

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 72 · Number 3 · 2019

---

## The Biblical and Liturgical Movement

### ARTYKUŁY

---

- Wolność synów Bożych na podstawie Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7  
Hanna Górska..... 197
- Tὰ χαρίσματα wczoraj i dziś. O książce „Charyzmaty. Aktywna obecność  
Boga w Kościele” Andrzeja Sionka (Kraków 2017)  
Dominik Tomczyk..... 211
- Arka Noego a opisy potopu w tekstach sumeryjskich i akadyjskich  
Andrzej J. Obidowicz..... 225
- Materiał, z którego może być wykonany ołtarz stały,  
według prawa kościelnego powszechnego i partykularnego  
ks. Jerzy Adamczyk..... 239
- Cenzura przekładu Nowego Testamentu autorstwa Jakuba Wujka.  
Próba rekonstrukcji podziału prac między cenzorami  
Tadeusz Rubik..... 257

### RECENZJE

---

- Kalina Wojciechowska, Mariusz Rosik, *Mądrość zstępująca z góry.  
Komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba*, Wydawnictwo Naukowe  
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 2018, 300 s.  
Dominik Tomczyk..... 285

# Table of Contents

## ARTICLES

---

<b>The Freedom of the Sons of God on the Basis of Romans 8: 12–17 and Galatians 4: 1–7</b> Hanna Górska .....	197
<b>Τὰ χάρισματα Yesterday and Today: On the Book “Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele” by Andrzej Sionek (Kraków 2017)</b> Dominik Tomczyk .....	211
<b>Noah’s Ark and Descriptions of the Flood in Sumerian and Akkadian Texts</b> Andrzej J. Obidowicz .....	225
<b>The Material from Which a Permanent Altar Can Be Made According to Universal and Particular Church Law</b> Jerzy Adamczyk .....	239
<b>Censorship of Jakub Wujek’s Translation of the New Testament: An Attempt at a Reconstruction of the Division of Labor Between Censors</b> Tadeusz Rubik .....	257

## REVIEWS

---

<b>Kalina Wojciechowska, Mariusz Rosik, <i>Mądrość zstępująca z góry. Komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba</i>, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 2018, 300 pp.</b> Dominik Tomczyk .....	285
---	-----

**ARTYKUŁY**

**ARTICLES**



## **Wolność synów Bożych na podstawie Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7**

Hanna Górska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

[hanna.gorska@op.pl](mailto:hanna.gorska@op.pl)  <https://orcid.org/0000-0001-5812-950X>

Niniejszy artykuł jest próbą sformułowania odpowiedzi na pytanie, kim jest osoba, którą teksty Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7 określają jako „syn Boży” lub „dziecko Boże” oraz jakie powiązania istnieją między stanem się nimi a rzeczywistością wolności. Na początku przyjrzymy się sytuacji człowieka, zanim zostanie obdarowany przybranym synostwem Bożym. Przedstawimy rodzaje niewoli, które wymienia św. Paweł w omawianych przez nas fragmentach oraz obraz nieletniego dziedzica. Następnie przyjrzymy się użytemu przez św. Pawła słownictwu do określenia nowej egzystencji człowieka. Na koniec zaprezentujemy związek między byciem przybranym synem Bożym a wolnością.

### **1. Stan poprzedzający „synostwo Boże”**

Na początku przyjrzymy się temu, jak w sposób metaforyczny św. Paweł przedstawia w Ga 4, 1–7 stan, w którym znajdują się ludzie przed otrzymaniem przybranego synostwa. Druga kwestia, na którą zwrócimy uwagę, to niewola człowieka przedstawiona w Rz 8, 12–17 oraz Ga 4, 1–7.

#### **1.1. $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ jako metafora stanu sprzed synostwa Bożego**

W Ga 4, 1–7 osoba niebędąca jeszcze synem Bożym jest porównana przez Pawła do dziecka, które oczekuje czasu wyznaczonego przez ojca, by móc stać się pełnoprawnym, wolnym i niezależnym od opiekunów dziedzicem. Nie może ono rozporządzać ani majątkiem, ani sobą samym. Na określenie tego stanu zostaje użyte greckie słowo  $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ . Jest to przymiotnik, który oznacza: „niemowlęcy,

dziecinny, nieletni”<sup>1</sup>. Tak więc słowo to wyraża pewną dziecinność, niedojrzałość, niesamodzielność, brak mądrości, nieporadność, czyli cechy, które dotyczą człowieka w bardzo młodym wieku.

Nie wiadomo, jaki wiek musi osiągnąć przedstawione tutaj dziecko, by stać się pełnoprawnym dziedzicem. Jeśli Paweł zaczerpnął swoją ideę z prawa rzymskiego, to dziecko to musiało osiągnąć wiek 7 lat, natomiast jeśli z kultury żydowskiej – byłoby to 12 lub 13 lat. Zdaje się jednak, że kwestia ta jest nieistotna, gdyż św. Paweł pisze, że wiek dziedziczenia został ustalony przez ojca<sup>2</sup>. Ta informacja z punktu widzenia teologicznego jest bardzo istotna, gdyż w dalszej części tego fragmentu funkcję ojca pełni sam Bóg. Wyraźnie zostaje pokazane, że przejście ze stanu bycia dzieckiem podległym wychowawcom, opiekunom do bycia dorosłym człowiekiem, w pełni wolnym dziedzicem jest określone przez ojca. Wynika z tego, że przemiana dawnego zniewolonego człowieka w wolnego przybranego syna Bożego dokonuje się w czasie określonym przez Boga. Fakt ten dodatkowo zostaje podkreślony w Ga 4, 4–5: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”.

Koniec stanu dziecięstwa jest równocześnie początkiem stania się w pełni dziedzicem, nie ma jakiegos czasu przejściowego. Tak samo jest ze zniewoleniem i staniem się synem Bożym. Chrześcijananie w tym samym czasie zostają uwolnieni z niewoli, gdy stają się synami Bożymi. Rzeczywistość wolności jest ściśle złączona czasowo z przemianą egzystencjalną, jaką jest stanie się dzieckiem Bożym. Wolność zawiera się w nowej rzeczywistości, którą jest przybrane synostwo, i jest nieodłączną cechą nowej egzystencji.

Dzięki ukazaniu tego stanu jako dziecięstwa możemy też inaczej spojrzeć na termin „dzieci synowie Boży”. Użycie bowiem przez Pawła terminu *νήπιος* na określenie osoby jeszcze przed staniem się przybranim synem Bożym pozwala zobaczyć, że późniejszy stan nie oznacza dziecinności i niedojrzałości, gdyż był to stan sprzed synostwa, ale jest to bycie dzieckiem z znaczeniu relacji do ojca, którym w tym przypadku jest Bóg. Musimy więc rozdzielić cechy charakteryzujące dziecko na dwie grupy:

---

1 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006, s. 409 (Prymasowska Seria Biblijna).

2 Por. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 87 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, 6.2).

- 1) te, które wynikają z jego młodego wieku, niedojrzałości;
- 2) przedstawiające relacje dziecko–rodzic.

Podział ten zaprezentujemy szerzej w dalszej części naszej pracy.

## 1.2. Bycie niewolnikiem jako stan sprzed synostwa Bożego

Nowy Testament w sposób symboliczny za niewolnika uznaje człowieka, który nie został jeszcze wyzwolony przez Chrystusa poprzez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Taka osoba jest niezdolna dokonać w swoim życiu jakichkolwiek zmian dotyczących duchowej egzystencji. Człowiek ten jest niewolnikiem grzechu, który prowadzi do śmierci<sup>3</sup>. Nowy Testament często przeciwstawia starego człowieka, który poddany jest w niewolę, nowemu człowiekowi wyzwolonemu przez Chrystusa<sup>4</sup>. Niewolnictwo w czasach biblijnych było częstym zjawiskiem (1 Kor 12, 13; Ga 3, 28; 4, 1; Dz 16, 16; Ef 6, 5; Kol 3, 22). Z tego powodu używanie takich określeń jak „człowiek wolny” czy „niewolnik” było w tamtych czasach czytelnym symbolem<sup>5</sup>.

Teksty Ga 4, 7 oraz Rz 8, 15 ukazują, że stan człowieka sprzed synostwa Bożego związany jest z niewolą. Wiąże się to w sposób ścisły z odczuwaniem lęku. „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogрузić w bojaźni” (Rz 8, 15). Życiu niewolnika towarzyszył bowiem nieustanny strach. Powodów ku temu było wiele. Niewolnik w każdej chwili był zobowiązany do zrezygnowania z własnej woli na rzecz woli swego pana i musiał poddać się jego rozkazom. Dodatkowo lęk ten był podtrzymywany przez możliwość otrzymania kary, również takiej, która mogłaby go pozbawić życia. Tak więc niewolnik przeniknięty był nieustannie strachem o swoje życie i stałą niepewnością swojego losu<sup>6</sup>.

Według św. Pawła tym, co czyni człowieka niewolnikiem, jest grzech rozumiany jako osobowa moc, tyran trzymający ludzkość w niewoli (Rz 3, 9; Ga 3, 22). Do utrzymywania władzy nad ludźmi grzech posługuje się głównie ciałem człowieka, Prawem, mocami demonicznymi oraz śmiercią. Natomiast

---

3 Por. B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 148 (Prymasowska Seria Biblijna).

4 Por. tamże, s. 147.

5 Por. tamże, s. 148.

6 Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 169–174 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, 6.1).

tym, który wyzwala człowieka z tej niewoli, jest Chrystus<sup>7</sup>. Dokonuje się to dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Człowiek może odtąd żyć w wolności od grzechu (Rz 6, 6; 7, 25), Prawa (Rz 7, 4–6; Ga 4, 4–7), śmierci (Rz 6, 8–11; 1 Kor 15, 22), potęg (Rz 8, 37–39; Ef 6, 10–17). Nawet jeśli dana osoba jest niewolnikiem w znaczeniu społecznym, jest ona wolna wewnętrznie dzięki Chrystusowi (1 Kor 7, 23). Wyzwolenie to nie oznacza jednak, że człowiek może robić, co zechce. Wolność musi być przez człowieka dobrze wykorzystana (1 Kor 6, 12; 10, 23). Jest to wolność, która jednocześnie jest poddaniem się w niewolę Bogu. Ponadto istnieje niebezpieczeństwo powrotu do dawnego życia. Pomimo tego, że chrześcijanin już raz umarł dla grzechu i ciała, to jednak ma on możliwość powrotu do egzystencji „starego człowieka”, a co za tym idzie – niewoli. Takiemu człowiekowi grozi wówczas śmierć gorsza od tej fizycznej (Rz 8, 13)<sup>8</sup>.

W omawianych przez nas fragmentach Paweł pisze o niewoli żywiołów tego świata (Ga 4, 3), Prawa (Ga 4, 5), ciała, a w konsekwencji – śmierci (Rz 8, 12–14). Nie są to jedyne rodzaje niewoli, które przedstawia w swoich Listach św. Paweł. My jednak zajmiemy się tylko tymi, które występują w omawianych przez nas fragmentach.

### 1.2.1. Niewola żywiołów tego świata

Paweł w Ga 4, 3 pisze o tym, że „jak długo byliśmy nieletni, pozostawaliśmy w niewoli «żywiołów tego świata [τά στοιχεία τοῦ κόσμου]»”. Określenie τὰ στοιχεία τοῦ κόσμου jest trudne do przetłumaczenia. Pierwotnie słowo to oznaczało „szereg” np. żołnierzy. Następnie jego znaczenie zmieniło się na „alfabet” oraz zaczęło wyrażać każdą elementarną wiedzę. Według niektórych Paweł przy pomocy tego określenia odnosi się do czasów, kiedy Galilejczycy wierzyli w fatalistyczny wpływ gwiazd. W starożytności bowiem ludzie zwracali dużą uwagę na astrologię. Gwiazdy decydowały o ludzkim losie, przysądzały o tym, co miało się wydarzyć. Τὰ στοιχεία τοῦ κόσμου mogą także oznaczać „siły kosmiczne”, przez które rozumie się zarówno dobre jak i złe duchy rządzące gwiazdami. Nie posiadamy jednak żadnych dowodów na to, iż w czasach biblijnych pod tym pojęciem ludzie mogli rozumieć jakieś duchy

7 Por. *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, tł. L. Canghellaris et al., Warszawa 2010, s. 919 (Prymasowska Seria Biblijna).

8 Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 169.



lub ciała niebieskie. Τά στοιχεία τοῦ κόσμου może być także rozumiane jako „konstruktywne elementy świata”, do których należą żywioły: woda, ziemia, ogień i powietrze. Jednak nie do końca wiadomo, co miałyby wówczas wyrażać taka „niewola” w Liście do Galatów. Istnieje również hipoteza, że Paweł pod tym pojęciem rozumiał pewne podstawowe, a nawet prymitywne zasady. W takim ujęciu tekst ten mówiłby o tym, że zarówno Żydzi, jak i poganie podlegli są niewoli niedoskonałych zasad moralnych i religijnych. Zdaje się więc być najbardziej prawdopodobne właśnie takie rozumienie τὰ στοιχεία τοῦ κόσμου. Paweł mówiłby wówczas o niewoli Prawa oraz o jakimś jego odpowiedniku wśród pogan, czyli o pewnych przekonaniach, prawach kultu pogańskiego. Potwierdzeniem tego mogłyby być wersety Ga 4, 8, który mówi o służbie pogańskim bożkom<sup>9</sup>.

### 1.2.2. Niewola Prawa

Według fragmentu Ga 4, 1–7 niewolnikiem czyni człowieka również podległość Prawu. Ten, kto nadal idzie drogą dawnego życia, czyli w niewoli Prawa, nadal jest dzieckiem, a nie pełnoprawnym dziedzicem. Natomiast ten, kto idzie drogą łaski, staje się dojrzałym, zyskuje prawa osoby wolnej<sup>10</sup>. Żydzi, którzy mimo że są dziedzicami i zostali nazwani synami Bożymi, nie są wolni w pełen sposób, nie posiadają prawa do dziedziczenia, ani nie mogą w pełni sobą rozporządzać. Trwają oni nadal w zniewoleniu Prawa, które jest ich wychowawcą (Ga 3, 23–26). Mimo że są dziedzicami, to jeszcze nie są w stanie odziedziczyć nic z tego, co ma ojciec.

### 1.2.3. Niewola ciała i śmierci

W Rz 8, 12–17 określenie tego, co zniewala człowieka, zdaje się być mniej oczywiste. Cały siódmy rozdział Listu do Rzymian jest poświęcony co prawda tematyce uwolnienia spod Prawa, jednakże w samym ósmym rozdziale widzimy temat życia według Ducha, a nie problem bycia w niewoli Prawa.

Tym, co zniewala, zdaje się być w tym fragmencie „droga według ciała”. Zdaje się to odnosić bardziej do ludzi pochodzenia pogańskiego niż żydowskiego, a jednocześnie widzimy w tym tekście sformułowania (w. 3–4), które

<sup>9</sup> Por. E. Szymanek, *List do Galatów...*, dz. cyt., s. 88–89.

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 46–48.

odnoszą się wyraźnie do osób żydowskiego pochodzenia. Dodatkowym argumentem, który świadczyłby o tym, że fragment ten mówi o Żydach, określając ich jako „niewolników” jest w. 17, w którym pojawia się wzmianka o tym, że dziedzictwo było przez Boga obiecane już wcześniej<sup>11</sup>.

## 2. Kto jest „synem Bożym?”

W Biblii znajduje się ponad 500 wzmianek na temat dzieci. Musimy jednak, jak już zwróciliśmy na to uwagę wcześniej, rozdzielić cechy dziecka, na te, które odnoszą się:

1) do dziecka jako człowieka w młodym wieku i które są metaforą osoby sprzed synostwa Bożego;

2) do dziecka jako osoby w relacji do rodziców, które w omawianych przez nas fragmentach wyrażają stan przybranego synostwa Bożego.

Dziecko z racji swojego wieku jest niedojrzałe, a jego postępowanie często jest nieprzemyślane, szczególnie pod względem konsekwencji. Jest ono niechętnie do pracy (Mt 11, 16) i odrzuca trud (Oz 13, 13). Ma problem z określeniem tego, co jest złe, a co dobre; jest też podatne na zło (Jr 4, 22).

Dziecko w znaczeniu relacji do rodziców przede wszystkim jest symbolem ogromnej miłości zarówno dziecka do rodzica, jak i na odwrót, szczególnie widoczne jest to w Biblii, gdzie dziecko stanowi Boże błogosławieństwo w przeciwieństwie do braku potomstwa, które uznawane było za przekleństwo, Bożą karę (Ps 113, 9; 127, 3; 128, 5–6). Relacja ta jest również oparta na wielkim zaufaniu. Dziecko ufa swoim rodzicom, że obronią je przed niebezpieczeństwem (1 Krl 8, 12; 10, 1), nauczą właściwego postępowania, pomogą, kiedy będzie trzeba, zapewnią warunki potrzebne do życia (Rdz 31, 16; 47, 24; Mt 7, 11), nie skrzywdzą go. Rodzic natomiast stara się spełnić te oczekiwania, by nie zawieść pokładanej w nim nadziei i zaufania, którym darzy go potomstwo, pragnie dla dziecka wszystkiego, co najlepsze<sup>12</sup>.

11 Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 173–174.

12 Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 173–175 (Prymasowska Seria Biblijna).

## 2.1. Przybrane synostwo

Termin  $\eta$  υιοθεσία należy do technicznego języka prawniczego świata grecko-rzymskiego. Etymologicznie słowo to oznacza w sensie czynnym „przyjęcie kogoś”, natomiast w pasywnym – „to co zostało przyjęte”<sup>13</sup>. W Nowym Testamencie występuje tylko 5 razy. Raz w formie υιοθεσίας (Rz 8, 15), trzy razy υιοθεσίαν (Rz 8, 23; Ga 4, 5; Ef 1, 5) oraz jeden raz jako υιοθεσία (Rz 9, 4). Jak więc można zauważyć, jest to bardzo rzadkie słowo aż 3 razy występujące w Liście do Rzymian. Określenie to występuje jeszcze 2 razy, ale tylko w Listach św. Pawła. Zostało użyte tylko raz w odniesieniu do Izraelitów (Rz 9, 4), a czterokrotnie – do chrześcijan (Ga 4, 5; Rz 8, 15. 23; Ef 1, 5)<sup>14</sup>.

Nie do końca jednak wiadomo, jak należy tłumaczyć greckie  $\eta$  υιοθεσία. Czy powinno się je rozumieć jako „przybrane synostwo” czy może bardziej ogólnie po prostu jako „synostwo”. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak pierwsze znaczenie tego terminu: „przybrane synostwo”.

Sama idea synostwa Bożego nie jest niczym nowym, gdyż była już znana w Starym Testamencie, gdzie Izrael nazywany był „pierworodnym synem Boga” (Wj 4, 22)<sup>15</sup>. U Pawła idea ta jest natomiast ściśle związana z Duchem Świętym. W Rz 8, 15 pojawia się nawet sformułowanie „duch przybrania za synów” ( $\piνεϋμα υιοθεσίας$ )<sup>16</sup>. Jednakże nie jest do końca pewne, czy jest tu mowa o Duchu Świętym. Nie wiemy, co Paweł rozumiał przez to sformułowanie. Określenie  $\tau\acute{o}$   $\piνεϋμα$  może w tym miejscu oznaczać również dar Ducha Świętego w człowieku lub ludzki umysł<sup>17</sup>.

Przybrane synostwo chrześcijan przez Boga jest nowym rodzajem relacji między człowiekiem a Bogiem. Jest to rzeczywistość zupełnie inna niż adopcja dokonana przez człowieka. Boże ojcostwo jest o wiele bardziej rzeczywiste ze względu na to, że Bóg tchnął w każdego człowieka życie. Bóg poprzez przybranie ludzi za swoich synów czyni ich jednocześnie nowym stworzeniem, wprowadza w nową egzystencję, której obcy jest stan niewoli<sup>18</sup>.

13 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*, Roma 1971, s. 202–207 (Analecta Biblica, 19A).

14 Por. *Słownik teologii św. Pawła*, dz. cyt., s. 673.

15 Por. J. Stępień, *Przybrane synostwo Boże w Rz 7–8. Z duchowości św. Pawła*, „Collectanea Theologica” 55 (1985) fasc. 2, s. 19.

16 Por. *Słownik teologii św. Pawła*, dz. cyt., s. 673–674.

17 Por. W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens...*, dz. cyt., s. 202–207.

18 Por. tamże.

## 2.2. Synowie czy dzieci Boże?

Na koniec naszego rozważania na temat tego, kim są synowie Boży, przyjrzymy się greckiemu słownictwu, które występuje w tych dwóch fragmentach. W Ga 4, 1–7 spotykamy jedynie określenie υιοι θεου, czyli „synowie Boży”, natomiast w Rz 8, 12–17 pojawia się nie tylko υιοι θεου, ale również τέκνα θεου, czyli „dzieci Boże”.

### 2.2.1. τó τέκνον

Słowo τó τέκνον występuje w Biblii 99 razy. Etymologicznie słowo to pochodzi od „nosić, rodzić” i oznacza w swoim pierwotnym znaczeniu dziecko w stosunku do swoich rodziców (Mk 12, 19; 13, 12; Łk 1, 7; 2 Kor 12, 14). Słowo używane jest również w znaczeniu przenośnym. Mieszkańcy miast są określanii jako ich dzieci właśnie przy użyciu słowa τó τέκνον (Mt 23, 37; Łk 19, 44; Ga 4, 25). Termin ten określa również zwolenników danej herezji oraz używane jest w odniesieniu do tych, którzy stoją po stronie diabła („dziećmi diabła”), oraz tych, którzy znajdują się w opozycji do nich, czyli „dzieci Boże” (Dz 13, 10; 1 J 3, 10). W szerszym znaczeniu może także oznaczać „potomstwo człowieka”<sup>19</sup>.

Śledząc występowanie określenia τó τέκνον w Nowym Testamencie, możemy zauważyć, że słowo to występuje głównie w relacjach rodzinnych i oznacza pokrewieństwo między τó τέκνον a rodzicami. Termin ten jest używany również jako określenie relacji osób niespokrewnionych. Właśnie za pomocą tego słowa Jezus określa swoich uczniów jako „dzieci” (Mk 10, 24). Teologia Nowego Testamentu posługuje się tym słowem głównie ze względu na takie cechy dziecka jak jego zależność od rodziców, potrzeba bezgranicznego zawierzenia. Dziecko potrzebuje ojca oraz nauczyciela, który będzie służył radą nawet w późniejszym wieku<sup>20</sup>.

### 2.2.2. ó υιός

Słowo ó υιός występuje w Biblii 379 razy, co oznacza, że występuje prawie 4 razy częściej niż τó τέκνον<sup>21</sup>. Pojęcie „syn” zarówno w Starym jak i Nowym

19 *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, t. 3, Berlin 1983, s. 818–819.

20 Por. B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s 63.

21 *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 3, s. 914.

Testamencie ma szeroki zakres znaczeniowy. Najczęściej używane jest w znaczeniu biologicznego pokrewieństwa, natomiast w znaczeniu metaforycznym jest stosowane do wyrażenia wielu różnorodnych rzeczywistości. I tak w liczbie mnogiej często w Starym Testamencie łączone jest ze słowem „Izrael” w celu wyrażenia tej społeczności lub jakiejś grupy należącej do tego narodu. W Starym Testamencie spotykamy również ludzi zwanych „synami proroków”, w ten sposób zostają określone uczniowie proroków. Możemy spotkać się ponadto z takimi określeniami jak „synowie Kenosza” (Lb 21, 29) czy „synowie Beliala” (Pwt 13, 13). W ten sposób określano osoby, które powierzyły się opiece jakiegoś bóstwa<sup>22</sup>. Jezus natomiast swoich uczniów określa jako „dzieci” (τό τέκνον), a nie jako „synów” (ὁ υἱός)<sup>23</sup>. Taka zmiana jest uzasadniona, jeśli spojrzymy na stosowanie określenia „synowie Boży” w Nowym Testamencie, ponieważ owo synostwo ludzi względem Boga opiera się na synostwie Jezusa jako pierwotnego syna Bożego.

Bycie synem w dosłownym rozumieniu wyraża relację oraz towarzyszące jej uwarunkowania. Słowo to bywa też używane w znaczeniu przenośnym, wówczas należy uwzględnić, jaki aspekt tej relacji autor chciał wypuklić, dotyczy się to również zastosowania tego terminu do wyrażenia jakiejś prawdy religijnej, jak w przypadku omawianych przez nas fragmentów<sup>24</sup>. Teksty o przybranym synostwie chrześcijan na pewno pozbawione są aspektu genealogicznego, pochodzenia poprzez zrodzenie, zawierają za to perspektywę dziedziczenia.

Zwrot „synowie Boży” pojawia się już w Starym Testamencie. Po pierwsze używany jest jako określenie Izraela (Wj 4, 22; Oz 11, 1), jest tytułem królewskim nadawanym podczas koronacji (Ps 2, 7). Również aniołowie w Starym Testamencie określani są jako „synowie Boży” (Hi 38, 7), są nimi też ludzie odznaczający się sprawiedliwością (Mdr 2, 18). Widzimy więc, że w Starym Testamencie „syn Boży” nie jest terminem, który wskazuje na biologiczne pokrewieństwo człowieka z Bogiem<sup>25</sup>. Jednak prezentuje on inne rozumienie tego, czym jest „syn Boży” w porównaniu do Nowego Testamentu, gdzie tytułem tym określane jest przede wszystkim Jezus, a następnie ze względu na Jego synostwo są w ten sposób nazywani również chrześcijanie. Najbliższe

22 Por. *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1160–1161 (Prymasowska Seria Biblijna).

23 Por. tamże.

24 Por. B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 16.

25 Por. *Encyklopedia Biblijna...*, dz. cyt., s. 1161.

myśli Nowego Testamentu jest określanie jako „synów Bożych” Izraelitów. Jednakże i tutaj dochodzi do dość znaczących zmian. Synostwo Izraela dotyczy całego narodu, społeczności, a w Nowym Testamencie wyraża relacje z Bogiem poszczególnych chrześcijan, ponadto dopiero Boże synostwo chrześcijan jest tym, które wiąże się z pełną wolnością.

Podczas gdy słowo „dziecko” wyraża bardziej na relację, w której podąża się za rodzicem z pełnym zaufaniem i poczuciem bezpieczeństwa, to określenie „synostwo” związane jest godnością potomka, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę kulturę czasów biblijnych i np. prawo dziedziczenia. Widzimy więc, że te dwa terminy nadają relacji przedstawionej w tym fragmencie znacznie szersze i bardziej zróżnicowane niż tylko ucięcie dyskusji na temat płci przybranego dziecka Bożego.

#### 4. Wolność synów Bożych

Wolność w tych fragmentach zawiera się w samym staniu się synem Bożym. Niewola nie jest przeciwstawiona wolności, ale przybranemu synostwu. Wyraźnie widać to w Rz 8, 15, gdzie „duch niewoli” (πνεῦμα δουλείας) przeciwstawiony jest πνεῦμα υιοθεσίας, czyli „duchowi przybrania za synów”. Ukazuje to w sposób wyraźny, że dla św. Pawła przybrane synostwo chrześcijan zawiera w sobie wolność, ale jednocześnie ta nowa egzystencja człowieka nie jest tylko wolnością, ale czymś więcej. Św. Paweł zamiast o „duchu wolności” pisze o „duchu przybrania za synów”, ukazując w ten sposób, że wolność jest jednym, ale nie jedynym, aspektem tego, co się dokonało w człowieku. Człowiek więc otrzymuje znacznie więcej niż tylko wyzwolenie z niewoli. Przybrane synostwo to wolność i znacznie więcej niż wolność – to także godność, bo chrześcijanin staje się nie tylko synem, ale także i dziedzicem. Υιοθεσίας zawiera ponadto w sobie obraz nowej relacji człowieka z Bogiem – jest to relacja pełna miłości.

Wolność, której doświadczają chrześcijanie będący synami Bożymi, może być jednak utracona, o czym czytamy m.in. w Ga 4, 8–11. Jest pewną rzeczywistością, o którą chrześcijanie muszą cały czas dbać, postępować nieustannie według natchnień Ducha, by nie utracić raz otrzymanego daru wolności.

Gdy spojrzymy na dalszą część Listu do Rzymian, zobaczymy, że przybrane synostwo oraz związana z nim wolność są oczekiwane przez całe stworzenie z wytęsknieniem (Rz 8, 19–23). Ta wolność jest więc czymś upragnionym,

wypatrywanych z niecierpliwością nie tylko przez ludzi. Ukazuje to wielkość tego daru oraz przyszłą powszechność wolności oraz współdziałanie całego stworzenia w nowej egzystencji, jaką jest Boże synostwo.

Jednym ze sposobów, w którym przejawia się synostwo Boże, jest zwracanie się do Boga: „Abba, Ojcze”. Pomimo że w Rz 8, 15 tymi, którzy wołają, są chrześcijanie, a w Ga 4, 6 – sam Duch, to jednak sama treść tego zwrotu jest w obu tekstach identyczna:  $\alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ . Po aramejskim słowie  $\alpha\beta\beta\alpha$  następuje jego greckie tłumaczenie, czyli  $\acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ . Zachowanie aramejskiej formy oraz jej greckie powtórzenie zwracają uwagę wielu badaczy. To wezwanie zdaje się być dobrze znane pierwszym chrześcijanom. Wspólnoty grecko-hellenistyczne musiały je przejąć od palestyńskich, a te z kolei od samego Chrystusa, który używał takich wezwań do Boga według przekazu Ewangelistów (Mk 14, 36; Mt 11, 26)<sup>26</sup>. Wołanie to wyraża dokonaną w chrześcijanach przemianę, która nie jest tylko powierzchowna, ale dogłębnie przenika, przemienia człowieka, który dzięki temu może do Boga wołać „Abba, Ojcze”. Wołanie w Duchu „Abba, Ojcze” jest pewnego rodzaju zaświadczeniem naszej wolności. Duch jest tym, który przynosi człowiekowi wolność. Gdy zamieszkuje On w człowieku, chrześcijanin doświadcza radykalnej przemiany wszystkich swoich dążeń, całego swojego życia. Ciało przestaje odnosić zwycięstwo nad człowiekiem<sup>27</sup>. Nasze wołanie w Duchu „Abba, Ojcze” jest niejako zaświadczeniem nie tylko tego, iż staliśmy się synami Bożymi, i ta tajemnica jest dla nas rzeczywista, ale również ukazuje wolność chrześcijan, gdyż to Duch, który w nich zamieszkuje, woła w ten sposób. A skoro jest w nich Duch – są wolni.

## 5. Wnioski końcowe

Człowiek podlega wielu zniewoleniom. Św. Paweł stan ten porównuje do dziecka, które z jednej strony jest dziedzicem, a z drugiej, z racji swej dziecinności i niedojrzałości niczym nie równi się od niewolnika, nie ma władzy ani nad odziedziczonym majątkiem, ani nie może rozporządzać w pełni własnym życiem, podlega wychowawcom. Pełnoprawnym dziedzicem i rzeczywiście wolnym człowiekiem stanie się dopiero w momencie wyznaczonym przez

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 105–106.

<sup>27</sup> Por. A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, przekł. K. Mądel, Kraków 2001, s. 103–105.

jego ojca. Wyzwolenie, które zawiera się w nowej egzystencji chrześcijan, czyli bycie przybranymi synami Bożymi, nadejdzie w czasie określonym przez Boga. Jednocześnie, jak przedstawia omówiony fragment z Listu do Galatów, potrzebny jest wysiłek, którym jest podążanie drogami Ducha przy rezygnacji z życia według ciała. Istnieje też ryzyko powrotu do niewoli, dzieje się tak wówczas, gdy człowiek postanowi porzucić życie według Ducha i zacznie podążać według pragnień ciała.

Nowa egzystencja jest we fragmentach Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7 wyrażona za pomocą trzech określeń: „przybrane synostwo”, „syn Boży”, „dziecko Boże”. Poprzez różnorodność użytych sformułowań widzimy, że stan ten obejmuje zarówno mężczyzn, jak i kobiety, oraz to, że stan ten odnosi się zarówno do relacji dziecko–rodzic, czyli chrześcijanin–Bóg, jak i do godności synowskiej i prawa dziedziczenia.

Wolność, którą chrześcijanin otrzymuje, stając się Bożym synem, jest tylko pewnym przejawem, cechą nowej egzystencji. „Duch niewoli” zostaje przeciwstawiony „duchowi przybrania za synów”, co ukazuje, że człowiek zyskuje coś o wiele większego niż tylko wolność, a mianowicie nową relację z Bogiem. Chrześcijanin wkracza w bardzo bliską relację ze swoim Stwórcą oraz staje się współdziedzicem razem z Chrystusem.

Dar „przybranego synostwa Bożego” jest czymś o wiele większym niż tylko wolnością. Człowiek jest zaproszony do przyjęcia tego daru, jednocześnie jednak św. Paweł ukazuje konieczność przemiany życia, pójście za Duchem drogą, którą On prowadzi, i nieschodzenia z niej. Wolność, którą otrzymuje chrześcijanin w tej nowej egzystencji, może zostać utracona, dlatego wymagane jest nieustanne zapatrzanie się w Ducha i kroczenie Jego ścieżkami, „albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8, 14).

## Abstrakt

### **Wolność synów Bożych na podstawie Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7**

Artykuł przedstawia powiązanie między stanem przybranego synostwa Bożego chrześcijan a wolnością człowieka na podstawie fragmentów Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7. Na początku przedstawiony zostaje stan człowieka, zanim jeszcze zostanie obdarowany nową egzystencją, którą jest bycie Bożym dzieckiem. Omówione zostają rodzaje niewoli, które w tych dwóch fragmentach przedstawia św. Paweł oraz symbolika małoletniego dziedzica. W następnej części artykułu przedstawione zostaje greckie słownictwo, którego używa św. Paweł do opisanego stanu nowej egzystencji chrześcijan, a mianowicie: ἡ υἰοθεσία



τὸ τέκνον, ὁ υἱός. Ostatnia część pracy poświęcona jest natomiast powiązaniu, które istnieje między przybranym synostwem Bożym oraz wolnością.

**Słowa kluczowe:** wolność, dziecko Boże, syn Boży, List do Galatów, List do Rzymian

## Abstract

### The Freedom of the Sons of God on the Basis of Romans 8:12–17 and Galatians 4:1–7

This article presents the connections between the state of being an adopted son of God by Christians and the freedom of humanity on the basis of Romans 8:12–17 and Galatians 4:1–7. At the beginning, it presents the state of the person before he or she is granted new existence and is a child of God. The different kinds of slavery that in these two fragments are presented by St. Paul and the symbolism of the young heir are discussed. The next part of the article presents Greek words that St. Paul uses to describe the state of the new existence of Christians; namely: ἡ υιοθεσία τὸ τέκνον, ὁ υἱός. The last part of this article is devoted to the connection that exists between being an adopted son of God and freedom.

**Keywords:** freedom, child of God, son of God, Epistle to the Galatians, Epistle to the Romans

## References

- Achtemeier, P. J., & Chrostowski, W. (Eds.). (2004). *Encyklopedia biblijna* (G. Berny, Trans.; 3rd ed.). Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Balz, H., & Schneider, G. (Eds.). (1983). *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Vol. 3). Kohlhammer.
- Dalbesio, A., & Mądel, K. (2001). *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*. WAM.
- Hawthorne, G. F., Martin, R. P., Reid, D. G., & Bardski, K. (Eds.). (2010). *Słownik teologii św. Pawła* (L. Canghaiaris, Trans.). Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Marchel, W. (1971). *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*. Biblical Institute Press.
- Popowski, R. (2006). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (4th ed.). Vocatio.
- Romaniuk, K. (Ed.). (1978). *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pallottinum.
- Ryken, L., Longman, T., & Wilhoit, J. (1998). *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (Z. Kościuk, Trans.). Vocatio.
- Stepień, J. (1985). Przybrane synostwo Boże w Rz 7–8. Z duchowości św. Pawła. *Collectanea Theologica*, 55(2), 19–27.
- Szymanek, E. (Ed.). (1978). *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pallottinum.
- Widła, B. (2003). *Słownik antropologii Nowego Testamentu*. Oficyna Wydawnicza Vocatio.



## Tà χαρίσματα wczoraj i dziś

O książce „Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele”

Andrzeja Sionka (Kraków 2017)

Dominik Tomczyk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

[dt@dominiktomczyk.com](mailto:dt@dominiktomczyk.com)  <https://orcid.org/0000-0003-0023-9153>

Dwa lata temu ukazała się nakładem Wydawnictwa WAM książka Andrzeja Sionka pod tytułem *Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele*<sup>1</sup>. Pomimo upływu czasu nie natknąłem się na żadną recenzję tego dzieła. A przecież wydaje się, że jest to pozycja godna odnotowania. Zarówno sam tytuł główny *Charyzmaty*, jak i podtytuł *Aktywna obecność Boga w Kościele* powinny wzbudzić zainteresowanie czytelników. Czyżby nauczanie apostoła Pawła o charyzmatach stało się nieaktualne w dzisiejszym Kościele? Czyż Bóg nie jest obecny pośród nas?

Czytając krótki biogram o autorze (s. 270–271), mam wrażenie, że w swoim życiu doświadczył on aktywnego działania Boga. Od 1972 roku jest zaangażowany w sposób szczególny w ruch odnowy charyzmatycznej. Prowadził pierwsze seminaria odnowy życia w Duchu Świętym<sup>2</sup>. Nikt wówczas nie przypuszczał, że doświadczenie pierwszych chrześcijan stanie się udziałem milionów wierzących na całym świecie bez względu na denominację. Nikt nie przypuszczał, że współcześni chrześcijanie dopiero teraz zrozumieli, co miał na myśli Jan Chrzyciel, mówiąc:

„Ja chrzcilem was wodą, On [Jezus Chrystus] zaś chrzcić was będzie Duchem Świętym” (Mk 1, 8).

Nowe doświadczenie Ducha Świętego, które określane jest mianem „chrztu Duchem Świętym” spowodowało zmianę wiary z tradycyjnej na osobistą.

---

1 A. Sionek, *Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele*, Kraków 2017.

2 W tamtym czasie popularną publikacją, w oparciu o którą prowadzono tzw. seminaria odnowy życia w Duchu Świętym, było dwutomowe dzieło niemieckiego teologa dogmatyka H. Mühlena, *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, t. 1–2, Kraków 1985. Zob. D. Tomczyk, *Herberta Muehlena teologia ruchu charyzmatycznego*, „Collectanea Theologica” 56 (1986) nr 3, s. 19–33.

Jezus stał się osobistym Panem i Zbawicielem. Doświadczenie Ducha Świętego przejawiało się i wciąż przejawia w różnorodny sposób w Kościele Jezusa Chrystusa. Dary charyzmatyczne, o których pisał Apostoł Narodów, szczególnie w 1 Kor 12 stały się realne, namacalne nie tylko zewnętrznie, ale i wewnętrznie. Chrześcijanie zrozumieli treść rozmowy Jezusa z uczniami tuż przed Jego wniebowstąpieniem:

Jan chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym. [...] gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami (Dz 1, 5. 8).

Duch Święty jako „obietnica Ojca” (Dz 1, 4) ponownie został wylany na Boży lud. Słowo proroka Joela, które urzeczywistniło się w dzień Zielonych Świąt (zob. Dz 2, 1–13), dotknęło miliony chrześcijan dwadzieścia wieków później:

I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach. I uczynię znaki na niebie i na ziemi... (Jl 3, 2–3).

W tej perspektywie Andrzej Sionek w 50-lecie ruchu odnowy w Duchu Świętym opublikował swoją pracę. Omawiana książka składa się z pięciu rozdziałów, nienumerowanej części *Co dalej?* oraz dodatku: *Analiza struktury literackiej 1 Kor 12–14*.

## 1. Odkrywamy Pawła i wspólnotę w Koryncie

Już od samego początku jestem pozytywnie zaskoczony stylem narracji autora. Rozdział pierwszy: *Miasto, Paweł i jego przesłanie do wspólnoty* (s. 3–39) stanowi przedpole do zrozumienia tego, co tak naprawdę stanowić będzie rdzeń publikacji w następnych rozdziałach. Skoro Paweł swoją teologię o charyzmaty zawarł w 1 Kor 12–14, nie może zabraknąć informacji o tamtejszej gminie chrześcijańskiej, jej początkach i sprawowanym kulcie. A także o wewnętrznych konfliktach i próbie zaprowadzenia przez apostoła Pawła właściwego porządku.

Dzięki temu z pewnością łatwiej nam zrozumieć otwartość Koryntian na działanie Ducha Świętego oraz ich „charyzmatyczny” sposób zachowywania się podczas wspólnych nabożeństw. Sam apostoł Paweł na kartach Nowego

Testamentu jawi się nam jako „człowiek Ducha”. W oparciu o jego własne wyznania możemy nazwać go „pierwszym charyzmatykiem” Kościoła. Autor pracy zwraca uwagę, że bycie w Duchu jest niczym innym jak życiem „w Chrystusie”. Pneumatologia przeplata się z chrystologią. Możemy powiedzieć, że „prawdziwe «doświadczenie Ducha» jest niczym innym jak właśnie osobistym spotkaniem pomiędzy Chrystusem a nami w Tchnieniu Dwóch [...]. Dzięki Jego doświadczeniu wzrasta pewność, że Jezus żyje i działa w swoim Kościele”<sup>3</sup>.

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem autora, że życie według Ducha w rozumieniu Pawła oznaczało prostą zasadę: „całe życie chrześcijańskie, indywidualne i wspólnotowe, dokonuje się w kategoriach Ducha [...]. To Duch Boży sprawia, że zbawienie w Chrystusie staje się udziałem wspólnoty wierzących, a sam akt nawrócenia stanowi realizację Bożej obecności” (s. 14).

Paweł ma świadomość, że „spotkania wspólnoty w Koryncie zdeterminowane są **prymatem obecności Boga w objawach Ducha**” (s. 21). Musi zatem zmierzyć się przede wszystkim z zagadnieniem „mówienia językami”, które rzucało się w oczy każdemu, kto uczestniczył w korynckich nabożeństwach. Możemy nazwać to „charyzmatomanią”. Polegała ona na nadmiernym, wręcz bez umiaru podkreślaniu charyzmatów podczas chrześcijańskich nabożeństw<sup>4</sup>. Autor książki opisuje to zagadnienie bardzo jasno, pomimo że temat glosolalii sam w sobie nie jest sprawą prostą (s. 26–27). Będzie on pojawiać się bardzo często na stronach omawianej publikacji.

Czytając dwustronicowy opis tego, czym jest glosolalia, mam wrażenie pewnego niedosytu. Autor nie pokusił się o uporządkowanie terminologiczne pojęć, które spotykamy w Nowym Testamencie. Warto bowiem wyraźnie odróżnić mówienie językami jako glosolalia od mówienia językami jako ksenoglosolalia lub ksenoglosja<sup>5</sup>. Dar języków czy też „mówienie językami” nie dotyczą mówienia w jakimś konkretnym znanym języku. W tym znaczeniu glosolalia jest językiem niezinterpretowanym, „ponieważ jej poszczególnym wyrażeniom nie zostały przyporządkowane żadne znaczenia danych określonych

3 D. Tomczyk, „Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem” w odnowie charyzmatycznej, „Collectanea Theologica” 54 (1984) nr 4, s. 55.

4 Por. D. Tomczyk, *Modlitwa w Duchu. Fenomen glosolalii*, „Collectanea Theologica” 57 (1987) z. 4, s. 32; tenże, *Dar języków w ruchu charyzmatycznym. Aspekt filozoficzno-teologiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 79 (1987) z. 1, s. 83–91.

5 Por. M. Rosik, *Zaczęli mówić rozmaitymi językami (Dz 2, 4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 216–217.

słów [...]. Glosolalia jest pewnym strumieniem spółgłosek i samogłosek, który nie podlega zasadniczo żadnej strukturze lingwistycznej”<sup>6</sup>. Przeciwnością tego jest ksenoglosolalia (ksenoglosja). Widzimy to w Dziejach Apostolskich, kiedy to pobożni Żydzi przebywający w Jerozolimie słyszeli przemawiających apostołów w ich własnym języku<sup>7</sup> (zob. Dz 2, 5–13):

„Czyż ci wszyscy, którzy przemawiają, nie są Galilejczykami?” – mówili pełni zdumienia i podziwu. „Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty?” (Dz 2, 7).

Ksenoglosolalia (ksenoglosja) polega zatem na „mówieniu przez daną osobę w naturalnym obcym języku, żywym bądź martwym, bez uprzedniego uczenia się go”<sup>8</sup>.

Autor książki prezentuje nam 84 wersety tekstu z 1 Kor 12–14 od strony ich struktury zarówno ogólnej, jak i literacko-retorycznej. Mamy przed sobą dobrą analizę egzegetyczno-teologiczną, opartą w dużej mierze na osobistym doświadczeniu Boga przez piszącego. Autor przedstawia również strukturę argumentacji apostoła zawartą w omawianych rozdziałach (s. 33–34), co stanowi dobre wprowadzenie do kolejnych części publikacji.

## 2. Różnorodność w jedności (1 Kor 12, 1–3)

Rozdział drugi omawianej publikacji nosi tytuł *Charyzmaty: różnorodność i jedność* (s. 41–100). Autor przybliżył nam zagadnienia, nad którymi pochylał się apostoł Paweł w konfrontacji ze zjawiskami charyzmatycznymi, jakie występowały w korynckiej gminie (1 Kor 12, 1–31). Wolność, którą praktykowali Koryntianie, nie do końca dawała im prawo do tego, by wszystko im było wolno. Jak słusznie zauważa autor, fraza „w Duchu” (ἐν πνεύματι) „nie oznacza owładnięcia Duchem ani tego, że On wypowiada za kogoś słowa. Oznacza natomiast wypowiedzanie słów tak, że są one osobistym świadectwem osoby i jej wyznaniem wiary” (s. 47). Wyznanie „Jezus jest Panem” z 1 Kor 12, 3 jest kluczem autentyczności charyzmatów. Apostoł jednoznacznie stwierdza:

6 D. Tomczyk, *Modlitwa w Duchu...*, art. cyt., s. 30.

7 Por. M. Kossowski, *Czym jest dar języków? Studium egzegetyczne Dz 2, 1–13*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) z. 2, s. 123–136.

8 D. Tomczyk, *Modlitwa w Duchu...*, art. cyt., s. 30. Por. W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*, New York 1972, s. 65.

nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty!”. Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3).

Prawdziwym fundamentem duchowego wymiaru korynckiego kościoła według Pawła Apostoła nie jest tylko Duch Święty. Jest nim osoba Jezusa Chrystusa. Ta współzależność działania Chrystusa jako Pana i Ducha Świętego są kluczowe do zrozumienia darów charyzmatycznych. Ich źródłem jest Duch Święty, ale bezpośrednimi adresatami są Bóg Ojciec i Syn Boży. Charyzmaty mają zatem wymiar trynitarny: różne charyzmaty są działaniem Ducha, różne służby przynależą do Pana, zaś różne działania są dziełem tego samego Boga, który jest sprawcą wszystkiego we wszystkich (zob. 1 Kor 12, 4–6). Na tym polega Pawłowa teologia różnorodności w jedności. Działanie Boga bez jakichkolwiek ograniczeń obejmuje wszystkich bez wyjątku – całą wspólnotę wierzących (s. 51).

Autor w niezależnych podrozdziałach przybliży nam po kilka wierszy Pawłowego nauczania. Czyni tak w całej publikacji, wyodrębniając poszczególne zagadnienia w nich omawiane. Dzięki temu czytelnik może spokojnie odkrywać wraz z autorem głębię Pawłowych treści zawartych w jego tekstach.

W rozdziale tym spotykamy się z głównym terminem publikacji, którym jest rzeczownik „charyzmat” (χάρισμα). W mojej ocenie został on zbyt pobieżnie potraktowany, a szkoda. Podana w książce definicja nie oddaje do końca całego spektrum tego szczególnego Pawłowego określenia. Skoro słowo „charyzmat” stanowi osnowę publikacji i badań autora, to wydaje się zrozumiałe, by poświęcić mu większą uwagę, zarówno jego semantyce, jak i znaczeniom. Wystarczy sięgnąć do kilku podstawowych dzieł leksykalnych, aby zobaczyć zdecydowanie szerszy zakres znaczeń, niż to przedstawił autor. Dla przykładu w słowniku Zofii Abramowiczówny określenie to oznacza „łaskę, dobrodziejstwo, szczególny dar łaski Bożej”<sup>9</sup>. W klasycznym słowniku Stronga τὸ χάρισμα oznacza „łaskę, którą otrzymuje się bez żadnej własnej zasługi”, „łaskawy dar Boży”, „łaskę bądź szczególny dar udzielony wierzącemu dla poszerzania, budowania i umacniania wspólnoty, jako żywego Ciała Chrystusa”<sup>10</sup>. Według słownika Moulton-Milligana określenie to oznacza „wszystkie duchowe łaski i obdarowania”<sup>11</sup>. Wśród najnowszych badań nie można pominąć definicji

9 Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 600.

10 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, G5486.

11 J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1914–1929, s. 685.

Hasenhüttla. W swojej książce *Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche* określił on charyzmaty (τὰ χαρίσματα) jako „manifestację, konkretyzację, urzeczywistnienie i indywidualizację łaski (χάρις) jako Bożej mocy”<sup>12</sup>.

Warto zwrócić również uwagę na wyrażenie τὸ χάρισμα od strony gramatycznej. Rzeczownik ten należy do grupy wyrazów z rdzeniem χάρ- (χάρις, χαριτόω czy χαίρω). Charyzmat powstał od czasownika χαρίζομαι<sup>13</sup>, którego autor publikacji nie wymienił z nazwy, choć opisał jego znaczenie (s. 52). Sam końcowy sufix -μα wskazuje na **wynik działalności**, czyli jakiś **konkretny rezultat obdarowania**<sup>14</sup>.

Na uwagę zasługuje lekkość opisu poszczególnych charyzmatów. Pomimo że dotykamy trudnego zagadnienia natury duchowej, to autor w sposób zrozumiały dla każdego omawia tabelę dziewięciu różnych objawów działania Ducha Świętego (s. 56–71). Ani użyty język grecki, ani przypisy, w których znajdujemy odniesienia do różnych komentarzy, nie stanowią żadnego problemu w rozumieniu opisywanej tematyki.

W ramach struktury 1 Kor 12 Autor omawia nie tylko charyzmaty, o których pisze apostoł Paweł, ale także strukturę jednego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół (s. 72–91). W tym podrozdziale na szczególną uwagę zasługuje passus *Chrzest i bycie ochrzczonym w tradycji Pawłowej* (s. 78–83). Autor zastanawia się nad relacją chrztu z wody a doświadczeniem Ducha zwanym w biblijnej tradycji „chrztem w Duchu”<sup>15</sup>. Dochodzi do wniosku, że w swoim nauczaniu w 1 Kor 12 Paweł nawrócenie wiąże z chrztem w Duchu, nie używając języka chrzcielnego (s. 80).

Chrzest z wody jest bowiem właściwą odpowiedzią ze strony wierzącego na uprzednią obecność i aktywność Ducha. Poprzez chrzest wierzący pogłębia swój związek z Chrystusem na najgłębszym poziomie *przyoblekając się w Chrystusa* (s. 81).

12 G. Hasenhüttl, *Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 120 (Ökumenische Forschungen, 1. Ekklesiologische Abteilung, 5: Charisma): „die Charismen die Manifestation, Konkretion und Individuation der Charis der göttlichen Macht sind”.

13 Χαρίζομαι oznacza: „uczynić coś miłego, przyjemnego”, „okazać się łaskawym”, „dawać szczerze, dawać obficie, obdarzać” – J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., G5483.

14 Por. G. Hasenhüttl, *Charisma*, dz. cyt., s. 104–108; R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, s. 91–92.

15 Rozwój od strony historycznej terminu „chrzest Duchem” („chrzest w Duchu”) od XVI do XX wieku dobrze przedstawiła w swojej monografii L. Schmieder, *Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte*, Paderborn 1982 (Paderborner Theologische Studien, 13).



Takie stwierdzenie jest możliwe dzięki temu, że za czasów Pawła chrzest dotyczył ludzi dorosłych, którzy świadomie opowiadali się za Bogiem, odwracając się „od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu” (1 Tes 1, 9). Doświadczali oni Ducha Świętego nawet bez chrztu wodnego. Jednak konsekwencją wyznania ustami, że Jezus jest Panem, oraz uwierzenia w sercu, że Bóg wskrzesił Go z martwych (zob. Rz 10, 9) jest chrzest wodny, co potwierdzają liczne teksty Nowego Testamentu (zob. Dz 8, 12; 13; 10, 47; 16, 33; 18, 8; 19, 5). Termin „chrzest Duchem» nie powinien być pojmowany jako pewnego rodzaju nauka, ile raczej jako zapomniana rzeczywistość i przypomnienie tego, w jaki sposób winno wyglądać normalne życie chrześcijańskie”<sup>16</sup>.

Ze względu na ograniczenia objętości publikacji nie da się z pewnością poruszyć wszystkich wątków, które odnajdujemy w tekstach 1 Kor 12, 28. Mimo to autor dotknął kwestii charyzmatu i urzędu (s. 93). Niemal od początku narodzin Kościoła napięcie między tym, co charyzmatyczne, a tym, co hierarchiczne, nie pozwala na zamknięcie tego zagadnienia. Każda ze stron sporu ma swoje argumenty za i przeciw. Dla przykładu von Campenhausen uważa, że apostołowie Chrystusa być może tworzyli pewną organizację na wzór hierarchii, ale zdecydowanie wykroczyli swoim działaniem poza ramy tego „urzędu”. Jego zdaniem są oni wcześniejsi niż Kościół Jezusa<sup>17</sup>. Podobnym zagadnieniem zajmował się w swojej pracy Wojciech Gajewski, zastanawiając się, kiedy pojawiła się lokalna hierarchia kościoła w I wieku w rozumieniu dzisiejszej struktury Kościoła<sup>18</sup>. Czy to oznacza, że Kościół Jezusa od samego początku był Kościołem charyzmatycznym? Wydaje się, że charyzmat poprzedził strukturę monarchiczną, z którą dziś mamy do czynienia. Nie oznacza to jednak, że ją neguje. Być może winniśmy w tym wypadku mówić raczej o dopiero co powstającym przyszłym urzędzie<sup>19</sup> lub o „szyfrach” tradycji apostołowskiej, które nie opisują faktycznie typów urzędów<sup>20</sup>.

---

16 D. Tomczyk, „Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem”..., art. cyt., s. 63.

17 Zob. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, s. 29 (Beiträge zur Historischen Theologie, 14): „Die Apostel aber sind in diesem Sinne keine kirchliche «Instant»; sie schaffen vielleicht eine Organisation, aber sie stehen selbst vor jeder Organisation und gehören ihr mit ihrem «Amte» noch nicht an”.

18 Zob. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010.

19 Tak np. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, wyd. 8, Tübingen 1980, s. 457 (Uni Taschenbücher, 630).

20 Zob. N. Brox, *Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte*, „Kairos Neue Folge” 11 (1969), s. 88.

### 3. Bezżyteczność bez miłości (1 Kor 13)

Rozdział trzeci poświęcony został tekstowi 1 Kor 13: *Miłość najważniejsza* (s. 101–131). Autor, wychodząc od Pawłowego zwrotu: „ukażę wam drogę jeszcze bez porównania doskonalszą” (1 Kor 13, 1), odpowiada na pytanie, jaki jest cel duchowej aktywności Koryntian podczas wspólnych spotkań. Słusznym wydaje się podejście autora, że tekst 1 Kor 13 winien być odczytywany w całym kontekście 1 Kor 12–14, a nie tylko jako odrębne nauczanie apostoła. Z reguły bowiem 1 Kor 13 traktowany jest odrębnie jako tzw. hymn o miłości. „Jego dygresja o miłości musi pozostawać w ścisłym związku z tymi tekstami” (s. 103). Charyzmaty w kontekście miłości nie mogą stanowić „normy” czyjejs duchowości. „Same muszą być w swoim użyciu normowane doświadczeniem Ducha i owocem Jego obecności – czyli **miłością**” (s. 110).

Ciekawym spojrzeniem na charyzmaty dzieli się autor publikacji z czytelnikiem w passusie zatytułowanym *Już czy jeszcze nie? (Charyzmaty – Wspólnota – Sprawy Ostateczne)* (s. 126–129). Z pewnością należy zgodzić się z tezą, że charyzmatyczna strona przejawów Ducha dotyczy terażniejszości, a w ostateczności przeminie. Dary epifanijne (nazywam je akustyczno-wizualne), takie jak dar języków, dar prorocstwa czy dar uzdrawiania, nie należą do przyszłości chrześcijan. Eschatologia nie dotyczy charyzmatycznego wymiaru chrześcijaństwa, ale wiecznego obcowania z Bogiem. Pawłowa nauka o charyzmatach zawieszona jest pomiędzy „już” a „jeszcze nie”, pomiędzy „tym, co już jest (czymś niekompletnym, właściwym dla Kościoła w jego obecnej fazie egzystencji), a tym, czego jeszcze nie ma (doskonałym, ostatecznym), wiążącym się z poznaniem *twarzą w twarz*” (s. 127). Nie oznacza to, że dary charyzmatyczne należą tylko do przeszłości, do pierwotnego Kościoła. Dopóki jesteśmy pomiędzy „już” a „jeszcze nie”, dopóty Duch Święty będzie rozdzielał charyzmaty każdemu tak jak On chce (por. 1 Kor 12, 11). Możemy nawet zaryzykować tezę, że Kościół nigdy nie przestał być charyzmatyczny. A to oznacza, że dary charyzmatyczne cały czas do niego przynależą

### 4. Porządek praktykowania (1 Kor 14, 1–25)

Czwarty rozdział *Mówienie językami na tle prorokowania. (I) Wezwanie do wysunięcia wniosków* (s. 133–187) szczegółowo analizuje poszczególne fragmenty tekstu 1 Kor 14, 1–25. Istotne dla Koryntian, jak i dla Kościoła są te dary

duchowe, które służą zbudowaniu wspólnoty wierzących. Do nich bardziej należy proroctwo i prorokowanie niż dar mówienia językami (s. 134–135). Konsekwencją analizy Pawłowej teologii o charyzmatkach jest odróżnienie podmiotu danego daru. Gdy w przypadku daru języków jest nim Bóg, ponieważ to do Niego mówiący adresuje swoją mowę, to w przypadku proroctwa jest nim cały Kościół jako wspólnota wierzących w Chrystusa. Tym samym „Paweł wyraźnie występuje przeciwko indywidualizmowi w duchowym życiu Koryntian” (s. 142). I dlatego kładzie tak mocny akcent na dar proroctwa i prorokowanie. Nie oznacza to jednak, że wierzący winni rezygnować z mówienia językami na rzecz daru prorokowania. Istotą jest otwartość mówiącego w językach na działanie Ducha Świętego w atmosferze „intensywnego wewnętrznego słuchania, oczekiwania na ujawnienie się słowa od Pana w interpretacji” (s. 145). Autor rozszerza analizę tej myśli w passusie *Objawienie w rozumieniu Pawła* (s. 145–149) oraz omawia kwestię *Umysłu i Ducha* we wspólnocie korynckiej, analizując aktywność prorocką w misteryjnych kultach hellenistycznych oraz nurt prorocki w żydowskiej diasporze (s. 160–164).

Autor analizuje panujące w gminie korynckiej przeciwstawne opinie, z którymi Paweł musiał się konfrontować. Koryntianie uważali, że mówienie językami jest jakimś szczególnym znakiem wtajemniczenia wobec innych zgromadzonych wierzących. Korzystali z tego daru ostentacyjnie, by uświadomić niewierzącym Bożą obecność pośród nich (s. 179). Samo mówienie językami, bez ich interpretacji świadczy raczej o niedojrzałości Koryntian. Boży Duch dąży do tego, aby wszystko stało się jawne, odsłonięte (zob. 1 Kor 4, 5; 11, 9). Prorokowanie – zdaniem autora – jest działaniem niosącym „moc osądu i przekonania o grzechu – nie tylko niewierzącym” (s. 185). Stwierdzenie, że funkcją, którą pełni proroctwo, jest **ewangelizacja** (s. 186), wydaje się być konsekwencją osobistych doświadczeń autora, które jest prawdziwe. „Doświadczenie Ducha» z natury swojej jest **misyjne**”<sup>21</sup>. Jego misją jest bowiem przypomnienie świata o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (zob. J 16, 8). A to jest wezwaniem do osobistego nawrócenia się i wiary w Jezusa jako Mesjasza.

---

21 D. Tomczyk, „Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem”..., art. cyt., s. 56.

## 5. Ku zbudowaniu (1 Kor 14, 26–40)

W rozdziale piątym *Mówienie językami na tle prorokowania. (II) Praktyczne wskazania dla zgromadzeń* (s. 189–222) autor analizuje ostatnie wersety 1 Kor 14, 26–40. Kluczem jest tutaj Pawłowe stwierdzenie: „**Wszystko** to niech się dzieje ku **zbudowaniu!**”. Tutaj został omówiony porządek korzystania z darów charyzmatycznych podczas wspólnych nabożeństw. Zarówno sposób korzystania z daru języków, jak i pewne reguły posługiwania się proroctwem. Tym, na co zwraca uwagę Autor, jest troska apostoła Pawła o rozeznanie (διάκρισις) (s. 197–200). „Jest to proces, w którym człowiek stopniowo uświadamia sobie i uzyskuje odczucie, że jest coś, co Bóg chce, aby myślał” (s. 200). Autor prezentuje również analizę właściwego zachowania kobiet podczas nabożeństw (s. 206–212). Kobiety mogą posługiwać się darami charyzmatycznymi, ale nabożeństwo nie jest miejscem zadawania przez nie pytań. Tym miejscem jest dom (s. 211).

W końcowej części analizowanych tekstów autor podkreśla „nakaz Pański”, na który powołuje się apostoł Paweł. Dotyczy on spraw duchowych, o których pisał w 1 Kor 12–14. Skoro autorytet apostołski Pawła był kwestionowany w gminie korynckiej przez jego przeciwników, to jedynym autorytetem, który może ich przekonać do posłuszeństwa, jest autorytet samego Pana. Paweł domaga się osobistego posłuszeństwa, częściej jednak podkreśla poddanie się i posłuszeństwo bezpośrednio Ewangelii i Bogu (s. 218).

Interesujące wydaje się dokonane przez autora zestawienie mówienia językami i daru proroctwa w 1 Kor 12–14. W jednym wykazie podkreślona została ich ścisła wzajemna korelacja ze wskazaniem, że „ich funkcjonowanie było częścią jednego duchowego wydarzenia” (s. 220).

## 6. Dodatki

W niezależnym passusie *Co dalej?* (s. 223–230) autor zaznacza, że „nasza pozycja w Chrystusie jest zawsze ukazywana jako aktywność Ducha i Jego obecność” (s. 223). Rola Ducha jest kluczowa w całym Kościele. To Duch jest źródłem autentyczności charyzmatów. To On udziela każdemu, tak jak chce i kiedy chce (por. 1 Kor 12, 11). Oznacza to także, że doświadczenie Ducha nie może zostać ograniczone do historii Zielonych Świąt, które opisują nam Dzieje Apostolskie. Autor trafnie konkluduje: „Oswoiiliśmy się dziś z obecnością

Ducha na poziomie ogólnej refleksji teologicznej, jednakże oswojeniu temu nie towarzyszy powszechne doświadczenie Go w życiu chrześcijańskim” (s. 227). Warto zatem wrócić do początków Kościoła, do wizji chrześcijańskiego życia, o którym pisał Paweł w swoich Listach. Duch bowiem jest drogą „do ożywienia martwego i sformalizowanego chrześcijaństwa” (s. 228).

Na s. 231–249 jako *Dodatek* autor prezentuje analizę struktury literackiej tryptyku 1 Kor 12–14, pokazując linie podziału, literackich powiązań, elementów formalnych wraz z ukazaniem sposobu argumentacji apostoła Pawła.

## Podsumowanie

Podsumowując omówienie książki *Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele*, należy stwierdzić, że otrzymaliśmy bardzo dobre dzieło poświęcone trudnym sprawom natury duchowej. Nie jest łatwo analizować, czym jest mówienie językami czy też prorokowanie bez osobistego doświadczenia tych darów. Można jedynie zakładać – w oparciu o osobiste zaangażowanie autora w ruch charyzmatycznej odnowy Kościoła – że nie tylko doskonale porusza się on w interpretacji charyzmatycznego wymiaru duchowych darów, ale również ich osobiście doświadcza. Tym bardziej zatem jego analiza jest nie tylko analizą biblisty, ale i człowieka, który rozumie to, o czym pisze i co jest przedmiotem jego badań.

Otrzymaliśmy solidną analizę trzech rozdziałów Pawłowego teologicznego tryptyku o działaniu Ducha Świętego w Kościele pierwotnym, w korynckiej gminie. Ale czy na pewno dotyczy on tylko Kościoła pierwszych wieków? Omawianą pracę możemy określić mianem komentarza do 1 Kor 12–14. Ze względu na formę językową, lekkość analizy i przystępność dzielenia się swoim doświadczeniem Bożego słowa, książka Andrzeja Sionka nie jest publikacją przeznaczoną tylko dla egzegetów, biblistów, kapłanów czy pastorów. To opracowanie jest lekturą dla każdego wierzącego, który chce poznać, w jaki sposób i z jaką mocą Duch Święty działał od momentu, kiedy to „nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2, 2–4). Jest to ten sam Duch *wczoraj i dziś*. Jego działanie nigdy nie zostało zakończone. Doświadczenie charyzmatyczne milionów chrześcijan na

całym świecie potwierdzają jedynie tę prawdę. Omawiana książka przybliży nam rzeczywistość charyzmatycznego działania Boga w pierwotnym Kościele, który również jest aktywny także i dziś.

## Abstrakt

### **Τὰ χαρίσματα wczoraj i dziś. O książce „Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele” Andrzeja Sionka (Kraków 2017)**

Artykuł jest krytycznym omówieniem książki Andrzeja Sionka „Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele”. Doświadczenie charyzmatyczne darów Ducha Świętego przez miliony chrześcijan różnych denominacji we współczesnym świecie sprawia, że zagadnienie charyzmatów, w szczególności daru języków czy daru prorocstwa, stało się bardzo żywe w dyskursie teologicznym. Andrzej Sionek, sam zaangażowany we współczesny ruch charyzmatyczny, odsłania przed nami teologiczne zawicości tekstów św. Pawła 1 Kor 12–14. Charyzmaty nie należą tylko do Kościoła pierwotnego. Zielone Święta wciąż trwają, ponieważ Jezus żyje i działa w swoim Kościele.

**Słowa kluczowe:** charyzmaty, χάρισμα, Paweł Apostoł, 1 List do Koryntian, dar języków, chrzest, Duch Święty, łaska

## Abstrakt

### **Τὰ χαρίσματα Yesterday and Today: On the Book “Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele” by Andrzej Sionek (Kraków 2017)**

This article is a critical discussion of Andrzej Sionek's book “Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele” (Charisms: God's Active Presence in the Church). Because millions of Christians of various denominations in today's world experience the charismatic gifts of the Holy Spirit, the topic of the charisms, especially the gifts of speaking in tongues and of prophesying, has become very vibrant in the theological discourse. Andrzej Sionek, who himself is engaged in today's charismatic movement, reveals to us the theological complexities of St. Paul's texts in 1 Corinthians 12–14. Charisms did not belong solely to the early Church; Pentecost still goes on today, because Jesus is alive and active in His Church.

**Keywords:** charisms, χάρισμα, St. Paul the Apostle, 1 Corinthians, the gift of speaking in tongues, baptism, Holy Spirit, grace

## References

- Abramowiczówna, Z. (Ed.). (1965). *Słownik grecko-polski* (Vol. 4). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brox, N. (1969). Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte. *Kairos Neue Folge*, 11, 81–94.
- Bultmann, R. (1980). *Theologie des Neuen Testaments* (8th ed.). Mohr Siebeck.

- Campenhausem, H. von (1953). *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Mohr Siebeck.
- Gajewski W. (2010). *Charyzmat, urząd, hierarchia*. Wydawnictwo WAM.
- Hasenbüttel, G. (1969). *Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche*. Herder.
- Kossowski, M. (2014). Czym jest dar języków? Studium egzegetyczne Dz 2, 1–13. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 7(2), 123–136. <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2014.012>
- Moulton, J. H., & Milligan, G. (1914–1929). *The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*. Hodder and Stoughton.
- Mühlen, H. (1985). *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie* (Vol. 1–2). Wydawnictwo WAM.
- Popowski, R. (1978). *Struktura semantyczna neologizmów w listach Pawła z Tarsu*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rosik, M. (2008). Zaczęli mówić rozmaitymi językami (Dz 2, 4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 1, 215–228.
- Samarin, W. J. (1972). *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*. Macmillan.
- Schmieder, L. (1982). *Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte*. Ferdinand Schöningh.
- Sionek, A. (2017). *Charyzmaty. Aktywna obecność Boga w Kościele*. Wydawnictwo WAM.
- Strong, J. (2015). *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (A. Czwojdrak, Trans.). Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Tomczyk, D. (1987). Dar języków w ruchu charyzmatycznym. Aspekt filozoficzno-teologiczny. *Ateneum Kapłańskie*, 79(1), 83–91.
- Tomczyk, D. (1984). „Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem” w odnowie charyzmatycznej. *Collectanea Theologica*, 54(4), 51–67.
- Tomczyk, D. (1986). Herberta Muehlena teologia ruchu charyzmatycznego. *Collectanea Theologica*, 56(3), 19–33.
- Tomczyk, D. (1987). „Modlitwa w Duchu”. Fenomen glosolalii. *Collectanea Theologica*, 57(4), 27–38.





## Arka Noego a opisy potopu w tekstach sumeryjskich i akadyjskich

Andrzej J. Obidowicz

Kraków

obidowa@onet.pl  <https://orcid.org/0000-0003-1429-3724>

Biblijny opis potopu zawarty w Księdze Rodzaju jest wynikiem połączenia przez redaktora dwóch tradycji – jahwistycznej (J) oraz kapłańskiej (P) – w jedno opowiadanie. Instrukcja dotycząca budowy arki – w szczególności dotycząca jej budulca – zawarta jest w wersecie Rdz 6, 14, który egzegeci przypisują tradycji kapłańskiej<sup>1</sup>. Noe otrzymuje polecenie zbudowania arki (תִּבְחָה *tebah*). To hebrajskie słowo oznacza „pojemnik”, zastosowane zostało także do trzcinowego koszyka służącego do ocalenia Mojżesza (Wj 2, 3. 5). Septuaginta oddaje ten termin słowem κιβωτός („skrzynia”), a Wulgata – *arca*. Wers Rdz 6, 14 w Biblii Hebrajskiej brzmi:

עָשָׂה לָּךְ תֵּבַת עֲצֵי יָפֶרֶת קִנִּים תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה וְכִפַּרְתָּ אֹתָהּ מִבַּיִת וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר:

Anna Kuśmirek tłumaczy ten fragment:

Uczyńsobie arkę(z) drzewa gofer, przegrodyzrób(w) arcei posmołujjąz wewnątrz i zewnątrzsmołą<sup>2</sup>.

### 1. Budulec arki

Tekst hebrajski podaje jako budulec arki drzewo גֹּפֶר *gofer*. Biblia Tysiąclecia przekłada to słowo wyrażeniem „drzewo żywiczne”<sup>3</sup> – określenie to oznacza

---

1 T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*, Tarnów 1998, s. 216; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przeł. J. Zychowicz, wyd. 2, Kraków 1983, s. 121.

2 *Księga Rodzaju. Hebrajsko-polski Stary Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*, przeł. i oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2000.

3 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2014.

drewno zaimpregnowane przez swój naturalny składnik (żywicę). *The Bible. New International Version* ma „cypress wood” („drewno cyprysowe”). Takie drewno jako materiał arki podaje także targum do Księgi Rodzaju. Tekst Septuaginty nie wymienia gatunku drewna, natomiast podaje, iż Noe miał wykonać arkę z foremnych bali o przekroju kwadratu. W oparciu o tekst biblijny nie jest możliwe określenie budulca arki, gdyż słowo *gofer* to *hapax legomenon*. Wolf Gunther Plaut uważa, iż słowo to określa gatunek nadal niezidentyfikowany<sup>4</sup>.

Użyte w tekście hebrajskim słowo גֹּפֶר *gofer* ma brzmienie podobne do słowa כֹּפֶר *kofar* („smoła”). Można więc przetłumaczyć wyrażenie עֲצֵי יָבֵטֶן (Rdz 6, 14) jako „drzewo smołowane”. Ponadto Septuaginta stosuje w Rdz 6, 14 słowo ἀσφαλτώσει – „pokryjesz asfaltem”. Użycie w przekładzie Rdz 6, 14b wyrażenia „drewno cyprysowe” lub „drzewo żywiczne” jest więc nieuzasadnione, zaś właściwym tłumaczeniem jest: „drewno pokryte smołą (asfaltem)”.

## 2. Powstanie arki według Księgi Rodzaju i Eposu o Gilgameszu

Zamieszczony w Księdze Rodzaju opis arki rodzi niepokonalne trudności interpretacyjne. W wyniku połączenia tradycji jahwistycznej (J) oraz kapłańskiej (P) dokonanego przez redaktora księgi biblijny opis potopu zawiera sprzeczne dane o ilości zwierząt zabranych przez Noego do arki.

Rdz 6, 19 (P): „A z wszystkiego co żyje, z wszelkiego ciała (po) dwoje z wszystkiego przyprowadzisz”.

Rdz 7, 2 (J): „Ze wszelkiego bydła weź czystego (ze) sobą (po) siedem, siedem (razy) samca i samicę jego, a z bydła, które nie (jest) czyste (po) dwoje samiec i jego samica”<sup>5</sup>.

Badania tekstów sumeryjskich oraz akadyjskich sugerują, że autor biblijnego opisu potopu mógł zaczerpnąć informacje dotyczące arki z *Eposu o Gilgameszu*<sup>6</sup>. Z tego względu interesujące wydaje się omówienie opisu potopu zawartego w tym opowiadaniu.

4 W. G. Plaut, *The Torah. A Modern Commentary*, t. 1: *Genesis*, New York 1974, s. 63.

5 Cyt. za: *Księga Rodzaju. Hebrajsko-polski Stary Testament...*, dz. cyt.

6 Na temat zależności literackiej fragmentu biblijnego opisu potopu od sumeryjskiego dokumentu tzw. *Recenzji z Nippur* por. A. J. Obidowicz, *Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57 (2004) nr 1, s. 5–10, <https://doi.org/10.21906/rbl.482>.

Najstarszy utrwalony tekst eposu zapisano w języku akadyjskim – datowany jest na drugie tysiąclecie i określany przez współczesnych specjalistów jako wersja starobabilońska – zapis ten jest znacznie uszkodzony. Wersja późniejsza składa się z 12 tablic, zachowała się w lepszym stanie, została skomponowana około XIII wieku przed Chrystusem i jest określana współcześnie jako wersja standardowa<sup>7</sup>. Opis potopu zawarty jest na tablicy jedenastej (Gi XI) tej wersji. Gi XI stanowi relację z przebiegu potopu, którą bohaterowi eposu, królowi Gilgameszowi z Uruk, opowiada jego przodek Utnapisztim. Według tej relacji bóstwo o imieniu Ea poleciło Utnapisztimowi:

Wejdz na pokład statku, weź sobie potomstwo wszystkiego, co żyje [NUMUM nap-ša-a-ti] (Gi XI 27)<sup>8</sup>.

NUMUM – nasienie, potomstwo

napištu – życie<sup>9</sup>

Gi XI 27 zawiera zatem nakaz zabrania na pokład „wszystkiego, co żyje”. Jednakże wersety Gi XI 83 i 85 zawierają wypowiedź Utnapisztima, który stwierdza, iż wprowadził do arki bydło (*bulu*) oraz zwierzęta gospodarskie (*umamu*):

Cokolwiek miałem z potomstwa żywych stworzeń, zabrałem do wnętrza jej [arki] (Gi XI 83)<sup>10</sup>.

Wszystko bydło [*bu-ul EDIN*], zwierzęta gospodarskie [*u-ma-am EDIN*] (Gi XI 85)<sup>11</sup>.

*bulu* – bydło

*umamu* – zwierzęta udomowione, inwentarz gospodarski

*EDIN* – pole

- 
- 7 N. Osanai, *A Comparative Study of the Flood Accounts in the Gilgamesh Epic and Genesis*, „Answers in Genesis” 03.08.2005, <https://answersingenesis.org/the-flood/flood-legends/flood-gilgamesh-epic/>
- 8 Tłumaczenie na podstawie: *Akkadian Myths and Epics. The Epic of Gilgamesh*, translator E. A. Speiser, [w:] *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, ed. by J. B. Pritchard, Princeton 1978, s. 93: „Aboard the ship take thou the seed of all living things”. Transliteracja oryginału w nawiasach kwadratowych za: S. Parpola, *The standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform text, transliteration, glossary, indices and sign list*, Helsinki 1997, s. 109 (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 1).
- 9 S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh...*, dz. cyt.
- 10 „Whatever I had of all the living beings I [loaded] upon her” (*Akkadian Myths and Epics. The Epic of Gilgamesh*, translator E. A. Speiser, dz. cyt., s. 94).
- 11 „The beasts of the field, the wild creatures of the field” (tamże).

Po terminach *bulu* oraz *umamu* występuje sumeryjski termin *EDIN*, co pozwala na przekład Gi XI 83–85:

Cokolwiek miałem z potomstwa żywych stworzeń, zabrałem do wnętrza arki (Gi XI 83).

Wszystko bydło z pola, inwentarz gospodarski z pola (Gi XI 85).

Powyższe fragmenty Księgi Rodzaju i *Eposu o Gilgameszu* mają podobny schemat opowiadania: pierwszy fragment zawiera pojęcie ogólne (Gi XI 83: „potomstwo żywych stworzeń”; Rdz 6, 19: „wszystko, co żyje”), natomiast kolejny – doprecyzowanie (Gi XI 85: „bydło z pola, inwentarz gospodarski z pola”; Rdz 7, 2: „z... bydła... samca i samicę”). Taka konstrukcja literacka jest typowa w kręgu kultury semickiej i występuje na przykład w Psalmie 78:

„Ale wystawiali na próbę i drażnili Boga Najwyższego, i Jego przykazań nie strzegli” (Ps 78, 56) – ogólnie przedstawienie wykroczeń Izraela.

„Pobudzali Go do gniewu przez swoje wyżyny i wzniecali Jego zazdrość swoimi rzeźbami” (Ps 78, 58) – wyszczególnienie wykroczeń Izraela.

W pierwszej części tak skonstruowanej wypowiedzi występuje pojęcie ogólne, które stanowi zapowiedź pojęcia szczegółowego, będącego jej zasadniczą treścią. Powyższa analiza pozwala uznać, że zasadnicze treści wypowiedzi Gi XI 83. 85 oraz Rdz 6, 19; 7, 2 zawarte są w określeniach szczegółowych:

Gi XI 85: „bydło z pola, inwentarz gospodarski z pola”

Rdz 7, 2: „z... bydła... samca i samicę”

Liczba zwierząt zabranych do arki była więc znacznie ograniczona, co stawia pod znakiem zapytania tradycyjne rozumienie tej kwestii, jak również pozostaje w ścisłym związku z wymiarami arki.

### 3. Wymiary arki według Księgi Rodzaju oraz Eposu o Gilgameszu

Wymiary arki Noego podane są w Rdz 6, 15:

וְהָאֵשֶׁר תִּשְׁשָׁה אַתָּה שֶׁלֶשׁ מֵאוֹת אַמָּה אַרְבֵּי הַתְּבֵה חֲמִשִּׁים אַמָּה רְחֹבָהּ וְשִׁלְשִׁים אַמָּה קוֹמָתָהּ:

Anna Kuśmirek tłumaczy ten fragment:

A to, jak uczynisz ją: trzy setki łokci (będzie) długość arki, pięćdziesiąt łokci jej szerokość i trzydzieści łokci wysokość jej<sup>12</sup>.

Zatem Rdz 6, 15 podaje następujące wymiary arki:

- długość 300 łokci,
- szerokość 50 łokci,
- wysokość 30 łokci.

Łokieć (hebr. אַמָּאָ 'ammā<sup>13</sup>) to starożytna jednostka długości. Nie była zuniifikowana. Rozróżniano „łokieć zwykły” (około 45 cm) oraz „łokieć królewski” (około 53 cm). Nie wiadomo, którą jednostkę zastosowano w tekście biblijnym, dlatego jest możliwe jedynie podanie przedziałów:

- długość arki 135,0–159,0 m,
- szerokość arki 22,5–26,5 m,
- wysokość arki 13,5–16,0 m.

Według tekstu biblijnego arka Noego stanowiła ogromną skrzynię zbudowaną siłami Noego i jego rodziny w ciągu siedmiu dni (Rdz 7, 4). Czy jest możliwe, aby wykonali oni tak duży obiekt w tak krótkim czasie?

Odczytanie wymiarów arki zapisanych w *Eposie o Gilgameszu* jest możliwe przy uwzględnieniu matematyki babilońskiej. Babilończycy posiadali zaawansowaną wiedzę z zakresu matematyki, jednakże fakt ten poznano dopiero około 1930 roku. Wtedy to – w wyniku odkryć archeologicznych – odnaleziono tysiące tabliczek glinianych zapisanych pismem klinowym, zawierających wiedzę z zakresu matematyki: tabele przeliczeniowe, rozwiązania problemów matematycznych oraz geometrycznych i przestrzennych. Autorami tych tabliczek byli Sumerowie oraz ich następcy Akadowie.

Do obliczania powierzchni oraz pomiaru figur geometrycznych Sumerowie stosowali jednolity system jednostek długości<sup>13</sup>:

- *šu-si* („palec”) – około 1,5 cm,
- *kuš* („łokieć”) – 30 *šu-si* – około 45 cm (50 cm)<sup>14</sup>,
- *gi* („trzcina”) – 6 *kuš* – około 2,75 m (3,00 m),

12 *Księga Rodzaju. Hebrajsko-polski Stary Testament...*, dz. cyt.

13 Przeliczenie jednostek na podstawie: S. N. Kramer, *The Sumerians. Their history, culture and character*, Chicago–London 1963, s. 107. W nawiasach podano wielkość jednostek w okresie nowobabilońskim.

14 Jednostce długości łokieć przypisywano odmienną długość w poszczególnych okolicznościach.

- *gar-du* (*nindanu*, ***ninda***) – 2 *gi* – około 5,5 m (6,5 m),
- *eš* („sznur”) – 10 *gar-du* – około 55 m (60 m).

Jako jednostki powierzchni stosowali:

- *sar* („ogród”) –  $gar-du^2$  – 35 m<sup>2</sup>,
- *ikû* („pole”) – 100 *sar* – 3,5 tys. m<sup>2</sup>.

Istotny dla ustalenia wymiarów arki jest sumeryjski termin *ib-si<sub>8</sub>* oznaczający „pierwiastek kwadratowy”, „bok kwadratu”. Termin ten posiada również znaczenia: „kwadrat” (figura geometryczna) oraz „podnosić do kwadratu”<sup>15</sup>. Znaczenia „pierwiastek kwadratowy” i „bok kwadratu” są równoważne, gdyż pierwiastek kwadratowy z danej liczby jest równy długości boku kwadratu o powierzchni równej tej liczbie.

W *Eposie o Gilgameszu* wymiary arki podano w wersetych 29 i 30 oraz 57 i 58 rozdziału XI:

*lu-u min-du-da mi-na-tu-ša* (Gi XI 29).

*lu-u mit-hur ru-pu-us-ša u mu-rak-ša* (Gi XI 30).

*AŠ.GAN GAM-sa 10 NINDA-TA.AM u-šag-ga-a E.SIG<sub>4</sub> MEŠ-ša* (Gi XI 57)

*10 NINDA-TA.AM im-ta-hir ki-bir UGU-hi-ša* (Gi XI 58)<sup>16</sup>.

Współcześni badacze przekładają te wersety następująco:

Robert M. Best:

„Niech będą równe jej wymiary” (Gi XI 29).

„Niech będzie równy wymiar jej szerokości i jej długości” (Gi XI 30)<sup>17</sup>.

Igor Djakonow:

„Niech posiada kontur czterokąta” (Gi XI 29).

„Niech będą równe szerokość i długość” (Gi XI 30)<sup>18</sup>.

15 O. Neugebauer, *Register, Glossar, Nachträge*, [w:] *Mathematische Keilschrift-Texte*, hrsg. und bearb. von O. Neugebauer, cz. 2, Berlin–Heidelberg 1935, s. 31 (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, A.3), [https://doi.org/10.1007/978-3-642-67893-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-642-67893-6_1).

16 Cyt. za: S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh...*, dz. cyt., s. 109.

17 „Let-be measured its-dimensions. Let-be equal-size its-width and its-length” (R. M. Best, *Translation Errors in the Gilgamesh Flood Myth*, <https://www.noahs-ark-flood.com/gilgamsh.htm>).

18 „Очертаньем да будет четырехуголен, равны да будут ширина с длиною” (*Эпос о Гильгамеше* («О все выдавшем»), перевод с аккадского И. М. Дьяконова, Издательство Академии наук СССР, Москва–Ленинград 1961, s. 73).

Nozomi Osanai:

„Jej proporcje niech odpowiadają jedna drugiej” (Gi XI 29).

„Jej szerokość i długość niech będą równe” (Gi XI 30)<sup>19</sup>.

Powyższe zestawienie pokazuje, iż wymienieni autorzy interpretują zgodnie kształt pokładu arki jako kwadrat.

Drugi fragment (Gi XI 57–68) podejmuje kwestię wymiarów arki oraz powierzchni jej podstawy. Interpretacje specjalistów przedstawiają się następująco:

Robert M. Best:

„Wzniosłem 120 łokci jej ściany” (Gi XI 57b).

„Dziesięć tuzinów łokci każdy wymiar krawędzi jej górnej części” (Gi XI 58)<sup>20</sup>.

Igor Djakonov:

„Trzydzieści jego [statku] powierzchnia, burta wysoka sto dwadzieścia łokci” (Gi XI 57).

„Po sto dwadzieścia łokci krawędź jego pokładu” (Gi XI 58)<sup>21</sup>.

Nozomi Osanai:

„Jeden *ikū* była powierzchnia jej podstawy.

Podniosłem każdą z jej ścian (na) wysokość dziesięć *ninda*” (Gi XI 57).

„Jej [arki] pokład był kwadratem dziesięć *ninda*” (Gi XI 58)<sup>22</sup>.

Nozomi Osanai stosuje jednostki sumeryjskie, natomiast pozostali autorzy – współczesne. Wers 58 wszyscy autorzy interpretują zgodnie, jeśli chodzi o wielkość pokładu, Robert Best oraz Nozomi Osanai podają, że pokład miał kształt kwadratu. Igor Djakonow nie podaje kształtu pokładu w wersji 58, lecz w 30. W przekładzie Nozomi Osanai powierzchnia pokładu arki to 1 *ikū* (Gi XI 57), tj. 3,5 tys. m<sup>2</sup> – wynika stąd, iż każdy jej bok (skoro pokład był

19 „Her (the ship’s) proportions shall correspond to each other. Her (the ship’s) width and length shall be equal” (N. Osanai, *A Comparison of Scientific Reliability*, [w:] N. Osanai, *A comparative study of the flood accounts in the Gilgamesh Epic and Genesis*, <https://answersingenesis.org/the-flood/flood-legends/a-comparison-of-scientific-reliability/>).

20 „Ten dozen-cubits each I-raised its-walls. Ten dozen-cubits each equal-size edges its-upper-part” (R. M. Best, *Translation Errors in the Gilgamesh Flood Myth*, dz. cyt.).

21 „Треть десятины площадь, борт сто двадцать локтей высотой, по сто двадцать локтей края его верха” (*Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»*), dz. cyt., s. 74).

22 „One ikū was her (the ship’s) floor space. I raised her (the ship’s) walls each ten ninda high. Her (the ship’s) deck was ten ninda square” (N. Osanai, *A Comparison of Scientific Reliability*, dz. cyt.).

kwadratem) mierzył około 60 m. Wysokość burty wynosiła 10 *ninda*, czyli dziesięć tuzinów *kuš* (Gi XI 57), tj. około 60 m. Arka według zapisu Gi XI 57–58 stanowiła obiekt w kształcie sześcianu o bokach około 60 m, zatem była porównywalna do 20-piętrowego budynku mieszkalnego. Trudno sobie wyobrazić wodowanie takiego obiektu, jak również zachowanie jego stateczności na wodach potopu. Z tego względu zapis Gi XI 58 należy uznać za błąd pisarza babilońskiego, który powstał w wyniku poniższych okoliczności.

Wymiary (np. długość, szerokość) przedstawiano w tekstach akadyjskich znakami sumeryjskimi, przypisując im znaczenie akadyjskie<sup>23</sup>. Znaczenie tych znaków sumeryjskich uległo przedawnieniu podczas przekazu (transmisji z języka sumeryjskiego na akadyjski) i fragmenty te stały się niezrozumiałe.

Co istotne, Robert Best, Igor Djakonov i Nozomi Osanai odmiennie tłumaczą występujący w Gi XI 58 termin *kibru*. Nozomi Osanai tłumaczy go na język angielski jako „square”, natomiast Robert Best i Igor Djakonov – jako „edge”. Ich przekłady nie oddają właściwego znaczenia terminu *kibru*. Wskazuje to na trudność w odczytaniu klinowego zapisu tej linii.

Według Nozomi Osanai Gi XI 58 możemy przetłumaczyć:

Jej [arki] pokład był kwadratem 10 *ninda*.

Jednak zapis dostępny kopiście akadyjskiemu posiadał inne znaczenie:

Niech pokład jej pierwiastek kwadratowy [z] 10 *ninda*.

Współcześnie wyraża to zapis:

Niech krawędź pokładu wynosi pierwiastek kwadratowy z 60 metrów,

co oznacza, iż długość krawędzi pokładu wynosiła około 7,6 m – taka też (Gi XI 57) była wysokość burty.

Należy więc zadać sobie pytanie, czy Utnapisztim mógł zrozumieć polecenie bóstwa:

Niech pokład jej pierwiastek kwadratowy [z] 10 *ninda*.

<sup>23</sup> *Historia matematyki od najdawniejszych czasów do początku XIX stulecia*, t. 1, pod red. A. P. Juszkiewicza, t. S. Dobrzycki, Warszawa 1975, s. 47.



Obliczenie długości krawędzi pokładu wymagało od Utnapisztima umiejętności wyciągnięcia pierwiastka kwadratowego z podanej liczby, podczas gdy Gi XI 187 stosuje wobec Utnapisztima epitet *atrahasis*, tzn. „niezwykle mądry”. Igor Djakonow podaje znaczenie tego imienia jako „pojmujący więcej niż inni”. Gi XI nie podaje uzasadnienia tak niezwykle polecenia, bóstwo zaleca jednak Utnapisztimowi zwrócenie szczególnej uwagi na treść przekazanej mu informacji (Gi XI 22). Znamienny jest fakt, iż została przekazana przez bóstwo imieniem Ea. Akadowie wierzyli, że wyznacza ono los człowieka, jest panem mądrości, magicznych zaklęć, patronem rzemieślników. Istotny jest również status Gilgamesza – króla Uruk. Pozwala to zasadnie domniemywać, iż również jego ojciec Utnapisztim pochodził z rodu władców i posiadał wysokie wykształcenie. W najstarszym znanym dokumencie sumeryjskim zawierającym opis potopu – tak zwanej *Recenzji z Nippur* – bohater ocalony przed tym kataklizmem jest królem-kapłanem. Kapłani stanowili wówczas kastę badaczy i dysponentów tajemnej wiedzy i mądrości.

Utnapisztim zrozumiał więc polecenie dotyczące wymiarów arki – mimo że zostało wydane przez Ea w niezwyklej formie:

Zrozumiałem i rzekłem do Ea, mojego pana... (Gi XI 32)

Znaczenie formuły to:

Niech pokład jej pierwiastek kwadratowy [z] 10 ninda.

Arka zbudowana przez Utnapisztima stanowiła obiekt używany przez Sumerów w rejonie ujścia dwurzecza Eufratu i Tygrysu. Na płytkich wodach tego obszaru osadnicy budowali swe trzcinowe chaty na pływających platformach uformowanych z trzciny oraz ziemi. Arka zbudowana przez Utnapisztima była właśnie taką konstrukcją – ziemia wsypana pomiędzy dolne warstwy trzciny stanowiła balast zapewniający stateczność na wodach potopu. Pośrednio o takim obiekcie pływającym jest mowa w Gi XI 79, gdyż dwie trzecie arki było zanurzone w wodzie, co oznacza, iż społeczność arki zamieszkała w pomieszczeniach o wysokości około 2,5 m – czyli wystarczającej dla ludzi oraz zwierząt gospodarskich. Również to spostrzeżenie ogranicza liczebność zwierząt zabranych na arkę oraz eliminuje dzikie zwierzęta o znacznej wysokości, np. żyrafy, słonie.

Przekład wersu 30 autorstwa Roberta Besta wynika z transkrypcji tego wersu przyjętej przez Sima Parpolę – wybitnego badacza pisma klinowego:

*lu-ú mit-hur ru-pu-us-sa ù mu-rak-ša* (Gi XI 30)<sup>24</sup>.

Słowo *mit-hur* (Gi XI 30) stanowi pochodną rdzenia *maharu* – „przyjąć, uczynić równym”<sup>25</sup>. Specjalista ten uzyskał taką transkrypcję w wyniku interpretacji rysu —< jako: *hur*. Sylabarz zamieszczony przez Nowickiego podaje dla tego rysu transkrypcję *be*<sup>26</sup>. Rys ten występuje również w wersie Gi XI 33, gdzie Simo Parpola transkrybuje go sylabą *be*. Istotna rozbieżność w interpretacji tego rysu w wersach Gi XI 30 (*hur*) oraz Gi XI 33 (*be*) przy równoczesnym potwierdzeniu wersji *be* w sylabarzu czyni wątpliwą interpretację tego rysu w Gi XI 30 jako *hur*. Zamiast *mit-hur* należy więc przyjąć transkrypcję *mit-har*, bowiem rys —<, który Simo Parpola odczytuje jako *hur* (w słowie *mit-hur*), posiada również transkrypcję *har*<sup>27</sup>. W Gi XI 30 występuje słowo *mit-har*. Jest to forma akadyjskiego *mitharu* będącego synonimem sumeryjskiego terminu *ib-si<sub>8</sub>*, który w matematyce sumeryjskiej posiadał znaczenie: „bok kwadratu” lub „pierwiastek kwadratowy” (tj. drugiego stopnia)<sup>28</sup>. Tak więc zapis:

*lu-ú mit-har ru-pu-us-sa u mu-rak-ša* (Gi XI 30)<sup>29</sup>

*lu* – niech

*mit-har* (*ib-si<sub>8</sub>*) – pierwiastek kwadratowy

*rupšu* – szerokość

*muraku* – długość

posiada znaczenie:

I niech jej szerokość i długość pierwiastkiem kwadratowym (Gi XI 30).

24 Cyt. za: S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh...*, dz. cyt., s. 109.

25 S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh...*, dz. cyt.

26 P. Nowicki, *Pismo klinowe, język akadycki. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1964, s. 8a.

27 L. W. King, *Assyrian language. Easy lessons in the cuneiform inscriptions*, London 1901, s. 91 (Books on Egypt and Chaldaea, 5).

28 *Ibsi [square]*, [w:] *The Pennsylvania Sumerian Dictionary*, <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/e2490.html>.

29 Cyt. za: S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh...*, dz. cyt., s. 109.

Liczba, dla której Utnapisztim powinien obliczyć pierwiastek kwadratowy, jest podana nie w tym miejscu, lecz w wersie Gi XI 58: 10 *ninda*, tj. około 60 m. Zatem łącznie zapis wersów Gi XI 30 oraz Gi XI 58 należy odczytać:

I niech arki szerokość oraz długość stanowią pierwiastek kwadratowy z 10 *ninda*.

#### 4. Translatorski problem redaktora Księgi Rodzaju

Redaktor Księgi Rodzaju zaczerpnął elementy opisu potopu z literatury babilońskiej. Specjaliści wskazują zależność tego opisu od *Eposu o Gilgameszu* i *Eposu o Atrahasisie*. Można też wykazać zależność fragmentów biblijnego opisu potopu od sumeryjskiego dokumentu *Recenzja z Nippur*<sup>30</sup> datowanego na początek II tysiąclecia<sup>31</sup>. Powyższe okoliczności czynią zasadnym przypuszczenie, iż redaktor ten nie stosował się do babilońskiej tradycji ustnej, lecz korzystał z dostępnych mu źródeł pisanych. Wymiary podane w Rdz 6, 15 redaktor tej księgi mógł więc zaczerpnąć z dokumentu sumeryjskiego *Recenzja z Nippur*. W opinii Samuela Noaha Kramera tekst tego dokumentu jest najbliższy biblijnemu opisowi potopu spośród znanych dokumentów sumeryjskich<sup>32</sup>. Z zapisanych na tablicy sześciu kolumn zawierających przypuszczalnie około 300 linii zachowało się tylko 71 linii – niektóre fragmentarycznie. Centralna część utworu wprowadza bohatera imieniem Ziusudra, któremu bóstwo oznajmia wiadomość o nieuchronnym potopie. Po tej wypowiedzi następuje uszkodzony fragment tablicy obejmujący około 40 linii zapisu klinowego. Następujący po tym uszkodzeniu fragment zawiera opis kataklizmu. Taka okoliczność pozwala domniemywać, iż na uszkodzonej części tablicy była zapisana instrukcja bóstwa dotycząca budowy arki, w tym jej wymiarów. Można więc przypuszczać, że autor Księgi Rodzaju zaczerpnął zapis Rdz 6, 15 z dostępnego mu dokumentu sumeryjskiego *Recenzja z Nippur*, który zawierał wymiary arki podane w sumeryjskiej terminologii matematycznej. Zapis tego dokumentu zawierał polecenie bóstwa o sumeryjskim znaczeniu:

30 *Sumerian Myths and Epic Tales. The Deluge*, translator S. N. Kramer, [w:] *The ancient Near East*, dz. cyt., t. 1, s. 42–44.

31 Por. A. J. Obidowicz, *Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie*, art. cyt.

32 Por. *Sumerian Myths and Epic Tales. The Deluge*, translator S. N. Kramer, dz. cyt., s. 42.

Niech będzie długość pierwiastkiem kwadratowym z 300 *kuš*.

Niech będzie szerokość pierwiastkiem kwadratowym z 50 *kuš*.

Niech będzie wysokość pierwiastkiem kwadratowym z 30 *kuš*.

Przełożenie tego zapisu na współczesne jednostki długości oznacza, że arka miała posiadać następujące wymiary:

- długość około 12 m,
- szerokość około 5 m,
- wysokość około 4 m.

Obiekt pływający o takich wymiarach był wykonalny siłami wybrańca ocalonego przed potopem.

Z Rdz 7, 4 oraz Gi XI 76 wynika, że arka budowana była przez 7 dni, więc konstrukcja opisana według interpretacji akadyjskiej (60 m każda krawędź arki) oraz biblijnej (długość 300 łokci, szerokość 50 łokci, wysokość 30 łokci) była niemożliwa do wykonania w takim czasie siłami kilkuosobowego zespołu. Bóg działający w wydarzeniu potopu – niezależnie od imienia nadanego Mu przez autorów owych starożytnych zapisów – nie wymagał od swego wybrańca realizowania przedsięwzięcia nierealnego.

## Abstrakt

### Arka Noego a opisy potopu w tekstach sumeryjskich i akadyjskich

Artykuł zawiera nowe propozycje interpretacji i przekładu opowiadania o arce Noego zawartego w Księdze Rodzaju dotyczące budulca arki, a także jej wymiarów. Zdaniem autora artykułu wymiary arki podane w Księdze Rodzaju są zbyt duże, by kilkuosobowy zespół mógł ją zbudować w ciągu 7 dni. Ponieważ opis budowy arki autor biblijny zaczerpnął najprawdopodobniej ze starszego Eposu o Gilgameszu, w artykule podjęto próbę ustalenia jej wymiarów w oparciu o teksty sumeryjskie i akadyjskie oraz matematykę babilońską.

**Słowa kluczowe:** arka, Gilgamesz, język akadyjski, Księga Rodzaju, Noe, pismo klinowe, przekład, wymiary

## Abstract

### Noah's Ark and Descriptions of the Flood in Sumerian and Akkadian Texts

This article contains new suggestions for interpreting and translating the story of Noah's Ark in Genesis regarding the building material of the ark as well as its dimensions. According to the author of the article, the dimensions of the ark given in the book of Genesis are too large to have been built by a team of several people within seven days. Since the description of the ark's construction was probably taken

from the older Epic of Gilgamesh, this article attempts to determine its dimensions based on Sumerian and Akkadian texts as well as Babylonian mathematics.

**Keywords:** Akkadian language, ark, cuneiform, dimensions, Genesis, Gilgamesh, Noah, translation

## References

- Best, R. M. (n.d.). *Translation Errors in the Gilgamesh Flood Myth*. Retrieved May 3, 2019, from <https://www.noahs-ark-flood.com/gilgamsh.htm>
- Brzegowy, T. (1998). *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- D'jakonov, I. M. (1961). *Ėpos o Gil'gameše («O vse vidavšem»)*. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. <https://dlib.rsl.ru/01004969646>
- Juzskiewicz, A. P. (Ed.). (1975). *Historia matematyki od czasów najdawniejszych do początku XIX stulecia. W trzech tomach: Vol. 1: Od czasów najdawniejszych do początku czasów nowożytnych* (S. Dobrzycki, Trans.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- King, L. W. (1901). *Assyrian language. Easy lessons in the cuneiform inscriptions*. K. Paul, Trench, Trübner & Co.
- Kramer, S. N. (1963). *The Sumerians. Their history, culture, and character*. University of Chicago Press.
- Kuśmirek, A. (Ed.). (2000). *Księga Rodzaju. Hebrajsko-polski Stary Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*. Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Läpple, A. (1983). *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego* (J. Zychowicz, Trans.; 2nd ed.). Wydawnictwo Znak.
- Neugebauer, O. (1935). Register, Glossar, Nachträge. In O. Neugebauer (Ed.), *Mathematische Keilschrift-Texte* (Vol. 2, pp. 1–64). Springer-Verlag Berlin Heidelberg GmbH. [https://doi.org/10.1007/978-3-642-67893-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-642-67893-6_1)
- Nowicki, P. (1964). *Pismo klinowe, język akadycki. Zagadnienia podstawowe*. Akademia Teologii Katolickiej.
- Obidowicz, A. (2004). Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 57(1), 5–10. <https://doi.org/10.21906/rbl.482>
- Osanaï, N. (2005). *A Comparative Study of the Flood Accounts in the Gilgamesh Epic*. Answers in Genesis. Retrieved May 3, 2019, from <https://answersingenesis.org/the-flood/flood-legends/flood-gilgamesh-epic/>
- Parpola, S. (1997). *The standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform text, transliteration, glossary, indices and sign list*. The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich* (5th ed.). (2014). Wydawnictwo Pallotinum.
- Plaut, W. G. (1974). *The Torah. A modern commentary* (Vol. 1). Union of American Hebrew Congregations.
- Pritchard, J. B. (Ed.). (1978). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt19wccv4>
- The Pennsylvania Sumerian Dictionary*. (n.d.). Retrieved May 3, 2019, from <http://psd.museum.upenn.edu/>



## Materiał, z którego może być wykonany ołtarz stały, według prawa kościelnego powszechnego i partykularnego

ks. Jerzy Adamczyk

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

[ksjerzyad@wp.pl](mailto:ksjerzyad@wp.pl)  <https://orcid.org/0000-0003-1415-7378>

Zgodnie ze starożytną tradycją Kościoła traktuje ołtarz jako jeden ze swych najważniejszych i bogatych w treść symboli. Upatruje w nim „stół Pana”, „znak samego Chrystusa”, „znak Kościoła”, „stół ofiary i uczyty”, „centrum dziękczynienia”, „uczczenie męczenników”. Z tej racji zarówno ustawodawca kościelny, jak i przepisy liturgiczne uznają ołtarz za miejsce święte i przedmiot szczególnej czci<sup>1</sup>. Ołtarz nie jest obiektem, ale świętym miejscem symbolizującym Chrystusa. Winien być usytuowany w centralnej części świątyni, stanowiąc w ten sposób centrum przestrzeni sakralnej. Jest jednocześnie miejscem sprawowania Eucharystii. Podczas sprawowania mszy świętej na ołtarzu winna się koncentrować cała uwaga zgromadzenia liturgicznego<sup>2</sup>.

Ponieważ ołtarz jest miejscem świętym, znakiem obecności Chrystusa i miejscem składania Jego ofiary, jest zrozumiałe, że winien być wykonany z odpowiedniego materiału, który jest godny i trwały. Przedmiotem niniejszego artykułu jest materiał przeznaczony do wykonania ołtarza stałego, o którym stanowi kanon 1236 § 1 kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku<sup>3</sup>, a ponieważ prawodawca kościelny upoważnia konferencje episkopatu do ustalenia, jakiego odpowiedniego i trwałego materiału – poza określonym w kanonie 1236 – wolno używać do wykonania mensy ołtarzowej, stąd w artykule zostanie zaprezentowany przegląd przepisów wydanych na podstawie kanonu 1236 przez krajowe konferencje episkopatów.

---

1 J. Krukowski, *Ołtarze. Komentarz do kan. 1235–1239*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3.2, ks. 4: *Uświęcające zadanie Kościoła*, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2011, s. 453.

2 Por. D. Kwiatkowski, *Teologia i symbolika ołtarza w wybranych modlitwach Obrzędów poświęcenia nowego ołtarza*, „Teologia Praktyczna” 2017 nr 18, s. 183, <https://doi.org/10.14746/tp.2017.18.13>.

3 *Codex iuris canonici*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) nr 2, s. 1–317; *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

## 1. Ołtarze stałe w kodeksie prawa kanonicznego

W kanonie 1235 ustawodawca kościelny określa, że „ołtarzem jest stół, na którym sprawuje się Ofiarę eucharystyczną”. Zgodnie z przytoczonym przepisem kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku ołtarz jest nazywany „stołem, na którym odprawiana jest ofiara eucharystyczna”, co oznacza, że nie jest on zwykłym stołem, ale przede wszystkim miejscem ofiary eucharystycznej<sup>4</sup>. Nie jest to więc zwykły przedmiot użytkowy, ale miejsce święte w ścisłym tego słowa znaczeniu, które symbolizuje samego Chrystusa. Ta symbolika przejawia się wyraźniej, jeśli ołtarz jest na stałe umieszczony w jednym miejscu świątyni.

W nowo budowanych kościołach powinien znajdować się tylko jeden ołtarz, aby na wspólnym zgromadzeniu wiernych jeden ołtarz oznaczał jednego Zbawiciela Jezusa Chrystusa oraz jedną Eucharystię Kościoła. Stąd zabronione jest budowanie dodatkowych ołtarzy<sup>5</sup>. Ołtarz jest symbolem jedynej ofiary Chrystusa, więc wiele ołtarzy zniekształcałoby tę symbolikę<sup>6</sup>.

Ustawodawca wyróżnia dwa rodzaje ołtarzy: stały i przenośny. Ołtarz jest stały, gdy jest tak zbudowany, że łączy się ściśle z posadzką (jeśli kościół jest murowany) lub z podłogą (jeśli kościół jest drewniany), tak iż nie może być przesunięty. Ołtarz stały powinien znajdować się w każdym kościele, a ołtarz przenośny w innych miejscach przeznaczonych do sprawowania świętych obrzędów<sup>7</sup>. Warto zauważyć, że odnowiony obrzęd błogosławieństwa kościoła przewiduje sytuację, w której do nowego kościoła przenosi się ołtarz już poświęcony<sup>8</sup>. Z tego pośrednio wynika, że wspomniany w kodeksie zakaz

4 Por. P. Malecha, *Gli altari nella vigente legislazione canonica*, „JusOnline” 2019 nr 3, <https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-gli-altari-nella-vigente-legislazione-canonica-5216.html> (20.02.2019); por. J. A. Abad Ibáñez, M. Garrido Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, wyd. 2, Madrid 1997, s. 117.

5 Drugi ołtarz jest dozwolony w osobnej kaplicy przechowywania Najświętszego Sakramentu, w której można odprawiać mszę w dzień powszedni. Dodatkowe ołtarze są zabronione – por. J. Abad Ibáñez, M. Garrido Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, dz. cyt., s. 117–118.

6 Por. J. Huels, *Commentary on canon 1235–1239*, [w:] *New commentary on the Code of Canon Law*, ed. by J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1438.

7 Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1235 § 2; J. Krukowski, *Ołtarze. Komentarz do kan. 1235–1239*, dz. cyt., s. 454; M. Saj, *Poświęcanie i błogosławienie miejsc świętych*, „Prawo Kanoniczne” 55 (2012) nr 2, s. 99.

8 „Si autem altare non est benedicendum aut consecrandum (ex. gr. quia in novam ecclesiam translatum est altare iam benedictum vel dicatum)” (Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Città del Vaticano 1977, nr 22). „Gdy natomiast nie będzie poświęcenia lub konsekracji ołtarza (np. dlatego, że do nowego kościoła przeniesiono ołtarz już poświęcony lub dedykowany)” (*Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 11, z. 1, zebra. i przetł.



przenoszenia ołtarza stałego, który winien być poświęcony<sup>9</sup>, należy rozumieć w sposób względny. Wydaje się też, że często nadal przestrzegane są przepisy kodeksu z 1917 roku stanowiące o związaniu mensy z podstawą<sup>10</sup>.

W kanonie 1236 § 1 ustawodawca określił materiał, z jakiego mają być konstruowane ołtarze stałe. Ołtarz stały ma być zbudowany tak, że mensa ołtarzowa powinna być kamienna, i to z jednego bloku kamienia naturalnego. Można też użyć innego materiału, jeśli w ocenie konferencji biskupów jest on godny i trwały. Kolumny zaś, czyli podstawę ołtarza, można wykonać z jakiegokolwiek materiału. Ołtarz przenośny można wykonać z dowolnego materiału trwałego, nadającego się do użytku liturgicznego<sup>11</sup>. W kanonie 1237 § 1 prawodawca nakazał, aby każdy „ołtarz stały został poświęcony” według obrzędów określonych w księgach liturgicznych, natomiast ołtarz przenośny „powinien być poświęcony lub pobłogosławiony”. Zgodnie z tradycją liturgiczną (kan. 1237 § 2) należy zachować zwyczaj składania pod ołtarzem relikwii męczenników i innych świętych<sup>12</sup>. W kanonie 1238 ustawodawca postanawia, iż ołtarz traci poświęcenie lub błogosławieństwo zgodnie z postanowieniem kanonu 1212, czyli gdy nastąpiło faktyczne zniszczenie jego większej części lub oddanie na stałe do użytku świeckiego bądź dekretem kompetentnego ordynariusza, na mocy którego orzekł on jego desakralizację. Natomiast wraz z przeznaczeniem kościoła lub innego miejsca świętego (oratorium lub kaplicy prywatnej) do celów świeckich ołtarze, zarówno stałe, jak i przenośne, nie tracą poświęcenia lub błogosławieństwa<sup>13</sup> i mogą być przeniesione do użytku w innym świętym miejscu bez ponownego poświęcenia lub pobłogosławienia,

---

E. Szafrowski, Warszawa 1983, s. 256); por. E. Szafrowski, *Modyfikacja przepisów kodeksowych o kościołach i ołtarzach w prawie posoborowym*, „Prawo Kanoniczne” 23 (1980) nr 1–2, s. 222–223.

9 Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1237 § 1.

10 Por. E. Szafrowski, *Modyfikacja przepisów kodeksowych o kościołach i ołtarzach w prawie posoborowym*, dz. cyt., s. 222–223.

11 Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1236 § 2; por. P. Malecha, *Gli altari nella vigente legislazione canonica*, dz. cyt., s. 14. „The material of the altar (the stone or the wood extension) should not be denatured by over-refinement or high-gloss polish treatment. The preservation of the natural surface texture of stone or wood, rather than weakening the solidity of the altar-image, strengthens it. Materials and finishes of ‘dainty’ color ought to be rejected as incongruous with the altar’s dignity and function” (M. Torgerson, *An architecture of immanence. Architecture for worship and ministry today*, Grand Rapids–Cambridge 2007, s. 244).

12 Por. J. Krukowski, *Ołtarze. Komentarz do kan. 1235–1239*, dz. cyt., s. 455–456.

13 Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1238 § 2.

chyba że właściwy ordynariusz wcześniej zsekularyzował ołtarz dekretem<sup>14</sup>. Prawodawca przypomina, że ołtarz, zarówno stały, jak i przenośny, ma być przeznaczony tylko do kultu Bożego z całkowitym wyłączeniem użytku świeckiego oraz że pod ołtarzem nie wolno umieszczać zwłok – w przeciwnym razie nie można na nim odprawiać mszy świętej. W przypadku zbezczeszczenia ołtarza jego poświęcenie lub błogosławieństwo nie są tracone, ale mają zastosowanie postanowienia kanonu 1211<sup>15</sup>.

Redaktorzy *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* podkreślają, że odnośnie do umiejscowienia tabernakulum, ołtarza [...] oraz materiału, z którego może być wykonany ołtarz, należy przestrzegać odpowiednich przepisów liturgicznych, jak i prawa kanonicznego<sup>16</sup>. Natomiast według instrukcji *Redemptionis sacramentum* „wspólnota wiernych ma prawo, aby zwłaszcza w celebracji niedzielnej [...] ołtarz, sprzęty i bielizna liturgiczna zgodnie z przepisami zawsze odznaczały się godnością, pięknem i czystością”<sup>17</sup>.

## 2. Ołtarze w przepisach liturgicznych

Prawodawstwo kościelne dotyczące ołtarzy odnosi się także do przepisów zawartych w księgach liturgicznych. Poniżej zostaną zaprezentowane wskazania

14 „Prima dell’alienazione, tutti gli oggetti sacri, le reliquie, gli arredi sacri, le vetrate istoriate, le campane, i confessionali, gli altari, ecc., dovranno essere rimossi per essere usati in altri edifici sacri o per essere tenuti in custodia ecclesiastica. Siccome gli altari non possono mai essere ridotti ad uso profano, se non possono essere rimossi, dovranno essere distrutti (cf. cann. 1212 e 1238)” (Congregazione per il Clero, *Linee Guida per la modificazione di parrocchie, la chiusura o riduzione delle chiese ad uso profano non indecoroso, e l’alienazione delle medesime*, 30 aprile 2013, 3); por. P. Malecha, *La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa di oggi*, „JusOnline” 2018 nr 3, s. 186, <https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-la-riduzione-di-una-chiesa-a-uso-profano-non-sordido-alla-luce-della-normativa-canonica-vigente-e-delle-sfide-della-chiesa-di-oggi-5034.html> (20.02.2019).

15 Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1239; por. J. Huels, *Commentary on canon 1235–1239*, dz. cyt., s. 1440.

16 Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), 157; Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów Apostolorum Successores*, przekł. z jęz. wł. M. Kozubek, Kielce 2005.

17 Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Instructio Redemptionis sacramentum. De quibusdam observandis et vitandis circa Sanctissimam Eucharistiam* (25 marzo 2004), 57, „Acta Apostolicae Sedis” 96 (2004), s. 549–601; Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią*, tł. z jęz. łac. Z. Wójtowicz, red. merytoryczna S. Cichy, Poznań 2004.

dotyczące ołtarzy stałych zawarte w mszale rzymskim, obrzędach poświęcenia ołtarza i kościoła, a także ceremoniale liturgicznej posługi biskupów.

*Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* z 2002 roku odnośnie do ołtarzy stwierdza: „Ołtarz, na którym pod sakramentalnymi znakami uobecnia się Ofiara krzyża, jest także stołem Pańskim. Lud Boży zaprasza się, aby przystępował do tego stołu w czasie Mszy świętej. Ołtarz jest także ośrodkiem dziękczynienia, które się spełnia przez sprawowanie Eucharystii”<sup>18</sup>. W każdym kościele powinien być ołtarz stały, który jest tak zbudowany, że łączy się ściśle z posadzką i nie może być przesunięty, winien być on zbudowany w oddaleniu od ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i celebrować przy nim w stronę ludu. Wypada go tak umieścić wszędzie, gdzie to jest możliwe. Ołtarz powinien być ustawiony w takim miejscu, by rzeczywiście stanowił ośrodek, ku któremu spontanicznie zwracać się będzie uwaga całego zgromadzenia wiernych<sup>19</sup>. Z zasady winien to być ołtarz stały i poświęcony. Zgodnie z tradycyjnym zwyczajem Kościoła i ze względu na znaczenie symboliczne mensa ołtarza stałego winna być kamienna, i to z kamienia naturalnego. Za zgodą konferencji episkopatu można też użyć innego materiału wartościowego, trwałego i odpowiednio obrobionego. Fundament i podstawa podtrzymujące mensę mogą być wykonane z dowolnego materiału, byleby godnego i trwałego. Wypada zachować zwyczaj składania pod ołtarzem poświęconym relikwii świętych, nawet jeśli nie byli męczennikami. Należy się jednak zatroszczyć o stwierdzenie autentyczności tych relikwii. W nowo budowanych kościołach winien być wzniesiony tylko jeden ołtarz, który w zgromadzeniu wiernych będzie oznaczał jednego Chrystusa i jedną Eucharystię Kościoła. Gdy zaś w kościołach już istniejących dawny ołtarz jest tak ustawiony, że utrudnia uczestnictwo wiernych, a nie może być przeniesiony bez naruszenia wartości dzieła sztuki, należy zbudować inny ołtarz stały, artystycznie wykonany, i poświęcić go zgodnie z pontyfikałem. Przy tym tylko ołtarzu należy odtąd sprawować święte obrzędy. Aby zaś uwaga wiernych nie odrywała się od nowego ołtarza, dawny ołtarz nie powinien być specjalnie

18 *Missale Romanum*, ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Paulis Pp. II cura recognitum, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002, 296; Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego*. Rzym 2002, Poznań 2004, 296.

19 „The design of the church begins with the altar; the altar must be the unchallenged focal point of the sacred building. The church must not only ‘contains’ the altar but also complement the altar in its architectural organization” (M. A. Torgerson, *An architecture of immanence...*, dz. cyt., s. 243).

przyozdabiany. Ołtarz powinien być przykryty przynajmniej jednym białym obrusem, który pod względem formy, rozmiarów i ornamentacji winien być dostosowany do kształtu ołtarza, a w przyozdabianiu ołtarza trzeba zachować umiar. Na mensie ołtarza bowiem można umieszczać tylko te przedmioty, które są konieczne przy sprawowaniu mszy świętej<sup>20</sup>. Identyczne postanowienia znajdują się w *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*<sup>21</sup>.

Nieco uwagi poświęca ołtarzowi także *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*. Autorzy stwierdzają, że ołtarz ma być zbudowany i wyposażony zgodnie z prawem. Trzeba dbać zwłaszcza o to, aby był ustawiony w takim miejscu, by rzeczywiście stanowił ośrodek, ku któremu spontanicznie zwracać się będzie uwaga całego zgromadzenia wiernych. Ołtarz kościoła katedralnego z zasady winien być stały i poświęcony, oddalony od ściany, aby łatwo można było obchodzić go dokoła i celebrować przy nim w stronę ludu. W przyozdabianiu ołtarza trzeba zachować umiar<sup>22</sup>.

### 3. Normy uzupełniające konferencji episkopatów

W kanonie 1236 § 1 ustawodawca określił materiał, z jakiego mają być skonstruowane ołtarze stałe. Ołtarz ma być zbudowany w ten sposób, iż mensa ołtarzowa powinna być kamienna, i to z jednego bloku kamienia naturalnego. W ten sposób zachowana zostaje podwójna symbolika Chrystusa skały i Chrystusa jedyne go ołtarza<sup>23</sup>. Można jednak użyć innego materiału, byleby w ocenie konferencji biskupów i za jej zezwoleniem był on godny i trwały. Kolumny zaś, czyli podstawę, można wykonać z jakiegokolwiek materiału<sup>24</sup>. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku nie określa natomiast materiału,

<sup>20</sup> Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego...*, 298–306.

<sup>21</sup> Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, 6–9. 11, por. C. Krakowiak, *Dedykacja ołtarza według Pontyfikału Rzymskiego z 1977 r.*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1981), s. 365–366, <https://doi.org/10.21906/rbl.1224>.

<sup>22</sup> *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów. Odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*. Wydanie wzorcowe, Katowice 2013, nr 48.

<sup>23</sup> Ponieważ pamiątka Pańska jest celebrowana przy ołtarzu i tam wierni otrzymują Jego Ciało i Krew, dlatego pisarze kościelni widzieli ołtarz jako znak samego Chrystusa. Stąd określenie: „Ołtarzem jest Chrystus” – por. J. Abad Ibáñez, M. Garrido Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, dz. cyt., s. 117.

<sup>24</sup> Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1236 § 1; por. J. Abad Ibáñez, M. Garrido Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, dz. cyt., s. 118.

z którego mają być wykonane kolumny lub podstawa ołtarza stałego: „można ją wykonać z jakiegokolwiek materiału”, podczas gdy kanon 1198 § 2 kodeksu z 1917 roku wyraźnie stanowił, że „boki lub kolumny, na których spoczywa mensa, muszą być z kamienia”. Obecnie pozostawiono swobodę wyboru materiału, z którego wykonana jest baza ołtarza stałego, co nie upoważnia do użycia niegodnych lub niewłaściwych elementów, jeśli postępujemy zgodnie z przepisem kanonu 1236 § 1<sup>25</sup>.

Kodeks z 1983 roku upoważnił konferencje biskupie do określenia, jakiego odpowiedniego i trwałego materiału – poza kamieniem – wolno używać do wykonania mensy ołtarza stałego, choć ich do tego nie zobowiązał<sup>26</sup>. Jeśli konferencja episkopatu nie wydała w tej sprawie dekretu generalnego, to na jej terenie obowiązuje stosowanie przy budowie mensy ołtarzy stałych norma kanonu 1236 § 1 (jednolita bryła kamienia naturalnego). Wiele konferencji biskupich skorzystało jednak z upoważnienia zawartego w kanonie 1236 § 1 i określiło materiał na mensę ołtarzy stałych, gdzie oprócz kamienia naturalnego przewiduje się użycie innych materiałów.

## Austria

Konferencja Biskupów Austrii postanowiła 20 grudnia 1983 w dekrecie o materiale na mensę ołtarza (Dekret über Material für Altarmensa): według kan. 1236 § 1 materiałem na mensę ołtarzową (mensa ołtarza stałego) może być oprócz kamienia naturalnego również drewno, sztuczny kamień i metal<sup>27</sup>.

---

25 Por. R. Schunck, *Comentario al can. 1236*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, obra coordinada y dirigida por A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 3.2, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 1866.

26 Segreteria di Stato, *Ai presidenti delle Conferenze Episcopali* (8 novembre 1983), 6, „Communications” 15 (1983) nr 2, s. 137.

27 *Dekret über Material für Altarmensa*, „Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz” 1 (1984) nr 1, s. 7: „Gemäß can. 1236 § 1 wird als Material einer Altar Mensa (Tischplatte eines feststehenden Altares) neben Naturstein auch Holz, Kunststein und Metall zugelassen”.

## Belgia

Biskupi belgijscy, stosując się do przepisu kan. 1236 § 1, ustalili 26 marca 1985, że ołtarze stałe będą wykonane albo z kamienia, albo z innych godnych i solidnych materiałów<sup>28</sup>.

## Francja

Konferencja Episkopatu Francji zachowała możliwość dopuszczoną przez rytuał poświęcenia ołtarza (wstęp, nr 9). Zgodnie z tradycją Kościoła oraz symboliką biblijną właściwą ołtarzowi, mensa ołtarza stałego ma być wykonana z kamienia naturalnego. Jednakże można użyć także innego materiału, byleby zgodnie z oceną Konferencji Episkopatu był godny, trwały i wykonany według zasad sztuki. Kolumny lub podstawa do podtrzymywania mensy ołtarzowej mogą być wykonane z jakiegokolwiek materiału, byle tylko był godny i trwały<sup>29</sup>.

## Holandia

Konferencja Biskupów Holandii w dekrecie z 31 stycznia 1989 roku dotyczącym materiału przeznaczanego do wykonania mensy ołtarza stałego (Decreet over de materie, waarvan het tafelblad van een vast altaar vervaardigd moet worden) przytacza w całości § 1 kanonu 1236, a następnie dodaje: postanawiamy, że również materiały inne niż kamień, pod warunkiem, że są one solidne i godne, mogą być użyte do budowy mensy ołtarzy stałych<sup>30</sup>.

28 Conférence Épiscopale de Belgique, *Normes complémentaires au Code du Droit Canonique (Décrets du 26 mars 1985 e du 28 octobre 1986)*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989) nr 2, s. 765: „La matière pour l'autel. Les autels fixes seront soit en pierre soit en d'autres matériaux dignes et solides (can. 1236)”.

29 *Documents postconciliaires*, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/3b> (28.05.2019): „La Conférence épiscopale retient la possibilité admise par le Rituel pour la dédicace d'un autel, préliminaires No 9: «Selon l'usage traditionnel de l'Eglise et le symbolisme biblique de l'autel, la table de l'autel fixe sera en pierre, et en pierre naturelle. Cependant, on peut employer pour la construction de l'autel un autre matériau digne, solide et artistiquement travaillé. Les colonnes ou la base soutenant la table peuvent être de n'importe quel autre matériau, pourvu qu'il soit digne et solide»”.

30 Bisschoppenconferentie van Nederland, *Toepassingsbesluiten bij de Codex Iuris Canonici (Decreet, 31 januari 1989)*, „Ius Ecclesiae” 2 (1990) nr 1, s. 381-282: „Canon 1236 § 1 bepaalt: Volgens het overgeleverd gebruik van de Kerk dient de tafel van een vast altaar van steen te zijn, en uit één enkel stuk natuursteen te bestaan; nochtans kan, volgens het oordeel van de bisschoppenconferentie,

## Hiszpania

Konferencja Biskupów Hiszpańskich w drugim dekrecie ogólnym z 1 grudnia 1984 postanawia: zgodnie z kompetencją przyznaną w kan. 1236 § 1 za materiał na mensę ołtarza stałego jest uważany przede wszystkim blok z kamienia naturalnego, ale można również użyć drewna naturalnego, a nawet odpowiednio obrobionego bloku cementowego<sup>31</sup>.

## Niemcy

Konferencja Episkopatu Niemiec określiła, że do budowy mensy ołtarza stałego można również użyć innego godnego i trwałego materiału zgodnie z kan. 1236 § 2 kodeksu prawa kanonicznego<sup>32</sup>.

## Włochy

Konferencja Episkopatu Włoch podjęła odnośnie do kanonu 1236 § 1 uchwałę nr 35 z 16 kwietnia 1985: mensa ołtarza stałego, uwzględniając kan. 1236 § 1 kodeksu prawa kanonicznego, powinna zasadniczo być wytworzona z jednego bloku kamienia naturalnego, z możliwością, za zgodą miejscowego ordynariusza i po konsultacji z diecezjalnymi komisjami ds. liturgii i sztuki sakralnej, użycia innych godnych, solidnych i dobrze opracowanych materiałów, pod warunkiem, że są one odpowiednie do użytku liturgicznego pod względem jakości i funkcjonalności<sup>33</sup>.

---

ook een ander waardig en stevig materiaal gebruikt worden. De onderbouw of basis echter kan uit elk materiaal vervaardigd te worden. «Wij bepalen dat ook andere materialen dan steen, mits stevig en waardig, mogen gebruikt worden voor het vervaardigen van de tafel van vaste altaren».

- 31 *Segundo decreto general de la Conferencia Episcopal Española*, „Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española” 2 (1985) nr 6, s. 63: „Art. 8. De acuerdo con la facultad reconocida en el c. 1236 § 1, se considera materia para la mesa de altar fijo ante todo el bloque de piedra natural; pero puede usarse también la madera natural y aun el bloque de cemento dignamente elaborado”; por. J. Abad Ibáñez, M. Garrido Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, dz. cyt., s. 118.
- 32 *Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz*, „Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Speyer” 88 (1995) nr 12, s. 530: „Nr. 14. Partikularnorm zu c. 1236 § 1 CIC – Material für Altartisch (Zugelassenes Material für Altartisch). Für die Tischplatte eines feststehenden Altares kann gemäß c. 1236 § 2 CIC auch anderes würdiges und haltbares Material verwendet werden”.
- 33 Conferenza Episcopale Italiana, *Mensa dell'altare fisso*, can. 1236 § 1, [w:] *Delibere e decreti della Conferenza Episcopale Italiana*, a cura di Ufficio Nazionale per i Problemi Giuridici della Conferenza Episcopale Italiana, Milano 2005, s. 124: „La mensa dell'altare fisso, visto il can. 1236,

## Kanada

Kanadyjska Konferencja Biskupów Katolickich w sprawie materiału na mensę ołtarzową w dekrecie nr 21 z 1 grudnia 1987 roku stwierdziła, że zgodnie z przepisem kan. 1236 § 1 mensa ołtarza stałego ma być zbudowana z kamienia naturalnego lub jakiegokolwiek solidnego i godnego materiału zatwierdzonego przez biskupa diecezjalnego<sup>34</sup>.

## Argentyna

Konferencja biskupów Argentyny w odniesieniu do postanowień kanonu 1236 § 1 w dekrecie promulgowanym 12 marca 1991 ustaliła, że mensa ołtarza stałego powinna być zbudowana najlepiej z jednego bloku kamienia naturalnego. Gdy w ocenie biskupa nie jest to możliwe, można użyć również naturalnego drewna lub odpowiednio przygotowanego bloku cementu<sup>35</sup>.

## Brazylia

Konferencja Episkopatu Brazylii w dekrecie nr 2/86 z 27 lutego 1986 zarządziła, że do wykonania stałego ołtarza oprócz kamienia naturalnego można

---

§ 1 del Codice di Diritto Canonico, sia costituita normalmente da un solo blocco di pietra naturale salva la possibilità, con l'approvazione normalmente da un solo blocco di pietra naturale salva la possibilità, con l'approvazione dell'Ordinario del luogo e sentite le Commissioni diocesane per la Liturgia e per l'Arte Sacra, di adoperare anche altre materie degne, solide e ben lavorate, purché convenienti per qualità e adoperare anche altre materie degne, solide e ben lavorate, purché convenienti per qualità e funzionalità all'uso liturgico".

34 Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa 1996, s. 97: „Decree No. 21. In accordance with the prescriptions of c. 1236, § 1, the Canadian Conference of Catholic Bishops hereby decrees that the table of a fixed altar is to be constructed with natural stone, or any solid, worthy material approved by the diocesan bishop. *This decree is effective immediately (Official document No. 580; 01-12-87)*”.

35 Conferencia Episcopal de Argentina, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico*, [w:] Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, t. 2, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, sexta edición revisada y actualizada, Pamplona 2006, s. 1500: „Materias para la construcción de altares fijos. Con respecto a lo dispuesto en el canon 1236§ 1 la Conferencia Episcopal establece que la mesa del altar fijo sea, preferentemente, de un solo bloque de piedra natural. Cuando a juicio del Obispo ello no sea posible, también se podrá usar, madera natural, digna y sólida, o un bloque de cemento dignamente elaborado. Aprobado 59a AP (1990). Reconocido 16 febrero 1991. Promulgado 12 marzo 1991”.



również użyć twardego drewna, granitu, marmuru, metalu i innych materiałów o uznanej trwałości<sup>36</sup>.

### Boliwia

Konferencja Episkopatu Boliwii postanowiła, że mensa ołtarza stałego może być wykonana z jakiegokolwiek materiału, który w opinii miejscowego ordynariusza jest solidny i godny<sup>37</sup>.

### Chile

Obszerną dyspozycję do kan. 1236 § 1 wydała Konferencja Episkopatu Chile, według której zgodnie z tradycją liturgiczną i jej wartością symboliczną (ponieważ ołtarz reprezentuje Chrystusa), pożądane jest, aby mensa ołtarza stałego była wykonana z jednego bloku kamienia naturalnego, a kolumny lub podstawa z dowolnego materiału. Konferencja Episkopatu zezwala jednak, by mensa była wykonana z kamieni scalonych cementem lub inną solidną zaprawą, tak by tworzyła jeden blok, lub ze sztucznego kamienia, a nawet z drewna. W tym ostatnim przypadku lepiej jest, aby mensa była wykonana z jednego fragmentu, ale jeśli jest on wykonany z kilku elementów, muszą one być solidnie połączone razem, tworząc jedną całość, której nie da się łatwo zdemontować. W każdym razie mensa i ołtarz powinny mieć godny i solidny charakter oraz być w miarę możliwości w harmonii ze stylem i estetyką świątyni<sup>38</sup>.

---

36 Conferencia nacional dos bispos do Brasil, *Promulgação complementar ao Código de direito canónico. Decretos 2/86 e 4/86*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989) nr 2, s. 774: „Quanto ao Cân. 1236 § 1. Na confecção da mesa do altar fixo, além da pedra natural, poderão também ser empregadas madeiras de lei, granitina, marmorite, metal e outras matérias de reconhecida durabilidade”.

37 Conferencia Episcopal de Bolivia, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico*, [w:] Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, dz. cyt., t. 2, s. 1512: „Materia de la mesa de altar fijo. [Se acuerda] autorizar que la mesa del altar fijo pueda ser de cualquier materia que, a juicio del Ordinario del lugar, sea sólida y digna”.

38 *Legislación complementaria de la Conferencia Episcopal de Chile al Código de Derecho Canónico*, incluye comentarios a las 4a Edición (2006) de Mons. Juan Luis Ysern de Arce, Obispo emérito de Ancud, Santiago de Chile 2019, s. 82: „De acuerdo con la tradición litúrgica y con su valor simbólico (puesto que el altar representa a Cristo), es conveniente que la mesa del altar fijo sea de un solo bloque de piedra natural, pudiendo las columnas o la base ser de cualquier material. Sin embargo, la Conferencia Episcopal autoriza que la referida mesa pueda ser de piedras aglutinadas con

## Meksyk

Konferencja Biskupów Meksyku uznała za wskazane zezwolić na użycie do budowy mensy ołtarza materiałów innych niż kamień, które są godne i solidne w opinii biskupa diecezjalnego, po wysłuchaniu diecezjalnej komisji sztuki lub kompetentnych ekspertów<sup>39</sup>.

## Panama

Biskupi panamscy postanowili, że do budowy ołtarzy stałych używane będą te materiały, które stanowią zwarty blok materiału trwałego<sup>40</sup>.

## Salwador

W Salwadorze, decyzją miejscowych biskupów, mensa ołtarza będzie budowana z kamienna, drewna albo z innego materiału, pod warunkiem, że drewno albo inny materiał są solidne i godne<sup>41</sup>.

---

cemento u otro mortero sólido de modo que formen un solo bloque, o bien de piedra artificial, o incluso de madera. En este último caso es preferible que la mesa sea de una sola pieza, pero si fuere de varias piezas, éstas deben estar sólidamente unidas entre sí, constituyendo un solo todo que no pueda desarmarse con facilidad. En todo caso la mesa y el altar deben tener aspecto digno y sólido, y armónico, dentro de lo posible, con el estilo y estética del templo”.

39 Conferencia del Episcopado Mexicano, *Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico (Decretos del 12 de octubre de 1985 y del 11 de abril de 1988)*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989) nr 1, s. 371: „*Can. 1236,1*: La Conferencia Episcopal juzga conveniente autorizar el empleo de alguna materia diferente de la piedra, digna y sólida para la mesa del altar, a juicio del Obispo Diocesano, oída la Comisión de Arte diocesana o peritos competentes”.

40 Conferencia Episcopal de Panamá, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico*, [w:] Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, dz. cyt., t. 2, s. 1678: „Sobre el uso de otras materias distintas de la piedra, en la construcción de altares fijos. Para la construcción de altares fijos, se utilizarán aquellas materias que forman un bloque compacto de material sólido”.

41 Conferencia Episcopal de el Salvador, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico, Material de los altares fijos*, [w:] Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, dz. cyt., t. 2, s. 1611: „De la Mesa del Altar (c. 1236, 1). Art. 31. La mesa del Altar será de piedra, madera u otro material, con tal que dicha madera o material, sean sólidos y dignos”.

## Paragwaj

Z kolei Konferencja Episkopatu Paragwaju postanowiła, że mensa ołtarzy stałych może być wykonana nie tylko z kamienia, ale także z litego drewna, cementu lub granitu, ponieważ są to materiały solidne i wystarczająco godne<sup>42</sup>.

## Peru

Konferencja Episkopatu Peru dopuściła, aby mensa ołtarzy stałych, oprócz kamienia, mogła być wykonana z innego materiału, pod warunkiem, że jest on godny i solidny<sup>43</sup>.

## Wenezuela

Biskupi wenezuelscy, biorąc pod uwagę fakt, że w Wenezueli bardzo trudno jest pozyskać marmur lub kamień nadający się do cięcia, zezwolili na budowę ołtarzy stałych ze sztucznego granitu lub cementu, lub innego godnego i trwałego materiału zatwierzonego przez biskupa miejsca<sup>44</sup>.

---

42 Conferenza Episcopale del Paraguay, *Norme complementari al C.I.C. 12 novembre 1994*, „Ius Ecclesiae” 10 (1998) nr 1, s. 414 „Canon 1236, parr. 1: Decidir sobre el uso de otras materias distintas de la piedra en la construcción de altares fijos. La Conferencia Episcopal Paraguaya resuelve que la mesa de los altares fijos podrá ser hecha no solo de piedra, sino también de madera compacta, de cemento o de granito, por ser materiales sólidos y suficientemente dignos”.

43 *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana (1979–1989)*, Lima 1989, s. 295, <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/69861> (24.02.2019): „Construcción de los altares fijos (c. 1236). Se autoriza para que la mesa de los altares fijos, además de piedra, pueda ser de otro material, con tal que sea de construcción digna y sólida”.

44 Conferencia Episcopal de Venezuela, *Normas complementarias al Código*, [w:] Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, dz. cyt., t. 2, s. 1748: „Material de los altares fijos. En consideración a que en Venezuela es muy difícil obtener mármol o piedra tallable, se permite la construcción de altares fijos en granito artificial o cemento u otra materia digna y sólida, a juicio del obispo local”.

## Australia

Biskupi australijscy orzekli, że ołtarze stałe mają być zbudowane z naturalnego kamienia lub jakiegokolwiek solidnego i godnego materiału, zatwierdzonego przez biskupa diecezjalnego<sup>45</sup>.

## Nowa Zelandia

Konferencja Episkopatu Nowej Zelandii przypomina, że ołtarze stałe powinny być wykonane z kamienia naturalnego lub innego solidnego, godnego materiału zatwierdzonego przez biskupa diecezjalnego<sup>46</sup>.

## Indie

Konferencja Episkopatu Indii ustaliła, że mensa ołtarza stałego zazwyczaj ma być z jednego kamienia naturalnego, można jednak użyć również innych godnych i solidnych materiałów<sup>47</sup>.

## Japonia

Natomiast biskupi japońscy przypominają, że mensa ołtarza stałego z reguły ma być z kamienia, i to z kamienia naturalnego; można użyć również innego odpowiedniego, solidnego i dobrze przygotowanego materiału z wyjątkiem drewna, chyba, że jest dobrej jakości<sup>48</sup>.

---

45 Australian Catholic Bishops Conference, *Complementary legislation for Australia enacted by the Australian Catholic Bishops Conference*, <https://www.catholic.org.au/acbc-media/downloads/ad-limina/bishops-1/handbook-1/1401-complementary-legislation-for-australia-1> (02.06.2019): „Fixed altars are to be constructed with natural stone, or any solid, worthy material approved by the diocesan bishop”.

46 New Zealand Catholic Bishops Conference, *Particular Legislation*, „Ius Ecclesiae” 9 (1997) nr 1, s. 408: „Canon 1236 § 1: Altars. Fixed altars are to be constructed with natural stone or any solid worthy material approved by the Diocesan Bishop”.

47 Conference of Catholic Bishops of India, *Complementary Legislations to the Code of Canon Law*, <http://ccbi.in/wp-content/uploads/2015/12/Complementary-Legislations-to-the-Code-of-Canon-Law-1.pdf> (26.02.2019), s. 10: „The table of a fixed altar is usually to be of a single natural stone. However, other worthy and solid materials may also be used”.

48 Conferentia Episcoporum Iapaniae, *Normae applicativae C.I.C., 20 febbraio 1992*, „Ius Ecclesiae” 4 (1992) nr 2, s. 780: „Mensa altaris fixi, pro regula, sit lapidea et quidem ex lapide naturali;

## Sri Lanka

Konferencja Katolickich Biskupów Sri Lanki stwierdza, że mensa ołtarza stałego powinna być wykonana z kamienia naturalnego lub jakiegokolwiek solidnego, godnego materiału, takiego jak drewno lub metal<sup>49</sup>.

## Podsumowanie

Zarówno prawo kanoniczne, jak i przepisy liturgiczne wymagają, aby mensa ołtarza stałego była wykonana z jednego kamienia naturalnego, lecz nie jest to wymóg bezwzględny, gdyż za zezwoleniem konferencji episkopatu może być użyty także inny materiał, odpowiedni i trwały. Gdy idzie o kolumny, czyli podstawę ołtarza, można ją wykonać z jakiegokolwiek materiału, który także winien być odpowiedni i trwały.

Konferencje episkopatów podały różne rozwiązania odnośnie do mensy ołtarza, jak również do konstrukcji jego podstawy: niektóre konferencje ograniczały się do zwyczajnego stwierdzenia, że można użyć na mensę ołtarzową innego przyzwoitego i solidnego materiału, inne określały materiał, który może być użyty zamiast kamienia naturalnego, jeszcze inne pozostawiały ostateczny sąd biskupowi diecezjalnemu lub miejscowym ordynariuszom. Ustawodawstwo partykularne dotyczące budowy ołtarzy stałych dostosowuje prawodawstwo powszechne do miejscowych warunków i możliwości, jak i do wrażliwości religijnej i estetycznej miejscowych wiernych.

## Abstrakt

### **Materiał, z którego może być wykonany ołtarz stały, według prawa kościelnego powszechnego i partykularnego**

Artykuł omawia prawodawstwo kościelne dotyczące materiału, z którego może być wykonany ołtarz stały. W pierwszej części przedstawiono przepisy kodeksu prawa kanonicznego, w drugiej – przepisy

---

attamen adhiberi potest etiam alia materia digna, solida et affabre effecta, ligno non excepto, dummodo sit bonae qualitatis”.

49 Catholic Bishops' Conference in Sri Lanka, *Complementary Legislation to the Code of Canon Law*, „Ius Ecclesiae” 6 (1994) nr 1, s. 388: „That table of a fixed altar is to be constructed with natural stone, or any solid, worthy material such as wood or metal”.

liturgiczne, natomiast część trzecia została poświęcona przepisom uzupełniającym wydanym przez konferencje episkopatów.

**Słowa kluczowe:** ołtarz, mensa, kodeks prawa kanonicznego, kanon 1236, konferencja episkopatu

## Abstract

### The Material from Which a Permanent Altar Can Be Made According to Universal and Particular Church Law

This article discusses Church regulations concerning the material from which a permanent altar can be made. The first part presents the proscriptions of the Code of Canon Law, the second part deals with liturgical regulations, and the third part is devoted to complementary provisions issued by episcopal conferences.

**Keywords:** altar, mensa, Code of Canon Law, canon 1236, episcopal conference

## References

- Abad Ibáñez, J. A., & Garrido Bonaño, M. (1997). *Iniciación a la liturgia de la Iglesia* (2nd ed.). Ediciones Palabra.
- Australian Catholic Bishops Conference. (n.d.). *Complementary legislation for Australia enacted by the Australian Catholic Bishops Conference*. Retrieved June 2, 2019, from <https://www.catholic.org.au/acbc-media/downloads/ad-limina/bishops-1/handbook-1/1401-complementary-legislation-for-australia-1>
- Beal, J. P., Coriden, J. A., & Green, T. J. (2000). *New commentary on the Code of Canon Law*. Paulist Press.
- Bisschoppenconferentie van Nederland. (1990). Toepassingsbesluiten bij de Codex Iuris Canonici (Decreet, 31 januari 1989). *Ius Ecclesiae*, 2(1), 360–395.
- Brasile. Conferencia nacional dos bispos do Brasil (CNBB). Promulgação complementar ao Código de direito canônico. Decretos 2/86 e 4/86. (1989). *Ius Ecclesiae*, 1(2), 767–779.
- Canadian Conference of Catholic Bishops. (1996). *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law*. Conférence des Évêques Catholiques du Canada.
- Catholic Bishops' Conference in Sri Lanka. (1994). Complementary Legislation to the Code of Canon Law. *Ius Ecclesiae*, 6(1), 383–390.
- Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów. Odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, dostosowany do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie wzorcowe.* (2013). Księgarnia św. Jacka.
- Cichy, S., & Wójtowicz, Z. (Eds.). (2004). *Instrukcja Redemptionis Sacramentum. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią*. Pallottinum.
- Codex iuris canonici. (1983). *Acta Apostolicae Sedis*, 75(2), 1–317.
- Conférence Épiscopale de Belgique. (1989). Normes complémentaires au Code du Droit Canonique (Décrets du 26 mars 1985 e du 28 octobre 1986). *Ius Ecclesiae*, 1(2), 763–767.
- Conferencia del Episcopado Mexicano. (1989). Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico (Decretos del 12 de octubre de 1985 y del 11 de abril de 1988). *Ius Ecclesiae*, 1(1), 365–377.
- Conferencia Episcopal Peruana. (1989). *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana (1979–1989)*. Vida y Espiritualidad. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/69861>
- Conferencia nacional dos bispos do Brasil. (1989). Promulgação complementar ao Código de direito canônico. Decretos 2/86 e 4/86. *Ius Ecclesiae*, 1(2), 767–779.

- Conferentia Episcoporum Iapaniae. (1992). Normae applicativae C.I.C., 20 febbraio 1992. *Ius Ecclesiae*, 4(2), 775–782.
- Conferenza Episcopale del Paraguay. (1998). Norme complementari al C.I.C. 12 novembre 1994. *Ius Ecclesiae*, 10(1), 396–418.
- Congregatio pro Episcopis. (2004). *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. (2004). *Redemptionis sacramentum*.
- Congregazione per il Clero. (2013). *Linee Guida per la modificazione di parrocchie, la chiusura o riduzione delle chiese ad uso profano non indecoroso, e l'alienazione delle medesime*.
- Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, & Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico. (2006). *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*. Paulinas.
- Dekret über Material für Altarmensa. (1984). *Amtsblatt Der Österreichischen Bischofskonferenz*, 1(1), 7.
- Documents postconciliaires*. (n.d.). Retrieved February 23, 2019, from <http://www.clerus.org/bibliaderusonline/es/3b>
- Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*. (1984). Pallottinum.
- Kongregacja do spraw Biskupów. (2005). *Dyrektorium o pasterskiej postudze Biskupów Apostolorum Successores* (M. Kozubek, Trans.). Jedność.
- Krakowiak, C. (1981). Dedykacja ołtarza według pontyfikału rzymskiego z 1977 r. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 34(6), 361–372. <https://doi.org/10.21906/rbl.1224>
- Krukowski, J. (Ed.). (2011). *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego: Vol. 3.2, ks. 4: Uświęcające zadanie Kościoła Sakramenty Pozostałe akty kultu Bożego Miejsca i czasy święte*. Pallottinum.
- Kwiatkowski, D. (2017). Teologia i symbolika ołtarza w wybranych modlitwach obrzędów poświęcenia nowego ołtarza. *Teologia Praktyczna*, 18, 183–200. <https://doi.org/10.14746/tp.2017.18.13>
- Legislación Complementaria de la Conferencia Episcopal de Chile al Código de Derecho Canónico. Incluye comentarios a las 4a Edición (2006) de Mons. Juan Luis Ysern de Arce, Obispo emérito de Ancud* (5th ed.). (2019). Conferencia Episcopal de Chile.
- Malecha, P. (2018). La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa di oggi. *JusOnline*, 3, 173–198.
- Malecha, P. (2019). Gli altari nella vigente legislazione canonica. *JusOnline*, 3, 1–25.
- Marzoa, Á., Miras, J., & Rodríguez-Ocaña, R. (Eds.). (2002). *Comentario exegetico al Código de derecho canónico: Vol. 3.2* (3rd ed.). EUNSA.
- Missale Romanum* (Typis Vaticanis). (2002).
- New Zealand Catholic Bishops Conference. (1997). Particular Legislation. *Ius Ecclesiae*, 9(1), 403–413.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. Rzym 2002*. (2004). Pallottinum.
- Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz. (1995). *Oberhirtliches Verordnungsblatt Für Das Bistum Speyer*, 88(12), 526–535.
- Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino. (1977). *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Saj, M. (2012). Poświęcenie i błogosławienie miejsc świętych. *Prawo Kanoniczne*, 55(2), 89–104.
- Segreteria di Stato. (1983). Ai presidenti delle Conferenze Episcopali (8 novembre 1983). *Communications*, 15(2), 135–139.
- Segundo decreto general de la Conferencia Episcopal Española. (1985). *Boletín Oficial de La Conferencia Episcopal Española*, 2(6), 61–65.
- Sztafrowski, E. (1980). Modyfikacja przepisów kodeksowych o kościołach i ołtarzach w prawie posoborowym. *Prawo Kanoniczne*, 23(1–2), 201–230.
- Sztafrowski, E. (Ed.). (1983). *Posoborowe prawodawstwo kościelne: Vol. 11.1*. Akademia Teologii Katolickiej.
- Torgerson, M. A. (2007). *An architecture of immanence. Architecture for worship and ministry today*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ufficio Nazionale per i Problemi Giuridici della Conferenza Episcopale Italiana (Ed.). (2006). *Delibere e decreti della Conferenza Episcopale Italiana*. Dott. A. Giuffrè Editore.





## Cenzura przekładu Nowego Testamentu autorstwa Jakuba Wujka. Próba rekonstrukcji podziału prac między cenzorami<sup>1</sup>

Tadeusz Rubik

Uniwersytet Warszawski

t.rubik@uw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-7647-2192>

Decyzję o podjęciu inicjatywy nowego przekładu Biblii na język polski podjęła kongregacja prowincjonalna Towarzystwa Jezusowego w maju 1584 roku w Kaliszu<sup>2</sup>. Być może już wówczas zadanie to powierzono Jakubowi Wujkowi, skoro to on został jesienią 1584 roku wysłany do Rzymu jako prokurator, czyli przedstawiciel prowincji, w celu przedstawienia jej postulatów Klaudiuszowi Aquavivie, generałowi zakonu. Podczas pobytu w Wiecznym Mieście Wujek uzyskał niezbędną zgodę na tłumaczenie i publikację wernakularnego Pisma Świętego udzieloną przez generała po konsultacji z papieżem Grzegorzem XIII. Warunkiem tego pozwolenia było uważne zweryfikowanie przekładu przed drukiem<sup>3</sup>, tj. poddanie go wewnątrzzakonnej cenzurze. Podlegały jej wszystkie dzieła opracowywane przez jezuitów<sup>4</sup>.

Ten warunek stał się jednak przyczyną konfliktu między Jakubem Wujkiem a częścią jezuitów, konfliktu, który wpłynął na ostateczny kształt przekładu. Dekret soboru trydenckiego stwierdzał, aby Wulgata, czyli „to stare i powszechnie uznane wydanie, które będąc w użyciu przez tyle stuleci zdobyło

---

1 Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2018–2022 jako projekt badawczy w ramach programu Diamentowy Grant.

2 Zob. K. Drzymała, *Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J.*, „Polonia Sacra” 4 (1951) nr 1, s. 72; R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. 1: *Od początku do 1638 r.*, Poznań 2016, s. 456; J. Poplatek, *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, „Polonia Sacra” 3 (1950) nr 1–2, s. 53; W. Smereka, *Wstęp*, [w:] *Nowy Testament*, w przekł. J. Wujka z roku 1593, wstępem i uwagami poprzedził W. Smereka, Kraków 1966, s. XXVII–XXVIII.

3 Zob. K. Drzymała, *Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J.*, dz. cyt., s. 72; R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 456; J. Poplatek, *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, dz. cyt., s. 53; W. Smereka, *Wstęp*, dz. cyt., s. XXVIII.

4 Zob. np. J. Kochanowicz, *Początki piśmiennictwa jezuickiego w Polsce. Studium z historii kultury*, Wrocław 2012, s. 33.

sobie uznanie w Kościele, było traktowane jako autentyczne w nauczaniu publicznym, w dysputach, kazaniach i wykładach”<sup>5</sup>. Jak przekonująco dowodzi David Frick, to właśnie interpretacja tego enigmatycznego sformułowania poróżniła polskich jezuitów<sup>6</sup>. Wujek uważał, że choć podstawą przekładu jest oczywiście zaaprobowany przez Kościół tekst Wulgaty, to jako tłumaczowi wolno mu w niektórych sytuacjach odwoływać się również do tekstu greckiego, a w wypadku Starego Testamentu – także hebrajskiego, na co wskazują rozbudowane nazwy wydań Nowego Testamentu z lat 1593<sup>7</sup> i 1594<sup>8</sup> oraz *Psalterza Dawidów*<sup>9</sup>.

Takie podejście wzbudziło jednak opór Stanisława Grodzickiego. Jeszcze przed ukazaniem się Nowego Testamentu z roku 1593 sformułował on ostrą krytykę i przedstawił postulat werbalistycznego tłumaczenia Wulgaty. Wiedzę o strategii translatorskiej Wujka zaczerpnął od cenzorów weryfikujących przekład, negatywny osąd utrwalił na podstawie oglądu fragmentów, które zdążyły ukazać się w innych dziełach tłumacza (przede wszystkim w *Postylli katolickiej*):

jak slysze, ojciec Jakub Wujek bardziej zwraca uwage nie tyle na slowa, ile na sens zaczerpniety z tekstu greckiego. Uważam, że podążą za tym wszystkie największe trudności. [...] należy zalecić, aby od wydania Wulgaty, które aprobował święty sobór trydencki, jeśli to tylko będzie możliwe, nie oddalało się ani na grubość paznokcia [...] i tłumaczyło się jak najwłaściwiej słowo słowem, by [Wujek] nie rozważał, czy tłumaczenie jest eleganckie (do czego, jak się obawiam, dąży), lecz aby było prawdziwe – w taki sposób, żeby zachowany był sens gramatyczny. Jeśli tak się stanie,

5 *Sesja czwarta, dekret II: Przyjęcie wydania Biblii zwanej Wulgatą oraz o sposobie interpretacji Pisma Świętego*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4.1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 213–214.

6 D. Frick, *Polska philologia sacra w czasach reformacji i kontrreformacji. Kilka kart z historii sporów wyznaniowych (1551–1632)*, przeł. K. Szymańska, Warszawa 2018, s. 186–187 (Studia o Literaturze Dawnej, 7).

7 *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa, znowu z łacińskiego i z greckiego na polski wiernie a szczyrze przełożony i argumentami abo summariuszami każdych ksiąg i rozdziałów, i annotacyjami po brzegach objaśniony [...]*, przeł. J. Wujek, w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, Kraków 1593.

8 *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa, znowu z łacińskiego i greckiego na polskie wiernie a szczyrze przełożony*, w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, przeł. J. Wujek, Kraków 1594.

9 *Psalterz Dawidów. Teraz znowu z łacińskiego, z greckiego i z żydowskiego na polski język z pilnością przełożony [...]*, przeł. J. Wujek, w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, Kraków 1594.

łatwo będzie można je bronić przed heretykami: tłumacz postępował za Wulgatą, a na rzecz Wulgaty mamy liczne i dobre argumenty<sup>10</sup>.

Na tym etapie zastrzeżenia Grodzickiego nieco skomplikowały sytuację, lecz nie spowodowały daleko idących zmian w przekładzie. Wujkowi udało się doprowadzić do wydania Nowego Testamentu w 1593 roku, który został zweryfikowany przez cenzorów, wówczas jednak nie realizowano radykalnych postulatów Grodzickiego. Rok później (1594) ukazało się wydanie Nowego Testamentu, które dziś nazwalibyśmy popularnym: pozbawione obszernego naukowego paratekstu oraz not marginalnych i komentarzy o charakterze konfesyjnym (uzasadniających słuszność wiary katolickiej na podstawie poszczególnych miejsc Biblii), które znajdowały się w wydaniu z roku 1593, ponadto poprawione na podstawie tekstu Wulgaty syksto-klementyńskiej z 1592 roku, a także *Psalterz Dawidów*.

Przekład pozostałych ksiąg Starego Testamentu Wujek ukończył zimą 1596 roku, krótko przed śmiercią, która nastąpiła 27 kwietnia 1597 roku. Na zebranej w sierpniu kongregacji generalnej podjęto decyzję o ponownej weryfikacji całości tłumaczenia<sup>11</sup>. Można przypuszczać, że zadecydowano tak dlatego, iż Wujek nie mógł już samodzielnie obronić swojego tłumaczenia, być może również sytuacja religijna w Polsce zmieniła się na tyle, że daleko idące modyfikacje przekładu uznano za wskazane<sup>12</sup>. Zadanie powierzono grupie jezuitów, w tym Stanisławowi Grodzickiemu, którzy podjęli prace w Poznaniu i zaproponowali liczne zmiany – objęły one około 64 proc. werse-  
tów w *Psalterzu*<sup>13</sup> oraz około połowy w ewangeliach<sup>14</sup>. Kompletnie, ocenzuro-

10 Cyt. za: J. Poplatek, *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, dz. cyt., s. 59–60, przypis 122 (tłum. T. Rubik).

11 Por. K. Drzymała, *Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J.*, dz. cyt., s. 78–79; R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 458–459; J. Poplatek, *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, dz. cyt., s. 64–65.

12 Mogła się do tego przyczynić np. ostra krytyka obranej przez Wujka strategii translatorskiej przez Marcina Czechowica w dziele *Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez x. Jakuba Wujka [...]*. [Aleksy Rodecki, Kraków 1594]. Brutalną, wydaną pod pseudonimem replikę na ten druk przypisuje się Marcinowi Łaszczowi, jednemu z cenzorów przekładu Biblii Wujka: [M. Łaszcz], *Recepta na plastr Czechowica ministra nowokrzczeńskiego [...]*, w drukarni Łazarzowej, Kraków 1597.

13 K. Gąsiorowski, *Dwa psalterze ks. Wujka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 (1959) nr 3, s. 246–259, <https://doi.org/10.21906/rbl.2719>.

14 G. Boryśławska, *Różnice między kolejnymi wydaniem Nowego Testamentu w przekładzie Jakuba Wujka*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia linguistica” 1 (1981), s. 10, <http://hdl.handle>.

wane wydanie Biblii ukazało się w roku 1599<sup>15</sup>. Motywację wprowadzonych zmian przedstawia fragment *Apparatus sacer* (przedmowy):

co się dotczy tekstu samego, ten przełożony jest z łacińskiego starego tekstu, który zowią *Vulgatam editionem* [...]. Tenże tekst tu masz wiernie przełożony i według tej ostatniej korekcji [Wulgaty syksto-klementyńskiej z roku 1593] poprawiony. I przetoż i Nowy Testament, i Psalterz, który już przedtym był po polsku wydany, teraz jeszcze znowu przejrzany jest z i [sic!] łacińskim zniesiony, aby się jako nawłaśniej z łacińską Wulgatą zgadzał, bo się w pierwszej edycji w niektórych rzeczach greckiego tekstu dla tych, którzy tego pragnęli, naśladowało, co teraz wszystko odrzuciwszy, masz tu szczerze tekst łaciński jako sam w sobie jest<sup>16</sup>.

Ustalenia badawcze potwierdzają, że zgodnie z tą deklaracją oraz postulatem Grodzickiego zawartym w omówionym wyżej liście, jak pisze Grażyna Boryslawska, „wiernie dostosowywanie przekładu do tekstu łacińskiego doprowadziło do zlatynizowania i do okaleczenia tekstu”<sup>17</sup>.

Kim byli jezuita zaangażowani w cenzurę przekładu Wujka? Trzy źródła podają niezupełnie ściśle, choć komplementarne informacje. Kacper Wielewicki w *Dzienniku spraw domu zakonnego* napisał, że prace w ciągu sześciu miesięcy przeprowadzili Stanisław Grodzicki, Adrian Radziwiński, Justus Rabb, Jan Brant oraz Marcin Łaszcz, w innym miejscu jednak, w biogramie Justa Rabba, nie wymienia Łaszcz. Z kolei redaktor *Annales Collegii Posnaniensis* wspominał, że zadanie w ciągu roku wykonało trzech braci, nie wskazując jednak ich tożsamości<sup>18</sup>. Według badaczy oznacza to, że w części prac uczestniczyli tylko niektórzy cenzorzy, w pozostałych zaś wszyscy, tj. cała

---

net/11089/14568.

15 *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na polski język znowu z pilnością przełożone* [...], przeł. J. Wujek, w drukarni Łazarzowej, Kraków 1599.

16 [M. Łaszcz], *Apparatus sacer*, [w:] *Biblia...*, Kraków 1599, k. \*\*\*iiii 1.

17 G. Boryslawska, *Różnice między kolejnymi wydaniem Nowego Testamentu w przekładzie Jakuba Wujka*, dz. cyt., s. 17; por. K. Drzymała, *Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J.*, dz. cyt.; K. Gąsiorowski, *Dwa psalterze ks. Wujka*, dz. cyt.; J. Frankowski, *Psalterz Dawidów z 1594 roku w przekładzie ks. Jakuba Wujka i jego znaczenie*, [w:] *Psalterz Dawidów w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 roku*, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1993, s. 16–17.

18 Źródła omawia R. Pietkiewicz, *Problematyka żydowska w Biblii księdza Jakuba Wujka z 1599 roku. Studium źródeł*, „The Biblical Annals” 10 (2020) nr 2, s. 282–283, przypisy 17–18, <https://doi.org/10.31743/biban.4691>.

piątką<sup>19</sup>. Szczegółowy opis wydarzeń, tutaj tylko zarysowanych, można znaleźć w pracach Kazimierza Drzymały, Jana Poplatka, Władysława Smereki oraz Rajmunda Pietkiewicza<sup>20</sup>.

W niniejszym artykule próbuję ustalić, czy na podstawie porównania oryginalnych Wujkowych wydań Nowego Testamentu z lat 1593 i 1594 z poprawioną Biblią z roku 1599 oraz analizą odnotowanych różnic możliwe jest sformułowanie wniosków dotyczących cenzury przekładu w latach 1597–1598. Poszukiwałem odpowiedzi na pytania, czy na podstawie badań odtekstowych możliwe jest zrekonstruowanie podziału prac między jezuitami, tzn. wskazanie, które księgi poprawiane były przez tę samą osobę; czy można ustalić, ilu jezuitów weryfikowało przekład Wujka, a zatem zweryfikować informacje obecne w źródłach, i wreszcie – co można stwierdzić na temat przebiegu prac i przyjętej przez cenzorów strategii translatorskiej.

Wstępna częściowa rekonstrukcja podziału prac nad weryfikacją przekładu Nowego Testamentu Jakuba Wujka prowadzoną w latach 1597–1598 przez jezuitką komisję cenzorów opiera się na wynikach analizy porównawczej dotyczącej niekonsekwencji zmian ekwiwalentów wybranych łacińskich leksemów i fraz. Zgodnie z zastrzeżeniami i deklaracjami cenzorów, że podstawą tekstową katolickiego przekładu Biblii na język wernakularny może być wyłącznie tekst łaciński zaaprobowany przez Kościół, oraz rozpoznaniem badawczymi w zakresie pracy jezuitów nad cenzurą przekładu Wujka<sup>21</sup> podstawowym punktem odniesienia w analizach była Wulgata. Niemniej jednak odwoływałem się również do greckiego Nowego Testamentu w celu uniknięcia możliwych zaburzeń wyników, gdyby któryś z cenzorów Wujka nie korzystał wyłącznie z tekstu łacińskiego<sup>22</sup>. Stosownie do postulatu sformułowanego

19 Por. R. Pietkiewicz, *Problematyka żydowska w Biblii księdza Jakuba Wujka z 1599 roku. Studium źródeł*, dz. cyt., s. 282–283, przypisy 17–18; J. Poplatek, *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, dz. cyt., s. 65.

20 Por. K. Drzymała, dz. cyt.; J. Poplatek, *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, dz. cyt.; W. Smereka, *Wstęp*, dz. cyt.; R. Pietkiewicz, *Biblia w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka (od 1593 r.)*, [w:] *Biblia Polonorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 452–479.

21 Por. K. Drzymała, *Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J.*, dz. cyt.; K. Gąsiorowski, *Dwa psalterze ks. Wujka*, dz. cyt.; J. Frankowski, *Psalterz Dawidów z 1594 roku w przekładzie ks. Jakuba Wujka i jego znaczenie*, [w:] *Psalterz Dawidów w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 roku*, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1993, s. 16–17.

22 Ślady takiej praktyki widać w komentarzach dodanych przez cenzorów w Biblii z roku 1599, które odnoszą się do tekstu greckiego. Takie uwagi zamieszczono w Mt 3, 7; 18, 6; 19, 17; Łk 11, 53; 15, 16; 16, 1; J 6, 45; 14, 26; 16, 8; Hbr 7, 24; 1 J 5, 40.

przez Rajmunda Pietkiewicza<sup>23</sup> prace prowadziłem na łacińskich i greckich wydaniach Nowego Testamentu, z których korzystali Wujek i cenzorzy.

W cytatach z polskich starych druków zmodernizowano grafie i interpunkcję oraz rozwinięto wszystkie skróty i ligatury. W przytoczeniach tekstów greckich (za *Biblia regia*<sup>24</sup>) i łacińskich zachowano oryginalną grafie oraz interpunkcję, rozwinięto za to skróty i ligatury. Wszystkie cytaty z łacińskiego Nowego Testamentu pochodzą z Wulgaty syksto-klementyńskiej z roku 1593<sup>25</sup>, można traktować je jednak jako równobrzmiące (z wyjątkiem interpunkcji) z Wulgatą łowańską<sup>26</sup> oraz Wulgatą syksto-klementyńską z roku 1592<sup>27</sup> – wszelkie różnice między tymi wydaniem odnotowano w przypisach bądź tekście głównym.

Punktem wyjścia jest hipoteza, że daną księgę w całości weryfikował jeden cenzor. Jest to założenie konieczne do podjęcia jakichkolwiek badań w tym obszarze, niemniej jednak wymaga weryfikacji w toku analiz. Szczegółowe wyniki obserwacji tekstualnych dowodzą jego słuszności – przynajmniej

23 Por. R. Pietkiewicz, *Problematyka żydowska w Biblii księdza Jakuba Wujka z 1599 roku. Studium źródeł*, dz. cyt., s. 298.

24 *Biblia Sacra Hebraeae, Chaldaeae, Graecae, et Latine: Philippi II. Reg. Catho. Pietate, et studio ad sacrosanctae Ecclesiae usum* [...], vol. 5: *Novum Iesu Christi D. N. Testamentum* [...], excudebat Christophorus Plantinus Regius Prototypographus, Antverpiae 1571. Wydanie, tzw. „poliglota antwerpska”, zawierało m.in. grecki tekst Nowego Testamentu traktowany przez Wujka jako podstawa przekładu przy pracach nad Nowym Testamentem wydanym w roku 1593, prawdopodobnie była również wykorzystywana przez cenzorów – por. R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, s. 459. Na używanie przez cenzorów tej edycji wskazuje fragment komentarza do Dz 2, 42 dodany przez cenzora w Biblii z roku 1599: „w syriackim tekście jest słowo, które znaczy «Eucharystia»”. Na podstawie brzmienia tego fragmentu można przypuszczać, że cenzor nie znał języka syriackiego (brak transkrypcji na alfabet łaciński), ale informację tę zaczerpnął „z drugiej ręki”. W *Biblia regia* obok tekstu syriackiego znajduje się jego łacińska interpretacja (w tym wypadku: „Et perseuerabant in [...] fractione Eucharistiae), a kompletne wydanie w dwóch egzemplarzach przechowywała biblioteka kolegium poznańskiego, gdzie pracowali cenzorzy – por. *Catalog librorum bibliothecae Colegii [!] Posnaniensis Societatis Iesu a patribus eiusdem Societatis editorum [...] 1610*, Polska Akademia Nauk Biblioteka Kórnicka, sygn. BK 11249, s. 3.

25 *Biblia Sacra Vulgatae eeditonis* [...]. Ex typographia Apostolica Vaticana, Romae 1593. Na tej edycji Wulgaty pracowali cenzorzy poprawiający przekład Wujka w latach 1597–1598 – por. K. Drzymala, *Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J.*, dz. cyt., s. 72

26 *Biblia Sacra quid, in hac editione, a Theologis Lovaniensibus, preestitum sit, paulo post indicatur*. Ex officina Christophori Plantini, Architypographi Regii, Antverpiae 1574. Ten druk stanowił łacińską podstawę tekstową wydania Nowego Testamentu w roku 1593, por. R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 459.

27 *Biblia Sacra Vulgatae editionis* [...]. Ex typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592. To wydanie stanowiło podstawę zmian wprowadzonych przez Wujka w Nowym Testamencie z roku 1594 w stosunku do wydania z roku 1593, por. R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 457, 459.

w wypadku części Nowego Testamentu (o czym dalej). Ze względu na tę hipotezę w badaniach nie uwzględniłem Listów Apostolskich. Poszczególne epistoły o różnym autorstwie mogły zostać podzielone między kilku jezuitów, a relatywnie niewielka objętość poszczególnych ksiąg nie pozwoliłaby na wyciągnięcie daleko idących wniosków.

Analizą zostały objęte ekwiwalenty większej grupy łacińskich leksemów: *abire, accedere, admiror, adolescentus, adulterium, adulterus, agrum, ancilla, aroma, atrium, azyma, candelabrum, castellum, centurio, circumire, coinquinare, colaphis cadere, colaphizare, comminare, communicare, communicatio, comitor, congregari, contradicere, contristare, conparticeps, conservus, convenire, conversari, destruere, discumbere, eligere, exurgere, filiolus, filius, fornicari, fornicatio, gloria, haeresis, increpare, infans, ingredior, inquietari, inquinare, intelligere, iterum, liberare, litigare, littera, lugere, magnificare, maledicere, mandatum, mens, meretrix, miror, misereor, moechari, nequitia, pars, participatio, parvulus, pascha, passio, peccatum, perdere, pertransire, poenitere, poenitentia, pontifex, possessio, possidere, praedicare, praere, praeses, prandere, primum, princeps, sacerdos, puer, purpura, ramus, redemptio, refectio, reprobatus, requies, sabbatum, societas, socius, solvere, sudarium, supervenire, spernare, timor, traditio, tribunus, tributum, triticum, unigenitus, vestis, vicus, villa, vuas* oraz połączeń składniowych: *a daemonio vexari, caput anguli, daemonium habere, dies festus*. Jak ujawniło skolacjonowanie wydań, te właśnie leksemy i frazy były przez cenzorów modyfikowane niekonsekwentnie.

Różnice w zmianach wprowadzanych przez cenzorów w obrębie ekwiwalentów czternastu spośród analizowanych leksemów i fraz dostarczyły przesłanek do podziału prac między jezuitami. W niniejszym artykule omówiłem jedenaście z nich. Jako ilustrację metody badań przedstawiłem *centurio* oraz *tribunus*, a w dalszej części artykułu znajdują omówienie następujące wyrazy: *pascha, daemonium habere, convenire, conservus, candelabrum, caput anguli, purpura, contradicere* oraz *litigare*. Pominąłem *coinquinare, destruo* oraz *exurgo*.

Uzyskane przesłanki – redukowalne do postaci twierdzenia, że danych dwóch ksiąg nie poprawiał ten sam cenzor – nie są jednak równoważne. Wiele z nich pochodzi z analizy wyrazów bądź fraz o niskiej frekwencji w Nowym Testamencie (*candelabrum, caput anguli, purpura, circumire, litigare*), część zmian w obrębie poszczególnych ksiąg jest niekonsekwentna (*convenire*) albo dotyczy wyłącznie szczególnego związku syntaktycznego danego leksemu (*tribunus*) i mogą być traktowane wyłącznie jako poszlaki. Niektóre z przesłanek można jednak zakwalifikować jako rozstrzygające. Dotyczy to wyrazów bądź

fraz o wysokiej frekwencji i modyfikowanych bądź pozostawianych systematycznie w obrębie konkretnych ksiąg (*centurio, pascha, daemonium habere*) oraz przeciwstawnych zmian w obrębie danych ksiąg (*conservus* oraz *contradicere*). Należy przez to rozumieć sytuacje, gdy w dwóch księgach tłumaczenie danego leksemu z podstawy łacińskiej w edycji Biblii z roku 1599 ujednociono do dwóch różnych z wariantywnych ekwiwalentów z Wujkowego przekładu Nowego Testamentu z lat 1593 i 1594. Tak stało się na przykład w wypadku *conservus*, który przez Wujka był tłumaczony jako „towarzysz” (Mt 18, 29. 31. 33; 24, 49; Ap 6, 11) albo „spółśługa” (Ap 19, 10; 22, 9) oraz jednokrotnie przez parafrazę „ktoś, kto z kimś służy” (Mt 18, 28). Cenzor Mt zmienił Wujkową parafrazę o znaczeniu „spółśługa” na „towarzysz”, natomiast cenzor Ap zdecydował się na ujednoczenie ekwiwalentów *conservus* do postaci „spółśługa”.

### Centurio, tribunus

Badania prowadziłem w czterech etapach, opisanych poniżej wraz z przykładowymi analizami wyrazu „rotmistrz” jako odpowiednika łacińskich leksemów *centurio* oraz *tribunus*:

1) Na podstawie skolacjonowania ksiąg Nowego Testamentu z wydań z lat 1593, 1594 i 1599 wytypowałem polskie wyrazy oraz połączenia składniowe, które podlegały niekonsekwentnym zmianom, a tym samym potencjalnie mogą świadczyć o podziale pracy między audytorami. Wszelkie zmiany wprowadzone przez Wujka w Nowym Testamencie z roku 1594, które w obrębie analizowanych miejsc dotyczyły badanych leksemów oraz fraz, wskazałem w przypisach lub omówiłem w toku wywodu.

Przykład: Używany przez Jakuba Wujka wyraz „rotmistrz” w przeważającej części wypadków został zachowany (Mk 15, 39. 44–45; Łk 7, 2. 6; 23, 47; J 18, 12; Dz 10, 1. 22; 21, 32; 22, 25; 23, 17; 24, 23; 27, 1. 6. 11. 31. 43) w innych był zmieniany na „setnik” (Mt 8, 5. 8. 13; 27, 54) albo na „tysiącznik” (Mk 6, 21; Ap 6, 14 <15><sup>28</sup>; 19, 18).

2) Wstępnie wytypowane miejsca porównałem z wydaniem Wulgaty stanowiącymi podstawę przekładu w poszczególnych edycjach Nowego Testamentu.

<sup>28</sup> Podział wersety w wydaniach Wujka w niektórych wypadkach odbiega od współczesnego. W nawiasach ostrokatnych wskazałem numerację Wujka w wydaniach Nowego Testamentu z lat 1593, 1594 i Biblii z roku 1599.



Miało to na celu, po pierwsze, określenie łacińskiego odpowiednika bądź odpowiedników danego polskiego leksemu oraz, po drugie, wykluczenie z analizy różnic między wydaniem Nowego Testamentu, które wynikałyby ze zmian w łacińskiej podstawie przekładu (w obrębie analizowanych leksemów i połączeń syntaktycznych nie stwierdziłem jednak takich różnic).

Przykład: Analiza miejsc, w których w przekładzie Wujka pojawia się słowo „rotmistrz”, wykazała, że odpowiadają mu dwa leksemy łacińskie: *centurio* (Mt 8, 5. 8. 13; 27, 54; Mk 15, 39. 44–45; Łk 7, 2. 6; 23, 47; Dz 10, 1. 22; 21, 32; 22, 25; 23, 17. 23; 24, 23; 27, 1. 6. 11. 31. 43) oraz *tribunus* (Mk 6, 21; J 18, 12; Dz 21, 31, Ap 6, 15; 9, 18). Wujkowy „rotmistrz” jako odpowiednik *tribunus* został zmieniony na „tysiącznika” (Mt 6, 21; Ap 6, 14 <15>; 19, 18) z wyjątkiem J 18, 12, gdzie pozostawiono „rotmistrza”. „Rotmistrz” jako odpowiednik *centurio* został albo zachowany (Mk 15, 39. 44–45; Łk 7, 2. 6; 23, 47; Dz 10, 1. 22; 21, 32; 22, 25; 23, 17. 23; 24, 23; 27, 1. 6. 11. 31. 43), albo zmieniony na „setnik” (Mt 8, 5. 8. 13; 27, 54). O podziale pracy między cenzorami mogą więc świadczyć niekonsekwencje w podejściu do słowa „rotmistrz” jako odpowiednika *centurio*, tzn. zmiana na „setnik” lub jej brak.

3) Ustaliłem pełną dystrybucję danych łacińskich leksemów i połączeń syntaktycznych na podstawie *Analytical Lexicon of the Vulgate*<sup>29</sup>. W każdym wypadku weryfikowałem poprawność danych w odniesieniu do wydań Wulgaty: lowańskiej z roku 1574 oraz syksto-klementyńskiej z lat 1592 i 1593 (w obrębie analizowanych fragmentów nie stwierdziłem jednak różnic między wydaniem, które dotyczyłyby omawianych leksemów i połączeń syntaktycznych). Celem tego etapu było uzyskanie pewności, że żadne miejsce, w którym pojawia się dany łaciński leksem, nie zostało pominięte.

Przykład: Weryfikacja dystrybucji leksemu *centurio* pozwoliła stwierdzić, że był przez Wujka bez wyjątków przekładany jako „rotmistrz” oraz że lista miejsc, w których się pojawił, była kompletna. Z kolei w wypadku wyrazu *tribunus* analiza ujawniła, że Wujek oddawał go w swoich przekładach dwójako: oprócz „rotmistrza” wprowadzał również rzeczownik „hetman”, który każdorazowo został przez cenzorów zmieniony na „tysiącznik” (Mk 6, 21; Dz 21, 31–33; 21, 37; 22, 24. 26–29; 23, 10. 15. 17–19. 22; 24, 7. 22; 25, 23).

4) W ostatnim etapie analizy sprawdzałem, czy w konkretnych księgach dana zmiana polskiego odpowiednika łacińskiego leksemu była wprowadzana

29 A. Curtis, I. Hoogendyk, *Analytical Lexicon of the Vulgate*, Faithlife 2017, <https://www.logos.com/product/148408/analytical-lexicon-of-the-vulgate>.

konsekwentnie lub niekonsekwentnie. Dzięki temu możliwe było uzyskanie przesłanek dotyczących podziału prac między cenzorami. Za tego rodzaju przesłanki uznawałem wyłącznie odmiennosc zmian wprowadzanych w poszczególnych księgach, nie zaś tożsamość tychże modyfikacji. Na tym etapie uwzględniałem również kontekst danego wystąpienia leksemu, który mógł zadecydować o wprowadzeniu bądź niewprowadzeniu przez cenzora zmiany w konkretnej sytuacji, co z kolei pozwoliło wyjaśnić część niekonsekwencji. Aby wykluczyć potencjalne modyfikacje wynikające z konferowania przekładu przez cenzorów z greckim Nowym Testamentem (tj. wbrew deklarowanej strategii translatorskiej), wziąłem pod uwagę grecki tekst Nowego Testamentu z *Biblia regia*. Jako pomoc do poprawnej interpretacji form greckich służyło interlinearne grecko-polskie wydanie Nowego Testamentu<sup>30</sup>.

Przykład: Zmiana odpowiednika *centurio* na „setnik” była wprowadzana konsekwentnie w Mt, natomiast w Mk, Łk, J i Dz bez wyjątku pozostawiono lekcję „rotmistrz”. Greckimi odpowiednikami *centurio* są ἑκατοντάρχης (Mt 8, 5. 13; 27, 54; Łk 7, 2. 6; 23, 47; Dz 10, 1. 22; 21, 32; 22, 25–26; 23, 17. 23; 24, 23; 27, 1. 6. 11. 31. 43) oraz κεντυρίων (Mk 15, 39. 44–45). Tekst grecki w tym wypadku nie miał wpływu na przekład Wujka oraz zmiany wprowadzane przez cenzorów. Można wnioskować, że Mt poprawiał inny cenzor niż Mk, Łk, J i Dz. „Hetman” i „rotmistrz” jako odpowiedniki *tribunus* (w grece w każdym wypadku χιλίαρχος) cenzorzy zmienili na „tysiącznik”, jak wskazano wyżej. Wyjątek stanowi J 18, 12, gdzie zachowano „rotmistrza” jako odpowiednik *tribunus*. Pozwala to wnioskować, że J poprawiał inny cenzor niż Mk, Dz i Ap, w których wprowadzono zmiany, choć ze względu jednak na jednostkowy charakter omawianej różnicy trudno tu o jakąkolwiek pewność.

## Pascha

Wyraz *pascha* w greckim Nowym Testamencie przyjmuje postać synkretyczną w każdym przypadku gramatycznym: τὸ πάσχα (np. Łk 2, 41: „ἐπορεύοντο [...] εἰς ἱερουσαλήμ τῆ ἑορτῆ τοῦ πάσχα”, choć oczywiście odmianie podlega rodzajnik). W wydaniach Wulgaty, które stanowiły podstawę tekstową

<sup>30</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

poszczególnych wydań samodzielnych tłumaczeń Wujka i ocenzurowanego, formy leksemu *pascha* są równobrzmiące z mianownikiem i wyizolowane z kontekstu, nie ujawniają przypadku (Mt 26, 2. 17–19; Mk 14, 1. 12. 14. 16; Łk 2, 41; 22, 1. 7–8. 11. 13. 15; J 2, 13. 23; 6, 4; 11, 55; 18, 28. 39; Dz 12, 4), np. „Quo vis eamus, et paremus tibi ut manduces Pascha?” (Mk 14, 12). Wyjątek stanowią trzy wystąpienia w J: „Iesus [...] ante sex dies Paschae venit Bethaniam” (12, 1), „Ante diem festum Paschae” (13, 1), „Erat autem parasceue Paschae” (19, 14).

W przekładzie Jakuba Wujka (Nowy Testament z lat 1593 i 1594) polska „pascha” podlega konsekwentnej odmianie (ściśle rzecz biorąc – występuje w formach charakterystycznych dla przypadków zależnych), np. Mk 14, 12: „Gdzie chcesz, abyśmyć szedłszy, nagotowali, żebyś jadł Paschę?” albo J 12, 1: „Jezus [...] sześć dni przed Paschą przyszedł do Betanijej”. Fleksja „paschy” została zachowana przez cenzorów w każdej księdze Biblii z roku 1599, w której pojawia się ten leksem: Mk, Łk, J, Dz. Wyjątek stanowi Mt, gdzie „pascha” przyjmuje postać synkretyczną w każdym przypadku gramatycznym: „po dwu dniu Pascha będzie” (mianownik – 26, 2), „Gdzie chcesz, abyśmyć zgotowali jeść Pascha?” (biernik – 26, 17), „u ciebie czynię Pascha z uczniami mymi” (biernik – 26, 18), „zgotowali Pascha” (biernik – 26, 19). Można stąd wnioskować, że Mt poprawiał inny cenzor niż Mk, Łk, J i Dz. Przesłanka ta wydaje się rozstrzygająca – zmiany w stosunku do oryginalnej wersji Wujka wprowadzono tylko w jednej księdze i są całkowicie konsekwentne.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na pojedynczy przykład z Mk 14, 1 w Biblii z roku 1599 – łączliwość syntaktyczna wyrazu pozwala stwierdzić, że ma on rodzaj nijaki: „było Pascha i przaśniki”, w Nowym Testamencie z lat 1593 i 1594 fraza brzmiała zaś: „była Pascha i święto przaśników”. Precyzyjne wskazanie rodzaju gramatycznego – w tym wypadku żeńskiego – możliwe jest jeszcze na podstawie trzech fraz „była pascha” w J 2, 13; 6, 4; 11, 55. Ponieważ jest to całkowicie odizolowana zmiana i może stanowić wynik omyłki zecera przy składzie tekstu, nie można jej traktować jako przesłanki rozstrzygającej o podziale prac między cenzorami.

## Daemonium habere

W łacińskim Nowym Testamencie fraza *daemonium habere* pojawia się osiemnaście razy jako odpowiednik: (1) form greckiego czasownika  $\delta\alpha\mu\omega\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\alpha\iota$

(„być opętany [przez demona]”) oraz fraz (2) δαιμόνιον ἔχω (dosł. „mieć demona”) i (3) ἔχω πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου (dosł. „mieć ducha nieczystego demona”, Wulgata: *daemonium immundum habere*). Jakub Wujek w Nowym Testamencie z lat 1593 i 1594 przekładał te frazy na dwa sposoby: „mieć czarta” oraz „być opętany”, w części form imiesłowowych zaś, tj. *daemonium habens*, w postaci dziś odbieranej jako zsubstantywowana, czyli „opętany”, np. Mk 1, 32: „przynosili do niego [...] opętane”. Dystrybucję fraz i sposób ich oddawania przez Jakuba Wujka, a także zmiany wprowadzane przez cenzorów, przedstawia tabela 1.

Tabela 1. *Daemonium habere*. Dystrybucja frazy, greckie odpowiedniki, przekład Nowego Testamentu z roku 1593 i zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599

	Dystrybucja frazy	Grecki odpowiednik łąc. frazy <i>daemonium habere</i>	Nowy Testament z roku 1593	Zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599	Liczba poświad- czeń w Nowym Testamencie
Mt	11, 18	δαιμόνιον ἔχω	mieć czarta	– <sup>31</sup>	1
	4, 24; 8, 16. 28. 33; 9, 32; 12, 22	δαιμονίζομαι	być opętany	mieć diabelstwo	6
Mk	5, 16	δαιμονίζομαι	być opętany	mieć czarta	1
	1, 32			–	1
Łk	4, 33 (34)	ἔχω πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου	mieć czarta nieczystego	–	1
	7, 33; 8, 27	δαιμόνιον ἔχω	mieć czarta		2
J	7, 20; 10, 20	δαιμόνιον ἔχω	być opętany <sup>32</sup>	mieć diabelstwo	2
	8, 48–49. 52		mieć czarta	–	3
	10, 21	δαιμονίζομαι	być opętany	mieć diabelstwo	1

Komentarza wymaga relacja przekładu Nowego Testamentu z roku 1593 z tekstem greckim. Czy dystrybucja form leksemu δαιμονίζομαι oraz połączenia syntaktycznego δαιμόνιον ἔχω, którym w Wulgacie odpowiada *daemonium*

31 Tu i dalej „–” oznacza brak modyfikacji przekładu przez cenzorów.

32 W Nowym Testamencie z 1594 roku Wujek wprowadził zmianę do J 10, 20–21 z „być opętany” na „mieć czarta”. Cenzor, który w innych wypadkach pozostawiał frazę „mieć czarta”, w omawianych wersetach zmienił ją na „mieć diabelstwo”. Można stąd wnioskować, że podstawą jego pracy był Nowy Testament z roku 1593.

*habere*, znajduje odzwierciedlenie w Wujkowym tłumaczeniu? Tak. Jak widać w tabeli 1, jedynym stosowanym przez Wujka w Nowym Testamencie z roku 1593 przekładem *daemonium habere* jako odpowiednika form  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  jest „być opętany”, natomiast preferowany przez tłumacza ekwiwalent frazy  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \xi\chi\omega$  to „mieć czarta”. Ten ostatni pojawia się sześć razy, „być opętany” zaś tylko dwukrotnie (ze względu na specyficzną kolokację pominąłem tutaj i dalej przypadek Łk 4, 33).

Należy w tym kontekście zwrócić uwagę na zmianę redakcyjną (bez związku z różnicami w kolejnych wydaniach Wulgaty) wprowadzoną przez Wujka w Nowym Testamencie z roku 1594: z „być opętany” na „mieć czarta” w J 10, 20 (odpowiednik  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \xi\chi\omega$ ) oraz J 10, 21 (ekwiwalent  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ ). Trudno uznać tę zmianę za podyktowaną dążeniem do zachowania spójności z tekstem greckim – choć w ten sposób Wujek uzyskał większą odpowiedniość między połączeniami syntaktycznymi „mieć czarta” i  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \xi\chi\omega$ , jednocześnie osłabieniu uległa więź semantyczna formy „być opętany” z czasownikiem greckim  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ .

Formy  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  występują w Nowym Testamencie prawie wyłącznie w toku narracji – jest dziewięć takich przypadków, a  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  znajduje się w ośmiu z nich: Mt 4, 24; 8, 16. 28. 33; 9, 32; 12, 22; Mk 1, 32; 5, 16, z wyjątkiem Łk 8, 27, gdzie pojawia się  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \xi\chi\omega$ . Ta fraza z kolei występuje przeważnie w przytoczeniach wypowiedzi postaci o charakterze mowy zależnej bądź niezależnej w siedmiu z łącznie ośmiu miejsc tego typu: Mt 11, 18; Łk 7, 33; J 7, 20; 8, 48–49; 8, 52; 10, 20. W J 10, 21 pojawia się forma  $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ . W Nowym Testamencie z roku 1593 w toku narracji znajduje się „być opętany” (oprócz Łk 8, 27: „mieć czarta”), w mowie zależnej lub niezależnej natomiast „mieć czarta” (poza J 7, 20 i 10, 20). Zmiana w Nowym Testamencie z roku 1594 usuwa jeden z wyjątków od tej hipotetycznej reguły – w J 10, 20.

Reasumując, można przypuszczać, że Wujek rozpoznał konteksty, w jakich w greckim Nowym Testamencie pojawiają się omawiane formy, a zróżnicowanie wypowiedzi postaci, w których znajdują się konstrukcje charakterystyczne dla biblijnych sposobów wypowiedzi (w tym wypadku – greckiego Nowego Testamentu i Wulgaty) od narracji operującej formami właściwymi dla polszczyzny końca XVI wieku<sup>33</sup> (i zarazem odbiegającymi od Wulgaty,

33 Połączenie syntaktyczne „mieć czarta” występuje w XVI wieku wyłącznie w przekładach Biblii Jakuba Wujka i Szymona Budnego, por. A. Linda, *Czart*, [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 4, red. A. Cieńska, Wrocław 1969, s. 22–24. Formy wyrazów „opętać”, „opętanie”, „opętany” dominują w literaturze

choć zgodnymi z greckim Nowym Testamentem) było w tym wypadku dla tłumacza istotniejsze od zachowania spójności odmiennych przekładów frazy *daemonium habere* z ich greckimi odpowiednikami.

Cenzorzy Biblii Jakuba Wujka w każdym wypadku zaakceptowali „mieć czarta” jako ekwiwalent frazy *daemonium habere*, modyfikowali także pod względem spójności z łaciną Wujkowe tłumaczenie „być opętany” bez wzięcia pod uwagę niuansów przejętych z tekstu greckiego, uwzględnionych przez tłumacza, który w Nowym Testamencie z roku 1593 tworzył swego rodzaju warstwę zależności drugiego stopnia (obejmującą łacinę i grekę). W Mt oraz J w odpowiednio sześciu i trzech przypadkach, jak można wyczytać z tabeli 1, konsekwentnie wprowadzono zmianę na „mieć diabelstwo” (np. J 7, 20 według Nowego Testamentu z roku 1593: „Aboś opętany, któż cię szuka zabić?”, według Biblii z roku 1599: „Diabelstwo masz, kto cię szuka zabić?”). Cenzorzy tych ksiąg jednocześnie pozostawili odczytanie Wujka „mieć czarta” (np. J. 8, 48 według Nowego Testamentu z roku 1593: „Izali my niedobrze mówimy, żeś ty jest Samarytan i czarta *w sobie*<sup>34</sup> masz?”, według Biblii z roku 1599: „Izali my nie dobrze mówimy, żeś ty jest Samarytan i czarta masz?”), co prowadzi do niekonsekwencji względem łacińskiej podstawy przekładu.

Tymczasem cenzor Mk, po pierwsze, w jednym wypadku zachował Wujkową lekcję „być opętany” (1, 32 według Nowego Testamentu z roku 1593 i Biblii z roku 1599: „przynosili do niego wszystkie [...] opętane”), po drugie, w innym miejscu zastąpił ją frazą „mieć czarta” (5, 16 według Nowego Testamentu z roku 1593: „A ci, którzy *to* widzieli, opowiedzieli im, jako się przydało onemu opętanemu”, według Biblii z roku 1599: „I powiadali im, którzy widzieli, jako się przydało temu, który miał czarta”), a nie „diabelstwo” jak cenzorzy Mt i J. Dostarcza to przesłanki na rzecz twierdzenia, że Mk poprawiał inny jezuita niż Mt i J. Skonfrontowanie bezwyjątkowości stosunkowo licznych zmian w tych dwóch ewangeliach z niekonsekwencją w cenzurze Mk pozwala zakwalifikować tę przesłankę jako rozstrzygającą.

---

niebiblijnej, a także w samych przekładach Pisma Świętego, por. K. Klimkowa, *Opętać, Opętanie, Opętany*, [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 21, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 495–497.

34 Kursywa to zabieg typograficzny zastosowany w Nowym Testamencie z roku 1593 i oznacza wyrazy niemające bezpośredniej podstawy tekstowej w tekście greckim lub łacińskim, które zostały przez Jakuba Wujka dodane do przekładu w celu ułatwienia jego zrozumienia.

## Convenire

W Wulgacie formy wyrazu *convenire* pojawiają się wielokrotnie i odpowiadają greckim czasownikom: ἔρχομαι („iść”), ἐφίσθεμι (m.in. „postanowić”), συμβάλλω (m.in. „zgromadzić się, zawrzeć porozumienie”), συμπορεύομαι („zbiegnąć się”), συμφρονέω („współbrzmieć”), συνάγω („zebrać się”), σύνεμι („zejść się”), συνέρχομαι („zejść się”), a przez Wujka przekładane były jako: „zebrać się”, „zejść się”, „zmówić się”, „zgromadzić się”, „zbiegnąć się”, „przyjść”, „nie przystoi”, „umyślić”, „znaleźć (kogoś)”. Dystrybucję leksemu *convenire* i jego greckich odpowiedników, przekłady zaproponowane przez Wujka oraz zmiany wprowadzane przez cenzorów przedstawia tabela 2.

Tabela 2. *Convenire*. Dystrybucja leksemu, greckie odpowiedniki, przekład Nowego Testamentu z roku 1593 i zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599

	Dystrybucja frazy	Grecki odpowiednik łac. <i>convenire</i>	Nowy Testament z roku 1593	Zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599	Liczba poświadczeń w Nowym Testamencie
Mt	26, 57; 27, 62	συνάγω	zebrać się	–	2
	22, 34		zejść się	–	1
	1, 18	συνέρχομαι		–	1
	20, 13	συμφρονέω	zmówić się	–	1
Mk	2, 2	συνάγω	zebrać się	–	1
	5, 21		zgodzić się	zejść się	1
	6, 30		zgromadzić się		1
	7, 1		zejść się	–	1
	14, 53	συνέρχομαι	zejść się	–	1
	3, 20		zbiegnąć się	–	1
	10, 1	συμπορεύομαι		zejść się	1
	1, 45	ἐρχομαι	przyjść <sup>35</sup>	zejść się	1

35 Tekst grecki: „καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πανταχόθεν”, Wulgata: „et conueniebant ad eum undique”, *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „zewsząd przychodzili do niego”, *Biblia...*, Kraków 1599: „zewsząd schodzili się do niego”.

	Dystrybucja frazy	Grecki odpowiednik łac. <i>convenire</i>	Nowy Testament z roku 1593	Zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599	Liczba poświadczeń w Nowym Testamencie
Łk	22, 66	συνάγω	zejść się	–	1
	5, 36	συμφρονέω	nie przystoi <sup>36</sup>	–	1
	5, 15	συνέρχομαι	zejść się	–	1
	8, 4	σύνειμι	zejść się	–	1
	20, 1	ἐπίστημι	zejść się	–	1
J	18, 2	συνάγω	zejść się	–	1
	18, 20	συνέρχομαι	zejść się	–	1
Dz	22, 30	συνάγω	zejść się	–	1
	13, 44; 15, 6		zebrać się	–	2
	4, 27		zgromadzić się	–	1
	4, 26	συνέρχομαι	zejść się	zejść się <sup>37</sup>	1
	1, 6; 10, 27; 16, 13; 19, 32; 20, 7; 25, 17; 28, 17			–	7
	2, 6	συνέρχομαι	zbiegnąć się	–	1
	23, 20	συμβάλλω	umyślić	zmówić się	1
	20, 14	συμβάλλω	znaleźć (kogoś) <sup>38</sup>	przyjść (do kogoś)	1
	5, 9	συμφρονέω	zmówić się	–	1

36 Tekst grecki: „οὐδεὶς ἐπίβλημα ἱματίου καινοῦ ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν. εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει, καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ”, Wulgata: „nemo commisuram a nouo vestimento immittit in vestimentum vetus: alioquin et novum rumpit, et veteri non convenit commisura a nouo”, *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „żaden płata sukna nowego nie przyszywa do szaty starej, bo inaczej i nowe drze, i nie przystoi staremu płat od nowego”, *Biblia...*, Kraków 1599: „żaden płata od sukni nowej nie przyszywa do szaty starej, bo inaczej i nowe drze, i nie przystoi staremu płat od nowego”.

37 Tekst grecki: „παρέσχον [!] οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό”, Wulgata: „Astiterunt reges terrae, et principes conuenerunt in unum”, *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „Powstali królowie ziemie i książęta zgromadziły się wspólek”, *Biblia...*, Kraków 1599: „Stanęli królowie ziemscy i książęta zeszli się w gromadę”.

38 Tekst grecki: „ὡς δὲ συνέβαλεν ἡμῖν εἰς τὴν Ἄσσον”, Wulgata: „Cum autem convenisset nos in Asson”, *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „A gdy nas znalazł [wyjaśnienie na marginesie: gdy się z nami zszedł] w Assonie”, *Biblia...*, Kraków 1599: „A gdy do nas przyszedł w Assonie”.



I w tym wypadku na wybór konkretnego przekładu *convenire* przez Wujka miały wpływ odpowiedniki leksemu w greckim Nowym Testamencie. Jak widać w tabeli 2, preferowanym ekwiwalentem form czasownika συνάγω było „zgromadzić się” oraz „zebrać się” (odpowiednio sześć i pięć razy), występuje także „zejść się” (trzykrotnie). Formy tego polskiego czasownika regularnie odpowiadają greckiemu czasownikowi złożonemu συνέρχομαι (jedenaście wystąpień) obok rzadszego tłumaczenia „zbiegnąć się” (dwa wystąpienia). W Mk 1, 45, gdzie *convenire* odpowiada ερχομαι (podstawa słowotwórcza złożenia συνέρχομαι), znajduje się „przyjść”, co zdradza wpływ tekstu greckiego na przekład Nowego Testamentu z roku 1593, podobnie jak inne greckie czasowniki przełożone zgodnie z ich sensem etymologicznym: συμπορευοῦμαι jako „zbiegnąć się” (πορευοῦμαι – „biegnąć”), σύνειμι jako „zejść się” (ἔιμι – „iść”) oraz συμφωνέω jako „zmówić się” (φωνέω – „wydawać dźwięk, mówić”, w Łk 5, 36 oddane również jako „nie przystoi”). W Dz 20, 14 i 23, 20, gdzie *convenire* łączy się z συμβάλλω, Wujek zaproponował odpowiednio „znaleźć kogoś” oraz „umyślić”, a w wypadku ἐφίστημι – „zejść się”. W tych trzech wypadkach nie da się z pewnością stwierdzić, czy tekst grecki został odzwierciedlony w Nowym Testamencie z roku 1593.

Wszystkie ekwiwalenty *convenire* w Nowym Testamencie z roku 1593 zostały zaakceptowane przez cenzorów Mt, J i Łk. W dwóch ostatnich wymienionych ewangeliach Wujek przekładał łaciński czasownik złożony polskimi formami „zejść się”<sup>39</sup>, tożsamymi pod względem etymologii, do których cenzorzy zgodnie ze stosowaną przez siebie strategią możliwie dosłownego oddawania Wulgaty nie powinni mieć żadnych zastrzeżeń. Zmiany wprowadzali wyłącznie cenzorzy Mk oraz Dz.

Pierwszy z nich (por. tabela 2) w czterech wypadkach wprowadził niezależną od tekstu greckiego zmianę na „zejść się”, nie akceptując form „zebrać się” (Mk 5, 21), „zgromadzić się” (6, 30), „zbiegnąć się” (10, 1) oraz „przyjść” (1, 45). W ten sposób polskie odpowiedniki *convenire* zostały ujednoczone do postaci „zejść się”, jednakże z dwoma wyjątkami. W 2, 2 jezuita zachował Wujkową lekcję „zebrać się”, w 3, 20 zaś – „zbiegnąć się”. Konteksty, w których w tych dwóch wypadkach występują formy *convenire*, nie stanowiły przeszkody dla

---

39 Z wyjątkiem „nie przystoi” w specyficznej kolokacji w Łk 5, 36.

wprowadzenia zmiany i są analogiczne do miejsc, które zmodyfikowano<sup>40</sup>. Prawdopodobnie więc te dwa miejsca uszły uwadze cenzora. Być może niekonsekwencja wprowadzania zmian stanowi cechę charakterystyczną jezuitę, który pracował nad Mk (por. *daemonium habere*).

Cenzor Dz ingerował w przekład *convenire* trzykrotnie. Jego modyfikacje dotknęły 23, 20, gdzie „umyślić” zastąpił „zmówić się”, oraz 20, 14 – w tym wersecie „znaleźć (kogoś)” zmodyfikował na „przyjść (do kogoś)”. W 4, 26 wprowadził jeszcze zmianę ze „zgromadzić się” na „zejść się”, ponieważ jednak w kolejnym wersecie zachował tożsamą lekcję, można przypuszczać że o modyfikacji w tym wypadku zdecydowały nie zastrzeżenia względem wyboru polskiego leksemu przez Wujka, a kontekst, w którym się pojawia. Można więc wnosić, że podobnie jak jezuita poprawiający Mt, a inaczej niż pracujący nad Mk, akceptował różnorodne rozwiązania Wujka: zachował zarówno formy „zbiegnąć się” (2, 6), „zebrać się” (13, 44; 15, 6), jak i „zgromadzić się” (4, 27).

Na podstawie omówionych w tym punkcie różnic w zmianach wprowadzanych przez cenzorów w poszczególnych księgach można wnosić, że cenzor Mk nie poprawiał ani Mt, ani Dz. Ze względu jednak na niekonsekwencję zmian w Mk oraz obecność pojedynczych zmian w Dz jest to słaba przesłanka, którą można traktować wyłącznie jako poszlakę.

## Conservus

Jakub Wujek przekładał *conservus* (σύνδουλος) pojawiające się tylko w Mt i Ap jako „towarzysz” (Mt 18, 29. 31. 33; 24, 49; Ap 6, 11, np. Mt 18, 33: „Izali tedy i ty nie miałeś się zmiłować nad towarzyszem twoim”), jako „spółsluga” (Ap 19, 10; 22, 9, np. Ap 22, 9: „Patrz, nie czyń tego, bomci jest spółsluga twój”)

<sup>40</sup> Mk 2, 2 według *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „A wnet wiele się ich zebrało, tak iż się zmieścić nie mogli ani przede drzwiami”, *Biblia...*, Kraków 1599: „A wiele się ich zebrało, tak iż się zmieścić nie mogli ani u drzwi” („Et convenerunt multi, ita ut non caperet neque ad ianuum”); por. Mk 5, 21 według *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „A gdy się zaś Jezus przeprawił w łodzi na drugą stronę, zebrała się do niego wielka rzesza”, *Biblia...*, Kraków 1599: „A gdy się zaś Jezus przeprawił w łodzi za morze, zesłała się do niego wielka rzesza” („Et cum transcendisset Iesus in naui rursus trans fretum, conuenit turba multa ad eum”); Mk 3, 20 według *Nowy Testament...*, Kraków 1593 i *Biblia...*, Kraków 1599: „I przyszli do domu, i zbiegła się zasię rzesza” („Et ueniunt ad domum: et conuenit iterum turba”); por. Mk 10, 1 według *Nowy Testament...*, Kraków 1593: „przyszedł na granice judskie po onej stronie Jordanu i zbieżały się zaś do niego rzesze”, *Biblia...*, Kraków 1599: „przyszedł na granice żydowskiej ziemi za Jordanem i zeszyły się zaś do niego rzesze” („venit in fines Iudaeae ultra Iordanem: et conueniunt iterum turbae ad eum”).

oraz jednokrotnie przez parafrazę o tymże znaczeniu: „ktoś, kto z kimś służy” (Mt 18, 28: „nalazł jednego z tych, co z nim służyli”). O ile cenzor Mt ujednolicił ekwiwalenty omawianego leksemu do „towarzysz” (w 18, 28), o tyle jezuita poprawiający Ap wyrównał je do postaci „spółśługa” (w 6, 11). Jako że są to przeciwstawne zmiany, można omówiony przykład uznać za rozstrzygający, że Mt i Ap nie poprawiała ta sama osoba.

## Candelabrum

Leksem *candelabrum* (λυχνίαν) obecny w Mt 5, 15; Mk 4, 21; Łk 8, 16; 11, 33; Ap 1, 12–13. 20 (dwukrotnie); 2, 1. 5; 11, 4 Wujek oddawał jako „świecznik”. Jedyne cenzor Ap w każdym z siedmiu wypadków zmienił go na „lichtarz”. Ponieważ w ewangeliach leksem ten pojawia się tylko raz lub dwa, można wysnuć stąd słabą, poszlakową przesłankę, iż Mt, Mk i Łk poprawiał inny cenzor niż Ap.

## Caput anguli

Połączenie syntaktyczne *caput anguli* pojawia się raz w każdej z ewangelii synoptycznych (Mt 21, 42; Mk 12, 10; Łk 20, 17) w równobrzmiącej frazie (zarówno w Wulgacie, jak i greckim Nowym Testamencie; jest to cytat z Ps 117, 22): „Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli” (λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας) oraz w praktycznie identycznym kontekście w Dz 4, 11: „Hic est lapis, qui reprobatus est a vobis aedificantibus, qui factus est in caput anguli” (ὁ λίθος ὃ ἐξουθενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας). Wujek za każdym razem przełożył *caput anguli* jako „głowa węgielna” (np. Mt 21, 42: „Kamień, który odrzucili budujący, ten się stał głową węgielną). Przydawka przymiotna została przez cenzorów zastąpiona zgodnie z tekstem łacińskim (oraz greckim) przydawką dopełniaczową: „głowa węgla” (w Mt 21, 42; Mk 12, 10; Dz 4, 11, np. Łk 20, 17: „Kamień, który odrzucili budownicy, ten się stał głową węgla”). Tylko cenzor Mk pozostawił oryginalną Wujkową lekcję (w 12, 10), co dostarcza słabej przesłanki (ze względu na jednostkowość przykładu) na rzecz twierdzenia, że nie pracował nad Mt, Łk i Dz.

## Purpura

Leksem *purpura* (πορφύρα) Wujek bez wyjątków przekładał jako „purpura”. Cenzorzy Mk (w 15, 17 i 15, 20) oraz Łk (w 16, 19) zachowali takie tłumaczenie, jedynie cenzor Ap zmienił je dwukrotnie na „szarłat” (18, 12 i 18, 16). W innym wypadku (17, 4) pozostawił jednak odpowiednik proponowany przez Wujka. Jest to słaba przesłanka na rzecz twierdzenia, że Ap poprawiał inny cenzor niż Mk i Łk.

## Contradicere

Czasownikowi *contradicere* w Wulgacie odpowiadają greckie ἀντειπον (dosł. „mówić przeciwko”), ἀντιλέγω (dosł. „mówić przeciwko”), ἀντιπρέω (dosł. „płynąć przeciwko”), ἀνθίστημι (dosł. „stawać przeciwko”) i ἀντιτάσσω (dosł. ustawiać naprzeciw”). Wujek przekładał formy łacińskiego leksemu jako „być przeciw”, „mówić przeciw”, „sprzeciwiać się”, „zastawiać się”. Dystrybucję leksemu *contradicere* i jego greckich odpowiedników, przekłady zaproponowane przez Wujka oraz zmiany wprowadzane przez cenzorów przedstawia tabela 3.

Tabela 3. *Contradicere*. Dystrybucja leksemu, greckie odpowiedniki, przekład Nowego Testamentu z roku 1593 i zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599

	Dystrybucja frazy	Grecki odpowiednik łac. <i>contradicere</i>	Nowy Testament z roku 1593	Zmiana cenzorska w Biblii z roku 1599	Liczba poświadczeń w Nowym Testamencie
Łk	21, 15	ἀνθίστημι	sprzeciwiać się	–	1
	2, 34		mówić przeciw	sprzeciwiać się	1
J	19, 12	ἀντιλέγω	sprzeciwiać się	–	1
Dz	13, 45; 28, 22		sprzeciwiać się	–	2
	28, 19		być przeciw	sprzeciwiać się	1
Dz	4, 14	ἀντειπον	mówić przeciw	mówić przeciwko	1
	19, 36	ἀντιπρέω	sprzeciwiać się	mówić przeciw	1
	18, 16	ἀντιτάσσω	zastawiać się	–	1

Jak widać w tabeli 3, w wypadku omawianego leksemu tekst grecki miał wpływ na przekład Nowego Testamentu z roku 1593. Oprócz przekładu „sprzeciwiać się”, który można określić jako semantyczny ekwiwalent zarówno *contradicere*, jak i poszczególnych czasowników greckich, pojawiają się bowiem także przekłady oddające w polszczyźnie greckie struktury etymologiczne: „mówić przeciw” jako ἀντιλέγω i ἀντεῖπον oraz „zastawiać się” jako ἀντιτάσσω. Formy greckie nie były jednak oddawane tak konsekwentnie, jak miało to miejsce w wypadku wyrazów omówionych w punktach *daemonium habere* i *convenire*.

Jedyne zmiany w obrębie przekładu *contradicere* wprowadzili cenzorzy Łk i Dz. Jak można wyczytać z tabeli 3, nie mieli na względzie tekstu greckiego. Jezuita poprawiający Łk wprowadził zmianę w 2, 34 przekładu Nowego Testamentu z roku 1593: „położon jest na upad i na powstanie wielu ich w Izraelu i na znak, przeciw któremu mówić będą” na „położon jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą”. Osoba weryfikująca Dz zmodyfikowała w 28, 19 „być przeciw” na „sprzeciwiać się” oraz w 19, 36 według przekładu Nowego Testamentu z roku 1593: „Gdyż się tedy żaden temu sprzeciwić nie może” na „Gdyż się tedy przeciw temu mówić nie może” w Biblii z roku 1599. Ponadto w Biblii z roku 1599 w 4, 14 zamiast „mówić przeciw”, jak w przekładzie Nowego Testamentu z roku 1593, znajduje się „mówić przeciwko”, ale ta różnica wydaje się nieistotna.

Z omówionych przykładów można wysnuć rozstrzygającą przesłankę (ze względu na przeciwstawny charakter zmian), że Łk i Dz poprawiało dwóch różnych jezuitów,

## Litigare

Obecne w Nowym Testamencie formy czasownika *litigare* (μάχομαι – „walczyć”) Wujek przełożył jako „wadzić się” (J 6, 52; Dz 7, 26). Cenzor Dz zaakceptował przekład Wujka (7, 26: „A nazajutrz ukazała się im, gdy się wadzili”), z kolei cenzor J wprowadził zmianę na „swarzyć się”, modyfikując rozwiązanie Wujka w przekładzie Nowego Testamentu z roku 1593: „Wadzili się tedy Żydowie między sobą” na: „Swarzyli się tedy Żydowie między sobą” w przekładzie Biblii z roku 1599. Ten pojedynczy przypadek dostarcza poszlaki, że tych dwóch ksiąg nie poprawiał ten sam cenzor.

## Podsumowanie

Omówiony materiał potwierdza słuszność poczynionego na potrzeby analizy założenia, że daną księgę poprawiał w całości jeden jezuita. Oczywiście z pewnością można stwierdzić to w wypadku ksiąg, w których pojawiały się leksemy o stosunkowo dużej frekwencji, systematycznie modyfikowane bądź zachowywane w opozycji do innych ksiąg. Są to odosobnione w kontekście reszty Nowego Testamentu zmiany „rotmistrz” na „setnik” w Mt (*centurio*), brak fleksji słowa „pascha” w tejże ewangelii (*pascha*), bezwyjątkowa zmiana fraz „być opętany” na „mieć diabelstwo” w Mt i J w opozycji do niesystematycznej modyfikacji na „mieć czarta” w Mk (*daemonium habere*), zachowanie różnorodności Wujkowych odpowiedników *convenire* w Mt i Dz w odróżnieniu od zmian na „zejść się” w Mk, a także konsekwentne zastępowanie „świecznika” „lichtarzem” występujące wyłącznie w Ap (*candelabrum*).

Uzyskane w wyniku przedstawionych analiz przesłanki o postaci twierdzeń, iż danych dwóch ksiąg nie poprawiał ten sam cenzor, zestawilem w tabeli 4. Numery w rubrykach wskazują świadczące o tym zmiany w obrębie przekładu poszczególnych leksemów i fraz (1: *centurio*, 2: *tribunus*, 3: *pascha*, 4: *daemonium habere*, 5: *convenire*, 6: *conservus*, 7: *candelabrum*, 8: *caput anguli*, 9: *purpura*, 10: *contradicere*, 11: *litigare*). Pogrubieniem oznaczyłem przypadki zakwalifikowane jako rozstrzygające.

Tabela 4. Zestawienie przesłanek świadczących o przekładzie danych ksiąg przez różnych cenzorów

	Mt	Mk	Łk	J	Dz
Mk	<b>1, 3, 4, 5</b>				
Łk	<b>1, 3, 8</b>	8			
J	<b>1, 3</b>	2, 4			
Dz	<b>1, 3</b>	5, 8	<b>10</b>	2, 11	
Ap	<b>6, 7</b>	7, 9	7, 9	2	

Z danych zebranych w tabeli 4 na podstawie tylko rozstrzygających przypadków można wyciągnąć trzy wnioski:

- 1) cenzor Mt nie weryfikował żadnych innych ksiąg Nowego Testamentu<sup>41</sup> (poza, ewentualnie, Listami Apostolskimi lub ich częścią),
- 2) różni cenzorzy poprawiali J i Mk,
- 3) Łk i Dz nie poprawiali ci sami korektorzy.

Oznacza to, że w cenzurę przekładu Biblii Jakuba Wujka w latach 1597–1598 było zaangażowanych co najmniej trzech jezuitów.

Jeśli uwzględni się również przesłanki o poszlakowym charakterze, można pokusić się o hipotetyczny podział prac między jezuitami:

- cenzor I poprawiał tylko Mt;
- cenzor II – wyłącznie Mk;
- cenzor III – Łk,
- cenzor IV – Dz.

Ap mógł modyfikować albo cenzor IV, albo piąty jezuita – V, J zaś – cenzor III lub V (jeśli nie poprawiał Ap). W takim wypadku cenzorów musiałoby być co najmniej pięciu. Należy raz jeszcze podkreślić, że to czysto spekulatywna propozycja, oparta na nierozstrzygającym materiale.

Z omówionego materiału można wyciągnąć jednak jeszcze jeden istotny wniosek. Wytyczne, którymi cenzorzy kierowali się przy pracy, miały charakter ogólny i pozostawiały pewien margines swobody w podejmowaniu decyzji natury translatorsko-korektorskiej. Te z kolei nie były – przynajmniej w części przypadków – na bieżąco konsultowane i uzgadniane przez jezuitów pracujących przeciw w tym samym miejscu i mogą świadczyć o ich indywidualnych preferencjach stylistycznych i leksykalnych, być może również o odmiennym rozumieniu podobnych fragmentów Pisma Świętego. Pozwala to żywić nadzieję, że planowana kontynuacja badań umożliwi dokładniejszą rekonstrukcję podziału pracy między cenzorami Biblii Jakuba Wujka. Nie można również wykluczyć, że po zebraniu większej ilości materiału oraz analizie zmian dotyczących również składni (rekcji czasowników, łączliwości składniowej, szyku wyrazów) możliwa będzie częściowa ekstrapolacja wniosków na Stary Testament.

---

41 Różnice w zmianach wprowadzanych w obrębie przekładu jeszcze trzech leksemów: *coinquinare*, *destruo*, *exsurgo* odróżniają Mt od Mk oraz, w wypadku *destruo*, od Łk. Ze względu jednak na rozstrzygający charakter przypadków 1, 3, 4, 6 nie omówiono ich w artykule.

## Abstrakt

### Cenzura przekładu Nowego Testamentu autorstwa Jakuba Wujka. Próba rekonstrukcji podziału prac między cenzorami

Zgodnie z warunkami postawionym przez generała Towarzystwa Jezusowego i papieża Grzegorza XIII przy udzielaniu zgody na polski przekład Biblii tłumaczenie Jakuba Wujka (zm. 1597) było weryfikowane przez komisję cenzorów zarówno podczas prac translatorskich, jak i po śmierci tłumacza. W niniejszym artykule na podstawie badań tekstowych nad niekonsekwencją zmian w poszczególnych księgach Nowego Testamentu autor przedstawia odpowiedzi na pytania badawcze: czy możliwe jest wskazanie, które księgi poprawiane były przez jedną osobę, czy można ustalić, ilu jezuitów weryfikowało przekład Wujka, i co można stwierdzić na temat przebiegu prac i przyjętej przez cenzorów strategii translatorskiej.

**Słowa kluczowe:** Biblia, Nowy Testament, przekład, cenzura, Jakub Wujek, Stanisław Grodzicki, jezuita

## Abstract

### Censorship of Jakub Wujek's Translation of the New Testament: An Attempt at a Reconstruction of the Division of Labor Between Censors

Pursuant to the conditions set forth by the general of the Society of Jesus and Pope Gregory XIII regarding permission for the Polish translation of the Bible, Jakub Wujek's (d. 1597) rendering was verified by a commission of censors both while the translation was in progress and after the translator's death. In this article, the author responds to the research questions of if it is possible to indicate which books were edited by one person, if it can be established how many Jesuits verified Wujek's translation, and what we can say about the course of work and the translation strategy adopted by the censors on the basis of textual research on the inconsistency in the changes in individual books of the New Testament.

**Keywords:** Bible, New Testament, translation, censorship, Jakub Wujek, Stanisław Grodzicki, Jesuits

## References

- Arias Montanus, B., Plantin, C., Pagnino, S., Raphelengius, F., Le Fèvre, N., & Le Fèvre de La Boderie, G. (Eds.). (25). *Hebraicorum Bibliorum Veteris Testamenti Latina interpretatio*. Christophorus Plantinus Regius Prototypographus [...] excudebat.
- Baron, A., & Pietras, H. (Eds.). (2007). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski: Vol. 4.1*. Wydawnictwo WAM.
- Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece, et Latine: Philippi II. Reg. Catho. Pietate, et studio ad sacrosanctae Ecclesiae usum [...] Vol. 5: Novum Iesu Christi D. N. Testamentum*. (1571). Christophorus Plantinus.
- Biblia Sacra quid, in hac editione, a Theologis Lovaniensibus, preestitum sit, paulo post indicatur*. (1574). Officina Christophori Plantini.
- Biblia Sacra Vulgatae editionis [...]*. (1592). Typographia Apostolica Vaticana.
- Biblia Sacra Vulgatae editionis [...]*. (1593). Typographia Apostolica Vaticana.
- Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na polski język znowu z pilnością przełożone [...]* (J. Wujek, Trans.). (1599). Drukarnia Łazarzowa.



- Borysławska, G. (1981). *Różnice między kolejnymi wydaniem Nowego Testamentu w przekładzie Jakuba Wujka*. 1, 3–18.
- Catalog librorum bibliothecae Collegii Posnaniensis Societatis Iesu a patribus eiusdem Societatis editorum [...] 1610* (BK 11249). (1938). Polska Akademia Nauk Biblioteka Kórnicka.
- Czechowicz, M. (1594). *Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez x. Jakuba Wujka*. Aleksy Rodecki.
- Frankowski, J. (Ed.). (1993). *Psalterz Dawidów* (J. Wujek, Trans.). Instytut Wydawniczy Pax.
- Frick, D. A. (2018). *Polska philologia sacra w czasach reformacji i kontrreformacji. Kilka kart z historii sporów wyznaniowych (1551–1632)* (K. Szymańska, Trans.). wydano nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gąsiorowski, K. (1959). Dwa psalterze ks. Wujka. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 12(3), 246–259. <https://doi.org/10.21906/rbl.2719>
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu* (R. Popowski & M. Wojciechowski, Trans.; 9th ed.). (2014). Vocatio.
- Hoogendyk, I., & Curtis, A. (2017). *Analytical Lexicon of the Vulgate*. Faithlife. <https://www.logos.com/product/148408/analytical-lexicon-of-the-vulgate>
- Klimkowa, K. (1992a). Opętać. In *Słownik polszczyzny XVI wieku* (Vol. 21, pp. 495–496). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Klimkowa, K. (1992b). Opętanie. In *Słownik polszczyzny XVI wieku* (Vol. 21, p. 496). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Klimkowa, K. (1992c). Opętany. In *Słownik polszczyzny XVI wieku* (Vol. 21, pp. 496–497). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Kochanowicz, J. (2012). *Początki piśmiennictwa jezuickiego w Polsce: Studium z historii kultury*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Łaszcz, M. (1597). *Recepta na plastr Czechowicza ministra nowokrzczeńskiego [...]*. Drukarnia Łazarzowa.
- Linda, A. (1969). Opętany. In *Słownik polszczyzny XVI wieku* (Vol. 4, pp. 22–24). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa, znowu z łacińskiego i greckiego na polskie wiernie a szczyrze przełożony* (J. Wujek, Trans.). (1594). Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa, znowu z łacińskiego i z greckiego na polski wiernie a szczyrze przełożony i argumentami abo summariuszami każdych ksiąg i rozdziałów, i annotacyjami po brzegach objaśniony [...]* (J. Wujek, Trans.). (1593). Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Pietkiewicz, R. (1951). Wpływ księdza Stanisława Grodzickiego T.J. na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka T.J. *Polonia Sacra*, 4(1), 71–80.
- Pietkiewicz, R. (2016). *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim: Vol. 1: Od początku do 1638 r.* Wydawnictwo Pallottinum.
- Pietkiewicz, R. (2020). Problematyka żydowska w Biblii księdza Jakuba Wujka z 1599 roku. *The Biblical Annals*, 10(2), 279–302. <https://doi.org/10.31743/biban.4691>
- Popłatek, J. (1950). Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy. *Polonia Sacra*, 3(1–2), 20–91.
- Psalterz Dawidów. Teraz znowu z łacińskiego, z greckiego i z żydowskiego na polski język z pilnością przełożony [...]* (J. Wujek, Trans.). (1594). Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Smereka, W. (Ed.). (1966). *Nowy Testament* (J. Wujek, Trans.). Polskie Towarzystwo Teologiczne.



**RECENZJE**

**REVIEWS**



**Kalina Wojciechowska, Mariusz Rosik, *Mądrość zstępująca z góry. Komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 2018, 300 s.**

Dominik Tomczyk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna

dt@dominiktomczyk.com  <https://orcid.org/0000-0003-0023-9153>

Książka, którą trzymam w ręce, zwróciła moją uwagę na trzy elementy. Pierwszy to słowo „mądrość”, a raczej wyrażenie „mądrość zstępująca z góry”. Drugi to „komentarz strukturalny”. A trzeci to dwa nazwiska autorów, którzy pochodzą z różnych tradycji teologicznych.

Kalina Wojciechowska, luteranka, biblistka, oraz ks. Mariusz Rosik, katolik, biblista. Nie jest to bez znaczenia, jeśli weźmiemy pod uwagę wielowiekowe „przepychanki” teologiczne dotyczące wiary i uczynków, które w szczególnie sposób zogniskowały wzajemne antagonizmy wokół Listu św. Jakuba.

Marcin Luter mocno zaakcentował *sola fide*, *sola gratia* i *sola scriptura*, które nawiązywały do Pawłowej zasady „tylko wiara”. Autor Listu Jakuba podkreślił przeciwstawną zasadę „wiary i uczynków”. List ten komentowany był historycznie w odniesieniu do teologii Pawła. Współcześnie „zyskuje coraz większą autonomię” (s. 28) i to stało się punktem wyjścia dla autorów komentarza.

Określenie „komentarz strukturalny” być może brzmi dla „niewtajemniczonych” trochę obco. Jest to metoda badawcza języka, która weszła na dobre do biblistyki. Jej podstawy zawarte zostały w książce szwajcarskiego językoznawcy Ferdinanda de Saussure’a *Cours de linguistique generale*<sup>1</sup>. „W swojej najprostszej postaci strukturalizm głosi, że natura pojedynczego składnika w danej sytuacji nie ma znaczenia sama w sobie, bowiem w rzeczywistości określają ją związki ze wszystkimi innymi elementami składającymi się na tę sytuację. Krótko mówiąc, pełnego znaczenia jakiejś rzeczy czy przeżycia

---

1 Éditions Payot & Rivages, Paris 1916; *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tł. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961.

nie można zrozumieć, jeśli nie zostanie ono włączone w strukturę, której część stanowi”<sup>2</sup>.

Ułożenie planu Listu Jakuba nie jest rzeczą łatwą. W tym kontekście oboje biblistów spojrzano na niego w odmienny sposób niż dotychczasowi komentatorzy. Nie mamy tutaj bowiem do czynienia z komentarzem linearnym rozdział po rozdziale i wiersz po wierszu oraz z ich egzegezą, do czego z pewnością jesteśmy przyzwyczajeni. Dla przykładu wspomniany w pracy Martin Dibelius (s. 27–28) w swoim linearnym komentarzu dokonał podziału Listu na 3 części: zbiory (o pokusach, o słuchaniu i czynieniu: 1, 2–27), traktaty (o postrzeganiu osoby, o wierze i uczynkach, o języku: 2, 1–3, 12) i grupy (przeciw kłótni, przeciwko światowym kupcom i bogatym, inne tematy: 3, 13–5, 20)<sup>3</sup>.

Autorzy komentarza omówili kilka propozycji strukturalnego podziału tekstu (Amphoux, Kozyra, Taylor, Davids, Baasland, Cargal). Odwracając koncepcję układu zaproponowanego przez Mongstad-Kvammena polscy bibliści tekst Jk 3, 13–18 uznali za element porządkujący strukturę Listu (s. 71, 296). Mądrość stała się „zasadniczym tematem całego listu”, gdzie „wiara przestaje być jedynie deklaracją, a staje się czynem” (s. 72).

Indeks cech i przejawów mądrości, które odnajdujemy w tekście Jk 3, 17 stał się podstawą omawianej publikacji. Czytamy tam: „Mądrość zaś [zstępująca] z góry jest przede wszystkim czysta, dalej, skłonna do zgody, ustępliwa, posłuszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od względów ludzkich i obłudy”.

Omawiana praca – pomijając wstęp (s. 25–31) oraz zakończenie (s. 295–296) składa się z dwóch głównych części: wprowadzenia (s. 35–109) i komentarza strukturalnego (s. 113–292).

We wprowadzeniu autorzy omawiają świadectwa tekstowe i kwestię kanoniczności Listu Jakuba (s. 35–42), jego autora (s. 43–55), czas powstania (s. 56–59), słownictwo, styl i strukturę całego Listu (s. 60–72), jego gatunek literacki (s. 72–89) oraz nadawcę i adresatów (s. 89–109).

Pomimo że greckie σοφία występuje w omawianym Liście tylko 4 razy (Jk 1, 5; 3, 13. 15. 17; 3, 17), to klucz sapiencjalny stanowi *modus vivendi* omawianego komentarza. Nie oznacza to, że nie został skomentowany cały List Jakuba. „Perykopy zgrupowano bowiem w poszczególnych częściach

2 T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, tł. I. Sierdzaki, PWN, Warszawa 1988, s. 16.

3 Zob. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Vandenhoeck & Ruprecht, wyd. 12, Göttingen 1984.

komentarza w zależności od tego, który aspekt chrześcijańskiej mądrości jest w nich omawiany” (s. 296).

Dla autorów kryterium semantyczne, czasem pokrywające się z leksykalnym, stało się punktem wyjścia komentarza. W jego głównej części w 9 podrozdziałach opatrzonych określeniem „mądrość” omawiają oni treść Listu Jakuba. Wychodząc od treści tekstu Jk 3, 17, analizie została poddana mądrość pochodząca z góry (ἄνωθεν) (s. 113–122), mądrość czysta (ἀγνή) (s. 122–136), mądrość ironiczna, dążąca do pokoju, pełna pokoju (εἰρηνική) (s. 136–150), mądrość pokorna, wyrozumiała (εὐπειθής) (s. 150–166), mądrość posłuszna [prawu] (ἐλέους) (s. 166–179), mądrość pełna miłosierdzia (μεστή ἐλέους) (s. 180–197), mądrość pełna dobrych owoców (μεστή καρπῶν ἀγαθῶν) (s. 197–243), mądrość bezstronna (ἀδιάκριτος) (244–272) oraz mądrość nieobłudna (ἀωυπόλριτος) (s. 272–287).

Wszystkie omawiane sigła Listu św. Jakuba zostały zestawione w tabeli na s. 113, czyli na pierwszej stronie komentarza strukturalnego. Z reguły przyzwyczajeni jesteśmy do indeksu tekstów biblijnych na końcu publikacji. Patrząc od strony czytelnika, tego brakuje. Podobnie jak indeksu słów greckich, który byłby bardzo przydatny dla szybkiego odnalezienia interesującego nas słowa. Opracowanie skorowidza rzeczowego byłoby także dużą pomocą przy korzystaniu z dzieła. Warto o tym pamiętać przy kolejnym wydaniu komentarza.

Czytelnik zwróci z pewnością uwagę na brak komentarza do Jk 1, 1. Z pewnością nie jest to wymagane, ponieważ kwestię autora Listu oraz jego nadawcę i adresatów omówiono dość szczegółowo we wstępie. Inny tekst Jk 3, 13 został omówiony w podsumowaniu.

Podsumowując omawianą publikację, należy podkreślić jej dwie główne cechy. Po pierwsze, zastosowany klucz interpretacyjny, w ramach którego zrezygnowano świadomie z komentarza linearnego na korzyść zgrupowania tekstów wokół przymiotów mądrości. Po drugie, ekumeniczny charakter dzieła, które winno być traktowane jako impuls „na rzecz wzrostu jedności” i znak „nadziei na przekroczenie podziałów” pomiędzy katolicyzmem i luteranizmem (s. 296). „Przekroczenie podziałów” stało się bardzo namacalne choćby w odejściu od wyraźnego podkreślania denominacji przy nazwiskach współczesnych biblistów, jak to było czynione jeszcze kilkanaście lat temu.

Ekumenizm dzieła przejawia się również w tym, że każda ze stron mogła zaakcentować te prawdy, które są żywe w tradycji katolickiej i luteranckiej. Śmiało można powiedzieć, że dla szeroko rozumianego protestantyzmu, który

ponad 500 lat temu zapoczątkował Marcin Luter, prezentowany komentarz stanowić powinien jedną z podstawowych lektur do głębszego zrozumienia istoty Jakubowego nauczania o wierze i uczynkach oraz ich wzajemnej relacji.

Jeżeli poszukujemy w omawianej monografii klasycznego komentarza do Listu św. Jakuba, z pewnością możemy być nieco zawiedzeni. Jeżeli natomiast poszukujemy odkrycia zawartych w Liście teologicznych treści, będziemy pozytywnie zaskoczeni bogactwem tego, co autorzy przygotowali. Zastawili oni bowiem bogaty „stół Słowa Bożego”, przybliżając nam głębię treści niełatwych Jakubowych tekstów. Lingwistyczne piękno grecki Listu Jakuba możemy podziwiać w nowoczesnym tłumaczeniu, którego celem jest jak najwierniejsze oddanie Jakubowego przesłania poprzez ukazanie wieloznaczności używanych słów przez autora Listu (s. 30). W poszukiwaniu rdzenia biblijnego tekstu autorzy wykorzystali całą paletę współczesnego literaturoznawstwa.

Nie dziwić nas powinien klucz „mądrości”, według którego dzieło Jakuba zostało ustrukturyzowane i skomentowane. „Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości. Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wpływem chwały Wszchemocnego” (Mdr 7, 24–25).

Praca Kaliny Wojciechowskiej oraz ks. Mariusza Rosika jest wyjątkowa nie tylko w obszarze polskiej biblistyki, ale zdecydowanie wykracza poza jej ramy. Można mieć nadzieję, że tak owocna współpraca nad odkrywaniem tekstów Jakuba przełoży się na inne wspólne prace obu autorów w przyszłości.