

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 71 · Number 4 · 2018

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Pielgrzymka do Jerozolimy w ujęciu Psalmu 122 (121)
ks. Janusz Wilk 293
- „O naśladowaniu Chrystusa” – Pismo Święte w życiu duchowym
ks. Łukasz Kamykowski 305
- Złoto, kadzidło i mirra w dawnym kaznodziejstwie polskim
Roman Mazurkiewicz 321
- Działanie Ducha Świętego w przekazie słowa Bożego
Beata Urbanek 341
- Matka Pana a apokaliptyczne trzęsienia ziemi
Paweł Marek Mucha 363

SPRAWOZDANIA

- IX Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos*
(Kraków, 24–25 października 2018)
Przemysław Nowakowski CM 371

RECENZJE

- Waldemar Linke CP, *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb
jako klucz teologicznej lektury księgi*
Tomasz Maria Dąbek OSB 381

Table of Contents

ARTICLES

The Pilgrimage to Jerusalem in the Psalm's Depiction 122 (121) Janusz Wilk	293
"The Imitation of Christ:" Sacred Scripture in Spiritual Life Łukasz Kamykowski	305
Gold, Frankincense, and Myrrh in Old Polish Preaching Roman Mazurkiewicz	321
The Holy Spirit Acting in the Message of the Word of God Beata Urbaneek	341
The Mother of the Lord and Apocalyptic Earthquakes Paweł Marek Mucha	363

REPORTS

9 th International Liturgical Symposium <i>Ad fontes liturgicos</i> (Krakow, 24–25 October 2018) Przemysław Nowakowski CM	371
---	-----

REVIEWS

Waldemar Linke CP, <i>Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi</i> Tomasz Maria Dąbek OSB	381
--	-----

ARTYKUŁY

ARTICLES

Pielgrzymka do Jerozolimy w ujęciu Psalmu 122 (121)

ks. Janusz Wilk

Katowice

j.wilk@katowice.opoka.org.pl  <https://orcid.org/0000-0002-6488-527X>

Do istoty pielgrzymki przynależy ruch: wędrówka do miejsc świętych podejmowana z pobudek religijnych. Wiąże się z nią „trud pokonywania odległości dzielącej miejsce zamieszkania od sanktuarium ofiarowany Bogu z intencją oddania Mu czci, prześlągania za grzechy, podziękowania za otrzymane dary, a także uproszenia określonych łask”¹. W Izraelu czasu Starego Testamentu zjawisko pielgrzymowania „łączy się ściśle z rozpoznaniem, akceptacją, upamiętnieniem oraz ponawianym doświadczeniem obecności i działania Boga przez lud Jego wybrania”².

Pielgrzymom zmierzającym do świątyni jerozolimskiej towarzyszyły niektóre psalmy, które były przez nich recytowane (śpiewane) podczas drogi lub w trakcie liturgii świątynnej. Psalm 120–134 otrzymały nazwę *שיר הַמַּעֲלוֹת*, *ὕμνους ἀναβαθμῶν*³, canticum graduum⁴, pieśń stopni lub pieśń pielgrzymów⁵. Gatunkowo nie są one jednolite, ale ich wspólną cechą jest szeroko rozumiany kult świątynny.

Proponowany jako przedmiot niniejszego studium Ps 122 przynależy do tej grupy i prawdopodobnie jest jednym z najbardziej znanych psalmów tego zbioru, wykorzystywany również podczas współczesnych pielgrzymek do Jerozalemu.

- 1 E. Sakowicz, *Pielgrzymka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. nac. E. Gigilewicz, t. 15, Lublin 2011, kol. 480.
- 2 W. Chrostowski, *Pielgrzymka w Biblii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 15, kol. 482. Zob. także: J. Kozyra, *Pielgrzymki w Biblii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 21 (1988), s. 5–18; T. Brzegowy, *Izrael pielgrzymujący*, „Farnowskie Studia Teologiczne” 9 (1983), s. 37–51.
- 3 *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, t. 1–2, Stuttgart 1979.
- 4 *Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer [et al.], Stuttgart 1994.
- 5 Św. Augustyn nagłówek ten (jak i cały psalm) interpretuje alegorycznie, odnosząc go nie jako pielgrzymowanie do ziemskiej Jerozolimy – stolicy Judei, ale do „wiecznej Jerozolimy” w niebie – zob. tenże, *Objaśnienie psalmów. Ps 103–123*, tł. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 371 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 41).

1. Propozycja przekładu Psalmu 122 (121)⁶

¹ *Pieśń pielgrzymów. Dawida*

Uradowałem się, gdy mi oznajmiono:

«Pójdziemy do Domu Jahwe».

² Stały nasze nogi

w twoich bramach, Jeruzalem!

³ Jeruzalem, zbudowane jako miasto,

w którym wszystko jest ze sobą zespolone.

⁴ Tam przybywają pokolenia, pokolenia Jahwe –

zgodnie z prawem Izraela,

aby wielbić Imię Jahwe.

⁵ Tam bowiem wniesiono trony sędziowskie,

trony dla domu Dawidowego.

⁶ Błagajcie o pokój dla Jeruzalem,

niech żyją w wolności, którzy cię miłują.

⁷ Niech pokój będzie w twych murach,

bezpieczeństwo w pałacach twoich.

⁸ Ze względu na moich braci i przyjaciół

będę wołał o pokój dla ciebie.

⁹ Ze względu na Dom Jahwe – Boga naszego –

będę starał się o dobro dla ciebie.

2. Struktura

W psalmie wyraźnie dostrzegalne są trzy strofy, których tematyka nawiązuje do Jeruzalem. Nazwa świętego miasta (יְרוּשָׁלַיִם) znajduje się w każdej z trzech strof (w. 2, 3 i 6). Odpowiadają jej dwa wyrażenia, które ściśle związane z tym miastem: בֵּית יְהוָה – „Dom Jahwe” (w. 1 i 9) oraz בֵּית דָּוִד – „dom Dawidowy” (w. 5). Oprócz powtórzeń „Jerozolima” i „dom” w tekście występują jeszcze

⁶ Przekład własny na podstawie *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, oprac. K. Elliger, W. Rudolph, H. P. Rüger, Stuttgart 1990.

dwa inne potrójne powtórzenia: imię יהוה (w. 1, 4 i 9) oraz שלום – „pokój” (w. 6, 7 i 8). Potrójność ta wydaje się być zamierzona przez natchnionego autora, który podobnie jak orant Psalmu 99, aby wyeksponować jeden z przedmiotów Bożych, trzykrotnie powtarza termin קדוש – „święty” (Ps 99, 3. 5. 9; Iz 6, 3), tak też hagiograf Psalmu 122 trzykrotnie odwołuje się do najważniejszych aspektów w jego życiu (Jahwe, Jerozolima, dom, pokój)⁷.

Ze względu na tematykę utwór ten przynależy do grupy tzw. „pieśni o Syjonie”, w których przedmiotem czci jest Syjon – stolica królestwa Dawidowego i miejsce pobytu Arki Przymierza⁸. Opiewa on trzy aspekty pielgrzymki do Jeruzalem:

Wersy	Tematyka
1bc–2	Organizacja pielgrzymki i przybycie do Jerozolimy
3–5	Pochwała Jerozolimy
6–9	Życzenia dla Jerozolimy i jej mieszkańców

Psalm charakteryzuje się wewnętrzną jednością, tworząc układ symetrii chiastycznej:

A	w. 1	Odniesienie do „Domu Jahwe”
B	w. 2–5	Charakterystyka Jerozolimy
B'	w. 6–8	Życzenia dla Jerozolimy i jej mieszkańców
A'	w. 9	Odniesienie do „Domu Jahwe”

Idea „Domu Jahwe” scala utwór, ukierunkowując całą jego refleksję na najważniejsze miejsce w Jerozolimie – świątynię (A–A'). W tekście wyczuwalna jest ekspresja opisu tego wszystkiego, co znajduje się wokół świątyni, aktywności kolejnych pokoleń pielgrzymów (B) oraz gorliwa troska o losy zarówno samego miasta, jak i wszystkich jego mieszkańców oraz ludzi czasowo w nim przebywających (B').

7 Por. *Salmos*, traducción, introducciones y comentario L. Alonso Schökel, C. Carntni, Estella 2009, t. 2: *Salmos 73–150*, s. 1478–1479. Szczegółowe studium kompozycji Ps 122 zob. L. Alonso Schökel, *Salmo 122: Canto al nombre de Jerusalén*, „Biblica” 61 (1980) nr 2, s. 236–240.

8 Por. S. Lach, *Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), s. 395–397. Zbiór tych hymnów tworzą Psalm 46, 48, 76, 84, 87 i 122.

3. Czas powstania pieśni

Informacja zawarta w nagłówku utożsamia ten utwór z osobą króla Dawida (דָּוִד). Nie jest ona jednak wiarygodna, gdyż orant eksponuje istnienie świątyni jerozolimskiej oraz silnie rozwinięty wokół niej ruch pielgrzymkowy, tymczasem w okresie Dawida świątyni jeszcze nie było. Łączenie psalmu z królem Dawidem mogło stanowić pośrednie opowiedzenie się hagiografa za dynastią, której protoplastą był ten król (zob. także w. 5: „dom Dawidowy”)⁹.

Noty tej brak jest w dwóch hebrajskich manuskryptach, najstarszym tekście LXX oraz w Targumie¹⁰. Aktualnie rozpiętość propozycji datacji powstania tego utworu sięga z jednej strony czasów Salomona, a z drugiej czasów machabejskich¹¹.

4. Etapy pielgrzymki do Jeruzalem

Chociaż nie możemy dokładnie określić ani autora, ani okresu powstania tego utworu, możemy jednak przyjąć, że zrodził się on pod wpływem pielgrzymki, jaką orant podjął wraz ze swoimi bliskimi (może mieszkańcami tej samej miejscowości, regionu) do świętego miasta Jeruzalem. Po powrocie, utrwalając swoje natchnione przemyślenia, spisał dla siebie i potomnych tekst, który ostatecznie otrzymał kształt Psalmu 122¹². Stanowił on (i wciąż stanowi)

9 Por. J. H. Eaton, *Psalms. Introduction and Commentary*, London 1967, s. 281 (Torch Bible Commentaries).

10 Zob. aparat krytyczny *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

11 Zob. prezentację współczesnych autorów opowiadających się za konkretnym czasem powstania tego psalmu – S. Gądecki, „*Proście o pokój dla Jeruzalem*” (Ps 122, 6), [w:] *Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II. Sympozjum zorganizowane przez Katedrę Teologii Współczesnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa, 15 października 2003 r.*, pod red. J. Lewandowskiego, Żabki 2004, s. 74–75. Wymowny (obrazowy) komentarz do czasu powstania tego psalmu zaproponował Izaak Cylkow (opowiadając się za okresem po niewoli babilońskiej jako czasem powstania tej pieśni): „Starcy pozostający na wygnaniu żegnają karawanę wyruszających do odbudowanej na nowo Jerozolimy Izraelitów, przypominając sobie z tęsknotą pierwszą swoją młodość, kiedy wspólnie z ojcami swoimi pielgrzymowali do owej wspaniałej stolicy, będącej centralnym punktem religijnego i politycznego życia narodu” (*Psalmy*, tł. I. Cylkow, Kraków–Budapeszt 2008, s. 369).

12 Por. *Psalms III. 101–150*, introduction, translation and notes with an appendix, the grammar of the psalter by M. Dahood, Garden City 1970, s. 203 (The Anchor Bible, 17A).

pewnego rodzaju wykładnię pielgrzymowania do Jerozolimy. Uniwersalność i ponadczasowość tych słów pozwala wyróżnić trzy aspekty tej drogi.

4.1. Organizacja pielgrzymki i przybycie do Jerozolimy (w. 1bc–2)

Pierwsza część Psalmu 122 odnosi się do dwóch skrajnych momentów pielgrzymki: zapowiedzi wyjścia (w. 1bc) oraz momentu dotarcia do celu (w. 2). Psalmista pominął opis trudu wędrowania, jakby chciał pokazać, że sama droga nie wymaga dodatkowej refleksji. Ważny jest bowiem cel – Jerozolima i znajdujący się w niej בית יהוה („Dom Jahwe”). Już sama myśl o nim przysparza orantowi radości (שמח, w. 1b). W tej formie postrzegania rzeczywistości również wymagająca wysiłku i dłuższego zaangażowania droga będzie dla pielgrzyma radością (zob. Iz 30, 29).

W postawie radości hagiograf odsłania swoją gorliwość wiary. Jego radość nie jest czymś przelotnym (jak zadowolenie i przyjemność), ale czymś bardziej trwałym, związanym nie tyle ze sferą posiadania, co bycia¹³. Prawdopodobnie należał on do grupy tych wyznawców Jahwe, którzy za każdym razem, ilekroć w miejscu jego zamieszkania organizowano pielgrzymkę do Jeruzalem, odczuwali ten stan ducha. Stąd wersy 1bc można również przetłumaczyć: „Raduję się zawsze, gdy mi mówią”¹⁴. Być może odległość od świętego miasta (np. z Galilei) nie pozwalała hagiografowi na częstsze w nim odwiedziny.

Orant nie precyzuje, z okazji którego wielkiego święta (Pascha; Święto Tygodni; Święto Namiotów)¹⁵ lokalni przywódcy religijni organizowali pielgrzymkę, ale podkreśla wspólnotowość tego przedsięwzięcia (zob. także Iz 2, 3; Jr 31, 6; Mi 4, 2). Wypowiada się najpierw we własnym imieniu, ukazując swoją reakcję na wieść o planowanej wędrownicy ku Jerozolimie (w. 1b), by po chwili stać się rzecznikiem całej wspólnoty, która dotarła już do bram Jeruzalem (w. 1c–2). Tak dobrany język nie gloryfikuje natchnionego autora, ale podkreśla jego więź ze współwyznawcami. Wspólnotowość, w której nie rozmywa się poszczególny człowiek, uwydatnia, że razem nie tylko jest łatwiej

13 Por. M. Laetitia, *Tajemnica radości*, przekł. T. Jania, Kraków 1993, s. 13–14.

14 W. A. VanGemeren, *Psalms*, [w:] *The Expositor's Bible commentary. With The New international version of the Holy Bible*, general editor F. E. Gaebelin, associate editor R. P. Polcyn, consulting editors W. C. Kaiser [et al.], t. 5: *Psalms–Song of Songs*, Grand Rapids 1991, s. 775.

15 Zob. A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 307–329; T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983), s. 98–115, <https://doi.org/10.21906/rbl.904>.

znosić trudy podróży, ale i przeżywać dar wiary. Indywidualizm w wierze jest równie niebezpieczny jak egoizm w miłości¹⁶.

Dotarcie do bram miasta (w. 2; por. Ps 84, 3. 8) i spojrzenie na Jerozalem, będące zarówno religijną, jak i polityczno-kulturową stolicą narodu wybranego, przekształca radość oranta w zachwyty, który zaowocował uroczystą pieśnią na cześć Syjonu. Głosy pielgrzymów znajdujących się u bram miasta¹⁷ zespoliły się w chór wychwalający Syjon. To już nie tylko radość dotarcia, ale przede wszystkim radość spotkania.

4.2. Pochwała Jerozolimy (w. 3–5)

Psalmista w analizowanej pieśni wychwala trzy charakterystyczne przymioty miasta. Pierwszym z nich jest jego piękno urbanistyczne wyrażone w solidności budowli i harmonii ich rozmieszczenia (w. 3)¹⁸. W swojej potężnej Jerozolima była fortecą zapewniającą bezpieczeństwo i azyl (zob. np. Ps 48 i 87), a w swej delikatności i pięknie uosabiała dziewczynę, która zachwycała i przyciągała do siebie lud (zob. Ps 84)¹⁹. Wszystko to powodowało, że pielgrzym przybywający po raz pierwszy do tego miasta mógł doznać zachwyty, a ten, kto odwiedzał je po raz kolejny, utrwał w sobie jego piękno i majestat. Psalmista był jednym z nich.

Drugim przymiotem Jerozolimy jest status centrum religijnego wszystkich pokoleń Izraela (w. 4). Tylko to miasto cieszyło się mianem גֵּיר אֱלֹהִים („miasto naszego Boga” – Ps 48, 2). Poszczególne pokolenia (rody) narodu wybranego pomimo różnorodności miejsca zamieszkania i okresu życia posiadały (i posiadają) świadomość, że są יְהוּדִים („pokoleniami Jahwe” – w. 4), które na Syjonie powinny wielbić Jahwe (zob. Ps 65, 2).

W psalmiście wyczuwalna jest zarówno silna więź ze wszystkimi, którzy przez wieki stanowili poszczególne „pokolenia Jahwe”, jak i duma religijna. Kocha to miasto, gdyż jest ono umiłowanym miejscem Jahwe i równocześnie

16 Por. J. Wilk, *Psalm 122. O pielgrzymce do świętego miasta Jerozalem*, „Apostolstwo Chorych” 2015 nr 2, s. 16.

17 W okresie funkcjonowania pierwszej świątyni (tzw. Salomona), bramy świątyni były jednocześnie bramami miasta – zob. S. Gądecki, „*Proście o pokój dla Jerozalem*” (Ps 122, 6), dz. cyt., s. 77; T. Jelonek, *Dzieje świątyni jerozolimskiej*, Kraków 2004, s. 21–24.

18 Zob. więcej: D. Bahat, *Atlas biblijnej Jerozolimy*, oprac. wyd. polskiego W. Chrostowski, przekł. E. Czerwińska, Warszawa 1999 (Prymasowska Seria Biblijna, 11).

19 Por. *Salmos*, dz. cyt., t. 2, s. 1482.

miejszem, gdzie wszyscy jego rodacy mogą „wielbić Imię Jahwe”²⁰. Zostali wezwani do tego przez samego Boga (zob. Wj 23, 14–17; Pwt 12, 5–6; 16, 16–17).

Trzecią cechą miasta, którą wyeksponował orant, jest jego funkcja sądowniczo-administracyjna (w. 5). Plastycznie wyraził to przez sformułowania: כְּסֵאוֹת לְמִשְׁפָּט (dosł. „trony dla sądzenia”) oraz כְּסֵאוֹת לְבֵית דָּוִד („trony domu Dawida”). Pierwszy z tronów odzwierciedla troskę o sprawiedliwość, i to zarówno w wymiarze społecznym (zob. 2 Sm 15, 1–6; 23, 3–4; 1 Krl 7, 7; Iz 1, 21–26), jak i religijnym (zob. Ps 50; Iz 1, 10–20; Jr 7)²¹. Drugi podkreśla rolę dynastii Dawida w historii całego Izraela. Dynastia ta jest gwarancją boskiego i społecznego porządku w Izraelu (zob. 2 Sm 8, 15; Ps 101; Jr 21, 12).

Obydwa trony symbolizowała również architektura miasta – w pobliżu świątyni jerozolimskiej (symbol prawości) znajdował się pałac królewski (symbol dynastii Dawidowej). W Jerozolimie spotkała się teologia Syjonu z teologią królestwa (zob. Ps 2, 6; 122; 132)²².

4.3. Życzenia dla Jerozolimy i jej mieszkańców (w. 6–9)

W ostatniej części psalmu (w. 6–8) dominuje idea pokoju (שְׁלוֹם). Leksem ten w swoim polu semantycznym posiada również terminy: „dobrobyt” i „nienaruszalność”²³. Psalmista, przybywając do Jeruzalem, korzysta zatem nie tylko z tradycyjnej formy pozdrowienia (zob. np. 1 Sm 25, 6; Mt 10, 12–13), ale uzewnętrznia również swoje przywiązanie i życzliwość dla Jeruzalem oraz jego mieszkańców. Życzy im pokoju, który przeradza się w dobrobyt i pełną suwerenność. Powodzenie oraz bezpieczeństwo Jerozolimy oznaczało błogosławieństwo i pokój dla całej społeczności Izraela²⁴.

W wersach tych relacja pomiędzy psalmistą a Jerozolimą wydaje się być więzią oblubieńca i oblubienicy, co wyrażają między innymi zaimki

20 Por. A. Klawek, *Modlitwa za Święte Miasto*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949) nr 4, s. 228, <https://doi.org/10.21906/rbl.2374>.

21 „Prawdopodobnie wprowadzenie monarchii Dawidowej nie usunęło całkowicie sędziowskiej władzy naczelników pokoleń czy przełożonych przy różnych sanktuariach lokalnych, ale sądy królewskie stanowiły instancję apelacyjną” – *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. S. Łach, przygotował do druku J. Łach, Poznań 1990, s. 520 (Pismo Święte Starego Testamentu, 7.2).

22 Por. L. C. Allen, *Psalms 101–150, revised*, Dallas 2002, s. 214 (Word Biblical Commentary, 21).

23 Zob. שְׁלוֹם, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. nauk. wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008, t. 2, s. 490–493 (Prymasowska Seria Biblijna, 30).

24 L. C. Allen, *Psalms 101–150*, dz. cyt., s. 214.

dzierżawcze drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego: אֶהְיֶה לְךָ – „ją miłujący” (w. 6), בְּחַיִּיךָ – „w twoich murach” (w. 7), בְּאַרְמֹנֹתַיךָ – „w twoich pałacach” (w. 7), בְּךָ שְׁלוֹמִים – dosł. „pokój w tobie” (w. 8); לְךָ טוֹב – „dobro dla ciebie” (w. 9)²⁵. Natchniony wieszcz czterokrotnie ułożył z nich rym na końcach wersów, a raz na końcu półwiersza (w. 7), co nie jest powszechnym zjawiskiem w poezji hebrajskiej – jakby chciał przejrzystość i dogłębnie wyrazić swoją miłość wobec Jeruzalem.

Orant stał się głosem Izraela. W sformułowaniu לְמַעַן אֶחֱי יְרֵעִי – „ze względu na moich braci i przyjaciół” (w. 8) wypowiedział się w imieniu wszystkich pokoleń Izraela (zob. Ml 2, 10) lub też w imieniu braci, którzy nie mogli wraz z nim wyruszyć na pielgrzymkę do świętego miasta²⁶. Prosi dla Jerozolimy, aby stało się miastem pokoju (וְשָׁלוֹם, w. 8) i dobra (טוֹב, w. 9); aby jego nazwa odpowiadała temu, co dzieje się w jego wnętrzu²⁷.

5. Refleksja podsumowująca

Psalmista, który z Bożego natchnienia ułożył sto dwudziestą drugą pieśń psalterza, był głęboko praktykującym wyznawcą Jahwe. Jego więź z Bogiem wyrażała się między innymi przez pielgrzymki do Jerozolimy – miasta, które Bóg wybrał na szczególne miejsce, gdzie człowiek mógł wielbić Jego Imię (zob. w. 4).

Orant, wędrując do Jeruzalem, nie realizował wyłącznie nakazu religijnego (zob. Wj 23, 14–17; Pwt 12, 5–6; 16, 16–17). Był człowiekiem, dla którego już sama informacja o planowanej pielgrzymce przysparzała radości (zob. w. 1), co świadczy o jego intensywnej relacji z Jahwe. Zewnętrzna forma pielgrzymki wyrażała jego wewnętrzny stan, odzwierciedlała jego duchowe bogactwo.

25 Por. *I Salmi*, nuova versione, introduzione e commento di T. Lorenzin, Milano 2008, s. 481 (I Libri Biblici. Primo Testamento, 20).

26 Por. G. Ravasi, *Psalmi*, cz. 4: *Psalmi 104–123 (wybór)*, przeł. K. Stopa, Kraków 2009, s. 348–349 (Zgłębiać Biblię).

27 Nazwa „Jerozolima” jest pochodzenia semickiego. Jego etymologia jest jednak niejasna. Wśród wyjaśnień tego terminu znaleźć można następujące znaczenia: „założone przez (boga) Szalem”; „posiadłość Szalema” (legendarnego założyciela tego miasta lub określenie miasta, w którym czczono bóstwo Szalem) oraz „miasto pokoju” – zob. P. C. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016, s. 460. Zob. także rozważanie Benedykta XVI dotyczące tej kwestii – tenże, *Psalm 122 – święte miasto Jeruzalem*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2006 nr 2, s. 53–54. Warto zapoznać się z całościowym opracowaniem historii Jerozolimy: S. Sebagg-Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, przekł. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa 2011.

Psalm 122 nie jest jednak bezpośrednią modlitwą psalmisty do Boga, ale wypowiedzią skierowaną do jego ukochanego miasta. Miłość ta wypływała nie z estetycznej wrażliwości oranta, ale z jego miłości do Jahwe, będącego gospodarzem tego miejsca.

Pielgrzymując do Syjonu, hagiograf słuchał Boga, starał się „zrozumieć” Jego zamysł dotyczący Jeruzalem łączącego w sobie teokrację z monarchią. Psalmista był silnie związany z „Domem Jahwe” (w. 1. 9) i równocześnie obdarzał szacunkiem „dom Dawida” (w. 5). Te dwa domy były zwornikami dla całego Izraela i wszystkich pielgrzymów, zarówno tych, którzy wędrowali dosłownie, jak i tych, którzy z różnych przyczyn nie mogli wyruszyć w drogę. Hagiograf odczuwał wspólnotę z jednymi i drugimi (zob. w. 8). W imieniu ich wszystkich modlił się, aby symboliczna nazwa „Jerozolima” („miasto pokoju”) charakteryzowała faktyczny stan miasta (w. 8–9). Los całego narodu był bowiem ściśle złączony z losem Jerozolimy. Pokój i dobrobyt w tym mieście oznaczał pokój i dobrobyt w całym narodzie wybranym i odwrotnie. Orant modlił się jednak o pokój dla Jerozolimy nie w kontekście zależności, ale miłości.

Prawdopodobnie w czasach Chrystusa psalm ten był również recytowany (śpiewany) przez pielgrzymów zmierzających do Jerozolimy. Można przypuszczać, że modlił się nim sam Jezus. W połączeniu z przesłaniem tej pieśni można domyślać się, ile wewnętrznego bólu musiały zawierać słowa Chrystusa zapowiadające upadek tego miasta (zob. Łk 19, 41–44). Płacz Jezusa jest tego najlepszym wyrazem (zob. Łk 19, 41). Bóg nie pozbawił jednak Jeruzalem nadziei (zob. Łk 21, 24).

Coraz częściej psalm ten jest recytowany przez współczesnych pielgrzymów wyruszających z różnych zakątków świata do Jerozolimy. Możliwość pielgrzymki do tego miasta (i całego Izraela) dla wielu jest powodem prawdziwej radości (zob. w. 1). Chociaż nie ma już w Jerozolimie „Domu Jahwe” (w. 1. 9) i „domu Dawidowego” (w. 5), jest jednak Ziemia Święta, po której stąpał Bóg, który stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Każda pielgrzymka do tego miasta przeżywana z wiarą była i jest czasem łaski dla pielgrzymującego oraz dla tych, których pątnik duchowo ze sobą zabrał (zob. w. 8). Wciąż też jest aktualna i potrzebna modlitwa o pokój (zob. w. 8) i dobro (zob. w. 9) dla Jerozolimy oraz jej mieszkańców. Ostatecznie wciąż jest to miejsce wybrane przez Boga.

Abstrakt

Pielgrzymka do Jerozolimy w ujęciu Psalmu 122 (121)

W artykule podjęto analizę Psalmu 122 z perspektywy zjawiska pielgrzymkowego w starożytnym Izraelu. Prawdopodobnie utwór ten zrodził się pod wpływem pielgrzymki, jaką psalmista podjął wraz ze swoimi bliskimi do Jerozolimy. Po powrocie, utrwalając swoje natchnione przemyślenia, spisał dla siebie i potomnych tekst, który ostatecznie otrzymał kształt Psalmu 122. Stanowi on pewnego rodzaju wykładnię pielgrzymowania do Jerozolimy. Uniwersalność i ponadczasowość tych słów pozwala wyróżnić w nim trzy aspekty pielgrzymiej drogi: (1) Organizacja pielgrzymki i przybycie do Jerozolimy (w. 1bc–2), (2) Pochwała Jerozolimy (w. 3–5), (3) Życzenia dla Jerozolimy i jej mieszkańców (w. 6–9), które stały się przedmiotem studium niniejszego opracowania.

Słowa kluczowe: Psalm 122; Jerozolima; pielgrzymka; radość; dom; pokój

Abstract

The Pilgrimage to Jerusalem in the Psalm's Depiction 122 (121)

The article takes up the analysis of Psalm 122 from the perspective of the pilgrimage phenomenon in old Israel. Probably it was created by the influx of pilgrimage which the psalmist made to Jerusalem together with his relatives. After the return, fixing his thoughts in his mind, he wrote for himself as well as for the future generations a text, which at the end was formed as a Psalm 122. It is by some part an explanation of pilgrimage to Jerusalem. Universality and timelessness of the words given allows to distinguish in it three aspects of the pilgrimage road: (1) Organising and coming to Jerusalem (v. 1bc–2), (2) Praise of Jerusalem (v. 3–5), (3) Wishes for Jerusalem and its citizens (v. 6–9) that became the subject of the present analysis.

Keywords: Psalm 122; Jerusalem; pilgrimage; joy; house; peace

References

- Allen, L. C. (2002). *Psalms 101–150, revised*. Nashville: T. Nelson.
- Alonso Schökel, L., & Carniti, C. (2009). *Salmos. 2: Salmos 73–150* (4a edición, 2a reimpression). Estella: Editorial Verbo Divino.
- Augustyn. (1986). *Objaśnienia psalmów. Ps 103–123*. (E. Stanuła, Ed., J. Sulowski, Trans.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bahat, D. (1999). *Atlas biblijnej Jerozolimy*. (Waldemar Chrostowski, Ed., E. Czerwińska, Trans.). Warszawa: Vocatio.
- Benedykt XVI. (2006). Psalm 122 – święte miasto Jeruzalem. *L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie*, (2), 53–54.
- Bosak, P. C. (2016). *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Brzegowy, T. (1983). Izrael pielgrzymujący. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 9, 37–51.
- Brzegowy, T. (1983). Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 36(2), 98–115. <https://doi.org/10.21906/rbl.904>
- Chrostowski, W. (2011). Pielgrzymka w Biblii. In E. Gigilewicz (Ed.), *Encyklopedia katolicka* (1st ed., Vol. 15, pp. 482–485). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Cylok, I. (Ed.). (2008). *Psalm*. Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria.

- Dahood, M. J. (1970). *Psalms III. 101–150* (1st ed.). Garden City: Doubleday.
- Eaton, J. H. (1967). *Psalms. Introduction and commentary*. London.
- Fischer, B. (Ed.). (1994). *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Gądecki, S. (2004). „Proście o pokój dla Jerozalem” (Ps 122, 6). In J. Lewandowski (Ed.), *Problematyka pokoju u papieży Jana XXIII i Jana Pawła II. Sympozjum zorganizowane przez Katedrę Teologii Współczesnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 15 października 2003 r.* Ząbki: Apostolicum.
- Jelonek, T. (2004). *Dzieje świątyni jerozolimskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kittel, R., Bardtke, H., & Schenker, A. (Eds.). (1990). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Klawek, A. (1949). Modlitwa za Święte Miasto. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 2(4), 227–229. <https://doi.org/10.21906/rbl.2374>
- Köhler, L., Baumgartner, W., & Stamm, J. J. (2008). שלום. P. Dec (Ed.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Vol. 2). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Kozyra, J. (1988). Pielgrzymki w Biblii. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 21, 5–18.
- Łach, J., & Łach, S. (Eds.). (1990). *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallottinum.
- Łach, S. (1975). Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie. *Studia Warmińskie*, 12, 395–405.
- Lorenzin, T. (Ed.). (2008). *I Salmi* (3rd ed.). Milano: Paoline.
- Marie-Laetitia. (1993). *Tajemnica radości*. (T. Jania, Trans.). Kraków: Wydawnictwo M.
- Paciorek, A. (1999). Najstarsze święta w Izraelu. In G. Witaszek (Ed.), *Życie religijne w Biblii* (pp. 307–329). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rahlf's, A. (1979). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ravasi, G., & Stopa, K. (2009). *Psalmy. Cz. 4: Psalmy 104–123 (wybór)*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Sakowicz, E. (2011). Pielgrzymka. In E. Gigilewicz (Ed.), *Encyklopedia katolicka* (1st ed., Vol. 15, pp. 480–482). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Schökel, L. A. (1980). Salmo 122: Canto al nombre de Jerusalén. *Biblica*, 61(2), 234–250.
- Sebag Montefiore, S. (2011). *Jerozolima. Biografia*. (M. Antosiewicz & W. Jeżewski, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Magnum.
- VanGemeren, W. A. (1991). Psalms. In F. E. Gaebelin, R. P. Polcyn, & W. C. Kaiser (Eds.), *The Expositor's Bible commentary. With The New international version of the Holy Bible. Vol. 5: Psalms–Song of Songs* (pp. 1–880). Grand Rapids: Zondervan.
- Wilk, J. (2015). Psalm 122. O pielgrzymce do świętego miasta Jerozalem. *Apostolstwo Chorych*, (2), 16–18.

„O naśladowaniu Chrystusa” – Pismo Święte w życiu duchowym

ks. Łukasz Kamykowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

lukasz.kamykowski@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-9669-0939>

W niniejszym studium chcę zachęcić do zbadania podejścia do Pisma Świętego w jednym z najpopularniejszych poradników życia duchowego powstałym na granicy średniowiecza i czasów nowożytnych. Dziełko ascetyczne *O naśladowaniu Chrystusa*¹, znane od 1418 roku, jest powszechnie przypisywane Tomaszowi à Kempis (Tomasz Hemerken z Kempis, augustinianin, 1379–1471), który jest być może ostatnim kompilatorem i redaktorem myśli Gerarda Groota († 1384), krzewiciela odrodzenia duchowego w Niderlandach, twórcy nurtu ascetycznego zwanego *devotio moderna*. Jego zwolennicy utworzyli tzw. „kongregację z Windesheim”, grupując kanoników regularnych zafascynowanych ideą wspólnego życia w oparciu o nieco zmodyfikowaną regułę św. Augustyna. Pragnęli oni – wzorując się na wskazaniach Gerarda Groota – „zachowywać wiarę w Kościół Chrystusowy, wierzyć w Pismo Święte zgodnie z rozumieniem Ojców, żyć wedle Ewangelii w czystości i ubóstwie, nie tracić czasu na geometrię, arytmetykę, retorykę, dialektykę, gramatykę, poezję czy astrologię. Jednym słowem, unikać wszelkiej wiedzy z wyjątkiem etyki, do której zresztą najmądrzejsi ze starożytnych, Sokrates i Platon, sprawdzili filozofię. A dalej, nie studiować żadnej nauki przynoszącej zyski, jak np. medycyny, prawa cywilnego czy kanonicznego; nigdy nie uczyć się po to, by uzyskać stopień naukowy w teologii. Korzeniem nauk ma być Ewangelia Chrystusa i ma ona być zwierciadłem życia”². Takie nastawienie cechuje wyraźnie *O naśladowaniu Chrystusa*.

1 Opracowań samego dzieła jest bardzo wiele, podobnie jak jego przekładów na języki nowożytne – w tym na polski. We wprowadzeniu opieramy się na obszernym wstępie Jana Sochoń: Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. M. Gajkowski, wstęp J. Sochoń, Poznań 2002, s. 5–21; por. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. A. Kamińska, przedm. opatrzył J. Twardowski, Warszawa 1980, s. 5–18.

2 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 830.

Dziełko, podzielone na pięć części (nazywanych „księgami”), stanowi zbiór uwag dotyczących praktyki życia duchowego. W trzeciej księdze stale, a w czwartej – czasami przybiera formę dialogu ucznia z Chrystusem. Zasadne jest więc pytanie, jaki jest związek tego Chrystusa z Jego przedstawieniem biblijnym. Jest ono ciekawe i dlatego, że nawet pobieżne przejrzenie tomiku pokazuje, iż wykorzystuje on sporo cytatów biblijnych, ale o roli Pisma Świętego w nawiązaniu więzi z Bogiem mówi niewiele, podczas gdy cała księga czwarta jest poświęcona komunii świętej i relacji między duszą a mistrzem na tej drodze.

Zatrzymując się nad kilkoma wybranymi fragmentami *O naśladowaniu Chrystusa*, korzystam z owoców konwersatorium prowadzonego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie wiosną 2011 roku. Pisemne opracowanie swych przemyśleń po dyskusji nad większością z tych fragmentów nadesłali Pavel Habrovec, Marcin Kaznowski SDB, Marek Kostur i Magdalena Marek, którym serdecznie dziękuję za ich wkład. W moim omówieniu posiłkuję się wszystkimi spisanyymi wypowiedziami, starając się oddać raczej ostateczny owoc, nasz konsensus w rozumieniu komentowanego fragmentu niż indywidualne przyczynki poszczególnych osób (trudne zresztą do metodycznego oddzielenia w tak zespołowo prowadzonej dyskusji i dialogu, gdzie końcowe opracowanie pisemne każdego gromadzi wkład własny oraz uwagi prowadzącego i innych uczestników spotkania).

1. Z księgi I: O naśladowaniu Chrystusa i nauce prawdy³

Pierwsze trzy fragmenty tekstu pochodzą z samego początku księgi I, gdzie w rozdziałach I–V jest mowa o warunkach poznania prawdy:

Cap. I. De imitatione Christi et contemptu mundi omniumque eius vanitatum

1. Qui sequitur me non ambulat in tenebris dicit Dominus. Haec sunt verba Christi, quibus admonemur quatenus vitam eius et mores imitemur, si volumus veraciter illuminari, et ab omni caecitate cordis liberari. Summum igitur studium nostrum, sit in vita Jesu meditari.

3 Tekst łaciński wszystkich fragmentów za: <http://www.thelatinlibrary.com/index.html> [12.12.2016]; przekład polski: Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. A. Kamińska, dz. cyt., s. 21–22.

2. Doctrina Ejus omnes doctrinas Sanctorum praecellit, et qui spiritum haberet absconditum ibi manna inveniret. Sed contingit quod multi ex frequenti auditu Evangelii parvum desiderium sentiunt, quia spiritum Christi non habent. Qui autem vult plene et sapide verba Christi intelligere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare.

3. Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare, si careas humilitate unde displiceas Trinitati? Vere alta verba non faciunt sanctum et justum, sed virtuosa vita efficit Deo carum. Opto magis sentire compunctionem quam scire definitionem. Si scires totam Bibliam, et omnium philosophorum dicta quid totum prodesset, sine charitate et gratia? Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter amare Deum et illi soli fervire. Ista est summa sapientia per contemptum mundi tendere ad regna caelestia. [...]

Rozdział I: O naśladowaniu Chrystusa i odrzuceniu światowości

1. Kto idzie za mną, nie błądzi w ciemnościach – mówi Pan. Oto słowa Chrystusa, w których zachęca nas, abyśmy Go naśladowali, jeśli chcemy naprawdę żyć w świetle i uwolnić się od ślepoty serca. Starajmy się więc rozpamiętywać jak najgorliwiej życie Jezusa Chrystusa.

2. Nauka Chrystusa przewyższa wszystkie nauki świętych, a kto zdobędzie jej ducha, znajdzie w niej mannę ukrytą. Są ludzie, którzy nawet z częstego słuchania Ewangelii niewiele wynoszą gorliwości, bo nie mają w sobie ducha Chrystusowego. A przecież kto pragnie zrozumieć i pojąć w całej pełni słowa Chrystusa, powinien starać się według Niego kształtować całe swoje życie.

3. Cóż ci przyjdzie ze wzniosłej dysputy o Trójcy Świętej, jeśli nie masz współczucia dla ludzi, a więc nie możesz podobać się Bogu w Trójcy Świętej? Naprawdę, wzniosłe słowa nie czynią świętego ani sprawiedliwego, ale życie prawe czyni człowieka miłym Bogu. Wolę odczuwać skruchę niż umieć ją zdefiniować. Choćbyś znał całą Biblię na wrywki i wszystkie mądre zdania filozofów, cóż ci z tego przyjdzie, jeśli nie masz miłości i łaski Boga? "Marność nad marnościami i wszystko marność" oprócz jednego: miłować Boga i Jemu służyć. To jest mądrość najwyższa: przez odrzucenie świata dążyć do Królestwa niebieskiego. [...]

Początek dziełka składającego się z prostych sentencji i będącego pewnie kompilacją pierwotnie samodzielnych części (odpowiadających może dzisiejszym „księgom”) wyraźnie ukierunkowuje całość na tematykę mądrości, prawdziwego światła. Taki sens ma wybrany jako *incipit* cytat z Ewangelii Janowej (J 8, 12), co wyraźnie widać w rozwinięciu początkowego paragrafu (I, I, 1). Tytułowa *imitatio Christi* jest rozumiana jako pójście w Jego ślady i ma służyć „życiu w świetle”, a uniknięciu „ślepoty serca”. Pójść w ślady Jezusa oznacza w tym kontekście przede wszystkim gorliwą medytację Jego życia. Akcent na gorliwość sygnalizuje przy tym wagę zaangażowania woli w procesie poznania. Po tej linii idą dalsze wskazania (I, I, 2–3): poznanie

Chrystusa dokonuje się przez wybory moralne, „skrucę”, „odrzućcenie świa-
ta”, „życie prawe” kształtowane według Jego słów, które streszcza podwójne
przykazanie miłości Boga i bliźniego. Mamy do niego aluzje w tym krótkim
wprowadzeniu: Jedno, co nie jest marnością, to „miłować Boga i Jemu służyć”
oraz „współczuć ludziom”⁴.

W tym miejscu trzeba jednak postawić pytanie o rolę poznania intelektu-
alnego i jego źródła, w szczególności Biblii, w nabyciu „mądrości najwyższej”.
Trudno nie odnotować lekceważącego potraktowania znajomości „całej Biblii”
na pamięć czy nawet „częstego słuchania Ewangelii”, przy czym z omawia-
nego fragmentu można wnioskować, że mówiąc o Ewangelii, autor myśli
przede wszystkim o nauce Jezusa, Jego słowach. Krytykuje jednak nie samą
znajomość Pisma Świętego, lecz czynienie sobie z niej powodu do chluby
i odrywanie wiedzy czerpanej z Biblii od życia. Podstawowym „narzędziem”
owocnej lektury jest posiadanie „ducha Chrystusowego”, a więc „miłości i łaski
Boga”. Wszystko inne jest wobec tego „marnością nad marnościami”. Po tym
stwierdzeniu do końca rozdziału I, I następuje wyliczanie różnych „marności”.
Słowo przemawia tylko wtedy, gdy Pan przemawia, Pismo wymaga słuchania.

Rozdział II zajmuje się podstawowym warunkiem subiektywnym przyjęcia
Słowa i nosi tytuł *O pokorze w ocenianiu samego siebie*. Pomijamy go w naszej
analizie, żeby przejść do szczególnie ciekawego z metodologicznego punktu
widzenia rozdziału następnego⁵:

Cap. 3. De doctrina veritatis

1. Felix quem Veritas per se ipsam docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se
habet. Nostra opinio, et noster sensus saepe nos fallit, et modicum videt. Quid prodest magna
cavillatio de occultis, et obscuris rebus de quibus nec argueur in iudicio, quia ignoravimus?
Grandis insipientia quod neglectis utilibus, et necessariis, ultro intendimus curiosis, et damnosis.
Oculos habentes, non videmus.

2. Et quid nobis de generibus et speciebus, cui aeternum Verbum loquitur a multis opinionibus
expeditur. Ex uno Verbo omnia, et unum loquuntur omnia et hoc est Principium quod et loquitur

4 Tak w przekładzie A. Kamińskiej: „Cóż ci przyjdzie ze wznośnej dysputy o Trójcy Świętej, jeśli nie
masz współczucia dla ludzi” (I, I, 3), gdy tymczasem tekst łaciński (i przekład M. Gajkowskiego)
mówi w tym miejscu po prostu o pokorze: „Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare, si careas
humilitate”. Parafrazując źle kojarzone określenie, autorka przekładu ma jednak rację (zwłaszcza
w kontekście następującego bezpośrednio rozdziału I, II), że chodzi tu o odniesienie także do
bliźniego.

5 Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. A. Kamińska, dz. cyt., s. 24.

nobis. Nemo sine illo intelligit, aut recte judicat. Cui omnia unam sunt, et qui omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt, potest stabilis esse, et in Deo pacificus permanere. O veritas Deus, fac me unum tecum in charitate perpetua. Taedet mihi saepe multa legere, et audire: in te totum est, quod volo et desidero. Taceant omnes doctores, sileant universae creaturae in conspectu tuo, tu mihi loquere solus.

Rozdział III: O nauce prawdy

1. Szczęśliwy, kogo prawda sama o sobie poucza, nie poprzez przepływające głosy i obrazy, lecz przez istotę rzeczy. Myśl i uczucie często nas zwodzą i ukazują rzeczywistość niepełnie. Na cóż to całe drążenie zagadek i niejasności, kiedy na Sądzie nikt nas nie oskarży o to, żeśmy czegoś nie rozumieli? Jakże to niemądre, że zaniedbujemy rzeczy ważne i konieczne, a pociągają nas zgubne i błahe. Mamy oczy, a nie widzimy.

2. Po cóż nam się kłopotać o podziały i rozróżnienia? Ten, do kogo przemawia przedwieczne Słowo, uwalnia się od wszelkich zawiłości. Wszystko pochodzi od jednego Słowa i wszystko mówi o jednym: to jest właśnie początek, który do nas przemawia. Bez niego nikt nic nie zrozumie i właściwie nie pojmie. Ten, dla którego wszystko stanowi jedno i wszystko sprowadza się do jednego i kto dostrzega, że wszystko zawiera się w jednym, potrafi być w sobie niezłomny i trwać spokojnie w Bogu. O Prawdo, Boże, racz zjednoczyć mnie z sobą w miłości nieodmiennej. Jakże często mierzi mnie wiele z tego, co czytam i słyszę: w Tobie jest wszystko, czego chcę i pragnę. Niech umilkną mędrcy, niech ucichnie przed Tobą każde stworzenie: Ty jeden mów do mnie.

Autor zaraz na początku wyznaje tęsknotę za „Prawdą”. Chce być jej uczniem. Jednak, podobnie jak cały ruch *devotio moderna*, naznaczony jest wyraźnym antyintelektualizmem. Wyznaje bez ogródek, że „mierzi go wiele z tego, co czyta i słyszy”. Nie wie, po co miałby się „kłopotać o podziały i rozróżnienia”. Zalicza to do „rzeczy zgubnych i błahych”, które pociągają niemądrych. Metoda spekulatywna go nie przekonuje. Przejawia sceptycyzm co do sensowności rozumowego zgłębienia objawienia. Nie ufa też poznaniu przez przemijające głosy i obrazy (*per figuras et voces transeuntes*), w czym widać aluzję do egzegezy, zwłaszcza alegorycznej, Pisma Świętego. Szczęśliwi są jego zdaniem ci, którym Bóg daje poznanie Prawdy wprost, nie przez słowa i znaki.

Autor *O naśladowaniu Chrystusa* daje wyraźny prymat pozapojeciowemu poznaniu prawdy i osobistemu kontaktowi z Bogiem jako Tym, który sam się objawia. „Niech umilkną mędrcy, niech ucichnie przed Tobą każde stworzenie: Ty jeden mów do mnie”. Czy można powiedzieć coś więcej o tym, jak Tomasz à Kempis widzi ten rodzaj poznania? Jest to poznanie w prostym ujęciu jedności Słowa – Boga, który jest Prawdą. To Słowo zatem nie tyle kiedyś

przemówiło, co przemawia nadal do umiejącego słuchać. „Wszystko pochodzi od jednego Słowa” i wystarczy umieć sprowadzić wszystko do jednego, i „trwać spokojnie w Bogu”. Jest to łaska zjednoczenia w miłości, kontemplacja w zamilknięciu całej rzeczywistości stworzonej. U źródeł całego przekazu mądrości jest jedyne Słowo (*Verbum, Logos*), z którego wyrasta też Pismo Święte. Jedyne sens tekstów obficie, a wrywkowo (z pamięci) cytowanych zarówno ze Starego, jak i z Nowego Testamentu, to umożliwienie żywej więzi z Chrystusem. Kontakt z Chrystusem ukazany jest jako daleko istotniejszy niż lektura Pisma. Co więcej, mimo że nasz autor zachęca do lektury Biblii, wydaje się, że nie jest ona jego zdaniem niezbędna do osiągnięcia jedności z Chrystusem. Nie wystarczy lektura Ewangelii, trzeba jeszcze mieć „Ducha Chrystusowego”. To właśnie naśladowanie Chrystusa, a nie lektura daje nam pełne zrozumienie Jego słów. Ponieważ jednak naśladowanie nie jest do pomyślenia bez uprzedniego poznania, mamy tu do czynienia ze swoistym kręgiem hermeneutycznym.

Rozdział IV traktuje „o przezorności w działaniu” i z tym, co go poprzedza, wiąże się sentencja: „Nie należy dowierzać każdemu słowu i domysłowi, ale wszystko ostrożnie i cierpliwie trzeba po bożemu rozważać”. Kończy się zaś dwiema sentencjami nawiązującymi znów do tematyki prawdy i mądrości: „Dobre życie czyni człowieka mądrym według Boga i doświadczonym w wielu rzeczach. Im ktoś jest pokorniejszy i Bogu bardziej oddany, tym więcej posiędzie mądrości i pokoju”. Po czym następuje krótki rozdział V, jedyny poświęcony wyraźnie Pismu Świętemu⁶:

Cap. 5. De lectione scripturarum

1. Veritas est in Scripturis sanctis quaerenda, non eloquenda. Omnis Scriptura sacra eo spiritu debet legi, quo facta est. Quaerere debemus potius utilitatem in Scripturis, quam subtilitatem sermonis. Ita libenter devotos et simplices libros legere debemus, sicut altos et profundos. Non te defendat auctoritas Scribentis utrum parvae vel magnae litteraturae fuerit, sed amor purae veritatis te trahat ad legendum. Non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende.

2. Homines transeunt, sed veritas Domini manet in aeternum. Sine personarum acceptione variis modis nobis loquitur Deus. Curiositas nostra saepe nos impedit in lectione Scripturarum, cum volumus intelligere et discutere ubi simpliciter est transeundum. Si vis profectum haurire lege humiliter, simpliciter, et fideliter nec unquam velis habere nomen scientiae. Interroga

6 Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. A. Kamińska, dz. cyt., s. 27–28.

libenter, et audi tacens Sanctorum verba, nec displiceant tibi parabola Seniorum sine cause enim non proferuntur.

Rozdział V: O czytaniu Pisma świętego

1. W Piśmie świętym szukajmy prawdy, a nie stylu. Biblia powinna być czytana w tym samym duchu, w jakim została napisana. Winniśmy raczej szukać w księgach świętych pożytku niż piękności języka. Tak samo chętnie sięgajmy po książki pobożne i proste, jak po wzniosłe i głębokie. Niech cię nie obchodzi pozycja pisarza, czy jest wielki, czy mały w sztuce pisarskiej, ale niech cię skłania do lektury samo umiłowanie prawdy. Nie pytaj, kto powiedział, ale patrz, co powiedział.

2. Człowiek przemija, ale prawda Boża trwa na wieki. Bóg przemawia do nas różnymi sposobami, nie zważając na to, czy podobają się nam ludzie, przez których On mówi. Docieklivość niekiedy przeszkadza nam w czytaniu Pisma świętego, bo wolimy roztrząsać i dyskutować o tym, co powinno w nas wnikać po prostu. Jeśli chcesz czerpać korzyść z czytania, czytaj w pokorze, z prostotą i wiarą; nie dbaj o opinię znawcy. Pytaj i słuchaj w milczeniu słów świętych Pańskich, a nie lekceważ sobie wykładni dawnych Ojców, bo nie były wypowiedziane ot tak sobie, bez głębszej przyczyny.

Postawa autora pouczeń jest tu jednoznacznie niechętna przypisywaniu znaczenia formie wypowiedzi czy to biblijnej, czy też pochodzącej z innej literatury pobożnej, czy wreszcie z ustnego przekazu oraz zdolnościom literackim ludzi, przez których dociera Boże przesłanie. Przy okazji można zauważyć, że zrównuje przy tym (może nieświadomie) lekturę Pisma z korzystaniem z innej literatury pobożnej. W każdym razie celem poznawania Boga nie jest mądrość mędrców, ale mądrość dążenia do królestwa niebieskiego. Korzyścią z czytania Pisma powinna być pokora, prostota i wiara, a nie sława uczonego. Słowo powinno być bardziej przyjęte niż zrozumiane. Objawieniem dla człowieka wierzącego jest droga duchowa, jaką przebywa, szukając swego spełnienia w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem. W zjednoczeniu z Bożą miłością trzeba najpierw poznać Chrystusa, a potem iść w ślad za Nim, co wiedzie do pełniejszego poznania Go i z kolei pozwala wierniej Go naśladować. Uwaga naśladowcy Chrystusa koncentruje się więc na „prawdzie” i „pożytku”. Znajdzie je zaś po stronie treści, a nie formy. Widać, że Tomasz à Kempis łączy mocno Pismo Święte z tradycyjną „wykładnią dawnych Ojców”, pochwała przysłuchiwanie się „słowom ludzi świętych”. Pismo Święte wtapia się w literaturę i kulturę; ludzkie poznanie scala jeden Logos, z którego wyszli filozofowie. Jednak czytanie Biblii „w tym samym duchu, w jakim została napisana” oznacza dla Tomasza postawę kontemplacyjną: „prostoty

i wiary”, „słuchania w milczeniu”, nie „dociekliwości (*curiositas*)” roztrząsania, dyskusji.

2. Księga III, rozdział II: Prawda mówi w głębi duszy, bez zgiełku słów⁷

Przyjrzyjmy się teraz fragmentowi *O naśladowaniu Chrystusa*, gdzie autor wprowadza czytelnika w świat wewnętrznego, kontemplacyjnego kontaktu z Chrystusem, który jak widzieliśmy, analizując początek, stawiany jest ponad intelektualnym poznawaniem prawdy, także biblijnej. Trzecia księga *O pocieszce wewnętrznej*, wprowadzając w formę dialogu wewnętrznego „duszy” z Chrystusem, zaczyna się rozdziałem *O wewnętrznej rozmowie Chrystusa z duszą* i kładzie od początku nacisk na przemawianie wewnętrzne: „Błogosławione zaiste uszy, słuchające wewnętrznego głosu prawdy, a nie odgłosów świata” (III, I, 1)⁸. Rozwija tę myśl rozdział II mający formę modlitwy skierowanej do Jezusa Chrystusa:

Cap. 2. Quod veritas intus loquitur sine strepitu

1. Loquere Domine, quin audit servus tuus. Servus tuus ego sum, da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Inclina cor meum in verba oris mei. Fluat ut ros eloquium tuum, dicebant olim filii Israel ad Moysen. Loquere nobis tu, et audiemus; non loquatur Dominus nobis, ne forte moriamur. Non sic, Domine, non sic oro, sed magis cum Samuele propheta humiliter ad disideranter obsecro. Loquere Domine, quia audit servus tuus. Non loquatur Moyses mihi, aut aliquis ex Prophetis, sed potius tu loquere, Domine Deus, inspirator et illuminator omnium Prophetarum, quia tu solus sine eis potes me perfecte imbuere, illi autem sine te nihil proficiunt.

2. Possunt quidem verba sonare, sed spiritum non conferunt. Pulcherrime dicunt, sed te tacente cor non accedunt. Litteras tradunt, sed tu sensum aperis. Mystera referunt, sed tu referas intellectum signatorum. Mandata edunt, sed tu juvas ad perficiendum. Viam ostendunt, sed tu confortas ad ambulandum. Illi foris tantum agunt, sed tu corda instruis, et illuminas. Illi exterius rigant, sed tu fecunditatem donas. Illi clamant verbis, sed tu auditui intelligentiam tribuis.

⁷ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. A. Kamieńska, dz. cyt., s. 96–97.

⁸ Wart głębszej analizy jest problem podmiotu owego „wewnętrznego nauczyciela” z księgi III. Idąc za wskazówką tytułu III, I, niektóre wydania dodają w odpowiednich miejscach dialogu didaskalia: „Uczeń” i „Chrystus” (por. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, red. J. Żukowicz, tł. W. Lohn, tekst przejrz. J. I. Adamska, Kraków 1976, s. 127–298). Analiza wewnętrzna wypowiedzi obu stron dialogu, zwłaszcza cytaty i aluzje biblijne ze Starego Testamentu, rodzą jednak wątpliwości, czy nie chodzi o Ojca...

3. Non ergo mihi loquatur Moyses, sed tu, Domine Deus meus, aeterna veritas, ne forte moriar, et sine fructu efficiar, si fuero tantum foris admonitus, et intus non accensus, ne sit mihi ad iudicium verbum auditum, et non factum cognitum nec amatum creditum, et non servatum. Loquere igitur, Domine, quia audit servus tuus: verba enim vitae aeternae habes. Loquere mihi ad qualemcumque animae meae consolationem, et ad totius vitae meae emendationem, tibi autem ad gloriam et perpetuum honorem.

Rozdział II: O tym, że prawda przemawia do nas w głębi bez szelestu słów

1. Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Jestem Twym sługą, oświeć mnie, abym poznał Twoje świadectwa. Nakłoń moje serce ku Twoim słowom, niech spływa na mnie Twoja mowa jak rosa. Mówili niegdyś synowie Izraela do Mojżesza: Mów ty do nas, a będziemy słuchać, niech nie mówi do nas Pan, abyśmy czasem nie pomarli. Nie tak, o Panie, nie tak ja proszę, ale raczej z prorokiem Samuelem pokornie i z utęsknieniem błagam: Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Niech nie mówi do mnie Mojżesz ani żaden inny prorok, ale mów raczej Ty, Boże, natchnienie i mądrość wszystkich proroków, bo Ty sam jeden bez nich najlepiej możesz mnie nauczyć, oni zaś bez Ciebie nic nie mogą.

2. Słowa ich czasem brzmią rozgłośnie, ale nie niosą w sobie ducha. Mówią pięknie, ale kiedy Ty milczysz, serca nie zapalają. Podają słowa, ale Ty odsłaniasz myśl. Głoszą tajemnicę, ale Ty otwierasz pieczęć sensu. Nauczają przykazań, ale Ty pomagasz je wypełniać. Wskazują kierunek, ale Ty umacniasz w drodze. Oni trzudzą się poza nami. Ty zaś urabiasz i oświecasz głębi serca. Tamci skrapiają rolę, lecz Ty dajesz urodzaj. Tamci wykrzykują słowa, ale Ty udzielasz zrozumienia.

3. Niech więc nie mówi do mnie Mojżesz, ale mów Ty, Panie Boże mój, Prawdo wiekuista, abym przypadkiem nie umarł nic nie osiągnąwszy, jeśli będą mnie tylko z zewnątrz upominać, ale w samej głębi się nie rozplamienie. Aby nie został potępiony za to, że słyszałem słowo, ale nie czyniłem, znałem, ale nie kochałem, wierzyłem, ale nie spełniałem. Mów więc, Panie, bo słucha sługa Twój, bo Ty masz słowa żywota wiecznego. Mów do mnie, aby mnie pocieszyć i przemienić całe moje życie ku Twojej chwale, czci i wiecznej sławie.

Zaproponowany przez autora *O naśladowaniu Chrystusa* tekst modlitwy jest szczególnie cenny z punktu widzenia tego studium, gdyż posiada charakter performatywny. Autor pragnie zasugerować czytelnikom pewną postawę w relacji do Boga, wprowadzić ich w nią. Bóg wzywany jest tu jako „Prawda W wiekuista”, a zatem, co potwierdza treść prośb, podpowiadana postawa dotyczy poznania. Wzywający Boga prosi Go o dar bezpośredniego kontaktu, o Jego przemówienie pocieszające, życiodajne i przemieniające życie ku Jego czci i chwale. Słowo Boga jest dla Tomasza à Kempis czymś daleko bogatszym niż tekst spisany. Tekst działa tylko zewnątrz i nie przynosi skutków dla

duszy wierzącego, o ile brakuje w niej wewnętrzznego pragnienia prawdy i otwartości na Boga. Natomiast objawienie wewnętrzne, „bez pośrednictwa”, „doskonale napełniające Bożym duchem” jest stawiane przez autora modlitwy najwyżej. Jest ono wręcz przeciwstawione temu, co „zapisane”. Celem tego poznania zdaje się być „pocieszenie duszy”. Zaczyna się wszystko od pocieszenia duszy, która pocieszona może życie skierować ku chwale wiecznej. Znika ciało, Kościół, świat – zostaje jedynie dusza.

Objawienie nie wyczerpuje się więc w tym, co jest dane Kościołowi, nie jest ono zbiorem suchych prawd, lecz żywą wiarą, która przeradza się w miłość. Co więcej, wiara ta zdaje się nie potrzebować pośredników, nawet pośrednictwa „proroków”, a więc autorów natchnionych. W każdym razie modlitwa Tomasza à Kempis deprecjonuje poznanie zapośredniczone przez słowo prorockie Starego Testamentu, nawet samego Mojżesza: „Nie Mojżesz, ale Ty, Panie i Boże mój, odwieczna Prawdo, mów do mnie, abym nie umarł”. Tylko taki wewnętrzny, bezpośredni dialog może ożywić i sprawi, że ożywiona będzie „Litera Pisma”, która wtedy będzie ku życiu wiecznemu, a nie ku potępieniu. Trochę przewrotnie modlący się parafrazuje tu słowa zgromadzonego pod Synajem Izraela do Mojżesza (por. Wj 20, 19). Lud obawiał się wówczas bezpośredniej mowy Boga i wolał słuchać proroka „aby nie pomrzeć”. W przekonaniu Tomasza śmierć może przynieść raczej poprzestawanie na słowach pośredników przemawiających z „zewnątrz”, gdyż nie mają one w sobie owej życiodajnej mocy, jakiej domaga się on od Boga „urabiającego i oświecającego głąb serca”. Seria sugestywnych i poetycko pięknych przeciwstawień bardzo mocno podkreśla to przekonanie (por. III, II, 2).

3. Księga III, rozdział XV⁹

Ostatni zaprezentowany fragment pozwala zobaczyć, jak dalece autor *O naśladowaniu Chrystusa* w swym poczuciu zjednoczenia z Boskim Nauczycielem (Jezusem?) czuje się upoważniony do przemawiania w Jego imieniu. Początek rozdziału XV z trzeciej księgi ma bowiem formę Jego mowy do „syna”.

⁹ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. A. Kamińska, dz. cyt., s. 119–120. Ten fragment nie był przedmiotem dyskusji w ramach konwersatorium wspomnianego wyżej we wprowadzeniu do artykułu.

Cap. 15. Qualiter standum sit ad dicendum in omni re desiderabili

1. Fili, sic dicas in omni re: Domine, si tibi placitum fuerit, fiat hoc ita; Domine, si sit honor tuus, fiat in nomine tuo hoc; Domine, si mihi videris expedire et utile esse probaveris, tunc da mihi hoc uti ad honorem tuum. Sed si mihi nocivum fore cognoveris, nec animae meae salutis prodesse, aufer a me tale desiderium. Non enim omne desiderium a Spiritu Sancto est, etiamsi homini videatur justum, rectum et bonum. Difficile est pro vero judicare, an spiritus bonus, aut malus te impellat ad desiderandum hoc vel illud, an etiam ex proprio movearis spiritu. Multi in fine sunt decepti, qui primo bono spiritu videbantur inducti.

2. Igitur semper cum timore Dei, et humilitate cordis desiderandum est et petendum, quicquid desiderabile menti occurrit, maximeque cum propria resignatione mihi totum committendum est atque dicendum. Domine, tu scis qualiter melius est mihi hoc vel illud; sicut volueris, da mihi quod vis et quantum vis et quando vis. Fac mecum sicut scis et sicut tibi magis placuerit, et major honor fuerit tuus. Pone me ubi vis, et liber age mecum in omnibus. In manu tua ego sum, gira et reversa me per circuitum. En ego servus tuus paratus ad omnia: quoniam non desidero mihi vivere, sed tibi, utinam digne et perfecte.

Oratio pro beneplacito faciendo Dei

3. Concede mihi, benignissime Jesu, gratiam tuam, ut mecum sit et mecum laboret, mecumque usque in finem perseveret. Da mihi semper desiderare, et velle quod tibi magis acceptum est, et clarius placet. Tua voluntas mea sit, et mea voluntas tuam sequatur semper, et optime ei concordet. Sit mihi unum velle, et unum nolle tecum: nec aliud posse velle, aut nolle nisi quod vis, aut nolis.

4. Da mihi omnibus mori quae in mundo sunt, et propter te amare contemni, et nesciri in hoc saeculo. Da mihi super omnia desiderata in te quiescere, et cor meum in te pacificare. Tu vera pax cordis, tu sola requies; extra te omnia sunt dura, et inquieta. In hac pace in idipsum, hoc est in te uno et summo et aeterno bono, dormiam et requiescam. Amen.

Rozdział XV. Jak należy postępować i co mówić w każdej potrzebie

1. Synu, mów w każdej sytuacji: Panie, jeśli Tobie się tak podoba, niech się tak stanie. Panie, jeśli ma być w tym Twoja chwała, niech tak będzie w imię Twoje. Panie, jeśli widzisz, że to jest dobre dla mnie, i uważasz, że pożyteczne, daj mi to, o co Cię proszę dla Twojej chwały. Ale jeżeli wiesz, że to będzie dla mnie szkodliwe i nie przyniesie pożytku mojej duszy, odbierz mi nawet pragnienie. Nie każde bowiem pragnienie jest nam podsunięte przez Ducha Świętego, nawet jeśli człowiek uważa je za słuszne i dobre. Nielatwo jest osądzić właściwie, czy do pragnienia tej lub owej rzeczy skłania nas dobry czy zły duch, czy może twój własny duch cię ku temu nakłania? Często ludzie sądzą z początku, że dobry duch nimi kieruje, a w końcu zostają oszukani.

2. Dlatego trzeba zawsze z bojaźnią Bożą i z serdeczną pokorą tego pragnąć i prosić o to, czego się pragnie, ale nade wszystko trzeba się wyzbyć całkiem własnej woli i mówić: Panie, Ty wiesz,

co lepsze, uczyni tak lub inaczej wedle swojej woli. Daj, co chcesz, ile chcesz i kiedy chcesz. Czyń ze mną wszystko wedle rozeznania Twojego i wedle tego, co się Tobie podoba, i niech się szerzy Twoja chwała. Postaw mnie tam, gdzie chcesz, i postępuj ze mną zawsze zgodnie z Twoją wolą. Jestem w Twoim ręku, obracaj mną tam i sam dokoła. Oto jestem Twój sługa, gotowy na wszystko, nie pragnę żyć dla siebie, ale dla Ciebie, oby tylko godnie i doskonale!

Modlitwa o wypełnienie woli Bożej

3. Obdarz mnie Twoją łaską, łaskawy Jezu, aby była ze mną i pozostawała we mnie aż do końca. Daj, abym zawsze pragnął i chciał tylko tego, co Tobie odpowiada i co Tobie miłe. Niech Twoja wola będzie moją, a moja niech zawsze podąża za Twoją i z nią współbrzmi najlepiej. Niechaj chcę tego, co i Ty, i tego samego nie chcę, abym nawet nie potrafił chcieć albo nie chcieć inaczej, niż Ty chcesz, czy nie chcesz.

4. Daj mi umrzeć dla wszystkiego, co jest na świecie, znaleźć radość w tym, aby być wzgardzonym dla Ciebie i nie znanym za życia. Daj mi ponad wszystko, co upragnione, spocząć w Tobie i w Tobie ukoić serce. Ty jesteś prawdziwy pokój serca. Tyś jedyne odpocznienie; poza Tobą wszystko jest trudne i niespokojne. W tym pokoju, tylko w nim, a więc w Tobie jedynym, najwyższym i wiekuiстым dobru, niech zasną i odpoczną. Amen.

Przyglądając się uważnie konstrukcji literackiej tego fragmentu, łatwo zauważyć, że „przerzucenie” roli pouczającego na podmiot zewnętrzny w stosunku do autora i czytelnika dokonuje się tylko w pierwszym zdaniu: zaczyna on uczyć właściwego sposobu modlitwy. W dalszym ciągu z formalnego punktu widzenia mamy tekst modlitwy i wtrącony weń komentarz uzasadniający taki, a nie inny sposób modlenia się. Przekład polski w pewnym momencie „zapomina”, że pouczającym jest głos z wysoka (Bóg, Chrystus), przechodząc do pierwszej osoby liczby mnogiej: „Nie każde bowiem pragnienie jest **nam** podsunięte przez Ducha Świętego” (*Non enim omne desiderium a Spiritu Sancto est*), „czy do pragnienia tej lub owej rzeczy skłania **nas** dobry czy zły duch” (*an spiritus bonus, aut malus te impellat ad desiderandum hoc vel illud*)¹⁰. Wskazuje to, jak dalece pouczenie w odbiorze czytelnika (tłumaczki) jest ludzkie, „nasze”. Można by skwitować tę konstatację stwierdzeniem, że rozpisanie trzeciej księgi na role jest zabiegiem czysto formalnym, a autor stosuje go ze względów dydaktycznych. Można jednak zauważyć również, że

¹⁰ Przekład W. Lohna jest tu bardziej wierny oryginałowi: „Nie każde bowiem pragnienie [...] pochodzi od Ducha Świętego”; „Czy cię duch dobry czy zły przynagła” – Tomasz à Kempis, O naśladowaniu Chrystusa, red. J. Żukowicz, dz. cyt., s. 167.

pouczenie mistrza rozwija pierwsze wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9–10; Łk 11, 2), a nawet że przebija przez nie doświadczenie Jezusowej modlitwy w Ogroju (por. Mk 14, 36; Mt 26, 39. 42; Łk 22, 42). W dalszym ciągu tekstu jednak coraz trudniej jest dostrzec podtekst ewangeliczny, a modlitwa, której mistrz naucza „syna”, wyraża raczej doświadczenie życiowe i tęsknotę serca tego ostatniego. W swym tonie i treści odpowiada dokładnie modlitwie „syna” o wypełnienie woli Bożej stanowiącej treść księgi III, rozdz. 15, 3. W jednej i drugiej modlitwie można jeszcze rozpoznać odniesienie do tekstów biblijnych, pochodzących z ksiąg mądrościowych Starego Testamentu. W słowach: „Oto jestem Twój sługa, gotowy na wszystko, nie pragnę żyć dla siebie, ale dla Ciebie, oby tylko godnie i doskonale!” (III, 15, 2) można odkryć wpływ Ps 119, 125: „Jestem Twoim sługą, daj mi zrozumienie, bym poznał Twoje napomnienia”. Początek *Modlitwy o wypełnienie woli Bożej* odsyła do prośby z Mdr 9, 10: „Wyślij ją [mądrość] z niebios świętych, ześlij od tronu Twej chwały, by przy mnie będąc, ze mną pracowała”, zaś kończące tę modlitwę pragnienie spoczęcia i odpoczynku w Panu (III, 15, 4) przypomina ostatni werset Psalmu 4: „Gdy się położę, zasypiam spokojnie, bo Ty sam jeden, Panie, pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie”. Żyjące w pamięci autora tekstu modlitwy wielokrotnie powtarzane psalmy i inne fragmenty Pisma Świętego inspirują jego sposób modlenia się w dużym stopniu. Jest to jednak jego własna prośba i własne rozumienie nauki mistrza zawartej w Ewangelii.

4. Jak czytać Pismo Święte?

W czym zatem można widzieć wartość propozycji podejścia do tekstu biblijnego zawartej w *O naśladowaniu Chrystusa*, a jakie są jej ograniczenia?

Autor uczy zarówno konkretnymi radami, jak i własnym świadectwem (ujawniającym się dzięki przeniknięciu tekstu aluzjami, sformułowaniami, cytatami biblijnymi) o wartości znajomości Pisma jako narzędzia łączności z jego boskim Autorem. Tylko w kontekście pragnienia nawrócenia (odmiany życia), tylko połączona z wprowadzaniem w czyn jej wskazań lektura świętych stronic ma jego zdaniem sens godny pożądania. Nie wystarczy lektura Ewangelii, trzeba jeszcze mieć „Ducha Chrystusowego”. Uczy On prostoty i pokory w podejściu do Pisma. Natomiast zarozumiałość grozi mędrcom, których mądrość blednie przed obliczem Boga. Słowo przemawia tylko wtedy, gdy Pan przemawia, Pismo wymaga słuchania, ale tylko naśladowanie

Chrystusa, a nie sama lektura, daje człowiekowi pełne zrozumienie Jego słów. Biblia staje się tu narzędziem w osiągnięciu mistycznego zjednoczenia z Bogiem. „O Boże, Prawdo, spraw, abym był jedno z Tobą w miłości wiecznej!” Wszystko, co nie przybliży do spełnienia tego pragnienia, nie jest warte zaходу, a czytający Pismo w innym celu mogą być swego rodzaju bałwochwalcami („mają uszy, ale nie słyszą” jak drewniane i kamienne bożki i ci, co je produkują – por. Ps 115, 4–9). Prawdy, które przemijają (znaki i słowa), nauka jako prawda ludzka nie są uniwersalne. Tylko nauka Chrystusa jest ciągle uniwersalna, ciągle aktualna. Mimo że wiele fragmentów tego podręcznika życia duchowego ma piękną, zwartą, poetycką konstrukcję, autor odwołuje się do zatrzymywania się na formie, zalecając skupienie uwagi jedynie na treści mogącej pomóc w zjednoczeniu ducha z Bogiem. Mogą temu służyć „książki pobożne i proste” oraz „wzniosłe i głębokie”, autorzy posiadający „wiele czy mało sztuki pisania” – czy nie można w tym widzieć rady czyniącej aluzję również do różnych przecież pod względem kunsztu ludzkiej formy ksiąg Pisma (np. Jk, Jd *contra* J)?

Z drugiej strony trzeba jednak przyznać, że horyzont duchowy dziełka nie sięga do niektórych istotnych wymiarów pożytku znajomości Biblii. Jest dużo negatywnych stwierdzeń, które zawężają podejście do Pisma Świętego. Analiza cytatów biblijnych wykorzystanych w powyższym tekście pokazuje, że autor skupia się głównie na tych, które akcentują osobistą relację człowieka z Bogiem. Ten subiektywizm w poszukiwaniu Boga i egzystencjalny wymiar wiary to wątki, które niebawem uwypukli w swym nauczaniu Marcin Luter, wywodzący się również z tradycji *devotionis modernae*. Styl Tomasza à Kempis jest zbliżony do stylu biblijnych ksiąg mądrościowych (Syr, Mdr). Lektura tekstu to zdaniem Tomasza à Kempis czynność wybitnie indywidualna. Uderza więc podejście „użyteczne” do tekstu biblijnego: „Jeśli chcesz mieć korzyść z czytania, czytaj z prostotą, pokorą i wiarą...”. Pismo nie jest źródłem prawd obiektywnych i treści metafizycznych, nie należy zajmować się szczegółami, należy wydobyć z niego raczej czystą *praxis*; jedynie to, co jest istotne dla chrześcijanina z punktu widzenia jego pożytku duchowego. Nie widać wcale kontekstu eklezjalnego ani liturgicznego. Pozostaje wyłącznie osobista relacja ja–Chrystus, dla której Biblia stanowi co najwyżej cenny pokarm, choć może doskonalszy od innych ksiązek „pobożnych, wzniosłych i głębokich”.

Pamiętając o tych ograniczeniach, wciąż warto wracać do wielu wskazań zawartych w *O naśladowaniu Chrystusa*, zwłaszcza do podstawowej tęsknoty czyniącej teologię i egzegezę biblijną czymś więcej niż jedną z dyscyplin

naukowych: „O Prawdo, Boże, racz zjednoczyć mnie z sobą w miłości nieodmiennej. [...] Niech umilkną mędracy, niech ucichnie przed Tobą każde stworzenie: Ty jeden mów do mnie!”.

Abstrakt

„O naśladowaniu Chrystusa” – Pismo Święte w życiu duchowym

Jeden z najważniejszych klasycznych podręczników pobożności *O Naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis uczy czytelnika podejścia do Pisma i sam je wykorzystuje. Artykuł chce zachęcić do pogłębiętego studium nad podejściem teoretycznym i praktycznym do Biblii w tym dziełku, analizując pod tym kątem pięć wybranych fragmentów.

Słowa kluczowe: duchowość; Biblia; Tomasz à Kempis; źródła teologii

Abstract

“The Imitation of Christ:” Sacred Scripture in Spiritual Life

One of the most important classic devotional guidebooks, Thomas à Kempis' *The Imitation of Christ*, presents to the reader an approach to Sacred Scripture and itself makes use of it. This article aims to deepen one's study of the theoretical and practical approach to the Bible in this work, analyzing five selected fragments in this respect.

Keywords: spirituality; Bible; Thomas à Kempis; sources of theology

References

- Swieżawski, S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Thomas à Kempis. (1976). *O naśladowaniu Chrystusa*. (J. Żukowicz, Ed., W. Lohn & J. I. Adamska, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Thomas à Kempis. (1980). *O naśladowaniu Chrystusa*. (J. Twardowski, Ed., A. Kamińska, Trans.) (9th ed.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Thomas à Kempis. (2002). *O naśladowaniu Chrystusa*. (J. Sochoń, Ed., M. Gajkowski, Trans.). Poznań: Klub Książki Katolickiej.

Złoto, kadzidło i mirra w dawnym kaznodziejstwie polskim

Roman Mazurkiewicz

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

erem@op.pl  <https://orcid.org/0000-0002-2972-8922>

W jednej z homilii na święto Epifanii wygłoszonej na przełomie VI i VII wieku w bazylice św. Piotra papież Grzegorz Wielki mówił:

Magowie przynoszą złoto, kadzidło i mirrę. Złoto jest bowiem odpowiednie dla króla, kadzidło składano na ofiarę Bogu, mirrą zaś konserwuje się ciała zmarłych. Magowie więc zapowiadają tego, którego adorują, także poprzez mistyczne dary: przez złoto króla, przez kadzidło Boga, przez mirrę śmiertelnika¹.

Zawarte w przytoczonym fragmencie objaśnienie sensu „mistycznych darów” ofiarowanych Boskiemu Dzieciątku przez Magów ze Wschodu nie jest oczywiście pomysłem św. Grzegorza, ale można je uznać za wykładnię dla ówczesnego Kościoła rzymskiego kanoniczną, rekapitulującą wcześniejszą, opartą na starotestamentowej symbolice złota, kadzidła i mirry egzegezę werseu Mt 2, 11. Nie jest ona zresztą w cytowanej mowie wykładnią jedyną; nieco dalej kaznodzieja poucza, że złoto symbolizuje mądrość, kadzidło – moc modlitwy, a mirra – umartwienie ciała. Są to zatem trzy dary, które my, jako wierzący w Chrystusa – Boga, króla i człowieka, możemy mu ofiarować wraz z Mędrcami². Ta katechetyczna interpretacja betlejemskich darów, aktualizująca ich znaczenie w kierowanej do wiernych zachęcie (według schematu: „podobnie jak Mędrce, my również ofiarujemy Chrystusowi...”), stanie się trwałym motywem homilii na święto Objawienia Pańskiego również w kaznodziejstwie staropolskim.

1 Gregorius I, *Homilia X. Habita ad populum in basilica sancti Petri apostoli in die Epiphaniae*, PL 76, 1112D: „Magi vero aurum, thus et myrrham deterunt. Aurum quippe regi congruit, thus vero in Dei sacrificium ponebatur, myrrha autem mortuorum corpora condiuntur. Eum ergo magi quem adorant etiam mysticis muneribus praedicant, auro regem, thure Deum, myrrha mortalem”;

2 Ibidem, PL 76, 1113A, 1113B–C.

Alegoryczna wykładnia znaczenia złota, kadzidła i mirry ukształtowała się w egzegezie pierwszych pięciu stuleci chrześcijaństwa. Jej fundatorem był najprawdopodobniej św. Ireneusz, który w traktacie *Adversus haereses* pisze, że Mędrcy ze Wschodu ofiarowali Jezusowi złoto – bo prawdziwie jest królem, kadzidło – bo prawdziwie jest Bogiem, mirrę – ponieważ jest tym, który umrze za rodzaj ludzki i zostanie pogrzebany³. Formułę tę powtarzali, modyfikowali i reinterpretowali w późniejszych stuleciach m.in. św. Hilary, św. Ambroży, św. Jan Chryzostom, Euzebiusz z Emessy czy hiszpański kapłan-poeta Juwenkus; cytat z *Historii ewangelicznej* tego ostatniego: „ofiarowują trojakie dary: kadzidło, złoto i mirrę – królowi, człowiekowi i Bogu” – przywołał z aprobatą św. Hieronim, dzięki czemu znalazły się one później w jednej z lekcji brewiarza rzymskiego przeznaczonej na oktawę święta Epifanii⁴.

Ta „wzorcowa” formuła (złoto – królewskość, kadzidło – Boskość, mirra – człowieczeństwo Chrystusa) stała się punktem wyjścia dla dalszych interpretacji wzbogacających ją o nowe sensy, zarówno literalne, jak i – nade wszystko – duchowo-mistyczne. Znajdziemy je m.in. w komentarzach egzegetycznych św. Hieronima, św. Maksyma z Turynu, św. Piotra Chryzologa, św. Leona, św. Fulgencjusza z Ruspe, a w średniowieczu w pismach Rabana Maura, św. Piotra Damianiego, Hugona z opactwa św. Wiktora, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, św. Bernardyna ze Sieny. W późnym średniowieczu istotną rolę odegrało z pewnością kazanie na Objawienie Pańskie ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine, w którym włoski dominikanin usystematyzował najbardziej rozpowszechnione w jego czasach literalne i figuralne interpretacje betlejemskich darów. Nie wdając się tutaj w teologiczno-katechetyczne subtelnosci tych wykładni, podsumujmy jedynie powstałe przed schyłkiem średniowiecza najważniejsze z nich⁵.

Złoto, najbardziej drogocenny z kruszców, jest w interpretacji historycznej darem, który ma wspomóc ubóstwo Jezusa i jego Matki; w sensie duchowym obrazuje królewski rodowód, majestat, potęgę, władzę i moc sędziowską

3 Iraeneus, *Contra haereses*, PG 7, 184D.

4 Aquilinus Iuvenus, *Historia evangelica*, PL 19, 99A (w. 284–286): „tum munera trina, / Thus, aurum, myrrham regique, hominique, Deoque / Dona dabant”; por. Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Matthaeum*, PL 26, 22A.

5 Bardziej szczegółową prezentację patrystycznej i średniowiecznej tradycji egzegezy złota, kadzidła i mirry przedstawiam w „*Pełne tajemnic dary, bo w nich Bóg, Król i mary...*”. *Złoto, kadzidło i mirra w dawnej egzegezie (rekonesans)*, [w:] „*Sława z dowcipu sama wiecznie stoi...*”. *Prace ofiarowane Pani Profesor Alinie Nowickiej-Jeżowej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, W. Pawlak, Lublin 2018, s. 185–199.

Chrystusa, ale też, głównie ze względu na walor swego blasku, interpretowane jest jako znak jego Boskiej natury i chwały niebiańskiej. O wiele bogatszy rejestr znaczeń odnosi się do człowieka ofiarującego złoto swemu Zbawcy. W sensie literalnym jest ono daniną należną królowi oraz wyznaniem wiary w jego królewski majestat, w sensie duchowym zaś podstawowym znaczeniem złota jest mądrość, jasne poznanie i kontemplacja Bożej prawdy. Bywa ono również interpretowane jako blask płomiennej miłości Boga, doskonałości w wierze i w cierpieniu, czystego sumienia i świętych myśli, pobożności i dobrych uczynków.

Od czasów św. Bernarda upowszechniła się literalno-pragmatyczna interpretacja ofiarowanego przez Mędrców kadzidła, zgodnie z którą miało ono służyć neutralizacji wypełniającego stajnię przykrego zapachu. W sensie historycznym oznacza ono również kapłański rodowód Jezusa. Podstawowe jednak znaczenia kadzidła mają charakter mistyczny: w odniesieniu do Chrystusa symbolizuje ono jego boską naturę, majestat i niezmierzoną chwałę oraz najświętszą duszę wcielonego Boga, natomiast w odniesieniu do człowieka – przede wszystkim pobożną i szczerą modlitwę skruszonego serca, uwielbienie i kontemplację boskości Chrystusa, ofiarę przebłagalną składaną Najwyższemu Kapłanowi. Jest ponadto wyrazem wiary w boskość Dzieciątka, miłości pełnej skruchy i pokory, postępowania w dobru, świętego życia, dobrej sławy, wreszcie – wiary w zmartwychwstanie i słodycz niebiańskich rozkoszy.

Zgodnie ze swym praktycznym zastosowaniem mirra ofiarowana Maryi i Jezusowi miała służyć do pielęgnacji dziecka, wzmocnienia jego ciała i zabezpieczenia go przed pasożytami. W sensie duchowym symbolizuje ludzką, cielesną, podległą śmierci naturę Chrystusa, zapowiada jego przyszłe cierpienie, śmierć i pogrzeb. W odniesieniu do człowieka ma bardziej zróżnicowane konotacje. W życiu ziemskim symbolizuje przede wszystkim wiarę w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, ale również umartwienie ciała i jego pożądań, poskramianie rozwiązłości, pokutę i skruchę, gorycz w ucisku i trud doczesnego bytowania, dobre uczynki, współcierpienie w miłości, śmiertelność ciała i pragnienie śmierci. W perspektywie wieczności chroniąca przed zepsuciem mirra prefiguruje zmartwychwstanie ciała i jego nieśmiertelność, a także wieczną trwałość szczęścia zbawionych.

Jak widać z powyższego zestawienia, poszczególne dary betlejemskie miały w egzegezie figuralnej ustabilizowane znaczenia podstawowe, nad którymi często nadbudowywano wykładnie wieloznaczne, zależne od kontekstu, niejednokrotnie krzyżujące się z innymi lub nawet wzajemnie przeciwstawne. Na

przykład mirra symbolizowała podległość ludzkiego ciała zepsuciu i śmierci, ale też prefigurowała jego zmartwychwstanie i nieśmiertelność; zarówno złoto, jak i kadzidło wiązane były z boskością Chrystusa, obu też przypisywano symboliczne odniesienia do chrześcijańskiej miłości i pobożności.

*

Podobnie jak w tradycji całego Kościoła rzymskiego, również w Polsce źródłem dostarczającym najobfitszego materiału dla analizy podjętego tutaj zagadnienia są kazania i homilie na uroczystość Objawienia Pańskiego (Trzech Króli). Idą one w setki, jeśli uwzględnić ogromny i wciąż nie do końca przebadany korpus kazań w języku łacińskim i polskim, zachowanych w rękopisach i drukach powstałych do końca XVIII wieku. Tutaj ograniczę się zaledwie do kilkunastu przykładów reprezentujących kaznodziejstwo rodzime, głównie polskojęzyczne, od początku XIV do drugiej połowy XVIII stulecia.

Już u samego zarania naszego kaznodziejstwa pojawia się dzieło wybitne i oryginalne, również w zakresie hermeneutyki biblijnej. Mowa oczywiście o dwujęzycznych polsko-łacińskich *Kazaniach świętokrzyskich*, których fragmentarycznie zachowana kopia datowana jest na sam początek XIV wieku. Zachowane częściowo kazanie na Objawienie Pańskie skonstruowane jest w oparciu o zastosowaną również w kazaniu na dzień św. Katarzyny zasadę trójkową, co w przypadku opowieści o trzech „królach pogańskich” oraz ofiarowanych przez nich trzech darach zyskuje dodatkowe uzasadnienie. Nie zagłębiając się w subtelności kompozycyjne, zauważmy, iż autor kazania łączy trzy dary Mędrców z trzema atrybutami nowo narodzonego Króla: łaskawością, potęgą i hojnością:

Nics nie mieszkając, <gdy gwiazdę> uźrzeni, nagle dary: złoto, kadzidło a mirrę <wzdać mu...> pośpieszyli, bo krol miłościwiejszy; przed nim pokłę<k>li, <bo krol mocniejszy>; dary jemu wzdali, bo krol szczerzejszy⁶.

Bardziej precyzyjnie określony został sens tropologiczny betlejemskich darów: winniśmy ofiarować najmiłościwyszemu królowi złoto – uczynek

6 Cyt. w transkrypcji W. Twardzika za wydaniem: *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja, nowe propozycje badawcze*, pod red. P. Stępnia, współpr. H. Tchórzewska-Kabata, I. Winiarska-Górska, Warszawa 2009, s. 256.

miłosierny, kadzidło – nabożną modlitwę oraz mirrę – umartwienie ciała⁷. Warto zauważyć, że o ile znaczenie kadzidła i mirry mieści się całkowicie w ramach tradycyjnej egzegezy, o tyle interpretacja złota jako czynu miłosierdzia („skutek miłosirdny”) nie posiada tak oczywistego pierwowzoru; o „złocie miłosierdzia” (*aurum eleemosynae*) pisał wcześniej chyba tylko cysterski poeta i kronikarz z przełomu XII i XIII wieku Helinand z Froidmont⁸.

Nieco później niż kolekcja świętokrzyska powstały łacińskie kazania Peregryna z Opola (zm. ok. 1333). W kazaniu *Na święto Objawienia Pańskiego* śląski dominikanin uwzględnił w eksplikacji znaczenia królewskich darów ich sens alegoryczny, historyczny i moralny, podążając m.in. za Bonawenturą i Bernardem z Clairvaux:

Wtedy oni natychmiast podjąwszy wędrówkę ruszyli od wschodu na południe. Nieśli też dary: złoto, kadzidło i mirrę, by uczcić potrójną naturę Narodzonego. Złoto, albowiem przez złoto wyrażało się jego Bóstwo, kadzidło, bowiem wyobrażało ono duszę, i mirrę, bowiem wyobrażała ona jego najczystsze ciało. Ofiarowali złoto również dlatego, aby ulżyć w biedzie Matce, która była uboga. Kadzidło ofiarowali dla zabicia niemilego zapachu, jaki panował w stajni, mirrę zaś, aby wzmocnić delikatne ciało chłopca, którego miała żywić. Ofiarowali także te trzy dary jako przykład dla nas, abyśmy ofiarowali złoto, czyli doczesne dobra, kadzidło, czyli gorliwość lub modlitwę, i mirrę, czyli umartwienie ciała⁹.

Złoto, kadzidło i mirra to jedynie dary materialne, które jako „doczesne majątności” otrzymali Mędracy od Boga, podobnie jak duszę i ciało – podkreśla Jakub Wujek (zm. 1597) w *Kazaniu na Ewanjeliją na dzień Trzech Królów*; teraz oddają mu nie tylko swe skarby, ale również hołd i chwałę:

A jako znali, że osobliwie trzy rzeczy od niego mieli: ciało, duszę i doczesne majątności, tak mu też to wszystko zaraz poddali: ciało – upadając, duszę – chwałę mu dawając, majątność – skarby swe ofiarując. Złoto na wspomnienie ubóstwa jego, kadzidło na oddalenie smrodu miejsca onego,

7 Ibidem („i tegoć to krola miłościwiejszego człowiek złotem, to je skutkiem miłosirdnym, kadzidłem, to je nabożnym modleniem, mirrą, to je ciała udęczeniem, będzie darować i przez ty dary miłość Syna dziewiczego może otrzymać”).

8 Helinandus Frigidi Montis, *Sermo in Epiphania Domini*, PL 212, 529A–B.

9 Peregryn z Opola, *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*, przekł. J. Mrukówna, weryfikacja przekładu i opracowanie tekstu E. Deptuchowa, L. Szelachowska-Winiarzowa, Z. Wanicowa, red. nauk. J. Wolny, Kraków–Opole 2001, s. 74.

mirrę na utwierdzenie wątluchnego ciała jego. Złoto na pobór, jako wielkiemu królowi, kadzidło na ofiarę, jako prawemu kapłanowi, mirrę na pogrzeb, jako śmiertelnemu człowiekowi¹⁰.

O ofierze dla Jezusa „z dusze, z ciała i z majątności” pisze również Piotr Skarga (zm. 1612) w kazaniu *Na dzień Zjawienia abo Trzech Królów*, odnosząc jednak tę formułę nie do Mędrców poszukujących Chrystusa w Betlejem, ale do współczesnych chrześcijan, którzy powinni znaleźć go w ubogich, „co w gnojach i stajniach, i w słomie bez opatrzenia leżą”¹¹. Bardziej jeszcze rozbudowane wezwanie do wiernych zawiera kazanie Skargi na dzień Trzech Królów z *Żywotów świętych*:

Póđźmy co rychlej, dobywajmy skarbów, a pokłon czyniąc, ofiarujmy jemu duszę, ciało i majątności nasze, ku wszelakiemu poddaństwu, jako Panu i Bogu naszemu. Kmiecieśmy i stworzenie jego, na tośmy tu przyjachali. Wyznawajmy złotem, iż on jest królem naszym, któremuśmy dań i poddaństwo winni są. Wyznawajmy kadzidłem, iż on jest Bogiem prawym naszym, któremu kadzenie i ofiara służy. Wyznawajmy, iż on jest prawym dla nas niedawno urodzonym człowiekiem, który umrzeć i pogrzebion za nas być ma; a iż naonczas do jego posługi przybyć nie będziemy mogli, zostawmy mirrę na pogrzeb jego i na pomazanie świętego ciała jego, zostawmy złoto na podparcie ubóstwa jego¹².

Najbardziej interesujące są przypadki reinterpretacji tradycyjnych formuł egzegetycznych w kazaniach wprowadzających rozmaite konteksty wyznaniowe, obyczajowe czy polityczne. Przykładem pierwszego z tych przypadków może być homilia Mikołaja Reja (zm. 1569), w której komentarz do ewangelicznego opisu ofiarowania darów Chrystusowi stał się pretekstem do krytyki niektórych form dewocji w Kościele katolickim. Autor *Postylli* przywołuje co prawda tradycyjną, alegoryczną wykładnię betlejemskich darów: „Złoto mu dali, wyznawając go być prawym królem, mirrę mu dali, wyznawając go być prawym pomazańcem Bożym, kadzidło mu dali na znak tego, iż on już miał być dostateczniejszym kapłanem, który miał za nas ofiarować wdzięczną

10 J. Wujek, *Kazanie na Ewanjeliją na dzień Trzech Królów*, [w:] idem, *Postylle katolickiej o świętych część pierwsza ozimnia, w której się zamykają kazania na święta Panny Maryje, apostołów, męczenników i innych świętych, których Kościół zwykł obchodzić poczwąszy od Adwentu do ś. Jana Krzciciela*, Kraków 1584, s. 126 (marg. „Co królowie Panu ofiarowali”).

11 P. Skarga, *Na dzień Zjawienia abo Trzech Kólów*, [w:] idem, *Kazania na niedziele i święta całego roku* [...], Kraków 1595, s. 520.

12 P. Skarga, *Na dzień Trzech Królów kazanie krótkie*, [w:] idem, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok* [...], Kraków 1605, s. 27.

ofiarę na krzyżu Bogu Ojcu swemu”¹³, jednak w dalszym wywodzie nie unika akcentów polemicznych wobec współczesnych sobie praktyk, zbyt dosłownie interpretujących ewangeliczny przekaz. Dzisiaj – pisze ewangelicki postylograf – Bóg nie potrzebuje od nas złota, ale przecież dosyć mamy wokół siebie tych, o których sam powiedział, że „co z nich namniejszemu uczynimy, jakobychmy jemu samemu uczynili” (Mt 25, 40). Nie tylko złoto jest dla Pana darem bez wartości; dla ubłagania jego świętego Bóstwa powinniśmy mu ofiarować „nie mirrę, nie kadzidło, nie świeczkę, nie ziółko, tak jako inni czynili, ale skruszoną myśl serca niewinnego a wonność pokornej, a uniżonej modlitwy swojej”¹⁴.

Interesującym przykładem konceptystycznej, religijno-patriotycznej re-interpretacji znaczenia betlejemskich darów jest kazanie jezuita Walentego Grozy Fabriciusa (zm. 1626), słynnego w swoim czasie nadwornego kaznodziei króla Zygmunta III, wygłoszone w święto Trzech Króli roku 1622 w warszawskim kościele św. Jana „stanowi panieńskiemu i senatorskiemu”¹⁵. W drugiej części „kolędy” przeznaczony dla senatorów Rzeczypospolitej ewangeliczni mędrcy przywdziewają senatorskie szaty, a betlejemskie stajnia przeobraża się w salę obrad:

I czytamy, że kiedy ci trzej mądrzy senatorowie weszli do senatu, każdy z nich przyniósł złoto, kadzidło i mirrę. O, to wielka mądrość i cnota senatorska do senatu nie przychodzić, jedno z kadzidłem, z mirrą, ze złotem. Kadzidłem są wota i rady, które się dyrygują na pomnożenie czci i chwały Bożej, i na obronę religiję katolickiej. Mirry są rady na pohamowanie ekscesów, które się dzieją w Rzeczypospolitej. Takie kadzidło i taką mirrę powinien każdy senator przynosić zawsze do senatu. Powinien przynosić i złoto – nie tylko radę zdrową, życziwą, z prawdziwej miłości ojczyzny pochodzącą, ale i dostatki swoje, które ma na poratowanie Rzeczypospolitej potrzebującej. Ta jest własna chęć ku Rzeczypospolitej senatorska¹⁶.

Dalej ks. Fabrycy wypomina dostojnym słuchaczom, że Rzeczpospolita nie dość należyście chroni wiarę katolicką i Kościół, a przychodzenie do

13 M. Rej, *Ewanjelija o onych trzech mędrcoch, którzy ofiarowali Panu naszemu mirrę, kadzidło i złoto*, [w:] idem, *Świętych słów a spraw Pańskich [...] Krojnika albo Postylla [...]*, Kraków 1557, k. 37r.

14 Ibidem, k. 38r.

15 *Kazanie, albo Kolęda, którą w Warszawie w kościele świętego Jana stanowi panieńskiemu i senatorskiemu ks. Walenty Groza Fabricius, teolog Societatis Iesu, kaznodzieja J.K.M. w dzień Trzech Królów dał roku 1622, drugi raz przedrukowane*, Kraków 1648.

16 Ibidem, s. 21.

senatu z kadzidłem, mirrą i złotem nie jest zwyczajem „powszechnie polskim”. Ponieważ w tym dniu przypada coroczne odnowienie ślubów zakonnych jezuitów, wzywa kaznodzieja do ponowienia „kolędy” Trzech Króli, ale już polskim, rodzimym, senatorskim obyczajem:

Będzie miał boski Majestat w cnotach i radach senatorskich ofiarowane kadzidło na chwałę swoją świętą, będzie ojczyzna miała zdrową mirrę na uleczenie i na zachowanie od skazy naruszonych członków Rzeczypospolitej, będzie miała i złoto na ozdobę i ratunek obywatelów państwa tego¹⁷.

Komentarz św. Hilarego do Mateuszowej Ewangelii przywołał ks. Szymon Starowolski (zm. 1656) w pierwszym ze swoich kazań *Na dzień Trzech Królów*. Złoto, kadzidło i mirra ofiarowane Chrystusowi pouczają nas, że jego wcielenie jest początkiem naszego zbawienia: dla nas „miał umrzeć jako człowiek, miał od umarłych powstać jako Bóg i ma na skończeniu świata przyść sądzić nas wszystkich jako król nawyższy i sędzia najsprawiedliwszy”¹⁸. Chrystus – mówi dalej Starowolski – w sposób niewidzialny obdarował Trzech Mędrców daleko droższymi skarbami: za złoto wlał w ich serca doskonałą wiarę, za kadzidło niewzruszoną nadzieję, a za gorzką mirrę – gorącą miłość i łaski rozmaite¹⁹. My zaś, idąc za przykładem Trzech Króli, oddając Panu trojaki pokłon – myślą, wolą i uczynkiem, możemy mu ofiarować jedynie nasze serca, złoto, srebro i inne majątkości obracając na potrzeby Kościoła i poratowanie bliźnich. Bóg bowiem nie pragnie innych darów, tylko „złota ognistej miłości, kadzidła wonnego z dobrych uczynków naszych, a miry, przykrojonej nam wprawdzie, ale wdzięcznej jemu i pięknie woniącej, z umartwienia złych nałogów naszych i wszytkiej pożądlivości ciała naszego”²⁰.

Do epifanijnej homilii św. Grzegorza Wielkiego sięga Franciszek Rychłowski (zm. 1673) w kazaniu na dzień Trzech Króli. Przypomnijmy: papież interpretował złoto jako niebiańską mądrość, kadzidło jako gorliwą modlitwę, mirrę

17 Ibidem, s. 34.

18 S. Starowolski, *Na dzień Trzech Królów. Kazanie pierwsze. O oddawaniu przystojnego pokłonu Panu Bogu naszemu*, [w:] idem, *Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości święta całego roku*, Kraków 1645, s. 175–176; por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaem*, PL 9, 923A.

19 S. Starowolski, *Na dzień Trzech Królów. Kazanie pierwsze. O oddawaniu przystojnego pokłonu Panu Bogu naszemu*, op. cit., s. 179.

20 Ibidem, s. 179–180. Podobne refleksje snuje Starowolski w drugim kazaniu na święto Trzech Króli w zbiorze *Świątnica Pańska (Na dzień Trzech Królów. Kazanie wtóre. O oddawaniu chwały i ofiary Panu Bogu)*, s. 183–185).

jako umartwienie cielesnych afektów²¹. Wykładnię tę powtarza franciszkanin Rychłowski, który jednak sapiencjalną interpretację znaczenia złota modyfikuje za mistrzem swego zakonu, Janem Dunsem Szkotem:

Iż mamy Chrystusowi Panu złoto, to jest miłość serdeczną (która według Subtelnego Doktora jest prawdziwa *sapientia*) ofiarować, dowodzę; Chrystus Pan ile Bóg ofiarował nam to złoto, to jest miłość, miłując nas ze wszystkiego serca swojego boskiego²².

Wybitny teolog i kaznodzieja jezuicki Tomasz Młodzianowski (zm. 1686) w *Homilii na święta Trzech Królów* przeprowadza źródłowo-erudycyjną eksplikację słowa *apertis* z wersetu Mt 2, 11: „Et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera: aurum, thus et myrrham” („I otworzywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę”)²³. Już na jej wstępie powołuje się kaznodzieja na autorytet świętych Ojców, których najważniejsze wypowiedzi na temat święta Epifanii zamierza tutaj przypomnieć. Na pierwszym miejscu stawia Młodzianowski tak ceniony przez św. Hieronima wiersz Juwenkusa²⁴. Następnie przytacza przypisywaną św. Augustynowi, a w rzeczywistości pochodzącą z homilii na Epifanię Sedatusa (VI w.), biskupa Béziers, opinię, wedle której w trzech darach i w jednym nabożeństwie Mędrców skrywa się tajemnica jedności Trójcy Świętej²⁵. Kolejnym autorytetem, na który powołuje się Młodzianowski, jest Druthmar Christianus (Christian ze Stablo; IX w.):

Powiada Druthmarus, że do tego słowa *thesaurum* dwa się schodzą języki: *Thesaurum medium est Graecum, medium Latinum*. Połowica tego słowa jest grecka, połowica łacińska. *Thesis graecae dicitur positio, et thesaurum positio auri; thesis* znaczy położenie, a *aurum* złoto²⁶.

21 Zob. przypis 2.

22 F. Rychłowski, *Na tenże dzień Trzech Królów kazanie wtóre*, [w:] idem, *Kazania na święta całego roku z różnych doktorów i autorów ku zbudowaniu dusz ludzkich zebrane i napisane [...]*, Kraków 1667, s. 98.

23 T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na święta uroczyste, także pogrzeby, dla większej chwały Boga, Króla królów, Najjaśniejszej na zawsze Królowy Polskiej, Bogarodzicy Panny czci*, Poznań 1681, t. 4, s. 432–434.

24 Ibidem, s. 432–433.

25 Ibidem, s. 433; zob. Sedatus Bitterensis, *Homilia de epiphania*, PL 72, 773B.

26 T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na święta uroczyste, także pogrzeby, dla większej chwały Boga, Króla królów, Najjaśniejszej na zawsze Królowy Polskiej, Bogarodzicy Panny czci*, op. cit., s. 433; Christianus Druthmarus, *Expositio in Matthaeum*, PL 106, 1284A.

Podobnie jak wcześniej Pseudo-Hieronim, Druthmar Christianus, a za nim polski kaznodzieja rozstrząsają kwestię liczby darów ofiarowanych Chrystusowi przez poszczególnych Mędrców; głównie ze względu na anegdotyczną głoś Młodzianowskiego przytoczmy ten fragment w całości:

Pyta się tenże, jeżeli ci trzej królowie, każdy z osobna jeden tylko podarunek Panu Jezusowi ofiarował, na przykład Kasper złoto, kadzidło Malcher, Baltazar mirrę. Malarze i perswazyja polska, skąpa na Chrystusa, rozumie, że każdy tylko swój a jeden tylko podarunek ofiarował. I snadź wołaliby Polacy: „Dości ma od jednego złota, niech też już drugi kadzidło daje, zuboża się domy takimi donatywami, sksiężęją korony!”. Ten tłumacz mówi: „Recte quaeritur utrum singuli singula obtulerunt, aut singuli tria”. I odpowiada: *Sed credimus, quia quod corde crediderunt, muneribus ostenderunt et unusquisque tria obtulerit*. Rozumiemy, że w co uwierzyli, tak i ofiarowali: w Boga w Trójcy Jedynego każdy uwierzył, każdy trzy dary ofiarował²⁷.

Z wielu dawnych „tłumaczeń moralnych” podarunków ofiarowanych Jezusowi wybiera Młodzianowski dwa. Pierwsze pochodzi z homilii na Epifanię Euzebiusza z Emessy: „Aurum offerunt doctores, thus martyres et confessores, myrrham iam paenitentes peccatores” – złoto ofiarują doktorowie, kadzidło męczennicy i wyznawcy, a mirrę pokutujący grzesznicy²⁸. Drugi wykład zaczerpnął polski kaznodzieja z egzegetycznego kompendium *Glossa ordinaria*; w zamieszczonym tu komentarzu Anzelma z Laon (zm. 1117) do Ewangelii św. Mateusza dary ofiarowane Dzieciątku nie tylko poświadczają wiarę Mędrców w tajemnicę Trójcy Świętej, ale również oznaczają trzy dary pochodzące ze skarbnicy Pisma Świętego – sens historyczny, moralny i alegoryczny²⁹. Młodzianowski, opatrzył ten komentarz, jak to miał w zwyczaju, własnym aktualizującym komentarzem, tym razem adresowanym do współczesnych sobie kaznodziejów:

Kiedy też to kto nigdy na kazaniu historii nie powie – *historicum*, na obyczaje nie mówi – *morelem* i pod podobieństwem na zbudowanie czego innego nie wyrazi – *et allegoricam*, to taki kaznodzieja trzech darów Panu Jezusowi nie ofiaruje³⁰.

27 Ibidem.

28 Ibidem, s. 433; Euzebiusz z Emessy, *In Epiphania Domini*, [w:] idem, *Homiliae in Evangelia* [...], Antverpiae 1558, s. 33–34.

29 Zob. Anselmus Laudunensis, *Ennarrationes in Matthaum*, PL 162, 1257C: „Apertis thesauris Scripturarum, historicum, morelem et allegoricum sensum offerunt, vel logicam, physicam, ethicam”.

30 T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na święta uroczyste, także pogrzeby, dla większej chwały Boga, Króla królów, Najjaśniejszej na zawsze Królowy Polskiej, Bogarodzicy Panny czci*, op. cit., s. 434.

Za Anzelmem przypomina również, że dary betlejemskie figurują służące wierze katolickiej trzy dyscypliny naukowe: logikę, fizykę i etykę – i dodaje z właściwym sobie przymrużeniem oka:

Żeć tu teologii nie masz, nie dziwuję się, bo się ona około Pana Jezusa bawi, w podarunku nie chodzi. A *metaphysica* kędy? Z loiką się pobratała, albo w jednejsze szkole, parze z etyką idzie³¹.

Do pism autorytetów kościelnych sięga również Sebastian Piskorski (zm. 1707) w *Kazaniu na uroczystość świętych Trzech Królów*³². Za *Liber responsalis* św. Grzegorza oraz homilią św. Piotra Chryzologa przypomina tradycyjną formułę, zgodnie z którą złoto objawia tajemnicę królewskości Chrystusa, kadzidło wskazuje na Jego godność kapłańską, mirra zapowiada Jego śmierć i pogrzeb³³. Za św. Maksymem z Turynu tłumaczy, że „przez złoto chcieli Mędrcy pokazać nieoszacowany okup zbawienia naszego, [...] przez kadzidło prawej wiary wszystkim objawienie, [...] przez mirrę, która ciała od zepsowania zachowuje, chcieli pokazać zmartwychpowstanie prawdziwe”³⁴. Przywołuje też moralny wykład św. Grzegorza, zgodnie z którym człowiek może ofiarować Bogu złoto – mądrość rozumu, kadzidło – modlitwę gorącą i nabożną, mirrę – umartwienie ciała³⁵. Najciekawszy jednak fragment kazania Piskorskiego odwołuje się już nie do komentarzy patrystycznych, ale do źródła niemal współczesnego:

Trzy są nieoszacowane w skarbnicy dusze ludzkiej od Boga złożone klejnoty: rozum, wola, pamięć, w których się obraz całej Trójce Naświętszej jako we zwierciadle bardzo jasnym wydawa: *speculum Divinae Maiestatis*. Rozum jako złoto świetne wszystkie szacunki przewyższa: *aurum in comparatione illius nihil duxi*. Kadzidło – miłość boska ogniem żarliwości rozpalona, do nieba samego jako kadzidło wdzięczne, *sicut virgula fumi ex aromatibus*, przenikająca i tam sama na wieki zostająca: *sola manet caritas*. Pamięć wszystko, aby nie ginęło, jako mirra zachowująca. Te

31 Ibidem.

32 S. Piskorski, *Kazanie na uroczystość świętych Trzech Królów*, [w:] idem, *Kazania na dni Pańskie, na uroczystości Bogarodzice Panny Niepokalanie Poczętej, na święta osobliwe Sług Pańskich, w różnych kościołach odprawione* [...], Kraków 1706.

33 Ibidem, s. 97; por. Gregorius I, *Liber responsalis*, PL 78, 742C; Petrus Chrysologus, *De Epiphania et magis*, PL 52, 619A.

34 S. Piskorski, *Kazanie na uroczystość świętych Trzech Królów*, op. cit, s. 97; por. Maximus Taurinensis, *Homiliae*, PL 57, 283A.

35 Ibidem, s. 99; por. Gregorius I, *Homilia X*, PL 76, 1113B–C.

trzy drogie prezenty, klejnoty nieoszacowane, nasze własne z łaski nieprzebranej Boga naszego nabyte, ofiarujemy dziś wszyscy Zbawicielowi naszemu³⁶.

Poza przywołanymi w powyższym cytacie wersetami z Księgi Mądrości (7, 9) i Pieśni nad Pieśniami (3, 6) oraz łączoną z imieniem św. Augustyna gnomą „Sola manet caritas”, zasadniczą inspiracją dla przytoczonego fragmentu jest dzieło niderlandzkiego teologa i pastoralisty Jakoba Marchanta (zm. 1648) pt. *Rationale evangelizantium, sive doctrina et veritas evangelica*, a konkretnie zamieszczony w nim traktat *De Epiphania*, w którym jako duchowe ekwiwalenty trzech darów wymienia autor trzy skarby człowieka: *intellectus, voluntas* i *memoria*³⁷. Powinniśmy zatem – pisze Piskorski – ofiarować Bogu te trzy prezenty, klejnoty naszej duszy: zamiast złota – rozum, który rozważa Boże dzieła, zamiast mirry – pamięć, która zachowuje wszystko w nienaruszonej całości, zamiast kadzidła – wolę, którą rozpala miłość naszych serc; a wszystko to winniśmy ofiarować Bogu przez ręce Najświętszej Maryi Panny³⁸.

„Dwie się w Betlejem dziś pokazały sceny: ubóstwa Chrystusowego i bogactw oryentalnych panów” – mówi jezuita Stanisław Bielicki (zm. 1718), roztrząsając w kazaniu na uroczystość Trzech Króli, utrzymanym w poetyce późnobarokowego konceptyzmu, kwestię „kto kogo dziś bardziej regalizował”³⁹. Mędrzy ze Wschodu hojnie obdarowali Jezusa złotem, ale on wziął go tyle tylko, „ile trzy razy dziecinnemi mógł zabrać rączkami, [...] ile mu na sustentacyję do Egiptu potrzeba było”⁴⁰. Kadzidłem i mirrą oddali mu cześć jako wielkiemu kapłanowi, a przy okazji „nie tylko betlejemskiego chlewku gnoje wykurzeli, ale ślicznym zapachem i wonią ubalsamowali”⁴¹.

³⁶ Ibidem, s. 102.

³⁷ J. Marchantius, *Rationale evangelizantium, sive doctrina et veritas evangelica, a sacerdotibus, pastoribus, concionatoribus pectori appendenda* [...], Montibus 1637, t. 1, s. 532. Traktat Marchanta wymienia aż osiem alegorycznych znaczeń złota, kadzidła i mirry: 1. intellectus – voluntas – memoria; 2. fides – caritas – spes; 3. contritio – confessio peccatorum – mortificatio; 4. elemosyna – oratio – ieiunium; 5. caritas apostolorum – devotio et pietas virginum – afflictio martyrum et poenitentium; 6. obediencia – castitas – pauperitas; 7. divinitas – anima – corpus; 8. futurum – praesens – praeteritum (ibidem, s. 532–534).

³⁸ S. Piskorski, *Kazanie na uroczystość świętych Trzech Królów*, op. cit, s. 102–103.

³⁹ S. Bielicki, *Kazanie na uroczystość Trzech Królów*, [w:] idem, *Święta kaznodziejskie, to jest Kazania doroczne na uroczystości świętych Bożych* [...], Kalisz 1717, s. 15–16.

⁴⁰ Ibidem, s. 19.

⁴¹ Ibidem, s. 20.

Ksiądz Bielicki, „mąż wielkiego dowcipu, nauki, erudycyi i porywającej wymowy”⁴², należał do tych kaznodziejów-moralistów przełomu XVII i XVIII wieku, którzy swoje przepowiadanie religijne konsekwentnie odnosili do realiów obyczajowych i społeczno-politycznych ówczesnej Rzeczypospolitej. Nic zatem dziwnego, że również bogate i egzotyczne dary Mędrców ze Wschodu wzbudzają w polskim kaznodziei melancholijną refleksję nad pospolitością i ubóstwem rodzimych zasobów:

A my co, Polacy? Złupieni ze złota, ledwo miedziane klepaki mamy. Balsamy u nas jałowiec i dziegieć. Ledwo co nad Bałtyckim Morzem burztynu. Mirra nasza – ubogich mrówek robota. Czy tymże karecować tego Gościa będziemy?⁴³

Prawdziwym jednak darem człowieka dla Boga jest *homagium* – oddanie należnego mu hołdu, zaś złoto, kadzidło i mirra to pomniejsze upominki. Chrystus zresztą, jako prawdziwy król, odwdzieczył się Mędrcom o wiele droższymi, bo boskimi skarbami: wiarą, nadzieją i miłością⁴⁴. Ale nie tylko nimi. Według apokryficznych legend pochodzenia kolońskiego, do których bez większych oporów sięgają jezuicki kaznodzieja, sabejscy królowie na skutek spotkania z Chrystusem, niestworzonym Słońcem – „zmyli czernidła i pomurzonozę ciał i dusz swoich, wybieleli nad śnieg”⁴⁵. Zyskali też nowe, szczęśliwsze życie, czego znakiem było nadanie im nowych imion: dotąd nosili „niepiękne” imiona: Here, Pere i Male (jak Mane, Tekel, Phares), teraz je „odmienił Pan Jezus i Heremu dał Gaspar, Peremu – Balcer, Malemu – Melchior”⁴⁶. A powracając do swych krain, pobrali ze sobą wszystkie skarby Chrystusowego ubóstwa i bóstwa; pobrali tak chciwie, „że w szopce i chlewku betlejemskim

42 S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, Lwów 1902, t. 3: *Prace misyjne nad ludem 1648–1773*, cz. 2: 1700–1773, s. 1087.

43 Ibidem, s. 20.

44 Ibidem, s. 20; por. S. Starowolski, *Na dzień Trzech Królów. Kazanie pierwsze. O oddawaniu przystojnego pokłonu Panu Bogu naszemu*, op. cit., s. 179. Z kolei w kazaniu jezuita Pawła Kaczyńskiego wiara, nadzieja i miłość to dary, jakie możemy ofiarować Chrystusowi zamiast złota, mirry i kadzidła; zob. P. Kaczyński, *Na dzień Trzech Królów*, [w:] *Kazania na święta całego roku*, Kalisz 1684, s. 15–16. Podobnie interpretuje dary Mędrców późniejszy o niemal stulecie franciszkański kaznodzieja Stanisław Szczepanowski: „Przynieśli złoto, mirrę i kadzidło, co było znakiem trzech cnót nadprzyrodzonych: wiary, nadziei i miłości” (zob. S. Szczepanowski, *Kazanie II. Na święto Trzech Królów*, [w:] *Kazania świąteczne na cały rok, w prześwietnej katedrze metropolitańskiej gnieźnieńskiej miane* [...], Kraków 1762, t. 2, s. 7).

45 S. Bielicki, *Kazanie na uroczystość Trzech Królów*, op. cit., s. 21.

46 Ibidem, s. 22.

nie zostawili i dźbła słomki; pobrali (jak Naam Syrus) na wielbłądy swe i gnój z stajenki, i tym tak utłuszcili role murzyńskie, że odtąd są żyzne⁴⁷.

„A my co weźmiemy od hojnego w ubóstwie Pana?” – pyta w zamykającej kazanie *Konkluzji z kontemplacją* ks. Bielicki. Z betlejemskiej szopki, która jest niewyczerpaną skarbnicą wszelkich dóbr, złoto bierze łakoma *aurea libertas*, kapłani biorą balsamy i kadzidła, mirrę zaś „ubodzy w gorzkościach swych ludzie”⁴⁸. Ponadto trzy skarby, ofiarowane Chrystusowi przez wschodnich Magów, a nawet same ich nazwy posiadają właściwości lecznicze; kaznodzieja przytacza popularną w średniowieczu wierszowaną formułę przeciw epilepsji, którą szeptano do ucha chorego:

Gaspar fert myrrham, thus Melchior, Balthasar aurum:
Haec tria qui secum portabit nomina regum
Solvitur a morbo Christi pietate caduco⁴⁹.

i odnosi jej skuteczność nie tylko do chorób indywidualnych, cielesnych i duchowych, ale również do słabości i niedomagań całej Rzeczypospolitej:

Bierzmy te recepty na ostatnie upadki nasze. [...] Idźmy do szopki, którą spanoszyli oryentalni panowie, pobierzmy z rabunkiem świętym, co zostało: królowie złoto, kapłani kadzidła, Józefa szlachta i wszystkie stany, Najświętszą Pannę mężatki i panny, wołu i osła ekonomije, rolnicy gnój. A Pana Jezusa za kołędę wszyscy⁵⁰.

Oczywiście większość kaznodziejów późnego baroku nie roztrząsała tematu darów betlejemskich tak obszernie i tak swobodnie jak ksiądz Bielicki. W kazaniach na święto Trzech Króli skupiano się raczej nie na dosłownych czy ukrytych znaczeniach złota, kadzidła i mirry, ale na ich religijno-moralnych ekwiwalentach – darach, jakie za przykładem Mędrców żyjący tu i teraz chrześcijanin może ofiarować królującemu w niebie Chrystusowi. Zamiast złota – umiłowanie Boga, zamiast kadzidła – wiarę, pobożność i dobry przykład,

47 Ibidem, s. 24.

48 Ibidem.

49 Ibidem. Imiona Trzech Magów połączono z epilepsją prawdopodobnie pod wpływem wersetu Mt 2, 11: „upadli na twarz i oddali mu pokłon”, a także ze względu na magiczne właściwości przypisywane ich darom. Zob. O. Temkin, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the beginning of Modern Neurology*, London 1994.

50 S. Bielicki, *Kazanie na uroczystość Trzech Królów*, op. cit., s. 24.

zamiast mirry – żal za grzechy, umartwienie ciała i cierpliwość w utrapieniach – to najczęściej pojawiające się wówczas duszpasterskie pouczenia⁵¹. Za ilustrację stosowania tego rodzaju formuł egzegetyczno-moralnych niech posłużą cytaty z kazań dwóch cenionych w pierwszej połowie XVIII wieku oratorów pijarskich: Benedykta Zawadzkiego i Samuela Wysockiego:

Ci królowie złożyli hojną ręką złoto, mirrę, kadzidło. Panowie byli – pańska musiała być i munificencja. Człowiecze, nie stanie cię na złoto, wyświadcze nad złoto chrześcijańską miłość. Nie mieszkaśz w szczęśliwej Arabiej, nie masz kadzidła i mirry, uczyńże z siebie *sacrificium*; pobożne życie – najmiłsze, najwonnejsze Panu Bogu tymijana. Za mirrę stanie martyfikacja samego siebie⁵².

Ty, katoliku, przy adoracyi twojej co też Bogu oddajesz? Nie możesz złota? Ale masz miłość, droższą nad złoto, masz trzy potencje duszy: rozum, pamięć, wole; nad trzy droższe dary masz serce, ciało i duszę – czy je oddajesz?⁵³

Zamknijmy ten fragmentaryczny przegląd przykładem kazania okolicznościowego łączącego uroczystość Trzech Króli z ceremonią zakonnych obłóczyn „trzech panien, wstępujących do Zakonu Świętego Benedykta”. Jego autorem jest jezuita Jan Zrzelski (zm. 1746), uważany za jednego z najwybitniejszych kaznodziejów pierwszej połowy XVIII stulecia. „Materyję kazania” streszcza Zrzelski następująco: „Iż jako dzisiejsi trzej Mędracy, trojaki dary ofiarujący, tak te trzy mądre Panny, siebie na służbę Chrystusowi odające, czynią Bogu ofiarę doskonałą, a wzajem od niego biorą rekompensatę wspaniałą”⁵⁴. W pierwszej części kaznodzieja sławi m.in. hojność Trzech Króli,

51 Zob. np. F. Kowalicki, *Kaznodzieja odświętny, abo Kazania doroczne na dni świętych Bożych uroczyste, Królowy wszystkich świętych poświęcone*, Sandomierz 1721, s. 46; J. Wujkowski, *Żarliwa głosu apostołskiego odnowa*, [...] *to jest Kazania na wszystkie święta roczne, duchem apostołskim miane* [...], Warszawa 1723, s. 17; K. Balsam, *Kazanie na uroczystość świętych Trzech Królów*, [w:] idem, *Kazania na święta całego roku*, Poznań 1762, t. 1, s. 35–36.

52 Benedykt od św. Józefa (Zawadzki), *Kazania na święta uroczyste dla większej czci i chwały Boga w Trójcy Jedynej* [...], Warszawa 1702, t. 2, s. 13–14.

53 Samuel od św. Floriana (Wysocki), *Kazanie II. Na święto Trzech Królów, w katedrze krakowskiej 1740*, [w:] idem, *Chwała chwalebnej w świętych swoich Boga i świętych w Bogu uwielbionych, kazaniem na wszystkie w roku całym dni święte i niektóre akty publiczne po różnych katedrach, chrześcijańskiej dla naśladowania pobożności ogłoszona* [...], Warszawa 1747, t. 1, s. 27.

54 J. Zrzelski, *Kazanie II. Na dzień świętych Trzech Królów, przy obłóczynach trzech panien, wstępujących do Zakonu Świętego Benedykta*, [w:] idem, *Trakt do nieba niegdyś śladami świętych Pańskich utworowany, teraz przez kazania na wszystkie święta całego roku na większą chwałę Boga,*

przeciwstawioną chciwości i sknerstwu władców dawnych i współczesnych, „którzy ani sami przez się, ani w swych antenatach nic na chwałę Bożą nie uczyniwszy, na dobra oddane Chrystusowi zyzem patrzą”⁵⁵. Doskonałość ofiary Mędrców polegała jednak nie tylko na ich bezinteresownej hojności, ale na „uszlachceniu” zewnętrznej adoracji i materialnych darów wyznaniem wiary, że Chrystus jest królem świata (złoto), najwyższym kapłanem (kadzidło) oraz Bogiem nieśmiertelnym w śmiertelnym ciele ludzkim (mirra)⁵⁶. Tak obdarowany i uczczony Jezus, podobnie jak niegdyś król Salomon wobec królowej Saby, nie dał się zwyciężyć Mędrcom w hojności i obdarował ich wspaniałą rekompensatą – bezcennymi darami duchowymi: za złoto otrzymali niebiańską mądrość i miłość Bożą, za kadzidło – dar nabożeństwa i modlitwy, za mirrę – świątobliwe życie, „żadnej na potym grzechowej korupcyi nieznające”⁵⁷. Ta doskonała „wymiana darów” między Bogiem a człowiekiem dokonuje się również dzisiaj, w święto Trzech Króli, w akcie poświęcenia się trzech nowicjuszek na służbę Bogu; one składają mu z siebie trojaką, a zatem doskonałą ofiarę, za którą mogą być pewne otrzymania od niego sowitej rekompensaty w niebie:

Otwieracie skarby wasze, *apertis thesauris suis*, gdy sobie do wszelkich dostatków i honorów światowych, któreście miały mieć albo się spodziewać mogły, przez ingres za zakonną klauzurę wrota zamykacie. Ofiarujecie złoto, to jest *auream libertatem*, wolność, swobodę, która wszelką złotą cenę przechodzi, *non bene pro toto libertas venditur auro*, idąc dobrowolnie w więzy ślubów zakonnych, poddając się pod regularne posłuszeństwo. Ofiarujecie *thus devotionis*, kadzidło nabożeństwa, gdyż na to idziecie w klasztorną klatkę, ba, co mówię idziecie, leciecie skrzydłami miłości boskiej [...]. Ofiarujecie *myrrham mortificationis*, mirrę dobrowolnego umartwienia, gdy się na wszelkie moryfikacje, trudy, niewczasy [...] odważacie⁵⁸.

w świętych swoich dziwnego, do naśladowania wszystkim wiernym pokazany [...], Warszawa 1747, s. 29. Wśród trzech wspomnianych w tytule nowicjuszek była Justyna Szaniawska (1712–1799), starościanka kuniawska, późniejsza księni benedyktynek w Nieświeżu (przyjęła imię zakonne Eufemia); do zakonu wstąpiła w wieku 16 lat.

55 Ibidem, s. 30.

56 Ibidem, s. 31.

57 Ibidem; por. Cornelius a Lapide, *Commentaria in quatuor Evangelia*, Lugduni 1731, s. 51: „Pro auro ergo, quod obtulerunt, receperunt augmentum sapientiae et amoris ardentis, pro thure donum orationis et devotionis, pro myrrha studium purae et incorruptae vitae”.

58 J. Zrzelski, *Kazanie II. Na dzień świętych Trzech Królów, przy obłóczynach trzech panien, wstępujących do Zakonu Świętego Benedykta*, op. cit., s. 32.

W związku z ostatnim cytatem warto odnotować, że w kazaniach na święto Objawienia Pańskiego z pierwszej połowy XVIII wieku jako specyficznie polski ekwiwalent ideowy złota pojawia się *aurea libertas* – złota wolność, i to zarówno w rozumieniu coraz głośniejszej gloryfikowanej w tym czasie wolności Rzeczypospolitej szlacheckiej, jak też w odniesieniu do wolności indywidualnej, osobistej.

Jak już z tego, wciąż przecież bardzo pobieżnego rekonesansu wynika, dawni polscy kaznodzieje nie tylko czerpali ze skarbcza chrześcijańskiej egzegezy pierwszego tysiąclecia, poprzestając na powoływanie się na autorytety przeszłości, ale respektując ugruntowane w tradycji opinie, próbowali je również reinterpretować lub dopełniać inwencją własnej erudycji i wyobraźni. Bardziej precyzyjne określenie proporcji pomiędzy postawą receptywną i inwencyjną w tym zakresie wymagałoby przeprowadzenia znacznie rozleglejszych studiów źródłowych i porównawczych.

Abstrakt

Złoto, kadzidło i mirra w dawnym kaznodziejstwie polskim

Artykuł analizuje kontynuacje i reinterpretacje starochrześcijańskiej i średniowiecznej egzegezy złota, kadzidła i mirry (Mt 2, 11) w kazaniach polskich od XIV do XVIII w. Szczególną uwagę poświęcono tym przypadkom, w których tradycyjna symbolika darów Trzech Mędrców stanowi punkt wyjścia dla interpretacji konceptystycznych, uwzględniających aktualne konteksty polityczne, społeczne lub religijne.

Słowa kluczowe: złoto; kadzidło; mirra; kazanie; Polska; Objawienie Pańskie

Abstract

Gold, Frankincense, and Myrrh in Old Polish Preaching

This article analyzes the continuation and old Christian as well as medieval exegesis of gold, frankincense, and myrrh (Matthew 2 : 11) in Polish sermons from the fourteenth through the eighteenth centuries. In particular, I focus on those cases in which the traditional symbolism of the gifts of the Three Magi is a point of reference for conceptist interpretations that take into consideration the political, social, and religious contexts of the time.

Keywords: gold; frankincense; myrrh; sermon; Poland; Epiphany

References

Anselmus Laudunensis. (1854). Ennarrationes in Matthaem. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 162).

- Aquilius Iuvenicus. (1846a). *Historia evangelica*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 19).
- Balsam, K. (1762). Kazanie na uroczystość świętych Trzech Królów. In *Kazania na święta całego roku* (Vol. 1). Poznań.
- Bielicki, S. (1717). Kazanie na uroczystość Trzech Królów. In *Święta kaznodziejskie, to jest Kazania doroczne na uroczystości świętych Bożych [...]*. Kalisz.
- Christianus Druthmarus. (1864). *Expositio in Matthaeum*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 106).
- Cornelius a Lapide. (1731). *Commentaria in quatuor Evangelia*. Lugduni.
- Eusebius Emesenus. (1558). In Epiphania Domini. In *Homiliae in Evangelia [...]*. Antverpiae.
- Fabricius, W. G. (1648). *Kazanie, albo Kolęda, którą w Warszawie w kościele świętego Jana stanowi panieńskiemu i senatorskiemu ks. Walenty Groza Fabricius, teolog Societatis Jesu, kaznodzieja J.K.M. w dzień Trzech Królów dał roku 1622, drugi raz przedrukowane*. Kraków.
- Gregorius I. (1857). *Homilia X. Habita ad populum in basilica sancti Petri apostoli in die Epiphaniae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 76).
- Gregorius I. (1862a). *Liber responsalis*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 78).
- Helinandus Frigidi Montis. (1865). *Sermo in Epiphania Domini*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 212).
- Hieronymus Stridonensis. (1845). *Commentaria in Matthaeum*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 26).
- Hilarius Pictaviensis. (1844a). *Commentarius in Matthaeum*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 9).
- Iraeneus. (1844b). *Contra haereses*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 7).
- Kaczyński, P. (1684). Na dzień Trzech Królów. In *Kazania na święta całego roku*. Kalisz.
- Kowalicki, F. (1721). *Kaznodzieja odświętny, albo Kazania doroczne na dni świętych Bożych uroczyste, Królowy wszystkich świętych poświęcone*. Sandomierz.
- Marchantius, J. (1637). *Rationale evangelizantium, sive doctrina et veritas evangelica, a sacerdotibus, pastoribus, concionatoribus pectori appendenda [...]* (Vol. 1). Montibus.
- Maximus Taurinensis. (1862b). *Homiliae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 57).
- Mazurkiewicz, R. (2018). „Pełne tajemnic dary, bo w nich Bóg, Król i mary...”. Złoto, kadzidło i mirra w dawnej egzegezie (rekonosans). In M. Hanusiewicz-Lavallee & W. Pawlak (Eds.), „*Stawa z dowcipu sama wiecznie stoi...*”. *Prace ofiarowane Pani Profesor Alinie Nowickiej-Jeżowej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*. Lublin.
- Młodzianowski, T. (1681). *Kazania i homilije na święta uroczyste, także pogrzeby, dla większej chwały Boga, Króla królów. Najjaśniejszej na zawsze Królowy Polskiej, Bogarodzicy Panny czci* (Vol. 4). Poznań.
- Peregryn z Opola. (2001). *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*. (J. Wolny, Ed.). Kraków–Opole: Papieska Akademia Teologiczna Wydział Historii Kościoła, Uniwersytet Opolski Wydział Teologiczny.
- Petrus Chrysologus. (1846b). *De Epiphania et magis*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 52).
- Piskorski, S. (1706). Kazanie na uroczystość świętych Trzech Królów. In *Kazania na dni Pańskie, na uroczystości Bogarodzice Panny Niepokalanie Poczętej, na święta osobliwe Sług Pańskich, w różnych kościołach odprawione [...]*. Kraków.
- Rej, M. (1557). *Ewanjelija o onych trzech mędrcoch, którzy ofiarowali Panu naszemu mirrę, kadzidło i złoto. In Świętych słów a spraw Pańskich [...] Krojnika albo Postylla [...]*. Kraków.
- Rychłowski, F. (1667). Na tenże dzień Trzech Królów kazanie wtóre. In *Kazania na święta całego roku z różnych doktorów i autorów ku zbudowaniu dusz ludzkich zebrane i napisane [...]*. Kraków.
- Sedatus Bitterensis. (1849). *Homilia de epiphania*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 72).
- Skarga, P. (1595). Na dzień Zjawienia albo Trzech Kólów. In *Kazania na niedziele i święta całego roku [...]*. Kraków.
- Skarga, P. (1605). Na dzień Trzech Królów kazanie krótkie. In *Żywoły świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok [...]*. Kraków.
- Starowolski, S. (1645). Na dzień Trzech Królów. Kazanie pierwsze. O oddawaniu przystojnego pokłonu Panu Bogu naszemu. In *Świątница Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku*. Kraków.
- Stępień, P., Tchórzewska-Kabata, H., & Winiarska-Górska, I. (Eds.). (2009). *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja, nowe propozycje badawcze*. Warszawa: Biblioteka Narodowa.

- Szczepanowski, S. (1762). Kazanie II. Na święto Trzech Królów. In *Kazania świętalne na cały rok, w prześwietnej katedrze metropolitańskiej gnieźnieńskiej miane [...]* (Vol. 2). Kraków.
- Temkin, O. (1994). *The falling sickness. A history of epilepsy from the Greeks to the beginnings of modern neurology* (2nd ed.). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Wujek, J. (1584). Kazanie na Ewanjelię na dzień Trzech Królów. In *Postylle katolickiej o świętych część pierwsza ozimia, w której się zamykają kazania na święta Panny Maryjej, apostołów, męczenników i innych świętych, których Kościół zwykł obchodzić począwszy od Adwentu do ś. Jana Krzyciela*. Kraków.
- Wujkowski, J. (1723). *Żarliwa głosu apostolskiego odnowa, [...] to jest Kazania na wszystkie święta roczne, duchem apostolskim miane [...]*. Warszawa.
- Wysocki, S. od św. F. (1747). Kazanie II. Na święto Trzech Królów, w katedrze krakowskiej 1740. In *Chwała chwalebne w świętych swoich Boga i świętych w Bogu uwielbionych, kazaniem na wszystkie w roku całym dni święte i niektóre akty publiczne po różnych katedrach, chrześcijańskiej dla naśladowania pobożności ogłoszona [...]* (Vol. 1). Warszawa.
- Załęski, S. (1902). *Jezuici w Polsce. Vol. 3: Prace misyjne nad ludem 1648–1773. Part 2: 1700–1773* (Vol. 3.2). Lwów: Drukarnia Ludowa.
- Zawadzki, B. od św. J. (1702). *Kazania na święta uroczyste dla większej czci i chwały Boga w Trójcy Jedynego [...]* (Vol. 2). Warszawa.
- Zrzelski, J. (1747). Kazanie II. Na dzień świętych Trzech Królów, przy oblóczynach trzech panien, wstępujących do Zakonu Świętego Benedykta. In *Trakt do nieba niegdyś śladami świętych Pańskich utworowany, teraz przez kazania na wszystkie święta całego roku na większą chwałę Boga, w świętych swoich dziwnego, do naśladowania wszystkim wiernym pokazany [...]*. Warszawa.

Działanie Ducha Świętego w przekazie słowa Bożego

Beata Urbanek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

beata.urbanek@us.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0003-1816-7573>

Bóg zechciał objawić się ludziom zarówno poprzez swoje czyny, jak i przez słowa¹. Dzieła Boga są dostrzegalne – w historii i w samym stworzeniu, lecz do ich właściwego zrozumienia potrzebna jest Boża interpretacja. W całej Biblii znajdziemy informacje, że Bóg chce wejść w kontakt z ludźmi, że do nich przemawia. Pismo Święte Nowego Testamentu wskazuje na to, że w tej komunikacji bierze udział Duch Święty. Celem artykułu jest analiza roli Ducha w przekazie słowa i odpowiedź na pytania, jakie funkcje pełni Duch w tej materii, na jakie osoby działa i czy Jego wpływ można rozdzielić na pewne etapy czy też aspekty. W pierwszej części artykułu zostanie przedstawiony starotestamentalny kontekst relacji słowa do Ducha Pańskiego, który choć nie jest rozumiany jako odrębna trzecia Osoba Boska, stanowi zarys Jego obrazu ukazanego w pełni objawienia. Przywołanie tekstów zawartych w Starym Testamencie jest konieczne jeszcze z jednego powodu. „Od jednego końca Starego Testamentu po drugi, Duch i słowo Boże nie przestają działać razem”². Następne części stanowią odwołanie się do tekstów nowotestamentalnych, które ukazują różnorakie powiązania między Duchem Świętym a słowem Bożym. Przeprowadzone badania pozwalają na podzielenie biblijnych wypowiedzi na dwie główne grupy, z których jedna dotyczy oddziaływania Ducha na osobę, która wypowiada słowa, a druga – na adresatów orędzia. Zaznaczyć trzeba, że główny akcent został położony na to ostatnie mniej opracowane zagadnienie³, które pojawia się przede wszystkim w dwóch miejscach Pisma Świętego: J 3, 34 i Dz 10, 44.

1 Por. Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, 2.

2 J. Guillet, *Duch Boży*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. nac. X. Léon-Dufour, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 229.

3 Inspiracją do podjęcia tego tematu były wykłady i publikacje ks. prof. Józefa Kudasiewicza dotyczące roli Ducha Świętego i słowa Bożego oraz ich wzajemnych związków, m.in. *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998; *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości*

1. Tłó starotestamentalne

Gdy Pan chce skierować swoje słowa do ludu wybranego, posługuje się pośrednikami, którzy w celu wypełnienia tego zadania otrzymują Bożego Ducha, czyli specjalną moc – szczególne uzdolnienie niewynikające z naturalnych zdolności osoby – do pełnienia posługi, którą można w węższym lub szerszym sensie określić jako prorocką. Jedną z najważniejszych osób pełniących tę rolę był Mojżesz przekazujący Izraelowi słowa Pana – słowa przymierza, obietnic i Prawa. W momencie, gdy Mojżeszowi trudno jest samemu dźwigać ciężar odpowiedzialności za lud, Bóg zapowiada przydzielenie mu grupy starszych, którzy otrzymają część ducha, który jest na Mojżeszu (Lb 11, 17). Zgodnie z Bożym poleceniem stawiają się oni przy Namiocie Spotkania i zostają obdarzeni duchem (11, 25), który okazuje się być Duchem Pana (Lb 11, 29b)⁴. Mojżesz ma świadomość jego posiadania⁵ i związku, jaki istnieje między jego obecnością w człowieku a prorokowaniem, jakkolwiek należałoby tę jednoznaczność czynności w tym miejscu rozumieć⁶. Z pewnością Mojżesz jest tym, który przekazywał ludowi słowa Pana⁷ i jedną z jego ról było bycie prorokiem, i to jedynym w swoim rodzaju (por. Pwt 18, 15; 34, 10). Wprost o obdarzeniu Mojżesza duchem wzmiankuje Trito-Izajasz, który zawarł w pieśni słowa o Izraelu: „Wtedy wspomnieli o dniach przeszłości, o słudze Jego, Mojżeszu. [...] Gdzież Ten, który tchnął w jego wnętrze swego Świętego Ducha?” (Iz 63, 11)⁸.

Bliski związek pomiędzy wygłaszaniem Bożych słów a posiadaniem Ducha Pańskiego wyraźniej ukazany został w działalności proroków. Balaam, postać o dyskutowanej reputacji, gdy zobaczył Izraela rozłożonego obozem według swoich plemion, doświadczył obecności Ducha Bożego i zaczął głosić swoje pouczenie (por. Lb 24, 2–3). Jest on jednocześnie tym, któremu Pan włożył

biblijnej, Lublin 2011; *Mesjańska działalność Jezusa jubileuszowym rokiem łaski* (Łk 4, 16–30), [w:] *Słowo Twoje jest prawdą. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędałki CM w 65. rocznicę urodzin*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 212–224.

- 4 Udzielenie ducha Pańskiego starszym nie było podzieleniem ducha obecnego w Mojżeszu – *Księga Liczb*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, ekskursy S. Łach, Poznań–Warszawa 1970, s. 132.
- 5 Wskazują na to słowa Mojżesza do Jozuego na temat zazdrości w Lb 11, 29a.
- 6 Nie jest jasne, czy mowa o ekstazie prorockiej, jak uważa wielu egzegetów R. D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 2000, s. 193. Wydarzenie się nie powtórzyło, jednakże poprzez wypowiedź Mojżesza: „Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!” (Lb 11, 29) nabiera charakteru rzeczywistości stałej.
- 7 Zob. np. Wj 6, 9; 19, 7. 14–15. 25; Lb 11, 24; 30, 2; Pwt 1, 3.
- 8 Trzeba jednak przyznać, że wspomnianą w kontekście rolę Mojżesza nie jest przekazywanie słów Pana, ale pełne mocy prowadzenie ludu.

w usta swoje słowa (Lb 23, 5). Dzięki temu, że Duch spoczął na Azariaszu, synu Odeda, i Zachariaszu, synu kapłana Jojady, ludzie mogli usłyszeć słowa Pana (2 Krn 15, 1–8; 24, 20). Znacząca jest wypowiedź proroka Micheasza, który pozostawił wyraz świadomości bycia prorokiem: „Ja zaś zaprawdę pełen jestem mocy Ducha Pańskiego, sprawiedliwości i męstwa, abym ogłaszał Jakubowi jego występki, grzech jego – Izraelowi” (Mi 3, 8). Słowa te pojawiają się w kontekście krytyki proroków⁹, którzy także uważali siebie za posłańców Bożych, lecz sprzeniewierzyli się swojemu posłannictwu poprzez oczekiwanie łapówek i głoszenie zależne od otrzymania darów (Mi 3, 5–7). W przeciwieństwie do nich Micheasz przekazuje prawdę, nawet najbardziej gorzką, a źródłem jego możliwości prorokowania jest wyłącznie Duch JHWH. Napełnia On proroka mocą, która podobna jest do działań dzielnego wojownika walczącego o sprawiedliwość¹⁰.

Terminy „duch” i „słowo” pojawiają się w wyrażeniach paralelnych dotyczących działalności wybranych bohaterów jako dary Boże. Dawid powiedział o sobie pod koniec życia: „Duch Pański mówi przeze mnie i Jego słowo jest na moim języku” (2 Sm 23, 2). Triton-Izajasz przekazuje następującą wyrocznię będącą podsumowaniem zapowiedzi zbawienia: „Co do Mnie, takie jest przymierze moje z nimi, mówi Pan: «Duch mój, który jest nad tobą, i słowa moje, które włożyłem ci w usta, nie zejdą z twych własnych ust ani z ust twoich dzieci, ani z ust potomków twoich synów, odtąd i na zawsze – mówi Pan” (Iz 59, 21). Choć niełatwo określić, do kogo te słowa są skierowane¹¹, została przedstawiona łączność między słowem Boga a Jego Duchem. Związek ten jest zaakcentowany stwierdzeniem, że dwie rzeczywistości – Duch i słowo – stanowią istotny element przymierza Boga z Izraelem. Pan obiecuje swoje nadejście, które będzie przypominać przybycie wojownika (59, 17–18), nadejście pełne mocy i chwały (59, 19), które dla wrogów będzie wylaniem gniewu, a dla Syjonu ocaleniem (59, 18a. 20). Mowa jest w tym miejscu o nowym eschatologicznym

9 „The prophets in verses 5–7 are not forgers, because the Lord’s sentence of not restoring their gift would make no sense” (B. K. Waltke, *Micah*, [w:] *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*, ed. by T. E. McComiskey, Grand Rapids 1993, s. 665).

10 B. K. Waltke, *Micah*, dz. cyt., s. 667.

11 Może chodzić o mesjasza, naród lub proroka (Iz 61, 1). G. V. Smith, *Isaiah 40–66*, Nashville 2009, s. 605 (The New American Commentary, 15B) zauważa, że zmienia się adresat wypowiedzi z liczby mnogiej na pojedynczą, zatem nie chodzi o wspólnotę, a o jednostkę. Duch kojarzy się z Mesjaszem (11, 2) i służą Pańskim (42, 1).

przymierzu¹². Na przyszłość i trwałość wskazują jednoznacznie odniesienia do potomków i wyrażenie „na zawsze”.

Z powyższego przeglądu starotestamentalnych tekstów można wyciągnąć wnioski, że istnieje niezaprzeczalne powiązanie pomiędzy wpływem Ducha Bożego na człowieka a zdolnością wypowiadania słów w imieniu Boga. Prorok działa mocą Ducha, a jego usta napełnione są przez Pana Jego słowem (por. Jr 1, 9; Ez 3, 1–4). Usta fałszywych proroków wypełnione są podarunkami od ludzi (por. Mi 3, 5. 11; Ez 13, 19), a ich wypowiedzi są wymysłem ich serc (por. Jr 14, 14; 23, 16. 26). W Starym Testamencie nie ma jednakże mowy o osobowym Duchu Świętym, zatem głównym źródłem dla opisanego relacji Ducha i słowa pozostaje Nowy Testament.

2. Duch Święty udzielany głosicielowi słowa Bożego

Według nauki Nowego Testamentu zawsze za wypowiedzianiem przez człowieka Bożego słowa stoi Duch Święty: „Albowiem nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocтво, ale niesieni przez Ducha Świętego mówili od Boga ludzie” (2 P 1, 21). Zdanie to stanowi fragment jednego z dwóch bezpośrednich świadectw Pisma o natchnieniu skryptyurystycznym, jednakże mówi o etapach wcześniejszych, jakimi były wpływ Ducha Bożego na człowieka i ustny przekaz orędzia. „Przyniesienie” słowa Pana odbiorcom odbyło się dzięki „niesieniu”¹³ dokonywanemu przez Bożego Ducha. Gdyby nie było twórczej obecności Ducha w powołanych ludziach, ich wypowiedzi stanowiłyby jedynie słowo ludzkie. Nie tylko zresztą treść ma boskie pochodzenie; także decyzja przekazu objawienia. Urywek 2 Listu św. Piotra dotyczy w zasadzie pism Starego Testamentu. Zostaną zaprezentowane teraz teksty dotyczące działania Ducha w czasach Nowego Testamentu.

Jednym z autorów nowotestamentalnych, którzy większą uwagę zwracają na działanie trzeciej Osoby Boskiej jest św. Łukasz. Rola Ducha jest zaznaczona już w narracji o rodzicach Jana Chrzciciela. Elżbieta została Nim napełniona w momencie spotkania z brzemienną Maryją i dzięki Jego obecności rozpoznała stan swojej młodej krewnej i ogłosiła prawdę, która nie mogła być poznana wyłącznie zmysłowo: to Matka Pana, której owoc łona jest błogosławiony

¹² G. V. Smith, *Isaiah 40–66*, dz. cyt., s. 605.

¹³ W obu wypadkach w tekście 2 P 1, 21 pojawia się grecki czasownik φέρω („nosić”).

(por. 1, 42–43). Po obrzezaniu Jana jego ojciec Zachariasz „został napełniony Duchem Świętym i prorokował” (Łk 1, 67). Jego wypowiedź stanowi nie tylko modlitwę, ale także objawienie prawdy o Janie, który ma być prorokiem oraz o nadejściu Mesjasza. Nie byłoby to możliwe bez działania Ducha Świętego. W relacji Łukaszej Jezus uroczyście zainaugurował swą działalność w synagodze w Nazarecie. Jako tekstem programowym posłużył się cytatem z datowanego na czasy powygnaniowe Trito-Izajasza (połączenie 61, 1–2 z 58, 6): „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił, abym głosił dobrą nowinę ubogim, i posłał Mnie, abym więźniom ogłaszał wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym ogłaszał rok łaskowości Pana” (Łk 4, 18–19). Namaszczenie Duchem Mesjasza służy przede wszystkim temu, by ewangelizował (ἐυαγγελίζομαι). Ta czynność jest wymieniona na pierwszym miejscu i podana jako cel owego namaszczenia. Ponadto dwa razy mowa jest o obwieszczaniu, ogłaszaniu (κηρύσσω). Praktyczną realizacją czasu Bożej przychylności jest uwalnianie uciśnionych i uwięzionych. Przekonanie o tym, że Mesjasz będzie napełniony Duchem jest wcześniejsze niż odczytane przez Jezusa słowa proroka. W VIII wieku przed Chrystusem Izajasz zapowiedział nadejście potomka Dawida, na którym spocznie Duch Pana (Iz 11, 1–2).

Związek objawieniowej misji Jezusa z Duchem Świętym ujawnia się we wstępie Łukasowym przed synoptycznym logionem o tym, że jedynie Syn zna i objawia Ojca. Jezus wypowiedział pochwałę rozradowany w Duchu Świętym (Łk 10, 21–22)¹⁴.

Przemawianie pod natchnieniem Ducha będzie dane także apostołom. Warunkiem wstępnym i koniecznym posługi uczniów jest dar Ducha, który doprowadzi ich do całej prawdy (por. J 16, 13). Duch Święty zgodnie z obietnicą Jezusa Chrystusa wypowiedzianą wobec uczniów w mowie pożegnalnej będzie Tym, który ich wszystkiego nauczy i przypomni im wszystko, co Jezus im powiedział. Tylko dzięki Jego obecności słowa Mistrza pozostaną w ich umysłach żywe (por. J 14, 26). Jako Duch Prawdy będzie nauczycielem uczniów po odejściu Pana do Ojca, a także Jego świadkiem w ich sercach (J 15, 26). Dzięki temu będą potrafili rozumieć głębiej orędzie Chrystusa w czasie paschalnym, a także aplikować je do każdej sytuacji.

Przy wniebowstąpieniu uczniowie zostali zobowiązani przez Mistrza do oczekiwania na spełnienie obietnicy Ojca, czyli na dar Ducha Świętego,

¹⁴ J. Kudasiwicz, *Jezus Chrystus Pośrednikiem objawienia*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992) nr 3, s. 433 rozszerza obecność Ducha także na głoszenie: „Jezus objawia Ojca napełniony Duchem Świętym”.

który uzdolni ich do pełnienia służby. „Otrzymacie moc, gdy Duch Święty zstąpi na was, i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Można wręcz powiedzieć, że bez Ducha Świętego świadectwo o Jezusie Chrystusie nie byłoby możliwe. Kompetencja świadków wynika z przyjęcia Ducha¹⁵. Rozpoczęcie działalności apostołskiej miało miejsce w dzień Pięćdziesiątnicy, kiedy to „wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2, 4). Treścią przepowiadania były „wielkie dzieła Boże” (Dz 2, 11). Głoszenie pod natchnieniem Ducha nie miało miejsca jedynie jeden raz, w dzień Jego uroczystego zesłania, lecz było rzeczywistością stałą. Przypomina o tym opis zdarzenia, które było ciągiem dalszym zarówno odważnego głoszenia Ewangelii, z narażeniem na kolejne uwięzienie (Dz 4, 1–21), jak i modlitwy Kościoła. Treścią wołania do Boga było wspomnienie męki Jezusa jako wyniku prześladowania oraz przedstawienie obecnej sytuacji wierzących jako kontynuacji tamtego zagrożenia. Trudne okoliczności nie powodują zaniechania ewangelizacji, lecz prośbę o męstwo w dalszym głoszeniu. Narrator relacjonuje pełną mocy reakcję Boga. „Po tej modlitwie zadrżało miejsce, na którym byli zebrani, wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże” (Dz 4, 31). Znakiem teofanijnym podczas Święta Tygodni był wicher i ogień, tym razem jest nim poruszenie ziemi¹⁶. Prośba Kościoła została wysłuchana, a śmiałość w przepowiadaniu także jest owocem napełnienia Duchem. Od Niego pochodzi więc nie tylko treść orędzia, ale także sposób przepowiadania.

Jezus zapowiedział swoim uczniom wsparcie Ducha w chwili prześladowań: „gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty” (Mk 13, 11 par.). Realizację tej obietnicy widać w życiu apostoła Piotra i jednego z siedmiu – Szczepana. Stojąc przed Sanhedrynem jako organem sądowniczym, przemawiali napełnieni Duchem Świętym (Dz 4, 8; 6, 10). To nieco odmienna sytuacja od nakreślonej powyżej (Dz 4, 31). Stanowi ona szczególny przypadek wsparcia podczas przemawiania, gdyż jego celem nie tyle jest zdobywanie nowych naśladowców Chrystusa, co obrona prawdy Ewangelii i prawa do jej zwiastowania.

15 J.-N. Aletti, *Świadkowie Zmartwychwstałego. Duch Święty i świadectwo w Dziejach Apostolskich*, „Verbum Vitae” 2002 nr 2, s. 130.

16 Por. Hbr 12, 26; Ps 18 (17), 8.

Idea konieczności aktywnej obecności Ducha Świętego w człowieku – pierwszym odbiorcy prawdy Bożej – pojawia się również w *Corpus Paulinum*. Św. Paweł stwierdza, że dostęp do objawienia możliwy jest wyłącznie poprzez postanowienie Boga i dotyczy wybranych. Bóg przez wieki ukrywał tajemnicę swej mądrości, a dał ją poznać poprzez Ducha apostołom przeznaczonym do głoszenia Ewangelii: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha” (1 Kor 2, 10). W podobny sposób wypowiada się autor Listu do Efezjan, gdy pisze o tajemnicy Chrystusa: „Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona świętym Jego apostołom i prorokom przez Ducha” (Ef 3, 5). Interesujące, że podkreślona zostaje funkcja objawielińska Ducha Świętego, choć przecież słowo Boże wybrzmiewało w ustach Człowieka Jezusa, zatem było łatwiej – bo zmysłami – dostępne. Oczywiście, autorzy tych wypowiedzi nie znali bezpośrednio Mistrza z Nazaretu, jednak mieli do dyspozycji świadectwo Jego uczniów. Mimo to powołują się na działanie Ducha jako motyw wiodący.

3. Duch Święty udzielany odbiorcy słowa Bożego

Asystencja Ducha Świętego przy głoszeniu słowa, Jego obecność w heroldzie Bożego orędzia jest kwestią pierwszorzędną w porządku chronologicznym i logicznym. Jeśli człowiek ma wygłaszać słowa Boga, z Nim samym musi mieć bezpośredni kontakt, a przez to nadprzyrodzony dostęp do Bożej prawdy. Poznanie jej nie jest możliwe bez zgody Boga udzielonej wybranym ludziom. Na kolejnym etapie komunikacji objawienia Duch działa nie tylko w samym głosicielu, ale także w odbiorcy orędzia. Teksty Nowego Testamentu świadczą o tym, że wpływ Ducha na słuchacza miał miejsce podczas ziemskiej działalności Jezusa z Nazaretu oraz w czasach Kościoła pierwotnego.

Analizę tekstów podejmujących ten aspekt warto zacząć od ponownego przywołania wydarzenia, które miało miejsce w nazaretańskiej synagodze. Gdy Jezus oświadczył, że odczytane przez Niego słowa Pisma się dziś wypełniły, zebrani „dziwili się słowom łaski (τοις λόγοις τῆς χάριτος), które płynęły z Jego ust” (Łk 4,22). Wielu komentatorów stwierdza, że narrator nie wskazuje na jakąś zewnętrzną atrakcyjność wypowiedzi Chrystusa¹⁷, lecz na wewnętrzny

17 Na co wskazuje przekład trzeciego wydania Biblii Tysiąclecia: „dziwili się pełnym wdzięku słowom” (W. Prokulski). Tak też tłumaczy F. Gryglewicz w *Ewangelia według św. Łukasza*, wstęp, przekład

przekaz – słowo Boże niesie w sobie dla otwartego odbiorcy realną łaskę¹⁸. Co prawda nie ma w perykopie mowy o rodzaju udzielanej łaski ani o Duchu, jednakże jasno zostało powiedziane, że głoszone słowo Pana nie jest wyłącznie artykułowanym dźwiękiem, lecz posiada rzeczywisty wpływ na słuchacza, wykraczający poza oddziaływanie mowy ludzkiej. Ponadto ewangeliczny kontekst poprzedzający wyraźnie ukazuje, że uroczyste objawienie obecności Ducha w Mesjaszu miało miejsce podczas chrztu w Jordanie (Łk 3, 21–22) i że Duch odtąd prowadzi Jezusa w Jego misji. Można więc powiedzieć, że „źródłem mocy Chrystusowego słowa był Duch Święty, który spoczął na Nim i którym był namaszczony”¹⁹.

Fragmentem Ewangelii, w którym ten temat został podjęty jaśniej, jest zdanie z ostatniego świadectwa Jana Chrzciciela zawartego w czwartej Ewangelii. Jego druga część (J 3, 31–36), przez niektórych uznawana za komentarz narratora, dotyczy tożsamości Jezusa. Mowa jest najpierw o Jego pochodzeniu z góry, z nieba i byciu ponad wszystkim – o mesjańskości i boskości²⁰. Kluczowy dla badanego zagadnienia jest w. 3, 34: ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖν, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. Werset składa się z dwóch zdań. Podmiotem pierwszego członu, czyli tym, który wygłasza Boże słowa, jest Posłany przez Boga Jezus. Trudności pojawiają się przy określeniu podmiotu drugiej części, co widoczne jest w tłumaczeniach. Sporo z nich idzie za dodatkiem pojawiającym się w niektórych rękopisach²¹ albo wprost uznając

z oryginału, komentarz F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1974, s. 132, choć w samym komentarzu określa działanie Jezusa jako wypowiedzianie słów łaski. Termin χάρις może mieć sens wdzięku i jako taki został zaliczony w Łk 4, 22 przez R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 651 i W. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, third edition, Chicago–London 2000. Ponadto jest on typowy dla *Corpus Paulinum*, gdzie wyraża najczęściej łaskę Boga lub Jezusa względem ludzi. Pojawia się jednak także w dziele Łukasowym (choć nie u pozostałych synoptyków) jako określenie łaski Bożej (Łk 1, 30; 2, 40. 52; 6, Dz 4, 33; 6, 8; 7, 46; 11, 23; 14, 26; 15, 11. 40; 20, 24).

- 18 J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 256; *Ewangelia według świętego Łukasza*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz F. Mickiewicz, cz. 1: *Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, s. 263; J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids–Cambridge 1997, s. 214.
- 19 J. Kudasiewicz, *Mesjańska działalność Jezusa jubileuszowym rokiem łaski (Łk 4, 16–30)*, dz. cyt., s. 218.
- 20 Dokładniejsza analiza J 3, 31–36 zob. B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009, s. 65–77.
- 21 Chodzi o takich świadków tekstu jak kodeksy A, C², D, Ψ, 086, f¹³, rękopisy recenzji bizantyjskiej, starożytne tłumaczenia, m.in. Wulgate.

ὁ θεός jako należący do tekstu²², albo przyjmując Boga za osobę udzielającą Ducha²³. Także wielu autorów komentarzy uznaje Boga za podmiot drugiego członu wersetu. Istnieją jednakże ważne argumenty za tym, by uznać Posłanego przez Boga za podmiot obu zdań albo że ewangelista zgodnie ze swoim stylem pozostawił otwartą kwestię i dał przez to możliwość dwóch linii interpretacyjnych²⁴.

Co wskazuje na to, że to Jezus posyła Ducha? Po pierwsze, sama składnia zdania, w którym podmiot nie ulega zmianie²⁵. Do tej racji Ignace de la Potterie dodaje jeszcze dwie inne wynikające z danych czwartej Ewangelii: 3, 34 stanowi nawiązanie do 1, 33b, czyli do zapowiedzi Jana, że Mesjasz będzie chrzczył – to znaczy obdarzał – Duchem. W końcu, egzegeta twierdzi, że myśl o przekazywaniu Synowi przez Ojca nie jest Janowa, gdyż posiada On już Ducha w pełni²⁶. Głównym argumentem przeciw przyjęciu, że Syn, a nie Ojciec jest dawcą Ducha, jest nieznanne w grece²⁷ wyrażenie οὐ ἐκ μέτρου, które oznaczałoby nieograniczony dar Ducha dla wierzących, a przecież to

22 Przykładami są tłumaczenie Edycji Świętego Pawła: „Ten, kogo Bóg posłał, głosi Jego naukę, gdyż Bóg daje mu swego Ducha bez ograniczeń”, przekład ekumeniczny Nowego Testamentu: „Kogo bowiem Bóg posłał, głosi słowa Boga, gdyż Bóg bez miary udziela Ducha”.

23 Jak np. w Biblii Poznańskiej: „Ten bowiem, kogo Bóg posłał, głosi słowa Boga, który udziela Ducha bez miary”.

24 Ostatecznie B. Schwank, *Das Johannesevangelium*, t. 1, Düsseldorf 1966, s. 162 stwierdza, że Jan musiał widzieć możliwość doprecyzowania zdania, ale jednak tego nie uczynił. O dwóch sposobach interpretacji w historii egzegezy wspomina S. Mędała: *Ewangelia według świętego Jana*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz S. Mędała, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 440–441.

25 J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologia w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006, s. 99 podsumowuje swój wywód zdaniem: „Z analizy syntaktycznej wynika, że dającym Ducha bez miary jest ten, którego Bóg posłał”. Tak samo pisze B. Schwank, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., t. 1, s. 162: „Rein grammatikalisch betrachtet, ist das Subject, das »redet«, identisch mit dem, das »gibt«”.

26 I. de la Potterie, *Parole et Esprit dans s. Jean*, [w:] *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, théologie*, sources, rédaction, théologie par M. de Jonge, Leuven 1987, s. 182. Trzeci argument jest zastanawiający w świetle 1, 33a – informacji o zstąpieniu Ducha na Jezusa. Jako wyjaśnienie można potraktować wypowiedź J. Kudasiewicza, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 376 (który także opowiada się za tym, że Jezus jest dawcą Ducha w 3, 34), że główny akcent relacji Jana o chrzcie Jezusa leży „na stwierdzeniu, że Duch został dany od Jezusa”. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007, s. 360 stwierdza: „Nie można więc wiązać z przyjęciem chrztu początku spoczywania Ducha na Jezusie”. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, Garden City 1966, s. 158 zauważa, że dary Ojca przeważnie są wyrażone w czasie perfectum, rzadziej w aoryście, a tylko raz w czasie teraźniejszym – J 3, 34 byłoby drugim przypadkiem.

27 C. K. Barret, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, second edition, Philadelphia 1978, s. 226.

Syn Boży posiada Go w sposób nieporównywalny²⁸. Nie jest to wystarczający powód za odrzuceniem tezy. Istotnie, Jezus jako Mesjasz posiada Ducha w pełni, jak nikt inny. Tekst 3, 34 mówi natomiast o udzielaniu Ducha, a nie Jego posiadaniu. Naturalne przeszkody są w samym człowieku, Jezus zaś udziela swoich darów obficie (por. J 6, 11. 26; 10, 10).

Proponowane tłumaczenie J 3, 34: „Ten bowiem, kogo posłał Bóg, mówi słowa Boże, bowiem bez miary udziela Ducha” zachowuje obecną w tekście greckim niejednoznaczność oraz identycznie oddaje spójnik *yáp* przez „bowiem”²⁹. Pierwsze wystąpienie *yáp* stanowi uzasadnienie prawdziwości świadectwa Posłanego przez Boga – pochodzi On z nieba i ma bezpośrednie poznanie Ojca (3, 31–32; por. 1, 18). Jan zastosował łańcuch myśli: skoro Jezus świadczy o tym, co widział i słyszał, oznacza to, że pełni funkcję Objawiciela i ma ku temu pełne kompetencje (3, 32). To, że przyjęcie Jego świadectwa skutkuje uznaniem Boga za prawdomównego, wynika z faktu, że Jezus nie wypowiada swojej nauki, ale słowo Boga (3, 34a; por. 7, 16; 14, 24). Ponowne „bowiem” w 3, 34 wyjaśnia, że wypowiedzi Jezusa są słowem Boga, gdyż są pełne Ducha. Duch ten jest udzielany słuchającym, którzy dzięki Niemu mogą odpowiedzieć wiarą³⁰.

Paralelnym do J 3, 34 tekstem, który również wiąże Ducha ze słowem, jest wypowiedź Jezusa: „Duch daje życie; ciało się na nic nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są Duchem³¹ i są życiem” (J 6, 63). W pierwszej części wersetu wyraźnie mowa jest o Duchu Świętym, który – jak Ojciec i Syn (J 5, 21), i nikt inny – daje życie, życie wieczne. Same ludzkie wysiłki zrozumienia słowa Jezusa, bycie narodzonym z ciała (por. J 3, 6) nie przyniosą efektu. Zamiast wiary, przyjscia do świętego Boga (por. J 6, 68) następuje odejście od Niego (por. J 6, 64–66). Słuchanie mów Jezusa jako osoby „z ziemi”,

28 Takie zastrzeżenie zgłaszają C. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, t. 1, Edinburgh 1976, s. 125; L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1995, s. 218.

29 Termin ten pełni kilka funkcji: kausalną, eksplikatywną, konkludującą – por. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1996, 662, 669, 674, 761; W. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

30 Zob. na temat roli Ducha Świętego w procesie wiary A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 8 (1975), s. 29–32.

31 „Duch” pisany małą literą pojawia się w Biblii Tysiąclecia, przekładzie ekumenicznym Nowego Testamentu, Biblii Poznańskiej, wielką zaś w Piśmie Świętym Edycji Paulińskiej, komentarzach R. E. Brown, *The Gospel according to John*, dz. cyt., t. 1, s. 295; C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen 2002, s. 204.

a nie „z nieba” (por. J 3, 31), czyli z pominięciem działania Ducha, jest na nic. W drugiej części wersetu swoje słowa Mistrz określa jako będące πνεῦμα καὶ ζῶή. Tę frazę można rozumieć jako hendiadyd³²: słowa są ożywiającym Duchem³³. Jezus zatem ogłasza swoim uczniom, że Jego słowo – podobnie jak pokarm dany przez Syna Człowieczego (J 6, 27), który wręcz sam jest żywym chlebem (6, 51) – komunikuje Boże życie. Dzieje się to poprzez działanie Ducha w przyjmującym słowo³⁴. Zdaniem Benedikta Schwanka zarówno w 3, 34, jak i 6, 63 mowa jest o popaschalnym udzielaniu Ducha przez Jezusa³⁵. Przepuszczalnie jednak ewangelista wskazuje na pierwszy etap chrzczenia w Duchu, jakim było głoszenie słowa przez historycznego Jezusa³⁶. Gdyby było inaczej, jak wyjaśnić zdanie Jezusa z mowy pożegnalnej, zawierające jedną z obietnic Parakleta: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Wspomożyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ wśród was przebywa (παρ’ ὑμῖν μένει) i w was będzie” (14, 16–17)? Kilka wersetów dalej Syn Boży mówi o sobie: „To wam powiedziałem, przebywając wśród was (παρ’ ὑμῖν μένων)” (14, 25). Duch pozostawał przy uczniach jak Jezus podczas swojej działalności, będąc obecny w Mesjaszu. Poznając Jezusa, Jego naśladowcy przybliżali się także do Jego Ducha. Aspekt teraźniejszości ma także wezwanie Jezusa poczynione w najbardziej uroczystym dniu Święta Namiotów: „Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do mnie i pije” (J 7, 37). Cieniuje ten sens wyjaśnienie narratora, że Duch nie był jeszcze [dany] przed uwielbieniem Jezusa (7, 39). Pełnia, owszem, nastąpi w czasie popaschalnym, ale zaproszenie wystosowane o wiele wcześniej sugeruje, że

32 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, s. 342, R. E. Brown, *The Gospel according to John*, dz. cyt., t. 1, s. 297. Przeciw takiej interpretacji jest G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 2005, s. 26.

33 J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, dz. cyt., s. 163 tłumaczy „ożywiającym-żywym Duchem”.

34 Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, dz. cyt., t. 1, s. 300: „The Man who accepts the words of Jesus will receive the life-giving Spirit”. M. M. B. Turner, *The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel*, „Vox Evangelica” 10 (1977), s. 24–42 choć uznaje Jezusa za odbiorcę Ducha w 3, 34, to wers 6, 63 pozwala mu dojść do wniosku, że “For John the Spirit was active in the disciples in the pre-ascension situation through the words of Jesus” (s. 35). Z tym, że Duch działał w czasie ziemskiego życia, zgadza się (przywołując Turnera) C. Bennema, *The Giving of the Spirit in John's Gospel – A New Proposal?*, „The Evangelical Quarterly” 74 (2002) nr 3, s. 197, przy czym podkreśla jednocześnie, że pełnia Ducha dostępna jest po wydarzeniu krzyża.

35 B. Schwank, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 162.

36 O etapach rozdawnictwa Ducha pisze J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 377.

w pewien ograniczony sposób Duch już działa w wierzących. Podsumowując, jeśli przyjąć, że w tym miejscu występuje znane w Ewangelii Jana zjawisko zamierzonego podwójnego znaczenia, to zdanie zawarte w J 3, 34 wyraża oba aspekty relacji Ducha i słowa omawiane w tym artykule – zarówno głosicieli, jak i słuchacz Bożego słowa pozostają pod wpływem Ducha. Gdyby uznać konieczność przypisania wypowiedzi jedynego sensu, to trzeba uznać, że mowa jest o przekazie Ducha wraz ze słowem Jezusa.

Czy to samo działo się podczas zwiastowania ewangelii przez uczniów? Autor Listu do Hebrajczyków, pisząc o obwieszczaniu zbawienia, podobnie jak w 1, 1–2a w jednej wypowiedzi 2, 3b–4 przedstawia proces objawienia: Bóg mówił w czasach Starego Testamentu, a ostatecznie przez Syna³⁷. Na początku rozdziału drugiego hagiograf zestawia ze sobą działalność publiczną Chrystusa i Jego apostołów, rozróżniając je chronologicznie (Hbr 2, 3b). Jezus zapoczątkował to dzieło, a później było ono kontynuowane przez Jego bezpośrednich słuchaczy. Bóg nie tylko przemawia przez Pana Jezusa³⁸. Sam jednocześnie pełni rolę świadka: „Bóg zaś poświadczył (συνεπιμαρτυροῦντος) je poprzez znaki, cuda, różnorakie czyny mocy i udzielanie Ducha Świętego według swojej woli” (2, 4). Boże uwierzytelnianie głoszonego słowa dokonywało się w sposób bardzo wyraźny. Towarzystwo ono heroldom słowa i wzmacniało je³⁹. Pytanie, czy dotyczyło to jedynie posługi apostołów, czy także działalności publicznej Jezusa. Wydaje się, że chodzi o oba okresy głoszenia dobrej nowiny, że autor natchniony nie czyni różnicy w tym względzie. Co na to wskazuje? Triada „znaki, cuda, czyny mocy” (σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις) pojawia się także w Dz 2, 22 i 2 Kor 12, 12. W pierwszym z tych fragmentów potwierdzenie dotyczy Mesjasza, „którego posłannictwo Bóg potwierdził (ἀποδείκνυμι – „wykazywać”, „poświadczać”) wam niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród

37 D. L. Allen, *Hebrews*, Nashville 2010, s. 190–191 (The New American Commentary, 35); L. T. Johnson, *Hebrews. A Commentary*, Louisville 2006, s. 86.

38 P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1993, s. 141: “The passive λαλεῖσθαι, like λαληθεῖς in v. 2, implies the action of God [...]. There is no contrast, and probably no significant difference in meaning, between the use of διά here and that of ἐν in 1:1f. The main point in both passages is that God is speaking”.

39 Czasownik συνεπιμαρτυρέω stanowi hapax legomenon Nowego Testamentu i LXX. Przedrostek συν- dodaje sensu czynienia czegoś wspólnie z kimś; natomiast ἐπι- może wzmacniać sens terminu lub – jak uważa P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, dz. cyt., s. 141 – oznaczać dodanie kolejnego świadectwa. Termin ἐπιμαρτυρέω („świadczyć”) pojawia się tylko w 1 P 5, 12. Bazowe pojęcie μαρτυρέω występuje w Nowym Testamencie ponad siedemdziesiąt razy. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, dz. cyt., s. 218, 378, 579, 583.

was” (Dz 2, 22). Drugi tekst odnosi się do działalności apostołowskiej św. Pawła, której przejawami były wielka cierpliwość, znaki, cuda i czyny mocy. Myśl o dawaniu świadectwa przez Boga posłudze apostołowskiej pojawia się też w opowiadaniu o misji Pawła i Barnaby w Ikonium, gdzie „pozostali dość długi czas i nauczali odważnie dzięki Panu, który potwierdzał (μαρτυροῦντι) słowo swej łaski cudami i znakami, dokonywanymi przez ich ręce” (Dz 14, 3). Owe trzy sposoby poświadczania słowa to relacjonowane w Ewangeliach i Dziejach Apostołów uzdrowienia, wskrzeszenia i wypędzanie demonów.

Ostatni element ma inny charakter – jest nim udzielanie Ducha Świętego. Nie do końca jasna budowa zdania pozwala na kilka interpretacji. Dopełniacz πνεύματος ἁγίου można by rozumieć jako drugą część konstrukcji genetivus absolutus (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ), co jednak jest mało prawdopodobne, gdyż nie byłoby wiadomo, do czego odnosi się μερισμοῖς⁴⁰. Ten ostatni termin jest czwartym rzeczownikiem użytym w celowniku, który stanowi dativus instrumentalis – określa narzędzia, którymi Bóg wspiera świadectwo⁴¹. Osoba Ducha w wyrażeniu πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς jest albo podmiotem rozdzielania (Duch udziela darów) lub dopełnieniem (Bóg udziela darów Ducha)⁴². Z terminu μερισμός („podzielenie”, „rozdzielenie”), który występuje w Nowym Testamencie tylko w Hbr 2, 4; 4, 12, nie wynika, o jakie działanie Ducha chodzi. Niektórzy sądzą, że mowa jest o charyzmatach⁴³. Nie trzeba jednak tak zawężać czynności Ducha. Pełni On inne role niż tylko bycie Dawcą szczególnych darów. Uwięzieni apostołowie głoszą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, wiedząc, że nie są sami: „Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy Mu są posłuszni” (Dz 5, 32). Nie tylko apostołowie są świadkami Chrystusa, świadkiem jest Duch Święty.

Również św. Paweł kilkakrotnie w swoich listach daje wyraz swojemu głębokiemu przekonaniu, że jego głoszenie słowa jest całkowicie zależne od Ducha Świętego. Najwcześniejsze świadectwo znajduje się w 1 Liście do Tesaloniczan, w którym na samym początku Apostoł Narodów wspomina: „nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko

40 P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, dz. cyt., s. 142.

41 D. L. Allen, *Hebrews*, dz. cyt., s. 196.

42 Na możliwość ujęcia jako genetivus subiectivus lub obiectivus wskazują D. L. Allen, *Hebrews*, dz. cyt., s. 196; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, dz. cyt., s. 142, który opowiada się za drugim rozwiązaniem.

43 *List do Hebrajczyków*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, ekskursy S. Łach, Poznań–Warszawa 1959, s. 139. L. T. Johnson, *Hebrews*, dz. cyt., s. 89 zestawia Hbr 2, 4 z 1 Kor 12, 11.

słowo, lecz przez moc (ἐν δυνάμει) i przez Ducha Świętego i z silnym przekonaniem” (1 Tes 1, 5). Istnieje kilka propozycji na wyjaśnienie powiązań pomiędzy mocą, Duchem a przekonaniem⁴⁴. Biorąc pod uwagę analizowane wyżej słowa zawarte w 2 Kor 12, 12 i Hbr 2, 4 można by pomyśleć, że „moc” oznacza dokonywane cuda. Jednakże w tym sensie rzeczownik δύνამις występuje przeważnie w liczbie mnogiej⁴⁵, poza tym wyrażenie ἐν δυνάμει niesie sens „z mocą”, „w mocy” i pytanie o jej pochodzenie: od Boga czy z innych źródeł⁴⁶. Prawdopodobnie chodzi o Ducha Świętego jako źródło mocy w samym głoszeniu Ewangelii i skuteczności tego przepowiadania. Takie rozumienie potwierdza fakt, że dla Tesaloniczan przyjęcie dobrej nowiny wiązało się z radością, która miała nadzwyczajne źródło – była to χαρά πνεύματος ἁγίου (1, 6) – wesele płynące z posiadania Ducha i niezachwiane doznawanym uciskiem. Taka sama sytuacja – to jest ewangelizacja z mocy Ducha – miała miejsce w Koryncie. Paweł stwierdza: „Moje słowo i moje głoszenie nie [opierały się na] przekonujących słowach mądrości, ale były ukazywaniem Ducha⁴⁷ i mocy, aby wasza wiara opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 4–5). Nie zabiegi retoryczne⁴⁸, ale potęga Bożego Ducha stoi za przyjęciem Ewangelii przez słuchaczy i ich nawróceniem. Dokonując autoprezentacji Kościołowi, w którym Paweł nigdy nie był, pisze: „Nie odważę się jednak wspominać niczego poza tym, czego dokonał przeze mnie Chrystus w doprowadzeniu pogan do posłuszeństwa słowem, czynem, mocą znaków i cudów, mocą Ducha Bożego” (Rz 15, 18–19a). Wypowiedź ma charakter podsumowujący misję apostoła, a więc opisane są w niej typowe jej cechy. Zawsze motorem głoszenia i sprawcą wiary był Duch Święty.

Najciekawsza, najbardziej wyraźna narracyjna wzmianka o udzielaniu Ducha podczas głoszenia znajduje się w kluczowym opowiadaniu zawartym w *Dziejach Apostolskich* 10, 1–11, 18⁴⁹. Korneliusz z Cezarei, setnik, pobożny

44 Trzy z nich prezentuje M. Bednarz: *1–2 List do Tesaloniczan*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz M. Bednarz, Częstochowa 2007, s. 110.

45 W. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

46 Mk 9, 1; Łk 1, 17; 4, 14; Dz 4, 7; Kol 1, 29; 1 P 1, 5.

47 W Biblii Tysiąclecia i Biblii Poznańskiej małą literą, wielką zaś w przekładzie ekumenicznym Nowego Testamentu, Piśmie Świętym Edycji Paulińskiej.

48 D. E. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids 2003, s. 87 zauważa, że „Ἀπόδειξις is a technical term in rhetoric for ‘proof’ form a verbal demonstration (cf. Quintilian, *Inst.* 5. 10. 7). But in this case the proof did not come from rhetorical persuasion; it came from God”.

49 Opowiadanie o przyjęciu wiary przez Korneliusza jest kluczowe z punktu widzenia historii pierwotnego Kościoła, gdyż jest to moment niełatwej decyzji o przyjęciu do Kościoła pogan

człowiek, poganin zainteresowany i związany z judaizmem otrzymał widzenie, w którym anioł polecił mu posłanie po Piotra do Jafy (10, 1–8). Apostoł także przeżył wizję (Dz 9, 9–16), podczas której usłyszał nakaz spożywania nieczystych potraw. Opisuując przybycie wysłanników setnika do domu Szymona garbarza, narrator zwraca uwagę na prowadzenie Piotra przez Ducha Świętego (10, 19–20) – to On kieruje krokami apostoła i okazuje się, że to On stoi za przyjściem posłańców. Gdy Piotr z sześcioma towarzyszami dotarł do Cezarei, zastał w domu Korneliusza wiele osób, ponieważ setnik zaprosił rodzinę i przyjaciół. Apostoł wygłasza mowę (10, 34–43), a jej treścią jest ewangelia o Jezusie, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą, który został zabity przez ludzi i wskrzeszony przez Boga. Apostołowie zaś otrzymali nakaz rozgłaszania, że Jezus jest sędzią żywych i umarłych oraz że przez wiarę w Niego człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów. Tym samym motywem kończyły się dwie poprzednie mowy Piotra (2, 38–39; 3, 19. 26), więc ogłoszenie dobrej nowiny zostało i tym razem dopełnione. Choć Piotr nie zapowiada jak w 2, 38: „Nawróćcie się, niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego”, Duch sam zstępuje⁵⁰: „Kiedy Piotr jeszcze wypowiadał te słowa, Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki” (10, 44). Tę Bożą interwencję, kolejną w relacjonowanym wydarzeniu, można określić jako wypowiedzenie przez samego Boga „amen” jako potwierdzenie orędzia⁵¹. Niektórzy uważają, że przerwanie mowy apostoła jest jedynie zabiegiem literackim, gdyż faktycznie się ona zakończyła⁵². Trzeba jednak zauważyć pewną różnicę między słowami narratora a słowami Piotra, który przekazując sprawozdanie z tej misji w Jerozolimie, stwierdza: „Kiedy zacząłem mówić,

bez konieczności obrzezania, moment nawrócenia Piotra, który słucha Ducha bardziej niż Tory. D. L. Matson, W. S. Brown, *Tuning the Faith: The Cornelius Story in Resonance Perspective*, „Perspective in Religious Studies” 33 (2006) nr 4, s. 449, 453–456. Także w pespektywie literackiej Dz 10–11 ma charakter kulminacyjny. Autor Dz podkreślił narrację poprzez podwójną wizję, powtórzenia. Zob. E. M. Humphrey, *Collision of Modes? – Vision and Determining Argument in Acts 10:1–11:18*, „Semeia” 71 (1995), s. 65–84. O ważności perykopy zob. także F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles. The Greek text with introduction and commentary*, 3rd rev. and enl. ed., Grand Rapids 1990, s. 251.

50 Por. B. R. Gaventa, *The Acts of the Apostles*, Nashville 2003, s. 171.

51 J. Kürzinger, *Die Apostelgeschichte*, t. 1, Leipzig 1965, s. 291.

52 E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia 1971, s. 353. C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, t. 2, Grand Rapids 2013, s. 1810 stwierdza, że to opinia większości komentatorów.

Duch Święty zstąpił na nich, jak na nas na początku” (Dz 11, 15)⁵³. Z retorycznego punktu widzenia – jak stwierdza Keener – można mówić, że to dopiero początek, gdyż wygłoszone zostało jedynie *narratio*, choć z drugiej strony stanowi ono dla Łukasza część najistotniejszą i teologicznie wystarczającą⁵⁴.

Przyjście Ducha Świętego do słuchaczy zostało opisane przy pomocy dwóch czasowników. Pierwszy z nich ἐπέπεσεν („zstąpił” Dz 10, 44) to forma aorystu czasownika ἐπιπίπτω. Pojawia się on w Nowym Testamencie jedenaście razy w sensie „przypaść do kogoś”⁵⁵ lub przenośnie „spadać, zstępować, ogarniać”⁵⁶. Tylko w Dziejach Apostolskich stosowany jest na określenie zstępowania Ducha. Gdy Piotr i Jan przybyli do mieszkańców Samarii, „modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa” (Dz 8, 15–16). Trzeci raz⁵⁷ ἐπιπίπτω występuje w cytowanej wyżej relacji Piotra z pobytu u Korneliusza (Dz 11, 15). Apostoła nie tylko łączy zstąpienie Ducha ze swoim przepowiadaniem („gdy zacząłem mówić”), ale także odsyła do Pięćdziesiątnicy („jak na nas na początku”), najważniejszego momentu spotkania z Duchem, chwili będącej u źródeł istnienia Kościoła i stanowiącej jednocześnie spełnienie obietnicy Chrystusa, która wówczas przyszła Piotrowi na myśl: „Przypomniałem sobie wtedy słowo Pana, jak powiedział: Jan chrzczył wodą, wy zaś zostanieie ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 11, 16). Drugi termin opisujący przybycie Ducha pojawia się w wersecie bezpośrednio następującym po informacji o zstąpieniu Ducha „Zdumieli się wierni pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Piotrem, że dar Ducha Świętego wylany został także na pogan” (10, 45). Czasownik ἐκχέω („wylać”) i jego druga forma ἐκχύν(ν)ω („wylać”, „rozsypanie”, „doświadczyć w pełni”, „oddać się całkowicie”)⁵⁸ występują

53 Dibelius wyjaśnia tę pozorną sprzeczność pracą redakcyjną Łukasza, którego dziełem jest kompozycja mowy apostoła – por. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, s. 96–97.

54 C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, dz. cyt., t. 2, s. 1810, 1825.

55 Mk 3, 10; Łk 15, 20; Dz 20, 10, 37.

56 O lęku Łk 1, 12; Dz 19, 17; Ap 11, 11; o urąganiach Rz 15, 3.

57 Ponadto dwukrotnie ἐπιπίπτω pojawia się w varia lectiones jako czynność Ducha w Dz 8, 39; 19, 6; W. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

58 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 188 rozróżnia czasowniki. Jako jeden opisują *Słownik grecko-polski*, na podstawie słownika Z. Węclewskiego oprac. O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 2000, s. 284–285; W. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; J. H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody 2000, s. 201.

w Nowym Testamencie najczęściej w sensie przelania krwi⁵⁹ i wylania kielicha Bożego gniewu⁶⁰. Pięciokrotnie wyrażono nim wylanie Ducha (Dz 2, 17. 18. 33; 10, 45; Tt 3, 6). Oprócz wspomnianego wyżej miejsca termin został wykorzystany trzykrotnie w mowie Piotra wygłoszonej w dzień Pięćdziesiątnicy; najpierw dwa razy w cytowanej zapowiedzi wylania Ducha wygłoszonej przez proroka Joela (Jl 3, 1–2)⁶¹, a potem o Jezusie, który został „wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i wylał Go” (2, 33). Słyszalnym znakiem przyjscia Ducha do słuchaczy było mówienie językami i wielbienie Boga (Dz 10, 46). Dwukrotnie wprost zostało zaznaczone podobieństwo pomiędzy wydarzeniem opisanym w Dz 2, 1–11 a zstąpieniem Ducha na zebranych w domu Korneliusza (10, 47; 11, 15) i dotyczy ono czynności wspomnianych w 10, 46. W narracji Dziejów Apostolskich glosolalia pojawia się w Cezarei po raz pierwszy od jerozolimskiego Święta Tygodni, później będzie towarzyszyła udzieleniu chrztu i nałożeniu rąk przez Pawła w Efezie (19, 6) – jest więc zjawiskiem rzadkim i zawsze związanym ze zstąpieniem Ducha i obecnością apostołów. Natomiast to, że słuchacze Piotra wysławiali Boga (μεγαλυνόντων τὸν θεόν), można łączyć z głoszeniem wielkich dzieł Bożych (τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ) (2, 11). Zatem nawiązania leksykalne i bezpośrednie do wydarzenia Pięćdziesiątnicy wskazują, że autor Dziejów chce opowiedzieć o zesłaniu Ducha na pogan, które można nazwać Pięćdziesiątnicą świata pogańskiego⁶². Fakt, że przyjscie Ducha jest uprzednie w stosunku do chrztu, jest sytuacją nadzwyczajną w stosunku do typowej kolejności⁶³, lecz równie niezwykle jest sposób wejścia pogan do wspólnoty ludu Bożego. Stało się to dzięki wierze zgromadzonych słuchaczy słowa Bożego, wierze w Jezusa i w Ewangelię⁶⁴. Słowo to zdaje się mieć charakter zbawczy jako wypowiedziane przez wypełnionego Duchem Bożego posłańca i przyjęte przez otwartych na wiarę słuchaczy⁶⁵.

59 Mt 23, 35; 26, 28; Mk 14, 24; Łk 11, 50; 22, 20; Dz 22, 20; Rz 3, 15; Ap 16, 6.

60 Ap 16, 1. 2. 3. 4. 8. 10. 12. 17. Również w Starym Testamencie, np. Oz 5, 10; So 3, 8; Ez 7, 5; 20, 8. 13. 21; Lm 2, 4; 4, 11.

61 W tłumaczeniu Septuaginty także pojawia się ten czasownik.

62 Jak proponuje F. H. Chace, *The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles*, London 1902, s. 79.

63 J. C. O'Neill, *The Connection Between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts*, „Journal for the Study of the New Testament” 19 (1997) nr 63, s. 95, <https://doi.org/10.1177%2F0142064X9701906305>.

64 H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2008, s. 148.

65 J. Kürzinger, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 292.

Na początku analizy tekstów nowotestamentalnych dotyczących relacji słowa i Ducha wspomniany został fragment 2 P 1, 21. Na koniec warto odwołać się do drugiego świadectwa o natchnieniu biblijnym, znajdującego się w 2 Tm 3, 16. Pojawia się w nim termin θεόπνευστος, który nie tylko – jak to powszechnie podają autorzy słowników i komentarzy⁶⁶ – ma sens pasywny: „natchniony przez Boga”. Słuszne jest także odczytywanie go w aspekcie czynnym: „tchnący Bogiem”⁶⁷. Źródłem natchnienia Pisma jest Duch Święty, przy czym samo natchnienie jest zjawiskiem nie tylko trwałym, ale także dynamicznym. W przeszłości Duch działał na hagiografów. W każdym czasie wywiera życiodajny wpływ na wierzących czytelników.

Podsumowanie

Istnieje ścisły i nierozzerwalny związek pomiędzy osobą Ducha Świętego a słowem Bożym. Najpierw słowo przychodzi do człowieka jako Boże objawienie, które może zostać zrozumiane i przyjęte wyłącznie dzięki wsparciu Ducha. Jest to pierwszy etap kontaktu, w którym słowo Stwórcy dociera do rozumnego stworzenia. Człowiek, którego Bóg wybrał do przekazu objawienia, staje się głóścicielem słowa. Pełni on swoją funkcję napełniony Duchem, to znaczy asystencja Ducha towarzyszy człowiekowi nie tylko podczas poznania Bożej prawdy, ale także jej przepowiadania. Trzeci aspekt działania Ducha – odbywający się poprzez herolda słowa – to doprowadzanie adresatów orędzia do wiary i nawrócenia. Gdy serca odbiorców są otwarte, Duch Święty przychodzi do nich podczas słuchania słowa Bożego. Jeśli – jak pisze ks. Józef Kudasiewicz – kaznodzieja powinien w taki sposób przemawiać, by na koniec homilii mógł powiedzieć „oto słowo Boże”⁶⁸, to także kazanie powinno być czasem udzielania Ducha Świętego. W związku z faktem natchnienia spisane słowa Bożego również osobiste odczytywanie go stanowi okazję do doświadczenia

66 Np. T. D. Lea, H. P. Griffin, *1–2 Timothy, Titus*, Nashville 1992, s. 236 (The New American Commentary, 34).

67 R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, [w:] *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 274 stwierdza wprost, że sens przymiotnika jest czynny i dodaje: „Jeśli jest prawdą, że tradycja i teologia wyjaśniały go zawsze w sensie pasywnym (natchniony przez Boga), to jest też prawdą, że ta sama tradycja potrafiła w nim zauważyć znaczenie aktywne”. Przykładem jest wypowiedź św. Ambrożego.

68 J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby...*, dz. cyt., s. 290.

zesłania Ducha Świętego. Słowa Biblii mają moc przemiany życia właśnie i tylko dlatego, że tchną Duchem Bożym. Wszystkie aspekty relacji słowa do Ducha wskazują na personalistyczne ujęcie procesu komunikacji Boga z człowiekiem – przyjęcie objawienia, przekazywanie go, słuchanie i czytanie nie jest tylko kontaktem z zestawem prawd, ale z Osobą. Tylko obecność Ducha może sprawić, że słowo jest żywe i skuteczne, a słuchacz przyjmie je z wiarą.

Abstrakt

Działanie Ducha Świętego w przekazie słowa Bożego

Nowy Testament w wielu miejscach przedstawia związki pomiędzy Duchem Świętym a słowem Bożym. Po pierwsze, dar Ducha konieczny jest do rozpoznania, przyjęcia i zrozumienia słowa przekazywanego bezpośrednio przez Boga człowiekowi. Następnie przepowiadanie słowa oraz wzbudzenie i rozwój wiary dokonuje się Jego mocą, to znaczy Duch oddziałuje nie tylko na głosiciela, lecz także na odbiorców. Skuteczność głoszenia wynika właśnie z działania Ducha Świętego. W końcu, także spisane na kartach Biblii słowo Boże wywiera wpływ na czytelnika i słuchacza, gdyż tchnie Duchem.

Słowa kluczowe: Nowy Testament; Duch Święty; słowo Boże; głoszenie słowa

Abstract

The Holy Spirit Acting in the Message of the Word of God

In many places, the New Testament presents the relationship between the Holy Spirit and the Word of God. First, the gift of the Spirit is necessary to discern, take in, and understand the word that God directly communicates to man. Next, the preached word and the awakening and development of faith occur through His power; that is, the Spirit acts not only on the person who preaches the word but on the audience as well. The efficacy of preaching is the result of the activity of the Holy Spirit. Finally, the Word of God written on paper also influences the reader and listener as it breathes the Spirit.

Keywords: New Testament; Holy Spirit; word of God; preaching

References

- Aletti, J.-N. (2002). Świadkowie Zmartwychwstałego. Duch święty i świadectwo w Dziejach Apostolskich. *Verbum Vitae*, (2), 127–149.
- Allen, L. D. (2010). *Hebrews*. In *The New American Commentary: Vol. 35*. Nashville: B&H Academic.
- Arndt, W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (3rd ed.). Chicago–London: University of Chicago Press.

- Barrett, C. K. (1978). *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. Philadelphia: Westminster John Knox Press.
- Bednarz, M. (2007). 1–2 List do Tesaloniczan. In *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament. Vol. 13. Częstochowa: Święty Paweł*.
- Bennema, C. (2002a). The Giving of the Spirit in John's Gospel – A New Proposal? *The Evangelical Quarterly*, 74(3), 195–213.
- Bennema, C. (2002b). *The power of saving wisdom. An investigation of spirit and wisdom in relation to the soteriology of the Fourth Gospel*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Bernard, J. H. (1976). *A critical and exegetical commentary on the Gospel According to St. John* (Vol. 1). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Brown, R. E. (1966). *The gospel according to John, 1–12*. Garden City: Doubleday & Company Inc.
- Brown, W. S., & Matson, D. L. (2006). Tuning the Faith: The Cornelius Story in Resonance Perspective. *Perspectives in Religious Studies*, 33(4), 449–465.
- Bruce, F. F. (1990). *The Acts of the Apostles. The Greek text and introduction with commentary* (3rd rev. and enl. ed.). Grand Rapids: Eerdmans.
- Cantalamesa, R. (2009). „Litera zabija, Duch ożywia”. Lektura duchowa Biblii. In S. Szymik (Ed.), *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (pp. 273–285). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Chase, F. H. (1902). *The credibility of the book of the Acts of the apostles*. London: Macmillan.
- Cole, D. R. (2000). *Numbers: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Nashville: Holman Reference.
- Dibelius, M. (1951). *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dodd, C. H. (1968). *The interpretation of the fourth Gospel* (Pbk. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellingworth, P. (1993). *The Epistle to the Hebrews. A commentary on the Greek text*. In *The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids–Carlisle: William B. Eerdmans, Paternoster Press.
- Garland, D. E. (2003). *1 Corinthians*. In *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Gaventa, B. R. (2003). *The Acts of the Apostles*. In *Abingdon New Testament Commentaries*. Nashville: Abingdon Press.
- Green, J. B. (1997). *The Gospel of Luke*. In *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co.
- Grimm, C. L. W., Wilke, C. G., & Thayer, J. H. (1977). *A Greek-English lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Gryglewicz, F. (Ed.). (1974). *Ewangelia według św. Łukasza*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Humphrey, E. M. (1995). Collision of Modes? – Vision and Determining Argument in Acts 10:1–11:18. *Semeia*, 71, 65–84.
- Jankowski, A. (1975). Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 8, 25–41.
- Johnson, L. T. (2006). *Hebrews. A commentary* (1st ed.). In *The New Testament Library* (1st ed.). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Johnston, G. (2005). *The spirit-paraclete in the Gospel of John*. Cambridge: University Press.
- Kręcidło, J. (2006). *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*. In *Series Biblica Paulina: Vol. 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła*.
- Kudasiewicz, J. (1992). Jezus Chrystus Pośrednikiem objawienia. *Ateneum Kapłańskie*, 84(3).
- Kudasiewicz, J. (1998). *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*. Kielce: Jedność.
- Kudasiewicz, J. (1999). *Ewangelię synoptyczne dzisiaj* (2nd ed.). Żabki: Apostolicum.
- Kudasiewicz, J. (2000). Mesjańska działalność Jezusa jubileuszowym rokiem łaski (Łk 4, 16–30). In W. Chrostowski (Ed.), *Słowo Twoje jest Prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Męдали CM w 65. rocznicę urodzin*. Warszawa: Vocatio.

- Kudasiewicz, J. (2011). *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*. Lublin: Wydawnictwo B&G.
- Kürzinger, J. (1965). *Die Apostelgeschichte* (Vol. 1). Leipzig.
- Łach, S. (Ed.). (1959). *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallottinum.
- Łach, S. (Ed.). (1970). *Księga Liczb. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Lea, T. D., & Griffin, H. P. (1992). 1, 2 Timothy, Titus. In *The New American Commentary: Vol. 34*. Nashville: Broadman Press.
- Malina, A. (2007). *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*. In *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach: Vol. 34*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego.
- Mędała, S. (2010). *Ewangelia według świętego Jana. Cz. 1: Rozdziały 1–12*. In *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament: Vol. 4.1*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Mickiewicz, F. (2011). *Ewangelia według św. Łukasza. Cz. 1: Rozdziały 1–11*. In *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament: Vol. 3.1*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Morris, L. (1995). *The gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Neill, J. C. (1997). The Connection Between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts. *Journal for the Study of the New Testament*, 19(63), 87–103. <https://doi.org/10.1177/0142064X9701906305>
- Popowski, R. (1995). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (2nd ed.). In *Seria Biblijna Vocatio* (2nd ed.). Warszawa: Vocatio.
- Potterie, I. de la. (1987). Parole et Esprit dans s. Jean. In M. D. Jonge (Ed.), *L'Évangile de Jean* (pp. 177–201). Leuven: Leuven University Press, Uitgeverij Peeters Leuven.
- Romaniuk, K., & Léon-Dufour, X. (Eds.). (1990). *Słownik teologii biblijnej* (Wyd. 3). Poznań: Pallottinum.
- Schwank, B. (1966). *Das Johannesevangelium*. In *Die Welt Der Bibel. Kleinkommentare Zur Heiligen Schrift: Vol. 7.1*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Smith, G. V. (2009). *Isaiah 40–66*. Nashville: B&H Academic.
- Thayer, J., & Strong, J. (2000). *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Urbanek, B. (2009). *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*. In *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach: Vol. 50*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Wallace, D. B. (1996). *Greek grammar beyond the basics. An exegetical syntax of the New Testament with scripture, subject, and Greek word indexes* (4th ed.). Grand Rapids: Zondervan.
- Walte, B. K. (1993). Micah. In T. E. McComiskey (Ed.), *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*. Grand Rapids.
- Węcławski, Z. (2000). *Słownik grecko-polski* (O. Jurewicz, ed.). Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.

Matka Pana a apokaliptyczne trzęsienia ziemi

Paweł Marek Mucha

Poznań

pablomarco@wp.pl  <https://orcid.org/0000-0001-9926-6623>

Apokalipsa św. Jana wymienia różne kary, które mają spaść na ludzkość w czasach ostatecznych. Jedną z nich są apokaliptyczne trzęsienia ziemi. Pojęcie „trzęsienie ziemi” (σεισμός) pojawia się w Księdze Objawienia siedem razy (Flis, 2004; Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, 2014):

6, 12: I ujrzałem: gdy otworzył pieczęć szóstą, stało się wielkie *trzęsienie ziemi* i słońce stało się czarne jak włosieny wór, a cały księżyc stał się jak krew.

8, 5: Anioł zaś wziął naczynie na żar, napełnił je ogniem z ołtarza i zrzucił na ziemię, a nastąpiły gromy, głosy, błyskawice, *trzęsienie ziemi*.

11, 13: W owej godzinie nastąpiło wielkie *trzęsienie ziemi* i runęła dziesiąta część miasta, i skutkiem *trzęsienia ziemi* zginęło siedem tysięcy osób. A pozostali ulegli przerażeniu i oddali chwałę Bogu nieba.

11, 19: Potem Świątynia Boga w niebie się otwarła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni, a nastąpiły błyskawice, głosy, gromy, *trzęsienie ziemi* i wielki grad.

16, 18: I nastąpiły błyskawice i głosy, i gromy, i nastąpiło wielkie *trzęsienie ziemi*, jakiego nie było, odkąd jest człowiek na ziemi: takie *trzęsienie ziemi*, tak wielkie.

Tekst grecki Nowego Testamentu potwierdza tę ilość (Bachmann & Slaby, 1987; Kohlenberger, Goodrick, & Swanson, 1995; Moulton, Geden, & Marshall, 2002). Siedmiokrotne użycie pojęcia „trzęsienie ziemi” przez autora ostatniej księgi Nowego Przymierza mogło być nieprzypadkowe, gdyż liczba siedem ma w całej Biblii szczególne znaczenie (zob. występowanie liczby siedem w Biblii: Flis, 2004). Ta ilość mogła być jednak tylko skutkiem użycia przez autora Apokalipsy wzorów Janowych. Głównym celem św. Jana mogło być powiązanie apokaliptycznych trzęsień ziemi z Matką Pana. Obecność wzorów Janowych w Apokalipsie nie powinna zaskakiwać, gdyż według Tradycji Apokalipsa i Ewangelia według św. Jana są napisane przez tego samego autora

(Justyn, *Dialog*, 81, 4: PG 6, 669; Ireneusz, *Adversus haereses*, 4, 20, 11: PG 7, 1940–1941; *Fragment Muratoriego*; Tertulian, *Adversus Marcionem*, 3, 14; 4, 5: PL 2, 340, CSEL 47, 339; Antymarcjoński prolog do Ewangelii Łukasza).

Na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” ukazały się artykuły, w których została przedstawiona nowa interpretacja liczby 153 w J 21, 11 (Mucha, 2009, 2013). Ta tajemnicza liczba jest wartością numeryczną biblijnego wyrażenia μήτηρ κυρίου („Matka Pana”) z Ewangelii Łukasza 1, 43. Rozwiązanie to można łatwo znaleźć, posługując się Janowymi kluczami, które na podstawie analogii pomiędzy J 21, 2 a Łk 1, 43 pozwalają odczytać właściwe znaczenie liczby 153 (Mucha, 2013, s. 101–103):

Drugi wzór Janowy 5 + 2

W J 21, 2 jest *pięciu* uczniów, których tożsamość jest jasna, oraz *dwóch* uczniów, których nie da się w żaden sposób zidentyfikować.

W Łk 1, 43 jest wyrażenie składające się z *pięciu* wyrazów (ή μήτηρ τοῦ κυρίου μου), którego *dwa* słowa kluczowe (μήτηρ κυρίου) mają wartość numeryczną 153.

Pierwszy wzór Janowy 3 + 2

W J 21, 2 jest *trzech* uczniów wymienionych z imienia oraz *dwóch* innych, którzy nie są wymienieni z imienia, ale ich tożsamość można łatwo ustalić, gdyż są nazwani synami Zebedeusza.

Po opuszczeniu *trzech* mało istotnych słów z greckiego wyrażenia ή μήτηρ τοῦ κυρίου μου w Łk 1, 43 zostają *dwa* kluczowe słowa (μήτηρ κυρίου), których wartość numeryczna wynosi dokładnie 153.

Powyższe wzory zostały użyte przez Mateusza, Łukasza i Jana przy pisaniu Ewangelii (Mucha, 2013, s. 103–116). Także apokaliptyczne trzęsienia ziemi wydają się być rozmieszczone i skomponowane według tychże wzorów. Już pobieżna analiza występowania terminu „trzęsienie ziemi” w ostatniej księdze Nowego Testamentu odsłania znajomość tych kluczy i ich zastosowanie. Pojęcie σεισμός pojawia się w pięciu wersetach Apokalipsy (Nestle & Nestle, 2012)¹:

¹ Chociaż podział ksiąg Nowego Testamentu na rozdziały i wersety jest znacznie późniejszy niż sama redakcja tych ksiąg, to jednak pojęcie σεισμός pojawia się w jednostkach tekstu na tyle odrębnych, że na potrzeby tego artykułu można ograniczyć się do posługiwania się wersetami.

6, 12: Καί εἶδον ὅτε ἤνοιξεν τήν σφραγίδα τήν ἕκτην, καί **σεισμός** μέγας ἐγένετο καί ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος καί ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα

8, 5: καί εἰληφεν ὁ ἄγγελος τόν λιβανωτὸν καί ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρός τοῦ θυσιαστηρίου καί ἔβαλεν εἰς τήν γῆν, καί ἐγένοντο βρονταί καί φωναί καί ἀστραπαί καί **σεισμός**.

11, 13: Καί ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο **σεισμός** μέγας καί τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν καί ἀπεκτάνθησαν ἐν **τῷ σεισμῷ** ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ καί οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καί ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.

11, 19: Καί ἠνοιγῆ ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ καί ὠφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καί ἐγένοντο ἀστραπαί καί φωναί καί βρονταί καί **σεισμός** καί χάλαζα μεγάλη.

16, 18: καί ἐγένοντο ἀστραπαί καί φωναί καί βρονταί καί **σεισμός** ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς τηλικούτος **σεισμός** οὕτως μέγας.

W dwóch z nich dwukrotnie:

11, 13: Καί ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο **σεισμός** μέγας καί τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν καί ἀπεκτάνθησαν ἐν **τῷ σεισμῷ** ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ καί οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καί ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.

16, 18: καί ἐγένοντο ἀστραπαί καί φωναί καί βρονταί καί **σεισμός** ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς τηλικούτος **σεισμός** οὕτως μέγας.

Widać tutaj wyraźnie zastosowanie drugiego wzoru Janowego 5 + 2. Oprócz niego można łatwo dostrzec także pierwszy wzór Janowy 3 + 2. Są tutaj bowiem trzy wersety, w których pojęcie „trzęsienie ziemi” występuje pojedynczo oraz dwa wersety, w których to pojęcie zostało użyte dwukrotnie:

6, 12: Καί εἶδον ὅτε ἤνοιξεν τήν σφραγίδα τήν ἕκτην, καί **σεισμός** μέγας ἐγένετο καί ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος καί ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα

8, 5: καί εἰληφεν ὁ ἄγγελος τόν λιβανωτὸν καί ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρός τοῦ θυσιαστηρίου καί ἔβαλεν εἰς τήν γῆν, καί ἐγένοντο βρονταί καί φωναί καί ἀστραπαί καί **σεισμός**.

11, 19: Καί ἠνοιγῆ ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ καί ὠφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καί ἐγένοντο ἀστραπαί καί φωναί καί βρονταί καί **σεισμός** καί χάλαζα μεγάλη.

11, 13: Καί ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο **σεισμός** μέγας καί τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν καί ἀπεκτάνθησαν ἐν **τῷ σεισμῷ** ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ καί οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καί ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.

16, 18: καί ἐγένοντο ἀστραπαί καί φωναί καί βρονταί καί **σεισμός** ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς τηλικούτος **σεισμός** οὕτως μέγας.

Obecność pierwszego wzoru Janowego 3 + 2 jest pewna. Zauważyć można także:

- trzykrotne użycie słowa σεισμός (8, 5; 11, 13; 11, 19) i dwukrotne konstrukcji σεισμός μέγας (6, 12; 11, 13);
- trzykrotne użycie słowa σεισμός (8, 5; 11, 13; 11, 19) i dwukrotne konstrukcji σεισμός (ἐγένετο lub οὕτως) μέγας (16, 18)².

Co więcej, wielkość trzęsień ziemi potwierdza powyższe spostrzeżenia. Zauważyć można bowiem, że są one dopasowane do greckiego wyrażenia ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου z Łk 1, 43: za pierwszym, trzecim i piątym razem jest mowa o wielkim trzęsieniu ziemi, natomiast w drugim i czwartym mowa jest tylko o trzęsieniu ziemi, bez podkreślania jego wielkości:

ἡ – σεισμός μέγας (Ap 6, 12)

μήτηρ – σεισμός (Ap 8, 5)

τοῦ – σεισμός μέγας (Ap 11, 13)

κυρίου – σεισμός (Ap 11, 19)

μου – σεισμός μέγας (Ap 16, 18)

Jak widzimy, tam, gdzie nie ma μήτηρ κυρίου, jest σεισμός μέγας, a tam, gdzie jest μήτηρ κυρίου, jest tylko σεισμός. Autor Apokalipsy zdaje się sugerować, że obecność (wstawiennictwo) Matki Pana zmniejsza tę karę Bożą.

Odkrycie wzorów Janowych, które podkreślają godność Maryi jako Matki Bożej, rzuca nowe światło na apokaliptyczne trzęsienia ziemi³. Autor Księgi Objawienia nie tylko powiązał tę karę z Matką Pana, lecz nawet sugeruje, że Maryja ma wpływ na zmniejszenie tej kary. Rzuca to zatem także nowe światło na wielki znak, który ma się ukazać na niebie (Ap 12, 1) oraz na objawienia fatimskie, w których Matka Pana odgrywa szczególną rolę (Mucha, 2009, s. 299), a które przecież dotyczą czasów ostatecznych.

2 Takie podwójne zastosowanie wzoru Janowego 3 + 2 przypomina analogiczne z J 21: trzykrotnie pojawia się ἰχθὺς (J 21, 6. 8. 11) i dwukrotnie ἄρτος (J 21, 9. 13) oraz trzykrotnie ὀψάριον (J 21, 9. 10. 13) i dwukrotnie ἄρτος (J 21, 9. 13) – zob. Mucha, 2013, s. 115 (przypis 36).

3 Wykorzystanie wzorów Janowych w Księdze Objawienia oznacza także, że Apokalipsa musiała powstać później niż Ewangelia według św. Jana. Niniejszy artykuł jest pośrednio odpowiedzią na pracę Leszka Jańczuka, który na łamach tegoż czasopisma przedstawił datowanie Apokalipsy w świetle głosów tradycji – zob. Jańczuk, 2018.

Abstrakt

Matka Pana a apokaliptyczne trzęsienia ziemi

Pojęcie „trzęsienia ziemi” pojawia się w Apokalipsie siedem razy. Liczba siedem ma głębokie znaczenie w Biblii. Jednak siedmiokrotne występowanie pojęcia „trzęsienie ziemi” w Księdze Objawienia jest wynikiem użycia wzorów Janowych, które ujawniają godność Maryi jako „Matki Pana”. Ponadto, wielkość tych trzęsień ziemi odpowiada greckiemu wyrażeniu ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (Łk 1, 43). Apokaliptyczne trzęsienia ziemi są więc wyraźnie powiązane z Matką Pana.

Słowa kluczowe: Apokalipsa; trzęsienie ziemi; wzór Janowy; Matka Pana

Abstract

The Mother of the Lord and Apocalyptic Earthquakes

The term “earthquake” appears in the Book of Revelation seven times. The number “seven” has great significance in the Bible. However, the sevenfold occurrence of the concept of “earthquake” in the Book of Revelation is a result of the use of John’s patterns, which reveal Mary’s dignity as “the Mother of the Lord.” Furthermore, the magnitude of these earthquakes corresponds to the Greek expression ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (Luke 1 : 43). Thus apocalyptic earthquakes are evidently linked to the Mother of the Lord.

Keywords: Apocalypse; earthquake; John’s pattern; Mother of the Lord

References

- Bachmann, H., & Slaby, W. A. (Eds.). (1987). *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26th edition, and to the Greek New Testament, 3rd. edition* (3rd ed.). Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Flis, J. (2004). *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (4th ed.). In *Prymasowska Seria Biblijna* (4th ed.). Warszawa: Vocatio.
- Jańczuk, L. (2018). Datowanie Apokalipsy w świetle głosów tradycji. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 71(1), 37–52. <https://doi.org/10.21906/rbl.296>
- Kohlenberger, J. R., Goodrick, E. W., & Swanson, J. A. (1995). *The exhaustive concordance to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Moulton, W. F., Geden, A. S., & Marshall, I. H. (Eds.). (2002). *Concordance to the Greek New Testament* (6th ed.). London–New York: T & T Clark.
- Mucha, P. M. (2009). Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21 : 11. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 62(4), 297–301. <https://doi.org/10.21906/rbl.222>
- Mucha, P. M. (2013). What was the Origin of Number 153? *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 66(2), 101–125. <https://doi.org/10.21906/rbl.62>
- Nestle, E., & Nestle, E. (2012). *Novum Testamentum Graece* (28th ed.); B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, & H. Strutwolf, eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (5th ed.). (2014). Poznań–Warszawa: Pallottinum.

SPRAWOZDANIA
REPORTS

IX Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos* (Kraków, 24–25 października 2018)

Przemysław Nowakowski CM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

przemyslaw.nowakowski@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-8402-3626>

W dniach 24 i 25 października 2018 roku w Krakowie odbyło się międzynarodowe sympozjum liturgiczne z okazji 50 rocznicy powstania Instytutu Liturgicznego. Sympozjum było równocześnie kolejną, dziewiątą edycją cyklu konferencji *Ad fontes liturgicos*, który Instytut Liturgiczny organizuje od 2010 roku wspólnie z trzema ośrodkami Europy Środkowo-Wschodniej: Ukraińskim Uniwersytetem Katolickim we Lwowie (Ukraina), Greckokatolickim Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Preszowskiego (Słowacja) i Greckokatolickim Instytutem Teologicznym Świętego Atanazego w Nyíregyháza (Węgry). W sympozjum wzięli udział przedstawiciele różnych liturgicznych ośrodków naukowo-dydaktycznych z całej Europy (10 krajów), którzy ukazali swój wkład w rozwój badań liturgii i formacji liturgicznej. Prelegenci reprezentowali różne Kościoły i tradycje liturgiczne: Kościół katolicki, Kościoły greckokatolickie i prawosławne. Konferencja odbyła się w budynkach Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy na Stradomiu.

Środa, 24 października 2018

Otwarcia sympozjum dokonali dyrektor Instytutu Liturgicznego w Krakowie ks. prof. Wiesław Przyczyna i prorektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. Robert Tyrała, witając wszystkich uczestników, a w szczególności gości honorowych – arcybiskupa Igora Isiczenko z Charkowa (Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna) i biskupa Damiana Zimonia z Katowic. Ksiądz prorektor Tyrała, związany z Międzuczelnianym Instytutem Muzyki Kościelnej, podkreślił znaczenie Instytutu Liturgicznego w Krakowie, który swoją działalnością już od 50 lat przyczynia się wydatnie do odnowy liturgii w Polsce.

Pierwsza sesja (Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), której przewodniczył ksiądz dyrektor Przyczyna, poświęcona była aktywności naukowej i dydaktycznej katedr aktualnie wchodzących w skład Instytutu Liturgicznego. W pierwszym referacie ks. dr hab. Janusz Mieczkowski, adiunkt Katedry Historii Liturgii, przedstawił w zarysie 50-letnią historię instytutu, przypominając, że został on powołany do życia w 1968 roku przez kardynała Karola Wojtyłę w celu formacji liturgicznej duchownych i świeckich w duchu Soboru Watykańskiego II, by przyczynić się do efektywnego wprowadzenia w życie soborowej reformy liturgii. Z biegiem czasu instytut stał się ośrodkiem naukowo-badawczym i dydaktycznym działającym w ramach Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zakres i tematykę badań liturgicznych podejmowanych przez instytut ukazywali siostra prof. Adelajda Sielepin CHR i ks. dr hab. Jarosław Superson SAC (Katedra Teologii Liturgii) w referacie *Mysł teologiczna krakowskiego Instytutu Liturgicznego w posoborowym 50-leciu*. Siostra profesor przypomniała postać pierwszego dyrektora instytutu – biskupa Wacława Świerżawskiego († 2017). Zapoczątkował on badania z zakresu duchowości liturgicznej, która dziś obecna jest także w innych dziedzinach teologii liturgii rozwijanych przez krakowskich liturgistów, takich jak eschatologia i pneumatologia liturgiczna, inicjacja chrześcijańska, liturgika porównawcza. Ks. Superson zwrócił uwagę na ostatnio przeprowadzone studia dotyczące biblijnych źródeł *preces* liturgii godzin i kierunku zanoszonych modlitw. Prezentacje prac instytutu kontynuowali homileci: ks. prof. Henryk Sławiński (Katedra Komunikacji Religijnej) i ks. prof. Kazimierz Panuś (Katedra Homiletyki). Ks. Sławiński (*Homiletyka akademicka w Instytucie Liturgicznym – początki i rozwój*) nakreślił pola badawcze homiletów, którzy starają się przywrócić integralne miejsce homilii w liturgii zgodnie z wolą Vaticanum II, rozwijając następujące tematy: przepowiadanie i liturgia, homilia posoborowa, współczesny język religijny, retoryka, hagiografia. Ważną inicjatywą krakowskich homiletów z ks. prof. Przyczyną na czele było zorganizowanie studium homiletyczno-retorycznego dla księży, które znane jest i doceniane w całej Polsce. Ks. prof. Panuś (*Homiletyka seminaryjna w latach 1968–2018*) opisał metodologię wykładu homiletyki w krakowskim seminarium diecezjalnym, która obok aspektu teoretycznego (historia, teologia, metody przepowiadania), obejmuje także ćwiczenia praktyczne (przygotowanie i wygłaszanie homilii).

W czasie drugiej sesji symposium (*Atenea Rzymskie*) wystąpili reprezentanci trzech instytucji liturgicznych z Rzymu. Ksiądz dr Giuseppe Guerra CM,

redaktor międzynarodowego periodyku „Ephemerides Liturgicae”, przedstawił historię rzymskiej Akademii Liturgicznej (*Accademia Liturgica a Roma dal 1840 al 1970*). Akademia ta została powierzona w 1840 roku włoskim księżom misjonarzom i przez ponad sto lat była ważnym ośrodkiem studium i formacji liturgicznej. Przekształceniu uległa po Soborze Watykańskim II i chociaż dziś już nie istnieje, za jej kontynuację można uważać Wincentyńskie Centrum Liturgiczne (Centro Liturgico Vincenziano) i czasopismo „Ephemerides Liturgicae”.

Działalność Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie (*Anselmianum*) scharakteryzował obszernie jego dyrektor – prof. Jordi Augusti Piqué i Collado OSB (*Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie 1961–2018: przeszłość, dzień dzisiejszy i wizja przyszłości*). Styl działania instytutu określił jako benedyktyński, naukowy, integralny, dialogiczny. Aktualne projekty tej słynnej uczelni liturgicznej oparte są na współpracy z uniwersytetami świeckimi (podwójny doktorat) i na dialogu z innymi Kościołami (różne rodziny liturgiczne). Liczba studentów dochodzi do 500 (64 przewody doktorskie). Instytut prowadzi aktywną działalność wydawniczą (kilka serii publikacji z czasopismem „Ecclesia Orans” na czele). Kontynuowany jest wysiłek tworzenia teologii liturgicznej w duchu reformy Soboru Watykańskiego II rozpoczęty przed laty przez Cipriano Vagagginiego OSB.

Trzecim prelegentem z Rzymu był ks. dr Alberto Vernaschi, dyrektor Wincentyńskiego Centrum Liturgicznego (CLV), który omówił jego działalność na polu liturgii (*Wincentyńskie Centrum Liturgiczne w służbie nauk liturgicznych*). Centrum przez niego kierowane ma status państwowego stowarzyszenia dla wspierania studiów i ruchu liturgicznego poprzez publikacje o tematyce liturgicznej. Centrum publikuje regularnie czasopismo naukowe „Ephemerides Liturgicae”, z którym związana jest seria wydawnicza *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia* (BEL), licząca dziś już 188 tomów różnych studiów z dziedziny liturgii. Wśród autorów opublikowanych prac znajdują się nazwiska wybitnych specjalistów takich jak Annibale Bugnini CM, Carlo Braga CM, Enrico Cattaneo, Vincenzo Raffa, Enrico Mazza, Markus Tymister.

Po zakończeniu drugiej sesji w Muzeum Historycznym Księży Misjonarzy odbyło się uroczyste otwarcie dwóch wystaw towarzyszących sympozjum: 1) *Misterium liturgii* (kurator ks. dr Waław Umiński CM) – cenne paramenty liturgiczne ze skarbca misjonarzy na Stradomiu; 2) *Misterium codzienności* – obrazy artystki Katarzyny Makieły-Organisty inspirowane liturgią

(wystawa zorganizowana przez Instytut Historii Sztuki i Kultury Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie).

Popołudniowa sesja trzecia (*Ośrodki badawcze Europy Środkowej*) zebrała prelegentów z uczelni współorganizujących sympozja *Ad fontes liturgicos* z kręgu Kościołów greckokatolickich. Ks. dr hab. Marcel Mojżeś z Greckokatolickiego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu z Preszowa na Słowacji mówił o *Znaczeniu podejścia teologicznego i duchowego w procesie odnowy liturgicznej w Kościele greckokatolickim na Słowacji*. Ks. prof. Wojciech Bohać z tejże uczelni przedstawił historię przywrócenia przez słowackich grekokatolików tradycyjnej wschodniej praktyki wspólnego celebrowania trzech sakramentów inicjacji (*Pełna inicjacja w Greckokatolickiej Metropolii Preszowskiej*). Diakon János Nyirán z Instytutu Teologicznego z Nyíregyháza (Węgry) przedstawił temat *Od błędnej praktyki aż do odnowy posługi diakonatu w tradycji Kościoła Greckokatolickiego na Węgrzech*.

Na zakończenie pierwszego dnia obrad uczestnicy konferencji wzięli udział w uroczystej mszy świętej dziękczynnej za 50 lat Instytutu Liturgicznego, której w kościele św. Marka (przy pierwszej, historycznej siedzibie instytutu) przewodniczył i homilię wygłosił bp Adam Bałabuch, przewodniczący Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Oprawę liturgiczną i muzyczną mszy przygotował Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej (ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ).

Czwartek, 25 października 2018

Czwarta sesja (*Ośrodki badawcze Europy Zachodniej i Południowej*) zaprezentowała liturgiczne ośrodki badawcze z Europy Zachodniej. Ks. dr Olivier Praud z Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu ukazał, jak z analizy procesu celebracji wyłania się teologia liturgii (*Teologia celebracji. Refleksja nad „ars celebrandi” 50 lat po Vaticanum II*). Jednym z aktualnych zadań tej teologii jest refleksja nad autentycznym aktem wiary, który pomaga zrealizować liturgia (*sakramentalność aktu wiary*).

Dyrektor Niemieckiego Instytutu Liturgicznego z Trewiru ks. prof. Marius Linnenborn wygłosił referat pt. *Historia i znaczenie Instytutu podczas odnowy liturgicznej i jego dzisiejsza rola w krajach niemieckojęzycznych*. Instytut Liturgiczny, utworzony w 1947 roku, prowadząc aktywny apostołat liturgiczny, przyczynia się do dalszego rozwoju i upowszechniania idei ruchu

liturgicznego. W poważnym stopniu przyczynił się on do realizacji posoborowej reformy w Niemczech poprzez redakcje nowych ksiąg liturgicznych w języku narodowym. Publikuje dwa czasopisma: „Gottesdienst” (o charakterze pastoralnym) i „Liturgisches Jahrbuch” (o charakterze naukowym).

Ks. prof. Jaume Gonzáles Padros z Wyższego Instytutu Liturgicznego z Barcelony, aktualny przewodniczący Hiszpańskiego Stowarzyszenia Wykładowców Liturgiki, mówił o teologii liturgii Romano Guardiniego w referacie *Liturgia od wewnątrz. W stulecie „Ducha liturgii” Romano Guardiniego*. Wyjaśniając rozumienie aktu liturgicznego przez Guardiniego, przybliżył zasady jego oryginalnej metody badania liturgii.

Instytut Nauk Liturgicznych we Fryburgu szwajcarskim przybliżył uczestnikom konferencji jego absolwent dr Fiorentin Crăciun w wystąpieniu pt. *Źródła i teologia liturgii w Instytucie Nauk Liturgicznych we Fryburgu*. Specyfiką Instytutu jest badanie liturgii zachodniej i wschodnich oraz praca w dwóch językach (niemiecki i francuski). Powstanie Instytutu Nauk Liturgicznych w 1999 roku poprzedziła działalność Katedry Nauk Liturgicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Fryburskiego. Instytut prowadzi intensywne badania źródeł liturgicznych i publikuje ich rezultaty w dwóch seriach wydawniczych: *Spicilegium Friburgense* i *Spicilegii Friburgensis Subsidia*. Od 1996 roku we Fryburgu pod kierownictwem prof. Martina Klöcknera ukazuje się międzynarodowy periodyk „Archiv für Liturgiewissenschaft”.

Dr Fiorentin Crăciun odczytał referat nieobecnego na konferencji profesora André Lossky’ego z Instytutu Teologii Prawosławnej Świętego Sergiusza w Paryżu pt. *Tygodnie liturgiczne Świętego Sergiusza w Paryżu i ich wkład w odnowę liturgiczną*. W swoim tekście prof. Lossky opisał naukowo-dydaktyczną działalność paryskiego Instytutu Świętego Sergiusza, koncentrując się na organizowanych przezeń od przeszło 60 lat tygodniach studiów liturgicznych – konferencji o charakterze międzynarodowym i ekumenicznym.

Prelegenci piątej sesji (*Ośrodki badawcze Europy Środkowej*) reprezentowali uczelnie ze Słowenii i Polski. Ojciec dr Nikolaaj Aracki Rosenfeld OCist z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Lublanie (Słowenia) przedstawił temat *Typologiczna lektura sakramentów. Serdeczne i żywe umiłowanie Pisma Świętego w dziele adaptacji liturgii (SC 24)*. Wyjaśnił, jak hermeneutyka typologiczna pomaga odczytać i zrozumieć historię zbawienia w kontekście liturgii, wychodząc od Starego Testamentu aż do jej wypełnienia w Nowym.

Prof. Bogusław Migut z Instytutu Liturgiki i Homiletyki z Lublina omówił badania liturgiczne prowadzone na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim

(*Liturgia jako „teologia prima”. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*). Już od 1918 roku ważnym kryterium badań liturgicznych w Lublinie było odnowienie aktywnego udziału wiernych w liturgii. W 1968 roku został utworzony Instytut Pastoralny, który składał się z dwóch sekcji: liturgicznej i homiletycznej. W 2009 roku powstaje Instytut Liturgiczno-Homiletyczny. Badania prowadzone są w trzech kierunkach: historycznym, teologicznym i pastoralnym. Najnowsze tematy podejmowane przez liturgistów lubelskich to relacje między słowem Bożym i liturgią, liturgią i nową ewangelizacją. W ramach „Prac Wydziału Teologicznego KUL” wydawane są „Studia Liturgiczne” (dotychczas 14 tomów).

Wystąpienie ks. prof. Erwina Mateji z Uniwersytetu Opolskiego pt. *Liturgia soborowa w kontekście tradycji śląskiej* poświęcone było działalności badawczej i edytorskiej Instytutu Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej na Wydziale Teologicznym. Inauguracja tego instytutu w 2009 roku poprzedzona była długoletnią aktywnością badawczą opolskich liturgistów. W 1995 roku rozpoczęli oni wydawanie cenionego w Polsce półrocznika „Liturgia Sacra” pod redakcją ks. prof. Helmuta Sobeczki (obecnie redaktorem jest prof. Erwin Mateja). Prowadzone badania mają charakter interdyscyplinarny (liturgia, muzyka, sztuka) i uwzględniają zawsze lokalny, śląski kontekst. Miejscowi liturgiści pozostają także w ścisłej relacji z duszpasterstwem, stąd diecezja opolska może pochwalić się udanymi i awangardowymi realizacjami soborowej reformy liturgii w praktyce.

Ostatnia, szósta sesja sympozjum obejmowała ośrodki badawcze Europy Wschodniej i Południowo-Wschodniej (Ukraina z Zakarpaciem, Rumunia). Dr Cesar Login i ojciec Simeon Pintea (Wydział Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Cluj) zapoznali uczestników konferencji z aktualnym stanem badań i praktyką liturgiczną w Rumunii (*Tradycja i odnowa we współczesnej praktyce i badaniach liturgii w Rumuńskim Kościele Prawosławnym*). Rezultaty badań naukowych różnych ośrodków i instytutów teologicznych przyczyniły się w ostatnim czasie do rewizji ksiąg liturgicznych tamtejszego Kościoła prawosławnego. We współpracy z patriarchatem rumuńskim przygotowano programy studiów liturgicznych na poziomie podstawowym (seminaria) i wyższym (uniwersytety). Są także organizowane sympozja i spotkania księży diecezjalnych i zakonników w celu pogłębienia życia liturgicznego. Najnowsze wysiłki liturgistów rumuńskich zmierzają do odnowienia i ożywienia celebracji Liturgii godzin w parafiach.

Ojciec dr Avhustin Solansky z Akademii Teologicznej w Użgorodzie (Ukraina Zakarpacka) przedstawił temat *Odnowa własnej tradycji liturgicznej w Greckokatolickiej Eparchii Mukaczewa jako klucz do odkrycia jej oryginalnej duchowości*. Prelegent pokazał na kilku przykładach, jak w Katolickim Kościele Rusińskim tradycji bizantyjskiej obecne są elementy innych tradycji liturgicznych, przede wszystkim łacińskiej. Zauważył potrzebę poważnego studium historyczno-liturgicznego, które pomogłoby dobrze zbadać lokalną tradycję liturgiczną i rozeznać, które z wpływów zewnętrznych nie kłócą się z nią, ale stanowią o jej bogactwie. Należy przy tym brać pod uwagę wrażliwość wiernych Zakarpacia, których pobożność od wieków kształtowana jest zarówno przez tradycją wschodnią, jak i zachodnią.

Ojciec dr Vasyl Rudejko, kierownik Katedry Nauk Liturgicznych Katolickiego Uniwersytetu Ukraińskiego we Lwowie, mówił o *Odnowie studiów liturgicznych w ukraińskim Kościele greckokatolickim*. Historia badania liturgii i wprowadzenia jej nauczania w system studiów teologicznych na Ukrainie ma swój początek w działalności reformatorskiej metropolity Andrzeja Szeptyckiego, kontynuację w pracach Uniwersytetu Świętego Klemensa w Rzymie i zwieńczenie – w powołaniu Instytutu Muzyki Cerkiewnej oraz Katedry Nauk Liturgicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Ukraińskiego we Lwowie. Katedra wydaje dziś serię *Liturgijni Dżereła* (*Źródła Liturgiczne*). Jest także aktywnym współorganizatorem międzynarodowych sympozjów *Ad fontes liturgicos*.

Sympozjum zakończyła debata poprowadzona przez ks. dr hab. Przemysława Nowakowskiego CM, profesora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, w trakcie której prelegenci sympozjum próbowali odpowiedzieć na pytanie, jaka jest rola instytutów liturgicznych we współczesnym Kościele i jakie są perspektywy współpracy między różnymi ośrodkami studiów liturgicznych w Europie. Uczestnicy dyskusji podkreślili bogactwo poszczególnych instytutów i różnorodność ich działalności naukowej i dydaktycznej (J. A. Piqué i Collado). Każdy z instytutów jest dobrze zakorzeniony w swoim własnym kontekście kulturowym i eklezjalnym (M. Linnenborn). Nowym wyzwaniem staje się uwzględnienie wielokulturowości, która charakteryzuje współczesną Europę (O. Praud). Wszyscy zgodzili się, że istnieje potrzeba polepszenia komunikacji między poszczególnymi ośrodkami, która jest jeszcze słaba. Troską europejskich liturgistów powinno być kształtowanie studiów liturgicznych w duchu służby Kościołowi, a równocześnie zachowanie ich naukowego charakteru (J. A. Piqué i Collado). Wciąż aktualnym zadaniem

naszych instytutów pozostaje przygotowanie dobrych wykładowców i formatorów, a także umocnienie teologicznego wymiaru liturgii (J. González Padrós). Jubileuszowe spotkanie w Krakowie dało możliwość spotkania i owocnej wymiany między ludźmi zafascynowanymi liturgią z różnych krajów Europy (M. Mojzeš). Nasza droga *ad fontes liturgicos* jest ostatecznie drogą prowadzącą do Chrystusa, Pierwszego Liturga. Jego obecność podczas sympozjum była odczuwana, przeżywana, a także celebrowana w dziękczynnej Eucharystii (V. Rudejko). Sympozjum zgromadziło razem i zbliżyło do siebie, pewnie po raz pierwszy na taką skalę, ośrodki liturgiczne z Europy Wschodniej i Zachodniej (P. Nowakowski). Należy mieć nadzieję, że kontakty nawiązane w Krakowie między europejskimi liturgistami będą trwały w przyszłości i przyniosą dobre owoce współpracy dla dobra Kościoła w zjednoczonej Europie.

RECENZJE

REVIEWS

Waldemar Linke CP, *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2013, 676 s. (Lingua Sacra. Monografie, 2)

Tomasz Maria Dąbek OSB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

tomasz.dabek@upj2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0003-1427-0135>

Rozprawa o. Waldemara Linke CP jest gruntownym studium opartym na oryginalnych tekstach Księgi Tobiasza w różnych wersjach greckich, aramejskich i hebrajskich, z uwzględnieniem przekładów łacińskich i w razie potrzeby także innych.

W obszernym wstępie (od s. 11) autor przedstawia stan badań nad Księgą Tobiasza, zagadnienia związane z jej tłem kulturowym i czasem powstania oraz określa cel i metodę stosowaną w pracy.

Pierwsza część rozprawy omawia życie społeczne w Księdze Tobiasza. Rozdział pierwszy (od s. 53) ukazuje małżeństwo i rodzinę jako podstawowe instytucje wychowawcze, ekonomiczne, społeczne, narodowe i religijne w Tb. Autor charakteryzuje sposób zawierania małżeństw, związek małżeństwa z prawem spadkowym, cel pożycia małżeńskiego, endogamię jako zasadę małżeństw Izraelitów w diasporze oraz życie pary małżeńskiej. Analizuje cechy i cel rodziny – jej antropocentryzm (przewagę linii męskiej), zależność syna od ojca, wartość i sytuację dzieci oraz wnuków, dynamikę zależności w rodzinie, więzy w dalszej rodzinie i jej zakres oraz wspólnotę rodową. Rozdział kończy pokazanie teologicznego waloru tematu rodziny w Księdze Tobiasza oraz intertekstualna lektura Ps 128 (127) i Tb. Badania podsumowują trafne wnioski uwzględniające bogactwo złożonego problemu.

Drugi rozdział (od s. 139) mówi o pieniądzach, instytucjach finansowych i pracy w Księdze Tobiasza. W związku z pieniędzmi, handlem i usługami finansowymi przedstawia środki płatnicze, handel i wymianę handlową, usługi finansowe, karawany i podróże oraz względną wartość pieniądza. Omawia też przedstawione w księdze rodzaje pracy (przędzenie i tkactwo, rolnictwo) oraz wynagrodzenia, a także czynniki ekonomiczne w aparacie państwowym. Podsumowuje sformułowaniem wniosków.

Druga część pracy poświęcona jest życiu religijnemu w Księdze Tobiasza. Najobszerniejszy trzeci rozdział (od s. 223) nosi tytuł: *Religia i teologia w Tb*. Zawiera omówienie idei teologicznych w księdze: obraz, imiona i atrybuty Boga, prawo i przymierze, opatrność, wszechwiedza Boga i przeznaczenie, eschatologia w Tb (Eschatologia wspólnotowa oraz indywidualna), kult publiczny i liturgia (świątynia, wspólnota kultu). Kończy się podsumowującymi wnioskami.

Rozdział czwarty (od s. 391) przedstawia prywatne praktyki pobożności i religijności w Księdze Tobiasza: modlitwę (jako prośbę, wyznawanie i błogosławieństwo), jałmużnę, normy czystości (dotyczące czystości pokarmów oraz obmyć) omawia rolę psa w Księdze Tobiasza wobec zagadnienia czystości oraz rolę ryby w Księdze.

Ostatni piąty rozdział (od s. 469) poświęcony jest angelologii i demonologii w Księdze Tobiasza. Autor rozpoczyna go zwróceniem uwagi na nową „falę anielską” w dzisiejszej kulturze oraz miejsce anioła we współczesnej teologii. Omawia demonologię w kulturach i religiach Bliskiego Wschodu (badania nad demonologią i pojęcie demona, demonologię Mezopotamii oraz perską), angelologię i demonologię w judaizmie (w pismach apokaliptycznych i w Biblii). Przedstawia rolę anioła i demona w Tb (omawia badania i dyskusje nad angelologią i demonologią w Tb, terminologię angelologiczną i demonologiczną w różnych wersjach językowych Tb, rolę postaci anioła w narracji i teologii Tb oraz demona w narracji i teologii Tb). Ukazuje Rafała jako uzdrowiciela i charakter wybawienia w Tb oraz inne funkcje Rafała. We wnioskach syntetycznie przedstawia genezę i specyfikę angelologii i demonologii w Tb.

W zakończeniu (od s. 573) podsumowuje wyniki sumiennie przeprowadzonych badań. Obszerna bibliografia pokazuje doskonałą znajomość literatury badanych problemów w wielu językach. Podsumowanie w języku angielskim pozwala zorientować się w treści rozprawy i kierunkach podjętych badań osobom nie znającym języka polskiego.

Autor bardzo dobrze zna języki biblijne oraz wiele nowożytnych, co pozwala mu swobodnie korzystać z bogatej literatury. Niezwykle sumiennie analizuje problemy, szczegółowo porównuje różne wersje tekstów, pokazując stojące u ich podstaw nastawienie autorów, tłumaczy i redaktorów dzieła, w którym rodzina Tobiadów stojąca w opozycji do sadokickiego kapłaństwa i niektórych zasad reformy Nehemiasza pokazuje swą postawę jako gorliwych Izraelitów pragnących trwać wiernie w religii pierwszego przymierza. Imponująca bibliografia (od s. 590) obejmuje około 80 stron i zawiera bardziej

wiele pozycji w różnych językach. To zestawienie jest zarówno świadectwem erudycji autora, jak i cenną pomocą dla zainteresowanych naukowym badaniem omawianych w rozprawie zagadnień.

Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule i podtytule pracy, autor stwierdza w zakończeniu: „Jaka więc jest «literacka ojczyzna Tobiasza»? Odpowiedzieć należy, że jest nią tęsknota za świątynią, za wspólnotą religijną. Nie doczekała się ona właściwie innego śladu niż Tb, ale ten, który pozostał, do dziś działa na czytelników przez żywość opowiadania, barwność portretów ludzkich, mądrość przysłów i żar poetycki poezji modlitewnej. Wychwalanie Boga, które zajmuje naczelne miejsce wśród form religijności, o których mówi ta księga, nie wymaga świątyni i nie zależy od politycznych kompromisów i koncesji. Tobiadzi żyją więc w swej ojczyźnie świadomi, że ich prawda nie zostanie zapomniana przed Bogiem”.

Praca pokazuje wysoki poziom naukowy autora, pozwala lepiej zrozumieć wiele problemów związanych z życiem Izraelitów w Palestynie i w diasporze w okresie wygnania i po powrocie do czasów machabejskich. Jest interesującą lekturą zarówno dla biblistów, historyków, historyków religii, jak też dla wszystkich zainteresowanych głębszym zrozumieniem Pisma Świętego.

