

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 72 · Number 4 · 2019

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Zerwanie szóstej pieczęci i „dzień wielki gniewu ich” (Ap 6, 17)
Miroslaw Rucki, Karol Szymański, Michael Abdalla 293
- Modlitwa Pańska w świetle wzorów Janowych
Paweł M. Mucha 311
- Parafraza jako środek polemiczny w dyskusji eucharystycznej
w „Trajedyi o Msze” (1560) Bernardina Ochina
Wojciech Kordyżon 341
- Pokazać światu polskich Bernardynów, Bossuetów, Wesleyów, Newmanów
ks. Kazimierz Panuś 361

RECENZJE

- David W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj,
Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2018 (Źródło i Szczyt, 5)
Bartłomiej K. Krzych 377

Table of Contents

ARTICLES

Opening of the sixth seal and “the great day of their wrath” (Revelation 6: 17) Mirostaw Rucki, Karol Szymański, Michael Abdalla	293
The Lord’s Prayer in Light of the Johannine Models Paweł M. Mucha	311
Paraphrase as a Tool of Polemics in the Discussion on the Eucharist in Bernardino Ochino’s “Trajedyja o Mszej” [Tragedy on Mass] (1560) Wojciech Kordyzon	341
Showing the World the Polish Bernardino, Bossuets, Wesleys, and Newmans Kazimierz Panuś	361

REVIEWS

David W. Fagerberg, <i>Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?</i> , tłum. L. Bigaj, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2018 (Źródło i Szczyt, 5) Bartłomiej K. Krzych	377
--	-----

ARTYKUŁY

ARTICLES

Zerwanie szóstej pieczęci i „dzień wielki gniewu ich” (Ap 6, 17)

Mirosław Rucki

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu

miroslaw.rucki@gmail.com  <http://orcid.org/0000-0001-7666-7686>

Karol Szymański

Poznań

karoszym@wp.pl  <https://orcid.org/0000-0002-5562-2603>

Michael Abdalla

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

masatur@amu.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-0933-3755>

Księga Apokalipsy pozostaje dla wielu księgą przerażającą¹. Zawarte w niej wizje tak bardzo przemawiają do wyobraźni, że w języku codziennym słowo „apokalipsa” zaczęło oznaczać katastrofalne zjawisko. Tymczasem Apokalipsa jest jedną z wielu ksiąg objawionych, dzięki którym człowiek może poznawać Boga przez Jezusa Chrystusa dzięki Jego Duchowi. Bóg sam w sobie jest tajemnicą nieprzeniknioną, a wszystko, co człowiek wie na Jego temat, zostało mu objawione, odsłonięte, ukazane². W tradycji biblijnej to odsłonięcie tajemnicy jest określane hebrajskim słowem תְּלִיָּה *gala*, któremu odpowiada greckie ἀποκάλυψις *apokalypsis*. Nazwa księgi w języku syriackim brzmi łagodnie: ܓܠܘܢܐ *gelyōnō* – „objawienie” (od czasownika ܓܠܘܢܐ *glō* – „objawiać, odkrywać, ujawniać”), tak też w języku arabskim: رؤيا *ru'yā* – „objawienie, widzenie” (od czasownika رأى *ra'a* – „widzieć, objawić, ukazywać”).

Pomimo licznych trudności interpretacyjnych zasadnicze przesłanie Apokalipsy jest zrozumiałe. Klinkowski podkreśla, że symbole w Apokalipsie tworzą obraz wielowymiarowej rzeczywistości jak w mozaice: kiedy się stoi

1 D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008, s. 14.

2 M. Rucki, K. Szymański, *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra” 19 (2015), s. 183–197.

za blisko, nie widać całości, ale jeśli się stoi za daleko, można zgubić znaczenie detali³.

Naumowicz odnotowuje, że najwcześniejsza tradycja niemal jednomyślnie przyjmuje pochodzenie Apokalipsy z czasów apostoelskich oraz autorstwo Jana Ewangelisty, zaś pierwsze wątpliwości pojawiły się na przełomie II i III wieku w związku z kwestiami interpretacyjnymi⁴. W odróżnieniu od autorów pseudonimicznej literatury apokaliptycznej judaizmu przypisujących swoje dzieła wielkim postaciom przeszłości (Henocho, Baruch, Abraham, Mojżesz), autor Apokalipsy podaje swoje imię i występuje jako świadek prawdomówny⁵. Dodaje to wiarygodności całemu przesłaniu księgi, dlatego w analizie przyjmujemy autorstwo Jana.

Andrzej z Cezarei (przełom VI i VII wieku) rozumiał Apokalipsę w taki sposób, że Bóg objawił św. Janowi rzeczy, które są i które staną się, aby zachęcić i przekonać wszystkich ludzi do pokuty i nawrócenia⁶. Objawienie zawarte w Księdze Apokalipsy sugeruje, że z osobą Jezusa Chrystusa łączy się jakaś tajemnica, którą można odkryć, czytając tę księgę⁷. Zazwyczaj wiele uwagi poświęca się zwycięstwu Baranka i Jego chwale, a także roli, jaką odegrał w zbawieniu ludzi, oraz Jego uczcie weselnej⁸, zaś mało kto skupia się na zagadnieniu gniewu Baranka. Niniejsze studium ma na celu przynajmniej częściowe wypełnienie tej luki.

1. Zerwanie szóstej pieczęci

W tekstach biblijnych dzień Sądu jest nazywany po grecku ἡμέρα κρίσεως *hemera kriseos* (np. Mt 10, 15), zaś w Biblii Hebrajskiej jest określany mianem

3 *Apokalipsa*, tł., koment. i miejsca paralelne H. Langkammer, zagadnienia wstępne i bibliogr. J. Klinkowski, Lublin 2010, s. 40 (Biblia Lubelska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w Przekładzie z Języków Oryginalnych).

4 J. Naumowicz, *Pierwsze interpretacje Apokalipsy*, [w:] *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy*. Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykontusz, pod red. D. Budzanowskiej, W. Linke, Warszawa 2011, s. 7–48.

5 J. Klinkowski, *Tło narodzin apokaliptyki*, [w:] *Apokalipsa*, dz. cyt., s. 8–37.

6 A. Jasiewicz, *Interpretacja „Komentarza do Apokalipsy” Andrzeja z Cezarei i jego znaczenie dla krytyki tekstu biblijnego*, „Biblica et Partistica Thoruniensia” 5 (2012), s. 163–173, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2012.009>.

7 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń 2013, s. 13.

8 Np. zagadnieniom tym poświęcona jest znaczna część materiałów konferencji: *Symposium on Revelation Introductory and Exegetical Studies*, Book 1–2, ed. F. B. Holbrook, Silver Spring 1992.

dnia Pańskiego (hebr. יוֹם יוֹם *jom JHWH*)⁹ lub po aramejsku po prostu Sądu דִּינָא *dina* (w Dn 7, 10. 22. 26). Szczególnie w księgach prorockich można zauważyć, że jest on jakby podzielony na dwa odrębne wydarzenia: odkupienie, którego obrazem jest Jom Kippur z jego systemem ofiarniczym, oraz gniew opisywany jako przerażający dzień gniewu (יִוֵּם יוֹם *jom af*) związany z destrukcją całego świata materialnego i totalną zagładą ludzi. Gniew następuje dopiero po dokonaniu przez Boga odkupienia, z którego ludzie mogą skorzystać lub nie.

Proces sądowy obserwowany przez św. Jana zaczyna się od otwarcia ważnego dokumentu, mającego wielkie znaczenie w sprawie. Dokument ten jest zapieczętowany, więc otwarcie go oznacza złamanie siedmiu pieczęci (Ap 6, 1–17). W zrozumieniu sensu objawienia zawsze pomagają odniesienia do realiów znanych autorowi; dotyczy to również „wizji siedmiu pieczęci”, choć tutaj odwołanie się do realiów nie jest aż tak dosłowne¹⁰.

Obrzęd otwierania zapieczętowanego zwoju wymagał zgromadzenia niebiańskiego trybunału, który został opisany przez św. Jana. W starożytnym Izraelu zapieczętowany zwój był otwierany z reguły z podczas posiedzenia sądu, kiedy dokument mógł podlegać zakwestionowaniu. Podobna sytuacja miała miejsce w relacji proroka Jeremiasza (Jr 32). Talmud zawiera ciekawą opinię rabiego Jochanana na temat potopu (*Sanhedryn*, 108a), w której używa on zwrotu: „decyzja o wymierzeniu kary została zapieczętowana”, czyli odłożona do pewnego czasu. Z kontekstu wynika, że dopiero złamanie pieczęci ujawniło zapis związany z karą, i w konsekwencji nastąpił potop. W innej dyskusji rabini wspomnieli o zapieczętowanym zwoju z wyrokiem ułaskawiającym. Omawiając zagadnienie bałwochwalstwa, które doprowadziło do klęski Izraela i wygnania babilońskiego, rabbi Jehuda powiedział:

Wtedy posłali przez trzy dni, błagając o miłosierdzie, i spadł z nieba zwój z wyrokiem, na którym wypisane było słowo אמת *emet* („prawda”). Rabbi Hanina powiedział: z tego wynika, że pieczęć Świętego, błogosławiony On, jest prawdą (*Sanhedryn*, 64a).

Wielu interpretatorów postrzega pieczęci jako Boże sądy nad ziemią, ale taka interpretacja pomija kontekst oraz cel całej wizji. Pieczęci strzegą bowiem zwoju, a ich zerwanie ma na celu jego otwarcie i objawienie tego, co

9 Ze względu na szacunek dla Imienia Bożego, by nie dopuścić do „poniżenia Imienia”, żydzi stosują zamiast tetragramu JHWH skrótowy zapis יוֹם.

10 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana. Realia archeologiczno-historyczne w wizjach i symbolice*, Wrocław 2010, s. 6.

sam zwój zawiera. Jednak Janowi nie zostało dane ujrzeć jego zawartości, a jedynie samo zrywanie pieczęci. I choć wraz z każdą złamaną pieczęcią oglądał on dramatyczne sceny oraz słyszał głosy tak niebiańskie, jak i ziemskie (Ap 6, 5. 10. 16–17), nie podaje, kiedy sam zwój miał zostać otwarty. Proces usuwania pieczęci okazał się długotrwały i towarzyszyło mu wiele przerażających zjawisk oraz wydarzeń na niebie i na ziemi.

W poprzedzającym badane wersety rozdziale Apokalipsy jest mowa o tym, że całe niebo oczekiwało na kogoś, kto byłby godzien złamać pieczęci i otworzyć księgi, a Jan nawet płakał, że nikogo nie znaleziono (Ap 5, 4). Jezus Chrystus, Baranek Boży, pokonał śmierć i zło poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie, odnosząc definitywne i nieodwołalne zwycięstwo. Właśnie dzięki temu zwycięstwu Jezus posiada odpowiednie uprawnienia i kwalifikacje, by złamać pieczęci i otworzyć zwój. Można nawet powiedzieć, że Jezus cierpiał i umarł, aby móc otworzyć tę księgę¹¹.

Zagadnienie gniewu Baranka pojawia się u św. Jana w związku ze złamaniem szóstej pieczęci. W analizie należy uwzględnić kontekst wprowadzający Jana do tej wizji, przede wszystkim obraz dusz (gr. ψυχὰς *psychas*) znajdujących się **pod** (ὑποκάτω *hypokato*) ołtarzem w niebie. Możliwe, że nawiązuje on do krwi ofiar wylewanej u podstaw ziemskiego ołtarza (zob. np. Wj 29, 12), gdyż prześladowani za wiarę chrześcijanie uważali siebie za owce ofiarne, gotowe w każdej chwili dolać swą krew do ofiar i obrzędu ofiarniczego (Rz 8, 35–37; 2 Tm 4, 6). Znamienne jest, że w stosunku do owych dusz jest użyte to samo słowo ἐσφαγμένων *esfagmenon* („zabitych na ofiarę”), które nazywa ofiarę Jezusa jako Baranka (Ap 5, 12), tak jakby Bóg postrzegał cierpienie wiernych jako współudział w ofiarniczej śmierci Chrystusa.

Wizja piątej pieczęci koncentruje się na wołaniu zabitych: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, **nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary** tym, co mieszkają na ziemi?” (Ap 6, 10). Bóg przyznaje im sprawiedliwość, jednocześnie prosząc, by poczekali jeszcze do odpowiedniego momentu. Każdemu z wierzących przyznano białą szatę, co oznacza dla nich wyrok niewinności przyznany im w wyniku **już rozpoczętego** w niebie postępowania sądowego. Złamanie szóstej pieczęci będzie miało już zupełnie inny charakter, związany z realizacją postanowień sądowych. Dalsze wydarzenia będą odpowiedzią na błaganie wiernych, by Bóg pomścił (ἐκδικέω *ekdikeyo*) ich krew, i ten proces będzie trwał aż do momentu, kiedy ta krew zostanie

11 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 301.

pomszczona (Ap 19, 2). Pamiętajmy jednak, że nie chodzi o zemstę¹², tylko o wykonanie sprawiedliwych wyroków według rozumowania św. Pawła: „Najmilsi! Nie mścijcie się [ἐκδικοῦντες *ekdikuntes*] sami, ale pozostawcie to gniewowi [ὀργῆ *orge*] Bożemu, albowiem napisano: Pomsta [ἐκδίκησις *ekdikesis*] do mnie należy, Ja odpłacę, mówi Pan” (Rz 12, 19 Biblia Warszawska). Jest to dobrze widoczne w tłumaczeniu *Peszitty*, gdzie użyte zostało aramejskie słowo ܬܒܘܕܐ *tab’ō* oznaczające zarówno karę, jak i wykupienie, ale również dochodzenie swoich praw na drodze sądowej¹³.

W momencie zerwania szóstej pieczęci Bóg wkracza do historii ludzkości, ale już nie jako potulny baranek złożony na ofiarę i niosący światu miłosierdzie, tylko jako sprawiedliwy sędzia ogłaszający wyroki – a wyroki te są niestety pełne gniewu. Wizja ta została opisana w Apokalipsie w sposób następujący:

I ujrzałem, gdy otworzył pieczęć szóstą, że trzęsienie wielkie powstało i słońce stało się czarne jak wór, i cały księżyc stał się jak krew, i gwiazdy nieba spadły na ziemię, jak drzewo figowe zrzuca swoje figi, gdy wiatr gwałtowny nim wstrząśnie. I niebo oddzielone zostało jak zwój, który się zwija, i wszystkie góry i wyspy poruszone zostały. A królowie ziemi i możnowładcy, i tysięcy, i bogacze, i silni, i wszyscy niewolnicy, i wolni ukryli się w jaskiniach i w skałach gór. I mówili górom i skałom: Padnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem siedzącego na tronie, i od gniewu Baranka, bo nastał dzień wielki gniewu ich, i kto może się ostać? (Ap 6, 12–17)¹⁴.

Szósta pieczęć określa punkt zwrotny w relacjach między Bogiem a ludzkością. Jeśli wcześniej, na początku swojej Księgi Objawienia, św. Jan widział Boga przerażającego, ale darzącego ludzi wielką życzliwością¹⁵, to od tego momentu Bóg zachowuje się inaczej. Cała Jego potęga i sprawiedliwość obraca się przeciwko ludziom, którzy nie chcieli nawiązać z Nim relacji, uwzględnić Jego władzy nad światem i odpowiedzieć na Jego miłość nawróceniem. W tym momencie ludzie, którzy żyli w złudzeniu, że Boga nie ma, lub że Bóg nie ma

12 Dokonywanie zemsty było jednoznacznie zabronione przez Prawo Mojżeszowe, co zostało wykazane w rozdziale: M. Rucki, *Contradiction between the laws “Thou shalt not avenge” and “An eye for an eye”*, [w:] *Bible Caught in Violence*, ed. C. Korzec, Berlin 2019, s. 49–58.

13 *A Compendious Syriac Dictionary*, ed. J. Payne Smith, Winona Lake 1998, s. 604.

14 Za: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997.

15 Ukazanie w Apokalipsie Boga jako wszechpotężnego władcy, a jednocześnie bliskiego i życzliwego, omówiono w artykule K. Szymański, M. Rucki, *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, art. cyt., s. 183–197.

żadnej realnej władzy, napełnieni zostali przerażeniem z powodu bezpośredniego wkroczenia Boga do akcji, wyrażającego się m.in. w zachwianiu całego materialnego świata – który przecież wydawał się być niezachwianym i wiecznym. Wizja Jana ukazuje realne zagrożenie, gdyż tak jak pewna jest możliwość życia wiecznego, tak oczywista jest też groźba poniesienia wiecznej klęski¹⁶.

Dzień ostatecznego wyzwolenia i oswobodzenia Kościoła Bożego jest jednocześnie dniem gniewu (ὄργη *orge*) Bożego wobec Jego nieprzyjaciół. Wydarzenie to obejmuje cały świat. Gniew Boży zwraca się przeciwko całej ziemi i nawiedza ją w sposób totalny. Jest to wypełnienie wielokrotnie zapowiadanej rzeczywistości, przed którą prorocy i apostołowie zgodnie ostrzegali ludzi: „Oto przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia skarbisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga” (Rz 2, 5). Gniew ten jest powiązany z odpłatą wynikającą ze sprawiedliwego wyroku sądowego (ἐκδίκησις *ekdikesis*), jak to widać z wersetu Rz 12, 19. Możemy zauważyć, że zatwardziałość grzesznika wywołuje więcej problemów niż tylko gniew: „tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew (ὄργη *orge*) i oburzenie (θυμός *thymos*). Ucisk (θλίψις *thlipsis*) i utrapienie (στενοχωρία *stenochoria*) spadnie na każdego człowieka, który dopuszcza się zła” (Rz 2, 8–9).

Te cztery rzeczy są oddane w różnych tłumaczeniach inaczej:

- gniew i pomsta, utrapienie i ucisk (Biblia Warszawska)¹⁷,
- zapalczywość i gniew, utrapienie i ucisk (Biblia Gdańska)¹⁸,
- gniew i wzburzenie, utrapienie i ucisk (Najnowszy Przekład)¹⁹,
- straszny gniew, ucisk i udręka (Biblia Poznańska)²⁰.

Można zauważyć, że ὄργη i θυμός są tłumaczone różnie w różnych wydaniach, bo ciężko jest dobrać w języku polskim odpowiedniki oddające sens tych greckich wyrazów wskazujących na przerażający, niepowstrzymany,

16 M. Karczewski, *Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana*, „Biblica et Partistica Thoruniensia” 5 (2012), s. 103–113, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2012.005>.

17 *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

18 *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.

19 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Święty Paweł, Częstochowa 2008.

20 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępnymi i komentarzami*, Księgarnia św. Wojciecha, wyd. 3, Poznań 1999.

zmiatający wszystko na swojej drodze gniew Boga wywołany przez nasze uporczywe trwanie w grzechu. Moc tego gniewu przyjmuje wręcz materialny wymiar: „Dlatego niebiosa się poruszają i ziemia się wstrząśnie w posadach, na skutek oburzenia Pana Zastępów, gdy rozgorzeje gniew [θυμὸς *thymos*] Jego” (Iz 13, 13). W tym miejscu grecki wyraz jest odpowiednikiem hebrajskiego zwrotu *חַרוֹן אַף charon af* dosłownie oznaczającego „palący gniew”.

Najwyraźniej św. Paweł nawiązuje w Rz 2, 8–9 do słów Psalmisty: „Zesłał na nich żar swojego gniewu: oburzenie, zapalczliwość i udrękę – orszak zwiastunów klęski” (Ps 78, 49). W tabeli przedstawiono tłumaczenie hebrajskich wyrazów odpowiednio na grecki w Septuagincie i na aramejski w *Peszittie*:

Biblia Hebrajska		Septuaginta		Peszitta		Biblia Tysiąclecia
חַרוֹן אַף	<i>charon apo</i>	θυμὸν	<i>thymon</i>	ܚܡܬܘܕܪܘܓܙܘ	<i>hemtō d-ruǧzō</i>	żar swojego gniewu
עבֵרָה	<i>ewra</i>	ὀργήν	<i>orgen</i>	ܚܡܬܘܘ	<i>hemtō</i>	oburzenie
וַעֲמַם	<i>we-za'om</i>	θλιψίν	<i>thlipsin</i>	ܪܘܓܙܘ	<i>ruǧzō</i>	zapalczliwość
וַצָרָה	<i>we-cara</i>	–	–	ܘܘܠܫܘܢܘ	<i>w ulšōnō</i>	i udrękę

Ciekawy zabieg zastosowali tłumacze *Peszitty*, najpierw używając określenia „zapalczliwość gniewu”, a potem dając osobno te same wyrazy „zapalczliwość” i „gniew”. Tłumaczenie greckie Psalmu 78 pomija słowo „udręka” (צָרָה *cara*), które jednak pojawia się u św. Pawła w postaci greckiego στενοχωρία *stenochoria*. Wygląda na to, że Paweł kładzie nacisk na udrękę jako na osobiste doświadczenie gniewu Bożego opisanego tymi trzema wyrazami: „żar gniewu”, „oburzenie” i „zapalczliwość”. Żaden przekorny (ἐριθειά *eritheia* – dosł. „zapatrzony w siebie, egoistyczny, dążący do własnej korzyści”) człowiek, o którym pisze Apostoł, nie będzie mógł powiedzieć: „Mnie to nie dotyczy”.

Można by było w tym miejscu pominąć rozważania rabiniczne na temat Psalmu 78, dlatego że najprawdopodobniej nie były one znane św. Pawłowi. Chciałoby się jednak przytoczyć je ze względu na przytłaczającą wagę obrazu zawartego w wersecie Ps 78, 49, pobudzającego wyobraźnię rabinów:

Rabbi Jose Galilejski mówił: „Jak można udowodnić, że Egipcjanie w Egipcie zostali dotknięci dziesięcioma plagami, nad morzem zaś pięćdziesięcioma? Otóż o plagach w Egipcie zostało

powiedziane: „I rzekli magowie do faraona: jest w tym palec Boży” (Wyj 8, 15). A o wydarzeniach nad morzem jest powiedziane: „I zobaczyli Izraelici silną pięść, jaką uderzył Bóg Egipcjan, i ułękli się PANA i uwierzyli Jemu i Jego słudze Mojżeszowi” (Wyj 14, 31). Ile plag odpowiada jednemu palcu? Dziesięć. [A ile palców jest w pięści? Pięć.] Stąd wynika, że w Egipcie spadło na nich dziesięć plag, a nad morzem – pięćdziesiąt.

Rabbi Eliezer mówił: „A jak można udowodnić, że każda z dziesięciu plag, jakie Najświętszy, błogosławiony On, zesłał na Egipt, składała się z czterech różnych plag? Jest napisane: „Zesłał na nich żar swojego gniewu: oburzenie, zapalczliwość i udrękę – orszak zwiastunów kłęski” (Ps 78, 49). Pierwsza plaga – „oburzenie”, druga – „zapalczliwość”, trzecia – „udręka”, czwarta plaga – „orszak zwiastunów kłęski”. Wynika z tego, że w Egipcie zostali dotknięci czterdziestoma plagami, a nad morzem aż dwustu plagami”.

Rabbi Akiba mówił: „A skąd można wyprowadzić, że każda z dziesięciu plag, jakie Najświętszy, błogosławiony On, zesłał na Egipt, składała się z pięciu różnych plag? Jest napisane: „Zesłał na nich żar swojego gniewu: oburzenie, zapalczliwość i udrękę – orszak zwiastunów kłęski” (Ps 78, 49). Pierwsza plaga – „żar gniewu”, druga – „oburzenie”, trzecia – „zapalczliwość”, czwarta – „udręka”, piąta plaga – „orszak zwiastunów kłęski”. Wynika z tego, że w Egipcie zostali dotknięci pięćdziesięcioma plagami, a nad morzem aż dwustu pięćdziesięcioma plagami”²¹.

Powyższe obrazy pokazują, że „żar gniewu” jest złożoną rzeczywistością, w której mieszczą się kolejne problemy, plagi i kłęski. Nie wolno jej lekceważyć, bo „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego” (Hbr 10, 31).

Po złamaniu szóstej pieczęci w apokaliptycznej wizji św. Jana następuje trzęsienie ziemi, zaćmienie słońca, księżyc przyjmuje barwę krwi, spadają gwiazdy, góry przewracają się, a wyspy znikają (por. Iz 13, 9–13). Zmienia się język poselstwa: zamiast symbolicznych obrazów wskazujących na jakąś rzeczywistość mamy teraz opis samej rzeczywistości materialnego świata doznającego wstrząsu w wyniku palącego gniewu Bożego.

Możemy zauważyć, że ponownie Bóg zaczyna działać i rozpoczyna sąd na wyraźne, konsekwentne żądanie ludu. „Sąd nad bogami Egiptu” nie rozpoczął się wcześniej niż Bóg „usłyszał jęk Izraelitów” i „wspomniał na swoje przymierze” (Wj 6, 5). Tak samo wygląda sytuacja z wołaniem męczenników, którzy nie poddając w wątpliwość obietnic Boga czy realności sądu Bożego, domagali się, by to już nastąpiło, a Bóg uwzględnił ich wołanie. Pomimo całej swej nieograniczonej władzy i suwerenności Bóg uzależnia swoją ingerencję

21 Te wypowiedzi są ujęte w każdym wydaniu Hagady, zob. np. *Sefer habrachot leszabatot wechagim bemiszpacha* [Księga błogosławieństw na szabaty i święta w rodzinie], Tel-Awiv 2006, s. 90–91.

od naszej woli. Mamy zatem kolejny dowód na to, jak wielki wpływ mamy na historię zbawienia i na to, czy i w jakim zakresie, i nawet w jakim czasie Bóg podejmie te czy inne działania.

Warto szczegółowo przeanalizować trzy ważniejsze elementy wydarzeń związanych ze złamaniem szóstej pieczęci: (1) destrukcja świata materialnego, (2) przerażenie wszystkich jego mieszkańców oraz (3) gniew Baranka.

2. Poruszenie kosmosu

Nie da się nie zauważyć, że gniew Boga jest opisywany w prorocत्वach w połączeniu z zachwianiem się świata materialnego, który w codziennym ludzkim doświadczeniu wydaje się absolutnie niewzruszonym i trwałym. Iluzję niewzruszoności materii podtrzymują współcześnie narracje naukowe przesiąknięte ideologią materialistyczną²² wbrew oczywistym ustaleniom kosmologii. Można bowiem wykazać, że stwierdzony fakt rozprężania wszechświata nieuchronnie prowadzi do stopniowego rozrywania wszystkich istniejących w nim struktur materialnych, począwszy od galaktyk i kończąc na atomach²³.

Tę pozorną trwałość od wieków kwestionują różne teksty biblijne, wskazując na stopniową nieodwracalną degradację materii²⁴, która w czasach nowożytnych została uznana za prawo naukowe²⁵. Od pierwszej chwili funkcjonowania dowolnego wyrobu inżynierskiego materiał ulega degradacji, a jego właściwości się pogarszają. Nie istnieje żadna metoda, która w stu procentach zatrzymałaby degradację materiału²⁶. Zatem w świetle obecnej

22 Newton jeszcze odwoływał się do bezpośredniego działania Boga w fizyce ciał niebieskich, ale sto lat później Laplace już nie miał takiej potrzeby. Ostatecznie upowszechnienie hipotez Darwina doprowadziło do eliminacji odniesień do Boga w naukach przyrodniczych (A. Zabolotny, *Naturalizm metodologiczny w nauce – dylemat teisty*, „Filozoficzne Aspekty Genety” 13 (2016), s. 25–48).

23 Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Możliwość stopniowego rozrywania struktur wszechświata*, „Nauka” 2 (2009), s. 151–156.

24 „Ty nigdyś założyłeś ziemię i niebo jest dziełem rąk Twoich. Przemiją one, Ty zaś pozostaniesz. I całe one jak szata się zestarzeją” (Ps 102, 26–27).

25 „Krótko mówiąc, entropia jest miarą nieuporządkowania molekularnego. Prawo nieodwracalnego wzrostu entropii [nieuporządkowania] jest prawem postępującej dezorganizacji, aż do pełnego zaniku warunków początkowych” (I. Prigogine, *Can thermodynamics explain biological order?*, „Impact of Science on Society” 23 (1973) nr 3, s. 162).

26 A. W. Batchelor, Loh Nee Lam, M. Chandrasekaran, *Materials degradation and its control by surface engineering*, London 2011, s. 1–2).

wiedzy o świecie materialnym i zasadach jego funkcjonowania teza o wiecznym trwaniu materii w znanej nam postaci jest nie do utrzymania.

Jednak wizja św. Jana ma zupełnie inny wydźwięk niż stopniowa degradacja starzejącego się materiału. Została mu ukazana sytuacja, w której gniew Boży spowoduje gwałtowną, zauważalną, totalną destrukcję otaczającego nas świata. Dokładne zbadanie tekstu wskazuje na liczne paralele do innych tekstów objawionych, jednak nie jest to proste wykorzystanie znanej symboliki ani przytaczanie fragmentów wcześniejszych utworów. Teksty Apokalipsy wskazują na tę samą rzeczywistość, ale używają nieco innych obrazów i sformułowań. Jan bowiem musiał zobaczyć coś, co później spisał (Ap 1, 9–11), a ukazane mu obrazy są zgodne z tym, co zostało objawione licznym prorokom przed nim. Tabela 1 przedstawia wersety biblijne, w których zostały wspomniane te same kataklizmy związane z ostatecznym zniszczeniem świata materialnego.

Kataklizm	Wzmianka	Liczba wzmianek
Słońce się zaćmi (przemieni się w ciemność)	Iz 13, 10; Jl 2, 10; Jl 3, 4; Jl 3, 20; Am 8, 9; Mi 3, 6; Ha 3, 11; Mt 24, 29; Mk 13, 24; Dz 2, 20; Ap 6, 12; Ap 8, 12	12
Księżyc nie błysnie swym światłem	Iz 13, 10; Ez 32, 7; Jl 2, 10; Jl 3, 20; Ha 3, 11; Mt 24, 29; Mk 13, 24; Ap 8, 12	8
Księżyc przemieni się w krew	Jl 3, 4; Dz 2, 20; Ap 6, 12	3
gwiazdy niebios i ich planety nie dadzą swojego światła	Iz 13, 10; Ez 32, 8; Jl 3, 20; Ap 8, 12	4
gwiazdy spadać będą z nieba	Dn 8, 10; Mt 24, 29; Mk 13, 25; Ap 6, 13; Ap 12, 4	5
będą znaki na Słońcu, Księżycu i na gwiazdach	Łk 21, 25	1
niebo się zatrząśnie, zwinnie się, niebiosy rozwieją się jak dym	Iz 34, 4; Iz 51, 6; Jr 2, 12; Jl 2, 10; Jl 3, 21; Ag 2, 6; Mt 24, 29; Mk 13, 25; Łk 21, 26; Hbr 12, 26; 2 P 3, 10; Ap 6, 14	12
ziemia zadrzę, rozpadnie się	Iz 51, 6; Jl 2, 10; Jl 3, 21; Na 1, 5; Hbr 12, 26; Ag 2, 6; Ap 6, 12	7
morze poruszy się, zostanie wysuszone	Ps 18, 6; Iz 50, 2; Na 1, 4; Ag 2, 6; Łk 21, 25	5
morze przemieni się w krew	Ap 8, 8	1
pałacy ogień	Jl 3, 3; Na 1, 6; 2 P 3, 7; 2 P 3, 10; 2 P 3, 12; Ap 16, 8	6

Powyższe zestawienie pokazuje, że „dzień gniewu” nie ogranicza się jedynie do zmiany ekipy rządzącej, jak chcieliby niektórzy egzegeci. Ze wszelkim prawdopodobieństwem należy przyjąć, że niebo ulegnie destrukcji, skoro

12 razy w 10 księgach otrzymaliśmy takie zapewnienie sformułowane na różne sposoby. W żadnym z tych tekstów nie ma wskazówek sugerujących, że chodzi o retoryczny zabieg lub figurę hiperboliczną.

Kilkadziesiąt razy Bóg zasygnalizował przez autorów Biblii, że kiedy nadejdzie Jego gniew, cały świat materialny ulegnie zniszczeniu. Lekceważenie tych ostrzeżeń wydaje się nierozsądnym; a z pewnością ludzie nie będą mieli wymówki w dniu gniewu, że nie wiedzieli, iż to będzie tak wyglądało.

3. Przerażenie ludzi

Opisując przerażenie mieszkańców ziemi, Apokalipsa wymienia wszystkie znane w tamtych czasach warstwy społeczne (królowie ziemscy, wielmoże i wodzowie, bogacze i możni, i każdy niewolnik, i wolny), nie pomijając nawet niewolników. Wszyscy bez wyjątku okazują się bezradni i napełnieni lękiem wobec materializującego się w kataklizmach gniewu Bożego, który dotknie wszystkich. Brzmi rozpaczliwe pytanie: „Kto może się ostać?” (Ap 6, 17), i wydaje się, że nikt nie zostanie ocalony. Psalmista bowiem podpowiada, że nieprzebaczone grzechy eliminują możliwość ocalenia (Ps 130, 3).

Obraz przerażenia z powodu gniewu Bożego powtarza się w wielu księgach biblijnych, na przykład:

Dniem jego sądu są przerażeni [חַשְׁמָוּ *naszammu*] mieszkańcy Zachodu, a ludzi Wschodu ogarnia zgroza (רָצַף *sa'ar*) (Hi 18, 20 Biblia Warszawska).

Biadajcie! Bo bliski jest dzień Pana, który nadchodzi jako zagłada od Wszechmocnego. Dlatego opadają wszystkie ręce i truchleje każde serce ludzkie. I są przerażeni [חַשְׁמָוּ *w-niwlahu*]; ogarniają ich kurcze i bóle, wiją się z bólu jak rodząca, jeden na drugiego spogląda osłupiały, ich oblicza są rozplamione (Iz 13, 6–8 Biblia Warszawska);

[Bóg] mówi do nich w swoim gniewie i w swej zapalczowości ich trwoży [יִבְהַלְמוּ *jewahalemo*] (Ps 2, 5 Biblia Tysiąclecia)

Prorok Nahum opisuje bardziej szczegółowo wydarzenia związane z eschatologicznym gniewem Pana, oddając wszechogarniający lęk ludzi słowami: „omdlewa”, „władnie kwiat”, „trzęsą się wszyscy mieszkańcy”, a jednocześnie zwraca uwagę czytelnika na granice cierpliwości Boga:

Pan jest cierpliwy, ale i potężny siłą; a oczyszczając – nikogo nie zostawia bez kary. Wśród burzy i wichru Jego droga, a chmury – pyłem nóg Jego. On gromi morze i On je wysusza, i wszystkie rzeki zamienia w pustynię. Omdlewa Baszan i Karmel i wędnie kwiat Libanu. Przed Nim drżą góry i pagórki się rozplywają; a ziemia trzęsie się od Jego oblicza – i ląd, i wszyscy jego mieszkańcy. Któż się ostoi przed Jego zagniewaniem i kto wytrzyma Jego zapalczliwość? Gniew Jego wylewa się jak ogień; i rozpadają się przed Nim skały (Na 1, 3–6).

Natychmiast po tym opisie ogólnoludzkiego lęku Nahum pokazuje, że nawet w tej przerażającej sytuacji walącego się świata materialnego jest możliwość „ostania się” wobec „zagniewania i zapalczowości” Boga: „Dobry jest Pan, On obroną w dniu niedoli; zna tych, którzy Mu ufają” (Na 1, 7).

Podobnie Apokalipsa św. Jana roztaczając przerażającą wizję rozpadającego się kosmosu nie pozostawia ludzi bez nadziei. Trzeba tylko zadać sobie trud i odnaleźć w tym przesłaniu wskazówkę, „kto może się ostać” w dniu gniewu Baranka.

4. Gniew Baranka

Dlaczego jest mowa o gniewie Baranka? Czym jest „gniew Baranka” (ὀργή τοῦ Ἀρνίου *orge tu Arniiu*)? Przecież określenie „baranek” (ἄρνιον) sugeruje łagodność i spokój charakterystyczne dla tego zwierzęcia. Co innego, gdyby była mowa o wściekłym gniewie młodego lwa²⁷, to by brzmiało groźnie, ale trudno nawet sobie wyobrazić rocznego baranka unoszącego się gniewem!

Poczynając od tekstu Ap 6, 1, Baranek jawi się jako postać bardzo aktywna w historii, która dzięki swojej wyjątkowej potędze kieruje wydarzeniami kosmicznymi²⁸. W kontekście sądu ostatecznego i dnia Pańskiego autorzy tekstów Starego Testamentu nieraz używają wyrażenia „dzień gniewu” (ἡμέρα τῆς ὀργῆς *jom af*), którego greckim odpowiednikiem jest ἡ ἡμέρα τῆς ὀργῆς *he hemera tes orges*. Zapewne dodając słowo μεγάλη *megale* („wielki”), Apostoł Jan chciał podkreślić, że mowa jest nie o jakimś tam gniewie, tylko o „palącym gniewie” Boga

27 Takie sformułowanie można znaleźć w komentarzach do ksiąg prorockich znalezionych w Qumran, np. papirus 4Q167 (P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 114).

28 T. Tułodziecki, „*L'ira dell'Agnello*” nell'Apocalisse di san Giovanni (6, 16–17), „*Biblica et Partistica Thoruniensia*” 6 (2013), s. 207–227, <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2013.012>.

(תַּרְוֹן אָפּ *charon af*), albo też nie o jakimś tam dniu gniewu, tylko o tym właśnie wielkim, przerażającym, ostatnim dniu gniewu Bożego. Warto odnotować, że w *Peszicie* w wersecie Ap 6, 16 na oznaczenie gniewu został użyty wyraz אָפּ אִי אָפּ *āfaw(hi)*, którego nie odnotowują w tym znaczeniu dostępne słowniki²⁹. Ewidentnie tłumacz wykorzystał hebrajski rdzeń אָפּ *af*, nawiązując do biblijnego pojęcia יוֹם אָפּ *jom af* („dzień gniewu”), a w wersecie 17 podał w brzmieniu syriackim אַפּוֹ מֵרַבּוֹת יוֹם אִי אָפּ *yawmō rābō d-ruǧzō dilhūn* („wielki dzień ich gniewu”).

Rabini Talmudu, rozważając zagadnienie „dnia gniewu”, wyciągają wniosek, że ukryta dobroczynność (nie na pokaz) odwraca gniew Boży, podczas gdy sędzia biorący łapówki ściąga gniew Boży na świat (*Bawa basra*, 9b). Nieco dalej wyrażona jest opinia, że bogactwo nie przyniesie żadnej korzyści w dniu gniewu, podczas gdy jałmużna (po hebrajsku צְדָקָה *cedaka*, dosł. „sprawiedliwość”) może wyratować od śmierci (*Bawa basra*, 10a). Śmierć w tym przypadku jest rozpatrywana w kategoriach zarówno śmierci fizycznej, jak i duchowej (eschatologicznej) w odniesieniu do So 1, 15.

Musimy przyjąć, że Boży gniew nie jest gniewem emocjonalnym, jak w przypadku ludzi, ale jest funkcją Bożej miłości. Bóg taki, jakim przedstawia go słowo Boże, nie może i nie będzie stał zawsze biernie wobec cierpienia swojego ludu. Jego reakcją na grzech, który niszczy jego stworzenie, jest sprawiedliwy sąd, i to właśnie z tego sądu wynika gniew Boga opisywany w Biblii. Bóg potępia grzech na sądzie i prowadzi do jego całkowitego usunięcia. Kulminacyjną fazą dzieła Baranka jest zaprowadzenie, zrealizowanie postanowień sądu dotyczących każdego mieszkańca ziemi, a zatem wykonanie wyroku sądu. To właśnie jest nazywane „gniewem Bożym” lub „gniewem Baranka”, co nie ma nic wspólnego z ludzkim pojęciem gniewu. Zauważmy, że Bóg i Baranek występują tutaj zamiennie.

Gniew ludzki ma zupełnie inny charakter. Człowiek nie jest sprawiedliwy i nie może reagować adekwatnie na grzech, realizując prawomocne wyroki. Dlatego nie możemy usprawiedliwiać swojego gniewu, odwołując się do tego, że w Biblii pojawia się pojęcie „gniew Boży”.

Ludzki gniew, obok lęku, złości, nienawiści, wstydu, poczucia winy, jest zaliczany do negatywnych emocji, które należy redukować na drodze działań

29 Zwykłym znaczeniem słowa אָפּ *af* jest „oblicze, obecność” (*A Compendious Syriac Dictionary*, dz. cyt., s. 25).

terapeutycznych³⁰. Warto w tym kontekście wyszczególnić, w jaki sposób autorzy biblijni oceniają gniew człowieka:

- gniew człowieka nie czyni tego, co jest sprawiedliwe u Boga (Jk 1, 20),
- jest istotna różnica pomiędzy gniewem człowieka a gniewem Boga (Rz 12, 19–21),
- każdy, kto się gniewa na brata swego, pójdzie pod sąd (Mt 5, 22),
- gniew jest przeklęty (Jakub o zachowaniu swoich synów) (Rdz 49, 7),
- gniew przeszkadza w modlitwie (1 Tm 2, 8),
- gniew jest uczynkiem ciała obok czarów i zabójstwa (Ga 5, 20),
- Paweł nie chce zastać u Koryntian gniewu i swary (2 Kor 12, 20).

Człowiek, który się gniewa, jest oceniany przez autorów biblijnych jednoznacznie negatywnie i często nazywany jest głupim:

- gniew mieszka w piersi głupców (Koh 7, 9),
- głupi od razu okazuje swoją złość, lecz mądry nie zważa na obelgę (Prz 12, 16),
- głupi ujawnia całą swoją porywczosć (Prz 29, 11),
- człowiek nieopanowany jest jak miasto z rozwalonym murem (Prz 5, 28).

Didache doradza: „Nie bądź gniewliwym, bowiem gniew prowadzi do zabójstwa” (3, 2)³¹. Zwoliński podkreśla, że gniew jest wymieniony jako pierwszy na liście grzechów wywołujących gniew Boży (Kol 3, 7–8), a człowiek opanowany przez zło łatwo przechodzi od mniejszych występków do ciężkich przestępstw, coraz poważniej narusza porządek naturalny ustanowiony przez Boga i wywołuje tym samym coraz silniejszy gniew Boga³².

Uderzającym sformułowaniem na końcu poselstwa szóstej pieczęci jest „dzień gniewu ich” – czyli Boga Ojca i Baranka Bożego. Niewątpliwie św. Jan odwołuje się do całego aparatu pojęciowego oraz do bogatych w treść obrazów biblijnych. Przez wieki bowiem prorocy zapowiadali i opisywali dzień gniewu Pana, tutaj natomiast ponownie ukazana jest niepojęta jedność Boga Ojca i Syna Bożego.

Opis złamania szóstej pieczęci kończy wołanie przerażonych ludzi, a wołanie to zawiera cenną wskazówkę co do tożsamości tych, którzy będą mogli

30 I. Niewiadomska, *Dynamika cierpienia u osób uzależnionych: porównanie doświadczeń alkoholików pijących i alkoholików w okresie wczesnej abstynencji*, [w:] *Cierpienie. Między sensem a bezsensem. Studium interdyscyplinarne*, red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot, Łuck 2014, s. 127–148.

31 *Didache, czyli Nauka Dwunastu Apostołów*, przekł. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 14.

32 A. Zwoliński, *Katalog grzechów wołających o pomstę do nieba*, [w:] *Wielopłaszczyznowe wsparcie człowieka we współczesnej pedagogii*, red. nauk. R. Pikuła, Kraków 2011, s. 517–532.

jednak się ostać przed tronem oraz przed gniewem Baranka. Panujący i poddani, wielcy i mali, prości i wykształceni, wszyscy próbują ukryć się przed Jego obliczem. Wszyscy, którzy wzgardzili łaską Boga, odczuwają przerażenie, które rodzi pytanie: „Kto może się ostać przed Jego gniewem?”. Odpowiedzią na to pytanie jest kolejny rozdział Księgi Objawienia, który nie jest już przedmiotem niniejszego studium.

5. Podsumowanie

Wizje św. Jana mające na celu odsłonięcie tajemnicy Boga i będące świadectwem Jezusa Chrystusa odnotowują przełomowy moment w historii świata. W chwili złamania szóstej pieczęci w odpowiedzi na wołanie sprawiedliwych łagodny Baranek złożony na ofiarę za nasze grzechy radykalnie zmienia swoje podejście do ludzkości. Rozpoczyna się dzień gniewu Bożego, który jest jednocześnie dniem gniewu Baranka, a któremu towarzyszą przerażające zjawiska zmierzające do destrukcji całego świata materialnego.

Zapalczywość gniewu Baranka jednak nie ma nic wspólnego z ludzkim uniesieniem. Gniew ten jest reakcją na bezprawie i krzywdy wyrządzane przez ludzi, którzy nie uznają władzy Boga nad światem ani Jego praw. Żaden człowiek nie ma takiej sprawiedliwości uprawniającej do gniewania się na innych, dlatego też teksty biblijne wielokrotnie kwalifikują gniew ludzki jako zło.

Wobec poruszenia kosmosu, który dotąd wydawał się trwałym i niewzruszonym, przerażeni ludzie usiłują się ukryć przed gniewem Boga Ojca i Baranka Bożego. W myśl interpretacji Andrzeja z Cezarei jest to ostatni moment pozostawiony człowiekowi na pokutę i nawrócenie. Nasuwa się mimowolne skojarzenie ze słowami Jana Chrzyciciela: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem?” (Mt 3, 7).

Abstrakt

Zerwanie szóstej pieczęci i „dzień wielki gniewu ich” (Ap 6, 17)

W artykule przeanalizowano zagadnienie gniewu Baranka pojawiającego się w opisie wizji złamania szóstej pieczęci w Księdze Objawienia (Ap 6, 17). Gniew Baranka jest czymś niezwykłym i paradoksalnym sam w sobie, gdyż baranek nie jest zwierzęciem kojarzącym się z gniewem. Dlatego też w badaniach zazwyczaj więcej uwagi poświęca się zwycięstwu Baranka i Jego chwale, a także roli, jaką odegrał w zbawieniu ludzi, i Jego uczcie weselnej. Niniejsze studium obejmuje kontekst złamania szóstej pieczęci

oraz następujących po nim plag i nieszczęść z odniesieniami do literatury rabinicznej i tekstów innych ksiąg biblijnych. Osobno omówiono poruszenie kosmosu oraz przerażenie ludzi spowodowane gniewem baranka. Dokonano też porównania gniewu ludzkiego z gniewem Bożym.

Słowa kluczowe: gniew Boży, Baranek Boży, Apokalipsa, eschatologia

Abstract

Opening of the sixth seal and “the great day of their wrath” (Revelation 6 : 17)

In the paper, the issue of the Lamb's wrath connected with the opening of sixth seal in the Book of Revelation 6:17 is analyzed. The Lamb's wrath is itself unusual and paradoxical, because a lamb is not an animal associated with wrath. Hence, in the biblical studies, more attention is paid to the victory and glory of the Lamb, and to His role in the salvation of human beings, as well as to His marriage supper. The present study covers the context of sixth seal opening and subsequent plagues and disasters with references to Rabbinic literature and Biblical passages. In particular, the shake of universe and horror of people are discussed. In addition, the comparison of human anger and God's wrath was performed.

Keywords: God's wrath, God's Lamb, Revelation, eschatology

References

- Batchelor, A. W., Loh Nee Lam, & Chandrasekaran, M. (2011). *Materials degradation and its control by surface engineering*. Imperial College Press. <http://www.books24x7.com/marc.asp?bookid=13493>
- Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczone*. (1986). Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (1975). Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Holbrook, F. B. (Ed.). (1992). *Symposium on Revelation. Introductory and Exegetical Studies: Vol. Book 1–2*. Biblical Research Inst.
- Jacyna-Onyszkiewicz, Z. (2009). Możliwość stopniowego rozrywania struktur wszechświata. *Nauka*, 2, 151–156.
- Jankowski, J. (Ed.). (1923). *Didache, czyli nauka dwunastu Apostołów*. Księgarnia Kuncewicza i Hofmana.
- Jasiewicz, A. (2012). Interpretacja „Komentarza do Apokalipsy” Andrzeja z Cezarei i jego znaczenie dla krytyki tekstu biblijnego. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 5, 163–174. <https://doi.org/10.12775/BPTH.2012.009>
- Karczewski, M. (2012). Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 5, 103–114. <https://doi.org/10.12775/BPTH.2012.005>
- Klinkowski, J. (Ed.). (2010). *Apokalipsa* (H. Langkammer, Trans.). Wydawnictwo KUL.
- Kotecki, D. (2008). *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*. Święty Paweł.
- Kotecki, D. (2013). *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Langkammer, H. (2010). *Apokalipsa św. Jana. Realia archeologiczno-historyczne w wizjach i symbolice*. TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Muchowski, P., & Kapera, Z. J. (Eds.). (1996). *Rękopisy znad Morza Martwego*. The Enigma Press.
- Naumowicz, J. (2011). Pierwsze interpretacje Apokalipsy. In D. Budzanowska & W. Linke (Eds.), *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy. Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz* (pp. 7–48). Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- Niewiadomska, I. (2014). Dynamika cierpienia u osób uzależnionych: Porównanie doświadczeń alkoholików pijących i alkoholików w okresie wczesnej abstynencji. In M. Kalinowski, I. Niewiadomska, & L. Szot (Eds.), *Cierpienie między sensem a bezsensem. Studium interdyscyplinarne* (pp. 127–148). Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки.
- Payne Smith, J. (1998). *A compendious Syriac dictionary*. Eisenbrauns.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. (2008). Święty Paweł.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (3rd ed.). (1999). Księgarnia św. Wojciecha.
- Popowski, R., & Wojciechowski, M. (Eds.). (1997). *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* (6th ed.). Vocatio.
- Prigogine, I. (1973). Can thermodynamics explain biological order. *Impact of Science on Society*, 23(3), 159–179.
- Rucki, M. (2019). Contradiction between the laws “Thou shalt not avenge” and “An eye for an eye.” In C. Korzec (Ed.), *Bible caught in violence* (pp. 49–58). Peter Lang.
- Rucki, M., & Szymański, K. (2015). Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie. *Scriptura Sacra*, 19, 183–197.
- Sefer habrachot leszabatot wechagim bemiszpacha*. (2006). Matan Amnujot.
- Tułodziecki, T. (2013). “L’ira dell’Agnello” nell’Apocalisse di san Giovanni (6, 16–17). *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 6, 207–228. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2013.012>
- Zabolotny, A. (2016). Naturalizm metodologiczny w nauce – dylemat teisty. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 13, 25–48.
- Zwoliński, A. (2011). Katalog grzechów wołających o pomstę do nieba. In R. Piłkuła (Ed.), *Wielopłaszczyznowe wsparcie człowieka we współczesnej pedagogii*. Wydawnictwo WAM.

Modlitwa Pańska w świetle wzorów Janowych

Paweł M. Mucha

Poznań

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

Modlitwa Pańska jest tematem wielu prac naukowych. Przedmiotem badań bywa zarówno cała modlitwa¹, jak i jej poszczególne prośby², a nawet trudne pojęcia³. Celem natomiast tej pracy jest pokazanie, że modlitwa ta, zarówno

- 1 Np. H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, wyd. 4, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1981; E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, wyd. 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; J. Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »*, Letouzey & Ané, Paris 1969; M. Bednarz, *Ojciec nasz*, Biblos, Tarnów 1999; J. Drozd, *Ojciec nasz – modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1983 (Attende Lectioni, 9).
- 2 Zob. np. J. A. Fitzmyer, *And Lead Us Not into Temptation*, „Biblica” 84 (2003) nr 2, s. 259–273, <https://doi.org/10.2143/BIB.84.2.3194471>; C. Blumenthal, „... wie im Himmel so auf Erden“. Die räumlichen Implikationen der Vergebungsbitte des matthäischen Vaterunsers, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 108 (2017) nr 2, s. 191–211, <https://doi.org/10.1515/znw-2017-0008>; M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung«. Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 89 (2009) nr 3–4, s. 201–216, <https://doi.org/10.1515/zntw.1998.89.3-4.201>; R. Freudenberger, *Zum Text Der Zweiten Vaterunserbitte*, „New Testament Studies” 15 (1969) nr 4, s. 419–432, <https://doi.org/10.1017/S0028688500019263>; J. Neumann, *Thy Will Be Done: Jesus’s Passion in the Lord’s Prayer*, „Journal of Biblical Literature” 138 (2019) nr 1, s. 161–182, <https://doi.org/10.15699/jbl.1381.2019.524397>; K. Grayston, *The Decline of Temptation – and the Lord’s Prayer*, „Scottish Journal of Theology” 46 (1993) nr 3, s. 279–296, <https://doi.org/10.1017/S0036930600044835>; A. Salm, „Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” – od Pisma Świętego do codziennej liturgii i modlitwy, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63 (2010) nr 1, s. 73–77, <https://doi.org/10.21906/rbl.162>; M. J. Brown, „Panem Nostrum”: *The Problem of Petition and the Lord’s Prayer*, „The Journal of Religion” 80 (2000) nr 4, s. 595–614, <https://doi.org/10.1086/490715>; L. Drake, *Did Jesus Oppose the prosbul in the Forgiveness Petition of the Lord’s Prayer?*, „Novum Testamentum” 56 (2014) nr 3, s. 233–244, <https://doi.org/10.1163/15685365-12341447>.
- 3 Zob. np. A. Harvey, *Daily Bread*, „The Journal of Theological Studies” 69 (2018) nr 1, s. 25–38, <https://doi.org/10.1093/jts/flx242>; T. Shearman, *Our Daily Bread*, „Journal of Biblical Literature” 53 (1934) nr 2, s. 110–117, <https://doi.org/10.2307/3259878>; J. Barr, *‘Abbā isn’t ‘daddy’*, „The Journal of Theological Studies” 39 (1988) nr 1, s. 28–47, <https://doi.org/10.1093/jts/39.1.28>; C. Hemer, *ἐπιούσιος*, „Journal for the Study of the New Testament” 7 (1984) nr 22, s. 81–94, <https://doi.org/10.1177/0142064X8400702205>; C. B. Houk, *ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ, The Lord’s Prayer, and the Massah Tradition*, „Scottish Journal of Theology” 19 (1966) nr 2, s. 216–225, <https://doi.org/10.1017/S0036930600002982>; T. M. Dąbek, *Boże synostwo a ludzkie braterstwo Teologia wezwania*

w Ewangelii Mateusza, jak i Łukasza, została skomponowana w oparciu o tzw. wzory Janowe. Kluczowe znaczenie ma tutaj ilość prośb u obu Ewangelistów. Mogą bowiem być one skutkiem kompozycji tej modlitwy według modeli Janowych, a to niesie ze sobą poważne konsekwencje.

1. Struktura Modlitwy Pańskiej

Modlitwa Pańska – *oratio Dominica* – jest szczególną modlitwą, której powstanie przypisuje się samemu Jezusowi⁴. Tertulian uważał *Pater noster* za streszczenie całej Ewangelii⁵. Dlatego modlitwa ta budziła i budzi duże zainteresowanie wśród uczonych, zarówno zagranicznych, jak i polskich⁶. W Ewangeliach są dwie wersje Modlitwy Pańskiej: u Mateusza (6, 9–13) i u Łukasza (11, 2b–4):

Mt 6, 9–13

Ojcie nasz, który jesteś w niebie,
niech się święci imię Twoje!
Niech przyjdzie królestwo Twoje;
niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak
i w niebie.
Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj;
i przebacz nam nasze winy, jak i my przeba-
czamy tym, którzy przeciw nam zawinili;
i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas za-
chowaj od złego!

Łk 11, 2b–4

Ojcie,
niech się święci Twoje imię;
niech przyjdzie Twoje królestwo!
Naszego chleba powszedniego dawaj nam na
każdy dzień
i przebacz nam nasze grzechy, bo i my przeba-
czamy każdemu, kto nam zawini;
i nie dopuść, byśmy ulegli pokusie.

Ojcie nasz, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 53 (2000) nr 3–4, s. 189–198, <https://doi.org/10.21906/rbl.506>; J. Hennig, *Our Daily Bread*, „Theological Studies” 4 (1943) nr 3, s. 445–454, <https://doi.org/10.1177/004056394300400306>; A. Harvey, *Difficult Texts: Matthew 6.11: Daily bread*, „Theology” 119 (2016) nr 6, s. 403–406, <https://doi.org/10.1177/0040571X16659237>.

4 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2765.

5 *De oratione*, 1, PL 1, 1255.

6 Zob. np. bibliografię w: *Elenchus of Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1969–2011; J. Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »*, Letouzey & Ané, Paris 1969, s. 469–553.

Jest jeszcze trzecia wersja *Ojcze nasz*, która znajduje się w *Didache* (8, 2). Ponieważ jednak jest ona bardzo zbliżona do Mateuszowego *Pater noster*, a *Didache* nie występuje w kanonie ksiąg Nowego Testamentu, ta wersja nie będzie tutaj omawiana⁷. Mateuszowa forma *Ojcze nasz* jest dłuższa od Łukaszej i zawiera siedem prośb: trzy pierwsze są skierowane do Boga, cztery pozostałe natomiast do ludzkich potrzeb i spraw⁸. Struktura $x/x+1$ ma starotestamentalne korzenie⁹. Taka konstrukcja *Ojcze nasz* była więc nieprzypadkowa. Co więcej, liczba siedem ma w Biblii głębokie znaczenie pełni i doskonałości¹⁰. Wersja Łukaszcza składa się z pięciu prośb. Także ta liczba miała szczególne znaczenie¹¹. Widać to wyraźnie po miejscach i ilości występowania liczb siedem i pięć w Biblii¹². Krótsza wersja Łukaszcza mogła budzić pewne niezrozumienie i dlatego kopiści próbowali uzupełnić bądź dopasować krótszą wersję Łukaszcza do dłuższej Mateuszowej¹³. Niektórzy w Mateuszowej Modlitwie Pańskiej widzą nie siedem, lecz sześć prośb, czyli dwa tryptyki¹⁴:

Trzy prośby dotyczące Boga i Jego czci

- (1) Niech się święci imię Twoje;
- (2) Niech przyjdzie królestwo Twoje;
- (3) Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie.

-
- 7 Por. D. Clark, *The Lord's Prayer. Origins and Early Interpretations*, Brepols Publishers, Turnhout 2016, s. 83–174 (Studia Traditionis Theologiae, 21), <https://doi.org/10.1484/M.STT-EB.5.110928>; N. Ayo, *The Lord's Prayer. A Survey Theological and Literary*, University of Notre Dame Press, Notre Dame–London 1992; H. Klein, *Das Vaterunser: Seine Geschichte und sein Verständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, [w:] *Das Gebet im Neuen Testament: Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007*, hrsg. von H. Klein, V. Mihoc, K.-W. Niebuhr, C. Karakolis, Tübingen 2009, s. 77–114 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 249), <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151538-5>.
 - 8 *Słowa nadziei. Prośby Modlitwy Pańskiej*, oprac. i red. M. Mróz, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005 (Euntes Docete, 4).
 - 9 Zob. W. M. W. Roth, *The Numerical Sequence $x/x+1$ in the Old Testament*, „Vetus Testamentum” 12 (1962) nr 1, s. 300–311, <https://doi.org/10.1163/156853362X00182>.
 - 10 J. Flis, *Struktura i treść krótszej wersji modlitwy Ojcze nasz (Łk 11, 2b–4)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2013), s. 25.
 - 11 Tamże, s. 29–30.
 - 12 J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, wyd. 4, Vocatio, Warszawa 2004.
 - 13 *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, wyd. 28, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.
 - 14 Np. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge 2007, s. 242–243 (The New International Commentary on the New Testament).

Trzy prośby dotyczące ludzkich potrzeb i spraw

- (1) Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj;
- (2) I przebac nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili;
- (3) I nie dopuść, abysmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego!

Także w Łukaszej wersji niektórzy doszukują się aż sześciu próśb¹⁵. W pierwszej Ewangelii kanonicznej widać szczególne zamiłowanie jej autora do poezji, historii i dialektyki¹⁶, podział więc na dwa tryptyki podkreślały po prostu, że *Ojciec nasz* należy do tradycji starożytnej żydowskiej poezji religijnej¹⁷. Pod pewnymi względami przypomina Kadisz i modlitwę osiemnastu błogosławieństw¹⁸. W pierwotnym Kościele *Pater noster* mógł być odmawiany tak, jak w ówczesnych synagogach modlitwa osiemnastu błogosławieństw¹⁹.

U podstaw Mateuszowej i Łukaszej wersji miałyby leżeć jedna aramejska przedkanoniczna wersja Modlitwy Pańskiej, będąca dwuzwrotkowym wierszem²⁰. Lohmeyer dostrzegł w tłumaczeniu tej modlitwy na aramejski siedem wersetów, z których każdy miałyby się składać z siedmiu sylab²¹. Dopiero z czasem miałyby być przetłumaczona wiernie na grecki²². Nie moż-

15 G. Schwarz, *Matthäus VI. 9–13/Lukas XI. 2–4: Emendation und Rückübersetzung*, „New Testament Studies” 15 (2009) nr 2, s. 246, <https://doi.org/10.1017/S0028688500019068>.

16 M. C. Bradley, *Matthew. Poet, Historian, Dialectician*, Peter Lang, New York–Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–Oxford–Wien 2007, <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-0694-1>.

17 M. W. Martin, *The Poetry of the Lord's Prayer: A Study in Poetic Device*, „Journal of Biblical Literature” 134 (2015) nr 2, s. 347–372, <https://doi.org/10.15699/jbl.1342.2015.2804>.

18 Zob. M. Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9–13)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 4 (2008), s. 41–49; N. Mendecki, *Modlitwa „osiemnastu błogosławieństw”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) nr 2, s. 140–143, <https://doi.org/10.21906/rbl.1270>. Zob. także D. Instone-Brewer, *The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE*, „The Journal of Theological Studies” 54 (2003) nr 1, s. 25–44, <https://doi.org/10.1093/jts/54.1.25>; L. Finkelstein, *The Development of the Amidah*, „The Jewish Quarterly Review” 16 (1925) nr 1, s. 1–43, <https://doi.org/10.2307/1451747>; L. Liebreich, *The Intermediate Benedictions of the Amidah*, „The Jewish Quarterly Review” 42 (1952) nr 4, s. 423–426, <https://doi.org/10.2307/1453019>; A. Mishcon, *The Origin of אַתְּ צַמַּח דּוֹד and Its Place in the 'Amidah*, „The Jewish Quarterly Review” 18 (1927) nr 1, s. 37–43, <https://doi.org/10.2307/1451757>; A. Marmorstein, *The Amidah of the Public Fast Days*, „The Jewish Quarterly Review” 15 (1925) nr 3, s. 409–418, <https://doi.org/10.2307/1451587>; R. Kimelman, *The Daily 'Amidah and the Rhetoric of Redemption*, „The Jewish Quarterly Review” 79 (1988) nr 2–3, s. 165–197, <https://doi.org/10.2307/1454251>.

19 G. Bahr, *The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church*, „Journal of Biblical Literature” 84 (1965) nr 2, s. 153–159, <https://doi.org/10.2307/3264137>.

20 G. Schwarz, *Matthäus VI. 9–13/Lukas XI. 2–4: Emendation und Rückübersetzung*, art. cyt.

21 E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, wyd. 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, s. 16.

22 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1: *Rozdziały 1–11*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 579 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.1).

na jednak wykluczyć, że oryginał był nie po aramejsku, lecz po hebrajsku²³, gdyż na samym początku chrześcijaństwa hebrajski był językiem mówionym i pisanym²⁴. Choć judaistyczne tło jest wyraźnie widoczne²⁵, to jednak jest to nowa modlitwa uczniów Nowego Przymierza²⁶. Niektórzy uważają *Pater noster* za modlitwę eschatologiczną²⁷, inni nie podzielają tego zdania²⁸. Pewny natomiast jest społeczny, tzn. wspólnotowy charakter tej modlitwy²⁹.

Mateuszowa Modlitwa Pańska zawiera jednak siedem prośb³⁰, co jest uwydatniane nawet w samych tytułach prac³¹, a Łukaszcza pięć, chociaż takie zakończenie *Ojciec nasz* może budzić wątpliwości³². U Mateusza umieszczona jest w centralnej części Kazania na Górze, co podkreśla jej szczególne

23 J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer: A Historical Survey*, [w:] *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of William Sanford LaSor*, ed. by G. A. Tuttle, Eerdmans, Grand Rapids 1978, s. 19–79; A. Ponomariov, *The Lord's Prayer in a Wider Setting: a New Hebrew Reconstruction*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 41 (2015) nr 1, s. 71–100.

24 J. Grintz, *Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple*, „Journal of Biblical Literature” 79 (1960) nr 1, s. 32–47, <https://doi.org/10.2307/3264497>; P. Muchowski, *Język hebrajski kumrański, jego zasięg i status społeczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998) nr 3, s. 161–168, <https://doi.org/10.21906/rbl.670>.

25 M. Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9–13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na górze*, „Verbum Vitae” 20 (2011), s. 115–138.

26 A. Paciorek, *Nowa modlitwa uczniów Nowego Przymierza (Mt 6, 9–13)*, „Verbum Vitae” 4 (2003), s. 157–175.

27 Np. R. E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, „Theological Studies” 22 (1961) nr 2, s. 175–208, <https://doi.org/10.1177/004056396102200201>; J. Jeremias, *The Lord's Prayer in Modern Research*, „The Expository Times” 71 (1960) nr 5, s. 141–146, <https://doi.org/10.1177/001452466007100504>; E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, wyd. 5, Bandenhoed & Ruprecht, Göttingen 1962; P. Trudinger, *The 'Our Father' in Matthew as Apocalyptic Eschatology*, „The Downside Review” 107 (1989) nr 366, s. 49–54, <https://doi.org/10.1177/001258068910736604>.

28 Np. J. B. Gibson, *Matthew 6:9–13/Luke 11:2–4: An Eschatological Prayer?*, „Biblical Theology Bulletin” 31 (2001) nr 3, s. 96–105, <https://doi.org/10.1177/014610790103100304>; S. Van Tilborg, *A Form-Criticism of the Lord's Prayer*, „Novum Testamentum” 14 (1972) nr 2, s. 94–105, <https://doi.org/10.2307/1560176>.

29 F. Gryglewicz, *Spółeczny charakter Modlitwy Pańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1950) nr 3, s. 207–219, <https://doi.org/10.21906/rbl.2415>.

30 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2803–2854.

31 Np. M. Jaworska, *Pater noster: siedem prośb do Ojca*, „Ateneum Kapłańskie” 140 (2003) z. 1, s. 21–36; D. Wenham, *The Sevenfold Form of the Lord's Prayer in Matthew's Gospel*, „The Expository Times” 121 (2010) nr 8, s. 377–382, <https://doi.org/10.1177/0014524610364409>.

32 Por. W. Popkes, *Die letzte Bitte des Vater-Unser Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 81 (1990) nr 1–2, s. 1–20, <https://doi.org/10.1515/zntw.1990.81.1-2.1>.

przesłanie odnośnie do modlitwy i moralności³³. Nie może zatem dziwić fakt, że to właśnie wersja Mateuszowa budzi większe zainteresowanie niż krótsza Łukasza³⁴.

Pomimo wyraźnych podobieństw można łatwo dostrzec różnice pomiędzy dwoma wersjami Modlitwy Pańskiej. Proponowano różne rozwiązania wyjaśnienia istotnych różnic pomiędzy tymi dwoma wersjami *Ojczy nasz*. Najprościej można je wytłumaczyć na cztery sposoby³⁵:

- Jezus nauczył tej modlitwy w dwóch różnych wersjach³⁶,
- Mateusz przekazał pierwotną wersję *Ojczy nasz*, którą skrócił Łukasz³⁷,
- krótsza wersja Łukasza jest starsza, rozszerzona później przez Mateusza³⁸,
- obie wersje reprezentują różne tradycje przekazane niezależnie od siebie³⁹.

Nowe światło na kompozycję tej modlitwy rzucają tzw. wzory Janowe. Okazuje się bowiem, że struktura Modlitwy Pańskiej może być skutkiem zastosowania modeli Janowych, które podkreślają godność Maryi jako Matki Pana.

33 O. O'Donovan, *Prayer and Morality in the Sermon on the Mount*, „Studies in Christian Ethics” 22 (2009) nr 1, s. 21–33, <https://doi.org/10.1177/0953946808100224>; D. E. Garland, *The Lord's Prayer in the Gospel of Matthew*, „Review & Expositor” 89 (1992) nr 2, s. 215–228, <https://doi.org/10.1177/003463739208900205>.

34 Zob. bibliografię odnośnie obu wersji np. w: P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999*, t. 1–2, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw, Poznań 2002 (Series Bibliographica, 1); P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 3–4, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw, Poznań 2010 (Series Bibliographica, 2); P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2010–2013/2014*, t. 5, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, Poznań 2015 (Series Bibliographica, 3).

35 L. Mateja, *Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 389, <https://doi.org/10.31743/vp.3406>; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., cz. 1, s. 577–578; por. M. D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer*, „The Journal of Theological Studies” 14 (1963) nr 1, s. 32, <https://doi.org/10.1093/jts/XIV.1.32>; R. Hammerling, *The Wondrous Origins of the Lord's Prayer*, [w:] *The Lord's Prayer in the Early Church. The Pearl of Great Price*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 11–44, https://doi.org/10.1057/9780230113084_3.

36 Np. Orygenes, *De oratione*, 18, 3; L. Mateja, *Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 389–401, <https://doi.org/10.31743/vp.3406>.

37 Św. Augustyn, *De Fide. Spe Et Charitate*, 115–116, PL 40, 285–286.

38 Np. G. N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, wyd. 2, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 6–11.

39 G. Schwarz, *Matthäus VI. 9–13/Lukas XI. 2–4: Emendation und Rückübersetzung*, art. cyt., s. 233.

2. Wzory Janowe

W Ewangelii Jana pojawia się jedna z najbardziej tajemniczych liczb w całej Biblii. W J 21, 11 mowa jest o 153 wielkich rybach złowionych przez uczniów Jezusa na Jego osobiste polecenie po nieudanych wcześniej połowach. Rozdział 21, w którym występuje liczba 153 ryb, znajduje się po pierwszym zakończeniu czwartej Ewangelii kanonicznej⁴⁰, rzucając nowe światło na życie Jezusa poprzez Jego chrystofanię⁴¹. Liczba tych ryb stanowiła od dawna dużą zagadkę dla uczonych biblijnych, a wcześniej także dla Ojców Kościoła. Wielu uważa, że jest to rzeczywista liczba ryb złowionych przez tych kilku uczniów⁴². Byli z zawodu rybakami, a ryby w I wieku były ważnym źródłem dochodu w Galilei⁴³, więc ich policzenie wydaje się czymś naturalnym. Jednak trudno Ewangelię Jana traktować literalnie⁴⁴. Proponowano więc różne wyjaśnienia znaczenia tej liczby⁴⁵. Niektóre z nich są nie tylko ciekawe, ale także godne uwagi⁴⁶:

-
- 40 Zob. H. Roose, *Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweistellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums*, „Biblica” 84 (2003) nr 3, s. 326–343, <https://doi.org/10.2143/BIB.84.3.3194477>; M. Martin, *A Note on the Two Endings of John*, „Biblica” 87 (2006) nr 4, s. 523–525, <https://doi.org/10.2143/BIB.87.4.3189067>; por. P. Minear, *The Original Functions of John 21*, „Journal of Biblical Literature” 102 (1983) nr 1, s. 85–98, <https://doi.org/10.2307/3260747>.
- 41 Por. G. O’Collins, *‘His Life Rose With Him’ – John 21 and the Resurrection of Jesus*, „Irish Theological Quarterly” 84 (2019) nr 2, s. 195–211, <https://doi.org/10.1177/0021140019829327>; P. E. Spencer, *Narrative Echoes in John 21: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection*, „Journal for the Study of the New Testament” 22 (2000) nr 75, s. 49–68, <https://doi.org/10.1177/0142064X0002207504>.
- 42 Np. J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, T. & T. Clark, Edinburgh 1928, t. 2, s. 699–700.
- 43 R. Hakola, *The Production and Trade of Fish as Source of Economic Growth in the First Century ce Galilee: Galilean Economy Reexamined*, „Novum Testamentum” 59 (2017) nr 2, s. 111–130, <https://doi.org/10.1163/15685365-12341561>; por. K.-H. Ostmeier, *Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 96 (2005) nr 3–4, s. 147–170, <https://doi.org/10.1515/zntw.2005.96.3-4.147>; zob. M. Rapinchuk, *The Galilee and Jesus in Recent Research*, „Currents in Biblical Research” 2 (2004) nr 2, s. 197–222, <https://doi.org/10.1177/1476993X0300200204>.
- 44 O. T. Owen, *One Hundred and Fifty Three Fishes*, „The Expository Times” 100 (1988) nr 2, s. 52, <https://doi.org/10.1177/001452468810000204>; zob. także M. J. J. Menken, *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist’s Use of Numbers of Words and Syllables*, Brill, Leiden 2014 (Novum Testamentum. Supplements, 55), <https://doi.org/10.1163/9789004266667>.
- 45 R. A. Culpepper, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1–14*, [w:] *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, eds. J. Frey, J. G. Van der Watt, R. Zimmermann, G. Kern, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, s. 383–394 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 200).
- 46 R. Wróbel, *Chrystofania nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21, 1–14). Problemy interpretacyjne i znaczenie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007) nr 3, s. 194, przypis 44, <https://doi.org/10.21906/>

- św. Augustyn zauważył, że suma liczb naturalnych od 1 do 17 wynosi 153, a liczba 17 jest sumą 10 (przykazań) oraz 7 (darów Ducha Świętego)⁴⁷,
- św. Hieronim twierdził, że w tamtym czasie Grecy znali 153 gatunki ryb⁴⁸,
- św. Cyryl z Aleksandrii uważał, że liczba 153 ma znaczenie symboliczne, gdyż jest złożona z liczby 100 reprezentującej pogan, liczby 50 przypisanej Izraelowi oraz z liczby 3 oznaczającej Trójcę Świętą⁴⁹,
- Heinz Kruse twierdził, że liczba 153 jest wartością numeryczną hebrajskiego wyrażenia „Kościół Miłości”⁵⁰, wymienił także wyrażenie „Dzieci Boga” jako spełniające jego obliczenia⁵¹,
- Robert Eisler sądził, że jest to suma wartości numerycznych dwóch greckich słów $\sigma\upsilon\mu\omega\nu$ („Szymon”) i $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ („ryba”)⁵²,
- John A. Emerton zwrócił uwagę, że wartość numeryczna dwóch hebrajskich słów *En-Gedi* i *En-Eglaim* w Ez 47, 9–10 wynosi 17 i 153⁵³,

rbl.371.

- 47 PL 35, 1963–1964; zob. także M. Wojciechowski, *Certains aspects algébriques de quelques nombres symboliques de la Bible* (*Gen 5; Gen 14, 14; Jn 21, 11*), „Biblische Notizen” 23 (1984), s. 29–31.
- 48 PL 25, 474C; zob. także R. M. Grant, „One Hundred Fifty-Three Large Fish” (*John 21:11*), „Harvard Theological Review” 42 (1949) nr 4, s. 273–275, <https://doi.org/10.1017/S0017816000024329>; J. M. Ross, *One Hundred and Fifty-Three Fishes*, „The Expository Times” 100 (1989) nr 10, s. 375, <https://doi.org/10.1177/001452468910001005>; A. Pitta, *Ichthys ed oparion in Gv 21,1–14: Semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico?*, „Biblica” 71 (1990) nr 3, s. 348–364, <https://doi.org/10.2143/BIB.71.3.3217765>.
- 49 PG 74, 745.
- 50 H. Kruse, *Magni Pisces Centum Quinquaginta Tres*, „Verbum Domini” 38 (1960), s. 129–149.
- 51 Por. J. Romeo, *Gematria and John 21:11: The Children of God*, „Journal of Biblical Literature” 97 (1978) nr 2, s. 263–264, <https://doi.org/10.2307/3265625>.
- 52 R. Eisler, *Orpheus, The Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, J. M. Watkins, London 1921, s. 119.
- 53 J. A. Emerton, *The Hundred And Fifty-Three Fishes in John XXI. 11*, „The Journal of Theological Studies” 9 (1958) nr 1, s. 86–89, <https://doi.org/10.1093/jts/LX.1.86>; zob. także: P. R. Ackroyd, *The 153 Fishes in John XXI. 11 – A Further Note*, „The Journal of Theological Studies” 10 (1959) nr 1, s. 94, <https://doi.org/10.1093/jts/X.1.94>; J. A. Emerton, *Some New Testament Notes*, „The Journal of Theological Studies” 11 (1960) nr 2, s. 335–336, <https://doi.org/10.1093/jts/XI.2.329>; B. Grigsby, *Gematria and John 21 – Another Look at Ezekiel 4710*, „The Expository Times” 95 (1984) nr 6, s. 177–178, <https://doi.org/10.1177/001452468409500607>; B. Grigsby, *‘If Any Man Thirsts...’: Observations on the Rabbinic Background of John 7,37–39*, „Biblica” 67 (1986) nr 1, s. 101–108, <https://doi.org/10.2143/BIB.67.1.3217958>; M. Rastoin, *Encore une fois les 153 poissons* (*Jn 21,11*), „Biblica” 90 (2009) nr 1, s. 84–92, <https://doi.org/10.2143/BIB.90.1.3188895>.

- Neil J. McLeney uważa, że liczba 153 jest wartością numeryczną trzech greckich liter $\iota\chi\theta$ (70+3+80), które są akrostychem greckiego wyrażenia $\text{Ἰησοῦς Χριστὸς θεὸς}^{54}$,
- Douglas E. Oakman dopatruje się politycznego znaczenia tej liczby⁵⁵.

Powyższe interpretacje zasługują na uwagę, ale nie są przekonywujące⁵⁶, dlatego wciąż proponowane są nowe rozwiązania⁵⁷. Trudno także uważać liczbę 153 w J 21, 11 za istotny czynnik decydujący o jedności całej Ewangelii Jana⁵⁸. Jest wprawdzie liczbą trójkątną, która jest szczególnym przypadkiem tzw. liczb wielokątnych, ale to nie jedyny taki przypadek w Nowym Testamencie⁵⁹. Wyszukiwanie rozwiązań opartych na przypadkowych skojarzeniach wydaje się bezsensowne⁶⁰. Warto zauważyć, że żadna z tych interpretacji nie uwzględnia występowania tej liczby poza Biblią⁶¹. Liczbę 153 można znaleźć np. w objawieniach fatimskich⁶². Fakt ten może wskazywać, że ta tajemnicza liczba jest w jakiś sposób związana z Matką Bożą. Pojawia się przecież w Ewangelii Jana, któremu Jezus powierzył swoją Matkę umierając na krzyżu (por. J 19, 25–27) i tytułując Ją dostojnie „Niewiasta”⁶³.

54 Por. N. J. McLeney, *153 Great Fishes (John 21:11) – Gematriacal Atbash*, „Biblica” 58 (1977) nr 3, s. 411–417, <http://www.jstor.org/stable/42610891>.

55 Por. D. E. Oakman, *The Political Meaning of a Cipher – John 21:11: In memory of an unforgettable friend and scholar John J. Pilch*, „Biblical Theology Bulletin” 47 (2017) nr 2, s. 87–94, <https://doi.org/10.1177/0146107917697904>.

56 C. Marucci, *Il significato del numero 153 in Gv 21,11*, „Rivista Biblica” 52 (2004) nr 4, s. 403–440.

57 Zob. T. Nicklas, *‘153 große Fische’ (Joh 21, 11) Erzählerische Ökonomie und ‘johanneischer Überstieg’*, „Biblica” 84 (2003) nr 3, s. 366–387, <https://doi.org/10.2143/BIB.84.3.194479>; M. Oberweis, *Die Bedeutung der neutestamentlichen »Rätselzahlen« 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11)*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 77 (2009) nr 3–4, s. 226–241, <https://doi.org/10.1515/zntw.1986.77.3-4.226>; S. T. Tovar, *Sobre los 153 peces en Jn 21, 11. ¿Encierra el 153 un notarikón? ¿Remite a los no judíos?*, „Liber Annuus” 62 (2012), s. 107–117, <https://doi.org/10.1484/J.LA.5.101302>.

58 Por. R. Bauckham, *The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel*, „Neotestamentica” 36 (2002) nr 1–2, s. 77–88, <http://www.jstor.org/stable/43049111>.

59 F. H. Colson, *Triangular Numbers in the New Testament*, „The Journal of Theological Studies” 16 (1915) nr 10, s. 67–76, <https://doi.org/10.1093/jts/os-XVI.10.67>; S. Hart, *Triangular Numbers*, „The Journal of Theological Studies” 17 (1916) nr 10, s. 76–77, <https://doi.org/10.1093/jts/os-XVII.10.76>.

60 Zob. M. Kiley, *Three More Fish Stories (John 21:11)*, „Journal of Biblical Literature” 127 (2008) nr 3, s. 529–531, <https://doi.org/10.2307/25610138>.

61 Por. G. Brooke, *4Q252 and the 153 Fish of John 21:11*, [w:] *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, De Gruyter, Berlin–Boston 1999, s. 253–265, <https://doi.org/10.1515/9783110806069>.

62 P. M. Mucha, *Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21 : 11*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 4, s. 298–299, <https://doi.org/10.21906/rbl.222>.

63 A. Nalewaj, *„Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63 (2010) nr 1, s. 13–30, <https://doi.org/10.21906/rbl.158>.

Okazuje się, że sam autor czwartej Ewangelii odpowiedział, co oznacza liczba 153 w J 21, 11. Liczba ta pojawia się w perykopie zawierającej chrystofanię nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21, 1–14)⁶⁴, której istotną osnową jest obfity połów. Perykopa o obfitym połowie jest także w Ewangelii Łukasza (Łk 5, 1–11), ale pomiędzy tymi dwoma opowiadaniem są istotne różnice. Kluczową różnicą u Jana jest liczba uczniów, która jest wskazówką do odczytania ukrytego znaczenia liczby 153 w J 21, 11⁶⁵:

- w J 21, 2 wymienionych jest pięciu uczniów z imienia (Szymon Piotr, Tomasz zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza) oraz dwóch, których tożsamości nie da się ustalić; tych pięciu nazwanych uczniów i dwóch bez tożsamości złowiło 153 ryby (J 21, 11),
- w Łk 1, 43 jest greckie wyrażenie ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου składające się z pięciu wyrazów; dwa kluczowe wyrazy z tego wyrażenia (μήτηρ κυρίου) mają wartość numeryczną 153.

Liczby pięć i dwa są tutaj kluczowe. Jest to tzw. drugi wzór Janowy 5+2. Podkreśla on godność Maryi jako Matki Pana (Łk 1, 43)⁶⁶. Tych dwóch uczniów bez imienia stanowi jasną odpowiedź do odczytania znaczenia liczby 153 w J 21, 11.

Prawdopodobnie jednak w tekście pierwotnym wymienionych było jedynie pięciu uczniów z imienia, a dwóch bez imienia stanowiło marginalną głosę, która z czasem została włączona do tekstu właściwego⁶⁷. Redaktor Ewangelii Jana wymienił zatem tylko pięciu uczniów. Mogłoby się wydawać, że w ten sposób nie dał żadnej odpowiedzi, jak należy odczytać liczbę 153 w J 21, 11. Podając jednak pięciu uczniów z imienia, zawarł wyraźną wskazówkę do podkreślania godności Maryi jako Matki Pana:

- J 21, 2 wymienia trzech uczniów bezpośrednio z imienia (Szymon Piotr, Tomasz zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej) oraz dwóch uczniów, nie podając ich imion bezpośrednio, ale ustalenie ich tożsamości nie jest trudne (synowie Zebedeusza, czyli Jakub i Jan); tych trzech

64 Zob. R. Wróbel, *Chrystofania nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21, 1–14). Problemy interpretacyjne i znaczenie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007) nr 3, s. 185–208, <https://doi.org/10.21906/rbl.371>.

65 P. M. Mucha, *Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21:11*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 4, s. 300, <https://doi.org/10.21906/rbl.222>; P. M. Mucha, *What was the Origin of Number 153?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 66 (2013) nr 2, s. 101, <https://doi.org/10.21906/rbl.62>.

66 Por. M. Bockmuehl, *The Son of David and his Mother*, „The Journal of Theological Studies” 62 (2011) nr 2, s. 476–493, <https://doi.org/10.1093/jts/flr101>.

67 M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, wyd. 7, Gabalda, Paris 1948, s. 523 (Études Bibliques, 13).

uczniów wymienionych bezpośrednio z imienia oraz dwóch synów Zebedeusza zловиło 153 ryby (J 21, 11),

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

Liczby trzy i dwa są tutaj kluczowe. Jest to tzw. pierwszy wzór Janowy 3+2. Także on podkreśla godność Maryi jako Matki Pana. U Jana są zatem dwa klucze podkreślające godność Maryi jako Matki Pana: pierwszy wzór 3+2 oraz drugi wzór 5+2.

Warto zauważyć, że Janowy obfity połów (J 21, 1–14) ma paralelę u Łukasza (Łk 5, 1–11)⁶⁸. Skoro u Łukasza jest greckie wyrażenie ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (Łk 1, 43), a klucze do jego odczytania znajdują się w Ewangelii Jana (J 21, 2), to Jan musiał znać Ewangelię Łukasza i przereklamował Łukaszczy obfity połów (por. J 11, 1)⁶⁹. Pozwala to odtworzyć proces zmiany liczby uczniów biorących udział w połowie:

- (1) Łukasz wymienia trzech uczniów: Piotra, Jakuba i Jana (Łk 5, 1–11)⁷⁰,
- (2) autor czwartej Ewangelii kanonicznej zmodyfikował Łukaszczy połów ryb i zgodnie z pierwszym wzorem Janowym 3+2 dodał do trzech uczniów wymienionych przez Łukasza dwóch innych, mianowicie Tomasza Didymosa i Natanaela⁷¹,

68 Por. R. Pesch, *Der reiche Fischfang: Lk 5,1–11/Jo 21,1–14. Wundergeschichte, Berufungserzählung, Erscheinungsbericht*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969; R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII–XXI)*, Doubleday, Garden City 1970, s. 1090 (Analecta Biblica, 29a).

69 Por. G. Blaskovic, *Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1–11; Joh 21,1–14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt*, [w:] *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy*, eds. S. Schreiber, A. Stimpfle, Pustet, Regensburg 2000, s. 103–120 (Biblische Untersuchungen, 29); E. Schweitzer, *The Good News According to Luke*, trans. D. E. Green, John Knox Press, Atlanta 1984, s. 103; R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, wyd. 2, Fortress Press, Philadelphia 1980, s. 147–152, 160–161; F. Neiryneck, *John 21*, „New Testament Studies” 36 (1990) nr 3, s. 321–336, <https://doi.org/10.1017/S0028688500015770>.

70 Por. B. Żychlińska, *Liczba trzy w Tradycji Łukaszczej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54 (2001) nr 4, s. 295–302, <https://doi.org/10.21906/rbl.3580>.

71 Zob. próby ustalenia tożsamości tego ucznia: C. E. Hill, *The Identity of John's Nathanael*, „Journal for the Study of the New Testament” 20 (1998) nr 67, s. 45–61, <https://doi.org/10.1177/0142064X9802006703>; U. Holzmeister, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?*, „Biblica” 21 (1940) nr 1, s. 28–39, <http://www.jstor.org/stable/42631696>; K. Hanhart, *The Structure of John I 35 – IV 54*, s. 22–46, [w:] *Studies in John. Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. W. C. van Unnik, Brill 1970 (Novum Testamentum. Supplements, 24), https://doi.org/10.1163/9789004266018_004; zob. także C. Knights, *Nathanael*

(3) skrybowie włączyli do tekstu właściwego, który wymieniał pięciu uczniów z imienia (Piotra, Jakuba, Jana, Tomasza Didymosa i Natanaela), wzmiankę o dwóch innych uczniach, którzy stanowili marginalną glosę (drugi wzór Janowy 5+2).

Liczba uczniów w J 21, 2 powstała zatem w wyniku procesu, który można przedstawić jako 3+2+2. W dalszej części artykułu okaże się, że spostrzeżenie to nie jest bezzasadne. Co ciekawe, apokaliptyczne trzęsienia ziemi, które zostały rozmieszczone według wzorów Janowych⁷², skomponowane są także według porządku 3+2+2:

- 3 razy σεισμός (Ap 8, 5; 11, 13. 19),
- 2 razy σεισμός μέγας (Ap 6, 12; 11, 13),
- 2 razy σεισμός (ἐγένετο lub οὕτως) μέγας (Ap 16, 18).

Nowa interpretacja liczby 153 w J 21, 11 odsłania jej ścisły związek z jednością całej Ewangelii Jana, rzucając nowe światło na problem struktury literackiej czwartej Ewangelii⁷³ – jest wartością numeryczną greckiego wyrażenia ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, które wydaje się być formułą dla całej struktury Ewangelii Jana⁷⁴:

ἡ	J 1, 1 – J 1, 51
μήτηρ	Cud w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–12)
τοῦ	J 2, 13 – J 19, 24
κυρίου	Testament z krzyża (J 19, 25–27)
μου	J 19, 28 – J 21, 25

Cud w Kanie Galilejskiej i testament z krzyża są kluczowymi perykopolami – dwukrotnie pojawia się Maryja w Ewangelii Jana: na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–12) i pod krzyżem Jezusowym (J 19, 25–27)⁷⁵. Jezus zwraca

and Thomas: Two Objectors, Two Confessors – Reading John 20:24–29 and John 1:44–51 in Parallel, „The Expository Times” 125 (2014) nr 7, s. 328–332, <https://doi.org/10.1177/0014524613494051>.

- 72 Zob. P. M. Mucha, *Matka Pana a apokaliptyczne trzęsienia ziemi*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 71 (2018) nr 4, s. 364–365, <https://doi.org/10.21906/rbl.3623>.
- 73 Por. S. Mędała, *Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993) nr 1, s. 11–17, <https://doi.org/10.21906/rbl.1020>.
- 74 P. M. Mucha, *What was the Origin of Number 153?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 66 (2013) nr 2, s. 112–114, <https://doi.org/10.21906/rbl.62>.
- 75 M. Czajkowski, *Maryja u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2, 1–11 i 19, 25–27)*, [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, wyd. 2, Katolicki Uniwersytet Lubelski Redakcja Wydawnictw, Lublin 1992, s. 27–40; por. także A. Nalewaj, *Analiza porównawcza struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2, 1–12 i 20, 1–18*, „Studia Warmińskie” 49 (2012), s. 107–121, <https://doi.org/10.31648/sw.257>. Zob. W. Smereka, *Ecce Mater Tua*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9 (1956) nr 4–6, s. 244–261, <https://doi.org/10.21906/rbl.2590>; T. Borkowska,

się w nich do Maryi dostojnym tytułem „Niewiasta”⁷⁶. Sam zatem podkreśla Jej godność, co świetnie odpowiada tej nowej interpretacji liczby 153 w J 21, 11.

3. Struktura Modlitwy Pańskiej w świetle wzorów Janowych

Wzory Janowe rzucają zupełnie nowe światło na budowę Modlitwy Pańskiej. Łukaszowy *Pater noster* składa się z pięciu prośb. Z tyłu słów składa się greckie wyrażenie ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου w Łk 1, 43, które stało się podstawą do podkreślania godności Maryi jako Matki Pana. Co więcej, Łukaszowa wersja Modlitwy Pańskiej (Łk 11, 2b–4) zawiera trzy prośby dotyczące ludzkich potrzeb i spraw oraz dwie prośby skierowane do Boga, co odzwierciedla pierwszy wzór Janowy 3+2⁷⁷:

Dwie prośby skierowane do Boga

- (1) ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
- (2) ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·

Trzy prośby odnoszące się do ludzkich potrzeb i spraw

- (3) τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·
- (4) καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
- (5) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Rola Maryi w J 2, 1–12, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2018), s. 7–22, <https://doi.org/10.18276/cto.2018.1-01>; F. C. Burkitt, ‘Woman, What Have I To Do With Thee?’, „The Journal of Theological Studies” 13 (1912) nr 52, s. 594–595, <https://doi.org/10.1093/jts/os-XIII.52.594>; R. F. Collins, *Cana (Jn. 2:1–12) – The first of his signs or the key to his signs?*, „Irish Theological Quarterly” 47 (1980) nr 2, s. 79–95, <https://doi.org/10.1177/002114008004700201>; C. P. Ceroke, *Jesus and Mary at Cana: Separation or Association?*, „Theological Studies” 17 (1956) nr 1, s. 1–38, <https://doi.org/10.1177/004056395601700101>; J.-B. M. Bulembat, *Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana: Structure and Meaning of John 2.1–12*, „Journal for the Study of the New Testament” 30 (2007) nr 1, s. 55–73, <https://doi.org/10.1177/0142064X07081546>.

76 A. Nalewaj, „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63 (2010) nr 1, s. 13–30, <https://doi.org/10.21906/rbl.158>; T. Langkammer, *Jn 2, 4 w świetle najnowszej egzegezy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15 (1962) nr 2, s. 82–91, <https://doi.org/10.21906/rbl.2864>; B. Zbroja, *Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65 (2012) nr 3, s. 218–220, <https://doi.org/10.21906/rbl.94>.

77 Tekst grecki Nowego Testamentu w tym artykule za: *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, wyd. 28, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

Mateuszowy *Ojcze nasz* (Mt 6, 9–13) składa się z siedmiu próśb: z pięciu próśb Łukaszkowych oraz dwóch dodatkowych, których nie ma Łukasz. Został tutaj więc zastosowany drugi wzór Janowy 5+2:

Pięć próśb z Ewangelii Łukasza i dwie dodatkowe prośby

- (1) ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
- (2) ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
- (6) γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·
- (3) τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον·
- (4) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
- (5) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
- (7) ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Warto zauważyć, że dwie dodatkowe prośby w Ewangelii Mateusza, których nie ma u Łukasza, są dodane do próśb Łukaszkowych na końcu każdej z obu sekcji. Mateusz nie wstawił tych dwóch próśb w dowolnym miejscu, lecz jedną prośbę dodał na końcu sekcji skierowanej do Boga, gdyż do Niego się odnosi, oraz jedną prośbę na końcu sekcji odnoszącej się do ludzkich potrzeb i spraw.

Jak zostało wcześniej wspomniane, niektórzy uważają, że *Pater noster* składa się z sześciu próśb. Jeśli *Ojcze nasz* składałby się z sześciu próśb, to także podział tej modlitwy na dwa tryptyki zawierające po trzy prośby wynikałby z użycia pierwszego wzoru Janowego 3+2:

Trzy prośby skierowane do Boga

- (1) ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
- (2) ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
- (3) γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·

Trzy prośby odnoszące się do ludzkich potrzeb i spraw

- (1) τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον·
- (2) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
- (3) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Po trzy prośby w każdej z dwóch sekcji

Modlitwa Pańska była zatem skomponowana według wzorów Janowych zarówno przez Łukasza, jak i Mateusza niezależnie od przyjętego podziału prośb w tej modlitwie. Oznacza to, że budowa Modlitwy Pańskiej jest mario logiczna. *Ojciec nasz* został więc zarówno przez Łukasza, jak i Mateusza ściśle związany z Matką Pana.

Chociaż podział Modlitwy Pańskiej na dwa tryptyki da się wyjaśnić za pomocą wzoru Janowego 3+2, to jednak taka budowa nie jest uzasadniona. Mateuszowa Modlitwa Pańska składa się wyraźnie z siedmiu prośb⁷⁸, a Łukaszowa z pięciu. Takie liczby prośb w tej modlitwie wydają się być bronione przez cudowne rozmnożenia chleba. W Ewangeliach są dwa cuda, w których Jezus rozmnożył chleb: pierwszy opisany jest przez wszystkich ewangelistów (Mt 14, 13–21; Mk 6, 31–44; Łk 9, 12–17; J 6, 1–14); drugi znajduje się tylko u Mateusza i Marka (Mt 15, 32–39; Mk 8, 1–9)⁷⁹. Opowiadanie Łukasza różni się istotnie od Mateuszowych⁸⁰, a pewna cecha ujawnia się wyraźnie:

– u Łukasza jest tylko pierwsze rozmnożenie chleba (Łk 9, 12–17), w którym Jezus posłużył się pięcioma chlebami, czyli tą samą liczbą, która jest liczbą prośb w Łukaszowym *Ojciec nasz*.

78 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2803–2854.

79 Zob. np. S. A. Hunt, *Rewriting the Feeding of Five Thousand: John 6.1–15 as a Test Case for Johannine Dependence on the Synoptic Gospels*, Peter Lang, New York–Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–Oxford–Wien 2011 (Studies in Biblical Literature, 125), <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-0153-3>; A. M. Farrer, *Loaves and Thousands*, „The Journal of Theological Studies” 4 (1953) nr 1, s. 1–14, <https://doi.org/10.1093/jts/IV.1.1>; J. Knackstedt, *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium*, „New Testament Studies” 10 (1964) nr 3, s. 309–335, <https://doi.org/10.1017/S0028688500024231>; B. Van Iersel, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35–44 par., VIII 1–20 par.)*, „Novum Testamentum” 7 (1964) nr 3, s. 167–194, <https://doi.org/10.2307/1560311>; G. Ziener, *Das Brotwunder im Markusevangelium*, „Biblische Zeitschrift” 4 (1960), s. 282–285; J. R. C. Cousland, *The Feeding of the Four Thousand Gentiles in Matthew? Matthew 15:29–39 as a Test Case*, „Novum Testamentum” 41 (1999) nr 1, s. 1–23, <https://doi.org/10.1163/156853699323281883>; H. Montefiore, *Revolt in the Desert?*, „New Testament Studies” 8 (1962) nr 2, s. 135–141, <https://doi.org/10.1017/S0028688500005890>; G. H. Boobyer, *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel*, „The Journal of Theological Studies” 3 (1952) nr 2, s. 161–171, <https://doi.org/10.1093/jts/III.2.161>; I. Buse, *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes*, „The Expository Times” 74 (1963) nr 6, s. 167–170, <https://doi.org/10.1177/001452466307400603>; E. Bammel, *The Feeding of the Multitude*, [w:] *Jesus and the Politics of his Day*, eds. E. Bammel, C. F. D. Moule, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 211–240, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554834.014>.

80 Por. W. C. K. Poon, *Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke*, „The Expository Times” 114 (2003) nr 7, s. 224–230, <https://doi.org/10.1177/001452460311400703>.

– u Mateusza oprócz pierwszego jest także drugie rozmnożenie chleba (Mt 15, 32–39), w którym Jezus posłużył się siedmioma chlebami, czyli liczbą, która jest liczbą prośb w Mateuszowym *Ojcze nasz*.

Co więcej, w pierwszym rozmnożeniu chleba jest pięć chlebów i dwie ryby (drugi wzór Janowy 5+2), a w drugim rozmnożeniu nie ma podanej dokładnej liczby ryb, tylko liczba chlebów – siedem chlebów to jest przecież suma pięciu chlebów oraz dwóch chlebów (drugi wzór Janowy 5+2). Uderzające podobieństwo wydaje się potwierdzać, że Łukaszczy *Ojcze nasz* składa się z pięciu prośb, a Mateuszowy z siedmiu. Modlitwa Pańska została zatem zarówno w wersji Mateuszowej, jaki i Łukaszczy skomponowana według wzorów Janowych. Spostrzeżenie to prowadzi do kilku ciekawych i ważnych wniosków.

4. Konkluzje

W świetle wzorów Janowych powstanie Modlitwy Pańskiej przebiegało w dwóch etapach:

- (1) Łukasz skomponował swoją wersję *Ojcze nasz* według pierwszego modelu Janowego 3+2 z trzech prośb dotyczących ludzkich potrzeb i spraw oraz dwóch prośb odnoszących się do Boga.
- (2) Mateusz przejął Łukaszczy *Ojcze nasz* składający się z pięciu prośb i dodał do nich dwie inne, stosując w ten sposób drugi model Janowy 5+2.

W świetle wzorów Janowych Mateuszowy *Ojcze nasz* nie pochodzi bezpośrednio od samego Jezusa, lecz jest Łukaszczy wersją przejętą i uzupełnioną przez Mateusza. Nie wyklucza to jednak, że poszczególne prośby mogą pochodzić bezpośrednio od Jezusa⁸¹. Co ciekawe, niektórzy uważają, że pierwotnie *Pater noster* składał się tylko z trzech prośb, które dotyczyły ludzkich spraw i potrzeb⁸². Jeśli pierwotny *Pater noster* rzeczywiście istniał i składał się tylko z trzech prośb, to powstanie Modlitwy Pańskiej przebiegało w trzech etapach:

81 Por. J. C. O'Neill, *The Lord's Prayer*, „Journal for the Study of the New Testament” 16 (1993) nr 51, s. 3–25, <https://doi.org/10.1177/0142064X9301605101>.

82 Np. E. Von Dobschütz, *The Lord's Prayer*, „Harvard Theological Review” 7 (1914) nr 3, s. 296–297, <https://doi.org/10.1017/S0017816000011433>; G. Klein, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 7 (2009) nr 1, s. 35, <https://doi.org/10.1515/zntw.1906.7.1.34>; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1924, s. 100.

(1) Istnienie przedkanonicznego *Ojcze nasz* składającego się tylko z trzech próśb:

- [1] Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj;
- [2] I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili;
- [3] I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie.

(2) Przejęcie przez Łukasza pierwotnego *Pater noster* składającego się z trzech próśb i dodanie do nich dwóch próśb odnoszących się do Boga (pierwszy wzór Janowy 3+2):

- [4] Niech się święci Twoje imię;
- [5] Niech przyjdzie Twoje królestwo!

- [1] Naszego chleba powszedniego dawaj nam na każdy dzień;
- [2] I przebacz nam nasze grzechy, bo i my przebaczymy każdemu, kto nam zawini;
- [3] I nie dopuść, byśmy ulegli pokusie.

(3) Przejęcie przez Mateusza Łukaszowego *Pater noster* składającego się z pięciu próśb i dodanie do nich dwóch innych (drugi wzór Janowy 5+2):

- [4] Niech się święci imię Twoje;
- [5] Niech przyjdzie królestwo Twoje!
- [6] **Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie.**
- [1] Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj;
- [2] I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili;
- [3] I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie,
- [7] **Ale nas zachowaj od złego!**

Cały proces kompozycji Modlitwy Pańskiej przebiegał zatem według formuły 3+2+2. W drugim punkcie niniejszego artykułu zostało pokazane, że według tego modelu zmieniała się także liczba uczniów biorących udział w obfitym połowie ryb (Łk 5, 1–11; J 21, 1–8). Nie był to więc żaden przypadek.

Wykorzystanie przez Mateusza i Łukasza wzorów Janowych w Modlitwie Pańskiej rzuca nowe światło na problem synoptyczny. Mateusz znał Ewangelię Łukasza i Łukaszową wersję Modlitwy Pańskiej wykorzystał w swojej Ewangelii. Nie korzystał zatem ze źródła Q, lecz bezpośrednio z Ewangelii

Łukasza⁸³. Ten logiczny wniosek stoi w sprzeczności z powszechnie przyjmowanymi rozwiązaniami problemu synoptycznego⁸⁴.

Bezpośrednia zależność Mateusza od Ewangelii Łukasza może zaskakiwać, ale jeszcze bardziej dziwi, że ta zależność jest zbieżna z kolejnością tych dwóch Ewangelii otrzymaną w wyniku tzw. hipertekstualnej interpretacji powstania Ewangelii kanonicznych⁸⁵. Wątpliwe jest, by Ewangelie były owocem systematycznego, sekwencyjnego i hipertekstualnego opracowania Listów Pawłowych⁸⁶, ale obecność wzorów Janowych zarówno w Mateuszowej, jak i Łukaszowej Modlitwie Pańskiej dowodzi, że Mateusz znał Ewangelię Łukasza i jego *Ojciec nasz* rozszerzył o dwie dodatkowe prośby zgodnie z drugim wzorem Janowym 5+2. Odkrycie zatem wzorów Janowych zarówno w Mateuszowej, jak i Łukaszowej Modlitwie Pańskiej broni pierwszeństwa

83 Por. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 295–297 (Źródła i Monografie, 221); S. Carruth, S. D. Anderson, A. Garsky, *Q 11:2b–4*, Peeters, Leuven 1996 (Documenta Q).

84 Zob. np. B. Adamczewski, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2010, s. 19–186, <https://doi.org/10.3726/978-3-653-00190-7>; R. Bartnicki, *Najnowsze rozwiązania problemu synoptycznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989) nr 1, s. 28–41, <https://doi.org/10.21906/rbl.2020>; R. Bartnicki, *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, „Studia Theologica Varsoviensia” 27 (1989) nr 1, s. 15–73.

85 Zob. B. Adamczewski, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2010, <https://doi.org/10.3726/978-3-653-00190-7>; B. Adamczewski, *The Gospel of Matthew. A Hypertextual Commentary*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien 2017, <https://doi.org/10.3726/b10799>; B. Adamczewski, *The Gospel of Luke. A Hypertextual Commentary*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2016, <https://doi.org/10.3726/978-3-653-06278-6>.

86 R. B. Vinson, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels by Bartosz Adamczewski*, „The Catholic Biblical Quarterly” 74 (2012) nr 1, s. 141–142, <http://www.jstor.org/stable/43727932>; P. Foster, *Review Article: Q or Not Q?: A Self-deluded Attempt to Solve the Synoptic Problem*, „The Expository Times” 122 (2011) nr 4, s. 177–180, <https://doi.org/10.1177/0014524610384325>; T. E. Phillips, *Q or Not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels – by Bartosz Adamczewski*, „Religious Studies Review” 37 (2011) nr 2, s. 130, https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2011.01513_7.x; E. Lipiński, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, „The Polish Journal of Biblical Research” 10 (2011) nr 1–2, s. 164–165; A. Malina, *Bartosz Adamczewski, Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2010, 554 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2013) nr 2, s. 468–479.

Ewangelii Łukasza przed Mateuszową, co jest proponowane tylko przez niektórych uczonych⁸⁷. Oznacza to także odrzucenie istnienia źródła Q⁸⁸.

Łukasz nie skrócił Mateuszowej wersji *Ojczy nasz*⁸⁹, a zatem i nie przedredagował Mateuszowego Kazania na Górze⁹⁰. Zgadza się to z niemal powszechnym przekonaniem egzegetów ostatnich dwóch stuleci, którzy wersję krótszą uważali za starszą. Trudno sobie zresztą wyobrazić, by Łukasz usuwał jakiegokolwiek istotne części tekstu z tak ważnej modlitwy Jezusa⁹¹. Co więcej, obecność wzorów Janowych w Modlitwie Pańskiej podważa pogląd, że Łukaszowa wersja *Ojczy nasz* mogła pochodzić z greckich Kościołów, a wersja Mateuszowa mogła powstać w środowisku aramejskim bądź syryjskim⁹².

Dwie wersje Modlitwy Pańskiej nie są zatem dwiema różnymi, choć podobnymi do siebie modlitwami⁹³, lecz Mateuszowa jest przedredagowaną wersją Łukaszowej. Wersją pierwotną jest zatem wersja z Ewangelii Łukasza i ta właśnie powinna być wyjściem do rozważań⁹⁴. Trzeba także pamiętać, że trzecia

87 Np. R. Huggins, *Matthean Posteriority: A Preliminary Proposal*, „Novum Testamentum” 34 (1992) nr 1, s. 1–22, <https://doi.org/10.1163/156853692X00131>; M. Hengel, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008; C. G. Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*, Gerhard Fleischer, Dresden–Leipzig 1838; L. William, *The Origin of the Gospels*, „The Church Quarterly Review” 94 (1922), s. 216–239.

88 Por. np. P. Foster, *Is It Possible to Dispense with Q?*, „Novum Testamentum” 45 (2003) nr 4, s. 313–337, <https://doi.org/10.1163/156853603322538730>; A. Farrer, *On Dispensing with Q*, [w:] *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham, Blackwell, Oxford 1955, s. 55–88; M. S. Goodacre, *The synoptic problem: a way through the maze*, Sheffield Academic Press, London–New York 2001; M. S. Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Tradition*, Trinity Press International, Harrisburg 2002; M. D. Goulder, *Luke: a new paradigm*, t. 1–2, Sheffield 1989.

89 Por. M. D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer*, „The Journal of Theological Studies” 14 (1963) nr 1, s. 32–45, <https://doi.org/10.1093/jts/XIV.1.32>.

90 Por. A. Kowalczyk, *Łukasz przedredagował Mateuszowi Kazanie na Górze*, „Studia Gdańskie” 15–16 (2002–2003), s. 27–39.

91 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., cz. 1, s. 577–578.

92 Por. R. E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, [in:] *New Testament Essays*, ed. R. E. Brown, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965, s. 200; R. E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, „Theological Studies” 22 (1961) nr 2, s. 175–208, <https://doi.org/10.1177/004056396102200201>.

93 Por. L. Mateja, *Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 389–401, <https://doi.org/10.31743/vp.3406>.

94 Zob. np. R. Leaney, *The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI 2–4)*, „Novum Testamentum” 1 (1957) nr 1, s. 103–111, <https://doi.org/10.1163/156853685X00571>; P. Edmonds, *The Lucan Our Father: A Summary of Luke's Teaching on Prayer?*, „The Expository Times” 91 (1980) nr 5, s. 140–143,

Ewangelia kanoniczna była jedyną, którą uznawał Marcjon⁹⁵ – człowiek, który odegrał niemałą rolę w chrześcijaństwie w II wieku⁹⁶. Dlatego sensownym jest badanie tekstu Modlitwy Pańskiej w Ewangelii Marcjona⁹⁷, zwłaszcza że niektórzy uważają, iż to Ewangelia Marcjona była źródłem dla Łukasza⁹⁸.

W świetle wzorów Janowych próby rekonstrukcji pierwotnej formy Modlitwy Pańskiej w oparciu o synoptyczny układ Ewangelii Mateusza i Łukasza są bezzasadne⁹⁹. Co więcej, cuda rozmnożenia chleba potwierdzają zależność Mateusza od Ewangelii Łukasza¹⁰⁰. W świetle wzorów Janowych trudno mówić o dwóch historycznych wydarzeniach rozmnożenia chleba, które pochodzą z różnych tradycji¹⁰¹, lecz drugie rozmnożenie chleba jest

<https://doi.org/10.1177/001452468009100504>; J. Flis, *Struktura i treść krótszej wersji modlitwy „Ojciec nasz” (Łk 11, 2b–4)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2013), s. 21–41.

95 Zob. Tertulian, *Adversus Marcionem*.

96 J. M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139245876>; S. Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 250), <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151539-2>; P. Foster, *Marcion: His Life, Works, Beliefs, and Impact*, „The Expository Times” 121 (2010) nr 6, s. 269–280, <https://doi.org/10.1177/0014524609357509>.

97 D. Roth, *The Text of the Lord’s Prayer in Marcion’s Gospel*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 103 (2012) nr 1, s. 47–63, <https://doi.org/10.1515/znw-2012-0003>.

98 Zob. np. M. Klinghardt, *Markion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles*, „New Testament Studies” 52 (2006) nr 4, s. 484–513, <https://doi.org/10.1017/S0028688506000270>; M. Klinghardt, *The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion*, „Novum Testamentum” 50 (2008) nr 1, s. 1–27, <https://doi.org/10.1163/156853608X257527>. Zob. także J. B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle*, University of South Carolina Press, Columbia 2006; C. B. Waite, *History of the Christian Religion to the Year Two Hundred*, C. V. Waite, Chicago 1881; D. Roth, *Marcion’s Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate*, „Journal of Biblical Literature” 127 (2008) nr 3, s. 513–527, <https://doi.org/10.2307/25610137>.

99 Por. np. B. Heining, *Die Inkulturation des Christentums: Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 5–8 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 255), <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151544-6>.

100 Por. F. Neiryneck, *Response to the Multiple Stage Hypothesis. I. The Introduction to the Feeding Story*, [w:] *The Interrelation of the Gospels: A Symposium Led by M.E. Boismard, WR. Framar, F. Neiryneck, Jerusalem 1984*, ed. D. L. Dungan, Louvain University Press, Louvain 1990, s. 81–93; W. R. Stegner, *Lukan Priority in the Feeding of the Five Thousand*, „Chicago Society of Biblical Research” 21 (1976), s. 19–28.

101 Por. J. Knackstedt, *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium*, „New Testament Studies” 10 (1964) nr 3, s. 309–335, <https://doi.org/10.1017/S0028688500024231>.

przeredagowanym dubletem pierwszego¹⁰², tak jak Mateuszowy *Ojciec nasz* jest przeredagowaną wersją Łukaszewego.

Podsumowując, Modlitwa Pańska została skomponowana w dwóch głównych etapach: najpierw przez Łukasza według pierwszego wzoru Janowego 3+2 (Łk 11, 2b–4), a potem – w oparciu o istniejącą już wersję w Ewangelii Łukasza – przez Mateusza według drugiego wzoru Janowego 5+2 (Mt 6, 9–13). Kompozycja Modlitwy Pańskiej była zatem zarówno u Łukasza, jak i u Mateusza powiązana z Matką Pana. Wzory Janowe odsłaniają jej mariologiczny charakter, do tej pory zupełnie nieznaną.

Abstrakt

Modlitwa Pańska w świetle wzorów Janowych

Wzory Janowe, które ujawniają godność Maryi jako „Matki Pana”, rzucają nowe światło na Modlitwę Pańską. Łukaszewy *Ojciec nasz* zawiera trzy prośby dotyczące ludzkich potrzeb i dwie prośby skierowane do Boga, co odzwierciedla pierwszy wzór Janowy 3+2. Mateuszowy *Pater noster* składa się z pięciu Łukaszkowych prośb i dwóch dodatkowych prośb, które występują tylko w Ewangelii Mateusza. Odpowiada to drugiemu wzorowi Janowemu 5+2. W świetle modeli Janowych Łukaszewy *Ojciec nasz* był wykorzystany przez Mateusza, który uzupełnił wersję Łukaszkową.

Słowa kluczowe: Modlitwa Pańska, Ojciec nasz, Jan Ewangelista

Abstract

The Lord's Prayer in Light of the Johannine Models

The Johannine models, which present Mary's dignity as the "Mother of God," shed new light on the Lord's prayer. Luke's Our Father contains three requests concerning human needs and two requests directed towards God, which is reflected in the first Johannine model 3+2. Matthew's Pater noster consists of five requests from Luke and two additional requests that only appear in the Gospel of Matthew. This corresponds to the second Johannine model 5+2. In light of the Johannine models, "Our Father" was used by Matthew, who supplemented Luke's version.

Keywords: Lord's prayer, Our Father, John the Evangelist

102 Por. B. van Iersel, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition* (Mk VI 35–44 par., VIII 1–20 par.), „Novum Testamentum” 7 (1964) nr 3, s. 167–194, <https://doi.org/10.2307/1560311>; G. Ziener, *Das Brotwunder im Markusevangelium*, „Biblische Zeitschrift” 4 (1960), s. 282–285.

References

- Ackroyd, P. R. (1959). The 153 Fishes in John XXI. 11 – A Further Note. *The Journal of Theological Studies*, 10(1), 94–94. <https://doi.org/10.1093/jts/X.1.94>
- Adamczewski, B. (2010). *Q or not Q?* Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-00190-7>
- Adamczewski, B. (2016). *The Gospel of Luke*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-06278-6>
- Adamczewski, B. (2017). *The Gospel of Matthew*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/b10799>
- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Strutwolf, H. (Eds.). (2012). *Novum Testamentum Graece* (E. Nestle & E. Nestle, Trans.; 28th ed.). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ayo, N. (1992). *The Lord's prayer. A survey theological and literary*. University of Notre Dame Press.
- Bahr, G. J. (1965). The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church. *Journal of Biblical Literature*, 84(2), 153–159. <https://doi.org/10.2307/3264137>
- Bammel, E. (1984). The Feeding of the Multitude. In E. Bammel & C. F. D. Moule (Eds.), *Jesus and the Politics of his Day* (1st ed., pp. 211–240). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554834.014>
- Barr, J. (1988). 'Abbā isn't 'daddy' *The Journal of Theological Studies*, 39(1), 28–47. <https://doi.org/10.1093/jts/39.1.28>
- Bartnicki, R. (1989). Najnowsze rozwiązania problemu synoptycznego. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 42(1), 28–41. <https://doi.org/10.21906/rbl.2020>
- Baukhram, R. (2002). The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel. *Neotestamentica*, 36(1–2), 77–88.
- Bednarz, M. (1999). *Ojciec nasz*. Biblos.
- Bernard, J. H., & McNeile, A. H. (1928). *The international critical commentary. A critical and exegetical commentary on the Gospel According to St. John* (Vol. 2). T. & T. Clark.
- Blaskovic, G. (2001). Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1–11; Joh 21,1–14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt. In S. Schreiber & H. Leroy (Eds.), *Johannes aenigmaticus Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy* (pp. 103–120). Pustet.
- Blumenthal, C. (2017). „... wie im Himmel so auf Erden“ Die räumlichen Implikationen der Vergebungsbite des matthäischen Vaterunsers. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft*, 108(2), 191–211. <https://doi.org/10.1515/znw-2017-0008>
- Bockmühl, M. (2011). The Son of David and his Mother. *The Journal of Theological Studies*, 62(2), 476–493. <https://doi.org/10.1093/jts/flr101>
- Boobyer, G. H. (1952). The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel. *The Journal of Theological Studies*, 3(2), 161–171. <https://doi.org/10.1093/jts/III.2.161>
- Borkowska, T. (2018). Rola Maryi w J 2, 1–12. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1, 7–22. <https://doi.org/10.18276/cto.2018.1-01>
- Bradley, M. C. (2007). *Matthew. Poet, Historian, Dialectician*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-0694-1>
- Brooke, G. J. (1999). 4Q252 and the 153 Fish of John 21:11. In *Antikes Judentum und Frühes Christentum Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110806069.253>
- Brown, M. J. (2000). „Panem Nostrum”: The Problem of Petition and the Lord's Prayer. *The Journal of Religion*, 80(4), 595–614. <https://doi.org/10.1086/490715>
- Brown, R. E. (1965). The Pater Noster as an Eschatological Prayer. In R. E. Brown (Ed.), *New Testament Essays* (pp. 175–208). The Bruce Publishing Company.
- Brown, Raymond E. (1961). The Pater Noster as an Eschatological Prayer. *Theological Studies*, 22(2), 175–208. <https://doi.org/10.1177/004056396102200201>
- Brown, Raymond Edward. (1970). *The Gospel according to John (XIII–XXI)*. Doubleday.
- Bulembat, J.-B. M. (2007). Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana: Structure and Meaning of John 2.1–12. *Journal for the Study of the New Testament*, 30(1), 55–73. <https://doi.org/10.1177/0142064X07081546>
- Burkitt, F. C. (1912). 'Woman, What Have I To Do With Thee?' *The Journal of Theological Studies*, 13(52), 594–595. <https://doi.org/10.1093/jts/os-XIII.52.594>

- Buse, I. (1963). The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes. *The Expository Times*, 74(6), 167–170. <https://doi.org/10.1177/001452466307400603>
- Carmignac, J. (1969). *Recherches sur le « Notre Père »*. Letouzey & Ané.
- Carmignac, J. (1978). Hebrew Translations of the Lord's Prayer: A Historical Survey. In G. A. Tuttle (Ed.), *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of William Sanford LaSor* (pp. 19–79). Eerdmans.
- Carruth, S., Garsky, A., Anderson, S. D., Robinson, J. M., & Carruth, S. (1996). *Q 11:2b–4*. Peeters.
- Ceroke, C. P. (1956). Jesus and Mary at Cana: Separation or Association? *Theological Studies*, 17(1), 1–38. <https://doi.org/10.1177/004056395601700101>
- Clark, D. (2016). *The Lord's Prayer. Origins and Early Interpretations*. Brepols Publishers.
- Collins, R. F. (1980). Cana (Jn. 2:1–12) – The first of his signs or the key to his signs? *Irish Theological Quarterly*, 47(2), 79–95. <https://doi.org/10.1177/002114008004700201>
- Colson, F. H. (1915). Triangular Numbers in the New Testament. *The Journal of Theological Studies*, 16(10), 67–76. <https://doi.org/10.1093/jts/os-XVI.10.67>
- Cousland, J. R. C. (1999). The Feeding of the Four Thousand Gentiles in Matthew? Matthew 15:29–39 as a Test Case. *Novum Testamentum*, 41(1), 1–23. <https://doi.org/10.1163/156853699323281883>
- Culpepper, R. A. (2006). Designs for the Church in the Imagery of John 21:1–14. In J. Frey, J. G. Van der Watt, & R. Zimmermann (Eds.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language* (pp. 369–402). Mohr Siebeck.
- Czajkowski, M. (1992). Maryja u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2, 1–11 i 19, 25–27). In F. Gryglewicz (Ed.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne* (2nd ed., pp. 27–40). Katolicki Uniwersytet Lubelski Redakcja Wydawnictw.
- Dąbek, T. M. (2000). Boże synostwo a ludzkie braterstwo Teologia wezwania Ojczcie nasz. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 53(3–4), 189–198. <https://doi.org/10.21906/rbl.506>
- Drake, L. (2014). Did Jesus Oppose the prosbul in the Forgiveness Petition of the Lord's Prayer? *Novum Testamentum*, 56(3), 233–244. <https://doi.org/10.1163/15685365-12341447>
- Drozd, J. (1983). *Ojczcie nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*. Księgarnia św. Jacka.
- Edmonds, P. (1980). The Lucan Our Father: A Summary of Luke's Teaching on Prayer? *The Expository Times*, 91(5), 140–143. <https://doi.org/10.1177/001452468009100504>
- Eisler, R. (1921). *Orpheus, The fisher. Comparative studies in Orphic and early Christian cult symbolism*. J. M. Watkins.
- Emerton, J. A. (1958). The Hundred And Fifty-Three Fishes in John XXI. 11. *The Journal of Theological Studies*, 9(1), 86–89. <https://doi.org/10.1093/jts/IX.1.86>
- Emerton, J. A. (1960). Some New Testament Notes. *The Journal of Theological Studies*, 11(2), 329–336. <https://doi.org/10.1093/jts/XI.2.329>
- Farrer, A. (1955). On Dispensing with Q. In D. E. Nineham (Ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (pp. 55–88). Blackwell.
- Farrer, A. M. (1953). Loaves and Thousands. *The Journal of Theological Studies*, 4(1), 1–14. <https://doi.org/10.1093/jts/IV.1.1>
- Finkelstein, L. (1925). The Development of the Amidah. *The Jewish Quarterly Review*, 16(1), 1–43. <https://doi.org/10.2307/1451747>
- Fitzmyer, J. A. (2003). And Lead Us Not into Temptation. *Biblica*, 84(2), 259–273. <https://doi.org/10.2143/BIB.84.2.3194471>
- Flis, J. (2004). *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (4th ed.). Vocatio.
- Flis, J. (2013). Struktura i treść krótszej wersji modlitwy Ojczcie nasz (Łk 11, 2b–4). *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2, 21–41.
- Foster, P. (2003). Is it Possible to Dispense with Q? *Novum Testamentum*, 45(4), 313–337. <https://doi.org/10.1163/156853603322538730>

- Foster, P. (2010). Marcion: His Life, Works, Beliefs, and Impact. *The Expository Times*, 121(6), 269–280. <https://doi.org/10.1177/0014524609357509>
- Foster, P. (2011). Review Article: Q or Not Q?: A Self-deluded Attempt to Solve the Synoptic Problem. *The Expository Times*, 122(4), 177–180. <https://doi.org/10.1177/0014524610384325>
- France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Freudenberger, R. (1969). Zum Text Der Zweiten Vaterunserbitte. *New Testament Studies*, 15(4), 419–432. <https://doi.org/10.1017/S0028688500019263>
- Fuller, R. H. (1980). *The formation of the Resurrection narratives* (2nd ed.). Fortress Press.
- Garland, D. E. (1992). The Lord's Prayer in the Gospel of Matthew. *Review & Expositor*, 89(2), 215–228. <https://doi.org/10.1177/003463739208900205>
- Gibson, J. B. (2001). Matthew 6:9–13/Luke 11:2–4: An Eschatological Prayer? *Biblical Theology Bulletin*, 31(3), 96–105. <https://doi.org/10.1177/014610790103100304>
- Gielen, M. (2009). »Und führe uns nicht in Versuchung«. Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild? *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 89(3–4), 201–216. <https://doi.org/10.1515/zntw.1998.89.3-4.201>
- Goodacre, M. S. (2001). *The synoptic problem: A way through the maze*. Sheffield Academic Press.
- Goodacre, M. S. (2002). *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Tradition*. Trinity Press International.
- Goulder, M. D. (1963). The Composition of the Lord's Prayer. *The Journal of Theological Studies*, 14(1), 32–45. <https://doi.org/10.1093/jts/XIV.1.32>
- Goulder, Michael Douglas. (1989). *Luke: A new paradigm* (Vols. 1–2). Sheffield Academic Press.
- Grant, R. M. (1949). "One Hundred Fifty-Three Large Fish" (John 21:11). *Harvard Theological Review*, 42(4), 273–275. <https://doi.org/10.1017/S0017816000024329>
- Grayston, K. (1993). The Decline of Temptation – and the Lord's Prayer. *Scottish Journal of Theology*, 46(3), 279–296. <https://doi.org/10.1017/S0036930600044835>
- Grigsby, B. (1984). Gematria and John 21 – Another Look at Ezekiel 4710. *The Expository Times*, 95(6), 177–178. <https://doi.org/10.1177/001452468409500607>
- Grigsby, B. H. (1986). 'If Any Man Thirsts...': Observations on the Rabbinic Background of John 7,37–39. *Biblica*, 67(1), 101–108. <https://doi.org/10.2143/BIB.67.1.3217958>
- Grintz, J. M. (1960). Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple. *Journal of Biblical Literature*, 79(1), 32–47. <https://doi.org/10.2307/3264497>
- Gryglewicz, F. (1950). Społeczny charakter Modlitwy Pańskiej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 3(3), 207–219. <https://doi.org/10.21906/rbl.2415>
- Hakola, R. (2017). The Production and Trade of Fish as Source of Economic Growth in the First Century ce Galilee: Galilean Economy Reexamined. *Novum Testamentum*, 59(2), 111–130. <https://doi.org/10.1163/15685365-12341561>
- Hammerling, R. (2010). The Wondrous Origins of the Lord's Prayer. In R. Hammerling (Ed.), *The Lord's Prayer in the Early Church: The Pearl of Great Price* (pp. 11–44). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230113084_3
- Hanhart, K. (1970). The Structure of John I 35 – IV 54. In W. C. van Unnik (Ed.), *Studies in John. Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday* (pp. 22–46). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004266018_004
- Hart, S. (1916). Triangular Numbers. *The Journal of Theological Studies*, 17(10), 76–77. <https://doi.org/10.1093/jts/os-XVII.10.76>
- Harvey, A. (2016). Difficult Texts: Matthew 6.11: Daily bread. *Theology*, 119(6), 403–406. <https://doi.org/10.1177/0040571X16659237>
- Harvey, A. (2018). Daily Bread. *The Journal of Theological Studies*, 69(1), 25–38. <https://doi.org/10.1093/jts/flx242>
- Heininger, B. (2010). *Die Inkulturation des Christentums*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151544-6>

- Hemer, C. (1984). Επιστολός. *Journal for the Study of the New Testament*, 7(22), 81–94. <https://doi.org/10.1177/0142064X8400702205>
- Hengel, M. (2008). *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus: Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*. Mohr Siebeck.
- Hennig, J. (1943). Our Daily Bread. *Theological Studies*, 4(3), 445–454. <https://doi.org/10.1177/004056394300400306>
- Hill, C. E. (1998). The Identity of John's Nathanael. *Journal for the Study of the New Testament*, 20(67), 45–61. <https://doi.org/10.1177/0142064X9802006703>
- Holzmeister, U. (1940). Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus? *Biblica*, 21(1), 28–39.
- Houk, C. B. (1966). ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ, The Lord's Prayer, and the Massah Tradition. *Scottish Journal of Theology*, 19(2), 216–225. <https://doi.org/10.1017/S003693060002982>
- Huggins, R. V. (1992). Matthean Posteriority: A Preliminary Proposal. *Novum Testamentum*, 34(1), 1–22. <https://doi.org/10.1163/156853692X00131>
- Hunt, S. A. (2011). *Rewriting the Feeding of Five Thousand. John 6.1–15 as a Test Case for Johannine Dependence on the Synoptic Gospels*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-0153-3>
- Iersel, B. V. (1964). Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35–44 par., VIII 1–20 par.). *Novum Testamentum*, 7(3), 167. <https://doi.org/10.2307/1560311>
- Instone-Brewer, D. (2003). The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE. *The Journal of Theological Studies*, 54(1), 25–44. <https://doi.org/10.1093/jts/54.1.25>
- International Q Project. creator, Carruth, S., Garsky, A., & Anderson, S. D. (1996). *The database of the international Q project. Q 11:2b–4*. Peeters.
- Jaworska, M. (2003). Pater noster: Siedem prósb do Ojca. *Ateneum Kapłańskie*, 140(1), 21–36.
- Jeremias, J. (1960). The Lord's Prayer in Modern Research. *The Expository Times*, 71(5), 141–146. <https://doi.org/10.1177/001452466007100504>
- Kiley, M. (2008). Three More Fish Stories (John 21:11). *Journal of Biblical Literature*, 127(3), 529–531. <https://doi.org/10.2307/25610138>
- Kimelman, R. (1988). The Daily 'Amidah and the Rhetoric of Redemption. *The Jewish Quarterly Review*, 79(2–3), 165–197. <https://doi.org/10.2307/1454251>
- Klein, G. (1906). Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 7(1). <https://doi.org/10.1515/zntw.1906.7.1.34>
- Klein, H. (2012). Das Vaterunser: Seine Geschichte und sein Verständnis bei Jesus und im frühen Christentum. In C. Karakolis, H. Klein, V. Mihoc, & K.-W. Niebuhr (Eds.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.–8. August 2007* (pp. 77–114). Mohr Siebeck.
- Klinghardt, M. (2006). Markion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles. *New Testament Studies*, 52(4), 484–513. <https://doi.org/10.1017/S0028688506000270>
- Klinghardt, M. (2008). The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion. *Novum Testamentum*, 50(1), 1–27. <https://doi.org/10.1163/156853608X257527>
- Knackstedt, J. (1964). Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium. *New Testament Studies*, 10(3), 309–335. <https://doi.org/10.1017/S0028688500024231>
- Knights, C. (2014). Nathanael and Thomas: Two Objectors, Two Confessors – Reading John 20:24–29 and John 1:44–51 in Parallel. *The Expository Times*, 125(7), 328–332. <https://doi.org/10.1177/0014524613494051>
- Kowalczyk, A. (2002). Łukasz przeredagował Mateuszowi Kazanie na Górze. *Studia Gdańskie*, 15–16, 27–39.
- Kruse, H. (1960). Magni Pisces Centum Quinquaginta Tres. *Verbum Domini*, 38, 129–149.
- Lagrange, M.-J. (1948). *Évangile selon Saint Jean* (7th ed.). Lecoffre.
- Langhammer, T. (1962). Jn 2, 4 w świetle najnowszej egzegezy. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 15(2), 82–91. <https://doi.org/10.21906/rbl.2864>
- Leaney, R. (1957). The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI 2–4). *Novum Testamentum*, 1(1), 103–111. <https://doi.org/10.1163/156853685X00571>

- Liebreich, L. J. (1952). The Intermediate Benedictions of the Amidah. *The Jewish Quarterly Review*, 42(4), 423–426. <https://doi.org/10.2307/1453019>
- Lieu, J. M. (2015). *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139245876>
- Lipinski, E. (2011). Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels. *The Polish Journal of Biblical Research*, 10(1–2), 164–165.
- Lohmeyer, E. (1962). *Das Vater-unser* (5th ed.). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Malina, A. (2013). Bartosz Adamczewski, Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels, Peter lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2010, 554 s. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 46(2), 468–479.
- Marmorstein, A. (1925). The Amidah of the Public Fast Days. *The Jewish Quarterly Review*, 15(3), 409–418. <https://doi.org/10.2307/1451587>
- Martin, M. (2006). A Note on the Two Endings of John. *Biblica*, 87(4), 523–525. <https://doi.org/10.2143/BIB.87.4.3189067>
- Martin, M. W. (2015). The Poetry of the Lord's Prayer: A Study in Poetic Device. *Journal of Biblical Literature*, 134(2), 347–372. <https://doi.org/10.15699/jbl.1342.2015.2804>
- Marucci, C. (2004). Il significato del numero 153 in Gv 21,11. *Rivista Biblica*, 52(4), 403–440.
- Mateja, L. (2017). Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym. *Vox Patrum*, 67, 389–401. <https://doi.org/10.31743/vp.3406>
- McEleney, N. J. (1977). 153 Great Fishes (John 21,11) – Gematriacal Atbash. *Biblica*, 58(3), 411–417.
- Mędala, S. (1993). Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 46(1), 11–17. <https://doi.org/10.21906/rbl.1020>
- Mendecki, N. (1984). Modlitwa „osiemnastu błogosławieństw”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 37(2), 140–143. <https://doi.org/10.21906/rbl.1270>
- Menken, M. J. J. (2014). *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables*. Brill. <https://brill.com/view/title/6492>
- Mickiewicz, F. (2011). *Ewangelia według św. Łukasza. Cz. 1: Rozdziały 1–11*. Edycja Świętego Pawła.
- Miner, P. S. (1983). The Original Functions of John 21. *Journal of Biblical Literature*, 102(1), 85–98. <https://doi.org/10.2307/3260747>
- Mishcon, A. (1927). The Origin of אַתְּ צַמַּח דּוּד and Its Place in the ‘Amidah, *The Jewish Quarterly Review*, 18(1), 37–43. <https://doi.org/10.2307/1451757>
- Moll, S. (2010). *The Arch-Heretic Marcion*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151539-2>
- Montefiore, H. (1962). Revolt in the Desert? *New Testament Studies*, 8(2), 135–141. <https://doi.org/10.1017/S0028688500005890>
- Mról, M. (Ed.). (2005). *Słowa nadziei. Prośby Modlitwy Pańskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Mucha, P. M. (2009). Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21: 11. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 62(4), 297–302. <https://doi.org/10.21906/rbl.222>
- Mucha, P. M. (2013). What was the Origin of Number 153? *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 66(2), 101–125. <https://doi.org/10.21906/rbl.62>
- Mucha, P. M. (2018). Matka Pana a apokaliptyczne trzęsienia ziemi. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 71(4), 363–367. <https://doi.org/10.21906/rbl.3623>
- Muchowski, P. (1998). Język hebrajski qumrański, jego zasięg i status społeczny. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 51(3), 161–168. <https://doi.org/10.21906/rbl.670>
- Nalewaj, A. (2010). „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 63(1), 13–30. <https://doi.org/10.21906/rbl.158>
- Nalewaj, A. (2012). Analiza porównawcza struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2, 1–12 i 20, 1–18. *Studia Warmińskie*, 49, 107–121. <https://doi.org/10.31648/sw.257>

- Neirynek, F. (1990). Response to the Multiple Stage Hypothesis, I: The Introduction to the Feeding Story. In D. L. Dungan (Ed.), *The Interrelation of the Gospels: A Symposium Led by M.E. Boismard, WR. Framer, F. Neirynek, Jerusalem 1984* (pp. 81–93). Louvain University Press.
- Neirynek, Frans. (1990). John 21. *New Testament Studies*, 36(3), 321–336. <https://doi.org/10.1017/S0028688500015770>
- Neumann, J. N. (2019). Thy Will Be Done: Jesus's Passion in the Lord's Prayer. *Journal of Biblical Literature*, 138(1), 161–182. <https://doi.org/10.15699/jbl.1381.2019.524397>
- Oakman, D. E. (2017). The Political Meaning of a Cipher – John 21:11: In memory of an unforgettable friend and scholar John J. Pilch. *Biblical Theology Bulletin*, 47(2), 87–94. <https://doi.org/10.1177/0146107917697904>
- Oberweis, M. (2009). Die Bedeutung der neutestamentlichen »Rätselzahlen« 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11). *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 77(3–4), 226–241. <https://doi.org/10.1515/zntw.1986.77.3-4.226>
- O'Collins, G. (2019). 'His Life Rose With Him' – John 21 and the Resurrection of Jesus. *Irish Theological Quarterly*, 84(2), 195–211. <https://doi.org/10.1177/0021140019829327>
- O'Donovan, O. (2009). Prayer and Morality in the Sermon on the Mount. *Studies in Christian Ethics*, 22(1), 21–33. <https://doi.org/10.1177/0953946808100224>
- O'Neill, J. C. (1993). The Lord's Prayer. *Journal for the Study of the New Testament*, 16(51), 3–25. <https://doi.org/10.1177/0142064X9301605101>
- Ostański, P. (2002a). *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999* (Vol. 1). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw.
- Ostański, P. (2002b). *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999* (Vol. 2). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw.
- Ostański, P. (2010a). *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009* (Vol. 3). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw.
- Ostański, P. (2010b). *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009* (Vol. 4). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw.
- Ostański, P. (2015). *Bibliografia biblistyki polskiej 2010–2013/2014* (Vol. 5). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny.
- Ostmeyer, K.-H. (2005). Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 96(3–4), 147–170. <https://doi.org/10.1515/zntw.2005.96.3-4.147>
- Owen, O. T. (1988). One Hundred and Fifty Three Fishes. *The Expository Times*, 100(2), 52–54. <https://doi.org/10.1177/001452468810000204>
- Paciorek, A. (2001). *Q – Ewangelia Galilejska*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Paciorek, A. (2003). Nowa modlitwa uczniów Nowego Przymierza (Mt 6, 9–13). *Verbum Vitae*, 4, 157–175.
- Pesch, R. (1969). *Der reiche Fischfang, Lk 5,1–11/Jo 21,1–14 Wundergeschichte, Berufungserzählung, Erscheinungsbericht*. Patmos-Verlag.
- Phillips, T. E. (2011). Q or Not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels – By Bartosz Adamczewski. *Religious Studies Review*, 37(2), 130–130. https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2011.01513_7.x
- Pitta, A. (1990). Ichthys ed opsarion in Gv 21,1–14: Semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico? *Biblica*, 71(3), 348–364. <https://doi.org/10.2143/BIB.71.3.3217765>
- Ponomariov, A. (2015). The Lord's prayer in a wider setting: A new Hebrew reconstruction. *Journal of Northwest Semitic Languages*, 41(1), 71–100.
- Poon, W. C. K. (2003). Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke. *The Expository Times*, 114(7), 224–230. <https://doi.org/10.1177/001452460311400703>
- Popkes, W. (1990). Die letzte Bitte des Vater-Unser Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 81(1–2), 1–20. <https://doi.org/10.1515/zntw.1990.81.1-2-1>

- Rapinchuk, M. (2004). The Galilee and Jesus in Recent Research. *Currents in Biblical Research*, 2(2), 197–222. <https://doi.org/10.1177/1476993X0300200204>
- Rastoin, M. (2009). Encore une fois les 153 poissons (Jn 21,11). *Biblica*, 90(1), 84–92. <https://doi.org/10.2143/BIB.90.1.3188895>
- Review of Q or Not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels by Bartosz Adamczewski. (2012). [by R. B. Vinson]. *The Catholic Biblical Quarterly*, 74(1), 141–142.
- Romeo, J. A. (1978). Gematria and John 21:11: The Children of God. *Journal of Biblical Literature*, 97(2), 263–264. <https://doi.org/10.2307/3265625>
- Roose, H. (2003). Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums. *Biblica*, 84(3), 326–343. <https://doi.org/10.2143/BIB.84.3.3194477>
- Rosik, M. (2008). Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9–13). *Zeszyty Naukowe Centrum Badań Im. Edyty Stein*, 4, 41–49.
- Rosik, Mariusz. (2011). Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9–13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na górze. *Verbum Vitae*, 20, 115–138.
- Ross, J. M. (1989). One Hundred and Fifty-Three Fishes. *The Expository Times*, 100(10), 375. <https://doi.org/10.1177/001452468910001005>
- Roth, D. (2008). Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate. *Journal of Biblical Literature*, 127(3), 513. <https://doi.org/10.2307/25610137>
- Roth, D. T. (2012). The Text of the Lord's Prayer in Marcion's Gospel. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 103(1). <https://doi.org/10.1515/znw-2012-0003>
- Roth, W. M. W. (1962). The Numerical Sequence $x/x + 1$ in the Old Testament. *Vetus Testamentum*, 12(1), 300–311. <https://doi.org/10.1163/156853362X00182>
- Salm, A. (2010). „Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” – od Pisma Świętego do codziennej liturgii i modlitwy. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 63(1), 73–77. <https://doi.org/10.21906/rbl.162>
- Schürmann, H. (1981). *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (4th ed.). Herder.
- Schwarz, G. (1969). Matthäus VI. 9–13/Lukas XI. 2–4: Emendation und Rückübersetzung. *New Testament Studies*, 15(2), 233–247. <https://doi.org/10.1017/S0028688500019068>
- Schweizer, E. (1984). *The good news according to Luke*. John Knox Press.
- Shearman, T. G. (1934). Our Daily Bread. *Journal of Biblical Literature*, 53(2), 110–117. <https://doi.org/10.2307/3259878>
- Smereka, W. (1956). Ecce Mater Tua. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 9(4–6), 244–261. <https://doi.org/10.21906/rbl.2590>
- Spencer, P. E. (2000). Narrative Echoes in John 21: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection. *Journal for the Study of the New Testament*, 22(75), 49–68. <https://doi.org/10.1177/0142064X0002207504>
- Stanton, G. (2002). *The Gospels and Jesus* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Stegner, W. R. (1976). Lukan Priority in the Feeding of the Five Thousand. *Chicago Society of Biblical Research*, 21, 19–28.
- Talavera Tovar, S. (2012). Sobre los 153 peces en Jn 21,11. ¿Encierra el 153 un notarikón? ¿Remite a los no judíos? *Liber Annuus*, 62, 107–117. <https://doi.org/10.1484/J.LA.5.101302>
- Trudinger, P. (1989). The 'Our Father' in Matthew as Apocalyptic Eschatology: *The Downside Review*, 107(366), 49–54. <https://doi.org/10.1177/001258068910736604>
- Tyson, J. B. (2006). *Marcion and Luke-Acts. A defining struggle*. University of South Carolina Press.
- Van Tilborg, S. (1972). A Form-Criticism of the Lord's Prayer. *Novum Testamentum*, 14(2), 94–105. <https://doi.org/10.2307/1560176>
- Von Dobschütz, E. (1914). The Lord's Prayer. *Harvard Theological Review*, 7(3), 293–321. <https://doi.org/10.1017/S0017816000011433>
- Waite, C. B. (1881). *History of the Christian religion to the year two hundred* (2nd ed.). C. V. Waite.
- Wenham, D. (2010). The Sevenfold Form of the Lord's Prayer in Matthew's Gospel. *The Expository Times*, 121(8), 377–382. <https://doi.org/10.1177/0014524610364409>

- Wilke, C. G. (1838). *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien*. Gerhard Fleischer.
- William, L. (1922). The Origin of the Gospels. *The Church Quarterly Review*, 94, 216–239.
- Wojciechowski, M. (1984). Certains aspects algébriques de quelques nombres symboliques de la Bible (Gen 5; Gen 14, 14; Jn 21, 11). *Biblische Notizen*, 23, 29–31.
- Wróbel, R. (2007). Chrystofania nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21, 1–14). Problemy interpretacyjne i znaczenie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 60(3), 185–208. <https://doi.org/10.21906/rbl.371>
- Zbroja, B. (2012). Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 65(3), 211–224. <https://doi.org/10.21906/rbl.94>
- Ziener, G. (1960). Das Brotwunder im Markusevangelium. *Biblische Zeitschrift*, 4, 282–285.
- Żychlińska, B. (2001). Liczba trzy w Tradycji Łukaszowej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 54(4), 295–302. <https://doi.org/10.21906/rbl.3580>

Parafraza jako środek polemiczny w dyskusji eucharystycznej w „Trajedyji o Mszej” (1560) Bernardina Ochina¹

Wojciech Kordyżon

Uniwersytet Warszawski

wojciech.kordyżon@uw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-4291-886X>

Trajedyja o Mszej pióra włoskiego teologa Bernardina Ochina ukazała się w 1560 roku w pińczowskiej oficynie Daniela z Łęczycy, pracującego wówczas dla tamtejszego zboru ewangelickiego². Wydany w Polsce utwór nie jest dosłownym przekładem wersji łacińskiej i włoskiej, znanych jedynie z wydań późniejszych niż polskie (z 1563 roku)³. Choć skala ingerencji nieznanego autora spolszczenia w samą materię tekstową nie jest znaczna, to dokonał on istotnych zmian kompozycyjnych, układając wersję polską w rozpisaną na dwa akty tragedię, na którą składa się kilka komponentów potencjalnego pierwowzoru. Zabieg ten wskazuje po części na cel wydawców polskich, ponieważ poskutkowało podporządkowaniem hybrydycznego oryginału pojedynczej formie literackiej. W efekcie *Trajedyja o Mszej* stała się utworem o wyraźnych cechach polemicznych (ponieważ przeciwstawia się przyjętym przez tradycję rzymską konceptualizacjom mszy), perswazyjnych (adresowana jest bowiem do wszystkich chrześcijan i wyraża nadzieję wydawców na przekonanie do ewangelickiego rozumienia kwestii mszy i Eucharystii) i edukacyjnych (ze względu na próbę ukazania abstrakcyjnych problemów teologicznych za pomocą dramatycznie ujętej fabuły, która pozwolić ma na zrozumienie charakteru stanowiska protestanckiego).

1 Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2017–2021 jako projekt badawczy w ramach programu „Diamentowy Grant”.

2 B. Ochino, *Trajedyja o Mszej, z której każdy snadnie wyrozumieć może początek i wszelaką jej sprawę, i co prawdziwej Wieczerzej Pańskiej właśnie każdy wiedzieć ma*, Pińczów 1560.

3 Na temat relacji między tekstem polskim a potencjalnym pierwowzorem (najpewniej włoskim w zgodzie z deklaracją w dedykacji umieszczonej w polskim wydaniu) zob. J. Ślaski, *Le „Tragedie” di Bernardino Ochino in polacco*, [w:] *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII. Atti del Convegno italo-polacco, Firenze, 22–24 settembre 1971*, Firenze 1974, s. 103–117; J. Kleiner, „*Tragedye*” Ochina, „Pamiętnik Literacki” 1910, t. 9, z. 4, s. 397–418.

Celem artykułu jest omówienie sposobów wykorzystywania biblijnych słów Chrystusa „Hoc est corpus meum” (Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24) w spolszczonym utworze Ochina. Przeanalizowane zostaną metody i warunki ich wprowadzania do tekstu. Owa biblijna fraza przejawia się w utworze w dwóch konwencjach: dokładniejszego przytoczenia oraz swobodniejszej parafrazy mającej oddawać sugerowany sens. Rozpoznanie charakteru tych tekstualnych zabiegów pozwoli na wskazanie, w jaki sposób redaktor polskiego wydania wyzyskuje cytaty biblijne w utworze o polemiczno-edukacyjnym charakterze, a także jaki stosunek interpretatorów do Pisma wynika z zaobserwowanych praktyk przytaczania i parafrazowania. Proponowane spojrzenie ma więc na celu nie tyle przybliżenie stanowiska w kwestiach eucharystycznych czy sakramentologicznych, ile wskazanie na tworzywo literackie, w którym te przekonania są wyrażane, w szczególności zaś zabieg parafrazy tekstu biblijnego służący uwypukleniu przekonań teologicznych, prowadzeniu dyskusji oraz zbijaniu argumentów oponentów.

Trajedyja o Mszej dzieli się na dwa akty. Pierwszy ma literacki charakter tragiczny, zawiera uporządkowane sekwencje wydarzeń. Służy ukazaniu genezy Mszy, a występują w nim liczne personifikacje uwikłane w dzieje uosobionej ceremonii: jej poczęcia w ramach planu Szatana, narodzin z łona Kościoła Rzymskiego (tzn. żeńskiej Eklezji), wychowania przez Mądrość Ludzką i wreszcie konfliktu z „prawą córką Chrystusa”, Wieczerzą Pańską, która pod koniec części wtrącona zostaje przez bezimiennego Papieża, ojca Mszy, do karceru. Akt drugi traci akcję dramatyczną na rzecz struktury dialogowej opartej na konwencji procesu⁴. W tej części bliżej nieznany Miłośnik Chwały Bożej pozywa Mszę za ukrywanie przed chrześcijanami prawdy o Wieczerzy Pańskiej. Sędzią w tym sporze jest Duch Święty, Msza zaś jako kobieta – zgodnie z dawnymi zwyczajami procesowymi – nie może bronić się samodzielnie, zaś jej adwokatem zostaje spersonifikowany Zabobon. Prymarna konwencja procesowa polega na dyskusji pomiędzy oskarżycielem (Miłośnikiem) a obroną (Zabobonem), mediowanej przez Ducha Świętego sprawującego pieczę nad sądową batalią i zarządzającego jej kolejne sesje. Zarazem ogólniejszym schematem, do którego nawiązuje utwór w tej części, pozostaje rozpowszechniona

4 O źródłach tego motywu wykorzystanych przez autora zob. W. Kordyzon, *Msza przed trybunałem. Personifikacja Mszy w spolszczonym dialogu Bernardina Ochina na tle europejskiej literatury reformacyjnej pierwszej połowy XVI wieku*, „Terminus” 21 (2019) z. 2, s. 215–244, <http://dx.doi.org/10.4467/20843844TE.19.017.11191>.

w praktyce nowożytnej polemiki religijnej formuła dysputacji⁵. Miłośnik występujący jako stawiający tezy *proponens* ściera się z Zabobonem działającym w tekście jako *opponens*. Co istotne, podobnie jak w konwencji dysputacyjnej, przedmiotem dyskusji obu stron są argumenty zaczerpnięte z Pisma Świętego, wśród których kluczową rolę odgrywają słowa będące obiektem analizy w niniejszym artykule, dotyczą bowiem nie tylko aspektów związanych z celebracją mszy, ale i jej wymiarem sakramentalnym, którego dotyka istota tez stawianych przez reformatorów z kręgu szwajcarskiego.

Należy podkreślić, że ówczesna dyskusja eucharystyczna była ściśle powiązana z toczącą się w środowisku protestanckim debatą o ceremoniale liturgii (w ówczesnej polszczyźnie określanej „ceremoniją”, „porządkami kościelnymi”, „rituales”, „posługą” itd.)⁶, rozumianym jako zewnętrzny przejaw kultu. Źródłem obu dyskusji była debata między obozami Marcina Lutera i Ulricha Zwinglego toczona w latach 1525–1529, która przypieczętowała rozłam na bardziej pojednawcze stanowisko reformatora z Wittenbergi i symboliczne rozumienie słów „hoc est corpus meum” (z *est* rozumianym w znaczeniu *significat*), przy którym obstawali Szwajcarzy⁷. W tym sensie zmiany teologiczne musiały być powiązane z widoczną formą, jaką przydawano ceremonii zbudowanej wokół tej frazy.

Sam Ochino związany był w tym okresie z Zurychem, gdzie dominującą pozycję w sprawach teologicznych miał Heinrich Bullinger, rozwijający wcześniejsze koncepcje Zwinglego. W owym czasie, jeszcze sprzed epoki konfesjonalizacji znacząco usztywniającej doktryny, nie jest niczym zaskakującym, że zleceńodawcą przekładu i nakładcą polskiego wydania był Francesca Lismanino, ówczesny superintendent ewangelickiego zboru małopolskiego w Pińczowie, prowadzący intensywną korespondencję tak z kręgiem zuryskim, jak i Genewą⁸. Spolszczony tekst Ochina dotyka jednak problemów potencjal-

5 Na temat dysputacji zob. M. Ryszka-Kurczab, „*Aby każdy miłośnik prawdy onej szukając, z czytania jej dojść mógł*”. *Sposoby uwiarygodniania przekazu w szesnastowiecznych relacjach z polskich dysput wyznaniowych*, „Terminus” 20 (2018) z. 2, s. 165–193, <http://dx.doi.org/10.4467/20843844TE.18.006.9751>.

6 Zob. I. Winiarska-Górska, *Zagadnienie ceremonii w szesnasto- i siedemnastowiecznym piśmiennictwie religijnym protestantów jako spór o język sakralny*, „Napis” 16 (2010), s. 65–67.

7 Nt. genezy, przebiegu i najbliższych w czasie konsekwencji tego sporu dla podziałów wewnątrz obozu reformacyjnego zob. A. Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas*, New York–Oxford 2011, <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199753994.001.0001>.

8 Zob. np. T. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig 1908.

nie różnicujących stosunek tych dwu środowisk do Wieczerzy Pańskiej jedynie do pewnego stopnia, o czym dalej. Kluczowe zagadnienia związane z obecnością Chrystusa w sakramencie oraz kwestią ofiary Chrystusa w Mszy postrzegane są w zbliżony sposób i przez reformatorów szwajcarskich, i Ochina wraz z jego tłumaczem. Zwraca jednak uwagę dość istotne dążenie w stronę akcentowania symbolizmu eucharystii, nieco mniej kompromisowe niż tezy zawarte w zgodzie zuryskiej (*Consensus Tigurinus*) z 1549 roku⁹.

Niewykluczone, że ta własność utworu Ochina wyzyskana została przez polskiego wydawcę. List dedykacyjny sygnowany inicjałami Lismanina wieńczy data 6 lutego 1560 roku, w kolofonie druku znajduje się zaś informacja, że książka wyszła spod pras pińczowskiego typografa Daniela z Łęczycy niecałe dwa miesiące później – 11 kwietnia. Raptem kilka tygodni przed spisaniem dedykacji 8 stycznia zmarł w Pińczowie Jan Łaski, z którego działalnością reformatorską i organizacyjną zbor małopolski wiązał duże nadzieje. Lismanino, podówczas wspólnie z Łaskim nadający ton działalności tamtejszego Kościoła ewangelickiego, pozostał więc osamotniony na polu polemicznej walki zarówno z obozem katolickim, jak i wobec problemów wewnątrzzbiorowych (tj. kontrowersji związanych poglądami Francesca Stancara, jak i coraz wyrazistszej frakcji trydeistycznej)¹⁰, z którymi musiał się mierzyć. Halina Kowalska zauważyła, że wiele działań Lismanina bezpośrednio po śmierci Łaskiego nastawionych było na umocnienie Kościoła małopolskiego wobec aktorów zewnętrznych, częściowo poprzez odpowiedni dobór publikowanych w Pińczowie tekstów¹¹. Należały do nich mowy pogrzebowe na cześć zmarłego reformatora spisane przez Piotra Statoriusa i Abła Sylwiusa (Jakuba Sylwiusza), wydane pod protekcją i zapewne staraniem Lismanina¹². Wiadomo, że Włoch niektóre z egzemplarzy zaopatrywał ponadto w własnoręczne dedykacje

9 Nt. uwarunkowań zgody zuryskiej zob. A. Nelson Burnett, *From concord to confession: the Wittenberg Concord and the Consensus Tigurinus in historical perspective*, „Reformation & Renaissance Review” 18 (2016) z. 1, s. 47–58, <https://doi.org/10.1080/14622459.2016.1157347>.

10 Zob. Z. Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, Warszawa 2015, s. 59–61; D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania 1558–1611. Studi e documenti*, Firenze 1970, s. 21–22.

11 H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, Warszawa 1999, s. 150.

12 Idzie o następujące mowy: P. Statorius, *In clarissimi viri d[omini] Ioannis a Lasko Poloniae baronis obitum funebris oratio*, Pinczoaviae 1560; A. Silvius, *Oratio funebris in obitum praeclarissimi viri et veare religionis vindicis invictissimi, Domini Ioannis a Lasco*, Pinczoviae 1560 (*non vidi*). Silvius we wstępie tłumaczył się, że mowę – mimo opublikowania już utworu Statoriusa – napisał i dał wydrukować, ulegając namowom Lismanina (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 28, Kraków 1930, s. 98).

i rozsyłał, co wskazywałoby na świadome podjęcie działań komunikacyjnych poza zgromadzenie¹³. Już na początku lutego 1560 roku ukazała się także odpowiedź na dialogi Marcina Kromera sporządzona przez Statoriusa (lub też, jak sądzi Kowalska, wspólnym wysiłkiem przez pińczowskich ministrów), w której rozprawia się także z zarzutami katolickiego duchownego wobec Łaskiego¹⁴. *Trajedyę o Mszej* można by widzieć jako element tej kampanii wydawniczej, mającej na celu utrzymanie doktrynalnego stanowiska Łaskiego. Odegrało ono pewną rolę w ciągnących się od kilku lat trudnych negocjacjach między Małopolanami a Jednotą Czeskobraterską w sprawie ewentualnej unii, od synodu w Koźminku (1555), poprzez fiasko kolokwium lipnickiego na Morawach (1558). Choć z początku Łaski starał się nie uwypuklać różnic, ostatecznie nie zgodził się na ustępstwa w tej kwestii. Gest Lismanina publikującego tekst uwyrażniający stanowisko eucharystyczne ze strony Małopolan, istotnie różniących się w tym punkcie z braćmi czeskimi, mógł być zarazem próbą utrwalenia przyjętych w Pińczowie przekonań doktrynalnych i manifestacją trwania przy obranym stanowisku mimo śmierci jednego z najbardziej wpływowych teologów. Z tej próby sił oba zgromadzenia wyszły podzielone, gdyż jak wiadomo, unia nie została zawarta ani jako przedsięwzięcie włączające Jednotę do struktur małopolskich, ani nawet jako kompromisowa federacja obu Kościołów¹⁵. Nie bez znaczenia mógł być również fakt, że w poprzedzającym wydanie Ochina roku ukazał się staraniem królewieckiego środowiska luterańskiego polski przekład *Praktyki o mszy* Valentina Wannera, w którym wyrażono charakterystyczne dla luteran umiarkowane stanowisko w kwestii konieczności uporządkowania i oczyszczenia pewnej części ceremoniału mszy (dopuszczając możliwość zachowania wielu jej elementów), jak i kompromisowe stanowisko w kwestiach teologicznych, np. nie formułując wprost czy msza stanowi ofiarę, czy też nie¹⁶. Szczegółowe różnice między

13 Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 29, Kraków 1933, s. 226.

14 Zob. H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, dz. cyt., s. 151. Mowa o: P. Statorius, *In duos Martini Cromeri dialogos, qui de vera et falsa nostri temporis religion inscribuntur animadversiones brevissimae*, Pinczoviae 1560.

15 O końcowej fazie pertraktacji między zbozem małopolskim a braćmi czeskimi zob. H. Gmiterek, *Jan Łaski a unia Małopolan z braćmi czeskimi*, [w:] *Jan Łaski 1499–1560 w pięćsetlecie urodzin. Materiały konferencji zorganizowanej przez Instytut Historii PAN, Uniwersytet Warszawski oraz Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP*, red. W. Kriegseisen, P. Salwa, Warszawa 2001, s. 35–38.

16 V. Wanner, *Praktyka o mszy, co o niej a jako rozumieć mamy*, przeł. W. N[owomiejski], Królewiec 1559.

tezami w przekładach Wannera i Ochina wymagałyby osobnego omówienia, choć należy zauważyć istotne podobieństwo konstrukcji tytułów obu publikacji. Pozwala to przypuszczać, że środowisko małopolskie mogło chcieć sprecyzować swoje poglądy w języku wernakularnym wobec drukowanej wypowiedzi konkurencyjnych luteran królewieckich.

Ustalenia w sprawie sposobu celebrowania Wieczerzy Pańskiej podjęte przez synod w Pińczowie w 1559 roku, w którym Łaski również uczestniczył, były pierwszą próbą Małopolan uporządkowania tych kwestii i miały raczej ogólny charakter ograniczający się do wskazania konieczności zachowania prostoty ceremonii, bez wnikania w szczegóły problematyki sakramentologicznej¹⁷. Warto jednak zauważyć, że Małopolanie – w przeciwieństwie do środowiska luteranckiego – uznali za niezbędne zdecydowane oczyszczenie ceremoniału eucharystycznego ze wszystkich rytualnych dodatków uznanych za zbyt kosztowne i zanadto kojarzące się z papieżem. Poglądy Łaskiego w tym zakresie znane są m.in. z londyńskiego *Forma ac ratio* z 1555 r. Reformator podkreślał w nim, że jeśli tylko rozważa się Wieczerzę nieco wnikliwiej, to wszystkie jej tajemnice ujawniają się wiernym w samej czynności przystępowania do niej¹⁸. Przede wszystkim jednak rozumiał łamanie chleba i wznoszenie kielicha w kategoriach symbolu i reprezentacji: „ukazują [one] symbolicznie mękę [...] Chrystusa”, „pokazują nam, zaświadcniają i oznaczają, a także [...] widzialnie zwiastują, że Bóg jest jednocześnie Panem i Sędzią”¹⁹. Co charakterystyczne, pouczał także, że są one „symbolami naszego zjednoczenia z Chrystusem Panem w Jego ciele [...] i w Jego krwi”²⁰, wskazując ponadto na udział Ducha Świętego w sakramencie, który ma pieczętować „umysł Boskim tchnieniem” i umacniać „ufność w Bożą obietnicą”. Pozostawał tym samym najbliższym ujęcia proponowanego przez Heinricha Bullingera, który dystansował się od Kalwinowego ujęcia roli Ducha Świętego w odniesieniu do medium sakramentu na rzecz podkreślenia Jego roli w stosunku do wiary („ufności”)²¹. Publikacja spolszczonego utworu Ochina przypada więc

17 Zob. *Akta synodów różnowierczych*, t. 1: 1550–1559, oprac. M. SiPAYŁO, Warszawa 1966, s. 301–303 (synod w Pińczowie, 13 czerwca 1559). Zob. także: H. KOWALSKA, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, dz. cyt., s. 138–140.

18 J. Łaski, *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, przeł. T. PŁOCIENNIK, Warszawa 2004, s. 130.

19 Tamże.

20 Tamże, s. 132.

21 Zob. M. ALLEN, *Sacraments in the Reformed and Anglican Reformation*, w: *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, ed. by H. Boersma, M. Levering, Oxford 2018, s. 292, <https://doi.org/10.1093/>

na okres, gdy, po pierwsze, wspólnoty protestanckie w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim nie zdefiniowały jeszcze precyzyjnie swojej liturgii²², po drugie zaś poddawana krytyce liturgia rzymska również nie miała jeszcze jednolitego charakteru, a brewiarz i mszał Piusa V miały zostać opublikowane dopiero po soborze trydenckim pod koniec dekady, w której pińczowianie wydrukowali *Trajedyję*²³. Czynniki te sprawiły, że przedmiotem debaty w omawianym utworze jest w mniejszym stopniu sam ryt mszy (tj. jej części, układ, przypisywane im znaczenia), ile teologiczne podstawy liturgii oraz umotywowany tradycją ceremonial rozumiany jako najbardziej zewnętrzny przejaw jej odprawiania.

W spolszczonej *Trajedyi* Ochina powstanie i rola Mszy – jako spersonifikowanej postaci przeciwstawionej Wieczerzy Pańskiej – wpisane zostało w przyczynowo-skutkową logikę właściwemu tragedii układu zdarzeń, co traktować można jako próbę obrazowego przepisania rozwoju abstrakcyjnej myśli teologicznej na działania konkretnych postaci uosabiających pojęcia i koncepcje. Dlatego krytyczny wobec rzymskiej formy ceremonii Ochino, przekonany o tym, że papieństwo jest królestwem Antychrysta, włożył zamysł powstania Mszy w usta Szatana:

Szatan: [...] Nadto jeszcze dla swej transsubstancjacyjnej, to jest dla swego przetworzenia chleba w ciało, stanie się między ludźmi przyczyną niezliczonych błędów [...]. A co nadnagorsze, iż rozłączy krześcijany od Krystusa [...] swymi zbytecznymi zabobony, wymysły a onym bałwochwalstwem, za którym się oni udadzą, iż będą chleb za Boga chwalić²⁴.

Warto odnotować, że elementem owego zamysłu ma być właśnie przypisanie doktryny o transsubstancjacji siłom diabelskim – czynnikowi powodującemu konflikty w łonie chrześcijaństwa, a także prowadzącemu do szeroko rozumianego bałwochwalstwa. To założenie, zwerbalizowane czytelnikowi na początku utworu, będzie kluczowe dla sposobów sugerowanego w tekście rozumienia biblijnych słów Chrystusa dotyczących Eucharystii. Te również

oxfordhb/9780199659067.013.35.

22 Zob. D. Petkūnas, *Holy Communion Rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and Early 17th Centuries*, Klaipėda 2007, s. 60–92.

23 Zob. P. Szczaniecki, *Recepcja mszału rzymskiego w Polsce*, [w:] tenże, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań 1966, s. 129–137. Zob. także J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do soboru trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 194–197.

24 B. Ochino, *Trajedyja o Msze*..., dz. cyt., k. F₄v–r.

pojawiają się już w pierwszym akcie, ale zostają przytoczone przez personifikację Mądrości Ludzkiej (a zatem negatywnej postaci), której rolą jest wychowanie i edukacja Mszy:

Mądrość Ludzka: Rozmyślałem się też na to dobrze, wiedząc, iż Krystus oprócz wszelakiego dworstwa a przez wszech cerymonii ustawiał wieczerzą swoją nie w zbytku, ale w mierności. [...] A tak wiem to pewnie, iż Krystus Pan, siedząc u stołu z apostoły swymi, wziął chleb w ręce, jako piszą ewanjestowie [...], a uczyniwszy dzięki Bogu Ojcu swemu, łamał i dawał im mówiąc: „Bierzcie a jedzcie, toć jest ciało moje, które za was będzie wydane. Czyńcie to na pamiętkę moję.” Także potem wzięwszy i kubek a podziękowawszy Bogu Ojcu, rzekł do nich: „Pijcie z tego wszyscy, tenci jest kielich testamentu nowego w mojej krwi, która będzie wylana na odpuszczenie grzechów wielu ludzi.” Tymi oto cerymonijami [...] sprawował Krystus Pan wieczerzą swoją z apostoły swoimi [...], co ja wszystko opak wywrócę a wycinuję²⁵.

Zacytowana wypowiedź służy okazaniu czytelnikowi, że Mądrość Ludzka doskonale zna ewangeliczną genezę Eucharystii i świadomie planuje „wywrócenie opak” ładu ustanowionego przez Chrystusa, zaś edukowana przez nią Msza tę wiedzę przyjmuje. Za pomocą sceny przedstawiającej relację alegorycznych figur szesnastowieczny odbiorca poznać miał przyczynę krytyki ceremoniału mszy ze strony protestanckiej: stała się ona w tym ujęciu emanacją przedłożenia ludzkiego rozumu ponad ustanowiony przez Boga porządek.

Faktyczna dyskusja interpretacyjna o bardziej dialogowym charakterze eksponującym argumenty wytaczane przez obie strony ma jednak miejsce dopiero w akcie drugim. Dyskusja pomiędzy Miłośnikiem Chwały Bożej (reprezentującym przekonania, które można utożsamiać czy to z Ochinem, czy to ze środowiskiem małopolskich ewangelików) a Mszą i Zabobonem (oznaczającymi papieżstwo i jego zwolenników) ma sprawiać wrażenie głęboko osadzonej w Piśmie, nawiązując tym samym do wspomnianej konwencji dysputacyjnej. Ważne jest jednak rozpoznanie, że cytaty biblijne rzadko są w tej debacie przywoływane *in extenso*. Nie powinno to dziwić, gdy weźmie się pod uwagę, że we wczesnonowożytnych pismach polemiczno-religijnych frazy biblijne niejednokrotnie przywodzone były bez odwołania do konkretnego przekładu, a nieraz, jak się przypuszcza, z pamięci lub tłumaczone *ad hoc* na polski z wersji łacińskich czy greckich. Zagadnienie to jest jednak dotąd dość

25 Tamże, k. L₂V–L₄r.

słabo opisane²⁶. To istotne w kontekście *Trajedyi*, ponieważ większość występujących w utworze odwołań do słów „hoc est corpus meum” ma charakter nie tyle swobodnego przekładu, ile nacechowanej interpretacyjnie parafrazy, której kształt każdorazowo umotywowany jest miejscem danego odwołania w strukturze dyskusji i celami argumentacyjnymi. W sumie w tekście wyodrębnić można cztery strategie.

Za pomocą określeń typu „nie rzekł”, „by... nie omieszkiał rzec”, „tedy by był rzekł” wprowadzone zostały do utworu parafrazy negatywne, których celem było wskazanie niewłaściwego według autora utworu rozumienia słów Chrystusa. Tak skonstruowane argumenty pozwalały Miłośnikowi Chwały Bożej odrzucić hipotezę, że słowa Chrystusa miałyby być rozumiane literalnie. Przekonuje więc najpierw, że odpowiednia fraza powinna brzmieć odmiennie niż w Biblii, aby oddawać sens zgodny z doktryną o transsubstancjacji:

Miłośnik Chwały Bożej [do Zabobonu]: Sam Krystus Pan uczynić raczył różnicę między chlebem i winem, między ciałem i krwią gdy apostołom mówił: „To jest moje ciało”, ale nie mówił: „To jest sam Krystus”. Także też, podając im kubek z winem: „To jest moja krew”, a nie rzekł: „To jest sam Krystus”. Bo gdyby tak było, jako ty powiedziesz, [...] pewnie, żeby był Krystus Pan nie omieszkiał rzec: „Bierzcie, to jest cały Krystus”²⁷.

Należy zauważyć, że dosłowne rozumienie tekstu zademonstrowano poprzez parafrazę zawierającą imienne wskazanie na siebie samego, a unie możliwiająca inną referencję. Tym samym pierwsze bezpośrednie odniesienie do słów Chrystusa w dysputacyjnej części utworu służy utworzeniu możliwej przestrzeni interpretacyjnej poniekąd wbrew intuicji językowej, wedle której zaimek „moje” w oczywisty sposób mógłby odnosić się do podmiotu. Skontrastowanie biblijnych słów z uszczegóławiającą parafrazą ma na celu wywarcie na czytelniku wrażenia, że istnieje alternatywa, której użycie przez Chrystusa wykluczałoby inne sposoby interpretacji. Kryje się za tym rozumowanie, że jeśli takie potencjalne rozwiązanie nie znalazło zastosowania, to w wypadku Syna Bożego nie może być mowy o przypadkowości. W podobnym duchu, pokazując, że istniałoby sformułowanie bardziej

26 Dla przyczynkowych rozpoznań w tym zakresie zob. J. Kamieniecki, *Sposoby wykorzystywania Biblii w polemikach religijnych XVI–XVII w.*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy. Materiały z konferencji 11–14 maja 1999 r.*, red. E. Woźniak, t. 1, Łódź 2000, s. 273–282.

27 B. Ochino, *Trajedycja o Mszej...*, dz. cyt., k. 56r.

dosłownie odpowiadające przekonaniom, z którymi podejmował polemikę, starał się Miłośnik zbić argument dotyczący umocowania w Piśmie prawdziwości przeistoczenia:

Miłośnik Chwały Bożej: A gdyby był miał wolą poświęcać temi słowy, tedy by był pewnie rzekł: „To niech będzie moje ciało”, jako ono rzekł, chcąc oczyścić trędowatego: „Bądź oczyszczonym”²⁸.

Inne określenie „po prostu rzekł” służy wprowadzeniu cytatu lub bliższej parafrazy słów Chrystusa, a pojawia się w wypowiedzi adwersarza Miłośnika, czyli Zabobonu. „Po prostu” występuje w tekście jako synonimiczne do „właśnie” („właściwie”), przeciwstawiane jest zaś łacińskiemu przysłówkowi „figurate” (czasem używanego w polskim druku w zamiennie z nieklasycznym „figurative”) oznaczającemu sposób mówienia niedosłowny, za pomocą figur myśli²⁹. Zabobon korzysta z parafrazy skracającej całość ewangelicznych słów Chrystusa do niedługiego zdania, w którym uwyrażnia się składnia oparta na czasowniku „jest”. Podkreśla to orzekający tryb konstrukcji, stanowiący tu podstawę do obrony tezy o przeistoczeniu:

Zabobon: Mogłaby to być prawda, kiedy by był Krystus Pan to powiedział *figurative*, to jest nie właśnie, ale tam Krystus jawnie, jaśnie a po prostu rzekł: „To jest moje ciało, a to jest moja krew”³⁰.

Co do zasady tekstowe wypowiedzi Zabobonu – jako reprezentanta stanowiska rzymskiego – są jednak w utworze Ochina krótsze i zapewnić mają jedynie tyle treści, by Miłośnik wyrażający zapatrywania protestanckie mógł obszernie je zbijać, posługując się liczniejszymi przykładami i bardziej rozbudowaną argumentacją.

Ciekawe, że Miłośnik w tym momencie dyskusji, gdy obszernie wyklada Zabobonowi stosowność odczytywania słów Chrystusa w sensie figuratywnym, po raz pierwszy parafrazuje pozytywnie słowa Chrystusa (tj. nie podaje parafraz ilustrujących niepożądane przezeń interpretacje). Jednak posługuje się w tym celu wprowadzeniem „gdy rzekł”, które przedtem w utworze używane było do przytoczenia cytatu w jego nieznieształconej formie, a także samo

28 Tamże, k. Mm₃v.

29 Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 204–204.

30 B. Ochino, *Trajedyja o Mszej...*, dz. cyt., k. Dd₁v.

w sobie znaczeniowo implikuje neutralność i prawdziwość przytaczanych słów, nie sugerując żadnych modyfikacji zastosowanych przez cytującego:

Miłośnik Chwały Bożej: A przetoż i o tych słowieh Pana Krystusowych, które przy swej wieczerzy mówić raczył, ma być rozumiano, bo gdy rzekł: „To jest moje ciało a wino znamionuje krew moję” [...]. Tak wszystko porównawać muszę i chcę cię spytać: może li to być, iż ty słowa Krystus Pan *figurate* a niewłaśnie mówił?³¹

W rzeczywistości jest to – jak łatwo spostrzec – kontaminacja cytatu z parafrazą. Pierwszy człon stanowi dosłowne przytoczenie wielokrotnie przywoływanych w polemikach słów „hoc est corpus meum”, powielające użycie czasownika „jest”. Nie dość jednak, że Miłośnik wprowadza w członie drugim czasownik „znamionuje” („oznacza”) zamiast „jest”, to jeszcze całkowicie modyfikuje składnię w stosunku do poprzedniego członu, amplifikując wyjściową frazę o rzeczownik „wino”, umieszczony w pozycji podmiotowej. Nie należałoby zrzucać tego na niechlujność redaktora szesnastowiecznego wydania: ponieważ w tym miejscu Miłośnik po raz pierwszy parafrazuje słowa Chrystusa na rzecz własnej argumentacji, zabieg może być zupełnie celowy: pierwszy człon oddaje bowiem dosłownie emblematyczną frazę o wysokiej frekwencji w różnego rodzaju pismach, nie tylko polemicznych, drugi zaś wprowadza do tej całości komponent interpretacyjny, pokazując mechanizm translacji z języka figuratywnego. Brak komentarza jest ze strony protestanckiego autora sugestią naturalności i oczywistości tej operacji, a w konsekwencji wskazywałoby to na oba człony jako równorzędne, przy czym pierwszy został przytoczony bez zmian, a drugi – już zinterpretowany.

Kolejne parafrazy wskazujące na symboliczne rozumienie Eucharystii Miłośnik będzie opatrywać wprowadzeniami typu „jakoby tak rzekł”, „jakoby rzekąc”, jednak dopiero wówczas, gdy obaj dyskutanci określą swoje stanowiska, a interlokutor protestancki wyłoży obszerniej, dlaczego uznaje za zasadne stosowanie wykładnika „repraesentat” (w języku polskim najczęściej za pomocą wyrazu „znamionować”) zamiast „est”:

Miłośnik Chwały Bożej: [Krystus] mówił też *figurative* a niewłaśnie, ukazując im on chleb, a mówiąc: „To jest moje ciało”, jakoby tak rzekł: „To znamionuje moje ciało”³².

31 Tamże, k. Ee₁r.

32 Tamże, k. Ff₃v.

Miłośnik Chwały Bożej: Gdy tedy rzekł [Krystus]: „To jest moje ciało”, ukazał ciało swoje, jakoby rzekąc: „To ciało figurowane przez chleb jestci moje”, a takżez też i krew swą ukazał, gdy powiedział: „To jest moja krew”, jakoby tak rzekł: „Ta krew znamionowana przez wino jestci moją krwią”³³.

Zagadnienie zostało jednak sproblematyzowane na wcześniejszym etapie dyskusji. Mówienie w sposób figuratywny przedstawione zostało w pierwszej kolejności jako zarzut ze strony Zabobonu, który wytykał Miłośnikowi, że ów rozpoznaje niewłaściwy „modus” w Piśmie Świętym:

Miłośnik Chwały: A tymżeć równie obyczajem Pan a zbawiciel nasz, gdy mówił do apostołów swoich, tegoż zwyczajowi w mowie swej używał, gdy rzekł: „To jest ciało moje, a to jest moja krew”, a przedsię im nie dawał ciała ani krwi, jedno chleb a wino. I nie rozumiał tam iście Pan naocznie, iżby on chleb a wino miało być ciałem albo krwią, ale iż on chleb znamionował ciało Jego, a wino znaczyła krew Jego. A jeśliżby Krystus Pan nie był w chlebie ani w winie, tedy każdy ten, który by go w chlebie albo w winie chwalił chciał, wielkie a obrzydłe i niezdolne bałwochwalstwo czyni.

Zabobon: Mogłaby to być prawda, kiedy by był Krystus Pan to powiedział *figurative*, to jest nie właśnie, ale tam Krystus jawnie, jaśnie a po prostu rzekł: „To jest moje ciało, a to jest moja krew”.

Miłośnik Chwały: I ów ci też mówi jaśnie a po prostu, który stojąc w kościele ukazuje obrazy a mówi: „To jest Krystus, to Piotr, to Paweł”.

Zabobon: Jednoć to my sami między sobą takowego zwyczajowi a tego kształtu w mówieniu używamy, ale w innych językach – tedy nie.

Miłośnik Chwały: I owszem, jakom pierwej powiedział, iż we wszystkich innych językach daleko więcej tego używają niż w języku polskim, a osobliwie w żydowskim.

Zabobon: Ale Duch Święty tedy nigdziej tym sposobem nie mówi³⁴.

Istotą argumentacji Miłośnika w powyższym fragmencie jest odwołanie się do obserwacji na poziomie faktograficznym, do poziomu samych wydarzeń opisywanych przez Pismo. Zwraca uwagę na rozbieżność: Chrystus wskazał na fizyczne przedmioty (niebędące Nim) – chleb oraz wino, wypowiedział zaś słowa, które odnosiły się do Niego. Według Miłośnika, gdy zrekonstruuje się tę scenę, nie może to oznaczać, iż Chrystus mógłby nakazać uczestniczącym w wieczerzy apostołom postrzeganie chleba i wina jako Jego ciała ze względu na kontekst sytuacyjny. Natura argumentacji Miłośnika ma w tym

33 Tamże, k. Gg_{7r}-v.

34 Tamże, k. Dd_{1r}-Dd_{2r}.

wypadku charakter nie terminologiczny, tylko obrazowy – apeluje tym samym do czytelnika o – można by rzec – interpretację zdroworozsądkową, opartą o wyobrażenie sobie przebiegu tego wydarzenia. Zabiegiem, który ma umocnić stanowisko symboliczne, uprzystępniając je tym samym czytelnikowi, jest wprowadzenie retorycznej terminologii dopiero przez oponenta, czyli Zabobon. Ten dopiero powiada, że skutkowałoby to koniecznością uznania słów Chrystusa za figuralne, a nie dosłowne (na co zresztą się nie zgadza). Miłośnik na to rozróżnienie przystaje i będzie się do niego odwoływać w trakcie dyskusji, ale jego podejście do Pisma stawia go w zupełnie innym świetle jako czytelnika i interpretatora Biblii niż reprezentujący stronę rzymską Zabobon. Podobnie jak wielu reformatorów, protestancki bohater *Trajedyi* wychodzi z założenia, że Pismo jest zrozumiałe, proste i nie wymaga specjalistycznych zabiegów interpretacyjnych opartych o wyrafinowaną terminologię – potrzeba jedynie uważnej lektury.

Na rozpoznanie Zabobonu dotyczące przypisywania Chrystusowi „niewłasnego” (przenośnego) sposobu mówienia Miłośnik zareagował uwagą odnoszącą się do powszechnych zwyczajów językowych. Zauważył, że w wypadku mówienia o wizerunkach nie dochodzi do utożsamienia osoby z jej przedstawieniem, chociaż fraza używana do wyrażenia tej relacji zbudowana została tak samo jak Chrystusowe słowa ustanawiające Eucharystię, w oparciu o wyraz „jest”. Na marginesie warto tu odnotować, że – jak poświadcza spolszczony tekst Ochina – istota protestanckich zarzutów o bałwochwalstwo wobec obrazów nie miała wyłącznie charakteru odnoszącego się do ontologii tychże, gdyż osobność przedstawianego od przedstawiającego ukazano jako kolejny argument „zdroworozsądkowy”³⁵.

Następnie interlokutorzy spierają się o to, w jakich językach mowa figuratywna jest w ogóle używana. Dla Zabobonu to własność języków wernakularnych. Określa je jako te, którymi ludzie posługują się „między sobą”. Domniemywać można, że języki biblijne (hebrajski, grecki) oraz łacina jako

35 Wątek ten zostanie później w *Trajedyi* rozwinięty: „A gdybych ja tobie ukazał obraz Piotra świętego, a powiedział tobie, iż to jest Piotr święty, któremu było dano klucz królestwa niebieskiego, powiedz, że mi co ty z tej mojej powieści wyrozumiesz. Widzi mi się, iż nic innego nie obaczysz, jedno iż on obraz nic innego nie jest, jedno znamieniem Piotra świętego, któremu były obiecanie do nieba klucza” (B. Ochino, *Trajedyja o Mszei*..., dz. cyt., k. Dd_{6r}). Nt. sporów obrazowych i argumentacji stosowanej przez polskich protestantów zob. więcej: K. Meller, „Pan Krystus po świecie rozesał nie malarze, ale nauczyciele...”. *Głos polskich pisarzy protestanckich XVI wieku o katolickiej ikonodulii*, [w:] *Ikonoklazm i ikonofilia. Między historią a współczesnością*, red. A. Stankowska, M. Telicki, Poznań 2016, s. 15–34.

język Wulgaty stanowią inną kategorię. Następnie podaje w wątpliwość, aby Duch Święty używał języka figuratywnego. Sytuacja przedstawiona w utworze staje się zresztą w tym miejscu zakłócona, ponieważ interlokutorzy pragną rozstrzygnąć, czy Duch Święty może mówić figuratywnie, choć wypowiadają się w trakcie procesu przezeń prowadzonego. W swoich wypowiedziach w *Trajedyi* Duch Święty sam do sprawy się nie odnosi – być może redaktor polskiego wydania uznał, że byłoby to pewne nadużycie nawet w wysoce perswazyjnym tekście. Miłośnik przekonywał jednak, że Duch Święty jako podawca tekstu biblijnego używał różnych figur mowy tak w Starym, jak i Nowym Testamencie („zawždy *figurate* a niewłaśnie Duch Święty o nich rozprawował”³⁶).

Wreszcie Miłośnik spotyka się z zarzutem Zabobonu, że parafrazowanie słów Chrystusa stanowi w istocie o pysze interpretatora, który chce „poprawić” pierwotne brzmienie słów wypowiedzianych przez Syna Bożego, jakby Bóg nie potrafił precyzyjnie i jasno wyłożyć kluczowych dla chrześcijan zagadnień:

Zabobon: Dostawa-ć rzecz, a już snadź i nazbyt. A widzę, że ty chcesz być dostateczniejszego rozumu niżli był sam Krystus. Wierz mi, iżci by On to był lepiej umiał powiedzieć niżli ty, a pewnie by to był tylko znak, a nie sama ista rzecz, tedyć by był tak rzekł: „Ten chleb znamionuje ciało moje, a to wino znamionuje krew moję”, ale tu On zgoła a po prostu rzekł: „To jest moje ciało, a to jest moja krew”³⁷.

Odpowiedź Miłośnika odnosi się do tych zarzutów na dwóch poziomach. Po pierwsze, w oparciu o Pismo stara się ukazać, że Chrystus stosował figury myśli w swoich wypowiedziach na przykładach z Mt 23, 14 oraz J 15, 1:

Miłośnik Chwały: Takżeć i Krystus Pan, gdy się nazywał macicą winną i gdy też ono o lucemiernikoch powiedział, iż ony domy wdów pożyrali, tedyć tamo słów takowych nie wykłada jako się właśnie rozumieć mają. A dlategoż każdy krześcijański człowiek, gdy używa sakramentów, tedy nie ma się umysłem a sercem swym zasadać w znamionach onych, aby tam sobie jakie cuda w nich zmyślać miał, [...] ale wnet ma serce i myśl swoją podnieść wzgóre ku Panu Krystusowi ukrzyżowanemu, którego ony sakramenty znamionują a w którym zawisnęło wszystko dobre nasze i od którego nam pochodzi wszystko zbawienie nasze.

36 B. Ochino, *Trajedyya o Mszej...*, dz. cyt., k. Dd₈v.

37 Tamże, k. Kk₈v.

Po drugie jednak, zarzut pychy znieść ma ogólniejsza perspektywa, w której sytuuje się Miłośnik. Przedstawił się jako bezpośrednio nawiązujący do tradycji apostoelskiej, stronnictwo papieskie uznał zaś za „nowych” chrześcijan, dalszych od źródeł nauczania Chrystusa i wykrzywiających pierwotny sens Jego nauki. Pod koniec dysputy z Zabobonem określił charakter doktryny o transsubstancjacji poprzez kolejną parafrazę interpretacyjną, tym razem włożoną nie w usta Chrystusa, a samych „rzymian”:

Zabobon: Jako ja słyham o was, tych nowych krześcijanoch, iż wy daleko inaczej słowa Pana Krystusowe odmieniacie, bo gdzie On mówi: „To jest ciało moje”, tedy wy powiedacie, iż to „znamionuje moje ciało”.

Miłośnik Chwały: Zowiesz nas nowymi krześcijany – dalekoście wy sami nowszy. Bo wy, opuściwszy onę pierwszą głowę Krystusa Pana, nowąście nad sobą głowę ustawili człowieka grzechu pełnego [...]. Odrzuciliście też starodawne nauki, zwyczajae a sprawy apostołów świętych, a jęliście się innych na to miejsce nowych [...], których słowo Boże nigdy nie uczyło [...]. A iż to śmiesz mówić, żebychmy my słowa Pana Krystusowe odmieniac mieli, tedy ja to tobie okażę, żeście wy je daleko inaczej, niżli je On rozumiał, wyrócili, bo gdzie On rzekł: „To jest ciało moje”, to wy mówicie: „W tym jest ciało moje”³⁸.

O czym świadczą zaobserwowane w *Trajedyi* zabiegi oparte o parafrazowanie tekstu biblijnego? Po pierwsze, wskazać można, że parafraza negatywna wyzyskana została jako wygodny sposób wyrazu dla treści polemicznych. Osłabianie stanowiska przeciwnika poprzez podsumowanie go odpowiednio zmodyfikowanym cytatem biblijnym – mającym ukazać mylne w przekonaniu adwersarzy rozumienie Pisma – to zabieg stosowany w piśmiennictwie. Przywołać można choćby obszernie wyliczenie parafraz słów „Hoc est corpus meum” w *Apologii* Wargockiego, który w celu uzyskania komicznego efektu i przedstawienia oponentów w niekorzystnym świetle przemieszał faktyczne (mniej lub bardziej adekwatne) parafrazy interpretacyjne rozmaitych reformatorów protestanckich z groteskowymi, np. „Bierzcie i pijcie, ta łyżka jest Nowego Testamentu etc.”³⁹, „To jest ciało moje w niebie siedzące tak daleko od chleba i od nas, jako niebo od ziemi”⁴⁰. Ze względu jednak na mnogość stanowisk doktrynalnych wśród reformatorów chwyt ten wydaje się

38 Tamże, k. Qq₈v–Rr₁v.

39 A. Wargocki, *Apologija przeciwko luteranom, zwinglijanom, kalwinistom, nowokrzęściecom*, Kraków 1605, s. 191.

40 Tamże, s. 196.

poręczniejszy dla strony katolickiej. Spolszczenie Ochina pokazuje też odmienne jego wykorzystanie przez protestantów – w toku dyskusji między oponentami w fabularnym, a nie dyskursywnym utworze.

Po drugie, w spolszczeniu Ochina dostrzec można, że parafraza pozytywna jest dla protestanckiego bohatera *Trajedyi* nie tylko środkiem służącym modulowaniu interpretacji w pożądaną stronę, lecz w zasadzie oddaniem właściwego sensu słów Chrystusa, które wypływa z uwzględnienia kontekstu sytuacyjnego źródła, dekodowaniem przekazu.

Po trzecie, sposoby wprowadzania parafraz cechują różne subtelności. Jej wprowadzanie za pomocą wyrażenia „jakoby rzekł” – choć niepozbowione sugestii przypuszczenia – sprawia, że Chrystus nie przestaje być podmiotem zdania, co zwłaszcza w tak szczególnej dyskusji jak debata eucharystyczna, mającej wszakże ściśle filologiczno-retoryczne korzenie, ma duże znaczenie.

Po czwarte, odnotować należy, że perswazyjny wymiar realizowany jest także w powiązaniu z materialnością drukowanej książki. W tekście polskim (w przeciwieństwie np. do włoskiej i łacińskiej wersji z 1563 roku, w których marginalia referencyjne stanowią podstawę aparatu publikacji) typograficznie zatarte zostały granice cytowania. Druk pozbawiony jest marginaliów wskazujących na konkretne wersety Pisma. Odwołania do Biblii wszyte zostały przez redaktora wydania polskiego w samą tkankę tekstu bez odsłaniania jej jako źródła erudycyjnego. Przedstawiana jest jako słowo Boże, w tym wypadku jako niewątpliwie wypowiedziane słowa Chrystusa. Jako strategia perswazyjna ukazuje ów zabieg integralność znaczeń z ich pierwotnym kontekstem, niejako z pominięciem litery Pisma. Spolszczony utwór Ochina może stać się podstawą do obserwowania na materiale wernakularnym „renesansowego przesunięcia semantycznego”, czyli długotrwałego procesu przemian semantyki z charakterystycznego dla średniowiecza oczywistego powiązania między *res* a *verba* do nowożytnego paradygmatu rozpoznającego „uwikłanie języka w kontekst i zawsze skonkretyzowane użycie”⁴¹. Wiąże się to z dopuszczeniem możliwości, że tekst biblijny miewa charakter retoryczny, a w konsekwencji także zapisane w Piśmie słowa Chrystusa mogą być ukształtowane według zasad retoryki klasycznej i jak w tym przypadku, stanowić figurę myśli.

Po piąte wreszcie, ułatwia osadzenie „nowej semantyki” w *Trajedyi* brak powiązania przytaczanych słów z konkretnym przekładem (choć należy także

41 W. Ryczek, *Renesansowe teorie figuratywności: Peter Schade (Petrus Mosellanus)*, „Pamiętnik Literacki” 104 (2013) z. 3, s. 160. Zob. także: R. Waswo, *Language and Meaning in the Renaissance*, Princeton 1987, s. 48–81.

odnotować, że opracowywany przez środowisko ewangelickie przekład brzeski nie był jeszcze wówczas ukończony). Pozwala to rozłożyć akcenty zależnie od bieżącej potrzeby polemicznej (w tym wypadku: *est, significat*), podczas gdy inne szczegóły w innych sytuacjach będące powodem zażartego sporu (jak np. kwestia oddawania w polszczyźnie słowa „calix”, które w *Trajedyi* występuje naprzemiennie i jako „kubek”, i jako „kielich”)⁴² nie odgrywają tutaj większego znaczenia.

Abstrakt

Parafraza jako środek polemiczny w dyskusji eucharystycznej w „Trajedyi o Mszej” (1560) Bernardina Ochina

Celem artykułu jest omówienie sposobów wykorzystywania biblijnych słów Chrystusa „hoc est corpus meum” w spolszczonym utworze Ochina wydanym w Pińczowie w roku 1560. Po pierwsze, omówiony zostaje kontekst przygotowania i wydania spolszczenia utworu (niedawna śmierć Jana Łaskiego, cele stawiane przez środowisko małopolskich ewangelików). Po drugie, przeanalizowane zostaną metody i warunki wprowadzania parafraz do tekstu utworu, które świadczą tak o potencjale perswazyjno-edukacyjnym omawianego utworu, jak i ogólniejszej perspektywie wczesnonowożytnych zmian semantycznych przejawiających się w dyskusjach o charakterze teologicznym prowadzonych w języku wernakularnym.

Słowa kluczowe: Eucharystia, liturgia, ceremonie, reformacja, polemiki, Francesco Lismanino, Lismanini

Abstract

Paraphrase as a Tool of Polemics in the Discussion on the Eucharist in Bernardino Ochino's "Trajedyja o Mszej" [Tragedy on Mass] (1560)

The aim of this article is to discuss the ways in which Christ's Biblical words "hoc est corpus meum" are used in Ochino's translated text, which was published in Pińczów in 1560. First, the context of the preparation and Polish translation of the work (the recent death of Jan Łaski and the aims of the Lutheran community in Lesser Poland) are discussed. Next, the methods and conditions for the introduction of paraphrases in texts in the work, which attest both to the persuasive and educational as well as more

42 D. Frick, *Polska philologia sacra w czasach reformacji i kontrreformacji. Kilka kart z historii sporów wyznaniowych (1551–1632)*, przeł. K. Szymańska, Warszawa 2018, s. 164 zasugerował, że implikujący prostotę wyraz „kubek” charakterystyczny był dla tłumaczeń protestanckich, podczas gdy katolicy preferowali tłumaczenie „kielich”. Wywołało to zresztą dyskusję później między Marcinem Czechowicem (*Plastr na wydanie Nowego Testamentu*, [Kraków 1594], s. 38) a Marcinem Łaszczem (*Recepta na plastra Czechowica, ministra nowokrzężeńskiego*, Kraków 1597, s. 44–50). Drugi wytykał wulgaryzację tego słowa antytrynitarzom, mówiąc nie o postulowanym przez nich „kubku”, a – w celu ośmieszenia – „kuflu”).

general perspective of early modern semantic changes appearing in theological discussions in vernacular languages, are subject to analysis.

Keywords: Eucharist, liturgy, ceremony, Reformation, polemics, Francesco Lismanino, Lismanini

References

- Allen, M. (2015). *Sacraments in the Reformed and Anglican Reformation* (H. Boersma & M. Levering, Eds.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199659067.013.35>
- Boguniowski, J. W. (2001). *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do soboru trydenckiego i ich recepcja w Polsce*. Wydawnictwo UNUM.
- Burnett, A. N. (2016). From concord to confession: The Wittenberg Concord and the Consensus Tigurinus in historical perspective. *Reformation & Renaissance Review*, 18(1), 47–58. <https://doi.org/10.1080/14622459.2016.1157347>
- Caccamo, D. (1970). *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania 1558–1611. Studi e documenti*. G. C. Sansoni.
- Czechowicz, M. (1594). *Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez x. Jakuba Wujka*. Aleksy Rodecki.
- Estreicher, K. (1930). *Bibliografia polska* (Vol. 28). Polska Akademia Umiejętności.
- Estreicher, K. (1933). *Bibliografia polska* (Vol. 29). Polska Akademia Umiejętności.
- Frick, D. A. (2018). *Polska philologia sacra w czasach reformacji i kontreformacji. Kilka kart z historii sporów wyznaniowych (1551–1632)* (K. Szymańska, Trans.). Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gmiterek, H. (2001). Jan Łaski a unia Małopolan z braćmi czeskiimi. In P. Salwa & W. Kriegseisen (Eds.), *Jan Łaski 1499–1560 w pięćsetlecie urodzin. Materiały konferencji zorganizowanej przez Instytut Historii PAN, Uniwersytet Warszawski oraz Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP*. Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kamieniecki, J. (2000). Sposoby wykorzystywania Biblii w polemikach religijnych XVI–XVII w. In E. Woźniak (Ed.), *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy. Materiały z konferencji 11–14 maja 1999 r.* (Vol. 1, pp. 273–282). Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Kleiner, J. (1910). „Tragedye” Ochina. *Pamiętnik Literacki*, 9(4), 397–418.
- Kordyżon, W. (2019). Msza przed trybunałem. Personifikacja Mszy w spolszczonym dialogu Bernardina Ochina na tle europejskiej literatury reformacyjnej pierwszej połowy XVI wieku. *Terminus*, 21(2), 215–244. <https://doi.org/10.4467/20843844TE.19.017.11191>
- Kowalska, H. (1999). *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*. Neriton.
- Łaski, J. (2004). *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania* (T. Płóciennik, Trans.). Semper.
- Łaszcz, M. (1597). *Recepta na plastr Czechowica ministra nowokrzęścieńskiego [...]*. Drukarnia Łazarzowa.
- Meller, K. (2016). „Pan Krystus po świecie rozesłał nie malarze, ale nauczyciele...”. Głos polskich pisarzy protestanckich XVI wieku o katolickiej ikonodulii. In A. Stankowska & M. Telicki (Eds.), *Ikonoklazm i ikonofilia. Między historią a współczesnością* (pp. 15–34). Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Nelson Burnett, A. (2011). *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199753994.001.0001>
- Ochino, B. (1560). *Trajedýja o Mszej, z której każdy snadnie wyrozumieć może początek i wszelaką jej sprawę, i co prawdziwej Wieczerzej Pańskiej właśnie każdy wiedzieć ma*. Daniel z Łęczycy.
- Ogonowski, Z. (2015). *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*. Instytut Historii Nauki im. Ludwika i Aleksandra Birkenmajerów Polskiej Akademii Nauk, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Petkūnas, D. (2007). *Holy Communion rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and early 17th centuries*. Klaipėdos Univ. Leidykla.
- Rydzek, W. (2013). Renesansowe teorie figuratywności: Peter Schade (Petrus Mosellanus). *Pamiętnik Literacki*, 104(3), 153–172.

- Ryszka-Kurczab, M. (2018). „Aby każdy miłośnik prawdy onej szukając, z czytania jej dojść mógł”. Sposoby uwiarygodniania przekazu w szesnastowiecznych relacjach z polskich dysput wyznaniowych. *Terminus*, 20(2), 165–193. <https://doi.org/10.4467/20843844TE.18.006.9751>
- Sczaniecki, P. (1966). *Służba Boża w dawnej Polsce*. Księgarnia św. Wojciecha.
- Silvius, A. (1560). *Oratio funebris in obitum praeclarissimi viri et veare religionis vindicis invictissimi, Domini Ioannis a Lasco*. Officina Danielis Lancicij.
- Sipayłło, M. (Ed.). (1966). *Akta synodów różnowierczych w Polsce: Vol. 1: 1550–1559*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ślaski, J. (1974). Le „Tragedie” di Bernardino Ochino in polacco. In *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII. Atti del Convegno italo-polacco, Firenze, 22–24 settembre 1971* (pp. 103–117). Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Statorius, P. (1560a). *In clarissimi viri d[omini] Ioannis a Lasco Poloniae baronis obitum funebris oratio*. Officina Danielis Lancicij.
- Statorius, P. (1560b). *In duos Martini Cromeri dialogos, qui de vera et falsa nostri temporis religion inscribuntur animadversiones brevissimae*. Officina Danielis Lancicij.
- Wanner, V. (1559). *Praktyka o mszy, co o niej a jako rozumieć mamy* (W. Nowomiejski, Trans.). Hans Daubmann.
- Wargocki, A. (1605). *Apologija przeciwko luteranom, zwinglijanom, kalwinistom, nowokrzęćcom*. Jakub Siebeneicher.
- Waswo, R. (1987). *Language and Meaning in the Renaissance*. Princeton University Press.
- Winiarska-Górska, I. (2010). Zagadnienie ceremonii w szesnasto- i siedemnastowiecznym piśmiennictwie religijnym protestantów jako spór o język sakralny. *Napis*, 16, 59–76.
- Wotschke, T. (1908). *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*. M. Heinsius Nachf.
- Ziomek, J. (1990). *Retoryka opisowa*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.

Pokazać światu polskich Bernardynów, Bossuetów, Wesleyów, Newmanów

ks. Kazimierz Panuś

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

kazimierz.panus@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-9604-2920>

Kaznodziejstwo w Kościele pełni ważną rolę, głoszenie słowa Bożego jest bowiem obok sprawowania sakramentów jedną z dwóch fundamentalnych funkcji w prowadzonym przez Kościół dziele zbawienia człowieka¹. Przepowiadanie słowa Bożego ma jednak nie tylko znaczenie teologiczne.

1. Rola kaznodziejstwa w dziejach kultury polskiej

W polskiej kulturze kaznodziejstwo odgrywało zawsze wyjątkową rolę. To dzięki niemu w początkach chrystianizacji Polski pierwsi „słudzy Słowa” – jak nazywa św. Łukasz głosicieli Ewangelii (por. Łk 1, 2) – w ubogim i surowym języku Słowian wykuwali pojęcia, przy pomocy których przekazywali w sposób zrozumiały dla szerokiego ogółu skomplikowane treści religii chrześcijańskiej. Łaciński i ponadnarodowy Kościół stawał się propagatorem polskości. Dzięki niemu dokonywała się promocja języka polskiego – z kultury przedpiśmiennej do prostego początkowo języka literackiego. Wyjątkową rolę ambony w kulturze polskiej dobrze oddaje fakt, że najstarszym zabytkiem artystycznej prozy polskiej pozostają wciąż *Kazania świętokrzyskie*. Pochodzą z początku XIV stulecia i są niewątpliwie kopią wcześniejszego trzynastowiecznego rękopisu. Z zachowanych pasków udało się odtworzyć całe kazanie o świętej Katarzynie oraz różnej wielkości fragmenty pięciu innych kazań: *Na dzień św. Michała, Na dzień św. Mikołaja, Na Narodzenie Pańskie, Na Objawienie Pańskie, Na Oczyszczenie Najświętszej Marii Panny*².

1 A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 23–24.

2 Zob. m.in. W. Wydra, *Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, Warszawa 2009, s. 41–58; T. Mika, *„Kazania świętokrzyskie”. Od rękopisu do zrozumienia tekstu*, Poznań 2012.

Wysoka ranga kaznodziejstwa utrzymywała się w kolejnych wiekach. Swym oddziaływaniem ogarniało ono wszystkie stany społeczne. Krąg odbiorców kazań wyznaczany stałym rytmem świąt kościelnych i nabożeństw był nieporównywalnie większy niż słowa pisanego, które docierało do stosunkowo nielicznych czytelników. „Wpływ kaznodziejstwa na religijność polską i kulturę narodową – stwierdza Janusz Stanisław Pasierb – był w przeszłości większy niż oddziaływanie książek. Książkę mógł czytać tylko uczone i ten, kogo stać było na kupno książki [...]. Kazań natomiast słuchał nie tylko uczone, ale i prostak, nie tylko bogaty pan czy mieszczanin, ale i chłop pańszczyźniany, nawet żebrak. [...] Kazanie było przez wieki jedynym dla ogromnej większości Polaków źródłem wiary i inspiracji chrześcijańskiej”³. Dzięki kaznodziejstwu dokonywała się katechizacja i formacja religijna wiernych, a przez to zmieniało się oblicze polskiej ziemi. To w nim niczym w zwierciadle odbija się życie religijne i narodowe. Trwałym dziedzictwem tego kaznodziejstwa jest też uczuciowość, działanie na wyobraźnię i wiele ludzkiego ciepła związanego z kultem Jezusa Chrystusa, jego Matki i świętych. Te cechy nadal są obecne w religijności polskiej i wciąż ją kształtują⁴.

Szczególną rolę pełniła ambona polska w czasie zaborów. To z niej płynęła i docierała do Polaków nie tylko prawda o Bogu, ale i o Ojczyźnie, o jej chlubnej przeszłości i tradycjach narodowych, o potrzebie wolności wewnętrznej i zewnętrznej. Kazania były istotnym czynnikiem sprzyjającym zachowaniu polskości; utrwały patriotyzm i dążenia niepodległościowe. Kaznodziejstwo brało żywy udział w tym procesie nie tylko jako nośnik treści, medium, lecz także jako katalizator nastrojów i polemik oraz budowniczy, promotor i wychowawca takich postaw⁵.

Także w historii najnowszej w latach powojennych kaznodziejstwo polskie odegrało znaczącą rolę. „Ambona polska stała się szkolną katedrą, surogatem prasy, radia i filmu katolickiego, musiała zastępować pracę w organizacjach i bardzo często – wobec niedokszałcenia religijnego – katechizację”⁶. W latach zniewolenia komunistycznego kaznodziejstwo było „enklawą myśli

3 J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 91–92.

4 K. Panuś, „Oni torowali pierwsze drogi”. *Wkład kaznodziejstwa w podwaliny kultury polskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 69 (2016) nr 4, s. 328, <https://doi.org/10.21906/rbl.232>.

5 Por. tenże, *Pedagogiczny wymiar kaznodziejstwa patriotycznego*, [w:] *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemysł–Rzeszów 2006, s. 529–576.

6 J. S. Pasierb, *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1983, s. 15.

nieocenzurowanej, choć często skazanej na niełatwą sztukę aluzji”⁷. Dlatego wokół Kościoła skupili się w stanie wojennym prawie wszyscy niezależni twórcy kultury polskiej.

O sile gatunkowej kazania czy homilii może też świadczyć fakt, że współcześni pisarze sięgają po tę formę, niekoniecznie wypowiadając się na tematy teologiczne. Tak czyni choćby Ryszard Przybylski, proponując wspólną lekturę Pisma Świętego⁸.

Już w tym świetle widać, iż kaznodziejstwo polskie jest niezwykle cennym źródłem do poznania kultury religijnej, duchowości i obyczajów, dziejów języka, literatury i sztuki. Jednocześnie ten ogromny obszar jest najbardziej zaniedbanym badawczo działem naszego piśmiennictwa. Ciągłe niezadowalający jest też stan prac edytorskich nad tego rodzaju źródłami.

2. Projekty *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*

Zaradzić temu starają się dwa projekty pt. *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych* finansowane w latach 2012–2019 z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Kierownikiem pierwszego projektu, którego celem była naukowa edycja kazań maryjnych, pasyjnych i funeralnych, był ks. Kazimierz Panuś z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, badacz kaznodziejstwa dwóch ostatnich stuleci, a wykonawcami wybitni znawcy piśmiennictwa epok dawnych i mistrzowie edytorstwa naukowego: Roman Mazurkiewicz z Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, autor odkrywczych monografii, m.in. *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej* (wyd. 3, Kraków 2012); Marek Skwara z Uniwersytetu Szczecińskiego, bibliograf i edytor funeraliów staropolskich oraz Janusz S. Gruchała, kierownik Katedry Edytorstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim i wydawca kazań Piotra Skargi⁹.

Kontynuację tych studiów źródłowych, edytorskich i interpretacyjnych nad kaznodziejstwem polskim stanowił drugi projekt, którego tematem stały się kazania adwentowe opracowane przez ks. Witolda Ostafińskiego,

7 J. Miodek, *Współczesne kaznodziejstwo polskie*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Gdańsk 1999, s. 265.

8 Zob. R. Przybylski, *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, Paryż 1990, Warszawa 2007.

9 A. Nowicka-Jeżowa, *Polska ars praedicatorii. Od Peregryna z Opola do Karola Wojtyły*, „Barok. Historia–Literatura–Sztuka” 2016 nr 45/46, s. 247.

wielkanocne – przez Janusza S. Gruchałę, patriotyczne – przez Marka Skwarę i bożonarodzeniowe – przez Annę Jungiewicz z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Projektem kierował ks. Kazimierz Panuś, opracował też najbardziej reprezentatywne kazania XIX, XX i XXI wieku.

3. Seria Kazania w Kulturze Polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych

W siedmiu edycjach naukowych kazań zawierających publikację wyników¹⁰ dwóch projektów pt. *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych* zamieszczone zostały teksty zarówno znanych i docenianych kaznodziejów, jak i mówców *minorum gentium*. Na ponad czterech tysiącach stron zaprezentowano szeroką panoramę historyczną kaznodziejstwa polskiego od średniowiecza do współczesności¹¹.

W każdym z 7 tomów serii utrzymany został jednakowy schemat. Na początku każdego z nich zamieszczono słowo redaktora i wprowadzenie, wykaz skrótów, a następnie edycje kazań zawierające polski tekst kazania (w wersji oryginalnej lub tłumaczonej), podstawę wydania, notę biograficzną, wybraną bibliografię oraz objaśnienia. Każdy tom zamyka obszerny indeks osób, a tomy 4–7 – również tłumaczenie wprowadzenia na język angielski.

Poczet kaznodziejów staropolskich otwierają dwaj średniowieczni dominikanie o europejskiej sławie i autorytecie osobistym, który zapewnił im wysokie urzędy w Kościele: Marcin Polak z Opawy (zm. 1279) i Peregryn z Opola (zm. po 1333). Pierwszy był arcybiskupem nominatem gnieźnieńskim, drugi prowincjałem Zakonu Kaznodziejskiego. W antologiach zamieszczone są dwa

¹⁰ *Kazania maryjne*, wyd. i oprac. R. Mazurkiewicz, K. Panuś, Kraków 2014, <https://doi.org/10.21906/9788376431468>; *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś, M. Skwara, Kraków 2014, <https://doi.org/10.21906/9788376431475>; *Kazania pasyjne*, wyd. i oprac. J. S. Gruchała, K. Panuś, Kraków 2014, <https://doi.org/10.21906/9788376431482>; *Kazania wielkanocne*, wyd. i oprac. J. S. Gruchała i K. Panuś, Kraków 2019, <https://doi.org/10.21906/9788376431833>; *Kazania adwentowe*, wyd. i oprac. W. Ostafiński i K. Panuś, Kraków 2019, <https://doi.org/10.21906/9788376431697>; *Kazania bożonarodzeniowe*, wyd. i oprac. A. Jungiewicz i K. Panuś, Kraków 2019, <https://doi.org/10.21906/9788376431796>; *Kazania patriotyczne*, wyd. i oprac. K. Panuś i M. Skwara, Kraków 2019, <https://doi.org/10.21906/9788376431819>.

¹¹ Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Polska ars praedicandi. Od Peregryna z Opola do Karola Wojtyły*, dz. cyt.; K. Bracha, *Is It Worth Publishing Anthologies of Sermons? On the Margins Kazania w kulturze polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych [Sermons in Polish Culture. Editions of Thematic Collections]*, ed. Kazimierz Panuś, vols. 1–3, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2014, pp. 1849, „Res Historica” 2019 nr 47, s. 333–348, <https://doi.org/10.17951/rh.2019.47.333-348>.

kazania Marcina (*Na III Niedzielę Adwentu, Kazanie na Narodzenie Pańskie*) i trzy Peregryna (*Na święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, Na Święto Obrzezania Pana, Na Zmartwychwstanie Pańskie*).

Po nich następują predykanci końca XIV i pierwszych dekad wieku XV, którzy reprezentują wysoką kulturę teologiczną, erudycję biblijną i patrystyczną, głęboką pobożność, zaangażowanie w pracy duszpasterskiej i reformatorskiej. W antologiach reprezentuje ich scholastyk europejskiej sławy Mateusz z Krakowa (*Kazanie na Wniebowzięcie błogosławionej Maryi, Kazanie o Niewiniątkach*), anonimowy autor polskiego już *Kazania drugiego na dzień Bożego Narodzenia* zapisanego w zbiorze *Kazań Gnieźnieńskich* oraz autor znanego w Europie dzieła o sakramentach, słynny kaznodzieja mariacki Mikołaj z Błonia zwany Pszczółką. Należy podkreślić, że jego trzy kazania: *O zwiastowaniu Maryi, Niedziela w Oktawie Narodzenia Pańskiego. Kazanie XIII* oraz *Na święty dzień Zmartwychwstania* zostały po raz pierwszy przełożone z łaciny, podobnie jak wspomniane kazania Mateusza z Krakowa. Ważny głos zabierają pierwsi rektorzy odnowionej Akademii Krakowskiej: Stanisław ze Skarbimierza (zm. 1431) i Franciszek z Brzegu (zm. 1432), sławiąc w swych kazaniach królową Jadwigę i jej wkład w to wiekopomne dzieło.

Wydobycie tych tekstów spoczywających *in oblivione et pulvere* w bibliotekach i archiwach jest niewątpliwie dużym osiągnięciem zespołów badawczych realizujących oba projekty. Szacuje się bowiem, że kolekcje kazań stanowią aż 40 procent z około 8 tysięcy średniowiecznych manuskryptów zachowanych w Polsce. Także większość starodruków to zbiory kazań¹². Nadal wiele z nich jest wciąż nieznanym polskiej kulturze, bądź ulega degradacji na skutek upływu czasu. Tak jest na przykład z kazaniem Łukasza z Wielkiego Koźmina *De sancto Briccio et rege in missa Universitatis* (rkps BJ 2215, k. 162v–168) wygłoszonym 13 listopada 1410 roku i zawierającym pochwałę króla Władysława Jagiełły i jego obronę przed zarzutami wysuwanymi przez propagandę krzyżacką. Pierwotnie zamierzano zamieścić go w tomie kazań patriotycznych. Wystąpiły jednak problemy natury paleograficznej. Tekst ten jest w wielu miejscach wyblakły i nieczytelny. Dlatego też ważną grupę kazań poświęconych wiktorii grunwaldzkiej¹³ i jej zwycięskiemu królowi reprezentują dwa teksty po raz pierwszy przełożone z łaciny na język polski i opublikowane

12 Por. K. Bracha, *Is it worth publishing anthologies of sermons?...*, dz. cyt., s. 336.

13 Zob. tenże, *Święto wiktorii grunwaldzkiej w kaznodziejstwie polskim późnego średniowiecza*, [w:] *Conflictus magnus apud Grunwald 1410. Między historią a tradycją*, red. K. Ożóg, J. Trupinda, Malbork 2013, s. 231–247.

w całości. Są to Jana z Kluczborka (ok. 1370–1436) *Kazanie o godności królewskiej na cześć króla Władysława Jagiełły, królowej Anny Cylejskiej i wielkiego księcia litewskiego Witolda* powstałe ok. 1410–1411 oraz *Sermo de divisione apostolorum* o incipicie *Convocavit Ihesus XII discipulis* nieznanego autora odczytane z rękopisu kodeksu znajdującego się w Bibliotece Klasztoru Paulinów na Skalce w Krakowie (rękopis B 23).

Wiek szesnasty otwiera zamieszczone w tomie 1 kazanie *O poczęciu Maryjej Panny czystej* przypisywane bernardynowi Janowi z Szamotuł zwanemu Paterkiem (zm. 1519). Złoty wiek, a szczególnie ostatnie jego trzydziestolecie, to okres rozwoju kaznodziejstwa katolickiego, odnowionego w duchu trydenckim, wzmocnionego do walki z reformacją orężem *humanae litterae* i tradycji patrystycznej. Na tej fali powstały kazania jezuitów: Jakuba Wujka (zm. 1597), tłumacza Biblii, i jednego z cenzorów tego przekładu Stanisława Grodzickiego (zm. 1613) zwanego apostołem Litwy. W tym duchu powstają też kazania opata mogilskiego, a następnie biskupa kamienieckiego Marcina Białobrzeskiego (zm. 1586), prymasa Stanisława Karnkowskiego (zm. 1603) oraz kaznodziejów nadwornych króla Stefana Batorego: Stanisława Sokołowskiego (zm. 1593) i Hieronima Powodowskiego (zm. 1613). Ich kazania są obecne w różnych tomach serii.

W panoramie kaznodziejstwa polskiego szczególne miejsce zajmuje Piotr Skarga SJ (zm. 1612), znakomity kaznodzieja króla Zygmunta III, autor staropolskiego bestselleru *Żywotów świętych* i słynnych *Kazań sejmowych*.

Kolejne kazania licznie zamieszczone w 7 tomach serii wyszły spod pióra protestantów. W panoramę kaznodziejstwa polskiego wyraźnie wpisali się działacze, polemici i kaznodzieje kalwińscy. Reprezentują ich organizator szkolnictwa ewangelickiego i tłumacz Biblii Grzegorz Orszak (ok. 1567) oraz jeden z ojców literatury polskiej Mikołaj Rej (zm. 1569). Teologami i kaznodziejami kalwińskimi byli Grzegorz z Żarnowca (zm. 1601), Paweł Gilowski (zm. 1595) i agresywny polemista Krzysztof Kraiński (zm. 1618). Obszerne objaśnienia jego kazań zamieszczonych w 1 i 6 tomie ukazują erudycję mówcy, ale w niemniejszym stopniu demagogię polemiki, demaskują także liczne zapożyczenia ze *Złotej legendy*, które pozostają w sprzeczności z inwektywami na „zabobon rzymski”. Teksty kaznodziejów protestanckich dokumentują ofensywę reformacyjną, której apogeum przypada na okres panowania Zygmunta Augusta, utrwalają strategię retoryczną protestantów, radykalizację poglądów i kształtujący się w atmosferze walki wyznaniowej model religijności.

Z kaznodziejów luterańskich nie mogło zabraknąć Samuela Dambrowskiego (zm. 1625). Jego *Postylla chrześcijańska* (Toruń 1620–1621) przeznaczona dla

prosty odbiorców zdobyła niezwykłą popularność. Pastorem i kaznodzieją luteranckim na Śląsku był również Konrad Negius (zm. 1617), autor postylli dla prostych wiernych z wiejskich parafii. Zamieszczone w tomie 4 serii *Contio na dzień świętej Wielkonocy Anno 1577* pochodzi z kopii autografu wykonanego w okresie międzywojennym dla prof. Henryka Barycza. Również luteranckiej proveniencji jest kazanie *Na Poniedziałek Wielkonocny* Christiana Langhansena wyjęty z *Postylli dla dzieciak abo młodzi chrześcijańskiej* przełożonej na język polski z niemieckiego przez Krzysztofa Haberkanta w wieku XVIII.

Reprezentantami Rusi są w serii teologowie prawosławni, a następnie unicy: hierarcha Melecjusz Smotrycki (*Kazanie na Niedzielę po Narodzeniu Pańskim*) i pisarz religijny Cyryl Trankwilion Stawrowiecki (*Pouczenie na Przesławny Dzień Narodzenia Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa*). W ten sposób projekt *Kazania w kulturze polskiej* wydobywa trzeci, wschodni ton homiletyki staropolskiej. Reprezentujący go autorzy dziedziczą tradycje Wschodu, ale także i Zachodu przez wykształcenie w kolegiach jezuickich i przyjęcie unii.

Z bogatych zasobów kaznodziejstwa doby baroku opracowane zostały kazania, które głosili biskupi: Stanisław Szembek (zm. 1721) i Andrzej Chryzostom Załuski (zm. 1711), uczeni kapłani: rektor Akademii Krakowskiej Adam Opatowczyk (zm. 1647), słynny polihistor Szymon Starowolski (zm. 1656) i kanonik krakowski Jakub Ostrowski (zm. 1638), wybitni teologowie: Sebastian Stryjewicz (zm. 1681) z Akademii Krakowskiej, Kazimierz Jan Wojsznarowicz (zm. 1677) związany z Akademią Wileńską i dworem Radziwiłłów oraz Maciej Józef Łubieński (zm. 1770).

W 7 tomach serii niezwykle licznie reprezentowani są mówcy z różnych zakonów. Barokowe kaznodziejstwo dominikańskie dobrze wyraża Fabian Birkowski OP (zm. 1636), następca Skargi na stanowisku kaznodziei królewskiego. Z Zakonu Kaznodziejskiego wywodzą się także Stanisław Abraham Bzowski (zm. 1637), Gabriel Leopolda Zawieszko (zm. 1646), Jacek Marcin Mijakowski (zm. 1647) i Augustyn Rakiewicz (zm. po 1712), dominikanin prowincji litewskiej. Kaznodziejstwo cystersów reprezentuje mariolog i kaznodzieja Andrzej Karp (zm. 1678), augustianów – Jan Chryzostom Gołębiowski (zm. 1700), kanoników regularnych laterańskich – Stanisław Zakrzewski (zm. 1631) i Jacek Liberiusz (zm. 1673), pijarów – Benedykt Zawadzki (zm. 1703), Józef Kazimierz Madejski (zm. 1746), Samuel Wysocki (zm. 1771) i Jan Franciszek Włocki (zm. 1773), a paulinów – Dominik Paprocki (zm. 1729), jeden z kaznodziejów, który w 1717 roku wygłosił na Jasnej Górze kazanie z okazji koronacji cudownego wizerunku NMP koronami papieskimi.

Franciszkańskie kaznodziejstwo barokowe przybliżają reformaci: Bernard Gutowski (zm. 1696), Antoni Węgrzynowicz (zm. 1721) i Franciszek Rychłowski (zm. 1673), franciszkanie konwentualni: Walerian Gutowski (zm. 1693) i Bazyli Rychlewicz (zm. 1710) oraz bernardyni: Antoni Stefanowicz (zm. 1679) i Adrian Seriewicz (zm. 1748).

Najliczniejszą reprezentację kaznodziejstwa barokowego tworzą jezuiti: Jakub Olszewski (zm. 1634), Marcin Hińcza (zm. 1668), Paweł Kaczyński (zm. 1676), Tomasz Młodzianowski (zm. 1686), Jan Ignacy Krosnowski (zm. 1697), Bonawentura Gelarowski (zm. 1711), Jan Wolski (zm. 1729), Franciszek Kowalicki (zm. 1730), Antoni Czerniewski (zm. 1732), Jan Zrzelski (zm. 1746), Andrzej Murczyński (zm. 1748), Wawrzyniec Rydzewski (zm. 1765), Jan Bielski (zm. 1768), Konstanty Awedyk (zm. 1771) i Atanazy Ludwik Kierśnicki (zm. 1733), jeden z najwybitniejszych kaznodziejów pierwszej połowy XVIII wieku.

W drugiej połowie XVIII wieku w epoce stanisławowskiej pojawiają się nowe idee twórcze związane z polskim oświeceniem. Kaznodzieje podejmują program reform mających na celu ratowanie kraju, edukację, walkę z wadami narodowymi i troskę o umiłowanie ojczyzny. W różnych tomach serii tematyka ta przewija się w kazaniach franciszkanów: Kasjana Korczyńskiego (zm. 1784) i Józefa Męcińskiego (1748–1814), karmelity bosego Maksymiliana Karpowicza (zm. 1770), jezuitę Andrzeja Filipeckiego (zm. 1792), paulinów: Teodora Grubera (zm. 1808) i Fortunata Opełczyńskiego, dominikanina, a później biskupa pomocniczego żmudzkiego Antonina Malinowskiego (zm. 1816), benedyktyna Nepomucena Adriana Dębskiego (zm. po 1800). W służbę zagrożonej ojczyzny i program reform włączyli się także kaznodzieje wywodzący się z duchowieństwa diecezjalnego, czego dowodzą kazania kanonika płockiego i krakowskiego Augustyna Lipińskiego (zm. 1814), kaznodziei w kolegiacie lubelskiej Benedykta Józefa Czajkowskiego i najbardziej reprezentatywnego mówcy ówczesnej epoki Michała Franciszka Karpowicza (zm. 1803), pierwszego biskupa wigierskiego, nazywanego Chryzostomem polskiej ambony.

W każdym tomie serii wyodrębniona została część druga, w której zamieszczone są kazania z XIX, XX i XXI wieku. Jest to najpierw czas rozbiorów. Głoszone wtedy po polsku kazania były „istotnym czynnikiem sprzyjającym zachowaniu polskości; częstokroć były także rękoiścią patriotyzmu i dążeń niepodległościowych”¹⁴. Okres ten reprezentują mowy i kazania prymasa

14 B. Śniecikowska, *Kazanie [w:] Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tyniecka-Makowska, Kraków 2006, s. 345.

Jana Pawła Woronicza (zm. 1829), uczonego pijara Stefana Przeczytańskiego (zm. 1817) i Józefa Wincentego Łańcuckiego (zm. 1841), któremu dane było żegnać wielkich wodzów: księcia Józefa Poniatowskiego i generała Tadeusza Kościuszkę. W kolejnych latach dobę zaborów w kaznodziejstwie polskim przywołują teksty profesora Uniwersytetu Warszawskiego Feliksa Ustrzyckiego (zm. 1834), abpa Ignacego Hołowińskiego (zm. 1855), prekursora odnowy biblijno-kerygmatycznej w przepowiadaniu, wybitnego misjonarza ludowego i poety Karola Antoniewicza (zm. 1852), kaznodziei warszawskiego kościoła Świętego Krzyża Tomasza Bojanowskiego CM (zm. 1854), proboszcza łęczyckiego oraz wykładowcy Akademii Duchownej Warszawskiej Józefa Kalasantego Mętlewicza (zm. 1858) oraz wybitnego kaznodziei Krakowa i Warszawy, działacza społecznego ks. Zygmunta Goliana (zm. 1885). Przełom XIX i XX wieku naznaczony został wyraźnie przez mowy bpa Józefa Sebastiana Pelczara (zm. 1924), kanonizowanego w 2003 roku, i jego biskupa pomocniczego Karola Józefa Fischera (zm. 1931), powstańca styczniowego, a potem profesora historii Kościoła Uniwersytetu Jagiellońskiego Władysława Chotkowskiego (zm. 1926), profesora teologii pastoralnej i dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego Józefa Krukowskiego (zm. 1900), metropolity lwowskiego obrządku ormiańskiego Izaaka Mikołaja Isakowicza (zm. 1901), pijara Tadeusza Chromeckiego (zm. 1901), wybitnego kaznodziei jezuickiego Józefa Stanisława Adamskiego (zm. 1926) oraz świętobliwego i aktywnego w całej Europie redemptorysty Bernarda Łubieńskiego (zm. 1933).

Kaznodziejstwo emigracyjne troszczące się o identyfikację kulturą i narodową Polaków reprezentują działający w Paryżu i Rzymie wielcy zmartwychwstańcy: porównywany z Piotrem Skargą Hieronim Kajsiewicz (zm. 1873), filozof i działacz katolicki Piotr Semenenko (zm. 1886) oraz cieszący się opinią dobrego kaznodziei Aleksander Jełowicki (zm. 1877).

W serii zaznaczony jest jeszcze jeden nurt ważny dla kultury polskiej – kaznodziejstwo żydowskie. Reprezentują go dwa teksty: Izaaka Cyłkowa (zm. 1908) i Ozjasza Thona (zm. 1936). Pierwszy z nich 26 września 1878 roku wygłosił w języku polskim mowę przy otwarciu Nowej Synagogi w Warszawie, łamiąc zakaz głoszenia kazań w języku polskim wydany przez zaborcę po stłumieniu powstania styczniowego. Drugi jako kaznodzieja i rabin synagogi postępowej Tempel w Krakowie wygłosił przemówienie do młodzieży szkolnej 16 czerwca 1898 roku w stulecie urodzin Adama Mickiewicza.

Czasy I wojny światowej i międzywojnia reprezentują kazania działacza niepodległościowego i kaznodziei Legionów Polskich bpa Władysława

Bandurskiego (zm. 1932), ormiańsko-katolickiego arcybiskupa Lwowa Józefa Teodorowicza (zm. 1938), Konstantego Marii Żukiewicza (zm. 1948) i kaznodziei Warszawy Antoniego Władysława Szlagowskiego (zm. 1956), słynnego proboszcza tyskiego Jana Kapicy oraz bpa Stanisława Okoniewskiego (zm. 1944). Z tych czasów pochodzą jeszcze zamieszczone w antologiach kazania utalentowanego mówcy i redaktora „Przewodnika Katolickiego” Józefa Kłosa (zm. 1938), redaktora „Roczników Katolickich” Nikodema Cieszyńskiego (zm. 1942) oraz działającego na Pomorzu Pawła Kirsteina (zm. 1939).

Dramat II wojny światowej przypominają dwa kazania: bł. Henryka Hlebowicza (zm. 1941) *Na Trzeci Maj* wygłoszone do młodzieży w Wilnie 3 maja 1941 roku oraz bpa Józefa Gawliny (zm. 1964) *Kazanie na uroczystość Wielkanocy* wygłoszone w Obozie Uchodźców Polskich w Teheranie w Persji 5 kwietnia 1942 roku.

Swoją znakomitą reprezentację mają kazania i homilie okresu powojennego. Głoszą je tak wybitni przedstawiciele polskiej ambony jak Prymas Tysiąclecia kard. Stefan Wyszyński (zm. 1981) i pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej kard. Karol Wojtyła (zm. 2005). Wtórują im Stanisław Gawlik (zm. 1980), bł. Jerzy Popiełuszko (zm. 1984), bp Jan Pietraszko (zm. 1988), Julian Michalec (zm. 1988), Jan Zieja (zm. 1991), Janusz Stanisław Pasierb (zm. 1993), Włodzimierz Sedlak (zm. 1993), Józef Maria Bocheński (zm. 1995), Jerzy Chowańczak (zm. 1995), Stanisław Grzybek (zm. 1998), Józef Tischner (zm. 2000), Jan Twardowski (zm. 2006), abp Kazimierz Majdański (zm. 2007), abp Ignacy Tokarczuk (zm. 2012), bp Jan Bernard Szłaga (zm. 2012), Mieczysław Maliński (zm. 2017), bp Waław Świerżawski (zm. 2017), Bronisław Mokrzycki (zm. 2017), Piotr Pawlukiewicz (zm. 2020) i ujmujący słuchaczy swoją formą adresatywną „Kochani moi” bp Józef Zawitkowski (zm. 2020).

Kazania tych twórców reprezentują heroiczny udział duchownych w historii Polski pod zaborami, w wolnym dwudziestoleciu i w czasie obu wojen, na koniec w dobie komunistycznego reżimu i walki o suwerenność. Wygłaszane na polach walki Legionów, II wojny światowej, podczas stanu wojennego i zmagañ Solidarności nie tylko upamiętniały najważniejsze wydarzenia, ale je współtworzyły, kształtując etos Polaków, kierując błędzące nieraz emocje i porywy na drogę właściwą narodowi chrześcijańskiemu. Rękomią skutecznej perswazji był nie tylko szlachetny patos (Władysław Bandurski), nie tylko mistrzowska retoryka (Jan Pietraszko) czy oryginalna, atrakcyjna dla ówczesnych odbiorców forma przekazu (Mieczysław Maliński), ale też – i przede wszystkim – świadectwo życia (Paweł Kirstein, Józef M. Bocheński i wielu innych) oraz osobista świętość wielu kaznodziejów – sług Bożych, błogosławionych i świętych.

W antologiach nie zapomniano o aktualnie działających siewcach słowa Bożego, których kazania przyciągają uwagę szerokiego gremium. Wyrazem tego są homilie Edwarda Stańka, znawcy literatury ojców Kościoła, rekolekcjonisty, wychowawcy kapłanów i kaznodziejów; Mirosława Drzewieckiego, słynnego kaznodziei wrocławskiego, i Michała Hellera, wybitnego filozofa przyrody. Owocami swojej wiary i przemyśleń nad ojczyzną kulturą dzielą się pasterze Kościoła w Polsce. W antologiach zamieszczono teksty kard. Stanisława Dziwisza, arcybiskupów: Stanisława Gądeckiego, Marka Jędraszewskiego i Józefa Michalika oraz bpa Gerarda Kusza.

Siedem dotychczas wydanych tomów omawianej serii prezentuje kazania 148 mówców. Teksty niektórych z nich pojawiają się kilkakrotnie. Najwięcej, łącznie 6 kazań zostało zaczerpniętych z dorobku Piotra Skargi i Fabiana Birkowskiego, po 4 ze spuścizny Mikołaja Reja, Jacka Liberiusza, Franciszka Rychłowskiego i Jana Pawła Woronicza. Już samo wyliczenie kaznodziejów ujawnia szeroką panoramę kaznodziejstwa polskiego w całej jego różnorodności środowiskowej (uczni, hierarchowie, zakonnicy wielu zgromadzeń, duszpasterze, działacze społeczni etc.), a także intelektualnej, konfesyjnej i retorycznej. Antologie śledzą następujące po sobie konwencje: średniowieczną formację scholastyczną, dyskurs wojującej reformacji, poetykę wywodzącą się z humanistycznego renesansu, nasycającą się z czasem elementami barokowego „piękna rozmaitego”, styl wzrastający na gruncie prawosławnego Wschodu, katechezę oświeceniową, tendencje neoscholastyczne, aż po odnowę biblijno-kerygmatyczną w przepowiadaniu XX-wiecznym. Antologie – jak podkreśla Alicja Nowicka-Jeżowa – „wskazują tendencje charakterystyczne dla bibliistyki i retoryki kolejnych epok, utrwalają liturgię i obrzędowość świąt Narodzenia, Męki i Zmartwychwstania Chrystusa oraz uroczystości maryjnych; odzwierciedlają wiedzę o świecie, zarówno akademicką, jak ludową, mentalność i cechy pobożności zbiorowej. Nie pomijają też konceptualnych *curiositates*”¹⁵. Trudno nie zgodzić się z Autorką, że nadeszła pora, by pokazać światu polskich Bernardynów, Bossuetów, Wesleyów, Newmanów¹⁶.

15 A. Nowicka-Jeżowa, *Polska ars praedicandi. Od Peregryna z Opola do Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 248.

16 **Bernardyn ze Sieny** OFM (1380–1444) – sławny w całej Italii kaznodzieja ludowy, propagator kultu Imienia Jezus, przywódca reformy franciszkanów obserwantów, w Polsce zwanych od jego imienia bernardynami, święty Kościoła katolickiego; **Jacques Bénigne Bossuet** (1627–1704), wybitny kaznodzieja francuski, czołowy przedstawiciel kaznodziejstwa klasycznego, sukcesy na ambonie zjednały mu przydomek „Orzeł z Meaux”; członek Akademii Francuskiej, wychowawca syna następcy tronu Ludwika XIV, biskup Meaux; **John Wesley** (1703–1791), duchowny Kościoła anglikańskiego, współzałożyciel metodystów, prowadził działalność kaznodziejską w czasie

4. Kryteria doboru tekstów i zasady wydania

Kwalifikując kazania do edycji naukowej, starano się zapewnić reprezentatywność dla poszczególnych epok, uwzględnić kryterium tematyczno-liturgiczne, wyznaniowe (kazania katolickie, prawosławne, protestanckie, żydowskie), wartości teologiczne i literackie oraz język, w którym zostały zapisane (łaciński, polski i cerkiewnosłowiański). Wykonawcy projektu zadbali o to, by zebrany materiał odzwierciedlał w możliwie proporcjonalnym stopniu dorobek kolejnych stuleci i epok z wyraźną jednak preferencją dla kazań dawnych, powstałych przed końcem XVIII stulecia, najmniej znanych, trudno dostępnych, wymagających szczegółowego i zazwyczaj dość specjalistycznego komentarza. Podział ten, który znajduje odzwierciedlenie w dwóch częściach każdego tomu serii, wprowadzono ze względu na odmienność zasad edytorskich obowiązujących przy wydawaniu tekstów staropolskich (do połowy XVIII wieku) oraz tekstów późniejszych. Część pierwsza obejmuje ponadto zabytki powstałe w okresie istnienia I Rzeczypospolitej, uwzględnia więc także kazania powstałe np. na jej wschodnich kresach.

W poszczególnych tomach serii znalazły się kazania wybitnych mówców kościelnych, lecz także twory rzemieślników ambony, teksty klarowne i klasycznie skomponowane, ale też reprezentujące barokową barwność myśli i stylu. Obok tekstów niektórych wybitnych kaznodziejów zamieszczone zostały teksty mniej znane, a warte zainteresowania. Przywraca to zbiorowej pamięci autorów *de facto* zapomnianych. Teksty kazań oprócz wyjaśnienia dawnych wyrazów i form językowych posiadają polihistoryczne komentarze, jasne i dokładne noty biograficzne, wnikliwe i ciekawe objaśnienia historyczno-kulturowe, a także trafne odnośniki komparatystyczne do piśmiennictwa teologicznego. Ponadto rozpoznanie struktury artystycznej kazań warunkuje prawidłową ich interpretację¹⁷.

Wykonawcy projektu zakładają, że odbiorcami edycji będą nie tylko badacze dziejów kaznodziejstwa, ale także historycy literatury *sensu largo*, teologowie, kulturoznawcy. Pozwoliło to ograniczyć komentarze historyczne

rewolucji przemysłowej w Anglii, zwracał się do najuboższych mieszkańców wielkich miast, kazania głosił pod gołym niebem lub w miejscach pracy; **John Henry Newman** CO (1801–1890), konwertyta z anglikanizmu, jeden z liderów ruchu oksfordzkiego, filozof, teolog, kaznodzieja uniwersytecki, kardynał od 1879, święty Kościoła katolickiego.

17 M. Hanusiewicz-Lavallee, *Współczesne metody badań nad staropolską literaturą religijną*, „Roczniki Humanistyczne” 56 (2008) z. 1, s. 29.

i merytoryczne do niezbędnego minimum. Komentarz językowy dotyczył przede wszystkim słów i fraz, które wyszły z użycia lub zmieniły znaczenie i utrudniają dziś odbiór tekstu¹⁸. Ważną sprawą pozostaje także zlokalizowanie cytatów lub kryptocytatów z tekstów przywoływanych przez dawnych autorów¹⁹. Z kolei objaśnienia merytoryczne odnoszą się do wydarzeń, postaci, miejsc, realiów historycznych i innych kwestii potrzebnych do zrozumienia tekstu. Interteksty uwzględniają Biblię, pisma ojców Kościoła oraz inne dzieła i źródła wskazane przez autorów lub zidentyfikowane przez zespół wykonawców.

*

Analizowane wyżej antologie kazań wnoszą cenny wkład w studia nad piśmiennictwem religijnym, zmierzając do poznania chrześcijaństwa polskiego, przenikającego tysiącletnią historię i współczesność, formującego kulturę duchową i tożsamość narodową. Warto podążyć drogą wyznaczoną przez autorów serii Kazania w Kulturze Polskiej, bowiem zasoby źródłowe naszej literatury religijnej są ogromne i pozostają wciąż w dużej mierze niewyżytkane badawczo. Równocześnie trzeba też przekazywać gromadzoną wiedzę nieznającemu jej zarówno naszemu społeczeństwu, jak i nauce zagranicznej, gdyż ambona polska posiada wielkich bohaterów zdolnych nosić miano polskich Bernardynów, Bossuetów, Wesleyów czy Newmanów.

Abstrakt

Pokazać światu polskich Bernardynów, Bossuetów, Wesleyów, Newmanów

W latach 2012–2019 jako wynik dwóch projektów finansowanych z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki opublikowano 7 tomów serii Kazania w Kulturze Polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych zawierających naukową edycję kazań. Na ponad 4 tysiącach stron zamieszczono teksty kazań zarówno znanych i cenionych kaznodziejów, jak i mówców *minorum gentium*, komentarz naukowy do nich oraz aparat krytyczny. Artykuł przedstawia założenia projektów *Kazania w kulturze polskiej* i uczestniczące w nim zespoły badawcze, kryteria doboru tekstów kazań i ich wyniki.

Słowa kluczowe: kazanie, kaznodziejstwo, kultura, edycja naukowa, Polska

- 18 Przykładowo ilu współczesnych czytelników (poza specjalistami) zrozumiałoby taką frazę z kazania A. C. Załuskiego: „aby destynowany do terminalnego nieszczęścia egzekucyjnej” pozostawioną bez jakiegokolwiek komentarza?
- 19 Np. w słowach kazania M. Karpowicza: „Słuchacie i gwałtu sobie przy łasce Boskiej do królestwa wiecznego nie czynicie” kryje się aluzja do słów Mt 11, 12: „Królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni”.

Abstract

Showing the World the Polish Bernardino, Bossuets, Wesleys, and Newmans

In 2012–2019, seven volumes of the Sermons in Polish Culture series were published as part of two projects subsidized by the National Program for the Development of the Humanities. The editions of the Thematic Collections contain academic editions of sermons. Texts by both famous and renowned preachers as well as lesser-known ones, academic commentary on them, and a critical apparatus span more than 4,000 pages. This article presents the assumptions of the Sermons in Polish Culture projects and the research teams that participate in them, as well as the criteria for the selection of the texts of sermons and their results.

Keywords: sermon, preaching, culture, academic edition, Poland

References

- Bracha, K. (2013). Święto wiktorii grunwaldzkiej w kaznodziejstwie polskim późnego średniowiecza. In K. Ożóg & J. Trupinda (Eds.), *Conflictus magnus apud Grunwald 1410. Między historią a tradycją* (pp. 231–247). Muzeum Zamkowe w Malborku.
- Bracha, K. (2019). Is It Worth Publishing Anthologies of Sermons? On the Margins Kazania w kulturze polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych [Sermons in Polish Culture. Editions of Thematic Collections], ed. Kazimierz Panuś, vols. 1–3, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2014, pp. 1849. *Res Historica*, 47, 333–348. <https://doi.org/10.17951/rh.2019.47.333-348>
- Gazda, G., & Tynecka-Makowska, S. (Eds.). (2006). Kazanie. In *Słownik rodzajów i gatunków literackich* (p. 345). Universitas.
- Hanusiewicz-Lavalley, M. (2008). Współczesne metody badań nad staropolską literaturą religijną. *Roczniki Humanistyczne*, 56(1), 17–37.
- Lewek, A. (1980). *Współczesna odnowa kaznodziejstwa* (Vol. 2). Akademia Teologii Katolickiej.
- Mika, T. (2012). „Kazania świętokrzyskie”. *Od rękopisu do zrozumienia tekstu*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Miodek, J. (1999). Współczesne kaznodziejstwo polskie. In B. Kreja (Ed.), *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Nowicka-Jeżowa, A. (2016). Polska ars praedicandi. Od Peregryna z Opola do Karola Wojtyły. *Barok. Historia–Literatura–Sztuka*, 45/46, 247–260.
- Panuś, K. (2006). Pedagogiczny wymiar kaznodziejstwa patriotycznego. In W. Janiga (Ed.), *Wychowanie do patriotyzmu* (pp. 529–576). Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.
- Panuś, K. (2016). „Oni torowali pierwsze drogi”. Wkład kaznodziejstwa w podwaliny kultury polskiej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 69(4), 313–332. <https://doi.org/10.21906/rbl.232>
- Pasierb, J. S. (1983a). *Od kaznodziejstwa do homilii*. Pelplin.
- Pasierb, J. S. (1983b). *Pionowy wymiar kultury*. Znak.
- Przybylski, R. (2007). *Homilie na Ewangelię dzieciństwa*. Sic!
- Wydra, W. (2009). Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”. In P. Stępień, H. Tchórzewska-Kabata, & I. Winiarska-Górska (Eds.), *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja, nowe propozycje badawcze* (pp. 41–58). Biblioteka Narodowa.

RECENZJE

REVIEWS

**David W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*,
tłum. L. Bigaj, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny,
Kraków 2018 (Źródło i Szczyt, 5)**

Bartłomiej K. Krzych

Uniwersytet Rzeszowski

bartlomiejkk@gmail.com  <http://orcid.org/0000-0003-2525-9759>

Książka *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?* Davida W. Fagerberga została wydana w Polsce w 2018 roku nakładem Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego w ramach serii Źródło i Szczyt. Choć powstała jako rozprawa doktorska, okazuje się być zaskakująco przystępną książką o liturgii. Przedmiotem pracy Fagerberga jest – ściśle przez niego definiowana – teologia liturgiczna. Można powiedzieć, że autor dokonuje głębokiej i wszechstronnej analizy relacji prawa modlitwy (*lex orandi*) do prawa wiary (*lex credendi*). Książka Fagerberga jest jedną z najbardziej kompleksowych i innowacyjnych prac na ten temat.

Książkę charakteryzuje lekki styl, odpowiednio dobrane przykłady, klarowny wywód – to zapewne również zasługa autorki przekładu Laury Bigaj. Mimo że pewne szczegółowe stwierdzenia lub uwagi mogą budzić wątpliwości zarówno z punktu widzenia czysto liturgicznego, w tym ortopraksji (mimo że autor nie podaje żadnych postulatów ściśle praktycznych, ograniczając się do podkreślenia prawdziwie ekumenicznej wartości swoich refleksji), jak i ortodoksji teologicznej (autor jest konwertytą z luteranizmu i często odwołuje się do myśli reformackiej, ale też wschodniej).

Theologia prima składa się z przedmowy autora do wydania polskiego, słowa wstępnego, ośmiu rozdziałów podzielonych na trzy części, aneksu i indeksu. W pierwszej części Fagerberg odpowiada na pytanie o to, czym jest teologia liturgiczna, wskazując również jej miejsce w taksonomii dyscyplin teologicznych, a także na pionierską w tym względzie postać jego mistrza Aleksandra Schmemanna. Kilukrotnie podkreśla on, że przyznaje liturgii miejsce uprzywilejowane, niejako źródłowe dla całej teologii, co odwraca powszechne patrzyenie na tę sprawę (w pierwszych klasyfikacjach tzw. miejsc teologicznych nie pojawiała się liturgia). Na pytanie o wygląd teologii liturgicznej

oraz jej praktyczny wymiar znajdujemy odpowiedź w części drugiej, gdzie pojawia się postać pani Murphy, powołana do życia przez Kavanagha, drugiego mistrza Fagerberga (trzeba zauważyć, że pani Murphy ludzako przypomina wetulę, czyli staruszkę św. Tomasza z Akwinu, jednakże słusznie można sądzić, że dominikanin nie przypisałby jej tak wielkich umiejętności i zdolności teologicznych czy też teologiczno-twórczych, jak amerykański liturgista). Słowem: autor wyjaśnia, jak to się dzieje, że sprawujący i uczestniczący w liturgii dokonują rzeczywiście i prawdziwie aktu teologicznego, będąc tym samym przedstawicielami teologii pierwszej, teologii w ruchu – jak ją określa Fagerberg, w odróżnieniu od teologów drugiego poziomu, czyli akademików. Amerykanin zaznacza jednak, że nie można zarysować ostrej linii podziału, wręcz przeciwnie, pokazuje, jak można, a nawet powinno się łączyć teologię pierwszą z teologią drugą – w zasadzie nie można oddzielić jednej od drugiej bez straty dla obu stron, można powiedzieć, że w ich relacji kluczowe jest wzajemne pobudzanie i weryfikowanie się. Trzecia część to omówienie dwóch przykładów teologii liturgicznej – starożytnego i współczesnego. Pierwszy przykład to komentarz mistagogiczny św. Germana z Konstantynopola, drugi zaś to dzieło *Eucharystia* Aleksandra Schmemanna. Tę część zamyka dodany w kilka lat po obronie doktoratu (podobnie jak pierwszy) rozdział zatytułowany *Centuria konsekwencji*. Jest to zbiór krótkich i syntetycznych wskazówek, wniosków, przykładów lub cytatów stanowiących esencję teologii liturgicznej Fagerberga. W polskim wydaniu znalazł się również aneks z zapisem konferencji autora wygłoszonej w Lublinie w 2010 roku, w której opowiada o tym, dlaczego został katolikiem – jak sam twierdzi, jego nawrócenie dokonało się podczas pisania piątego rozdziału rozprawy doktorskiej (autor wspomina o tym również w słowach wprowadzających w lekturę). Tekst wykładu poprzedza krótkie, ale wartościowe wprowadzenie od redakcji (ks. Krzysztof Porosło), w którym nakreślono nie tylko kontekst złożonego przez Fagerberga w Polsce „świadcstwa”, ale również objaśniono status i miejsce dzieła amerykańskiego liturgisty na mapie refleksji teologicznej. Ks. Porosło zestawia ze sobą amerykańską szkołę Schmemann, Kavanagh, Fagerberg i rzymską szkołę Vagaggini, Marsili, Triacca, wskazując zarówno na brak badań porównawczych w tym względzie, jak też luki w polskim piśmiennictwie.

Już w przedmowie do polskiego wydania, odwołując się do Schmemanna i Kavanagha, Fagerberg stwierdza, że „liturgia jest teologią” (s. 12), a nie tylko jednym z miejsc lub źródeł teologicznych i tak w dotychczasowej praktyce traktowanym po macoszemu, najczęściej wybiórczo i *in abstracto*, tj. w oderwaniu

od całości sprawowanego rytu. Dla autora omawianej pozycji „w sformułowaniu *teologia liturgiczna* słowa są ze sobą zintegrowane i odnoszą się do jednej rzeczywistości (tak jak słowa *ciało* i *dusza* odnoszą się do jednej rzeczywistości osoby)” (s. 14). Już w tym miejscu można dostrzec, jak istotny jest dla amerykańskiego liturgisty teologiczny potencjał zawarty w liturgii, potencjał, który w momencie jej sprawowania staje się aktem teologicznym. W przedmowie pojawiają się jeszcze dwa fragmenty, które stanowią syntezę całej pracy:

Pierwotne miejsce występowania teologii liturgicznej to Kościół (*theologia prima*) – uczelnia zajmuje dopiero drugie miejsce (*theologia secunda*). Właśnie dlatego Schmemmann nazywa liturgię *locus theologicus par excellence* i dlatego Kavanagh określa liturgię wiarą Kościoła objawianą i przechowywaną w rycie jako *lex orandi* (s. 14–15).

Twierdzą jednak, że liturgia to teologia pierwsza, a tym, co zajmuje najwyższą i najważniejszą (prymarną) pozycję, jest teologia realizowana w liturgii. Szkoła, z którą się identyfikuje, przypisuje taką wartość *lex orandi* Kościoła (s. 17).

Kolejne rozdziały książki służą eksplikacji i szerokiemu uargumentowaniu sformułowanych tez. Nie można pominąć zastrzeżeń, jakie jasno wyraża autor: „nie uważam, że liturgia rozmywa teologię: uważam, że teologia liturgiczna rozszerza nasz sposób pojmowania zarówno liturgii, jak i teologii” (s. 23). Natomiast połączenie czy też zjednoczenie liturgii i teologii dokonuje się za sprawą ascetyzmu, który jest dziełem i warunkiem chrześcijańskiej liturgii (zob. s. 25). Odwołując się (i to wielokrotnie) do Ludwiga Wittgensteina i jego teorii gier językowych, Fagerberg określa teologię liturgiczną jako „gramatykę wiary w praktyce” odkrywaną w strukturze liturgii (ryt i jego części traktowane jako całość) i kształtującą życie liturgów (wszystkich uczestników liturgii, przedstawicieli teologii pierwszej; por. s. 32–33). Innymi słowy „teologia liturgiczna to teologia, która jest liturgicznie wcielona” (s. 37), zaś „wszystko, czym posługujemy się w chrześcijańskiej liturgii, przeszło przez unię hipostatyczną” (s. 50). Teologię liturgiczną określa również jako „eklezjologiczną autoanalizę” (s. 56).

Wykorzystanie teorii Wittgensteina może budzić pewne zastrzeżenia, bowiem filozofia języka znacząco się rozwinęła, pojawiło się wielu krytyków jego poglądów lub też myślicieli tworzących odmienne, czasami wręcz sprzeczne z myślą austriackiego filozofa teorie (od egzystencjalizmu przez różne prądy filozofii analitycznej po hermeneutykę i postmodernistów). Fagerberg traktuje liturgię jako rzeczywistość realną, natomiast Wittgenstein jest uważany

za nominalistę. Owszem, możemy uznać bez narażania się na oburzenie znawców jego myśli, że dla autora *Dociekań filozoficznych* język pełni funkcję performatywną (słowa, które wywołują, sprawiają działanie), ale ze względu na ontologiczny nominalizm takie podejście wspierałoby teorię symbolu krytykowaną przez Fagerberga. Niemniej trudno liturgiście zarzucać brak pogłębionego rozumienia założeń filozoficznych oraz ich konsekwencji. Autor korzysta z nich pomocniczo, prawdopodobnie nie będąc świadomym ukrytych w myśli Wittgensteina przesłanek. Wszelako nie jest to powód, by dyskredytować jego dzieło oraz intelektualny wysiłek włożony w odkrywanie i odkopywanie zapomnianych spojrzeń na liturgię – żywych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i epoce ojców Kościoła.

U Fagerberga znajdujemy również stwierdzenia przynajmniej na pierwszy rzut oka zaskakujące, bo kłóące się z powszechnymi mniemaniami czy „frazesami” teologicznymi, np. „liturgia nie jest religią chrześcijan”, ponieważ „liturgia to religia Chrystusa utrwalana w chrześcijanach” (s. 52). Nieco dalej: „Liturgia to nie wyraz naszej religijności, ale teologia samego Boga” (s. 53). Co więcej, „liturgia to nie tylko rytuał; to wyrażony rytualnie sposób życia i sposób myślenia” (s. 65) – stąd tak istotną rolę Fagerberg przypisuje ascezie (którą również pojmuje we właściwy sobie sposób, por. s. 60–81). Jeszcze jedno istotne zdanie: „Teologia, która jest liturgiczna, rodzi się w strukturach liturgicznych i nigdy się od nich nie odrywa; liturgia to teologia w działaniu, a nie jedynie źródło rubryk do grzebania dla rzekomo prawdziwych teologów” (s. 91). Istotne więc okazują się nie tylko rubryki, ale nade wszystko nigryki, ale w połączeniu z rubrykami i znaczeniem, żywą symboliką sprawowanych czynności – żywą, czyli tworzącą rzeczywistość, niebędącą tylko odbiciem innego świata, jak twierdzi Fagerberg.

Na dalszych stronach autor omawia główne cechy teologii kultu i teologii z kultu, by następnie zestawić je z teologią liturgiczną, o której mówi i wskazać na zachodzące między nimi różnice (s. 83–131). Zwracam uwagę na trzy istotne uwagi, jakie znajdujemy w tym miejscu u Fagerberga: (1) „Liturgia musi być poddawana teologicznej krytyce – inaczej będziemy tkwić w dychotomii, kojarząc liturgię z estetyką (a nie z teologią), a teologię z doktryną (a nie z liturgią)” (s. 127); (2) „realizacja rytu liturgicznego powołuje rzeczywistość do życia, a nie jest zaledwie jej wyrazem” (s. 128) – Fagerberg mocno krytykuje upadek teorii symbolu i alegorii, opowiadając się przeciwko redukcjonizmowi, który symbol identyfikuje jako pewne odwzorowanie, naśladowanie innej rzeczywistości; dla niego sam symbol, a zatem sama liturgia stanowi pewną rzeczywistość);

(3) „warunkiem do realizowania teologii akademickiej jest wykształcenie; warunkiem do realizowania teologii liturgicznej jest świętość” (s. 129).

Kolejne rozdziały, mimo że są w większej mierze poświęcone myśli mistrzów Fagerberga, zwłaszcza Aleksandrowi Schmemmannowi, przynoszą kolejne celne i wartościowe stwierdzenia. Autor słusznie zauważa, że „zarówno liturgia, jak i teologia ulegają zniekształceniu, gdy podawane są w oderwaniu od siebie” (s. 141). Dla amerykańskiego liturgisty esencją liturgii, a więc prawa modlitwy (*lex orandi*), jest „sama wiara Kościoła” (s. 144, por. s. 177–178), dlatego też za uprawnione można uznać kolejne słowa, w których mówi o liturgii jako ontologicznym warunku teologii – „liturgia to osiągnięcie zbawienia, o którym mówi teologia” (s. 157). Ostrożność jednak wymaga, aby mieć się na baczności i czuwać nad wiarą, która jest celebrowana, ponieważ nie może to być wiara byle jaka, ale właśnie wiara Kościoła, a ta jest nierozzerwalnie związana z Bożym Objawieniem i ewangelicznym przesłaniem Jezusa Chrystusa przekazanych nam przez apostołów.

W rozdziale czwartym Fagerberg, wychodząc od definicji liturgii jako aktu teologii (zob. s. 183), dokonuje porównania liturgii z *leitourgia*. Mówiąc w skrócie: ta pierwsza odpowiada na pytanie „jak”, zaś ta druga na pytanie „co”. „*Leitourgia* zajmuje się tym, co nadaje rubrykom sens i wartość” (s. 185).

Kolejny rozdział poświęcony jest pani Murphy, w którym Fagerberg wykazuje, że każdy z nas jest lub też może być prawdziwym liturgiem (liturg dla Amerykanina nie jest równoznaczny z liturgistą, czyli znawcą historii liturgii i rubryk) i teologiem (teologia pierwsza), a rozdziały 6 i 7 – analizie dwóch dzieł będących zapisem myślenia osadzonego w Fagerbergowskiej teologii liturgicznej.

Warto zwrócić uwagę na kilka centuriów konsekwencji (rozdział 8), przy czym autor postuluje, aby je czytać całościowo jako „uzupełniające się bieguny antynomii” (s. 342). Na samym początku czytamy, że „1. Liturgia to wiara Kościoła w ruchu” (s. 342). Co to oznacza? Aby wyjaśnić to stwierdzenie, Fagerberg używa obrazowych przykładów i metafor (których odkrycie również pozostawiam czytelnikom). Jeśli natomiast chodzi o samą teologię liturgiczną, to „8. [...] staje się dla nas niedostępna, jeśli traktujemy liturgię jako wyraz naszych uczuć, a nie źródło naszej chrześcijańskiej tożsamości” (s. 345). Dowiadujemy się też, że „64. [...] Liturgia jednak jest mikrokosmosem czasu, a także przestrzeni” (s. 361) – słowa te zapewne nie zaskoczą teologów i ludzi wiary, myślę jednak, że mogą stanowić inspirację dla badań z pogranicza teologii i nauki, w których często pomijana jest liturgia, a przecież pytania

o teologiczną naturę czasu i przestrzeni, jak też ontologiczny i epistemologiczny wymiar liturgii (szczególnie np. kwestia realnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina) – właśnie w kontekście wiedzy naukowej – są po pierwsze zasadne, po drugie – interesujące. Nierzadko możemy spotkać się z przewrażliwionymi rubrycystami, którzy przeczytali jeden lub dwa podręczniki do ceremonii. Co ma im do powiedzenia Fagerberg? „72. Niech anioły zajmą się idealną liturgią; jeśli chodzi o liturgię *anthropos* – wystarczy, że będzie sensowna” (s. 363).

Z tą ostatnią myślą związany jest też tzw. błąd narzędziowy w podejściu do liturgii, jej rozumieniu i przeżywaniu. Warto zwrócić na tę kwestię szczególną uwagę nawet kosztem innych, jak np. antynomii ukrytych w liturgii czy szerszego omówienia teorii ascetyzmu liturgicznego Fagerberga. Fagerberg wprowadza do problemu następująco: „Mówiąc, że akt liturgiczny *jest* aktem teologicznym, a nie zaledwie przedmiotem lub źródłem aktu teologicznego, musimy zacząć pojmować *leitourgia* w innym kluczu niż ten, do którego jesteśmy przyzwyczajeni. Aby zobaczyć liturgię jako *theologia prima* wspólnoty, musimy zacząć pojmować ją jako coś więcej niż nastrój, styl czy sposób wyrazu; musimy zacząć traktować liturgię jako ryt, a nie zaledwie protokół” (s. 186). Odwołuje się on do myśli Kavanagha: „«Liturgia zaczęła się stawać *obrzędem*» (A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 109)” (s. 187). Dalej Fagerberg przechodzi do sedna:

Dlaczego przejście od *leitourgia* do liturgii pozostało niemal niezauważone? Ze względu na redukcjonizm, o którym pisał Schmemmann? A może na skutek zaniku rytu, jak sugeruje Kavanagh? Myślę, że z obydwu tych przyczyn. Najbardziej dotkliwym skutkiem tak osłabionego poczucia *leitourgia* jest widoczna utrata wrażliwości na tożsamość eklezjalną i na głęboką strukturę samej liturgii. Kult zaczyna być postrzegany jako środek do osiągnięcia celu, a nie jako cel sam w sobie, liturgia natomiast zaczyna być pojmowana jako jeden z wielu środków budowania, nawoływania, stymulowania czy nauczania chrześcijan o Bogu, a nie jako spotkanie odbijające się echem w życiu wiernych (ascetyzm) oraz w ich wiedzy (teologia). R. Taylor Scott nadał temu nieporozumieniu ciekawą nazwę. „Uważam, że największym współczesnym problemem dotyczącym rozumienia liturgii jest *błąd narzędziowy*. Błąd ten polega na tym, że wszelkie słowa, ubiory, pieśni, kazania, ruchy, itp., które razem wzięte stanowią liturgię, istnieją tylko po to, by duchowo zaspokajać i ubogacać poszczególnych uczestników. Krótko mówiąc, liturgia staje się narzędziem służącym osobistemu rozwojowi jednostki. Nie ma absolutnie nic problematycznego w indywidualnej pobożności, ale nie stanowi to liturgii [...]” (R. Taylor Scott, *The Likelihood of Liturgy: Reflection Upon Prayer Book Revision and Its Liturgical Implications*, „Anglican Theological Review” 1980,

57 (2), s. 106). Parafrazując to za pomocą naszej terminologii, nie ma nic problematycznego w indywidualnej pobożności realizowanej w towarzystwie innych (liturgia w rozumieniu wąskim), ale nie to stanowi *leitourgia*” (s. 187–188).

Każdy – zwłaszcza kapłani i osoby szczególnie zaangażowane w liturgię (ministranci, kantorzy, zakrystianie, śpiewacy, etc.) – powinien przynajmniej co jakiś czas dokonać „liturgicznego” rachunku sumienia. Biorąc pod uwagę znaczenie Fagerbergowskie znaczenie terminu „liturgiczny”, owa *examinatio* będzie dotyczyć w równym stopniu naszego życia i postępowania, bowiem *lex orandi – lex credendi – lex vivendi* (a nawet – *lex moriendi*), w myśl triadycznej koncepcji rzymskiej szkoły teologii liturgicznej *mysterium – actio – vita*.

Lektura książki Fagerberga może wzbudzić pewne wątpliwości. Pierwsza dotyczy powszechności liturgów-teologów, czyli tych, którzy biorą czynny udział w liturgii (*participatio actuosa*). Na jakich warunkach dokonuje się uznanie tego, czego dokonują w domenie teologii? Czy ascetyzm jest warunkiem wystarczającym i koniecznym? Druga wątpliwość jest związana z pierwszą. Fagerberg, mimo że nie chce tworzyć wyraźnego podziału, zdaje się deprecjonować pracę liturgistów-uczonych, zwłaszcza z obszaru historii. Traktuje ją bowiem jako pewien dodatek do „pracy” liturgów sprawujących święte misteria. Jak traktować liturgów-liturgistów? Czy jako uczeni są liturgami na tych samych warunkach co pani Murphy? Zabrakło w omawianej pracy naprawdę precyzyjnego omówienia tych kwestii i relacji. Znak zapytania pojawia się również przy przekonaniu Fagerberga o nieprzeciętnie ekumenicznym charakterze teologii liturgicznej. Ma ona być jego zdaniem miejscem swoistego zaniechania nieistotnych różnic liturgicznych i teologicznych, które pojawiły się w momencie porzucenia pierwotnego ideału liturgii. Celem zaś teologii liturgicznej jest rytualna komunია chrześcijan. Autor jednakże nie formułuje żadnych praktycznych i teoretycznych wskazań. Jego nadzieje mogą być mało zasadne, ponieważ wydaje się zakładać, iż będzie w stanie „zadowolić” wszystkich.

Powyżej naszkicowano najważniejsze koncepcje zawarte w książce Fagerberga. Ten zarys pozwala zorientować się w jakości i znaczeniu tego dzieła, zwłaszcza w odnowie czy też ponownym, stale dokonywanym pogłębianiu liturgicznej świadomości. Podsumowując, *Theologia prima* to ważna publikacja na rodzimym rynku wydawniczym, która przybliży polskiemu czytelnikowi najważniejsze zagadnienia dotyczące naszego rytualnego sposobu życia i myślenia.

