

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 70 · Number 1 · 2017

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo
Piotr Liszka CMF. 5
- Dlaczego Jezus nazwał siebie „Chlebem Życia”?
ks. Jacek Stefański. 27
- Apfia – adresatka Listu do Filemona
Anna Maria Wajda 39
- „Głos jak szum wielu wód” w Apokalipsie św. Jana
na tle semantyki starotestamentalnej. Przesłanie grozy czy piękna?
Joanna Nowińska SM. 53
- The Status of the Liturgy in the Christian East and Liturgical Differentiations
Peter Caban 69

SPRAWOZDANIA

- XIII Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz
54. Sympozjum Biblistów Polskich (Rzeszów, 19–21 września 2016)
ks. Stanisław Wronka 83
- XXVIII Sympozjum Liturgiczne *Świadomość eucharystyczna
wczoraj i dziś* (Łądz nad Wartą, 17 października 2014)
Radosław Błaszczak SDB. 91

Table of Contents

ARTICLES

| | |
|---|----|
| The Impact of Hellenism on Christianity at the Dawn of History and Up to the Present Day Piotr Liszka CMF | 5 |
| Why Did Jesus Refer to Himself as the “Bread of Life”? Jacek Stefański | 27 |
| Apphia: The Addressee of the Letter to Philemon Anna Maria Wajda | 39 |
| “The Voice as the Sound of Many Waters” in the Book of Revelation in Light of Old Testament Semantics: A Threatening Message or One of Beauty? Joanna Nowińska SM | 53 |
| The Status of the Liturgy in the Christian East and Liturgical Differentiations Peter Caban | 69 |

REPORTS

| | |
|--|----|
| 13th General Meeting of the Polish Biblical Scholars Association and the 54th Polish Biblical Scholars Symposium (Rzeszów, September 19–21, 2016) Stanisław Wronka | 83 |
| Twenty-Eighth Liturgical Symposium <i>Eucharistic Awareness</i> <i>Yesterday and Today</i> (Łąd on the Warta, October 17, 2014) Radosław Błaszczyk SDB | 91 |

ARTYKUŁY

ARTICLES

Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo

Piotr Liszka CMF

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
liszka.p@wp.pl

Termin *hellenizm* odnoszony jest do wszystkiego, co było własne w starożytnej Grecji i stamtąd promieniuje na inne kultury, albo tylko do greckiej kultury tworzonej po wyprawach Aleksandra Macedońskiego. Pojawiła się wtedy w Grecji mieszanka kulturowa, która miała charakter panteistyczny. W tę kulturę wchodziło chrześcijaństwo, które nie było mieszanką kulturową, lecz nową religią, zdolną do wejścia w każdą kulturę. Anonimowy autor *Listu do Diogneta* informuje, że chrześcijaństwo nie tworzy nowej kultury, lecz obejmuje ludzi należących do różnych kultur. W niniejszym artykule termin *hellenizm* będzie rozumiany w drugim znaczeniu. Hellenizm nie powstał z niczego. Tworzony był na fundamencie wielowiekowej tradycji kulturowej starożytnej Grecji, którą można określić mianem *helleńskość*. Fundament ten nie zniknął, rozwijał się wraz z kulturami napływowymi, tworząc nową kulturę, mieszankę zwaną hellenizmem. Helleńskość wtopiła się w mozaikę wielorakich kultur wschodnich, ale pozostała, mogła być rozpoznana i mogła oddziaływać nie tylko na Grecję, lecz na cały świat wraz z całością hellenizmu albo niezależnie, objawiając swoje oryginalne oblicze.

1. Wpływ hellenizmu na Nowy Testament

Źródłem religii chrześcijańskiej jest wcielenie Syna Bożego, który do swojej osoby przyjął naturę ludzką niezmiśzaną z naturą Boską. Wszystko w chrześcijaństwie kształtowane jest zgodnie z misterium Chrystusa określonym definitywnie na Soborze Chalcedońskim w roku 451. Chrześcijaństwo jest otwarte na wszystkie kultury, nie miesza się z nimi, zachowuje autonomię własną oraz wszystkich kultur, a jednocześnie tworzy z nimi integralną całość. Takie jest całe objawienie, ale przede wszystkim Nowy Testament, zarówno w sensie formalnym, jak i merytorycznym. Objawienie to wchodzenie Boga w dzieje

ludzkości, w kulturę, która dopiero ma być przemieniona. Oddziaływanie kultury na Boga przychodzącego do ludzi nie istnieje, a przynajmniej nie ma znaczenia. Jest oddziaływanie na ludzi przyjmujących objawienie oraz na kulturę, która już jest przez nie kształtowana. Oddziaływanie hellenizmu na środowisko, w którym powstawały księgi Nowego Przymierza, i na kulturę chrześcijańską odzwierciedliło się w terminologii, sposobie wyrażania myśli, stylu postępowania, prowadziło w wielu przypadkach do herezji, ale nie mogło zmienić rdzenia objawionej treści.

1.1. Podobieństwo formalne tekstów Nowego Testamentu do tekstów hellenistycznych

Przyjmowanie szaty kulturowej przez objawienie polega na przyjmowaniu słownictwa, struktury języka, stylu literackiego aż do fundamentu, do sposobu myślenia. Elementem inkulturacji jest posługiwanie się znanymi w danym środowisku gatunkami literackimi, wypowiedzianie za ich pomocą zbawczego orędzia. Najbardziej charakterystycznym gatunkiem literackim, wspólnym dla wszystkich kultur, jest biografia. W Piśmie Świętym biografia służy do ukazania prawdziwego człowieka, będącego w relacji do prawdziwego Boga, transcendentnego wobec świata, a jednak troszczącego się o świat. Celem biografii w literaturze hellenistycznej było ukazanie boskości niektórych ludzi, dzieje ich dążenia do pełnego stopienia się z boskością. Można powiedzieć, że pod względem formalnym ewangelie są biografiami Jezusa Chrystusa¹. Ewangelie nie różnią się od greckich biografii w aspekcie formalnym, lecz w aspekcie merytorycznym. Niosą w sobie nową treść, nową prawdę².

W literackiej formie i w stylu myślenia hellenistycznego ukazana została treść, która była nowa również dla środowiska żydowskiego. Głoszona przez chrześcijan prawda o Mesjaszu nie była żydowską treścią znaną wcześniej i przemienioną przez hellenizm, lecz czymś zupełnie nowym. Rozumienie idei Mesjasza rodziło się z chrystologii paschalnej, która nowe wydarzenia

1 Por. J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 90 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 21). „Hellenistyczne biografie, podobnie jak ewangelie mogą zawierać elementy mityczne i legendarne. Zarówno biografie, jak ewangelie reinterpreterują przejętą tradycję i mają te same trzy wspólne cele: a) korekturę fałszywego obrazu nauczyciela; b) przekonać do niego czytelnika; c) zaoferować model naśladowania nauczyciela”.

2 Por. tamże, s. 92: „W biografii chodzi o moralną ocenę ludzkiej egzystencji, natomiast w ewangeliiach – o drogę Syna Człowieczego od jego chrztu w Jordanie do ukrzyżowania na Golgocie”.

interpretowała w kontekście znanych wcześniej idei, zawartych w księgach prorockich, zwłaszcza u Deutero-Izajasza. Na tej podstawie pojawił się w pismach św. Pawła tytuł mesjański *Kyrios*. „W ten sposób św. Paweł osadził ideę Mesjasza w centrum świata i historii zarazem z perspektywą eschatologii i wieczności”³. Elementy biografii często występują w Dziejach Apostolskich. Dla przykładu druga mowa św. Piotra (Dz 3, 12–27) została przez Łukasza potraktowana w sensie „mowy historiograficznej” na podobieństwo *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa⁴.

Nowy Testament posługiwał się terminami używanymi w księgach Starego Testamentu i terminami zaczerpniętymi ze słownictwa greckiego. Wpływ języka greckiego uwidocznił się nie tylko w tekstach pisanych w tym języku, lecz również w tekstach hebrajskich czy aramejskich pisanych w palestyńskim środowisku, gdzie wpływ kultury greckiej był już bardzo wyraźny. Przykładem pojęcia przejętego ze Starego Testamentu jest „oblicze”, które Septuaginta wyraziła za pomocą greckiego słowa *prosopon*⁵. W obcym języku została wyrażona treść objawienia, które wcześniej zawarte było w szacie języka hebrajskiego. Zamiarem tłumaczy był przekład dokładny, dosłowny. Były nowe słowa, ale sposób myślenia czytających je Żydów z diaspory pozostał hebrajski, przynajmniej w znacznym zakresie. Siłą rzeczy nowe słowa wносиły znaczenie, które miały w środowisku greckim. Przynosiły też nowy sposób myślenia. Oprócz znaczenia (semantyka) i struktury języka (syntaktyka) nowe były też ich odniesienie kulturowe, a także sposób myślenia i postępowania (pragmatyka). Przekład na inny język nie jest nawet wierną kopią w aspekcie lingwistycznym, tym bardziej stanowi nowe zjawisko w aspekcie kulturowym. Następuje oddziaływanie w obie strony, przy czym ze strony judaizmu jest chęć przemiany drugiej kultury według jednoznacznego kulturowego wzorca, ze strony hellenizmu jest tendencja do wchłonięcia, zmieszania, a to oznacza dążenie do zniknięcia hebrajskiej oryginalności nie tylko na płaszczyźnie języka i sposobu myślenia, lecz w zakresie specyfiki orędzia. Radykalna hellenizacja to likwidacja objawienia i wejście w treści czysto ziemskie, laickie.

Tłumacząc święte teksty na inny język, judaizm i chrześcijaństwo zachowywały oryginalne znaczenie poszczególnych słów, aby w niczym nie została naruszona treść objawienia. Z hellenizmu czerpano przede wszystkim

3 C. S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 531.

4 Por. tamże, s. 618.

5 Por. tamże, s. 401.

słowa niosące informacje na temat tego świata. Cały czas jest obrona swojej oryginalności przed obcymi wpływami i dążenie do ewangelizacji. W tym celu przyjmowane są słowa „świeckie”, wyrażające rzeczywistości dotyczące kosmosu, przyrody oraz zwyczajnego życia ludzi, które otrzymują nowe znaczenie w kontekście religijnego przesłania. Ważne znaczenie dla lepszego rozumienia objawienia ma słowo czas i jego rozumienie. Jedną z korzyści dla Nowego Testamentu czerpanych z hellenizmu jest nowe rozumienie czasu⁶. Wydarzenia opisywane przez autorów biblijnych dokonują się w odpowiednim czasie. Nie tylko w odpowiednim momencie, ale w czasie ukształtowanym tak, aby był stosowny do realizacji danego wydarzenia zbawczego. Bóg przygotowuje czasoprzestrzeń, aby mógł w nią wejść. Można to zrozumieć dziś lepiej niż ludzie współcześni tym wydarzeniom, gdyż znamy strukturę czasu lepiej niż oni. Odkrycia naukowe otwierają umysły i pozwalają coraz lepiej pojąć, w jaki sposób wszechświat został przygotowany na stworzenie człowieka i na objawienie. Bóg przygotował czas swego przychodzenia do nas, a także czas spisywania oraz redagowania tekstów biblijnych. *Chronos* przemieniał się w *kairos*, aby po wcieleniu i wydarzeniach paschalnych zwyczajna materia mogła się wraz z czasem i przestrzenią przemieniać w materię uświęconą, a na końcu świata stać się materią uwielbioną⁷.

Hellenistyczne rozumienie czasu nie zniekształca treści wiary chrześcijańskiej, aczkolwiek w jakiś sposób ją blokuje, przyćmiewa, podobnie jak całość kultury hellenistycznej może pomagać, ale też kierować myśl w niewłaściwą stronę, oddalając od istotnych treści objawienia. To samo dotyczy filozofii i poezji. Systemy filozoficzne oraz gatunki literackie powinny służyć objawieniu. Błędna postawa polega na stawianiu ich ponad objawioną treścią. Zagrożeniem dla wiary chrześcijańskiej nie jest filozofia lub poezja, lecz sposób myślenia typowy dla hellenizmu – mieszający wszystko. Błędem jest totalne odrzucanie nauk, filozofii i poezji, ale błędem jest też mieszanie ich z objawieniem. Hellenizm albo radykalnie oddziela, albo wszystko radykalnie miesza.

Hellenistyczny sposób myślenia ujawnia się w całej historii, a zwłaszcza w naszych czasach. W szczególności ujawnia się u naukowców badających Nowy Testament. Typowym przykładem jest nurt egzegezy zwany *Formgeschichte* (historia form literackich). Zwolennicy tej teorii nie dostrzegają

6 Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 68.

7 Por. tamże, s. 69.

nowości i oryginalności Nowego Testamentu, który według nich nie wychodzi poza judaizm, albo jest wypaczeniem judaizmu pod wpływem hellenizmu. Nie dostrzegają oni nowych, oryginalnych treści, a także nowości na płaszczyźnie literackiej. Tymczasem Ewangelie są gatunkami literackimi zupełnie oryginalnymi, jednorazowymi i niepowtarzalnymi. Zwolennicy *Formgeschichte* zignorowali analogię gatunków literackich Nowego i Starego Testamentu, a także ich oryginalność, zarówno względem judaizmu, jak i wobec hellenizmu⁸.

1.2. Oryginalność Ewangelii Jana

Gmina Janowa składała się głównie z judeochrześcijan. Język stosowany na zebraniach liturgicznych i przez katechistów wprowadzających katechuménów w tajemnice wiary chrześcijańskiej ulegał wpływom hellenistycznego gnostycyzmu⁹. Na środowisko, w którym powstawała czwarta Ewangelia, wpływali Żydzi helleniści, a także myśliciele żydowski ulegający platonizmowi i stoicyzmowi. Nie oznacza to, że również św. Jan był pod wpływem hellenizmu. Korzystał on z języka, wyrażał myśli za pomocą znanych w środowisku hellenistycznym form literackich po to, by w sposób zrozumiały dla otoczenia opisać historię Jezusa i wyrazić sedno Jego nauczania¹⁰.

Ewangelia Jana jest modelowym przykładem inkulturacji, gdyż wspaniale zachowuje równowagę między wiernością wobec fundamentalnej kerygmy chrześcijańskiej a wymaganiami środowiska kulturowego i religijnego. Zachowanie równowagi poprzez dowartościowanie autonomii z jednoczesnym ujęciem całościowym stawia Ewangelię na przeciwnym biegunie wobec sposobu myślenia charakterystycznego dla hellenizmu. Jan nie traci nic z istoty orędzia, wyraża przekonanie, że Ewangelia niesie w sobie moc wystarczającą do przekształcenia świata. Można, a nawet trzeba mówić o świecie, ale nie wolno dostosowywać się do świata. Trzeba natomiast głosić Dobrą Nowinę tak, aby była zrozumiała, aby czytelnik z dowolnego kręgu kulturowego mógł prawidłowo odczytać jej treść¹¹.

8 Por. J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 85.

9 Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 28.

10 Por. G. Sánchez Mielgo, *La obra de S. Juan, un modelo de inculturación*, [w:] *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII simposio de teología histórica*, Valencia 1995, s. 243 (Facultad de teología San Vicente Ferrer, Series Valentina, 38).

11 Por. tamże, s. 246.

Czwarta Ewangelia świadczy o tym, że św. Jan znał techniki literackie stosowane w religijnej literaturze hellenistycznej, takie jak dialog, ironia, nieporozumienie, a także znał zasady retoryki greckiej. Operował on różnymi pojęciami zapożyczonymi z kultury hellenistycznej jak „Logos”, „życie”, „prawda”¹². Zdecydowanie natomiast Ewangelia św. Jana, a także pozostałe Ewangelie są oryginalne zarówno pod względem form literackich typowych dla hellenizmu i judaizmu, jak i pod względem treści¹³.

Ostatecznie trzeba stwierdzić, że Ewangelie są rodzajem literackim nieporównywalnym z żadnym innym. Wynikają z oryginalnego nauczania i postępowania Jezusa Chrystusa. Metody badania form literackich stosowane przez środowiska przyjmujące styl myślenia charakterystyczny dla hellenizmu prowadziły albo do mieszania wszystkiego i zacierania różnic między Ewangelią a znanymi dotychczas formami literackimi, albo do destrukcji semantycznej Ewangelii poprzez sterylne rozdrabnianie ich na wielorakie fragmenty. Nowy Testament prezentuje myślenie integralne i powinien być badany metodami zdolnymi tę integralność dostrzec, zbadać i wyrazić bez narzucania swojego sposobu myślenia¹⁴. Myślenie integralne pyta o rodzaj i sposób relacji między nowością a tym, co zostało przejęte ze środowiska. Nowością jest chociażby mówienie o spełnieniu tego, co było oczekiwane przez wiele wieków (*Erwartungsdruck*). Integralne myślenie Ewangelii wyraża się w tym, że zawarta w nich treść jest spleciona z życiem wspólnoty eklezjalnej, która niesie w sobie tradycję i jest otwarta na religijną nowość¹⁵.

Otwartość ewangelii Jana na mistykę i dialog z gnostykami nie wskazuje na synkretyzm. Dziś rozumiemy to lepiej w świetle nowych odkryć z Qumran, Nag Hammadi i innych oraz w świetle badań historii religii (mandeizm, gnostycyzm, mistyka żydowska)¹⁶. Ewangelia Jana nie jest *hellenizacją* mistyki św. Pawła. Myśl Jana nie ulegała też religiom misteryjnym, w których decydującą rolę odgrywa mit boskości, która umiera i odradza się. Jan, mówiąc o prawdziwym świecie niewidzialnym, przeciwstawnym światu czystego

12 Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 19.

13 Por. A. del Agua, *Aproximación al Relato de los evangelios desde el midrás/derás*, „Estudios Bíblicos” 45 (1987) nr 3–4, s. 262.

14 Por. J. F. Toribio Cuadrado, „*Evangélio*”, *obra abierta*, „Mayéutica” 20 (1994) nr 49, s. 20.

15 Por. tamże, s. 22.

16 Por. G. Sánchez Mielgo, *La obra de S. Juan, un modelo de inculturación*, dz. cyt., s. 238.

postrzegania, nie był pod wpływem filozofii platońskiej. Trzeba też odrzucić bezkrytyczne uleganie stoicyzmowi¹⁷.

1.3. Oryginalność i niezależność Nowego Testamentu wobec hellenizmu

Z istoty hellenizmu oraz judaizmu i chrześcijaństwa, będącego jego zwieńczeniem, wynika, że oddziaływanie ze strony hellenizmu jest tylko powierzchowne, natomiast oddziaływanie w drugą stronę jest totalne. Judaizm i chrześcijaństwo z całą siłą bronią swojej ortodoksji, natomiast hellenizm charakteryzuje się tym, że powstaje z wymieszania się różnych kultur. Hellenizm potrafił wchłonąć w siebie wszelkie treści żydowskie i chrześcijańskie, przetwarzając je według swojego sposobu myślenia. Jednakże judaizm nie zniknął, a chrześcijaństwo nie było hellenistycznym wypaczeniem judaizmu. Stało się coś odwrotnego. Zniknęła mieszanka kulturowa zwana hellenizmem. Zachowała się jedynie w sposobie myślenia, przewijającym się sporadycznie przez wszystkie wieki aż do dziś, podobnie jak gnoza. Można doszukiwać się jedynie śladów hellenizmu w sposobie myślenia różnych społeczności religijnych i kulturowych. Analogicznie można zauważyć ślady hellenizmu w chrześcijańskich księgach świętych i w późniejszej literaturze, ale są one powierzchowne, nie wpływają na objawioną treść.

Hellenizm I wieku usłyszał od chrześcijan poglądy, o jakich dotąd nie śniło się żadnemu Grekowi. Pierwsi chrześcijanie (Żydzi) dla nawrócenia Greków musieli nauczyć się języka greckiego, ale musieli też doskonale opanować grecki sposób myślenia i patrzenia na świat. Zhellenizowani Żydzi już od Arystobula (połowa II wieku przed Chrystusem) czytali poetów i filozofów starożytnej Grecji. Porównywali oni doktrynę i obyczaje opisane w Piśmie Świętym i w literaturze greckiej. Widząc to, Justyn rozwinął teorię *furta Graecorum*, o kradzieży myśli z tekstów Starego Testamentu przez Greków¹⁸. Z kolei pisarze biblijni przedstawiali wpływ judejskiego objawienia na myślicieli greckich. Nawet księgi biblijne pisane w języku greckim zawierały myślenie hebrajskie i zachowywały prawdę Bożą w nieskażonym stanie. Księgi biblijne chrześcijan świadczą o takiej samej postawie, nie ma w nich ulegania ideom hellenistycznym.

17 Por. A. de la Fuente, *Trasfondo cultural del cuarto Evangelio*, „Estudios Bíblicos” 56 (1998) nr 4, s. 492.

18 Por. P. A. Redpath, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, Lublin 2003, s. 65; P. A. Redpath, *Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam 1997.

W rodzimej kulturze greckiej zarysowały się dwa przeciwstawne sobie sposoby myślenia: jeden był bardziej realistyczny – stoicyzm, a drugi bardziej idealistyczny – platonizm. Filozofia klasyczna, helleniska, starała się stworzyć model myślenia integralny, w którym jest zachowana autonomia i jednocześnie jest akcentowana jedność. Hellenizm zaniechał poszukiwania ujęcia integralnego. Przeciwstawne sposoby myślenia uległy radykalizacji ku skrajnemu dualizmowi albo ku panteizmowi. Dla chrześcijaństwa natomiast ujęcie integralne było czymś naturalnym, oczywistym. Linia stoicka rozwijana była w Małej Azji, linia platońska rozwijała się w Aleksandrii. Hellenizm sprawił, że ośrodki te rozwijały odpowiednio model myślenia oddzielającego i mieszającego. Inna była w nich wizja świata: materialistyczna stoicka i spirytualistyczna platońska. W tamtejszych nurtach teologii chrześcijańskiej oba nurty inaczej wpłynęły na wizję Boga, na chrystologię, na wizję człowieka i rzeczywistości ostatecznych. Chrześcijaństwo odrzuciło tendencję do radykalizacji, ale uległo specyficznie dwójakiego sposobu myślenia, charakterystycznego dla obu ośrodków. W ten sposób pojawiły się dwa nurty teologii, czyli szkoła Antiocheńska i szkoła Aleksandryjska. Do nurtu antiocheńskiego należeli św. Justyn, Meliton z Sardes, Ireneusz i Teofil, natomiast nurt aleksandryjski był reprezentowany przez Klemensa i Orygenesa¹⁹. Podkreślanie materii i człowieczeństwa w chrystologii, typowe dla Antiochii oraz dla Małej Azji, doprowadziło do nestorianizmu, natomiast platoński spirytualizm Aleksandrii doprowadził do monofizytyzmu²⁰. Oddziaływanie hellenizmu na teologię chrześcijańską pojawiało się od początku, czyli już w etapie zapisywania nowotestamentalnego objawienia.

2. Oddziaływanie kultury hellenistycznej w dziejach chrześcijaństwa

Kontakt kultury hellenistycznej z chrześcijaństwem istniał od początku chrześcijaństwa, które najpierw pojawiło się w środowisku judaistycznym ulegającym wpływom hellenizmu. Miejsce geograficzne to najpierw Palestyna

19 Por. G. M. Vian, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, [w:] *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII simposio de teología histórica*, Valencia 1995, s. 58 (Facultad de teología San Vicente Ferrer. Series Valentina, 38).

20 Por. tamże, s. 59.

i tereny z nią sąsiadujące, a następnie Cypr, Azja Mniejsza, Grecja, całe imperium Rzymskie.

Chrześcijaństwo oraz kultura grecka i szeroko rozumiana kultura hellenistyczna wzajemnie na siebie oddziaływały. Sprzymierzeńcem dla ewangelizacji były trwające ciągle wątki starożytnego, klasycznego myślenia helleńskiego. Helleńskość stanowiąca rdzeń i historyczny fundament kultury greckiej współbrzmiała ze sposobem myślenia charakterystycznym dla chrześcijaństwa. Proces chrystianizacji oznaczał przewyżczenie myślenia panteistycznego, czyli przekształcenie hellenizmu w helleńskość.

2.1. Początek

Teologia najpierw była refleksją nad tym, co się wydarzyło i co zostało powiedziane w dziejach zbawienia. Na tej podstawie tworzono bardziej stabilne schematy ujmujące istotne treści w systemie metafizycznym. Z czasem o historii zapomniano do tego stopnia, że musiała być na nowo odkrywana. Dziś rozwijana jest zarówno teologia historyczna, narracyjna, ale też teologia historii, strukturalna, ujmująca całość dziejów w jednej, spójnej syntezie. W refleksji nad zagadnieniami szczegółowymi brany jest pod uwagę aspekt metafizyczny i wymiar historyczny, czasoprzestrzenny. Wpływ hellenizmu spowodował pojawienie się w teologii ujęć jednostronnych: albo poprzestawano na prostym opisie i zapominano o istocie rzeczy, albo tworzono ujęcia metafizyczne i zapominano o wymiarze dziejowym. Obie płaszczyzny były rozwijane obok siebie bez jakiegokolwiek powiązania, albo – odwrotnie – były ze sobą mieszane. W kontekście błędnych sposobów myślenia w chrystologii pojawiały się różne herezje: adopcjanizm i arianizm, nestorianizm, monofizytyzm. Refleksja teologiczna była redukowana tylko do narracji, opowiadania, opisywania albo tylko do płaszczyzny abstrakcji, której przedmiotem nie była rzeczywistość, lecz tylko pojęcia. Zapominano o tym, że ogniskiem soczewki, od którego rozpoczyna się chrześcijaństwo jest wcielenie. Wcielenie to punkt centralny teologii, skupiający w sobie całość zagadnień teologii chrześcijańskiej.

Relacja teologii do historii stała się w teologii centralnym tematem nawet u protestantów, którzy z założenia przyjmują radykalną odrębność refleksji metafizycznych i teologii typowo historycznej. Aksjomatem protestanckim jest usuwanie refleksji metafizycznych do dziedziny nauk filozoficznych i ograniczanie teologii wyłącznie do opowiadania o zbawczych czynach Jezusa

Chrystusa. W tym kontekście refleksja naukowa nad całością historii zbawienia, czyli teologia historii tworzona przez protestanckiego teologa Oskara Cullmanna, ma przełomowe znaczenie również dla teologii katolickiej. Czymś niebywałym jest uznanie, że czyny poszczególnych ludzi oraz ich całość tworząca historię ma znaczenie dla zbawienia²¹.

W ramach teologii historii Cullmann zainteresował się wpływem hellenizmu na chrześcijaństwo. Punktem wyjścia nie było spotkanie doktryny chrześcijańskiej z filozofią grecką, lecz życie pierwszych chrześcijan w środowisku, na które hellenizm oddziaływał już dawno. Cullmann wysunął tezę, że Kościół stykał się z kulturą hellenistyczną od samego początku już na terenie Palestyny. Integralne myślenie chrześcijańskie zgodne z dogmatem chalcedońskim przeciwstawia się hellenistycznemu sposobowi myślenia, odrzuca radykalne oddzielenie oraz zmieszanie.

Pod wpływem hellenizmu znajdowała się natomiast Szkoła Tybindzka, której przedstawiciele nie dostrzegali powiązania między wczesnojudajstyczną pragmatyką (*Urkirche*) a późnohellenistycznym chrześcijaństwem (*Christentum*). Okazuje się, że hellenizm oddziaływał już wcześniej na środowisko judaizmu zarówno w diasporze, jak i w samej Palestynie. Refleksja teologiczna powinna określić, na czym to powiązanie polegało. Ostatecznie teologia sięga do Jezusa historycznego, zmierzając do źródła, którym jest wcielenie²². Teologia personalistyczna dostrzega, że historia tworzona jest nie tylko przez ludzkie zewnątrz, lecz przez integralnie rozumiane osoby. Najważniejsze nie są zewnętrzne objawy, lecz ludzkie zamiary. Czyny materialne wynikają z działania ducha ludzkiego, czyli z działania intelektu, uczuć i woli.

Widzialna rzeczywistość, w tym także polityczna, jest objawem znacznie głębszego fundamentu, który stanowiła odpowiednio ukształtowana mentalność. Paradygmaty myślenia judaizmu, hellenizmu i chrześcijaństwa były różne, miały coś wspólnego, ale też coś, co je w sposób istotny odróżniało. Odpowiednio inne były tworzone przez chrześcijan modele teologiczne. Nie oznaczało to oddzielenia się chrześcijan i zamknięcia na inne kultury z obawy przed skażeniem. Zamknięcie już byłoby skażeniem chrześcijaństwa, które wyróżnia się od innych systemów myślenia tym, że nie zamyka się na

21 Zob. K. Góźdz, *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. Góźdz, *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002, s. 53–77.

22 Por. tamże, s. 56.

kultury, ale też się z nimi nie miesza. Przykładem oddziaływania hellenizmu na chrześcijan jest Tacjan, który zamknął się w mentalności judeochrześcijańskiej, odrzucając wszystko, co greckie. Wskutek tego ujawnił się u niego sposób myślenia charakterystyczny dla gnostycyzmu. Polemizował zarówno z tradycją żydowską, jak i z oficjalną myślą grecką, ale sam uległ hellenizmowi w sposobie myślenia²³.

Poza Palestyną misjonarze chrześcijańscy spotykali Żydów i Greków wierzących w Boga Izraela oraz Greków pogan. Filon z Aleksandrii był czystym Grekiem helleńskim, ale nie hellenistycznym. Jednocześnie był głęboko wierzącym, pobożnym Żydem. Większość jego dzieł to komentarz do Pięcioksięgu. Bronił w nich konieczności zachowywania Prawa i wypełniania jego przepisów²⁴. Filon był wyjątkowym świadkiem najpoważniejszego problemu nurtującego ówczesną wspólnotę żydowską: jak przeciwstawić się kulturze greckiej świeckiej, o niesłychanej sile oddziaływania, zniewalającej, która przenika wszystko i ogarnia wszelkie sfery życia człowieka, wywiera nawet wpływ na tradycyjną wiarę Izraela (por. Dan 7, 7). Chrześcijanie również natkną się na ten sam problem i będą się kierować wskazaniem nakreślonymi przez judaizm aleksandryjski działający w hellenistycznym środowisku. Dziedzina zainteresowań apologetów była identyczna z tą, którą podjął Filon: dialogować z kulturą hellenistyczną i asymilować ją aż do granic, na które pozwala wiara²⁵.

Apostołowie ewangelizowali Greków, którzy uformowani byli przez pluralistyczny hellenizm. Napotykali nie tylko inne narody, inne języki, ale przede wszystkim inny sposób myślenia. Ich zadaniem było nie tylko przekazać odpowiednie informacje, lecz zmienić sposób myślenia. Wiara nie polega tylko na percepcji treści, lecz na przemianie osobowości, w tym również na zmianie stylu myślenia²⁶.

Wśród uczniów apostołów byli Żydzi i Grecy. Grekiem był Ignacy z Antiochii. Widoczny jest u niego wpływ retoryki charakterystycznej dla Azji Mniejszej i wpływ diatryby cyników i stoików. Wzrastał on w środowisku hellenistycznym, ulegając stoicyzmowi oraz średniemu platonizmowi, a przez te nurty

23 Por. S. Fernandez Ardanaz, *A la búsqueda del paradigma original del hombre*, „Scriptorium Victoriense” 38 (1991) nr 1–2, s. 82.

24 Por. G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, s. 50 (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. Serie I: Estudios, 62).

25 Por. A. Tornos, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, Madrid 1987; G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, dz. cyt., s. 51.

26 Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 41.

filozoficzne był zagrożony przez gnozę. W wyniku tego u Ignacego pojawiły się określone tematy i formy ich rozwiązywania. Wśród nich na uwagę zasługują refleksje nad życiem²⁷. Był on przeniknięty kulturą grecką, ale jego sposób myślenia był typowy dla chrześcijaństwa, a nie dla hellenizmu. Ignacy przewyciężył myślenie hellenistyczne, był przeciwnikiem gnozy. Głosił on, że zjednoczenie człowieka z Bogiem nie dokonuje się poprzez ucieczkę od ciała, lecz odwrotnie – w ciele i duchu Chrystusa, poprzez naśladowanie, którego centrum stanowi Eucharystia. Głosił on, że chrześcijanin nie tęskni za wyzwoleniem się z ciała, lecz odwrotnie, zmierza do zmartwychwstania poprzez zjednoczenie się z Ciałem Chrystusa. Mistyka chrześcijańska ściśle łączy się z cielesnym konkretem, niewidzialność z widzialnością, metafizykę z historią, teocentryzm z antropocentryzmem²⁸.

Od początku chrześcijanie całymi garściami czerpali z kultury greckiej, aby ją ewangelizować. Odróżniali autentyczny humanizm i autentyczne poszukiwanie Boga od pseudohumanizmu i pseudoreligijności, w których nie ma żywego człowieka i żywego Boga. Tertulian cytował Wirgiliusza i filozofów, mówiąc o naturalnym poznaniu Boga i duszy nieśmiertelnej. Justyn obok teorii *furta Graecorum* rozwijał teorię pochodzenia stoickiego o „ziarnach Słowa”²⁹.

Otwarty na kulturę grecką był ośrodek aleksandryjski i zrodzona w nim tzw. Szkoła Aleksandryjska. Punktem odniesienia dla myślicieli chrześcijańskich tego nurtu był Filon Aleksandryjski, począwszy od Klemensa, za którym poszedł Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu i Augustyn, a przez niego całe średniowiecze³⁰. Również Szkoła Antiocheńska nawiązywała do dorobku kultury greckiej, aczkolwiek punktem odniesienia była dla niej historia Izraela, której zwieńczeniem była historia Jezusa, a kontynuacją na wyższym poziomie – historia Kościoła. Euzebiusz z Cezarei w *Preparatio evangelica* atakował mitologię pogańską, zachowując jednak te prawdy, które w jakiejś części filozofia pogańska posiada. W *Demonstratio evangelica* interpretował, w kluczu chrystologicznym, żydowskie pisma prorockie. Dokonał on rozróżnienia historiograficznego i ideologicznego między Hebrajczykami i Żydami: pierwsi, aż do Mojżesza, są prekursorami chrześcijan, natomiast drudzy przeszli proces degeneracji. Stąd tak ważna jest Euzebiuszowa *Historia*

27 Por. tamże, s. 50.

28 Por. tamże, s. 133.

29 Por. G. M. Vian, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, dz. cyt., s. 67.

30 Por. tamże, s. 70.

ecclesiastica będąca przedłużeniem *Dziejów Apostolskich* i wyjaśniająca etapy powstawania Kościoła, począwszy od fazy przygotowawczej³¹.

Powiązanie z kulturą grecką a jednocześnie wyraźne jej przekroczenie widoczne jest w chrześcijańskiej antropologii. Począwszy od św. Pawła podział trójdzielny kawałkuje człowieka jeszcze bardziej niż podział dwójdzielny. Powoływanie się zwolenników podziału trójdzielnego na 1 Tes 5, 23 jest nieporozumieniem. Św. Paweł stosował termin *psyché* relatywnie rzadko. Tylko w 1 Tes 5, 23 termin ten pojawił się obok terminu *sôma*. Paweł nie przywiązywał do tego podziału większego znaczenia. Przejął go z filozofii greckiej i zdawał sobie sprawę, że może być źle interpretowany³². *Sôma* oznacza integralnego człowieka zanurzonego w czasie i przestrzeni. Termin ten wskazuje na konkretną relację z innymi bytami: rzeczami i osobami. *Psyché* podkreśla siłę żywotną w człowieku, pobudzającą do działania, a dokładniej człowieka zdolnego do działania³³. Nawiązując do św. Pawła, Justyn połączył Biblię z myślą hellenistyczną. Odrzucił on doktrynę platońską o boskiej naturze duszy, o jej preegzystencji i transmigracji w różne ciała. Człowiek nie istnieje jako wieczny, który w pewnym momencie spadł z nieba na ziemię, lecz został stworzony przez Boga³⁴.

Pozytywne oddziaływanie hellenizmu polegało u chrześcijan na tym, że otwierali się oni na inne kultury, na inny sposób myślenia i wierzenia. U Justyna widoczne to jest w tym, że włączył on do grona zbawionych również tych ludzi, którzy nie są chrześcijanami, a starają się postępować zgodnie z sumieniem. Otwartość i dialog nie oznaczają rezygnacji z prowadzenia działalności ewangelizacyjnej³⁵.

Dobrą znajomością literatury i kultury helleńskiej mógł się pochwalić Teofil z Antiochii (zm. przed 190). Jego dzieło *Ad Autolyicum* jest kontynuacją nurtu judaizmu hellenistycznego. Do wiary chrześcijańskiej skłoniła go lektura proroków. Centralnym tematem jego teologii jest monoteizm: Bóg stwórcy, walka z idolatrią i politeizmem, obrona zmartwychwstania i istnienie sądu po śmierci. Dyskutował z Grekami lub Egipcjanami (*Aut. I, 1. 9–10*). Zasadniczo

31 Por. tamże, s. 73.

32 Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, s. 71 (Sal Terrae, Colección "Presencia teológica", 49).

33 Por. tamże, s. 77.

34 Por. tamże, s. 95.

35 Por. L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia u Apologetów Greckich II wieku*, „Vox Patrum” 20 (2000) t. 38–39, s. 58.

jednak nad polemikę przedkładał pozytywny wykład wiary. Najważniejszym źródłem jego antropologii była wiara w zmartwychwstanie (*Aut. I, 8–14*), z której wynika wiara w Boga Trójjedynego³⁶. Księga druga cyklu *Ad Autolyicum* przedstawia obok siebie i porównuje opinie greckie i doktrynę chrześcijańską. Po krótkim wstępie (*Aut. II, 1*) Teofil przedstawia poglądy poetów, filozofów i innych pisarzy greckich (*Aut. II, 2–8*). Następnie porównuje ich z prorokami (*Aut. II, 8–9*), dochodząc do zagadnienia początku uniwersum (*Aut. II, 10*). Teofil wskazuje na chaos poglądów greckich, którym przeciwstawia spójność poglądów chrześcijańskich³⁷.

2.2. Specyfika oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo w poszczególnych wiekach

Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo podane zostaną dość ogólnie, fragmentarycznie, ze wskazaniem tylko na niektóre wieki.

2.2.1. Wiek IV

Na Półwyspie Pirenejskim w IV wieku działał Grzegorz z Elwiry, znawca systemów filozoficznych powstałych w kręgu oddziaływania hellenizmu. Podobnie jak Apologeci z II wieku i wielu innych myślicieli chrześcijańskich traktował kulturę grecką jedynie jako narzędzie do wyrażania prawdy objawionej i obrony wiary Kościoła. Był on wierny wszystkiemu, co zawierała chrześcijańska *regula veritatis*³⁸. Zgodnie z myśleniem ukształtowanym przez prawdę Wcielenia łączył on historię z refleksją teologiczną o charakterze filozoficznym, czyli mowę Boga wyrażoną w dziełach (*gesta Dei*) z mową Boga zamkniętą w ludzkich słowach i w ludzkich pojęciach³⁹.

W tym samym okresie w Kartaginie działał św. Augustyn. Podobnie jak to czynili już autorzy ksiąg biblijnych pisanych w języku greckim, również on korzystał z filozofii greckiej, zwłaszcza arystotelesowskiej, ale dokonywał wyboru, a stosowanym przez siebie terminom greckim nadawał biblijny sens. Augustyn czerpał obficie z kultury greckiej, ale oczyszczał ją z obcych naleciałości, odrzucał zwłaszcza synkretyczny manicheizm gnostyków i kreacyjny

36 Por. G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, dz. cyt., s. 107.

37 Por. tamże, s. 108.

38 Por. T. Czapięga, *Antropocentryzm teologii Grzegorza z Elwiry. Studium patrystyczno-teologiczne*, Szczecin 1996, s. 46.

39 Por. tamże, s. 47.

dualizm Persów. Zainspirowała go antropologia platońska, ale nie uznawał ciała ludzkiego za więzienie preegzystujących dusz. Chrystus nie był dla niego eonem z przedchrześcijańskiej mitologii, nie był bytem pośrednim między Bogiem i światem dla nauczania ludzi o tym, jak wyzwolić się od materii. Program obrony wiary katolickiej przeciwko herezjom oraz program duchowości naśladowania Chrystusa znalazł on w Liście do Filipian. Wiedzę zdobytą w obszarze kultury greckiej połączył on z mentalnością dynamiczną i funkcjonalną, charakterystyczną dla biblijnego semityzmu. Kierował się w tym chrześcijańską zasadą jednoczesnego ujmowania zarówno autonomii części, jak i nowego rozumienia całości. Św. Augustyn kontemplował fundamentalną jedność boskiej natury, aby uzasadnić jedność działania Trzech Osób Boskich w dziejach świata. Jedyna natura boska jest posiadana przez Trzy Boskie Osoby z ich intymnymi relacjami, które są w tej samej substancji i są niekomunikowalne (*De Trin.* IV, 21. 20; *Contra serm. Arian.* 15, 9; *In Io. tr.* 20, 3)⁴⁰. Odpowiadając na zarzut hellenizacji chrześcijaństwa przez św. Augustyna wysunięty przez niektórych teologów centroeuropejskich, trzeba zwrócić uwagę na nowoczesną semiotykę nauki Augustyna i zbadać na podstawie kontekstu filozoficznego różnicę, a czasami opozycję sensu jego terminologii wobec sensu nadawanego jej w filozofii greckiej, zwłaszcza arystotelesowskiej. Augustyn odrzucał sposób myślenia typowy dla hellenizmu⁴¹.

2.2.2. Średniowiecze i Renesans

Hellenizm, czyli mieszanka kulturowa widoczna przede wszystkim w sposobie myślenia, panował we wschodniej części Bizancjum po upadku Cesarstwa Rzymskiego. Chrześcijaństwo szanowało wzorce oraz inspiracje proponowane przez kulturę starożytnej Grecji, doceniało helleńskość, gdyż widziano w niej wartości podobne do wartości ewangelijnych. Odrzucało natomiast hellenizm, który był mieszanką kulturową. Rzym bardziej otwierał się na helleńskość, Bizancjum bardziej na hellenizm. Z gatunków literackich wcześniej uprawianych akceptowano bardziej te, które wspomagały budowanie cywilizacji chrześcijańskiej. Treść była nowa, chrześcijańska, biblijna, ale kontekst kulturowy pochodził z hellenizmu⁴².

40 Zob. A. Turrado, *Agustín*, [w:] *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, dir. por X. Pikaza, Salamanca 1992, s. 18.

41 Por. tamże, s. 19.

42 Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 168.

W pierwszych wiekach również na zachodzie Europy chrześcijaństwo wzrastało dzięki misjonarzom pochodzenia żydowskiego i greckiego. Upadek cesarstwa przyczynił się do zasypania ostrych podziałów między jego częścią wschodnią i zachodnią. Niestety wędrówki ludów doprowadziły część zachodnią do ruiny kulturowej, a tym samym do zerwania kontaktu z dorobkiem kultury greckiej. Inwazja islamu na Półwysep Pirenejski (711) przypieczętowała sytuację zerwania z chrześcijańskim, ale wpływ kultury greckiej na Europę Zachodnią nie zakończył się. Starożytna filozofia grecka oddziaływała na islam, wprowadzając do niego również sposób myślenia charakterystyczny dla hellenizmu. Wiek później na terenie sąsiadującym z Półwyspem Pirenejskim pod wpływem żywej relacji z cesarstwem Bizantyjskim pojawił się renesans karoliński. Kultura grecka docierała do Imperium Karolingów z obu stron, sprawiając ożywienie filozofii w centrum Europy w wiekach od XI do XIII i doprowadzając ostatecznie do renesansu, czyli gwałtownego zwrócenia się myśli europejskiej ku swoim greckim źródłom.

Spotkanie chrześcijaństwa z kulturą grecką dało początek nowym, chrześcijańskim systemom filozoficznym, które zaczęły pojawiać się już w VIII wieku. Jan Szkot Eriugena kontynuował linię myśli Pseudo-Dionizego Aeropagity, który był zakorzeniony w systemie późnego neoplatonizmu Proklosa. Później linia ta została przedłużona przez Alberta Wielkiego, Mikołaja z Kuzy, Leibniza i Hegla⁴³. Antysystemem, opozycją wobec systemów filozoficznych, była teologia apofatyczna tworzona przez Pseudo-Dionizego, a następnie przez Mistra Eckharta i św. Jana od Krzyża oraz niektóre nurty szkoły franciszkańskiej⁴⁴.

Od samego początku chrześcijaństwa, poprzez renesans karoliński, średniowiecze, renesans, aż do naszych czasów powrót do starożytnej kultury greckiej dokonuje się w dwóch nurtach. Jeden z nich, współbrzmiający z myśleniem chrześcijańskim, sięga do kultury greckiej rodzimej, klasycznej. Drugi jest zakorzeniony w hellenizmie.

2.2.3. Współczesność

Pod koniec XIX wieku odrodziła się scholastyka. Linia powrotu do średniowiecznej filozofii przedłużona została aż do klasycznej filozofii greckiej. Jednocześnie pojawiła się reakcja, zwłaszcza w niemieckiej teologii

43 Zob. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997, s. 24.

44 Zob. tamże, s. 25.

protestanckiej, polegająca na zdecydowanym odcinaniu się od metafizyki (Albrecht Ritschl). Mogłoby się wydawać, że z jednej strony w teologii odradzał się wpływ hellenizmu, a z drugiej odradzało się myślenie czysto ewangeliczne, wolne od obcych naleciałości⁴⁵. Nic bardziej mylnego. Hellenizm nie opierał się na jednoznacznych formułach intelektualnych, lecz był mieszanką kulturową, w której na czoło wysuwał się irracjonalny mistycyzm. Rozumność była wewnętrznym postulatem nauczania Jezusa, który mówi o sobie, że jest prawdą.

Neoscholastyka szukała oparcia w helleńskości, nie w hellenizmie, aby w świetle metafizyki filozoficznej ukazywać treść Ewangelii coraz bardziej precyzyjnie. Natomiast nurt walczący z metafizyką przyjmował wszelkie cechy charakterystyczne dla hellenizmu. Nieporozumienie wynika z braku rozróżnienia helleńskości od hellenizmu. Dla chrześcijaństwa walka między rozumem i uczuciami jest błędna i szkodliwa. Potrzebna jest walka o myślenie rozumne oparte na realiach przeciwko myśleniu poetyckiemu opartemu na mitologicznych fantazjach, powiązanemu z pogańskimi kultami i panteizującym mistycyzmem. Odrzucenie metafizyki, nawet przez wielu teologów katolickich, doprowadziło do tego, że zaniechano refleksji nad wieloma ważnymi zagadnieniami wiary chrześcijańskiej, na które w średniowieczu zdążono tylko wskazać, ale brakło czasu na ich rozwinięcie. Niektórych zagadnień nie zdążono rozwiązać w czasach neoscholastyki i odsunięto je na margines. W efekcie dziś jest wiele „białych plam”, czyli ważnych zagadnień wiary, o których teologowie nie piszą, i z tego powodu kaznodzieje i katecheci kompletnie je pomijają.

Hellenizm zajmował się metafizyką, ale ograniczał ją do jednego systemu – panteistycznego. Podobnie uczyniono w czasach nowożytnych. Typowym przykładem jest nurt idealizmu niemieckiego w XIX wieku, a w XX wieku filozofia procesualna Samuela Alexandra w Anglii oraz Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshorne'a⁴⁶. W wieku XX sporo filozofów i teologów postulowało odnowę myślenia metafizycznego opartą na starożytnej mądrości hebrajskiej i greckiej. Myślenie metafizyczne było typowe dla średniowiecznej

45 Por. W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 143: „Od czasów publikacji *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Podręcznik historii dogmatyki) Adolfa Harnacka świadomość chrześcijańska uważa hellenizację chrześcijaństwa za przesylenie pierwotne prostej nowiny Jezusa obcymi naleciałościami. [...] pojawiło się zadanie uwolnienia chrześcijańskiej świadomości religijnej od wszelkiego rodzaju metafizycznych skostnień, które swą trwałą formę znalazły w kościelnych dogmatach”.

46 Zob. tamże, s. 144.

scholastyki. Błędem był brak wymiaru historycznego. Dziś jest przeważnie odwrotnie. Trzeba ujęcia integralnego całościowego.

2.3. Hellenizacja duchowości chrześcijańskiej

Myślenie hellenizmu było przeciwieństwem sposobu myślenia klasycznych filozofów greckich. Dla hellenizmu typowym nie był racjonalny dyskurs rozumu ludzkiego, lecz doświadczenia mistyczne na podobieństwo przeżyć duchowych typowych dla wielkich religii azjatyckich. W greckim hellenizmie wymieszano systemy filozoficzne ze wschodnim mistycyzmem. Hellenizm wpłynął na filozofię arabską, a tą drogą od XIII wieku zaczął oddziaływać na mistykę europejską. W tej sytuacji zachodzi konieczność odróżnienia mistyki chrześcijańskiej od mistyki monistycznej. Typowym przykładem ulegania hellenizmowi był islamski sufizm, a w Hiszpanii w wieku XVI ruch *los alumbados*. Hiszpański alumbradyzm należy do nurtu mistyki monistycznej podobnie jak gnostycy, mesalianie, sufizm, bogomilcy, a w XX wieku New Age⁴⁷. Monizm zakłada możliwość poznania wszystkiego, ponieważ intelekt ludzki jest ontologicznie zjednoczony z całością rzeczywistości, działa w rytmie odwiecznych praw. Mistyka chrześcijańska zakłada odrębność Boga, transcendencję, czyli różnicę między Absolutem a bytem przygodnym, ograniczonym. Te dwa systemy mistyki wyraźnie dostrzegł już Klemens Aleksandryjski (*Stromata*, I, 15). Był on ostrożny wobec greckiego dziedzictwa kulturowego, czyli wobec hellenizmu ulegającego wpływom Indii, Persji, Syrii, Palestyny oraz Egiptu. W systemie tym poznanie polega na bezpośrednim widzeniu. W systemie tym myślenie to nie dyskurs, lecz skierowanie ludzkiego wnętrza ku misteryjnej rzeczywistości⁴⁸. Typowym przedstawicielem hellenizmu był Plotyn, który wymieszał system Platona mistycznym systemem religijnym poznany podczas jego podróży po Persji⁴⁹.

Uczniowie Plotyna przesunęli akcenty w stronę mistycyzmu pod wpływem dyskusji prowadzonych z chrześcijaństwem⁵⁰. Hellenizm wessał w siebie i wymieszał w sobie wiele elementów chrześcijańskich. W takiej postaci

47 Por. S. Lopez Santidrian, *Decurso de la heterodoxia mistica y origen del alumbadismo en Castilla*, Burgos 1982, s. 3.

48 Por. tamże, s. 4.

49 Por. tamże, s. 5.

50 Por. M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi św. Jana od Krzyża w przekładach polskich* Wrocław 2006 (mps), s. 30.

oddziaływał na chrześcijaństwo, podstępnie prowadząc do jego rozmycia. W kulturowej stolicy hellenizmu Aleksandrii ukształtował się nurt sprzyjający chrześcijaństwu, oczywiście rozumianego zgodnie z kryteriami ukształtowanymi przez ten nurt. Dla chrześcijan możliwe do przyjęcia było łączenie wiary i miłości z intelektem w poznawaniu Boga, ale z zachowaniem autonomii rozumu i wiary, intelektu i uczuć. Intelekt przemieniony łaską nie znika, spełnia swoją własną funkcję jeszcze lepiej. Poznanie Boga przez intelekt przemieniony łaską związane jest z przemienieniem osoby ludzkiej⁵¹.

Hellenizm podkreśla spekulację kontemplatywną, wysiłek człowieka w celu poznania Boga. Paradygmat hebrajski podkreśla otwieranie się i słuchanie, gotowość przyjmowania mocy Bożej w nieustannym napięciu między sytuacją człowieka a sytuacją nowego obdarowania⁵². Chrześcijaństwo przekracza judaizm i przeciwstawia się hellenizmowi. Dehellenizacja rozpoczęła się już we wcieleniu. Punktem kulminacyjnym był krzyż, a następnie śmierć i zmartwychwstanie. Dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa przez Maryję kondensuje w sobie wszystko to, co sprzeciwia się hellenizmowi. Kościół obroni się przed hellenizmem, zachowując wierność Ewangelii⁵³. Centralnym punktem misterium chrześcijańskiego jest krzyż, w którym moc Boża objawia się w radykalnej słabości, oczyszczając z pychy hellenistycznego panteizmu oferującego człowiekowi wszystkie wartości wszystkich kultur na świecie naraz. Krzyż oczyszcza chrześcijaństwo z hellenizmu.

Podsumowanie

Oddziaływanie hellenizmu na chrześcijaństwo istniało od początku i z pewnością będzie istnieć aż do końca świata. Zagrożenie stąd płynące jest poważne, dlatego że zjawisko to jest totalne, ogarnia wszelkie zakresy życia ludzkiego, a ponadto jest trudne do uchwycenia i trudno się przed nim ustrzec. Nie wszystko w tej kulturowej mieszance jest złe. W poszczególnych kulturach zawarte są jakieś wartości. Niebezpieczne jest mieszanie kultur prowadzące do stwierdzenia, że wszystko jest dobre, a to, co nazywamy złem, może być

51 Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 42.

52 Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, dz. cyt., s. 26.

53 Por. C. G. Llata, *Misterio trinitario y misterio mariano en el Catecismo de la Iglesia Católica*, "Scriptorium Victoriense" 45 (1998) nr 3, s. 256.

wartością wtedy, gdy jest zespolone z dobrem jako czynnikiem uzupełniającym. Hellenizm dla chrześcijaństwa jest zagrożeniem. Niektóre jego elementy mogą być użyteczne wtedy, gdy zachowana jest wierność podstawowym zasadom chrześcijańskim, czyli w sytuacji zachowania pełnej ortodoksji.

Abstrakt

Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo

Oddziaływanie hellenizmu na chrześcijaństwo istniało od początku do dziś i z pewnością będzie aż do końca świata. Zagrożenie stąd płynące jest poważne dlatego, że zjawisko to jest totalne, ogarnia wszelkie zakresy życia ludzkiego, a ponadto jest trudne do uchwycenia i trudno się przed nim ustrzec. Nie wszystko w tej kulturowej mieszance jest złe. W poszczególnych kulturach zawarte są jakieś wartości. Niebezpieczne jest mieszanie kultur, prowadzące do stwierdzenia, że wszystko jest dobre, a to, co nazywamy złem, może być wartością wtedy, gdy jest zespolone z dobrem, jako czynnik uzupełniający. Hellenizm dla chrześcijaństwa jest zagrożeniem. Niektóre jego elementy mogą być użyteczne wtedy, gdy zachowana jest wierność podstawowym zasadom chrześcijańskim, czyli w sytuacji zachowania pełnej ortodoksji.

Słowa kluczowe: hellenizm; chrześcijaństwo; początek; dzieje; oddziaływanie; kultura; Pismo Święte; podobieństwo; oryginalność.

Abstract

The Impact of Hellenism on Christianity at the Dawn of History and Up to the Present Day

The impact of Hellenism on Christianity has been present right from the start up to the present day, and it will certainly remain so till the end of the world. It poses a threat, since the phenomenon is all-encompassing, difficult to pinpoint, and hence hard to deal with. Not everything in this cultural amalgamation is bad, however. The danger arises when cultures are mixed, which leads up to the contention that everything is good and what we call evil may, as it is argued, be regarded as good when coupled with the good as a complementary element. Hellenism poses a threat to Christianity. Some of its elements may only be useful when Christian principles are not compromised, and when full orthodoxy is preserved.

Keywords: Hellenism; Christianity; beginning; history; impact; culture; Holy Scripture; similarity; originality.

References

- Agua, A. del. (1987). Aproximacion al relato de los evangelios desde el midras/deras. *Estudios bíblicos*, 45 (3-4), 257-284.
- Ander-Egg, E. (1967). *El Servicio social en America Latina. Ensayos*. Montevideo: Editorial Alfe.
- Bartnik, C. S. (1999). *Dogmatyka katolicka. 1*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

- Cuadrado, J. F. T. (1994). «Evangelio», obra abierta. *Mayéutica*, 20 (49), 9–78. <https://doi.org/10.5840/mayeutica1994204957>.
- Czapiga, T. (1996). *Antropocentryzm teologii Grzegorza z Elwiry: studium patrystyczno-teologiczne*. Szczecin: Ottonianum.
- Czerski, J. (1997). *Metody interpretacji Nowego Testamentu*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- De La Fuente, A. (1998). Trasfondo cultural del cuarto evangelio. Sobre el ocaso del dilema judaísmo/ gnosticismo. *Estudios bíblicos*, 56 (4), 491–506.
- Evdokimov, P. (1996). *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia*. (A. Liduchowska, Trans.). Kraków: Wydawnictwo M.
- Fernández-Ardanaz, S. (1991). A la búsqueda del paradigma original del hombre. *Scriptorium victoriense*, 38 (1), 80–113.
- Gózdź, K. (2002). *Zwycięstwo wiary*. Lublin: Standruk.
- Lafont, G. (1997). *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Leks, P. (1997). „Słowo Twoje jest prawdą...” (J 17, 17). *Charyzmat natchnienia biblijnego*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Liszka, P. (1992). *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*. Warszawa: Palabra.
- Llata, C. G. (1998). Misterio trinitario y misterio mariano en el Catecismo de la Iglesia Católica. *Scriptorium victoriense*, 45 (3), 245–351.
- López Santidrián, S. (1981). *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*. Burgos: Facultad de Teología del Norte de España.
- Mędala, S. (1993). *Chrystologia Ewangelii św. Jana*. Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Mielgo, G. S. (1995). La obra de S. Juan, un modelo de inculturación. In *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica* (pp. 235–246). Facultad de Teología San Vicente Ferrer de los Padres Dominicos.
- Misiarczyk, L. (2000). Teologia wcielenia u Apologetów Greckich II wieku. *Vox Patrum*, 20 (38–39), 41–70.
- Pannenberg, W. (1995). *Człowiek, wolność, Bóg*. (G. Sowiński, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Pikaza, X., & Silanes, N. (1992). *Diccionario teológico el Dios cristiano*. Salamanca.
- Redpath, P. A. (1997). *Wisdom's odyssey. From philosophy to transcendental sophistry*. Amsterdam: Rodopi.
- Redpath, P. A. (2003). *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*. (M. Pieczyrak, Trans.). Lublin: Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de dios*. Santander: Sal Terrae.
- Urribarri Bilbao, G. (1996). *Monarquía y trinidad: el concepto teológico “monarquía” en la controversia “monarquiana”*. Madrid: UPCO.
- Vian, G. M. (1995). Cristianismo y culturas en la época patristica. In *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica* (pp. 53–76). Facultad de Teología San Vicente Ferrer de los Padres Dominicos.
- Wielgus, S. (1990). *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Dlaczego Jezus nazwał siebie „Chlebem Życia”?

ks. Jacek Stefański

Wigry
jfstefanski@gmail.com

Jeżeli ktoś zadałby nam pytanie, dlaczego Jezus powiedział o sobie, że jest „Chlebem Życia”, z pewnością odpowiedzielibyśmy, że miał na myśli swoją obecność w Eucharystii. Ale czy to jest pełna odpowiedź na postawione pytanie? Wydaje się, że nie, bo dlaczego Jezus nie powiedział o sobie na przykład, że jest „Barankiem Życia”? Przecież to krew baranków została użyta, aby oznaczyć domy Izraelitów w Egipcie w celu uchronienia ich przed śmiercią. Wobec tego pytanie pozostaje: dlaczego Jezus nazwał siebie „Chlebem Życia”? Dlaczego chciał być realnie obecny wśród nas pod postacią chleba?

1. *Lechem* – „chleb” w Biblii hebrajskiej

Po raz pierwszy w Tekście Masoreckim słowo „chleb” (*lechem*) pojawia się w Księdze Rodzaju bezpośrednio po opisie upadku Adama i Ewy w raju. Wówczas Adam słyszy od Boga słowa, które w dosłownym tłumaczeniu z języka hebrajskiego brzmią następująco: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w smutku będziesz zdobywał z niej pożywienie przez wszystkie dni twójgo życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła... W pocie twego oblicza będziesz jadł chleb” (Rdz 3, 17b. 18. 19a)¹. Z tych słów wnioskujemy, że od momentu upadku pierwszego człowieka chleb staje się dla niego i dla jego potomków rzeczą trudną do zdobycia, wymagającą wysiłku, a nawet związaną z bólem i cierpieniem. Wymowny jest też fakt, że hebrajskie słowo *lechem* składa się z trzech liter, z których składa się też czasownik *lacham* („walczyć”). Mimo że te dwa terminy wywodzą się z dwóch różnych rodzin słów, to jednak

1 W Rdz 3, 19a hebrajskie słowo *lechem* („chleb”) może się odnosić nie tylko do chleba, lecz do wszelkiego pożywienia. Zob. *Sefer Bere'shit. Parshiyot Bere'shit – Lekh lekha*, meforash bi-yede Y. Kıl, Jerusaleń 1997, s. 86. Jednak faktem jest, że słowo *lechem* pojawia się po raz pierwszy właśnie w tym miejscu w Biblii hebrajskiej.

identyczny skład rdzenia (*l-ch-m*), z którego wywodzą się *lechem* oraz *lacham* może oznaczać, iż pierwotnie wśród hebrajczyków chleb kojarzył się z rzeczą, o którą trzeba było walczyć i zabiegać z wielkim trudem². W tym kontekście intrygujący jest fakt, że to właśnie podczas ostatniej wieczerzy po przemianie chleba i wina w swoje Ciało i Krew Pan Jezus mówi: „Teraz kto ma trzos, niech go weźmie; tak samo i torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i kupi miecz” (Łk 22, 36). Innymi słowy, Chrystus mówi o swojej zbliżającej się męce w kontekście trudu, niepokoju, a nawet walki. Jest to walka, którą moce zła prowadzą przeciwko Chrystusowi, aby unicestwić królestwo Boże. Te same moce zła działały w raju przeciwko Adamowi i Ewie, chociaż tam pierwszy człowiek przegrał walkę i usłyszał, że od tej pory zdobywanie chleba będzie go kosztować wiele trudu i cierpienia³.

2. Chleb Melchizedeka

Trud i cierpienia związane ze zdobywaniem chleba w wyniku grzechu pierworodnego nie są jednak ostatnim słowem o chlebie⁴. Słowo *lechem* („chleb”) pojawia się po raz drugi w Biblii hebrajskiej w opisie spotkania Melchizedeka z Abrahamem. Melchizedek był pogańskim kapłanem, który witał Abrahama z chlebem i winem, aby mu pobłogosławić (por. Rdz 14, 18–20). Jest to pierwszy przypadek w Biblii, gdzie chleb zostaje ukazany jako znak błogosławieństwa. Ponadto należy zauważyć, że Melchizedek był też królem Szalemu,

2 Por. W. Dommershausen, חֶלֶם, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, transl. by D. E. Green, Grand Rapids 1995, t. 7, s. 521–522.

3 Znamienny jest fakt, że w Księdze Powtórzonego Prawa (16, 3) chleb praśny używany podczas żydowskiej wieczerzy paschalnej jest nazwany m.in. *lechem oni* („chlebem ucisku”). Oprócz tego ciekawe jest też nawiązanie do cierni, które będą owocem przeklętej ziemi po upadku Adama i Ewy (Rdz 3, 18), które występuje bezpośrednio przed słowami o chlebie spożywanym w „pocie oblicza” (Rdz 3, 19). Greckie słowo *akantha* („cierń”) zostało wypowiedziane przez Jezusa tylko w dwóch przypadkach: w stwierdzeniu, że ciernie nie wydają winogron lub fig (por. Mt 7, 16; Łk 6, 44) oraz w przypowieści o siewcy, którego praca niewątpliwie związana jest z wydobywaniem chleba z ziemi (Mt 13, 7. 22; Mk 4, 7. 18; Łk 8, 7. 14). Poza tymi przypadkami istnieją jeszcze dwa, w których pojawia się słowo *akantha*: w Liście do Hebrajczyków w domyślnym nawiązaniu do ziemi przeklętej ze względu na grzech Adama i Ewy (Hbr 6, 8) oraz w Ewangelii według św. Jana w odniesieniu do korony z cierni, którą rzymscy żołnierze nałożyli na głowę Chrystusa (J 19, 2).

4 Krótko po słowach Boga na temat trudu i cierpienia, których człowiek dozna z racji zdobywania chleba, słyszymy, że Stwórca nie odwrócił się od Adama i Ewy, lecz sporządził dla nich odzienie i ubrał ich (por. Rdz 3, 21). Ten ważny szczegół jest potwierdzeniem faktu, że Bóg nie odwrócił się od człowieka.

czyli przyszłej Jerozolimy⁵. Oznacza to, że o ile pierwsza biblijna wzmianka o chlebie w raju wiąże się z przekleństwem, o tyle druga wzmianka biblijna o chlebie wiąże się nie tylko z błogosławieństwem, ale z chlebem wywodzącym się z przyszłej Jerozolimy. To właśnie tam o wiele później Syn Boży wyda swoje Ciało, udzielając go ludziom jako Chleb Życia.

3. Manna

3.1. Manna na pustyni

Najbardziej zmiennym przykładem chleba, który stał się znakiem błogosławieństwa, jest manna. Podczas wędrówki przez pustynię Izraelici zaczęli narzekać, że są głodni, a w ich sercach zrodziła się tęsknota za żywnością, którą mieli na co dzień w Egipcie (por. Wj 16, 2–3). Wówczas Bóg zapowiedział za pośrednictwem Mojżesza, że da im chleb z nieba (por. 16, 4). Nie miał to być zwykły chleb, do którego byli dotychczas przyzwyczajeni. Potwierdzą to zresztą psalmy, gdzie czytamy, że „człowiek chleb mocarzy spożywał” (Ps 78, 25)⁶. Z tej racji, kiedy ów chleb pojawił się po raz pierwszy, Hebrajczycy, chcąc go zebrać, zawołali: *man hu?* – czyli „co to jest”? (Wj 16, 15). Dopiero Mojżesz im wytłumaczył, że to jest chleb, który Bóg dał im z nieba. Dlatego też Izraelici nazwali ten chleb *man*, czyli „co”⁷.

3.2. Manna w tradycji żydowskiej

W tradycji żydowskiej można się spotkać z przekonaniem, że Bóg stworzył mannę tego samego dnia co aniołów⁸. Zadaniem aniołów było – między innymi – mielenie manny, aby w przyszłości mogła być pokarmem dla sprawiedliwych, którzy znajdują się w niebie⁹. Ponadto tradycja żydowska głosi, że manna

5 Por. T. L. Brensinger, *Jerusalem*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, t. 4, s. 772–773.

6 Św. Hieronim tłumaczy: „panem angelorum manducavit homo”.

7 Por. L. Kohler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, 12, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 561.

8 Zob. PRE 3. To przekonanie podkreśla fakt, że Bóg miał szczególne zamiary względem manny jeszcze przed stworzeniem świata. Z tej racji manna cieszyła się szczególnym uznaniem w myśli żydowskiej.

9 Zob. Hag 12b.

pojawi się po raz kolejny na świecie w czasach mesjańskich, gdy przyjdzie Mesjasz¹⁰. Dlaczego? Ponieważ Mesjasz będzie nowym Mojżeszem, co z kolei oznacza, że Mesjasz przyniesie nową mannę, podobnie jak uczynił to Mojżesz na pustyni: „Podobnie jak pierwszy wybawiciel [Mojżesz], tak też i ostatni [Mesjasz]. Podobnie jak o pierwszym wybawicielu powiedziano (Wj 4) «Wziął Mojżesz swą żonę i synów, wsadził ich na osła», tak też o ostatnim wybawicielu powiedziano (Za 9) «ubogi i jedzie na osiołku». Tak jak pierwszy wybawiciel [Mojżesz] spuścił mannę, jak powiedziano, «spuszczam wam chleb z nieba», tak też ostatni wybawiciel [Mesjasz] spuści mannę”¹¹.

Druga apokaliptyczna Księga Barucha, mimo że nie jest częścią kanonu Pisma Świętego, była czytana przez Żydów w pierwszym wieku. Tam znajdują się następujące słowa: „Kiedy Mesjasz się objawi, zasoby manny zostaną spuszczone z nieba po raz kolejny i ludzie będą ją jeść w tamtych latach, bo dożyli czasów ostatecznych”¹². To zdanie potwierdza, że Żydzi za czasów Jezusa oczekiwali ponownego pojawienia się nadprzyrodzonej manny¹³. Jezus, znając te tradycje, wyraźnie odnosi się do nich: „To nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba. [...] Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 32. 49. 51).

Jezus mówi o sobie w kategoriach nowej manny, czyli nowego chleba z nieba. To właśnie Jego Ciało staje się spełnieniem oczekiwań żydowskich względem manny.

3.3. Manna a Najświętszy Sakrament

Śledząc szczegóły podane w Księdze Wyjścia na temat manny nie sposób nie zauważyć, jak ten starotestamentowy chleb stał się zapowiedzią Chleba Życia danego przez Chrystusa w Eucharystii. Po pierwsze, manna była chlebem z nieba, a Pan Jezus też przychodzi na świat z nieba i przyjmuje ludzkie ciało, aby być Bogiem-z-nami. Po drugie, kiedy Izraelici zbierali mannę na pustyni, wówczas ci, którzy zebrali więcej, nie mieli za dużo, a ci, którzy zebrali mniej, nie mieli za mało (por. Wj 16, 17–18). W ten sposób nikt nie był głodny; każda

10 Szczegółowa analiza tradycji żydowskiej odnośnie do manny znajduje się w B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper*, New York 2011, s. 86–92.

11 Zob. QohR 1, 9.

12 Zob. 2 Ba 29, 3. 6–8.

13 Zob. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist...*, dz. cyt., s. 91.

rodzina miała wystarczającą ilość manny do jedzenia. Podobnie dzieje się z Najświętszym Sakramentem. Pan Jezus jest obecny w pełni w każdej konsekrowanej Hostii bez względu na to, czy jest mniejsza, czy większa. Wszyscy przystępujący do Komunii Świętej, gdziekolwiek się znajdują na świecie, przyjmują tego samego Chrystusa w całości i bez żadnej różnicy. Po trzecie, manna z nieba pojawiała się na pustyni sześć dni w tygodniu. W piątki było jej więcej, aby starczyło Izraelitom na szabat, bo w dzień szabatu nie było wolno zbierać niczego ze względu na zakaz pracy w dniu Pańskim (por. Wj 16, 29). To wszystko przypomina nam sytuację podczas triduum paschalnego, kiedy Komunia Święta konsekrowana w Wielki Czwartek jest przechowywana na Wielki Piątek i Wielką Sobotę, zwłaszcza jako Wiatyk dla umierających. Po czwarte, manna miała smak miodu (Wj 16, 31). Wcześniej bowiem Pan Bóg określił Ziemię Obiecaną jako kraj opływający w mleko i miód (por. Wj 3, 8). Jeżeli więc manna smakowała jak miód, miała być niejako „przedsmakiem” Ziemi Obiecanej. Podobnie Komunia Święta jest też przedsmakiem naszej ziemi obiecanej, czyli nieba¹⁴. Ponadto po czterdziestu latach na pustyni Bóg przestał zsyłać Izraelitom mannę w chwili, gdy weszli do Ziemi Obiecanej (por. Wj 16, 35; Joz 5, 10–12). Wchodząc bowiem do Ziemi Obiecanej, Hebrajczycy mogli korzystać z owoców nowej ziemi i nie było już potrzeby, aby spożywać mannę. Podobnie jest z Komunią Świętą: tak jak w Ziemi Obiecanej manna już nie była potrzebna, tak też w niebie – naszej niebiańskiej ziemi obiecanej – nie będzie Komunii Świętej, bo tam już będziemy w pełni zjednoczeni z Chrystusem, oglądając go twarzą w twarz.

Jest jeszcze jedna ważna rzecz dotycząca manny, która zasługuje na uwagę. Mianowicie Mojżesz powiedział Izraelitom, że manna nie będzie tylko do spożywania. Manna miała być przechowywana w Arce Przymierza, aby Izraelici mogli ją zawsze oglądać i przypominać sobie, czego Bóg dla nich dokonał (por. Wj 16, 32–34). Czy to nie przypomina nam bardzo ważnego wymiaru Eucharystii, jakim jest adoracja Najświętszego Sakramentu? Pan Jezus nie ogranicza swojej obecności do Mszy Świętej. Pozostaje w tabernakulum, co zostało zapowiedziane przez przechowywanie manny w Arce Przymierza. Jak powiedział św. Augustyn, „Niech nikt nie spożywa tego Ciała, jeśli go najpierw nie adorował”¹⁵.

14 Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 18.

15 Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 66.

4. Chleby pokładne

Manna nie była jedyną zapowiedzią Eucharystii. Zapowiedzią był też chleb pokładny. Czym był ten chleb? Według wskazówek danych Mojżeszowi przez Boga należało umieścić w przybytku dwanaście chlebów rozłożonych na drewnianym ozłoconym stole (por. Kpł 24, 5). Te chleby miały być znakiem przymierza Boga z dwunastoma pokoleniami Izraela (por. Kpł 24, 8). Przy stole z tymi chlebami miała się nieustannie palić świeca – dniem i nocą (por. Kpł 24, 1–5), a przy stole miały się znajdować dzbanki z winem (por. Lb 15, 5–7; 28, 7). To wino miało służyć składaniu tak zwanej ofiary płynnej spożywanej przez kapłanów z chlebami pokładnymi podczas świętej uczty ofiarnej w przybytku¹⁶.

Poza tym w języku hebrajskim chleb pokładny nazywa się *lechem hapanim*. To określenie może mieć różne znaczenia: chleb, który znajduje się na powierzchni (*panim*) stołu przy Arce Przymierza; chleb znajdujący się wewnątrz (*bifnim*) przybytku; chleb, którego kształt przypomina małą skrzynię z otworami¹⁷. Istnieje natomiast jeszcze jedna interpretacja w judaizmie, która zwraca uwagę na dosłowne znaczenie terminu *panim*, jakim jest słowo „twarz”. Wobec tego najwłaściwszym tłumaczeniem określenia *lechem hapanim* jest „chleb twarzy” lub „chleb oblicza”¹⁸. Był to chleb, który leżał „przed obliczem” Boga w przybytku, i dlatego w przekonaniu Izraelitów ten chleb, podobnie jak manna, miał właściwości nadprzyrodzone¹⁹.

Nie sposób nie zauważyć, że „chleb pokładny” lub „chleb oblicza” stanowi zapowiedź realnej obecności Syna Bożego pod postacią chleba, a nawet pod postacią wina, bo przecież przy chlebach pokładnych w przybytku musiały zawsze być pojemniki z winem. O ile w Księdze Rodzaju pierwszy człowiek Adam, usłyszał, że w pocie jego oblicza będzie jadł chleb (por. Rdz 3, 19), o tyle w przybytku na pustyni (a później w świątyni jerozolimskiej) zostały

16 Kapłani Starego Przymierza składali dwa rodzaje ofiar: były ofiary krwawe ze zwierząt, ale były też ofiary bezkrwawe – zazwyczaj z chleba i wina. Temu również służyły chleby pokładne, które były częściowo spalane i częściowo spożywane przez kapłanów w każdy szabat. O ile w dniach powszednich były składane ofiary krwawe, o tyle w szabat, w najświętszy dzień tygodnia, była składana ofiara bezkrwawa, z części chlebów pokładnych. Bóg powiedział wówczas Mojżeszowi, że spośród ofiar spalanych ta ofiara z chlebów pokładnych będzie najświętsza (por. Kpł 24, 8–9). Zob. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist...*, dz. cyt., s. 120; 123–125.

17 Zob. 'A. Hakhm, *Sefer Shemot: parashiyot mishpatim – pekude*, Jerusalem 1991, s. 130–131.

18 Por. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist...*, dz. cyt., s. 120–121.

19 Por. 'A. Hakhm, *Sefer Shemot...*, dz. cyt., 130–131; B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist...*, dz. cyt., s. 129.

rozłożone święte chleby (*lechem hapanim*), które miały się stać znakiem przymierza, czyli znakiem nowego życia danego Izraelitom po wyjściu z Egiptu. Ponadto Talmud, który jest żydowskim komentarzem do rabinicznej tradycji ustnej spisanej w Misznie, podaje, że kiedy Izraelici pielgrzymowali co roku do świątyni jerozolimskiej zgodnie z nakazem Bożym²⁰, aby złożyć tam ofiarę, kapłani tam posługujący wyciągali chleby pokładne z najświętszego miejsca w domu Bożym, podnosili je wysoko, aby lud mógł je ujrzeć z daleka i wołali donośnym głosem: *reu chibatchem lifnej hamakom* – „zobaczcie, oto wasza miłość przed obliczem Boga”²¹. Kapłani nazwali ten „chleb oblicza” (chleb pokładny) miłością, bo wskazywał na Boga i na Jego przymierze, które zawarł z Izraelitami ze względu na Jego miłość do nich²².

Powyższy talmudyczny przekaz przypomina ukazanie Hostii w monstrancji podczas adoracji lub w czasie Mszy Świętej. Poza tym Eucharystia jest najcenniejszym darem miłości Bożej do nas, która jest owocem śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Dlatego też Pan Jezus podczas ostatniej wieczerzy nie spożywa ani nie daje apostołom do spożycia paschalnego baranka. Zamiast tego udziela im swojego Ciała i Krwi, ale pod postacią chleba i wina. Pan Jezus postanowił skorzystać z elementów, które znajdowały się najpierw w przybytku na pustyni, a później w świątyni jerozolimskiej. Karmił apostołów nową manną, nowym chlebem pokładnym – znakiem Jego miłości i Jego nowego przymierza.

Teraz łatwiej jest zrozumieć, dlaczego tak ważne było, aby Chrystus narodził się w Betlejem (*Bejtlechem*), czyli w „domu Chleba”. Gdy Syn Boży rodzi się w Betlejem, ta mała miejscowość staje się nowym domem Bożym, nową świątynią: od tego momentu, z punktu widzenia Bożego, świątynia już nie jest w Jerozolimie, ponieważ nową świątynią jest Pan Jezus²³.

20 „Trzy razy w roku ukażą się wszyscy twoi mężczyźni przed obliczem Pana, Boga Izraela” (Wj 34, 23). Hebrajskie słowa tego nakazu można też przetłumaczyć następująco: „Trzy razy w roku oblicze Pana ukaże się wszystkim twoim mężczyznom”.

21 Zob. TbMen 29a.

22 Zob. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist...*, dz. cyt., s. 130–131.

23 Ściśle mówiąc, już od chwili wcielenia świątynia staje się niepotrzebna. Jezus powie o sobie: „Powiadam wam: tu jest coś większego niż świątynia” (Mt 12, 6).

5. Eliasz

Po Mojżeszu, który zapisał się w świadomości żydowskiej jako prorok sprowadzający mannę z nieba dla wędrujących Izraelitów, kolejną postacią związaną z chlebem był prorok Eliasz żyjący w IX wieku przed Chrystusem. Czytamy w Pierwszej Księdze Królewskiej, że podczas ucieczki od króla Achaba i jego żony Jezebel „kruki przynosiły Eliaszowi rano chleb i mięso wieczorem” (1 Krl 17, 6). W podobnej sytuacji znaleźli się Izraelici na pustyni kilkaset lat wcześniej: rano Bóg zsyłał im mannę, a wieczorem mięso (por. Wj 16, 12). Wobec tego można stwierdzić, że w pewnym sensie Eliasz przeżywał to, co przeżywali o wiele wcześniej Hebrajczycy w drodze do Ziemi Obiecanej. Nic więc dziwnego, że tradycja żydowska wiąże osobę Eliasza nie tylko z pustynną manną, ale również i z nową manną, której Żydzi spodziewali się w czasach mesjańskich. Według tej tradycji pojawi się nie tylko Mesjasz jako nowy Mojżesz, lecz również towarzyszący mu Eliasz, który wskaże na mannę dotychczas ukrytą przed światem. Warto też zauważyć, że to właśnie Mojżesz i Eliasz ukazują się przy Chrystusie podczas Jego przemieniania na górze Tabor. Św. Łukasz podaje, że owi starotestamentowi mężowie rozmawiali z Jezusem o Jego „odejściu” lub „wyjściu” (Łk 9, 31), co w greckim tekście jest określone terminem *eksodos*. Ten szczegół, który nawiązuje jednocześnie do śmierci Chrystusa oraz do wyjścia Izraelitów z Egiptu, wraz z informacją, że oblicze Jezusa zajaśniało (Mt 17, 2), wpisują się w całość obrazu obejmującego między innymi rzeczywistość „chleba oblicza” w przybytku.

Związek Eliasza z manną jest znamieny, ponieważ imię tego starotestamentowego proroka wybrzmiewa na Golgocie. Tam słyhać z ust różnych osób obserwujących ukrzyżowanego Chrystusa następujące słowa: „On Eliasza woła”. [...] „zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, aby go wybawić” (Mt 27, 47. 49); „Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, zejdziesz z krzyża i wybaw samego siebie!” (Mk 15, 29–30). W tych szyderczych słowach ludzie domagają się, aby Eliasz przyszedł, zdjął Jezusa z krzyża i w ten sposób sprowadził Jego ciało na ziemię. Można więc wnioskować, że tłum nieświadomie potwierdza oczekiwania wcześniej wspomnianej tradycji żydowskiej, która przewiduje, iż w czasach mesjańskich Eliasz będzie miał udział w rozdawaniu manny²⁴.

24 Uczeń Eliasza Elizeusz dokonał cudu rozmnożenia chleba dla stu osób (1 Krl 4, 38–44). Nie sposób nie zauważyć podobieństwa między tym wydarzeniem a cudem rozmnożenia chleba przez Chrystusa (Mk 6, 30–44).

Jezus na krzyżu jest bowiem tą nową manną; to Jego Ciało przyjmujemy we Mszy Świętej jako owoc przenajświętszej ofiary krzyżowej na Golgocie.

6. Chleb „powszedni” w modlitwie Pańskiej

W modlitwie Pańskiej pojawia się jeden raz słowo „chleb”: „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” (Mt 6, 11; Łk 11, 3). Czym jest ten „powszedni chleb”, o którym mówi Chrystus? Słowo „powszedni” oznacza coś, co jest najbardziej podstawowe, potrzebne do normalnego funkcjonowania. Ale czy tylko o to chodzi Jezusowi? Problem polega na tym, że dzisiaj nie mamy dostępu do oryginalnych hebrajskich lub aramejskich słów Chrystusa. Mamy tylko grecki tekst Ewangelii, gdzie u św. Mateusza i u św. Łukasza znajduje się greckie słowo *epiousios*, czyli „chleba naszego *epiousios* daj nam dzisiaj”. Poza tym ani w greckiej literaturze, ani w całej Biblii – poza modlitwą Pańską w powyższych Ewangeliach – nie ma tego terminu.

Św. Hieronim, który tłumaczył Biblię z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego na język łaciński zastanawiał się, jak przetłumaczyć greckie słowo *epiousios*²⁵. Zauważył, że ów termin składa się z dwóch słów: *epi* – „nad”, „ponad” lub „najbardziej” oraz *ousia* – „substancja”. Na podstawie znajomości nie tylko języka greckiego, ale również języka hebrajskiego, Hieronim rozumiał, że Syn Boży mówił o chlebie, który był jednocześnie powszedni oraz nadprzyrodzony²⁶. Tak też musieli to zrozumieć ci, którzy słyszeli modlitwę Pańską z ust Jezusa. Zapewne dostrzegliby związek między słowami „chleba naszego powszedniego” a manną, która też była jednocześnie powszednia – bo pojawiała się codziennie na pustyni – oraz nadprzyrodzona – bo miała nadprzyrodzone właściwości. Stąd też wniosek, że słowa Chrystusa w modlitwie Pańskiej o „chlebie powszednim” odnosiły się do nowej manny, która – zgodnie z Jego zapowiedzią – miała być Jego Ciałem²⁷.

25 Zob. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*, dz. cyt., s. 93–97; B. Reese, *Give Us This Day Our "Supersubstantial" Bread*, "Adoremus Bulletin" 13 (2007) nr 5, <https://adoremus.org/2007/07/15/give-us-this-day-our-daily-quot-supersubstantial-quot-bread/>.

26 Zob. *Matthew 1–13*, ed. by M. Simonetti, Downers Grove 2001, s. 135 (Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament, 1a).

27 Chcąc zachować dwa znaczenia słowa *epiousios* – „powszedni” i „nadprzyrodzony”, św. Hieronim uczynił to w następujący sposób: zdanie „chleba naszego *epiousios* daj nam dzisiaj” w Ewangelii według św. Mateusza przetłumaczył na „chleba naszego *supersubstantialem* daj nam dzisiaj”, a w Ewangelii według św. Łukasza przetłumaczył to samo zdanie na „chleba naszego *cotidianum*”.

Zakończenie

Gdy Adam słyszy o chlebie, który będzie musiał zdobywać „w pocie oblicza”, wśród cierni, z trudem i cierpieniem, wówczas Bóg w swoim zamiśle już przygotowuje dla świata inny chleb – chleb życia. Ten chleb został zapowiedziany nie tylko w raju, ale również na spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem; później za pośrednictwem manny na pustyni; z kolei przez chleby pokładne w przybytku oraz w oczekiwaniach, które tradycja żydowska wiązała z osobami Mojżesza i Eliasza. Rzecz jasna Jezus o tym wszystkim wiedział. Gdy powiedział, że jest Chlebem Życia, sprawił, że owo określenie wpisało się w zamiśl Boży, który odsłaniał się stopniowo na przestrzeni wieków. Chleb od początku stworzenia był obecny w Bożym zamiśle jako postać dla Ciała Bożego Syna. To właśnie w Eucharystii ten Boży zamiśl osiągnął swój punkt kulminacyjny.

Abstrakt

Dlaczego Jezus nazwał siebie „Chlebem Życia”?

Dlaczego Pan Jezus określił siebie jako Chleb Życia? Niewątpliwie pragnął dać nam siebie w Eucharystii. Ale dlaczego wybrał postać chleba, aby to uczynić? Począwszy od pierwszej wzmianki o chlebie w hebrajskim tekście Księgi Rodzaju i etymologicznego znaczenia tego słowa można zauważyć, w jaki sposób Bóg przygotowywał naród w celu ostatecznego objawienia realnej obecności swojego Syna w Najświętszym Sakramencie. Pierwszym chlebem, który stał się znakiem błogosławieństwa był chleb ofiarowany Abrahamowi przez Melchizedeka. Następnie Bóg zesłał mannę dla Izraelitów na pustyni jako chleb z nieba. Później kazał im przygotować chleby pokładne, które były szczególnym znakiem Jego Przymierza i miłości do narodu Izraela. Oczekiwania mesjańskie w tradycji żydowskiej związane z nową, przyszłą manną wyrażają dalszy ciąg odsłaniającego się planu Bożego, który osiąga swój punkt kulminacyjny podczas Ostatniej Wieczerzy w świetle ostatecznej Ofiary Chrystusa na Krzyżu.

Słowa kluczowe: chleb; Chleb Życia; chleby pokładne; Eliasz; Eucharystia; manna; Melchizedek; Mojżesz; Najświętszy Sakrament; ofiara; Przymierze; świątynia.

Abstract

Why Did Jesus Refer to Himself as the “Bread of Life”?

Why did Jesus refer to Himself as the “Bread of Life”? Obviously, He intended to give us the gift of Himself in the Eucharist. But why did He choose the form of bread? Beginning with the first use of

daj nam dzisiaj”. Poza tym już św. Cyprian z Kartaginy, pisząc w trzecim wieku, zauważył, że Chleb, o którym mówił Pan Jezus w modlitwie Pańskiej miał dwa wymiary: powszedni i nadprzyrodzony. Zob. M. Simonetti, *Matthew 1–13*, dz. cyt., s. 135.

the word “bread” in the Masoretic Text of the Book of Genesis and the etymological meaning of this term, one can see how God was preparing His Chosen People for the real Presence of His Son in the Most Blessed Sacrament. The bread offered to Abraham by Melchizedek as a gesture of blessing, the manna in the desert as bread from heaven, the bread of Presence in the tent of meeting and in the Jerusalem temple as a unique manifestation of God’s Covenant and love for His People, as well as the messianic expectations of Jewish tradition are all realities expressing the unfolding plan of God in reference to the Body of Christ, present in the Eucharist. This plan reached its climax during the Last Supper in view of the future ultimate Sacrifice of the Lord on the Cross.

Keywords: Bread; Bread of Life; bread of the Presence; Blessed Sacrament; Elijah; Eucharist; Covenant; manna; Melchizedek; Moses; show-bread; temple; sacrifice.

References

- Benedict XVI. (2007, February 22). *Sacramentum caritatis*.
- Botterweck, G. J., Ringgren, H., & Fabry, H.-J. (Eds.). (1995). *Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. 7*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Ḥakham, ’Amos. (1991). *Sefer Shemot: parashiyot mishpaṭim – peḳude*. פקודי : פרשיות משפטים - פקודי. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kūq.
- John Paul II. (2003, April 17). *Ecclesia de Eucharistia*.
- Kil, Y. (1997). *Sefer Bere’shit. Parshiyot Bere’shit – Lekh lekha*. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kūq.
- Köhler, L., Baumgartner, W., Stamm, J. J., & Dec, P. (Eds.). (2008). *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, Vol. 1*. (K. Madaj, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Pitre, B. J. (2011). *Jesus and the Jewish roots of the Eucharist. Unlocking the secrets of the Last Supper*. New York; London: Doubleday.
- Reese, Ben. (2007). Give Us This Day Our Daily “Supersubstantial” Bread. *Adoremus Bulletin*, 13(5). Retrieved from <https://adoremus.org/2007/07/15/give-us-this-day-our-daily-quot-supersubstantial-quot-bread/>
- Simonetti, M. (Ed.). (2001). *Matthew 1–13*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- VanGemeren, W. (Ed.). (1997). *New international dictionary of Old Testament theology and exegesis, Vol. 4*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Pub. House.
- Zer-Kavod, M., & Kil, Y. (2014). *The Bible Proverbs*. Jerusalem: Mosad Harav Kook.

Apfia – adresatka Listu do Filemona

Anna Maria Wajda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
wajda.anna.maria@gmail.com

List do Filemona jest najkrótszym pismem w całym *Corpus Paulinum* (liczy 335 słów w języku greckim), a zarazem najbardziej osobistym z wszystkich Listów św. Pawła. Pomimo to daje on istotny wgląd w sytuację społeczną w I wieku po Chrystusie i związane z nią problemy, z jakimi musiał zmierzyć się wczesny Kościół. Najwyraźniej spośród wszystkich pism nowotestamentowych podejmuje on kwestię niewolnictwa, przez co mocno wpisuje się w nauczanie Apostoła Narodów o ochrzczonych jako współnocie opartej na równorzędnych relacjach, czyli niezależnych od przynależności narodowej, statusu społecznego, a także płci (por. Ga 3, 28; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11; Kol 3, 22–4, 1)¹. Taka struktura relacji społecznych nie była w ówczesnym czasie czymś oczywistym, bowiem już na poziomie rodziny (*familia*) szczególną cechą tamtej społeczności w epoce greckiej, a później rzymskiej był fakt, iż panował w niej ustrój typu patriarchalnego. Władza spoczywała w rękach mężczyzny, a konkretnie ojca rodziny (*pater familiaris*), natomiast kobieta zajmowała pozycję drugorzędną. Władza ojca (*patria potestans*, *patria manus*) rozciągała się na wszystkich członków rodziny. Dotyczyła ona nie tylko kwestii majątkowych, ale także życia i śmierci (*ius vitae necisque*) wszystkich podległych mu osób, zarówno wolnych, jak i niewolników. W związku z powyższym kobieta, pozostając w domu rodziców, była pod władzą ojca, a po jego śmierci przechodziła pod kuratelę prawnego opiekuna wyznaczonego przez testament lub urząd. Jeśli zaś wyszła za mąż, jej opiekunem stawał się mąż. Zaznaczyć trzeba, że w tamtych czasach kobieta przebywała głównie w domu, zajmując się gospodarstwem domowym i wychowaniem dzieci. Nie posiadała praw obywatelskich, więc nie brała udziału w życiu państwowym².

1 Por. A. Patzia, *Filemona, List do*, [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 227–230.

2 Więcej na ten temat: J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa 1960, s. 95–122; *Historia życia prywatnego od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*,

Podobnie wyglądała sytuacja w społecznościach żydowskich, w których rodziny patriarchalne należały do najczęstszych³.

1. Kobieta adresatką listu

Co może być zaskakującego w fakcie, że imię kobiety widnieje w adresie jakiegoś listu? Po pierwsze nie chodzi tu o jakąś zwykłą korespondencję, tylko o jedno z pism wchodzących w skład kanonu pism Nowego Testamentu. Po drugie Apfia jest jedyną kobietą wymienioną z imienia, która pojawia się jako adresatka w tym zbiorze ksiąg: „Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i brat Tymoteusz do naszego przyjaciela i współpracownika Filemona, do siostry Apfii, do Archipa, który trzodzi się z nami [dla ewangelii] i do Kościoła [gromadzącego się] w twoim domu” (Flm 1–2)⁴.

Jak widzimy, nadawcą tego listu obok Tymoteusza jest św. Paweł, który wśród emancypantek różnych czasów uchodzi za ojca skrajnego antyfeminiizmu, a nawet „męskiego szowinistę wszechczasów”. Dodać trzeba, że poglądy te wybrzmiewają w różnych wypowiedziach i opracowaniach do dnia dzisiejszego, a podtrzymują je zwłaszcza niektórzy przedstawiciele tzw. teologii feministycznej⁵. Zapytać jednak trzeba, na ile takie opinie wysuwane względem osoby i nauczania św. Pawła są prawdziwe, a na ile są one wynikiem nadinterpretacji. W związku z tym, pochylając się nad tymi zagadnieniami, należy odnieść się do takich kwestii jak kultura patriarchalna, a następnie z zachowaniem zasad obiektywności naukowej przeanalizować te perykopy biblijne, które programowo wyznaczają kobiecie określoną rolę w rodzinie lub wspólnocie, a przede wszystkim 1 Kor 14, 34 i tzw. „tablice domowe” (Ef 5, 22nn; Kol 3, 18nn). Taka droga z pewnością zaowocuje ponownym odkryciem roli i znaczenia postaci kobiet w Biblii⁶.

red. P. Veyne, G. Duby, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków 2005, s. 18–228; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, s. 195–196; M. Erlich, *Instytucje patriarchalne małżeństwa i rodziny biblijnej*, Brzezia Łąka 2013, s. 51–53.

3 Por. J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, Gdańsk 1996, s. 78–96; B. Pawlaczyk, *Matka i dziecko w świecie Biblii*, Poznań 2013, s. 90.

4 Wszystkie cytaty biblijne podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), Poznań 2000⁵.

5 Por. K. Romaniuk, *Święty Paweł o kobietach*, Warszawa 1995, s. 5–7.

6 Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne geneza i interpretacja*, Warszawa 2003, s. 331–342.

2. Św. Paweł – dziecko swej epoki i swoisty rewolucjonista

Apostoł Narodów był zhellenizowanym Żydem z diaspory. Pochodził z Tarsu w Cylicji, dużego, bogatego i od wieków greckiego miasta, gdzie zdobył wykształcenie greckie, o czym świadczą wykorzystywanie retoryki oraz nawiązywanie do filozofii. Św. Paweł, znając myśl i kulturę grecką oraz obowiązujące ówczesnie formy życia społecznego, poruszał się pewnie po terytoriach greckich *polis*, wykorzystując to wszystko do inkulturacji nauki chrześcijańskiej w grecko-rzymskim świecie⁷. Na tle kultury, w której żył Apostoł, i ówczesnych poglądów na temat kobiet św. Paweł często na pierwszy rzut oka jawi się jako ten, który umniejsza ich rolę lub opowiada się za ich podporządkowaniem⁸. W tym kontekście przywołuje się zazwyczaj następujące słowa Apostoła Narodów: „Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju. Tak jak to jest we wszystkich zgromadzeniach świętych, kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje. A jeśli pragną się czego nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów! Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu” (1 Kor 14, 34–35).

Jak zatem powinniśmy się odnieść do wyraźnej sprzeczności pomiędzy powyższym zakazem a faktem, że w u zarania chrześcijaństwa wiele kobiet aktywnie uczestniczyło w życiu Kościoła i co więcej, należało do bliższych współpracownic Apostoła Narodów (np. Pryscylla w Dz 18, 1nn, Lidia w Dz 16, 11–14nn, Febe w Rz 16, 1nn)? Jednocześnie należy podkreślić, że nawet najbardziej restrykcyjna interpretacja tych słów nie jest w stanie przedstawić Pawła jako osoby bardziej konserwatywnej niż kultura, w której żył. Warto się zatem zapoznać się z tym kulturowym tamtego czasu, a to zaowocuje właściwym naświetleniem kwestii podjętej przez Apostoła.

Zaznaczyć trzeba, że w starożytnym świecie było powszechnie przyjęte, iż słuchacze przerywali i zadawali pytania nauczycielom. Jednak uznawano za niegrzeczność, jeżeli te pytania zdradzały nieznaną tematu. Ponieważ kobiety były zazwyczaj o wiele mniej wykształcone od mężczyzn, co związane było z ich przygotowaniem do roli gospodarnej żony i matki, a nie uczoney, stąd w wypowiedzi św. Pawła pojawia się rozwiązanie doraźne – nie powinny

7 Więcej informacji oraz wykaz opracowań na ten temat można znaleźć w: M. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, s. 255–262.

8 Por. C. S. Keener, *Mężczyzna i kobieta*, [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, dz. cyt., s. 466–475.

zadawać pytań. Apostoł nie ogranicza się tylko do niego, bo równocześnie podaje rozwiązanie długofalowe, w którym zaznacza, że kobiety powinny być nauczane w domu przez mężów. Chociaż, jak podaje C. S. Keener, większość mężów wątpiła w tamtej epoce w możliwości intelektualne żon, św. Paweł jest bardziej postępowy w tej kwestii. Co więcej zaproponowane przez niego rozwiązanie długofalowe potwierdza jego wiarę w zdolność kobiet do nauki, nie czyniąc z niej tylko domeny mężczyzn⁹.

Powyższe zalecenie św. Pawła zalicza się także do tzw. tekstów korygujących, odnoszących się do konkretnych sytuacji we wspólnotach lokalnych, które wymagały poprawy. W omawianym przypadku dotyczy ono sytuacji mającej miejsce w Koryncie, gdzie dużym problemem było zamieszanie i dezorientacja, jakich doświadczali wierni podczas zgromadzeń. Przyczyniały się do tego także kobiety, które zaczęły przychodzić na zgromadzenia modlitewne bez nakrycia głowy, co odczytywano jako znak odrzucenia zwyczajów kulturowych i religijnych, a to stanowiło problem dla całej wspólnoty. Dlatego Paweł stwierdza, że kobieta modląca się i prorokująca w miejscu publicznym musi mieć zakrytą głowę (por. 1 Kor 11, 5. 13. 16). Problemem było też niewłaściwe wyrażanie daru prorokowania i przemawiania językami (por. 1 Kor 14, 26–31). Dlatego jest wysoce prawdopodobne, że zalecenie zachowania milczenia przez kobiety wiąże się z ich udziałem w niewłaściwym wyrażaniu tych darów. Chodziło tu zapewne o ich zbyt entuzjastyczne i chaotyczne wypowiedzi, hałas uniemożliwiający innym modlitwę i wypowiedanie się, co zamiast zachęcać, zniechęcało i budowało egoizm kosztem dobra wspólnego. Paweł koryguje zatem w ten sposób to, co dezorientuje życie wspólnoty chrześcijańskiej, a zwłaszcza publiczne sprawowanie kultu i głoszenie Ewangelii¹⁰.

Drugi podobnie brzmiący zakaz publicznego nauczania powiązany z obowiązkiem trwania w cichości i uczenia się kobiet znajdujemy w 1 Tm 2, 10–15. Również ta surowość Apostoła Narodów względem kobiet w Efezie – bo tu Tymoteusz był biskupem – także związana była z problemami duszpasterskimi, za które były one odpowiedzialne. Chodziło między innymi o życie niektórych kobiet, którym nieobca była rozpusta, bezczynność, plotki czy wścibskość (por. 1 Tm 5, 6. 12nn)¹¹.

9 Por. C. S. Keener, *Mężczyzna i kobieta*, art. cyt., s. 473.

10 Por. W. C. Kaiser Jr., P. H. Davids, F. F. Bruce, M. T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, konsultacja nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 553–556.

11 Por. K. Romaniuk, *Święty Paweł o kobietach*, dz. cyt., s. 31–37.

Z kolei za rewolucyjny w kontekście roli kobiety w ówczesnym społeczeństwie uznaje się pogląd Apostoła Narodów, że „nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3, 28). W porządku *in ordine redemptoris* nie ma żadnego znaczenia to, czy ktoś jest kobietą czy mężczyzną, bo liczy się jedynie fakt, że jesteśmy dziećmi jednego Boga w Jezusie Chrystusie. To zrównanie bez wątpienia wpływało na postrzeganie spraw społeczno-obyczajowych, zwłaszcza, że List do Galatów jest odpowiedzią św. Pawła na toczący się na tym terenie spór poganochrześcijan z judeochrześcijanami. Przypomnieć trzeba, iż ci ostatni uważali, że do osiągnięcia usprawiedliwienia, pomimo przyścia Chrystusa, konieczne jest nadal przestrzeganie przepisów prawa, zwłaszcza obrzezania. Takie podejście rzutowało także na miejsce i rolę kobiet w tamtejszym kościele. Najprawdopodobniej z powodu hołdowania tym przepisom ograniczona była ich rola w zebraniach liturgicznych, a w czasie miesiączkowania w ogóle nie brały one w nich udziału. Paweł stwierdzając, że „nie ma mężczyzny ani kobiety”, wyraźnie nie toleruje takiego stanu rzeczy i staje w obronie tych ostatnich, bo w świecie nowego stworzenia podział taki jest niedopuszczalny¹².

3. Nadawcy i adresaci Listu do Filemona

Z lektury pierwszych zdań listu wynika, że jest to pismo podwójnego autorstwa – Pawła i Tymoteusza, skierowane do trojga adresatów wymienionych z imienia i całego Kościoła gromadzącego się w domu Filemona (Flm 1–2). Pierwszym z adresatów jest Filemon, którego Paweł nazywa bratem i współpracownikiem. Obok niego wymienia jeszcze Apfię i Archipa, który jest określany greckim terminem *systratiōtes*, dosłownie znaczącym tyle co „współżołnierz”, „współbojownik”, „towarzysz broni”¹³. Liczba i rodzaj wymienionych w liście adresatów pozwala mniemać, że mimo występowania w nim przeważającej formy „ty” kierowanej do Filemona, nie jest to pismo prywatne, ale publiczne. Zauważyć też można, że pozdrowienia początkowe i końcowe wezwanie – stanowiące ramę Listu – sformułowane są w liczbie mnogiej i dotyczą całego Kościoła gromadzącego się w domu Filemona (Flm 1, 3. 22. 25). Apfia i Archip byli niewątpliwie wyróżniającymi się członkami Kościoła domowego,

12 Por. K. Romaniuk, *Święty Paweł o kobietach*, dz. cyt., s. 67–72.

13 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 588.

do którego zwraca się św. Paweł. Bardziej szczegółowe pytanie o rolę Apfii zależne jest od interpretacji całego Listu do Filemona.

Jak już wspomniano wcześniej, Apfia jest jedyną kobietą wymienioną z imienia, która pojawia się jako adresatka listu w Nowym Testamencie. Jej imię ma pochodzenie frygijskie i oznacza tyle co „życliwy”, „kochany”, „umiłowany”. Spotyka się je często w dokumentach z tego czasu pochodzących z zachodniej części Azji Mniejszej, a nawet Palestyny¹⁴. W liście zostaje ona określona przez jedno słowo: „siostra” (gr. *adelphē*), przy czym niekoniecznie jest to sformułowanie dotyczące więzów krwi. Raczej należy przyjąć, że odnosi się ono do ukazania więzów duchowych, więzów w wierze¹⁵. Na taką interpretację wskazuje analogiczne sformułowanie odnoszące się zarówno do Tymoteusza (Flm 1), jak i Filemona (Flm 7), którym przypisane zostaje określenie „brat” (gr. *adelphos*). Najwyraźniej słów tych używa św. Paweł do scharakteryzowania swoich bliskich współpracowników. Tytuł siostry nosi również Febe z Listu do Rzymian (Rz 16, 1).

Określenie „siostra” nie przyporządkowuje zatem jednoznacznie Apfii do któregośkolwiek z mężczyzn wymienionych w adresie Listu do Filemona ani w roli żony, ani matki, ani rodzonej siostry, czy córki¹⁶. Podkreśla ono jedynie, że jest ona ważną osobą w tej wspólnocie. Należy również zwrócić uwagę na to, że w innych miejscach Nowego Testamentu, w których mowa o Kościele gromadzącym się w domu konkretnych osób, jak np. u małżonków Pryscylli i Akwili, stosowana jest liczba mnoga – „ich domu” (Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19). W Liście do Filemona nie mamy takiego sformułowania, co nie daje podstaw, by uznawać Apfię za osobę spokrewnioną z Filemonem, jego żonę czy siostrę. Treść listu nie pozwala także na doszukiwanie się pokrewieństwa między Archipem a Filemonem. W związku z tym z powyższych stwierdzeń płynie wniosek, że Filemon przewodzi wspólnocie gromadzącej się w jego domu, a Apfia i Archip są jej wyróżniającymi się członkami, którzy potwierdzają charakteryzujące ją siostrzano-braterskie relacje.

Dodać trzeba, że Kościoły domowe zapewniały pierwszym chrześcijanom w miarę bezpieczne i spokojne wykonywanie wspólnych praktyk religijnych, tj. sprawowanie liturgii (Dz 16, 15), odmawianie modlitw (Dz 12, 12), głoszenie słowa Bożego (Dz 16, 32; 20, 20) czy lektura Pisma Świętego i listów apostołów

14 Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 499.

15 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 9.

16 Por. A. Patzia, *Filemona, List do*, art. cyt., s. 227.

(1 Tes 5, 27; Kol 4, 16). Dzięki temu stawały się one ośrodkami życia chrześcijańskiego, centrami działalności misyjnej i ewangelizacyjnej oraz miejscami integracji wiernych w jedną rodzinę wierzących w Chrystusa. I chociaż ówczesne struktury społeczne i ekonomiczne zostają utrzymane, dochodzi dzięki nim do zmiany relacji międzyludzkich, bo zaczynają obowiązywać zasady równości wobec Boga i braterstwa¹⁷.

4. Sytuacja społeczna kobiet w południowych prowincjach rzymskich Azji

Warto zaznaczyć, że chociaż w omawianym okresie kobiety w miastach rzymskiej Azji i Macedonii doświadczały większej wolności niż gdzie indziej, to nie cieszyły się taką swobodą społeczną, jaka dziś jest im prawnie gwarantowana¹⁸. Biblijnym potwierdzeniem takiej sytuacji kobiet na wspomnianym obszarze jest spotkanie św. Pawła z Lidią w Filipi, jednym z ważniejszych miast w Macedonii: „Przysłuchiwała się nam też pewna «bojąca się Boga» kobieta z miasta Tiatyry¹⁹ imieniem Lidia, która sprzedawała purpurę²⁰. Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła. Kiedy została ochrzczona razem ze swym domem, poprosiła nas: «Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim!». I wymogła to na nas” (Dz 16, 14–15).

Macedonia była bowiem jednym z tych regionów, w których kobietom powierzano bardziej znaczące role w sprawach religii, a to niewątpliwie mogło ułatwić współpracownikom św. Pawła zajęcie znaczącej pozycji w danych wspólnotach, co widzimy na przykładzie Lidii, która została przez

17 Por. J. M. Czernski, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu*, cz. 1: *Listy protopawłowe*, Opole 2013, s. 245–246.

18 Należy podkreślić, że nie można mówić ogólnie o kobiecie greckiej czy kobiecie świata grecko-rzymskiego, bo inny był jej status w VIII wieku przed Chrystusem, inny w V wieku przed Chrystusem, a jeszcze inny na przełomie er. Wynikało to z tego, że w każdym z tych okresów inaczej wyglądało życie, na które niebagatelny wpływ miały odmienne warunki polityczno-społeczne oraz ekonomiczne, zmieniające się tradycje, czy obce wpływy – por. L. Winniczuk, *Kobiety świata antycznego*, Warszawa 1973, s. 5–6.

19 Tiatyra była w ówczesnym czasie ważnym ośrodkiem przemysłu tekstylno-farbiarskiego położonym przy ważnym szlaku komunikacyjnym, łączącym Pergamon z Sardes – por. *Słownik tła Biblii*, red. J. I. Packer, M. C. Tenney, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 581.

20 Więcej na temat purpury w: A. M. Wajda, *Szkarłat i purpura w Biblii*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 123–130.

niego ochrzczona „razem ze swym domem”. I tu nasuwa się zaraz kilka pytań. Po pierwsze, co oznacza wyrażenie „została ochrzczona razem ze swym domem”? Kto zaliczał się do tego domu: mąż Lidii, dzieci, niewolnicy? Jaka rolę spełniał dom Lidii dla chrześcijan z Filipi?

W Dz 16, 13 czytamy, że Paweł i Sylas, wyszedwszy z tamtejszego więzienia, wstąpili do Lidii, zobaczyli się z braćmi, pocieszyli ich i odeszli. Zwłaszcza wzmianka o owych braciach każe się domyślać, że dom ten służył tutejszej wspólnocie za miejsce spotkań i niewątpliwie był jednym z wielu wczesnochrześcijańskich Kościołów domowych²¹. Jak już wcześniej wspomniano, analogiczną funkcję spełniał w Kolosach²² dom Filemona. Według Joachima Gnilki potwierdza to dominację zwierzchnika domu, ale także solidarność jego mieszkańców. Do domu, który przyjął chrzest, przyłączali się inni. Dom taki dawał poczucie bezpieczeństwa w nieprzychylnym środowisku reprezentującym odmienne poglądy społeczno-religijne. Stwarzał on również możliwość poznawania się, obalania barier społecznych, okazywania sobie wzajemnej troski i dodawania odwagi. Niejednokrotnie zwierzchnik domu przewodniczył jednocześnie domowemu Kościołowi. Okazuje się, że takim zwierzchnikiem mogła być nawet kobieta, czego przykład mamy w Kol 4, 15, gdzie funkcję taką pełniła Nimfa (w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia „Nimfas” jest mężczyzną)²³. Dzięki tej wzmiance, uwzględniając związki, jakich dopatrują się egzegeci pomiędzy Listem do Kolosan i Listem do Filemona, „uprzywilejowana” pozycja Apfii jako adresatki drugiego z nich jawi się nam w zupełnie innym świetle.

Z kolei w Liście do Rzymian 16, 1–2 św. Paweł rekomenduje oddawczynię swego Listu Febe, diakonisę kościoła w Kenchrach, „wspierającą” (gr. *prostatis*)²⁴ wielu. Terminem tym określano w starożytności patronów, w tym kobiety. Wskazywałoby to na fakt, iż posiadała ona dom, w którym zbierała się wspólnota Kościoła i pełniła posługę Słowa Bożego. Do najbardziej znaczących współpracownic Apostoła Narodów należy także Pryscylla,

21 Por. K. Romaniuk, *Święty Paweł o kobietach*, dz. cyt., s. 56–60.

22 Większość egzegetów, powołując się na zbieżność imion w Flm i Kol (Archip w Flm 1, 2; Kol 4, 17; Onezym w Flm 1, 10; Kol 4, 9) tradycyjnie lokalizuje wspólnotę chrześcijańską adresatów Listu do Filemona w Kolosach, ale proponowane są też inne lokalizacje, jak np. Lykostal na trasie z Pergamonu do Sardes lub Pergamon – por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2008, s. 306–328; A. Patzia, *Filemona, List do*, art. cyt., s. 228; J. M. Czernski, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu*, cz. 1: *Listy protopawłowe*, dz. cyt., s. 340–341.

23 Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 235–236.

24 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 533.

zwana Pryską, wymieniona przed swoim mężem Akwilą, być może z powodu jej wyższego statusu społecznego (Rz 16, 3–4)²⁵.

Również źródła pozabiblijne potwierdzają znaczącą rolę kobiet na omawianym obszarze. Jedno z nich mówi o Rufinie ze Smyrny, która w II wieku po Chrystusie sprawowała realny urząd archisynagoga i posiadała prawdziwą władzę w tej wspólnotcie. Inskrypcja, która o niej wzmiankuje, mówi także, że zbudowała wystawny grób swoim wyzwolencom i wychowankom. Potwierdza to, że była bogatą kobietą i z pewnością należała do jednej z ważniejszych rodzin w Smyrnie, a jej bogactwo i status społeczny powodowały, że działała w pełni samodzielnie. Dodać trzeba, że *archisynagogos* stał na czele wspólnoty żydowskiej i pełnił funkcję przełożonego synagogi. Termin ten pojawia się także w Nowym Testamencie w Ewangelii św. Marka 5, 22 na określenie Jaira, a także w Ewangelii św. Łukasza 13, 14, gdzie nieznany z imienia archisynagog oburza się na Jezusa, że Ten uzdrowił w szabat. O archisynagogach mamy też wzmianki w Dziejach Apostolskich jako o osobach pełniących obowiązki religijne w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 15; 42) i w Koryncie (Dz 18, 8; 17). Do obowiązków osób pełniących ten urząd należało czytanie Tory w synagodze, zajmowanie się prawem, wzywianie do lektury Pisma, nadzorowanie liturgii synagogałnej i obchodów świąt. Spełniali oni nie tylko funkcje religijne, ale także administracyjne, tj. zwoływanie i przewodniczenie zgromadzeniom wspólnoty. Ponieważ oczekiwano od nich finansowego wkładu w życie lokalnej społeczności, nieprzypadkowo ten urząd obejmowali ludzie zamożni, należący do elity społecznej i majątkowej²⁶.

5. Sposób traktowania kobiet w antycznych domach

Sama struktura antycznego społeczeństwa sprzeciwiała się temu, by mężowie postrzegali swe żony jako potencjalnie równe. W domach zawsze dzierżyli władzę mężczyźni. Prawo rzymskie dawało męskiej głowie rodziny (*pater familiaris*) całkowitą władzę nad żoną, dziećmi i niewolnikami. Za jedną z największych cnót żony przez całą epokę grecko-rzymską była uważana

²⁵ Por. C. S. Keener, *Mężczyzna i kobieta*, art. cyt., s. 472.

²⁶ Por. J. Ciecieląg, *Żydzi w europejskiej części Cesarstwa Rzymskiego*, Kraków–Mogilany 2013, s. 98–103.

postawa cichego podporządkowania (por. Syr 26, 14–16; 30, 19; greckie umowy małżeńskie)²⁷.

W związku z powyższym nasuwa się pytanie, co leżało u podstaw takiego a nie innego podziału ról i obowiązków w antycznej rodzinie oraz używając terminologii współczesnych feministek, swoistego braku równouprawnienia? Jedną z przyczyn była niewątpliwie dosyć popularna w ówczesnych czasach praktyka zawierania małżeństw przez starszych mężczyzn z nastoletnimi dziewczętami. Należy dodać, że teoretycznie granica wieku do zawarcia małżeństwa była bardzo niska. Od mężczyzny wymagano ukończenia czternastego roku życia, a od kobiety – dwunastego. W praktyce, jak już wspomniano, granicę tę w przypadku mężczyzn przesuwno, zwłaszcza, iż mieli oni przed sobą studia i obowiązek służby wojskowej. Natomiast fakt, że dziewczęta wydawano za mąż w bardzo młodym wieku, poświadczą m.in. Pliniusz Młodszy w liście (V 16), ubolewający nad śmiercią czternastoletniej córki Fundana, której właśnie przygotowano stroje i kosztowności na zbliżający się ślub. Zasygnalizowane dysproporcje w wieku małżonków niejednokrotnie owocowały tym, że mężowie uważali swoje żony, nierzadko wkraczające dopiero w okres dojrzewania, za mało inteligentne, a więc zobowiązane do podporządkowania się. Dodać trzeba także, że życie rodzinne regulowały w owym czasie tzw. „kodeksy domowe”, które doradzały swym męskim czytelnikom, w jaki sposób właściwie rządzić żoną i innymi domownikami²⁸.

Opodporządkowaniu żony mężowi pisze również św. Paweł: „Żony bądźcie poddane mężom, jak przystało w Panu” (Kol 3, 18). Jednak zaraz po wezwaniu skierowanym do żon kieruje następujące słowa do mężów: „Mężowie, miłujcie żony i nie bądźcie dla nich przykrymi!” (Kol 3, 19). Kazimierz Romaniuk wyjaśnia, że polecenie wobec mężów jest bardziej zobowiązujące niż to skierowane do żon. Stwierdza on, że miłować – to na pewno coś więcej niż tylko być poddanym, zaś nie być przykrym – to znaczy być taktownym, delikatnym i czułym, i uznaje te polecenia za wyraźny dowód równouprawnienia, którego Paweł domagał się od małżonków²⁹.

Powyższe cytaty i ich kontynuacja: „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe w Panu. Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha. Niewolnicy, bądźcie we wszystkim posłuszni doczesnym

27 Por. C. S. Keener, *Mężczyzna i kobieta*, art. cyt., s. 470.

28 Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 198; C. S. Keener, *Mężczyzna i kobieta*, art. cyt., s. 470.

29 Por. K. Romaniuk, *Święty Paweł o kobietach*, dz. cyt., s. 26.

panom, nie służąc tylko dla oka, jak gdybyście się mieli ludziom przypodobać, lecz w szczerości serca, bojąc się prawdziwego Pana” (Kol 3, 20–22) składają się na tzw. „kodeks rodzinny” św. Pawła. Prezentuje on go w trzech znanych podstawowych kategoriach: relacji pomiędzy mężami a żonami, dziećmi a ojcami oraz niewolnikami a panami. Żony, dzieci i niewolnicy mają być podporządkowani. Dzięki takiemu sformułowaniu Apostoł Narodów w swoisty sposób ucisza kulturowe i społeczne obiekcje wobec orędzia Ewangelii, która miałaby jakoby podważać dotychczasowe zasady funkcjonowania rodziny. Równocześnie jednak wskazuje na zupełnie inny wymiar owego podporządkowania, które teraz ma być dobrowolne ze względu na Pana. Co więcej, św. Paweł wymaga podporządkowania także od *pater familiaris*, w czym zaznacza się wyraźna różnica między jego poglądami a powszechnym w starożytności przekonaniem, że pan domu rządzi i nie podlega nikomu. Równocześnie w swej polemice z kodeksami rodzinnymi Apostoł jest daleki od pouczania *pater familiaris*, jak rządzić żoną, dziećmi i niewolnikami, unika wszelkich nakazów rządzenia, wzywa go jedynie, by kochał on swoją żonę i był powściągliwy w karaniu dzieci. Św. Paweł pozostaje także dzieckiem kultury, w której żyje, bo wzywa żony i niewolników, aby także byli podporządkowani. Jednocześnie jego sformułowania trudno uznać za język ówczesnych „kodeksów domowych”, bo przepracowuje on w swoisty sposób dotychczasowe ujęcie instytucji patriarchalnego małżeństwa czy też kwestię niewolnictwa, które współtworzą władzę *pater familiaris* i wyraźnie wpisuje je w swoje nauczanie³⁰. Pokłosiem takiego podejścia jest to, że śmiało możemy powiedzieć, iż kultura europejska, a w jej obrębie rola i miejsce kobiety w społeczeństwie, wyrasta z dwóch korzeni, z których jednym jest tradycja grecko-rzymskiego antyku, a drugim judeochrześcijańskie postrzeganie świata³¹.

Podsumowanie

Chociaż na pierwszy rzut oka wymienienie Apfii wśród adresatów Listu do Filemona budzi zdziwienie, bowiem jest ono ewenementem dla całej literatury epistolarnej Nowego Testamentu, to jednak odniesienie się do tego

30 Por. C. S. Keener, *Mężczyzna i kobieta*, art. cyt., s. 471–472.

31 Więcej na ten temat: M. Bogucka, *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005, s. 13–28.

faktu w kontekście innych nowotestamentowych wzmianek o roli kobiet w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich czyni go bardziej zrozumiałym. List ten jest przykładem kontynuacji i realizacji myśli św. Pawła wyrażonej m.in. w Ga 3, 28, która mówi o równouprawnieniu wszystkich w Chrystusie, a więc nie tylko niewolników, ale także kobiet.

Abstrakt

Apfia - adresatka Listu do Filemona

Wymienianie Apfii jako adresatki Listu do Filemona wpisuje się mocno w zagadnienie posługi kobiet w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Okazuje się bowiem, że pomimo powszechnie przypisanej im roli gospodyń domowych i matek, niektóre z nich stały się także bliskimi i znaczącymi współpracownicami św. Pawła. Dlatego też, wbrew pewnym opiniom teologów feministycznych, Apostoł Narodów jawi się nam jako najmniej szowinistyczny pisarz swej epoki. Obok Apfii, która niewątpliwie odgrywała ważną rolę w życiu wspólnoty gromadzącej się w domu Filemona, wymienić trzeba także Pryscyllę (Dz 18, 1nn), Lidię (Dz 16, 11–14nn) oraz Febe (Rz 16, 1nn). Są to najbliższe współpracownice św. Pawła. Posługa tych kobiet pokazuje, że wraz z chrześcijaństwem zostają przezwyciężone dotychczasowe podziały społeczne. Zupełnie przestają mieć one znaczenie lub przybierają inny charakter, co wynika z przepracowania ich w duchu orędzia Ewangelii.

Słowa kluczowe: Apfia; adresat; List do Filemona; równouprawnienie.

Abstract

Apphia: The Addressee of the Letter to Philemon

Mentioning Apphia as an addressee of the Letter to Philemon is an important part of considering women's duties in the early Christian communities. It turns out, that in spite of the role as housewives and mothers frequently assigned to them, some of them became also close and important co-workers of St. Paul. Therefore, contrary to certain opinions of feminist theologians, the Apostle of Nations seems to be the least chauvinist writer of his age. In addition to Apphia, who undoubtedly played an important role in the life of community gathering at Philemon's home, it is also necessary to mention Priscilla (Acts 18 : 1 ff.), Lydia (Acts 16 : 11–14 ff.) and Phoebe (Romans 16 : 1 ff.). They were St. Paul's closest collaborators. The service of these women shows that thanks to Christianity, contemporary social divisions had been overcome. The divisions have completely lost their significance or have changed their character, due to overworking them in the spirit of Gospel.

Keywords: Apphia; addressee; Letter to Philemon; equal rights.

References

Bartnicki, R. (2003). *Ewangelie synoptyczne: geneza i interpretacja*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- Bogucka, M. (2005). *Gorsza pleć: kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Calvert, R. J. (2007). *Słownik tła Biblii*. (W. Chrostowski, J. I. Packer, & M. C. Tenney, Eds., Z. Kościuk, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Carcopino, J. (1960). *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*. (M. Pąckińska-Niepołomska, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chrostowski, W. (Ed.). (2011). *Trudne fragmenty Biblii*. (L. Bigaj, T. Fortuna, & G. Grygiel, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Cieciela, J. (2013). *Żydzi w europejskiej części Cesarstwa Rzymskiego*. Kraków–Mogilany: The Enigma Press.
- Czerski, J. (Ed.). (2013). *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Cz. 1, Listy protopawłowe*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Eisenberg, J., & Badowska, I. (1996). *Kobieta w czasach Biblii*. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Erlich, M. (2013). *Instytucje patriarchalne małżeństwa i rodziny biblijnej*. Brzezia Łąka: Wydawnictwo Poligraf.
- Gnilka, J., & Szymona, W. (2001). *Paweł z Tarsu: apostoł i świadek*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Hawthorne, G. F., Martin, R. P., Reid, D. G., & Bardski, K. (Eds.). (2010). *Słownik teologii św. Pawła*. (L. Canghaiaris, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Jankowski, A., Borowski, W., Stachowiak, L., & Romaniuk, K. (Eds.). (2000). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Poznań: Pallottinum.
- Pawlaczyk, B., & Repczyński, E. (2013). *Matka i dziecko w świecie Biblii*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Popowski, R. (1997). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Rakocy, W. (2008). *Paweł Apostoł: chronologia życia i pism*. Częstochowa: Święty Paweł.
- Veyne, P., Brown, P., Ariès, P., Duby, G., & Łoś, A. (Eds.). (2005). *Historia życia prywatnego. T. 1, Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*. (K. Arustowicz & M. Rostworowska-Książek, Trans.). Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wajda, A. M. (2012). Szkarłat i purpura w Biblii. *Studia Leopoliensia*, 5, 123–130.
- Walton, J. H., Matthews, V. H., Chavalas, M. W., & Chrostowski, W. (2005). *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*. (Z. Kościuk, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Winniczuk, L. (Ed.). (1973). *Kobiety świata antycznego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Winniczuk, L. (2006). *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wojciechowski, M. (2012). *Wpływy greckie w Biblii*. Kraków: Wydawnictwo WAM Księża Jezuit.

„Głos jak szum wielu wód” w Apokalipsie św. Jana na tle semantyki starotestamentalnej. Przesłanie grozy czy piękna?

Joanna Nowińska SM

Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie
probablefdlc@gmail.com

Bogactwo form wyrazu w apokaliptyce kanonicznej i pozabiblijnej nie ulega wątpliwości. Polisemantyczności, warunkowanej Sitz im Leben tych tekstów, służy rozbudowana obrazowość, czerpiąca obficie z Biblii Hebrajskiej, lecz również ze świata stworzonego, ludzkich relacji i emocji, a także symbolika chromatyczna, twórcza wolność w konstrukcji wizji – posunięta czasami w odbiorze współczesnego czytelnika, nie obeznanego z dziełami np. Salvadora Dali – ad absurdum. Warto zaznaczyć, iż nie są to obrazy ani płaskie, ani statyczne. Dynamika, którą notuje, a może bardziej nadaje im autor natchniony, przyciąga także wieloaspektowością. Jednym z takich motywów przykuwających uwagę np. w Apokalipsie św. Jana jest warstwa dźwiękowa. Oprócz czasowników opisujących mowę – których nagromadzenie jest specyficzne dla pism Janowych – występują tu formy wyrażające płacz (2-krotnie określony za pośrednictwem słowa κόπτω, a 6 razy κλαίω), dźwięk trąby (σαλπίζω – 10-krotnie), krzyk, głośne obwieszczanie (κράζω – 11 razy, κηρῦσσω – raz) czy śpiew (ᾄδω 3-krotnie), poza tym οὐαί (tłumaczone zazwyczaj jako „biada”¹ – 14 razy), zestawienia „błyskawice”, „głosy”, „gromy” i „trzęsienia ziemi” (w różnych konstelacjach w Ap 4, 5; 8, 5; 11, 19; 16, 18), odgłos walących się miast oraz φωνή (w translacji: „głos, dźwięk” – 55 razy). Ciekawa jest specyfika deskrypcji tego ostatniego. Autor natchniony nie tylko zaznacza w wielorakich kategoriach jego natężenie (μεγάλη) czy oddaje przynależność (a tym samym też specyfikę – np. φωνή μου albo φωνή βροντής), ale dokonuje także porównań z innymi desygnatami. Wśród wielu elementów, które w Apokalipsie św. Jana zostają zestawione z φωνή w układzie komparatywnym,

1 Więcej patrz: J. Nowińska, *Οὐαί w Apokalipsie św. Jana – wyraz bólu, groźba czy przestroga ze strony kochającego Boga?*, [w:]: „*To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” Flp 2, 5. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, pod red. P. Goniszewskiego, C. Korca, Szczecin 2015, s. 507–521.

warto zwrócić uwagę na określenie ὡς φωνή ὑδάτων πολλῶν tłumaczone najczęściej jako „głos jak szum wielu wód” (w dosłownym przekładzie: „głos jak głos wielu wód”²).

1. Specyfika konstrukcji wyrażenia i jej wpływ na semantykę

Analizowane sformułowanie pojawia się trzykrotnie w księdze wieńczącej Nowy Testament (Ap 1, 15; 14, 2; 19, 6), choć nie zawsze w takim samym układzie leksykalnym. W dwóch pierwszych tekstach zostaje umieszczone w formie: φωνή... ὡς φωνή ὑδάτων πολλῶν, w ostatnim natomiast już bez wprowadzającego φωνή. Pierwsza z nich rozbudowana konstrukcja komparatystyczna jako taka jest charakterystyczna dla Apokalipsy. Występuje tu aż trzy razy (Ap 1, 15; 9, 9; 14, 2), podczas gdy w całej LXX – cztery (Jr 51, 55; Ez 1, 24; 10, 5; 43, 2), z czego połowa – co bardzo istotne dla analizowanego tematu – w związku wyrazowym z ὑδωρ πολύ. Z racji podwojenia wiodącego terminu wydaje się ona podkreślać szczególnie efekty audyczne lub też – taki wniosek nasuwa się po obserwacji tekstu od strony onomatopiecznej – kłaść nacisk na samą obecność (zjawisko) głosu. Możliwe że utworzony tu dublet służy wyakcentowaniu przede wszystkim tej ostatniej. Jest to prawdopodobne, tym bardziej że faktycznie poprzez nagromadzenie słowa φωνή w specyficznej sekwencji i kontekście autor Apokalipsy wydaje się rysować pod nim rzeczywistość osobową, immanentną, konkretną – powstaje pytanie, czy jedną.

Ostatni werset, w którym obecny jest analizowany termin, opisuje zjawisko, gdzie za pomocą ὡς piszący dystansuje się w pewnym stopniu od wyłącznie takiej semantyki. Jest to „jakby głos”, czyli zaznacza się tu jakiś aspekt odmienny, może nie do sprecyzowania. Zaznacza się sugestia obecności w nim rzeczywistości, która przekracza to proste pojęcie i nie pozwala ograniczać bądź podciągać semantyki tylko do właściwej temu terminowi³. Zarazem uwidacznia się tu fakt, że jest to głos, gdyż pada tu właściwa dla niego nomenklatura, aczkolwiek nie tylko lub nie całkiem głos. Forma ta – niejako w „czystej” postaci – pojawia się w Ap 6, 6 pozbawiona jakichkolwiek przydawek.

2 Tłumaczenie własne.

3 Por. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1–8)*, Kielce 2001, s. 141.

Ostatnia księga Nowego Testamentu bowiem 11 razy porównuje głos do jakiejś rzeczywistości – rozpoczynając od trąby (Ap 1, 10; 4, 1), poprzez głos wielu wód (Ap 1, 15; Ap 14, 2), grom (Ap 6, 1; 14, 2), głos wielokonnych wozów pędzących do wojny (Ap 9, 9), onomatopeiczne ὡς κιθαρῶδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν (Ap 14, 2), wielkiego tłumu (Ap 19, 1 i paralelny w. 6). Jak widać, każdy z wymienionych elementów cechuje się dużym natężeniem dźwięku albo z racji specyfiki, albo ilości źródeł go emitujących. Sponuje to siłę oddziaływania, jak również niemalże niemożność zlekceważenia, pominięcia. Kontekst poszczególnych fraz wskaże powód zastosowania właśnie takiej formy oraz cel jej wyznaczony.

Od strony semantycznej sformułowanie ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν jest ciekawe z tego względu, iż łączy w sobie fonację i obraz, wzmocnione dodatkowo określeniem πολλή. Ponieważ w Apokalipsie św. Jana ważnym aspektem strona audyczna – miejsca zastosowania tego wyrażenia to zawsze kontekst głosu – stąd wymiar treściowy bazuje na zarysowanym obrazie wielu wód. Słyszac ten termin, odbiorca, niezależnie od czasów, w których się urodził, najpierw widzi oczami wyobraźni wielość wód znaną z codziennego doświadczenia (np. spłot rzek, wiry wodne, morskie fale – zgodnie z uwarunkowaniami geograficznymi kraju, w którym żyje), a dopiero potem odbiera wrażenie słuchowe. Aby móc dokonać właściwej interpretacji, warto spojrzeć na starotestamentalne tło tego wyrażenia i treści, które ono niesie, oraz te, które zakłada, gdyż w nich znajduje swoje korzenie myślenie autora natchnionego.

2. Przesłanie obrazu wielkich wód w Starym Testamencie

Nie bez znaczenia w odkryciu treści stojących za wyrażeniem określającym głos w analizowanym sformułowaniu jest uwzględnienie klimatu Palestyny, jako również Sitz im Leben. Kontekst ten pokazuje uwarunkowania, które posiadali autorzy natchnieni również w sferze mentalnej. Deficyt wody na tych terenach związany był z brakiem stałych rzek poza Jordanem, a obecnością jedynie wadi. Nic więc dziwnego, że stanowiła ona skarb niemalże na wagę złota oraz komponent mentalnego obrazu obfitości i szczęścia (por. chociażby umieszczenie czterech rzek w opisie Edenu – Rdz 2, 10–14). Wadi funkcjonowały okresowo, w zależności od opadów. Opady w trakcie pory deszczowej powodowały gwałtowne wypełnienie koryt rzek, wszelkiego typu

jarów i zagłębień terenu⁴. Wlewała się ona też do nielicznych kanałów irygacyjnych⁵. Przemieszczaniu się wówczas tych ogromnych mas wodnych, dokonującym się szybko z racji nierówności terenu, towarzyszył intensywny szum, a wielokrotnie również zniszczenie okolicznych terenów. Rwące strumienie wpadały do Jordanu lub morza i w tych miejscach dźwięk wody wzmagał się, zintensyfikowany innym prądem, z którym się spotykał. Możliwe również, iż szum wielu wód znany był Żydom z obserwacji potoków spływających z Gór Libańskich⁶. Wprowadzony w Księdze Rodzaju motyw potopu uświadamia, iż znany był też szum gwałtownych deszczy oraz łomot przesuwających się wód powodziowych. Ta podbudowa egzystencjalna znajduje ciekawe rozwinięcie w myśleniu autorów biblijnych.

Określenie ὕδωρ πολὺ stosowane jest w LXX w opisie obfitości zaspokajającej pragnienie (Lb 20, 11; 2 Krn 32, 4) czy klimatu sprzyjającego rozwojowi (szczególnie Ez 31, 5), płodności, bogactwu owoców (Ez 17, 5. 8; 19, 10; 31, 7). W Jr 51, 13 pojawia się też motyw zamieszkania nad wielkimi wodami (Biblia Hebrajska: על־מִיִּם רַבִּיִּם, LXX ὕδασι πολλοῖς) ujęty w opisie Babilonu, przywołany również w Ap 17, 1.

Element akwatyyczny zaznacza się też w sposobie przedstawiania Boga również na kartach Biblii – i to zarówno Jego tożsamości, jak i sposobu ewokacji oraz działania⁷. Zgodnie z fundamentalną dla Semitów zasadą budowania metafor (obrazów) w oparciu o obserwację otaczającego świata i zasady w nim funkcjonujące autor biblijny wykorzystał wszystkie aspekty ὕδωρ πολὺ, a głębia jego spostrzegawczości potrafi zadziwić.

Analizowane wyrażenie komparatywne dla głosu – poza znakiem obfitości i progresu – znajduje na kartach Starego Testamentu swoje miejsce również jako obraz zagrożenia, działania ogromnej potęgi wrogiej człowiekowi, silniejszej od niego, poddanej jednak Bogu (Ps 32, 6). W 2 Sm 22, 17 (analogicznie w paralelnym Ps 18 [17]) wskazuje na to kontekst (cały passus to pieśń Dawida), który stanowi wołanie do Boga o ratunek i opis Bożej ingerencji od strony interwencji przez siły natury oraz odbiór w doświadczeniu człowieka. W tekście tym wizerunek wielkich wód zostaje zarysowany jako pierwszy po teofanicznej prezentacji. Z racji aury grozy, w której jest umieszczony, można uznać go za pomost wprowadzający w obraz nieprzyjaciela w w. 18n. Podobny

4 Por. M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów 2000, s. 194.

5 Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem*, Kraków 1999, s. 304.

6 Tamże.

7 Więcej patrz: W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Lublin 2009, s. 73–99.

kontekst zaznacza się w Ps 144, 7 – tu w wielości wód zostaje wyakcentowany aspekt wszechogarniania, sytuacji bez wyjścia, zagrożenia ze wszystkich stron, jakby negującego jakiekolwiek alternatywne rozwiązania – wskazuje na to zastosowanie obrazu w metaforycznym, paralelnym układzie z prośbą o uwolnienie.

Motyw ten wykorzystywany jest również dla ukazania sposobu unieczystwienia – jako siła w rękach Boga, narzędzie Jego działania, element wizji dotyczącej przyszłości – tak jest chociażby w Ez 26, 19 i 32, 13.

Obraz wielu wód w Pnp 8, 7 wydaje się stanowić synonim największej z możliwych sił w świecie natury. Wskazuje na to układ treści kontekstu: zarysowanie rozmiaru i mocy miłości (4 elementy komparatywne w Pnp 8, 6: śmierć, Szeol, płomień ognia i płomień sądu – Jahwe) i przedstawienie rzeczywistości, które nie są w stanie jej zniszczyć (wody wielkie, które nie dadzą rady zgasić ognia miłości, i rzeki, które nie zdołają jej zatopić, zalać – jak wojska nieprzyjacielskie atakowaną ziemię).

Natomiast Iz 28, 2 (tu Biblia Hebrajska w członie przydawki umieszcza כְּבִיר, a nie jak w innych tekstach רַב, LXX przekłada jako ὄδατος πολύ) wkleja to określenie do prezentacji Bożego wysłannika jako trzeci element komparatywny w obrazie jego potęgi. Sekwencja wydaje się wzrastająca – więc obraz wielu wód zajmuje pozycję najmocniejszą – a całość ma pokazać siłę działania, władzę nad ziemią.

Ps 77, 20 odwołuje się do analizowanego wyrażenia, wprowadzając w tło obraz przeprowadzenia przez morze podczas ucieczki z Egiptu. Warto zwrócić uwagę, iż w tym kontekście autor natchniony nie łączy głosu ani w metaforyce, ani komparatywnie z wieloma wodami. Umieszcza je natomiast jedno po drugim, wprowadzając obrazem wód drżących, zalęknionych (LXX ἐφοβήθησαν) przed Jego obliczem, dynamicznie reagujących na Jego obecność (czy poddanych Jego rozkazom – w. 18?). Ten motyw rozwija Ha 3, 15. Jakkolwiek jednak w samym Ps 77, 20 nie zostaje położony akcent na konfrontację Boga z ὄδατος πολύ, ale na dyskretną, niedemonstracyjną, aczkolwiek władczą – w aspekcie realizacji tego, co zamierzył (trzykrotnie umieszczony zaimek „Twoja, Twoje”) i tajemniczą, niezrozumiałą do końca (ukryte ślady) Obecność Boga – przewodnika Narodu Wybranego. Budowanie określenia wody przez paralelizm klimaktyczny tworzy wrażenie intensyfikacji jej mocy, wielkości.

Ps 107 (106), 23 dodaje do tego obrazu wrażenie przestrzeni, której ogrom zostaje wyakcentowany przez zestawienie w paralelizmie z głębią (w. 24). Podobnie Mdr 10, 19 umieszcza go obok pojęcia morza (przywołana nazwa

własna tego zbiornika przywołuje reminiscencje wyjścia, ale również dystansuje się od postrzegania go jako uosobionej, wrogiej Izraelowi siły). Podobny aspekt semantyczny uwidacznia się w Iz 23, 3 oraz w Iz 11, 9 (w tym tekście jest zgodność w przekładzie LXX, a różnica w Biblii Hebrajskiej) oraz Ez 27, 26.

Stary Testament stosuje omawiane wyrażenie również jako obraz hałasu. Iz 17, 12n zamieszcza słowa מַיִם רַבִּים כַּשֵּׁאוֹן מְרִיבִים „narody szumią jak wezbrane, obfite, wielkie wody”. Wykorzystana przez Izajasza onomatopeiczność słów intensyfikuje wrażenie, łącząc dźwięk z mocą i wręcz pozwalając odczuć presję wywieraną przez napór wód⁸. Analiza miejsc biblijnych, gdzie zostaje zastosowane hebrajskie מַיִם nakazuje jednak odróżnić je od קוֹל i rozumieć w znaczeniu fal – akcent położony jest na obraz, który wydaje dźwięk, a nie na sam dźwięk. Stąd teksty te nie będą poruszane w analizie kontekstualnej w podejmowanym temacie. Niuanse te świetnie pokreśla Jr 51, 55, gdzie wspomniany powyżej termin zostaje podporządkowany קוֹל – Biblia Tysiąclecia oddaje to słowami „łskot głosu”. Tym samym rozstrzyga problem akcentu semantycznego w analizowanym wyrażeniu, który spoczywa na głosie, nie zaś na jego wizualizacji. Ta ostatnia pozostaje mimo wszystko pierwszym (z punktu widzenia psychologii) odbieranym bodźcem, jak również wyraźnie wzmacnia ekspresywność dźwięku, czyniąc go też przestrzennym – co uwidoczni się w następujących analizach.

Zaprezentowana wielopłaszczyznowość semantyki zastosowanego elementu komparatywnego „wiele wód” otwiera nowe horyzonty interpretacji tytułowego dla artykułu sformułowania, nie pozwalając go ograniczać do jednego z aspektów⁹.

3. Połączenie głosu z obrazem wielu wód w Starym Testamencie

Porównanie „głosu” do „szumu wielkich wód” nasuwa na myśl¹⁰ taką wokałizację, której nikt nie jest w stanie przekrzyczeć, zagłuszyć. To siła bardzo

8 Por. *Księga Izajasza, cz. 2: Rozdziały 13–39*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz T. Brzegowy, Częstochowa 2014, s. 158–161.

9 Trudno przyznać rację H. G. May przywoływanemu przez H. Witczyka w komentarzu do Ps 29, który widzi w wyrażeniu מַיִם רַבִּים jedynie reprezentację wszystkich sił kosmicznych, wrogich Bogu – „Some cosmic connotation of *mayim rabbim*”. Za: H. Witczyk, „*Pokorny wołał i Pan go wysłuchał*” (Ps 34, 7a). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 75.

10 Motyw skojarzeń odbiorcy jest bardzo istotny w Gadamerowej hermeneutycznej koncepcji przedrozumienia tekstu biblijnego – por. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze*

ekspresywna. Zarazem głos ten przejmuje władzę nad wszystkimi dźwiękami, które pojawiają się wokół, dominuje, ale też absorbuje całą uwagę, nie pozwalając wymknąć się poza jego doświadczenie, przekaz. Niemożliwe zatem, by ktoś, kto styka się z „głosem jak szum wielu wód”, nie usłyszał go czy był w stanie pominąć. Siła fonacji jest zbyt wielka.

Połączenie głosu z szumem wielu wód w Biblii Hebrajskiej ma miejsce w Jr 51, 55 (LXX: Jr 28, 55), Ez 1, 24; 43, 2, Ps 93 (92) – LXX odchodzi od tej formy w Ez 43, 2, stosuje ją natomiast w psalmie głosu (Ps 29 [28], 3). Ponieważ fragment prorocstwa Jeremiasza i Ps 93 konkretyzują opisywany głos jako kolejno dźwięk wydawany przez fale i rzeki, analizie zostaną poddane tylko teksty Ezechiela i Ps 29 (28). Ten ostatni lokuje głos Boga ponad wodami niezmiernymi – nie wiąże go jednak z ich szumem. Tym samym odsyła do wspomnianej wyżej puli semantycznej – aspektu panowania i mocy, zwycięstwa i władania historią¹¹.

W przypadku Księgi Ezechiela połączenie głosu z szumem wielkich wód następuje w obrębie opisu tzw. chwały Jahwe¹². Wrażenie słuchowe zostaje umieszczone na drugim miejscu, po bodźcach wizualnych i wynika z ruchu przedmiotu, jego zbliżania się. Zostaje zresztą związane z bardzo mobilną częścią, jaką są skrzydła. Skomplikowany – według współczesnych – obraz istot żyjących wydaje się – poprzez elementy akcentujące mobilność, dynamikę, harmonię (umieszczenie elementów względem siebie), uporczywe stosowanie liczby cztery – kreować tutaj definicję życia, istoty życia, której źródła, pochodzenia i centrum, upatruje w Bogu, gdyż każdy z opisywanych procesów uzależnia od Ducha. W takim układzie głos wydaje się wiązać z komunikacją¹³. Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Analiza passusu, w którym pojawia się Ez 1, 24 pozwala zauważyć jako znamienny motyw – oprócz głosu związanego w metaforze ze skrzydłami – sklepienie, i to on wydaje się wyznaczać ramy kontekstu bliższego. Hebrajskie עֲרֵבָה pojawia się tu czterokrotnie (Biblia Tysiąclecia wiernie oddaje ten termin):

Izajasza, dz. cyt., s. 13.

11 Por. H. Witczyk, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985, s. 179–180.

12 Więcej patrz: W. Pikor, *Kompozycja Ez 1, 4–28*, <http://prorok.edu.pl/wyklady/chwala-jahwe-w-ez.php> (10.07.2015).

13 Por. W. Pikor, *Teologia Chwały Jahwe w Ez 1, 4–28*, s. 8, <http://prorok.edu.pl/wyklady/chwala-jahwe-w-ez.php> (10.07.2015).

²² Nad głowami tych istot żyjących było coś jakby **sklepienie niebieskie**,

jakby kryształ lśniący,

rozpostarty ponad ich głowami, ku górze.

²³ **Pod sklepieniem**

skrzydła ich były wzniesione, jedno obok drugiego;

każde miało ich po dwa, którymi pokrywały swoje tułowia.

²⁴ Gdy szły, słyszałem poszum ich skrzydeł jak szum wielu wód, jak głos Wszechmogącego, odgłos ogłuszający jak zgiełk obozu żołnierskiego; natomiast gdy stały, skrzydła miały opuszczone.

²⁵ **Nad sklepieniem**,

które było nad ich głowami,

rozlegał się głos; gdy stały, skrzydła miały opuszczone.

²⁶ **Ponad sklepieniem**,

które było nad ich głowami,

było coś, co miało wygląd szafiru, a miało kształt tronu, a na nim jakby zarys postaci człowieka.

W Ez 1, 25 następuje wyraźne odniesienie głosu do sklepienia, przy czym rzeczywistość dźwięku zlokalizowana pod nim jest jedynie podobna do głosu Wszechmogącego, natomiast nad sklepieniem identyfikacja go z osobą Boga nie pozostawia już wątpliwości. Wskazuje to na centrum semantyczne tych wersetów, którym jest On sam. Sklepienie pełni funkcję granicy, a opis głosu znajduje tylko w Bogu punkt odniesienia. Pod sklepieniem może zaistnieć medium albo antycypacja – ukierunkowanie na rzeczywistość Boga, ponad nim nie ma już jednak żadnych osłon, spotkanie z głosem dokonuje się bezpośrednio. Warto zauważyć, iż lokalizacja „głosu jak szum wielu wód” w takiej przestrzeni (skrzydła stanowią według Pikora element spinający, środkowy, między pod a nad sklepieniem¹⁴) sprzyja też jego emisji, rozchodzeniu się, uwypukla jego audycywność i piękno.

Zastanawia też sam opis głosu, w którego środkowej części znajduje się tytułowe dla niniejszego artykułu porównanie. Pojawia się tu kilka elementów:

I słyszałem głos ich skrzydeł

jak głos wielu wód,

jak głos Wszechmogącego nadchodzącego,

głos ogłuszający [głośny]

jak głos obozu żołnierskiego;¹⁵

natomiast gdy stały, skrzydła miały opuszczone (Ez 1, 24).

¹⁴ Por. W. Pikor, *Kompozycja Ez 1, 4–28*, art. cyt., s. 6.

¹⁵ Tłumaczenie własne w oparciu o Biblię Hebrajską.

LXX dokonuje już interpretacji tego wersetu i przedstawia go w formie: και ἤκουον τὴν φωνὴν τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὰ ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ και ἐν τῷ ἐστάναί αὐτὰ κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν. Z racji, iż autor Apokalipsy znał przede wszystkim tekst Biblii Hebrajskiej, wydaje się właściwym przeanalizowanie tej wersji.

Wyrażenie ὡς φωνὴ ὕδατων πολλῶν jest pierwszym elementem w opisie dźwięku skrzydeł istot żyjących, czyli sposobu eksplifikacji dynamiki życia (patrz wyżej) – i zarazem równorzędnym w składni do „głosu Wszchemogącego nadchodzącego”. Taki kontekst sugeruje, że semantyka analizowanego porównania będzie raczej balansować między tymi dwoma rzeczywistościami albo stać blisko drugiego wyrażenia komparatywnego. W pierwszym przypadku nasuwa się tu niemal samoistnie wniosek, iż ὡς φωνὴ ὕδατων πολλῶν kumuluje w sobie wszystkie wypunktowane wcześniej aspekty semantyczne obecne w tekstach Starego Testamentu zawierające sformułowanie „wiele wód”: piękno stworzenia, wielość, bogactwo, ogromną moc i władzę Boga – bo w tych tekstach głos wielkich wód zostaje odnoszony i do Boga i do kreacji (życia). Natomiast jeśli wziąć pod uwagę związek między wyrażeniami komparatywnymi: „jak głos wielu wód”, „jak głos Wszchemogącego nadchodzącego” – gdyż zestawienie ich nawet w sekwencji takiej jak powyższa zakłada, iż nie ma między nimi rozdzźwięku – ukazuje się tu motyw siły, piękna i wielości (bogactwa, ogromu), która przybywa, odsłania się, dopiero da się poznać. Tezę tę potwierdza Ez 43, 2, gdzie oba określenia odnoszą się nawzajem do siebie i pojawiają się wszystkie elementy (głos, szum wielu wód, nadejście, Bóg): „I oto chwała Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód”. Wydaje się to szczególnie istotne dla zrozumienia wyrażenia ὡς φωνὴ ὕδατων πολλῶν w Apokalipsie św. Jana, tym bardziej, że znamieny jest dla tej księgi również motyw Boga nadchodzącego¹⁶. Fakt kierunku, z którego przybywa chwała Jahwe, przywołuje na myśl przypisywaną mu w Biblii symbolikę rodzącego się życia, odnowy, wyzwolenia. Są one koherentne z treściami, które dla Semity kryją się pod pojęciem wody. Możliwe więc, iż konstrukcja Ez 43, 2 ma na celu wyakcentowanie w motywie głosu Wszchemogącego idei odrodzenia, wzmocnienia sił, ożywczej mocy.

16 Więcej patrz: J. Nowińska, *Bóg przychodzący w ujęciu Apokalipsy św. Jana*, [w:] *Misterium słowa. Modlitwa*, red. D. Czaicki, Kraków 2014, s. 249–266.

Rozpoznanie w analizowanym porównaniu szumu morza, jakiego dokonuje Homerski¹⁷, pozostaje w kontrze do zestawienia z głosem Boga. Mentalność Żydów była uwarunkowana przykrymi doświadczeniami historii związanymi z posiadaniem w granicach niezmiernie długiej linii brzegowej. Koniecznością było wielokrotnie odpieranie wojsk nieprzyjacielskich na równinie nadmorskiej, co od strony psychologicznej stanowiło dla Izraela synonim zwiastuna klęski – bo nigdy nie dysponowali tak liczebną armią, której widok byłby w stanie wyrzucić wrażenie na wrogach. Również kiepskie uzbrojenie i tym samym małe możliwości walki wręcz prowadziły do notorycznego niemalże przegrywania. Dodatkowo brak floty i jakaś przedziwna z pokolenia na pokolenie nieumiejętność jej stworzenia potęgowały dystans i nieufność wobec morza. W świadomości Żydów stanowiło więc ono siłę nie do pokonania (ludzkimi siłami), zdecydowanie wrogą, nieustannie zagrażającą¹⁸. Stąd też nie mogło być elementem komparatywnym, pozostającym w zgodzie z tożsamością Boga. On był postrzegany jako obrońca, a nie jako agresor. I co ciekawe – mógł się posłużyć morzem jako narzędziem działania, ale w Biblii nigdy nie przedstawiano Jego przymiotów za pośrednictwem tego elementu.

4. Ulotność i siła wewnętrznego doświadczenia głosu – Apokalipsa św. Jana

Ostatnia księga Nowego Testamentu umieszcza głos $\acute{\omega}\varsigma\ \varphi\omega\nu\eta\ \upsilon\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ w dwóch różnych kontekstach. Ap 1, 15 to opis kogoś podobnego do Syna Człowieczego. Dwa pozostałe passusy łączą analizowany termin z wyrażeniem „usłyszałem” po zarysowaniu w Ap 14, 2 obrazu Baranka stojącego z wojskami na górze Syjon, a w Ap 19, 6 reakcji na prorocką wizję zniszczenia Babilonu.

W Ap 1, 15 głos jest wyraźnie przypisany: $\eta\ \varphi\omega\nu\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \varphi\omega\nu\eta\ \upsilon\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$. Sformułowanie to nie ma paralelnych w tej księdze, jakkolwiek semantycznie pokrewne jest mu określenie $\varphi\omega\nu\eta\ \mu\omicron\upsilon$ z Ap 3, 20. To jedyne przypadki bezpośredniego związania głosu z Jezusem. Aune widzi w tym porównaniu fuzje Ez 43, 2 (analizowanym powyżej) i Dn 10, 6¹⁹. Ten ostatni

17 *Księga Ezechiela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. J. Homerski, Poznań 2013, s. 63 (Biblia. Stary Testament, 11.1).

18 Por. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006, s. 52.

19 D. A. Aune, *Revelation*, Dallas 1997, t. 1, s. 96–98; por. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1971, t. 1, s. 29.

passus koncentruje się jednak na słowach, a nie na samym głosie. Natomiast odniesienie do tekstu z Księgi Ezechiela wydaje się jak najbardziej zasadne, gdyż Ez 43, 2 i Ap 1, 15 w najbliższym kontekście łączą głos ze światłem, jakkolwiek stosowana terminologia zasadnicza: chwała Jahwe (Ez) i podobny do Syna Człowieczego (Ap) jest różna²⁰. Umieszczenie analizowanego porównania w Ap 1 jest ciekawe z tego względu, że poprzedza go pewna niekonsekwencja. Następuje ono po opisie świetlistych elementów postaci do niej przynależących, a przed wzmianką o błyszczących rekwizytach oraz ostateczną konstatacją blasku emanującego od samej osoby. Jakkolwiek w takim kontekście „głos jak szum wielu wód” wydaje się kolidującym wtrętem, to fakt paralelności do Ez 43, 2 pozwala przywołać tu motyw życia najchętniej wiązany przecież z wodą i światłem (wschód w Ez 43, 2). Możliwe zatem, że ta prawie centralna pozycja analizowanego sformułowania²¹ w opisie osoby kogoś podobnego do Syna Człowieczego ma ukierunkować na temat życia, wzbudzić nadzieję odrodzenia, ratunku. Teza ta wydaje się słuszna także w obliczu deklaracji Ap 1, 17b–18: „Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani”.

W Ap 14, 2 tytułowy dla niniejszego artykułu element komparystyczny zostaje dodany do głosu z nieba w oryginalnej konstrukcji:

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| I usłyszałem z nieba głos | καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ |
| jakby głos mnogich wód | ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν |
| i jakby głos wielkiego gromu. | καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης |

| | |
|---|----------------------|
| A głos, który usłyszałem, | καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα |
| jak gdyby grający na lirze grali na lirach na swoich lirach | |
| ὡς κιθαρωδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν | |

Głos z nieba jest na kartach Biblii jednoznacznie wiązany z Bogiem²² – stąd spójność semantyczna obrazów z przywołanych przed chwilą tekstów

20 A. Y. Collins, traktując sumarycznie wszystkie obrazy Jahwe w Starym Testamencie, widzi w analizowanym obrazie jeden z atrybutów świadczących o łączności Boga Ojca z Jezusem – *The Apocalypse*, Wilmington 1979, s. 12–13.

21 Por. G. A. Krodel, *Augsburg Commentary on the New Testament Revelation*, Minneapolis, Minnesota 1989, s. 96.

22 Por. J. Nowińska, *Głos z nieba w J 12, 28 – jego percepcja i wymowa teologiczna w świetle Biblii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 68 (2015) nr 1, s. 17–46, <http://dx.doi.org/10.21906/rbl.8>.

Apokalipsy nie pozostawia wątpliwości. Nieznaczące różnice zaznaczają się jednak w najbliższym kontekście. Ten w przypadku Ap 14, 2 na pierwszy rzut oka zbliżony jest bardziej do trzeciego passusu z Apokalipsy zawierającego $\acute{\omega}\varsigma \varphi\omega\eta\acute{\nu}\eta \upsilon\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ (Ap 19, 6). Inkluzja stwierdzeń dotyczących percepcji głosu w Ap 14, 2 ($\kappa\alpha\iota \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha \varphi\omega\eta\acute{\nu}\eta - \kappa\alpha\iota \eta \varphi\omega\eta\acute{\nu}\eta \eta\eta \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha$) wcinająca się w zestaw porównań $\acute{\omega}\varsigma \varphi\omega\eta\acute{\nu}\eta$ kieruje uwagę odbiorcy na proces słuchania. Wydaje się zatem, że elementy komparatystyczne opisujące głos mają na celu wyakcentowanie jego fonacji. Sposób, w jaki zostają ułożone 2 i 1 oraz ich semantyka, a zwłaszcza paralelizm członów w Ap 14, 2a, sugerują obecność dwóch aspektów audycznych. W sformułowaniach „głos mnogich wód” i „głos wielkiego gromu” jest wyraźny nacisk na natężenie dźwięku. Wskazują na to określenia wielkości obecne w obu elementach porównawczych. Kiddle zauważa tu klimat wyjątkowej powagi²³. Odbiega od tego wyrażenie „jak gdyby grający na lirze grali na lirach” nie tylko z racji braku wstępnego $\acute{\omega}\varsigma \varphi\omega\eta\acute{\nu}\eta$ w Ap 14, 2b, ale i co do materii komparatywnej. Tu akcent wydaje się padać na wrażenie estetyczne nie tylko z racji onomatopieczności, lecz i semantyki. Obecność tego ostatniego porównania, zdystansowanego wobec poprzednich, a zarazem łamiącego ich srogość i siłę sugeruje wieloaspektowość, wielobarwność słyszanego głosu (Ford widzi tu mieszaninę głosów [dźwięków] Boskich, ludzkich i anielskich²⁴). Wysubtelnia też moc, którą ukazują porównania z Ap 14, 2, czyniąc ją bliższą człowiekowi, niwelując lęk, wprowadzając aspekt upodobania w „głosie jak szum wielu wód”, skoro jednocześnie jest on tak miły uszom jak muzyka szarpanych strun liry. Koresponduje to z wydźwiękiem sceny, w której został umieszczony tekst Ap 1, 15 – gdzie słyszący właśnie na taki mocny głos reaguje strachem, po czym momentalnie doświadcza uspokajającego, kojącego gestu Jezusa i podtrzymujących słów. Czyżby działa się tak dlatego, że przez obraz „głosu jak szum wielu wód” przezierało całe piękno stworzenia i Bożej troski o nie, mocy stojącej zawsze po stronie człowieka, zawarte w starotestamentalnym rozumieniu komparatywnego elementu tego wyrażenia?

Aune łączy „głos jak głos wielu wód” ze śpiewem wzmiankowanym w Ap 14, 3²⁵. W interpretacji tego sformułowania kładzie nacisk na przerażającą głośność, a sam głos przyporządkowuje do wykonującego pieśń

23 Por. M. Kiddle, *The Revelation of St. John*, London 1949, s. 266.

24 Por. J. M. Ford, *Revelation. Introduction, translation and commentary*, New York 1975, s. 232.

25 D. A. Aune, *Revelation*, dz. cyt., t. 2, s. 806.

tłumu, opierając się na spójności stu czterdziestu czterech tysięcy z Ap 14, 1 i Ap 7, 4nn. Tezy tej nie pozwala przyjąć jednakże analiza Apokalipsy pod kątem rozumienia φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, które w żadnym miejscu tej księgi nie zostaje zastosowane w opisie tłumu ludzi. Fakt ten czyni śpiew z Ap 14, 3 jedynie odpowiedzią na głos Boga. Natomiast zaznaczony aspekt nowości wykonywanej pieśni oraz wprowadzenie na widownię istot żyjących reprezentujących całość stworzenia²⁶ oraz starców – obraz starego i nowego Izraela – współgra ze wspomnianym przesłaniem porównania do głosu wielu wód zwiastującym życie, odrodzenie, zbawienie.

Natomiast w Ap 19, 6 analizowane sformułowanie pojawia się w wizerunku kontrastowym wobec braku głosu, jakim ma być dotknięty Babilon, w plejadzie dźwięków, wysławiających zwycięstwo Boga. Wchodzi w skład układu posiadającego charakter klamry:

19, 1 Potem usłyszałem

jak gdyby **głos** donośny **wielkiego tłumu** w niebie mówiących
ὡς φωνήν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ

19, 5 I wyszedł głos od tronu,

Καὶ φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν

mówiący:

19, 6 I usłyszałem

jakby głos wielkiego tłumu

ὡς φωνήν ὄχλου πολλοῦ

i jakby głos mnogich wód,

καὶ ὡς φωνήν ὑδάτων πολλῶν

i jakby głos potężnych gromów,

καὶ ὡς φωνήν βροντῶν ἰσχυρῶν

które mówiły

Pominięcie w powyższym passusie wprowadzającego φωνή przed członem ὡς φωνή ὑδάτων πολλῶν, ale powiązanie głosu z aktem słuchania sugeruje, iż odbiorca ma problem z jednoznaczną kwalifikacją doświadczenia audycznego²⁷. Nie rozpoznaje go jednoznacznie jako głosu – a tak było w poprzednich fragmentach. Na takie wnioski pozwala lektura Ap 19, 6. Inkluzja

²⁶ Por. J. Nowińska, *Bóg przychodzący w ujęciu Apokalipsy św. Jana*, dz. cyt., s. 255.

²⁷ Por. D. A. Aune, *Revelation*, dz. cyt., t. 2, s. 1028.

sformułowań ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ pomiędzy Ap 19, 1 i 6 czyni to wrażenie audycyjne jeszcze mocniejszym i potwierdza jego ważność dla podmiotu relacjonującego²⁸. Podobnie jak w poprzednich tekstach nagromadzenie – i to w znamiennej liczbie trzech wyrażen opisujących wielkość i moc – wydaje się ukierunkowywać na siłę ewokatywną głosu. Co ciekawe również Ap 19, 6, umieszczając „głos jak szum wielu wód” w środku pomiędzy metaforą wielkiego tłumy a potęgą burzy nie wprowadza atmosfery lęku czy ucieczki. Wymowę tę wzmacniają też umieszczone już w następnym wersecie słowa przypisane do tych rzeczywistości. Ten fakt mówienia może stanowić też argument za tym, iż w Ap 19, 6 zostaje opisany typowy głos – ale równie dobrze jest odczytem sensu doświadczenia wewnętrznego. Liczba mnoga zastosowanego imiesłowu odczasownikowego λεγόντων nakazuje jednak szukać w Ap 19, 6 podmiotu w zgodnej formie, a może nim być tylko sformułowanie „gromy”, co zarazem zdaje się stawiać pod znakiem zapytania odniesienie tekstu wypowiedzianego do doświadczenia audycyjnego określonego mianem ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ. Powiązanie w sekwencji następstwa mówiących gromów z głosem np. „z nieba” miało już jednak miejsce w Ap 10, co sankcjonuje oddzielenie przekazu słownego od ἡ φωνὴ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν.

5. Groza czy piękno?

„Głos jak szum wielu wód” okazuje się posiadać w Apokalipsie św. Jana niezwykle bogactwo semantyczne. Zastosowany w opisie doświadczenia wewnętrznego – i wydaje się, że w oparciu o przeprowadzone analizy śmiało można je określić mianem doświadczenia Boga – niesie w sobie najpierw nieodparte wrażenie wszechogarniania. Zaznacza się tu bowiem nie tylko siła oddziaływania, ale i przestrzeń. Za pomocą tego określenia, poprzez zestawienie go z porównaniem do głosu wielkiego (potężnego) gromu natchniony autor Apokalipsy wydaje się tworzyć głos najmocniejszy w naturze zarówno ze względu na natężenie, jak i ekspresję. Wzmózona audycyjność, nie do przewyciężenia, stwarza warunki, w których żaden odbiorca nie zostaje pominięty. „Głos jak szum wielu wód” przejmując panowanie nad kakofonią dźwięków w świecie oraz we wnętrzu człowieka i budzi zarazem nadzieję, że

²⁸ W. Popielewski dostrzega tu szczególne objawienie potęgi Boga – *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1–8)*, dz. cyt., s. 243.

w każdej chwili można się do niego odwołać, gdyż nic go nie zniweluje. Trudno też zadać kłam jego istnieniu. Głos jak szum wielu wód ewokuje przy tym nie tyle poczucie zagrożenia, co doświadczenie życiodajnej mocy Boga, Jego troski o człowieka i świat. Samą fonacją przekazuje przesłanie dotyczące obfitości, zaspokojenia tęsknot, przestrzeni rozwoju, które nie jest efemeryczne, lecz silne i nie do zagłuszenia. I co ciekawe, nie jest uwarunkowane żadnymi dyspozycjami (zasługami) ze strony człowieka. Zostaje po prostu ofiarowane. Dlatego nie dziwi aż siedmiokrotne w Apokalipsie wezwanie do słuchania, a decyzja, która należy do człowieka, nie znajduje podstaw w wy tłumaczeniu, iż głos nie był percepowany. Dlaczego więc człowiek, słysząc Boga przemawiającego głosem jak szum wód ciągle nie wierzy, że to właśnie Jego słyszy?

Abstrakt

„Głos jak szum wielu wód” w Apokalipsie św. Jana na tle semantyki starotestamentalnej. Przesłanie grozy czy piękna?

Sformułowanie ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν nie występuje zbyt często na kartach Biblii, mimo że głos Boga jest znaczącym motywem, i to nie tylko w Starym Testamencie. Analizowane w niniejszym artykule wyrażenie pojawia się dwukrotnie w Księdze Ezechiela i trzy razy w Apokalipsie św. Jana. Oba źródła łączą ten motyw z Bogiem, opisując w ten sposób Jego tożsamość i czyny. „Wiele wód” oznacza w Biblii nie tylko siłę, niebezpieczeństwo czy budzącą postrach władzę. To także metafora obfitości, warunków sprzyjających rozwojowi, ponieważ woda daje życie. Stąd „głos jak szum wielu wód” niesie przesłanie mocy, życia, piękna i opieki (troski). Stanowi on zarazem tak intensywny dźwięk, że nikt ani nic nie jest w stanie go zagłuszyć. Każdy może go usłyszeć, jeśli tylko pragnie. Głos ten wyłania się (obejmuje) człowieka niejako ze wszystkich stron. Apokalipsa św. Jana w takiej konwencji opisuje głos Jezusa (Ap 1, 15) i głos z nieba (Ap 14, 2). Lokuje tu również misterium wewnętrznego doświadczenia autora natchnionego (Ap 19, 6) wymykające się jakiegokolwiek kategoryzacji. Jest to jednak w apokaliptyce preferowana przez Boga droga komunikacji z człowiekiem.

Słowa kluczowe: głos; wiele wód; życie; moc; zagrożenie; doświadczenie.

Abstract

“The Voice as the Sound of Many Waters” in the Book of Revelation in Light of Old Testament Semantics: A Threatening Message or One of Beauty?

The sentence ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν isn't very commonly found in the Bible, despite the fact that the subject of God's voice is one of the main motifs not only in the Old Testament. It's used twice in Ezekiel and three times in the Book of Revelation. Both connect this motive with God to describe His Identity and deeds. The “many waters” do not only mean force, danger and terrible rule in the Bible. They are also a metaphor for abundance, which a good condition for progress, because water gives life. So “the voice as the sound of many waters” is the message of power, liveliness, beauty,

and care. It's so strong a voice that nobody and nothing is capable of overcoming it. Everybody who wants can hear it. It's like the voice embraced from all sides. The Book of Revelation describes Jesus' voice (Rev 1 : 15) and the voice from heaven (Rev 14 : 2) in such a way. Also for John, the mystery of internal experience (Rev 19 : 6) avoids any categorization. But for God, it's the preferred way to communicate with human beings.

Keywords: voice; many waters; life; force; danger; experience.

References

- Aune, D. E. (1997). *Word biblical commentary. Volume 52A Revelation 1–5*. Dallas, Tex.: Word Books.
- Bednarz, M. (2000). *Ziemia umiłowana przez Boga: geografia Ziemi Świętej* (2nd ed.). Tarnów: Biblos.
- Brzegowy, T. (2014). *Księga Izajasza. Cz. 2, Rozdziały 13–39*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Charles, R. H. (1975). *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John. With introduction, notes, and indices also the Greek text and English translation*. Edinburgh: T&T Clark.
- Collins, A. Y. (1979). *The Apocalypse*. Delaware: Michael.
- Czaicki, D., & Żak, A. (Eds.). (2014). *Misterium Słowa. Modlitwa*. Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
- Ford, J. M. (Josephine M. (1975). *Revelation. Introduction, translation and commentary*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Hałas, S. (1999). *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem: wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Homerski, J., Szwarz, U., & Wróbel, M. (Eds.). (2013). *Księga Ezechiela: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kiddle, M., & Ross, M. K. (1947). *The Revelation of St. John*. London: Hodder and Stoughton.
- Korzec, C., & Goniszewski, P. (Eds.). (2015). „To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” Flp 2, 5. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*. Szczecin: volumina.pl Daniel Krzanowski; Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Krodel, G. (1989). *Revelation*. Minneapolis: Augsburg.
- Nowińska, J. (2006). *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Nowińska, J. (2015). Głos z nieba w J 12, 28 – jego percepcja i wymowa teologiczna w świetle Biblii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 68 (1), 17–46. <https://doi.org/10.21906/rbl.8>.
- Pikor, W. (2009). *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Popielewski, W. (2001). *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1–8)*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum.
- Witczyk, H. (1985). *Teofania w psalmach*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Witczyk, H. (1997). „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (Ps 34, 7a). *Model komunikacji diafanicznej w psalmach*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

The Status of the Liturgy in the Christian East and Liturgical Differentiations¹

Peter Caban

Catholic University in Ruzomberok
peter.caban@ku.sk

The history of the ancient liturgy would be incomplete if we did not look at the Christian East at the end of antiquity. In the East, the liturgy was developed in a different way than in the West. The center of the development of the liturgy was Constantinople (*Byzantion*), which became the capital of the empire. After the permanent division of the Empire in 395, it became the capital of the Eastern Empire for more than one thousand years until 1453, when the Turks conquered the city. During this period, *Byzantion* was the seat of government and a centre of flourishing culture that combined Hellenistic and oriental features. The music of the Byzantine Church influenced the West until the Great Schism, which resulted in the separation of the Eastern and Western Churches in 1054.

The liturgy of the Byzantine Church in antiquity was influenced by tradition. In the history of liturgy of Byzantion, there are some gaps in the sources. We do not have sources relating to the liturgy in the sixth and seventh centuries, at the end of Christian antiquity. This is probably the result of the influence of Islam and Iconoclasm in the major part of the Empire. The period in the liturgy in the Christian East at the end of antiquity can be described as the period of Byzantine synthesis where several traditions were combined. The simplicity of the original structure of the ancient Christian liturgy is recognizable, but we can see some influence of the cultural environment of the emperor's city and court. This fact was emphasized by the presence of the emperor and by the liturgy that was celebrated by the patriarch of Constantinople at the court of the emperor. Thus the liturgy was majestic, solemn, and beautiful. Mosaics decorating the church, incense, big candlesticks,

1 Research for the study was realized thanks to the Literary Fund of Slovakia and the Fund for Support of Science of the Faculty of Arts and Letters of the Catholic University in Ruzomberok.

procession, bows, and beautiful vestments – all these things belonged to the liturgy in this area. The second form of synthesis can be seen in the language that was used in the Byzantine liturgy. The Greek language was not the sole legitimate liturgical language in the East. Thus the churches in Antiochia, Alexandria and other areas that wanted to be faithful to the emperor and patriarch followed the liturgy of Constantinople, but the texts of the liturgy were translated into national languages.² We can say that in the East there came into being a rite that connected many nations and it made possible for them to adapt to this liturgical rite through their own language.³ Another feature of the Byzantine synthesis of the eastern liturgy is the fact of unification of cathedral and monastic orders in the liturgy. Both orders had their roots in the past, but the first one was older and related to the early Christian period. The Byzantine liturgy was based in the participation of all and everybody participated in the liturgy according to the particular place. We can see this in the Byzantine liturgy, specifically in short responses of the faithful to the psalms or responsorium. These responses were easy to remember and easy to learn. They were simple strophic hymns with easy meters and psalms, which could be sung by everyone. Over the years, the liturgy was adapted to the time period. The Church became the institution that was accepted by the state in Byzance and it could develop freely and the liturgy became more solemn. A kind of synthesis related to the previous one was the connection of liturgy with the cities of Jerusalem and Constantinople. These historical cities were made more beautiful thanks to the gifts of the emperors, and they could accept more multitudes of pilgrims. The Emperors Constantine and Justinian invested huge amounts of money to basilicas, while the emperor Herakleios came in solemn procession to Jerusalem in order to return the relics of the Holy Cross. These relics were stolen by the Persians. The city of Jerusalem was very attractive. Syrian monks who lived at the outskirts of the city in the monastery of St. Saba wrote poetic texts for the liturgy and later these texts were inserted into the liturgy of the emperor's city.

On the other hand, Constantinople became unique due to the presence of the emperor and it became an important city because it protected the Holy Land and Jerusalem. It was obvious that all the basilicas of Jerusalem kept the liturgical customs of the emperor's city. In antiquity, there was a partnership

2 We can see something similar in the liturgy of Slavic languages in the Balkans.

3 Cf. A.-J. Wegmann, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, Regensburg 1994, pp. 243–252.

between Constantinople and Jerusalem, and liturgical customs were exchanged between these two cities.

Under the influence of cultural and social conditions, various liturgical families were created during Christian antiquity according to the place where the liturgy developed. In general, the liturgy was divided into that of the East and that of the West. As we can see in the previous historical characteristics, the liturgy in the East developed differently than the liturgy in the West. Therefore, we can see more differentiation and variety of liturgical rites but the essence of the liturgy is preserved. The following structure points to the main division of the Eastern liturgical groups and rites:

| Eastern rites | | | | |
|--|---|-------------------------------------|-------------------|---------------|
| Antiochian group | | | Alexandrian group | |
| East-Syrian type: • Syrian orthodox rite • Chaldean rite • Malabar rite | West-Syrian type: • Syrian-Antiochian rite • Maronite rite • Armenian rite | Byzantine type: • Byzantine rite | • Ethiopian rite | • Coptic rite |

In general, we can divide the liturgical rites in the Christian East into two groups: Antiochian and Alexandrian.

Antiochian Group

Antioch was an important centre of the Eastern Church in antiquity.⁴ In the fourth century, an independent liturgy was developed there. The theological School of Antioch influenced the interpretation of texts used in the liturgy of this type.⁵ A characteristic feature of the Antiochian group was that the anaphora contained one epiclesis that followed the anamnesis. The liturgies of this group contained a lot of anaphoras and the common petitions of the believers in the anaphora itself. The Antiochian liturgical family uses four readings, and in the fourth century they developed in the following way. The first of them was taken from Torah, the second reading from the Prophets, the third reading from the epistles, and the fourth reading came from the Gospels. They are quite lengthy. We can distinguish three types of liturgy within this group:

4 Antiochia was a Greek-Roman centre in the western Syria. In antiquity, it was the capital of the eastern world and it had a huge influence in the same way as Jerusalem.

5 It referred to literal translation of the Biblical texts and their oral interpretation in Targums in the Jewish tradition.

The East Syrian Type

This type of liturgy is very old and it reminds us of Christians who were closely related to Judaism and accepted the Semitic way of life. Of all rites, the East Syrian liturgy is rooted in the Jewish liturgy to the greatest extent. This rite preserved the scheme of the early Christian prayers with the participation of believers. In this type of liturgym the believers were presented with the Christian teachings of Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia, who were generally considered to be followers of Nestorius. Therefore, this type of liturgy is called Nestorian. Throughout history, there were religious divisions, and the Nestorians were not willing to obey Constantinople. When they rejected the teachings of the council of Chalcedon, this tradition became Monophysitist. The sacraments in this type of liturgy are called mysteries. The existence of this type of liturgy is found in Persia⁶ and Mesopotamia. The liturgical language was mostly Syrian, and sometimes Arabic. In the liturgy, four readings are used, two of which are taken from the Old Testament, one from the New Testament, and one from the Gospels. The liturgy emphasizes contrition and conversion as the way to prepare for the coming of the Son of man. Three liturgical rites developed within the East-Syrian type of liturgy: the Syrian Orthodox rite (which uses three anaphoras; the Anaphora of Adai and Mari do not have words of consecration), the Chaldean rite (Nestorians settled at Cyprus and later united with the Catholic Church), and the Malabar rite, known as the Christians of Thomas⁷ (Nestorian who went from Cyprus to the East, for example to India; later they were united with the Catholic Church).⁸

The West Syrian Type

The West Syrian liturgy was used by Christian who lived in Jerusalem and in Palestine. Originally they were Monophysitists.⁹ They have some seventy anaphoras in total, but in general they use just twelve. Three rites developed within the Syrian Antiochian rite. Edessa was the place of origin and centre of this rite.¹⁰ The language is Syrian or Greek. The rite is rich in poetry. This is attested by the poetic homilies of St. Ephrem the Syrian and Jacob Saruga. In the sixth century, Jacob Bar Addai caused a schism, and his followers are called

6 The Syrian Church in the East was the part of Persian Empire and thus was influenced by Islam.

7 Their Christian origin comes from St. Thomas the apostle.

8 Later, they began to mix with the Latin Western rite as well.

9 Some of them were completely united with the Catholic Church.

10 Edessa was a border city of the Roman Empire.

Jacobites.¹¹ In the sixth century, some of them joined the emperor Justinian and his opinions and those are called Melchites.¹² Another rite is the Maronite rite, which originated in the monastery of St. Maron in Lebanon, where 530 monks were martyred in 517. The memory of them was so strong that people in the surrounding villages began to keep their rite that the martyrs used in the monastery.¹³ They use the anaphora of St. Peter Sharar and the liturgy is of a mostly monastic and missionary character. The third West Syrian rite is the Armenian rite, which developed in Byzance. Some adapted features created an original and independent liturgical tradition. They use the liturgy of St. Athanasius, unleavened bread, and curtains instead of iconostas. Their liturgical calendar contains several fixed days.¹⁴ The Armenian liturgy has three readings: one is taken from the Old Testament and two are from the New Testament.

The Byzantine Rite

The Byzantine type of the eastern liturgy and the Byzantine rite were and are the most frequently used form of the liturgy in the Christian East and at the same time they are the most widespread rite among the eastern liturgies. This rite was typical for Constantinople, and it later quickly spread into the whole patriarchate and Greek areas in southern Italy. Later, some areas of patriarchates in Alexandria and Antiochia accepted this rite. Four anaphoras are known: St. Basil the Great, St. John Chrysostom, St. Gregory, and St. James. The Byzantine rite differs from the Roman rite in its form, majesty, solemnity, and origin in the court ceremony of the Byzantine emperor. In the texts of the liturgy, the history of salvation from the incarnation up through the second coming of Christ is presented in an impressive way. This rite is visible in the textual structure of anaphoras within the eastern liturgical tradition. This rite has much reverence for icons and images. The historical development of iconostas proves this fact.

11 In the seventeenth century, they became reunited with the Catholic Church.

12 This is translated as “royal” and today they are inclined to the Byzantine rite.

13 In the ninth century, it became an independent liturgical rite and accepted a lot of Latin features, but it has few followers.

14 They use two types of fasting: *rigorous* – forty days before Easter, from Monday to Friday they eat just bread and salt and *mild* – every Wednesday and Friday except for Easter season when they do not drink alcohol.

The Alexandrian Group

For the Alexandrian liturgical group of rites,¹⁵ the following structure of the anaphora is typical: first there is the epiclesis, or anamnesis, and then the second epiclesis. The anaphora begins with the common petitions of believers. Two liturgical rites developed within the Alexandrian group: Coptic and Ethiopian.

The Coptic Rite

This rite originates in the intellectually important center of Alexandria in Egypt and differs from the Byzantine rite in its substance and structure. It is called Coptic rite and comes from apostle Mark. In 180 AD, the Copts had organized their diocese in Alexandria and a famous school where Origen studied. On the basis of Alexandrian theology, the Copts were Monophysitist Church in antiquity. This is proved by their isolated position, which was the result of the strong influence of Islam and distrust of Constantinople. The Copts use Arabic as their liturgical language.¹⁶ The following anaphoras are used in the liturgy: St. Mark, St. Cyril of Alexandria, St. Basil the Great and St. Gregory Nazianzen. Before the Sanctus prayer, the faithful are called to turn towards the East. All the liturgical solemnities are quite long and are of a contemplative character. The Coptic liturgy does not know many variations. Holy Communion in the Coptic rite is given under both kinds.

The Ethiopian Rite

In Ethiopia, Christianity has been very strong since antiquity. Later, the Ethiopians left the Copts and developed their own rite. The Ethiopian rite is similar to the Coptic one, but it has more anaphoras, two of which are Marian. The liturgical language is *geez*; Syrian and Jewish features dominate in the liturgy. Many hymns are used in the Ethiopian rite, and the Ethiopians are known for their very strong Marian devotion.

¹⁵ Alexandria was the metropolis of Egypt.

¹⁶ Today, some Copts are in communion with the Catholic Church, while others are not.

Ancient Eastern Christian Anaphoras

To facilitate the scientific understanding of these liturgical rites from the viewpoint of history of liturgy in the Christian antiquity, the context of direct liturgical texts is useful. These texts were preserved in the Christian East. I will mention some of them, which are important from an historical viewpoint. They can illustrate anaphoras of the above-mentioned types or liturgy and rites. The East Syrian texts of anaphoras are similar to those with Jewish roots. A unique one is the *Syrian anaphora*, named after the founders of the Church in Edessa, the apostles Addai and Mari. It belongs to the pre-Nicene period. This anaphora has three parts, just like the Jewish prayer after a meal. The prayers of this anaphora are structured to *Kushapa* (prayer recited silently and kneeling) and *G'handa* (a prayer recited aloud; the first and last parts are repeated). An interesting feature of this prayer is that the text of *Anaphora of Addai and Mari* does not contain the word on the institution of the Eucharist; thus consecration words of other anaphoras are missing. The consecration takes place in the moment of consecration epiclesis.¹⁷ Another Syrian-Palestinian anaphora is the Maronite *Anaphora of St. Peter*. It is described as the third one and is named after its beginning *Sharar*. This anaphora originates from the second century along with the *Anaphora of Addai and Mari* because they have similar patterns, although in the anaphora of St. Peter the words of transubstantiation and anamnesis follow the thanksgiving. The articulation of the believers is evident in the words of the dialogue: *Dignum, iustum et salutare est; Ad te, Deus Abraham, Isaac et Israel, rex gloriosae et sancte in aeternum; Pater et Filius et Spiritus Sanctus, abhinc et usque in aeternum.*¹⁸

Alexandrian Anaphoras

Among the Alexandrian anaphoras, the *Anaphora of Cyril of Alexandria* deserves mention. It was used in the Coptic liturgy. It contains the initial dialogue with responses: *Et cum spiritu tuo, Habemus ad Dominum, Dignum et iustum est.*¹⁹ A noteworthy feature of this anaphora is the ten acclamations of amen during the report on the institution and the acclamation credimus,

17 The Congregation for the doctrine of faith confirmed the validity of consecration in this anaphora. Syrian-Chaldean church uses slightly extended form of this prayer.

18 A. Hänggi, I. Pahl, *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Spicilegium Friburgense, n. 12, 2nd edition, Fribourg 1978, p. 410.

19 In its old Armenian form the rubrics say that it is recited by a priest facing the people.

which precedes them. After the consecration, the faithful say: *Mortem tuam annuntiamus Domine et resurrectionem tuam sanctam et ascensionem confitemur.*²⁰ After the acclamation *Miserere nostri, Deus Pater omnipotens*, the priest faces the faithful, a tradition dating back to antiquity.²¹ The relatively frequent participation of the believers is visible in the Alexandrian *Anaphora of Our Holy Fathers Apostles (Sanctorum patrum nostrorum apostolorum)*. It was preserved in *Mashafa qeddasé* in the Egyptian rite. After the initial dialogue, there is the blessing for the people and blessing of the liturgical ministers ended by acclamation *Habemus ad Dominum Deum nostrum*. Another *Benedictio super populum* follows at the beginning *Orationis benedictionis sancti Basilii*. The *Sanctus* ends with the atypical text *perfectae pleni sunt caeli et terra sanctitatae gloriae tuae.*²² The second canticle of this anaphora contains a major acclamation: *Memento nostri, Domine, in regno tuo; memento nostri, Domine, magister noster; memento nostri, Domine, in regno tuo, quemadmodum meministi latronis qui a dextris tuis erat, dum suspendebaris in ligno sanctae crucis.* The other text of this anaphora features the following acclamation: *Secundum misericordiam tuam, Deus, et non secundum iniquitates nostras.*²³ After the words of transubstantiation, there is the acclamation: *Credimus. Hoc verum esse, credimus.* Then the words of transubstantiation follow with the text *quod pro vobis frangitur in remissionem peccati*, and the faithful answer: *Amen, amen, amen. Credimus et confitemur; laudamus te, o Domine noster et Deus noster; hoc esse vere corpus tuum credimus.* A similar acclamation follows the transubstantiation of the wine. Anamnesis in the anaphora *Sanctorum patrum nostrorum apostolorum*, which begins with the following acclamation of the faithful: *Annuntiamus mortem tuam, o Domine, ac resurrectionem tuam sanctam; credimus ascensionem tuam ac secundum adventum tuum. Laudamus te, ac confitemur tibi; rogamus te et deprecamur te, o Domine noster et Deus noster.*²⁴ The epiclesis following the transubstantiation contains the acclamation of the people again: *Amen. O Domine, miserere nostri; Domine, parce nobis; Domine, ignosce nobis.* After the priest's prayer, the faithful say *amen* and then *sicut erat et est et erit a generatione in*

20 A. Hänggi, I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, op. cit., pp. 136–137.

21 *Ibidem*, p. 138.

22 *Ibidem*, p. 147.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*, p. 148.

generationem in saeculum saeculi. Then the believers and the priest say: Da nobis uniri in tuo ipsius Spiritu Sancto, et nos sana per hanc oblationem, ut in te vivamus per omne saeculum et in saeculum saeculi. Benedictum nomen Domini et benedictus qui venit in nomine Domini; benedicaturque nomen gloriae eius. Fiat, fiat, benedictus sit. Emitte gratiam Spiritus Sancti super nos.²⁵ The end of anaphora²⁶ is said by the priest, and the celebrant's calls of Surgite ad orationem and Pax omnibus vobis are answered by the faithful, who say: Domine, miserere nostri and Cum spiritu tuo.

Antiochian Anaphoras

The Antiochian *Anaphora of St. Athanasius*, which was only used on Sundays, has a certain interesting feature. When the celebrant recites the anamnesis, the believers recite the similar formulation of anamnesis.²⁷ In the similar Byzantine or Greek *Anaphora of St. James*, there are several acclamations of amen. The acclamation after the transubstantiation is similar to the Latin rite. After the anamnesis, the faithful answer: Miserere nostri, Domine, Deus, Pater, omnipotens. The *Anaphora of Severius of Antioch* contains triple acclamations of the faithful saying Kyrie eleison after the epiclesis with the long prayer of people before receiving Holy Communion.²⁸ In the other Antiochian *Anaphora of Clement of Rome*, the initial dialogue of the celebrant and people is changed in the following way:²⁹

S: Caritas.

P: Cum spiritu tuo.³⁰

S: Sursum corda.

P: Habemus ad Dominum.

S: Gratias agamus Domino.

P: Dignum et iustum est.

25 Ibidem, p. 149.

26 The end of the text preserved from this anaphora.

27 A. Hänggi, I. Pahl, *Prex Eucharistica, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, op. cit., p. 221.

28 Cf. ibidem, pp. 283–284.

29 Cf. ibidem, p. 298.

30 In the *Anaphora of Athanasius of Alexandria*, it is preceded by amen and after anamnesis it is mentioned that the choir sings the song of thanksgiving: In omnibus benedictus es, Domine, benedicimus tibi, glorificamus te... A similar engagement of the faithful in this anaphora is after the epiclesis, and intercessions are interrupted by convocations: Memento, Domine, et miserere (A. Hänggi, I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, op. cit., p. 322).

The same dialogue with the people that begins with word *caritas* is preserved in the *Anaphora of the Roman Pope Julius*. This anaphora comes from Antioch. We can see a similar structure in the *Eustach anaphora* from the Antiochian group:³¹

S: *Caritas Dei Patris.*

P: *Amen. Misericordiae Dei.*

S: *Sursum corda.*

P: *Habemus ad Dominum.*

S: *Gratias agamus Domino.*

P: *Dignum et iustum est.*

The *Anaphora of Holy Roman Church* contains a totally different structure. It was inspired by the Syrian *Anaphora of the Twelve Apostles* and is ascribed to the Maronite priest Andreo Skandar. It contains almost no acclamations of the faithful, except for the triple acclamation of the believers of *Kyrie eleison*.³² It counts on the assistance of one minister, the *altar boy*. The Antiochian *Anaphora of the Lord's brother James*³³ has texts only for the lector and separate texts only for the faithful.³⁴ The earlier version of the *Anaphora of St. James*,³⁵ which probably comes from the fifth Mystagogic catechesis of St. Cyril of Alexandria or his successor John at the end of the fourth century, belongs to the Antiochian liturgical type. After the part of the preface thanking for the visible and invisible creation, the epiclesis and intercession follow. Then there is prayer of the *Our Father* with the believers, Holy Communion, and thanksgiving. It is interesting to note that the epiclesis (along with the intercessions) are at the end of the anaphora in a similar way as the third part of the Jewish prayer after meal. The anaphora³⁶ belonging to the West Syrian liturgical group has a similar structure. It was explained by *Theodorus from Mopsuestia* in his catecheses for catechumens around 400 AD. After the sacrificial gifts are brought, there is the kiss of peace, the diptychs are read and then follows the part of the preface with *Sanctus*, thanksgiving for the

31 Cf. *ibidem*, p. 306. This anaphora contains eight amens.

32 Cf. *ibidem*, pp. 315–318.

33 It is an anaphora of Syrian origin.

34 A. Hänggi, I. Pahl, *Prex Eucharistica, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, op. cit., pp. 342–346.

35 It has a similar form in the Armenian rite.

36 Cf. A. Rückner, *Baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis*, Münster 1933.

work of salvation. Then there is the report on the institution, the epiclesis and intercession, the breaking of the bread, Holy Communion, and thanksgiving.

These types of liturgies and liturgical rites show us the richness that is present in the Christian East and West. They are the liturgical traditions of the Church, which preserves the continuity of the Christian liturgical tradition from the viewpoint of historical context in the environment where the Christian were living. Despite the glory of Constantinople, the eastern Churches have preserved their own type of liturgy and rite. It does not matter that they are in smaller number; they are nonetheless still preserved in the liturgy despite circumstances hostile to Christianity and the influence of Islam. Local traditions in the West were gradually vanishing and the Roman liturgy had to confront life in Gallia. The celebration of the liturgy in the West according to the Roman model in the city of Rome and in areas under the jurisdiction of Roman bishop swas preserved in the Latin, Western Church until the beginning of the eighth century. Then there came a very important breaking point when the focus of the cultural-political and Church life was moved from the Mediterranean area into the German and especially Frankish areas north of Alps. This led to the enormous spread of the influence of Roman liturgy but, on the other hand, the Roman liturgy was merged with non-Roman liturgical traditions. This was the period of Christian Middle Ages.

Abstract

The Status of the Liturgy in the Christian East and Liturgical Differentiations

These types of liturgies and liturgical rites show us the richness that is present in the Christian East and West. They are the liturgical traditions of the Church, which preserves the continuity of the Christian liturgical tradition from the perspective of historical context in the environment where Christians live. Despite the glory of Constantinople, the Eastern Churches have preserved their own liturgies and rites. Although they are in smaller number, they are nonetheless still preserved in the liturgy despite circumstances hostile to Christianity and the influence of Islam. Local traditions in the West were gradually vanishing and the Roman liturgy had to confront life in Gallia. The celebration of the liturgy in the West according to the Roman model in the city of Rome and in areas under the jurisdiction of the Bishop of Roman was preserved in the Latin Church until the beginning of the eighth century. Then there came a very important breaking point when the focus of the cultural-political and Church life was moved from the Mediterranean area into the German and especially Frankish areas north of Alps. This led to the enormous spread of the influence of Roman liturgy, but, on the other hand, the Roman liturgy was merged with non-Roman liturgical traditions. This was the period of Christian Middle Ages.

Keywords: Ancient liturgy; anaphora; Eastern rites.

References

- Hänggi, A., Pahl, I., & Ligier, L. (1978). *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Ed. 2a). Fribourg Suisse: Editions universitaires.
- Rücker, A. (Ed.). (1933). *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis*. Monasterii: Aschendorff.
- Wegman, H. A. J. (1994). *Liturgie in der Geschichte des Christentums*. Regensburg: Pustet.

SPRAWOZDANIA
REPORTS

XIII Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich oraz 54. Sympozjum Bibliistów Polskich (Rzeszów, 19–21 września 2016)

ks. Stanisław Wronka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
stanislaw.wronka@upjp2.edu.pl

Doroczne spotkanie bibliistów polskich miało miejsce w Rzeszowie w siedzibie Instytutu Teologiczno-Pastoralnego im. św. Józefa Sebastiana Pelczara i Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Rzeszowskiej utworzonej w 1992 roku.

XIII Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich odbyło się wieczorem 19 września 2016. Po przywitaniu wszystkich obecnych ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, przewodniczący stowarzyszenia, wspomniął zmarłych w ostatnim roku bibliistów: ks. mgr. lic. Wojciecha Mrochena († 27 maja 2016), ks. doc. dr. hab. Jerzego Chmiela († 6 sierpnia 2016) i ks. prof. dr. hab. Jana Flisa († 26 sierpnia 2016). Krótko przypomniane zostały ich sylwetki, po czym odmówiono modlitwę o ich wieczne zbawienie. Następnie ks. prof. Henryk Witczyk podał propozycję kandydata na członka honorowego stowarzyszenia – siostry elżbietanki w Jerozolimie. W uzasadnieniu tej kandydatury ks. dr Adam Kubiś przedstawił historię obecności sióstr w Świętym Mieście od 1931 roku w starym i nowym domu, podkreślając wsparcie materialne i duchowe, którego udzielają studentom Franciszkańskiego Studium Biblijnego (stanowiącego Wydział Nauk Biblijnych i Archeologii Papieskiego Ateneum Antonianum w Rzymie), Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej oraz Uniwersytetu Hebrajskiego, osobom przyjeżdżającym na kwerendę bibliograficzną lub naukę języka oraz pielgrzymom do Ziemi Świętej. W tajnym głosowaniu zaproponowana kandydatura została przyjęta prawie jednomyślnie.

W wystąpieniu podsumowującym rok pracy ks. prof. Henryk Witczyk poinformował, że stowarzyszenie liczy obecnie 316 członków zwyczajnych. Poza codzienną pracą badawczą i dydaktyczną angażowali się oni w Światowe Dni Młodzieży oraz w obchody 1050. rocznicy chrztu Polski, niosąc słowo Boże, które rodzi dzieci Boże i prowadzi je do zbawienia. Wielkim wspólnym

przedsięwzięciem jest kontynuacja pracy nad kształtem *Biblii Tysiąclecia*, powstałej przed pięćdziesięciu laty, którą można by nazwać także „Biblią Chrztu”. Konferencja Episkopatu Polski na 373. Zebraniu Plenarnym w Warszawie w dniach 7–8 czerwca 2016 powołała nową radę naukową w składzie: ks. prof. Henryk Witczyk (redaktor naczelny), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Stary Testament), ks. dr Arnold Zawadzki (Stary Testament), ks. prof. dr Andrzej Gieniusz CR (Nowy Testament), ks. dr Marcin Kowalski (Nowy Testament). Wszyscy bibliści zostali zaproszeni do włączenia się w przygotowanie kolejnego wydania *Biblii Tysiąclecia*. Przewodniczący stowarzyszenia przedstawił tom 13 (2016) „Zeszytów Naukowych Stowarzyszenia Biblistów Polskich”. Wspomniał też o konkursie biblijnym dla seminarzystów, który odbywa się co roku najpierw na szczeblu diecezjalnym, a potem finał ma miejsce w Warszawie. Patronat nad konkursem objęli abp Wojciech Polak, prymas Polski, oraz biskup bielsko-żywiecki Roman Pindel. W tym roku zdobywcy pierwszego i drugiego miejsca pojechali w nagrodę do Ziemi Świętej. Trzeba zachęcać alumnów do udziału w tym konkursie, bo jest to okazja do pogłębienia znajomości Pisma Świętego tak ważnej zwłaszcza dla przyszłych kapłanów.

W dalszej kolejności głos zabrali członkowie zarządu stowarzyszenia, prezentując pięć aktualnych spraw.

1) Ks. prof. Andrzej Gieniusz nakreślił charakter pracy nad nowym wydaniem *Biblii Tysiąclecia*. Nie chodzi o nowe tłumaczenie, lecz o korektę poszczególnych zdań, które w świetle współczesnych badań powinny otrzymać nieco inny sens. Gruntownej zmiany wymagają natomiast przypisy i wprowadzenia do ksiąg, ponieważ obecne pochodzą z lat osiemdziesiątych XX wieku. Wszyscy bibliści będą proszeni o zgłaszanie uwag i propozycji tłumaczeń konkretnych wersetów. Rada naukowa oceni je i dokona wyboru najlepszych rozwiązań. W ten sposób powstanie tekst przejrzany od strony merytorycznej, który równocześnie będzie szlifowany od strony językowej przez duszpasterzy posiadających zmysł literacki. Chodzi o to, żeby ostateczny tekst był piękny i zrozumiały dla przeciętnego Polaka. Autorzy poprawek mają być uwzględnieni w metryce księgi.

2) Ks. dr hab. Roman Bogacz poinformował, że wkrótce ukaże się *Nowy Testament grecko-polski*. Grecki tekst wzięty jest z *Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle-Aland, wyd. 28, z którego przetłumaczono wprowadzenie i *List Euzebiusza do Karpiana* na temat kanonów (perykop) zaznaczanych od lat w tym opracowaniu krytycznym. Natomiast polski tekst pochodzi z *Biblii*

Tysiąclecia, wyd. 5. Dołączono do niego wprowadzenia i przypisy (w formie nieco okrojonej) z *Biblii Jerozolimskiej*. Będzie to duża pomoc w pracy na tekście greckim Nowego Testamentu.

3) Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik przedstawił listę serii biblijnych, które są otwarte w Polsce i dają możliwość publikowania swoich prac. Lista liczy 93 pozycje z różnych ośrodków, wśród których można wymienić dla przykładu: *Analecta Biblica Lublinensia* (Lublin), *Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury* (Kraków), *Biblioteca Biblica* (Wrocław), *Biblica et Patristica Thorunensia* (Toruń), *Hermeneutica et Judaica* (Kraków), *Lingua Sacra* (Warszawa), *Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki* (Lublin), *Prymasowska Seria Biblijna* (Warszawa), *Rozprawy i Studia Biblijne* (Warszawa), *Studia Biblica* (Kielce), *Z Badań nad Biblią* (Kraków). Pełna lista serii ma być przesłana do wszystkich członków.

4) Dr hab. Anna Kuśmirek przypominała o 200 rocznicy Towarzystwa Biblijnego, którego celem jest popularyzacja Pisma Świętego. Z tej okazji odbywają się koncerty, konferencje, celebracje liturgiczne. Największym przedsięwzięciem towarzystwa w ostatnich latach jest ekumeniczny przekład Biblii. W roku 2001 ukazał się *Nowy Testament i Psalmi*. Obecnie mamy też kolejne tomy Starego Testamentu: *Księgi dydaktyczne* (2008), *Księgi deuterokanoniczne* (2011), *Pięćoksiąg* (2015), *Księgi historyczne* (2016). Ostatni tom *Księgi prorockie* ma ukazać się jeszcze w roku 2016. Przekład ten może być dobrym narzędziem w pracy ekumenicznej.

5) Ks. dr hab. Artur Malina zachęcił do ubiegania się o finansowanie projektów badawczych w konkursach ogłaszanych przez Narodowe Centrum Nauki i Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. Warunkiem uzyskania dofinansowania jest dobry projekt oraz znaczący dorobek naukowy jego autora. W przypadku doktorantów drugi warunek nie jest wymagany, oni powinni więc ubiegać się o takie finansowanie w pierwszym rzędzie. Gdy będzie więcej wniosków z teologii, więcej też teologów będzie powoływanych na ekspertów, bo dotąd wnioski z teologii oceniają zwykle znawcy historii i literatury, co nie jest korzystne dla teologów.

Po tych prezentacjach ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor, skarbnik stowarzyszenia, przedstawił raport finansowy za miniony rok. Bilans jest dodatni, wpływy pochodzące głównie ze składek przewyższają o ponad tysiąc złotych wydatki. Stowarzyszenie samofinansuje się, co jest sytuacją korzystną. Sprawozdanie zostało przyjęte jednogłośnie w głosowaniu jawnym. Po nim ks. prof. Henryk Witczyk zamknął walne zebranie.

54. Sympozjum Biblistów Polskich rozpoczęło się rano 20 września 2016 mszą świętą koncelebrowaną w kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego. Przewodniczył jej ks. prof. Henryk Witczyk, a homilię wygłosił ks. prof. Waldemar Chrostowski. Przypomniwał w niej, że biblista powinien zgłębiać święte księgi nie tylko na drodze rozumu, ale także i wiary, poprzez medytację, aby dojść do spotkania z Chrystusem – centrum całej Biblii, do Jego adoracji. Biblista nie może unikać kaplicy, która dla teologa stanowi swoiste laboratorium.

Obrady sympozjum otworzył ks. prof. Henryk Witczyk. Przed wystąpieniami biblistów głos zabrał Waldemar Szumny z kancelarii zarządu Województwa Podkarpackiego, który zaprezentował przy pomocy krótkiego filmu Muzeum im. kard. Adama Kozłowieckiego, misjonarza i biskupa w Zambii. Zostało ono zbudowane w Hucie Komorowskiej, rodzinnej miejscowości kardynała, przez Fundację im. kard. Adama Kozłowieckiego „Serce bez granic” i otwarte w 2011 roku. Natomiast Stanisław Sienko, zastępca prezydenta Rzeszowa, przedstawił również przy pomocy filmu miasto Rzeszów, które modernizuje się i prężnie rozwija, stwarzając dobre warunki do mieszkania i pracy mieszkańcom oraz liczny przybyszom. Obaj panowie byli obecni także na kolacji, a dołączył do nich Bogdan Romaniuk, wicemarszałek Województwa Podkarpackiego, który krótko przedstawił genezę Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej im. Rodziny Ulmów w Markowej. Sam jest współtwórcą tego muzeum. W kolacji wziął także udział Janusz Żuczek, prezes Hotelu Prezydenckiego. Ich obecność świadczy o dobrej współpracy różnych środowisk Rzeszowa.

I sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Złożyły się na nią dwa referaty. Pierwszy *Smutek i radość w Księdze Mądrości* wygłosił ks. dr Marcin Zieliński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Wykazał pewne podobieństwa w ujęciu tych emocji do idei stoików i pokazał, że prawdziwą radość posiadają sprawiedliwi, nawet jeśli spotykają ich trudności, dzięki więzi z Bożą mądrością i dobremu życiu, natomiast smutek dotyka grzeszników, którzy gonią za nicością i w obliczu śmierci pozostają bez nadziei. W drugim wystąpieniu *Świadectwo Ojca w czwartej Ewangelii w świetle najnowszych badań egzegetycznych* ks. dr Dawid Ledwoń (Uniwersytet Śląski w Katowicach) ukazał, że temat ten był dotąd traktowany pobieżnie w badaniach nad Ewangelią św. Jana, a jest on bardzo obecny w tym dziele w różnych postaciach: w bezpośredniej mowie Boga, cytatach ze Starego Testamentu, dziełach Jezusa

i świadectwie Jana Chrzciciela oraz ewangelisty. Jest to temat decydujący w Ewangelii Janowej i wyznaczający jej strukturę.

II sesję poprowadził ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). W pierwszym referacie ks. mgr lic. Łukasz Darowski SDS (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) przedstawił *Narracyjny model odkrywania tożsamości Jezusa w J 1, 35–51*. Celem Ewangelii św. Jana jest doprowadzenie czytelnika do wiary w Jezusa. Osiąga się to etapami: świadectwo, spotkanie z Jezusem, odkrycie Jego tożsamości. W omawianej perykopie widać to wyraźnie: świadectwo ucznia Jezusa pomaga innym zainteresować się Jezusem, iść na spotkanie z Nim i odkryć w Nim Mesjasza i Boga, a potem stać się z kolei świadkiem dla następnych ludzi. Drugi referat *Kim są „umarli” w Apokalipsie Janowej? Propozycja interpretacji terminu hoi nekroi* wygłosił ks. dr Tomasz Siemieniec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Próbował wykazać dość przekonująco, że rozumienie tego terminu, pojawiającego się pięciokrotnie w Ap, w sensie dosłownym, fizycznym nie współgra dobrze z najbliższym kontekstem. Lepiej odpowiada mu znaczenie egzystencjalne, duchowe, obecne także w Ewangelii św. Jana.

Po zakończeniu sesji dopołudniowych miały miejsce komunikaty. Ks. prof. Andrzej Gieniusz dostarczył garść informacji na temat czasopisma „Biblica”, w redakcji którego pracuje od 15 lat, najpierw jako sekretarz, a obecnie jako redaktor dla Nowego Testamentu. Pismo wychodzi od stu lat i jest dostępne online. Polscy bibliści współpracują z nim w charakterze recenzentów, mało spośród nich jest natomiast autorów. Ksiądz redaktor zachęcił do nadsyłania artykułów, przypominając, że podstawowym kryterium przyjęcia tekstu jest nowy wkład w rozumienie tekstu biblijnego. Zarekomendował też program BibleWorks 10, wymieniając elementy, o które ta wersja została ubogacona. Poinformował, że istnieje możliwość tańszego zakupu programu, gdy robi się to w grupie i dla studentów. Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II prowadzone przez prof. Henryka Witczyka ma podjąć się takiego zakupu. Ks. prof. Andrzej Gieniusz wspomniał również, że istnieje możliwość wgrania do BibleWorks polskiego tłumaczenia *Biblii Paulistów*, a niedługo taka możliwość będzie także w odniesieniu do *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5. Następnie przedstawiciele wydawnictw: Vocatio z Warszawy, Petrus z Krakowa i Św. Wojciecha z Poznania poinformowali o swoich najnowszych publikacjach i zapowiedziach na najbliższy czas. Wydawnictwa te razem z The Enigma Press z Krakowa miały swoje stoiska, na których można było nabyć nowo

wydane i starsze książki. Ostatnim punktem tego przedpołudnia była wspólna fotografia w auli i przed budynkiem instytutu.

Po obiedzie uczestnicy sympozjum zwiedzili Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej im. Rodziny Ulmów w Markowej, otwarte w 2016 roku jako Oddział Muzeum-Zamku w Łańcucie. Była to raczej pielgrzymka do miejsca upamiętniającego męczeństwo Polaków niosących pomoc Żydom, w pierwszym rzędzie męczeństwo rodziny Ulmów w 1944 roku: małżeństwa Wiktorii (32 lata) i Józefa (44 lata) oraz ich siedmiorga dzieci (najstarsze miało 8 lat) – Stanisławy, Barbary, Władysława, Franciszka, Antoniego, Marii i dziecka w łonie matki. Wszyscy zostali rozstrzelani przez okupantów niemieckich wspomaganych przez granatowych policjantów podobnie jak wcześniej osiem przechowywanych przez nich osób żydowskich. Bibliści odwiedzili też pomnik ku czci rodziny Ulmów odsłonięty w 2004 roku i ich grób na miejscowym cmentarzu parafialnym.

Na III sesję złożył się wykład ks. prof. Waldemara Chrostowskiego (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) na temat *Polacy-Żydzi: perspektywa biblijna*. W refleksji łączącej się z odbytą pielgrzymką prelegent ukazał koegzystencję Polaków i Żydów na ziemiach Rzeczypospolitej od XVI wieku. Wypędzani z krajów zachodnich Żydzi znaleźli spokój w Polsce nazywanej przez nich *paradisus Iudaeorum*. Z pojawieniem się ruchu syjonistycznego pod koniec XIX wieku, którego celem był powrót Żydów do swojej ziemi, Polska zaczęła im się jawić jako kraj obcy. Poprzez zagładę Żydów zaplanowaną i zrealizowaną przez nazistów niemieckich (na grobie Ulmów nazwani są oni zbirami Hitlera) nasz kraj stał się dla nich cmentarzem bez grobów, ziemią nieczystą. Z pokojowej koegzystencji, nie wolnej od trudności i napięć, doszliśmy w relacjach polsko-żydowskich do sytuacji małżeństwa po rozwodzie. Niełatwo będzie zmienić tę negatywną pamięć Żydów o Polsce, ale trzeba podejmować wysiłki w tym kierunku.

Pierwszy dzień sympozjum zakończył się kolacją przedłużoną w spotkanie towarzyskie, które było okazją do bezpośredniego kontaktu i wymiany zdań.

21 września 2016 – drugi dzień sympozjum rozpoczął się również mszą świętą, której przewodniczył biskup rzeszowski Jan Wątroba. W homilii przypomniał postać św. Mateusza, celnika, który został niespodziewanie powołany na apostoła, aby przyprowadzać do Chrystusa innych i tworzyć z nich wspólnotę wiary – Kościół. Pozostawił on nam cenne świadectwo o Chrystusie – Ewangelię, z której możemy korzystać. Bibliści otrzymują charyzmat dobrego rozumienia Pisma Świętego i mają nim służyć

wspólnocie Kościoła, przyciągając wszystkich do Chrystusa i formując z nich Jego uczniów.

IV sesji przewodniczył ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu). W pierwszym referacie *Motyw pychy jako element jednoczący Proto-Izajasza* ks. dr Bartłomiej Sobierajski (Studium Biblicum Franciscanum, Jerozolima) wskazał na pychę jako motyw przewodni Iz 1–39. Widać ją u władców Izraela i Judy oraz narodów ościennych, a także u pojedynczych ludzi. Taka postawa sprzeciwia się planom Boga, wyklucza zaufanie do Niego, usurpuje sobie kreowanie rzeczywistości na wzór Boga. Izasz chce odwrócić ludzi od takiego postępowania. Z kolei o. dr Piotr Nyk OCD wygłosił referat *Tradycja o Jonaszu, synu wdowy z Sarepty, w starożytności, średniowieczu oraz w historiografii karmelitańskiej*. Ukazał w nim tradycję utożsamiającą proroka Jonasza z synem wdowy z Sarepty wskrzeszonego przez Eliasza. Tradycja ta była znana od starożytności zarówno rabinom, jak i pisarzom chrześcijańskim. Przejęli ją historyografowie karmeliccy, bo służyła im do odniesienia początków swego zakonu do Eliasza, którego uczniem miał być również Jonasz.

V sesję poprowadził ks. dr hab. Józef Kozyra (Uniwersytet Śląski w Katowicach). Ks. mgr lic. Krzysztof Kinowski (Pontificio Istituto Biblico, Rzym) w referacie *Występek króla Manassesesa w 2 Krl 21, 16 a (po)kapłańska interpretacja zniszczenia Judy przez Nabuchodonozora w 2 Krl 24, 1–4* zwrócił uwagę, że autor 2 Krl widzi przyczynę zniszczenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora w występku króla Manassesesa, który przelał w ogromnej ilości niewinną krew w Jerozolimie. Jest to o tyle frapujące, że czyn ten miał miejsce pół wieku wcześniej i że większym grzechem króla było zbezczeszczenie świątyni jerozolimskiej. Prelegent dopatruje się w tej interpretacji wpływu kręgów kapłańskich na ostateczną redakcję Ksiąg Królewskich. W komunikacie *Wybrane zagadnienia z ornitologii biblijnej na warsztacie tłumacza i egzegety* dr Anna Wajda (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) podkreśliła, że hagiografowie są bystrymi obserwatorami i często odwołują się do ptaków (jest ich w Izraelu dużo, ok. 500 gatunków), choć dzieląc czasem wyobrażenia niezgodne z rzeczywistością. Wygląd i zachowanie ptaków służy im do zobrazowania postaw Boga i człowieka: orzeł jest dla nich symbolem opieki, kwoka obrazem gromadzenia i chronienia, turkawka oznaką wiosny, czasu miłości i życia. Wiedza zoologiczna przydaje się do prawidłowej identyfikacji ptaków występujących w Biblii i rozumienia metaforycznych znaczeń, które niosą.

Poza refleksją ks. prof. Waldemara Chrostowskiego tegoroczne referaty wygłaszali doktorzy i licencjaci tuż przed obroną doktoratu. Często referowali swoje prace doktorskie lub podejmowali problemy, które wynurzyły się w czasie prowadzonych badań. Dopełnieniem wystąpień były ciekawe dyskusje, które rozwijały się po każdej sesji. Precyzowały one i poszerzały wypowiedzi prelegentów. Przedstawiona problematyka i sposób jej prezentacji, wspólne spotkania i modlitwa były na pewno ubogaceniem dla ok. 150 uczestników tegorocznego sympozjum.

Zakończył je ks. prof. Henryk Witczyk, dziękując prelegentom, przewodniczącym sesji, wszystkim uczestnikom za udział w obradach, a szczególnie gospodarzom miejsca za ich gościnność i staranie. Poinformował również, że XIV Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 55. Sympozjum Biblistów Polskich odbędą się we wrześniu 2017 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy.

XXVIII Sympozjum Liturgiczne *Świadomość eucharystyczna wczoraj i dziś* (Łądz nad Wartą, 17 października 2014)

Radosław Błaszczuk SDB

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą
radekb@o2.pl

W dniu liturgicznego wspomnienia św. Ignacego Antiocheńskiego, biskupa i męczennika, 17 października 2014 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą odbyło się kolejne XXVIII Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i ks. dra Marka Chmielewskiego SDB – Inspektora Pilskiej Prowincji Salezjanów. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Świadomość eucharystyczna wczoraj i dziś*.

Sympozjum zgromadziło duchownych i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe, księży kwinkwenistów oraz kleryków przygotowujących się do kapłaństwa z czterech seminariów duchownych. Wzięło w nim udział około 70 osób. Gościem honorowym tegorocznego sympozjum był bp dr Stefan Cichy – emerytowany ordynariusz legnicki, członek Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, której był przewodniczącym przez dwie kadencje (2001–2011).

Otwarcia konferencji dokonał ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym organizator przywitał wszystkich przybyłych gości, przedstawił sylwetki naukowe prelegentów oraz wprowadził uczestników w tematykę sympozjum. W pierwszej sesji głos zabrali: ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ nt. *Wpływ uwarunkowań kulturowych na pobożność eucharystyczną* oraz ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Uniwersytet Opolski) nt. *Pełne, czynne i owocne uczestnictwo w Eucharystii*.

Pierwszy prelegent w swoim wykładzie omówił w skrócie kształtowanie się kultu eucharystycznego na przestrzeni wieków. Początkowo kult ten wyrażał się w szacunku wobec postaci konsekrowanych. Od V wieku były one przechowywane w zakrystiach w tabernakulach z przeznaczeniem na

wiatyk dla osób umierających. Tabernakula – jak wskazał prelegent – stały się ogniwem przejścia ku publicznemu kultowi eucharystycznemu w całym Kościele. Momentem przełomowym w jego rozwoju była wypowiedź Soboru Laterańskiego IV o realnej obecności Jezusa Chrystusa w konsekrowanych postaciach. Słuchacze dowiedzieli się, że na jakość kultu eucharystycznego miały wpływ następujące czynniki, zarówno pozytywne, jak i negatywne: ciągle zmieniająca się mentalność wiernych, sytuacja Kościoła, rozumienie liturgii jako *mysterium tremendum* oraz wprowadzenie w XII wieku w Belgii uroczystości Bożego Ciała. To ostatnie stało się pożywką do natychmiastowego rozwoju w całym Kościele kultu eucharystycznego. Wprowadzono procesje teoforyczne, bractwa eucharystyczne, wystawienia i nawiedzenia Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, kongresy eucharystyczne, co trwa i rozwija się do dnia dzisiejszego. Podsumowując swoje wystąpienie, prelegent zakończył istotnym stwierdzeniem, że wszystkie nabożeństwa eucharystyczne winny zgadzać się z liturgią, to znaczy z niej wypływać i do niej prowadzić.

Kolejny prelegent zaprezentował w swoim wystąpieniu możliwość praktycznego zastosowania zaleceń soborowej konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, która zachęca, aby każdy uczestniczący w liturgii brał w niej udział w sposób pełny, czynny i owocny. Aby się to mogło dokonać, konieczna jest troska duszpasterzy o kształtowanie w wiernych świadomości eucharystycznej počawszy już od samej terminologii (zanika świadomość osobowej obecności Chrystusa w Eucharystii), wyjaśniania jej znaczenia oraz zachęcania w liturgii słowa do jej głębszego przeżywania. Obecni na wykładzie duszpasterze zostali zachęcani do okazywania wraz z wiernymi dziękczynienia Panu Bogu za niezliczone dobrodziejstwa, które od Niego nieustannie otrzymują. Pomocą może być prefacja mszalna, która jest cennym źródłem motywów dziękczynnych. Istotnym elementem pastoralnego oddziaływania na wiernych jest kształtowanie świadomości, że Eucharystia, w której uczestniczą, nie kończy się wraz z wypowiedzeniem przez kapłana słów rozesłania: „Idźcie w pokoju Chrystusa”, ale trwa i powinna trwać dalej w ich życiu. Wiąże się to z wyrobieniem w sobie habitualnej zdolności polegającej na permanentnej postawie gotowości do radykalizmu życia zgodnego z wolą Bożą według przykazań Bożych. Według prelegenta pomocą w tym względzie jest Eucharystia, w czasie której wszyscy wierni wraz z hostią na patenie składają swoją wolę.

Po dwóch wykładach był przewidziany czas na dyskusję, który stworzył uczestnikom sympozjum okazję do poruszenia pewnych kwestii pastoralnych związanych z celebrowaniem Eucharystii oraz z pobudzaniem i ożywianiem

mentalności eucharystycznej w wiernych. Pojawiły się między innymi wątki dotyczące: używania środków audiowizualnych w czasie liturgii, takich jak smartfony i tablety, sytuacji wyjątkowych związanych z niewystarczającą ilością jednej postaci do spożycia przez celebransów koncelebrujących Przenajświętszą Ofiarę oraz komunii świętej udzielanej niemowlętom w Kościołach wschodnich.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem Jego Ekscelencji bpa dra Stefana Cichego, którą odprawił za śp. ks. prof. Adama Duraka, pomysłodawcę, inicjatora i organizatora Łódzkich Sympozjów Liturgicznych. Liturgia została ubogacona przez śpiew chóru seminaryjnego pod dyrekcją ks. Marcina Balawandra SDB.

W drugiej sesji, poobiedniej, głos zabrali: ks. dr Janusz Nowiński SDB nt. *Teologia Eucharystii w sztuce sakralnej*, ks. dr hab. Erwin Mateja (Uniwersytet Opolski) nt. *Teologiczna odnowa znaków w Eucharystii*, ks. dr Radosław Błaszczyk SDB: *Liturgia jako ars celebrandi* oraz bp dr Stefan Cichy na temat: *Aktualne prace Komisji Liturgicznej przy Konferencji Episkopatu Polski*. Pierwszy prelegent II sesji w swoim wystąpieniu skupił się na ukazaniu odzwierciedlenia teologii eucharystii w sztuce sakralnej. Ukazał słuchaczom, że świadomość świętości chleba i wina zakorzeniona w mentalności chrześcijan już od pierwszych wieków suponuje szacunek oddawany konsekrowanym podczas Eucharystii świętym postaciom. Przekłada się to również na to, że na przestrzeni wieków troszczono się, aby – obok piękna sztuki świątyń sakralnych przeznaczonych do sprawowania czynności liturgicznych – troszczono się również o piękną formę wykonania naczyń liturgicznych. Prelegent zaprezentował słuchaczom serię fotografii przedstawiających naczynia liturgiczne należące do tak zwanej kategorii *vasa sacra*. Wśród nich znalazły się między innymi: Pyxis z kości słoniowej z V wieku przechowywane w Berlin State Museums czy szkatułki z przełomu IV i V wieku oraz wiele innych. Na ich przykładzie prelegent ukazał, że naczynia liturgiczne na przełomie wieków historii Kościoła zawierały typologię chrześcijańską zarezerwowaną *Corpus Christi*. Wskazał również, że naczynia liturgiczne często były symbolem grobu Pańskiego. Godnym zauważenia według prelegenta był również motyw *dextera Dei* (prawica Boża), który przedstawia krzyż, co wskazuje na motyw ofiarniczy Eucharystii, oraz skierowaną ku górze rękę gotową do błogosławieństwa, którego w czasie każdej Eucharystii udziela wiernym Jezus Chrystus. Na koniec swojego wykładu prelegent zaprezentował teologiczne znaczenie

naczyń liturgicznych używanych w Wyższym Seminarium Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

Drugi prelegent II sesji w swoim wystąpieniu skupił się na ukazaniu teologicznych znaków obecnych w odnowionej po Soborze Watykańskim II liturgii Eucharystii. Zaproponowany prelegentowi temat okazał się bardzo bogaty – jak zauważył prelegent. Z tego powodu został potraktowany tylko fragmentarycznie. Wykład mówił o potrzebie formacji eucharystycznej nie tylko u kapłanów, ale również u wiernych, aby wszyscy w uczestniczący w Eucharystii posiadali świadomość misterium, w którym biorą udział. Z tego powodu należy mówić o tym, że Chrystus wykonuje swój urząd kapłański poprzez liturgię i to w niej pod osłoną znaków widzialnych i niewidzialnych uświęca się Kościół oraz ma miejsce uwielbienie Boga. Prelegent wskazał, że znakowość liturgii dotyczy tych dwóch wymiarów. W liturgii wszystko jest znakiem, gdyż jest ona ze swej natury światem świętych znaków. Sobór Watykański II sugerował odnowę tych znaków, które poprzez wieki przestały być jasne dla człowieka. Prelegent zaprezentował znakową rolę osób celebrujących Eucharystię, czyli zgromadzenie liturgiczne, a w nim osoby, które spełniają funkcje i posługi. Począwszy od Chrystusa – głównego Celebransa, następnie biskupa, prezbitera i diakona. W dalszej części została zaprezentowana znakowa wymowa miejsca sprawowania Eucharystii (ołtarz, miejsce przewodniczenia, ambona) wraz z przedstawieniem ich teologicznego znaczenia. Pod koniec referatu prelegent ukazał teologiczną wymowę niektórych wybranych elementów mszy świętej, takich jak procesja, ucałowanie ołtarza, znak krzyża, milczenie, modlitwa wiernych i wiele innych. Prelegent zachęcił słuchaczy, aby wyjaśniali wiernym te znaki liturgiczne oraz dbali o ich poprawność, dzięki której ich uczestnictwo będzie bardziej czynne, świadome i owocne.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Radosław Błaszczyk SDB. W swoim wystąpieniu przedstawił zagadnienie *Ars celebrandi*, czyli sztukę celebrowania, która, jak zaznaczył, swym zasięgiem znaczeniowym po Soborze Watykańskim II obejmuje nie tylko celebransa, ale również wszystkich wiernych uczestniczących w liturgii. Z tego powodu zadaniem duchownych jest umożliwienie wszystkim przeżywającym liturgię – jak zachęca konstytucja soborowa o liturgii *Sacrosanctum Concilium* – uczestniczyć w niej w sposób czynny, świadomy i owocny. Prelegent nie rozwijał tego zagadnienia, gdyż zostało one już omówione przez przedmówców. W dalszej części prelegent zaprezentował *ars praesidendi*, która jest częścią *ars celebrandi* i odnosi się tylko i wyłącznie

do celebransów. Zostały wymienione i przedstawione negatywne postawy kapłanów przewodniczących liturgii mszy świętej, które są źródłem zgorznięcia wiernych, a nawet osłabienia wiary i związku z Kościołem. Następnie prelegent ukazał potrzebę posiadania przez celebransa podstawowej wiedzy teologicznej, która się przekłada na konkretne zachowania i postawy. W dalszej kolejności wskazał słuchaczom na ważność prawidłowego i pięknego celebrowania najważniejszej tajemnicy wiary, jaką jest Eucharystia, gdyż w czasie jej trwania każdy jej uczestnik ma prawo doświadczyć spotkania z Bogiem oraz doświadczyć przedsmału liturgii niebieskiej, którą każda Eucharystia ze swej natury zapowiada i do której prowadzi.

Honorowy gość omawianego sympozjum bp dr Stefan Cichy zapoznał uczestników z aktualnymi pracami Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Obecnie jej priorytetowym zadaniem jest trwające już spory czas tłumaczenie z języka łacińskiego zatwierdzonego przez Kongregację Dyscypliny i Sakramentów Świętych nowego wydania Mszału rzymskiego. Obecnie prace zostały przyspieszone. Pozostały jeszcze do zredagowania formularze mszalne mszy obrzędowych oraz mszy za zmarłych. Ponadto Komisja Liturgiczna zajmuje się także przeredagowaniem innych ksiąg liturgicznych, między innymi lekcjonarza oraz liturgii godzin. Pierwszy tom Lekcjonarza już drugi rok oczekuje na zatwierdzenie w Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Kolejne tomy również są już zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski i zostały przekazane do kongregacji. Jeśli chodzi to księgę liturgii godzin, to opublikowano drugie wydanie tomu dodatkowego oraz poprawiony tom wakacyjny zawierający uaktualnienia nowych wspomnień liturgicznych. Drugie wydanie pierwszego tomu zostało wydane, zaś kolejne oczekują na przeredagowanie. Ponadto została przetłumaczona księga *Obrzędów profesji zakonnej* i została przekazana do zatwierdzenia przez kongregację. Wkrótce ukaże się *Księga Posług* (lektoratu i akolituatu), której do tej pory w Polsce nie było. Bp Stefan Cichy przypomniał uczestnikom o wydanych przez Konferencję Episkopatu Polski wskazaniach odnośnie do materii Eucharystii i zachęcił, aby je wcielać w życie. Ponadto prelegent zapoznał słuchaczy z obecnie opracowywanymi przez wspomnianą już komisję dwoma dokumentami: *Wskazaniami odnośnie do sprawowania posługi egzorcysty* oraz *Wskazaniami dotyczącymi Mszy świętej sprawowanej w małych grupach*. Ponadto zostały przetłumaczone teksty litanii chrystologicznych. Kolejnym wyzwaniem stojącym przed Komisją Liturgiczną jest przygotowanie tekstów mszalnych liturgicznego wspomnienia bł. Jana XXIII oraz opracowanie *Martyrologium*.

Podsumowania obrad dokonał organizator Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego. W swoim finalnym wystąpieniu podziękował wszystkim prelegentom za przybliżenie słuchaczom zaproponowanego tematu. Słowa uznania wyraził wszystkim przybyłym na sympozjum oraz gospodarzom, którzy włożyli wiele wysiłku w przygotowanie tego przedsięwzięcia. Zapowiedział również przyszłoroczne spotkanie naukowe, które będzie omawiać sakrament pokuty i pojednania. Można żywić nadzieję, że będzie cieszyło się równie wielkim zainteresowaniem w środowisku osób duchownych, jak i świeckich, dla których liturgia jest najważniejszym momentem spotkania z niewidzialnym wszechmogącym Bogiem i Jego miłością miłosierną.