

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 70 · Number 3 · 2017

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Wszechświat genialnym dziełem Boga według Hbr 3, 4
Andrzej J. Obidowicz 197
- „Zdrowa doktryna” jako podstawa jedności chrześcijan w Listach Pasterskich
ks. Bogdan Zbroja 205
- Obraz Boga w 2 Liście św. Piotra
Krzysztof Suszko 223
- Motywy eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych
na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii
Anna Grzywa 245
- Geneza i znaczenie posługi chrzestnych w ujęciu liturgiczno-kanonicznym
Arkadiusz Mirosław Czaja OFM. 259

SYLWETKI

- Ciągle tonie i chwyta Jezusa. Laudacja na uroczystość wręczenia medalu
Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego
abp. dr. Damianowi Zimoniowi
bp Marek Szkućdo 281

Table of Contents

ARTICLES

The Universe as God's Work of Genius according to Hebrews 3:4 Andrzej J. Obidowicz	197
"Sound doctrine" is an important factor binding Christians in the Pastoral Epistles Bogdan Zbroja	205
The Image of God in the Second Epistle of Peter Krzysztof Suszko	223
Eschatological Themes in the Catechumenal and Baptismal Rites: The Example of the Catechetical Homily of Theodore of Mopsuestia Anna Grzywa	245
The Origin and Meaning of the Ministry of Godparents from a Liturgical and Canonical Perspective Arkadiusz Mirosław Czaja OFM	259

PROFILES

He Always Reaches for Jesus When Sinking: A Laudation for the Ceremony of the Presentation of a Medal of Merit of the Polish Theological Society to Archbishop Dr. Damian Zimoń Bishop Marek Szkudło	281
---	-----

ARTYKUŁY

ARTICLES

Wszehświat genialnym dziełem Boga według Hbr 3, 4

Andrzej J. Obidowicz

Kraków
obidowa@onet.pl

W niniejszym opracowaniu poddano analizie jeden werset Listu do Hebrajczyków. Jego treścią jest działalność budowlana Boga¹:

πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός (Hbr 3, 4)².

Autor Listu odnosi tutaj do Osoby Boga (ὁ θεός) koncepcję uformowania rzeczywistości określonej terminem πάντα lub τὰ πάντα. Dualizm lekcji nie wpływa istotnie na sens tego wersetu, bowiem πάντα oznacza „wszystko”, zaś τὰ πάντα – „wszystkie”. W kontekście Hbr 3, 4 oba terminy posiadają znaczenie „wszechświat”³. Taka współczesna interpretacja πάντα lub τὰ πάντα wynika z analizy słowa, które występuje zaraz potem: κατασκευάσας⁴. Nie występuje ono w Nowym Testamencie, natomiast w Septuagincie występuje 5 razy: Mdr 9, 2; 13, 4; Iz 40, 28; 45, 7; Ba 3, 32 i zastosowano je wyłącznie do wyrażenia działań stwórczych Boga; w szczególności:

- stworzenia rzeczywistości ziemskiej oraz gwiazd (Mdr 13, 4; Ba 3, 32),
- stworzenia poszczególnych jej elementów lub składników (Iz 40, 28; 45, 7),
- stworzenia człowieka (Mdr 9, 2).

1 Spośród pism Nowego Testamentu obraz Boga jako budowniczego jest najbardziej eksponowany w Liście do Hebrajczyków (3, 4; 8, 2; 11, 10). Hbr 3, 3 zawiera sąd ogólny o budowaniu.

2 Niektóre rękopisy mają lekcję τὰ πάντα – por. *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań 1959, s. 151. *The Greek New Testament*, ed. K. Aland i in., Stuttgart 1983 wymienia przekłady anglojęzyczne, które ujmują w nawias zapis wersetu Hbr 3, 4. Dostępne w *Bible Works 6* współczesne przekłady: NAB, NIB, NIV, NRS nie umieszczają tego wersetu w nawiasie.

3 S. Łach odnosi πάντα, τὰ πάντα do Synagogi oraz Kościoła i podaje dla tej opinii uzasadnienie psychologiczne – por. *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, dz. cyt.

4 Stanowi ono imiesłów aorystu czynnego.

Łącznie te przedmioty działalności Boga odpowiadają współczesnemu znaczeniu słowa „wszechświat”.

Polskie tłumaczenie Hbr 3, 4 według Biblii Tysiąclecia brzmi: „Każdy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a Tym, który zbudował wszystko, jest Bóg”⁵. Czy jednak powyższy zapis wiernie oddaje treść oryginału? Dla celu rozwiązania tego problemu niezbędne jest wykonanie stosownej analizy – podjęta zostaje poniżej.

1. Wstępna analiza kontekstowa

Kontekst κατασκευάσας w wymienionych wyżej wersetach LXX nie prowadzi do uściślenia znaczenia tego słowa w Hbr 3, 4. Wynika to z faktu, że obydwa odnośne źródła stosują go tutaj wyłącznie jako *terminus technicus* działalności stwórczej Boga. Posłużenie się znaczeniem wynikającym z kontekstu κατασκευάσας w wyżej wymienionych wersetach LXX dla objaśnienia Hbr 3, 4 stanowiłoby błąd *circulus in probando* (błędne koło). Poszukiwanie znaczenia κατασκευάσας w Hbr 3, 4 przeprowadzone zostanie na drodze analizy kontekstu form gramatycznych terminu κατασκευάζω⁶ w innych wersetach LXX. Termin ten posiada kilka znaczeń: „przygotować”, „ukończyć”, „budować”, „zbudować”, „wykonać”, „wytworzyć”, „konstruować”, „urządzić”, „wyposażyć”⁷ i występuje w różnych formach gramatycznych jeszcze w Lb 21, 27; 2 Krn 32, 5; Ne 8, 4; 1 Mch 3, 29; 10, 6. 21; 15, 3. 7; 4 Mch 2, 21; 4, 20; 13, 26⁸; Prz 23, 5; Mdr 7, 27; 11, 24; 13, 4. 11; 14, 2; Iz 40, 19; 43, 7; 45, 9; Ba 6, 8. 45n. Kilka z tych wystąpień (Mdr 11, 24; 13, 4; 43, 7; 45, 7) dotyczy działalności stwórczej Boga – więc pominięto ich analizę ze względu wskazanego powyżej.

W prowadzonej tutaj analizie uznano za niecelowe posłużenie się wersetami 2 Krn 32, 5; 1 Mch 10, 6. 21; 15, 7, gdyż dotyczą wytworzenia uzbrojenia i z tego względu nie dostarczają zasadnych danych dla określenia znaczenia

5 O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. A. Jankowski, Poznań 1984.

6 Jest to forma leksykalna słowa κατασκευάσας.

7 Por. T. Friberg, B. Friberg, N. F. Miller, *Analytical lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Mich. 2000.

8 Żydzi palestyńscy nie zaliczali Ksiąg Machabejskich do kanonu ksiąg natchnionych. Żydzi aleksandryjscy włączyli do kanonu 1 Mch i 2 Mch. Podział na cztery księgi pochodzi z Septuaginty.

omawianego terminu w Hbr 3, 4⁹. Z analizy wyłączono również wersety 4 Mch 13, 26 oraz Mdr 7, 27, gdyż dotyczą przemiany wewnętrznej człowieka, a to istotnie odbiega od problematyki poruszonej w Hbr 3, 4. Również fraza Księgi Liczb: ἵνα οἰκοδομηθῆ καὶ κατασκευασθῆ πόλις Σηων („niech będzie odbudowane i umocnione miasto Sichona” Lb 21, 27b) nie określa jednoznacznie terminu κατασκευάζω, gdyż albo jest figurą literacką (paralelizmem) i wtedy nadaje temu terminowi znaczenie synonimiczne do οἰκοδομέω („od-, prze-, z-, budować”), albo w funkcji łącznej posiada znaczenie „ukończyć”, „wykonać”.

Istotnego uściślenia κατασκευάζω dostarcza analiza wersetów Ne 8, 4; 4 Mch 4, 20; Iz 40, 19; Ba 6, 8. Ich kontekst jednoznacznie wskazuje na wykonanie nowego obiektu: mównicy dla Ezdrasza (Ne 8, 4), budynku gimnazjum (4 Mch 4, 20), figurki bóstwa (Iz 40, 19) lub jej ozdobienia (Ba 6, 8). Termin κατασκευάζω występuje tam w znaczeniu „wytworzyć”, „ukończyć”, „konstruować”.

2. Dookreślenie kontekstowe

Ścisłe dookreślenie znaczenia terminu κατασκευάζω wynika z zastosowania jego form gramatycznych w wersetach Mdr 13, 11; 14, 2 oraz Iz 40, 19. Zapis pierwszego z nich ma postać:

εἰ δὲ καὶ τις ὑλοτόμος τέκτων εὐκίνητον φυτὸν ἐκπρίσας περιέξυσεν εὐμαθὺς πάντα τὸν φλοιὸν αὐτοῦ καὶ τεχνισάμενος εὐπρεπῶς κατεσκεύασεν χρήσιμον σκεῦος εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς

A też jakiś cieśla ściał piłą odpowiednie drzewo, umiejętnie je okorował, i należycie używając swej zdolności artystycznej, pięknie wytworzył cenny sprzęt codziennego użytku (przekł. wł.)¹⁰.

Słowo κατεσκεύασεν zastosowano tutaj do opisu końcowego etapu procedury wytwórczej, w wyniku której powstaje cenny sprzęt. Jego twórca potrafi dobrać odpowiedni materiał drzewny (co wymaga praktyki zawodowej)

9 Kontekst tych wersetów dopuszcza dla κατασκευάζω znaczenie: „przygotować”, „wykonać”, „wypozażyć”. Biblia Tysiąclecia we wszystkich tych miejscach stosuje formy czasownika „przygotować”, podczas gdy New Revised Standard Version of the Bible (1969) stosuje tutaj formy gramatyczne trzech czasowników: „made”, „equip”, „prepare”.

10 Autor opowiada się za taką wersją tłumaczenia słowa τεχνισάμενος. Literalne tłumaczenie nie jest możliwe z uwagi na brak w języku polskim odnośnej formy gramatycznej.

i posiada tak niezwykle zdolności artystyczne, że wyrób ten uzyskuje dużą wartość rynkową. Termin κατασκευάζω oznacza tutaj wytworzenie arcydzieła.

Inny proces wytwórczy przedstawia zapis Mdr 14,2 – dotyczy on statku morskiego:

ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὄρεξις πορισμῶν ἐπενόησεν τεχνίτις δὲ σοφία κατεσκεύασεν

Ten bowiem [statek] wymyśliła wprawdzie chęć zysku, lecz twórcza mądrość skonstruowała (przekł. wł.)¹¹.

Jego treść wskazuje, że mądrość (ἡ σοφία) pozostaje w relacji do słowa τεχνίτις. Stanowi ono rzeczownik rodzaju żeńskiego pokrewny męskiemu ὁ τεχνίτης oznaczającemu w LXX wytwórcę przedmiotów o wysokich walorach artystycznych, np. wytwórcę posągu władcy (Mdr 14, 17n), posągu bóstwa (Pwp 27, 15), złotnika (Jr 10, 9). Współcześnie takiemu wytwórcy przypisywane jest określenie „twórca”, „artysta”, „twórca arcydzieła” – poza aspektem specjalistycznej pracy manualnej zawiera ono aspekt pracy koncepcyjnej (zamyśl koncepcyjny) wytwórcy.

Literalnie wyrażenie τεχνίτις σοφία oznacza: „twórczyni mądrość”. Bez względu czy stanowi personifikację mądrości („twórczyni mądrość”), czy też figurę literacką o znaczeniu „twórcza mądrość”, fraza μὲν... τεχνίτις δὲ σοφία κατεσκεύασεν wyraża relację przeciwstawienia (μὲν-δε). Dążenie określone wyrażeniem ὄρεξις πορισμῶ („chęć, żądza zysku”) przeciwstawia sposobowi jego realizacji: σοφία κατεσκεύασεν. Leksykalny termin κατασκευάζω posiada tutaj – w opinii autora niniejszego opracowania – znaczenie „genialnie wytworzyć”. Przy uwzględnieniu tej opinii przekład Mdr 14, 2 przybiera postać:

Bowiem ten [statek] wymyśliła wprawdzie chęć zysku, lecz twórcza mądrość genialnie wytworzyła (przekł. wł.)¹².

11 Biblia Tysiąclecia: „Ten bowiem wymyśliła wprawdzie chęć zysków, a twórcza mądrość sporządziła” nie oddaje wiernie tekstu Septuaginty, który zawiera przeciwstawienie (μὲν... δε), podczas gdy Biblia Tysiąclecia – przez użycie spójnika „a” – wprowadza tutaj następstwo czasowe lub funkcję łączną.

12 Biblia Tysiąclecia stosuje tutaj frazę: „twórcza mądrość sporządziła”, co jest równoznaczne z frazą: „twórcza mądrość wytworzyła”, czyli opisuje podmiot (mądrość) atrybutem zawartym *explicitie* w orzeczeniu.

Działalność wymieniona w Iz 40, 19 także dotyczy wytworzenia nowego przedmiotu – podobizny bóstwa:

μη εικόνα ἐποίησεν τέκτων ἢ χρυσοχόος χωνεύσας χρυσίον περιεχρύσωσεν αὐτόν ὁμοίωμα κατεσκεύασεν αὐτόν

Czyż to podobizny [bóstwa] nie wykonał rzemieślnik; zaprawdę wytworzył [to] złotnik pokrywający złotym odlewem tegoż postać (przekł. wł.).

Tutaj słowo κατεσκεύασεν dotyczy wytworzenia końcowej formy przedmiotu (posągu bóstwa) i działanie to jest przeciwstawione czynności rzemieślnika (ὁ τέκτων), który wykonał drewniany korpus (ἡ εικόνα) tego posągu. Działanie złotnika wyrażone słowami:

χρυσοχόος χωνεύσας χρυσίον περιεχρύσωσεν αὐτόν ὁμοίωμα κατεσκεύασεν αὐτόν

złotnik pokrywający złotym odlewem tegoż postać zaprawdę [to] wytworzył¹³

obejmuje zarówno realizację koncepcji artystycznej, jak i zastosowanie precyzyjnej technologii. Słowo κατεσκεύασεν występuje więc tutaj w znaczeniu przewyższającym prostą działalność rzemieślniczą, co można oddać wyrażeniem: „genialnie wytworzył”.

3. Prosta analiza morfologiczna

Argumentu dla takiej interpretacji znaczenia κατασκευάζω zarówno w LXX, jak i w Hbr 3, 4 dostarcza ponadto analiza morfologiczna. Pierwszy człon tego terminu stanowi przedrostek κατα o znaczeniu „w dół”, „przeciwko” lub intensyfikujący czynność, którą poprzedza¹⁴. W Hbr 3, 4 brak uzasadnienia dla zastosowania dwóch pierwszych znaczeń, bowiem kontekst nie zawiera idei takiego obiektu, dla którego można by wskazać kierunek „w dół”, zaś wersja „przeciwko” czyni z omawianego wersetu (Hbr 3, 4) zdanie bez sensu. Drugi człon tego terminu stanowi czasownik σκευάζω o znaczeniu

¹³ Ta wersja tekstu polskiego lepiej oddaje sekwencję oryginału.

¹⁴ Por. J. W. L. Roslon, *Gramatyka języka greckiego*, Warszawa 1990, s. 104.

(zasadniczym): „przygotować”, „ukończyć”, „wykonać”, „wytworzyć”¹⁵. Zastosowanie zatem przedrostka κατα w funkcji intensyfikującej pozwala na przełożenie κατασκευάζω jako „genialnie wytworzyć”.

4. Wniosek końcowy

Przeprowadzona analiza dostarcza argumentu dla oddania ścisłego znaczenia słowa κατασκευάσας w Hbr 3, 4 wyrażeniem „genialnie tworzący”. Zatem zapis tego wersetu można oddać frazą:

Skoro każdy budynek [jest] wykonany czymś geniuszem, tak i Bóg [był] **genialnie tworzącym** wszechświat¹⁶.

Powyższy przekład naśladuje w sposób istotny formy gramatyczne oraz składnię oryginału, przez co nie realizuje kanonów literackich języka polskiego. Przekładem zgodnym z zasadami składni oraz wyrażania języka polskiego oraz uwzględniającą sens ukryty wyrazów będzie:

Skoro każdy budynek jest wytworem geniuszu budowniczego, także i wszechświat stanowi genialne dzieło Boga.

Abstrakt

Wszechświat genialnym dziełem Boga według Hbr 3, 4

Pośród pism Nowego Testamentu funkcja Boga jako budowniczego jest najbardziej eksponowana w Liście do Hebrajczyków. W przedstawionym tutaj opracowaniu omówiono jedynie werset 3, 4. Zarówno przekłady polskie, jak i angielskie stosują tam do Boga termin „budowniczy” lub jego pochodne odsłowne. W niniejszym opracowaniu przedstawiono – na drodze analizy kontekstowej – uzasadnienie dla przekładu Hbr 3, 4 eksponującego zamysł koncepcyjny oraz kunszt Boga przy tworzeniu wszechświata.

Słowa kluczowe: List do Hebrajczyków; wszechświat; analiza kontekstowa; geniusz; zamysł koncepcyjny; κατασκευάζω

15 Por. *A lexicon abridged from the Greek-English lexicon of H. G. Liddell, M. A. and R. Scott, M. A.*, Oxford 1852.

16 „Budynek” to według polskiego Prawa budowlanego np. dom, świątynia, pałac. Słowo „był” (w nawiasie prostokątnym) zastosowano dla oddania aorystu występującego w oryginale Hbr 3, 4.

Abstract

The Universe as God's Work of Genius according to Hebrews 3 : 4

Of all the New Testament books, the Letter to the Hebrews emphasizes the function of God as the builder the most. This article analyzes only verse 3 : 4. Both the Polish and English translations of Hebrews 3:4 apply the term “builder” or the active participle of “to build” to God. In the way of contextual analysis, the author justifies a translation of Hebrews 3 : 4 that emphasizes God's conceptual design in creating the universe.

Keywords: Letter to the Hebrews; Universe; contextual analysis; genius; conceptional design; κατασκευάζω

References

- Aland, K., & Aland, B. (Eds.). (1983). *The Greek New Testament* (3rd ed.). [New York]; [London]: United Bible Societies.
- Friberg, T., Friberg, B., & Miller, N. F. (2000). *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books.
- Łach, S. (Ed.). (1959). *List do Hebrajczyków: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallottinum.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1852). *A lexicon abridged from the Greek-English lexicon of H. G. Liddell, M. A. and R. Scott, M. A.* (4th ed.). Oxford: University Press.
- Rahlfs, A. (Ed.). (1979). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rosłon, J. (1990). *Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego, a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

„Zdrowa doktryna” jako podstawa jedności chrześcijan w Listach Pasterskich

ks. Bogdan Zbroja

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
bogdan.zbroja@upjp2.edu.pl

Rozważając najpoważniejsze zagrożenia wiary chrześcijańskiej, warto spojrzeć na nie najpierw w wymiarze historycznym. Należy zwrócić uwagę nie tylko na to, od kiedy, ale także przez kogo Kościół jest atakowany. Wiadomo bowiem, że zło atakuje dobro ze wszystkich stron: „od wewnątrz” jak Judasz, który był jednym z uczniów Jezusa, oraz „od zewnątrz” jak strażnicy arcykapłanów i faryzeuszów, którzy z bronią przyszli do Getsemani pojmać Jezusa (por. J 18, 2n)¹.

Tym, co w przesłaniu Ewangelii gwarantuje trwałą jedność uczniów Jezusa, jest „zdrowa doktryna”. Niezrozumienie jej doprowadziło bowiem Judasza do błędu postawienia rzeczy materialnych („30 srebrników” – por. Mt 26, 15)² ponad wiarę w Syna Bożego, zaś przełożonych ludu i Rzymian – do ukrzyżowania Chrystusa (mieli odmienne wyobrażenie oczekiwanego Mesjasza). Niezrozumienie istoty nauki Jezusa z Nazaretu – Jego ewangelii – doprowadziło w konsekwencji do tragedii krzyża³. Dlatego też pełne zrozumienie owej istoty „zdrowej doktryny” stanowi decydujące spoiwo jedności wszystkich umysłów świata: tych, którzy są wewnątrz Kościoła, jak i tych będących jeszcze na zewnątrz.

- 1 Por. B. Zbroja, *Znaczenie terminów własnych Ewangelii św. Jana dla jej teologii*, Kraków 2002, s. 61–62.
- 2 Por. R. A. Coughenour, *Srebro*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1134.
- 3 Dramat ukrzyżowania Jezusa i jego męki związany jest z dwiema możliwościami percepcji: niezrozumienie istoty Jego Ewangelii zbawienia i odrzucenie czegoś, czego się nie pojęło albo jej pełne zrozumienie, ale mimo to zabicie Syna Bożego, aby zagrabic jego dziedzictwo (dziedzic winnicy zabity przez niegodziwych dzierżawców – por. Mk 12, 7; Mt 21, 38; Łk 20,14). W początkowej historii Kościoła mamy bowiem do czynienia z tak zwanymi *judaizantes*, których poglądy stanowczo odrzuca Paweł, twierdząc, że uczynki prawa nie mogą żadną miarą usprawiedliwić człowieka, ale tylko postawa wiary w Jezusa. A skoro tak, to widać wyraźnie nawet w młodym Kościele jeszcze niepełne zrozumienie przez wszystkich dzieła i słów Jezusa Chrystusa.

Problemem głównym jest jednak to, czym jest owa „zdrowa doktryna” Jezusowej ewangelii? Gdzie ją można znaleźć w Nowym Testamencie? Jak należy ją poprawnie samemu rozumieć oraz przy pomocy jakich modeli i słów trzeba ją głosić innym ludziom? Te kwestie są obecne w chrześcijaństwie od samego początku. Wiadomo przecież, że nawet sam Piotr nie do końca początkowo rozumiał Jezusowe słowa, za co spotkało go srogie upomnienie ze strony Mistrza: „nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (por. Mk 8, 33)⁴ i od Pawła: „gdy następnie Kefas przybył do Antiochii, otwarcie mu się sprzeciwiłem, bo na to zasłużył” (por. Ga 2, 11)⁵. Przystwojenie w pełni Jezusowej „zdrowej doktryny” Ewangelii stanowi zatem wnikanie ludzkim umysłem, wspartym światłem Ducha Świętego, w to, co Chrystus objawił Kościołowi. Prawidłowe zrozumienie ewangelii, czyli istoty zamysłu Jezusa, stanowi kluczowy czynnik łączący wszystkich chrześcijan, którzy stanowią jedno w ewangelicznej jedności (ὁμοθυμαδόν – por. Dz 1, 14⁶). Nie ma oprócz samej osoby Jezusa Chrystusa czynnika ważniejszego dla jedności ludzi Kościoła niż prawidłowo rozumiana i praktykowana przez wierzących „zdrowa doktryna” Jego ewangelii. Takiemu rozumieniu Jezusowej nauki najwięcej miejsca w Nowym Testamencie poświęca autor natchniony Listów Pasterskich (1–2 Tm i Tt)⁷.

Wśród określeń, które oznaczają coś „zdrowego” (ὑγιαίνουσα)⁸ w odniesieniu do ludzkiego myślenia czy mówienia, wyróżniają się trzy zasadnicze wymiary doktrynalne: nauka (διδασκαλία) – treść głoszonego orędzia, słowo

4 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka*, Poznań–Warszawa 1997, s. 214.

5 Por. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1376–1377. Szerzej o tym traktuje: K. Romaniuk, *Czyż nie płonęło w nas serce, gdy wyjaśniał nam pisma... Objasnienia trudności nowotestamentalnych*, Kraków 1998, s. 185n.

6 Por. *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A. S. Jasiński, Warszawa 1997, s. 33.

7 Nie wnikamy w tym artykule w całość skomplikowanego rozumienia Pawłowego autorstwa owych trzech listów 1–2 Tm i Tt, gdyż nie jest to w żaden sposób powiązane z badanym zagadnieniem. Autorstwo listów szerzej omawia J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1979, s. 309–315.

8 Termin ὑγιαίνω występuje w Nowym Testamencie 12 razy: Łk 5, 31; 7, 10 i 15, 27; 1 Tm 1, 10; 6, 3; 2 Tm 1, 13; 4, 3; Tt 1, 9. 13; 2, 1. 2; 3 J 1, 2, ale w Ewangelii św. Łukasza odnosi się tylko do zwykłych chorób fizycznych i ich uzdrowień (por. Łk 5, 31; 7, 10 i 15, 27), zaś w 3 J 1, 2, odnosi się do początkowego pozdrowienia prezbitera ujętego w formę życzenia „pomysłności i zdrowia” dla umiłowanego Gajusa (w. 1) – por. H. Bachmann, W. A. Slaby, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland 26 Auflage und zum Greek New Testament 3rd edition*, Berlin–New York 1987, s. 1815. Słowo ὑγιαίνω oznacza „być zdrowym, uzdrawiać, leczyc” – R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 615.

(λόγος) – odpowiednio dobrane narzędzie kerygmatu oraz wzbudzenie wiary (πίστις) – zamierzony cel całego dzieła ewangelizacji. Z tego też względu materiał badawczy podzielony zostanie na trzy części w zależności od tego, na co kładzie akcent hagiograf w pouczeniu skierowanym do swoich wybranych: Tymoteusza i Tytusa. „Zdrowa nauka” (ὕγιαινούση διδασκαλία) pojawia się w Listach Pasterskich najliczniej, bo aż 4 razy: 1 Tm 1, 10; 2 Tm 4, 3, Tt 1, 9; 2, 1; dwukrotnie zaś można spotkać „zdrowe słowo” (ὕγιαινούση λόγος): 1 Tm 6, 3 i 2 Tm 1, 13 oraz „zdrową wiarę” (ὕγιαινούση πίστις): Tt 1, 13; 2, 2.

Literatura przedmiotu obejmująca zakres badań jest obecna praktycznie w każdym komentarzu biblijnym do Listów Pasterskich. Najbardziej bliskie badanemu tu tematowi jest opracowanie: Piotr R. Gryziec, *„Zdrowa nauka” w Listach Pasterskich*⁹. Wiele miejsca temu teologicznemu zagadnieniu poświęca znany na całym świecie komentarz: William E. Mounce, *Pastoral Epistles*¹⁰. Ważne sugestie odnoszące się do autorstwa Listów Pasterskich można odszukać w dziele Jerome’a Murphy-O’Connora, *Paul a critical life*¹¹.

1. „Zdrowa nauka” (ὕγιαινούση διδασκαλία)

Zasady „zdrowej nauki” (ὕγιαινούση διδασκαλία) zapisane są we wszystkich trzech Listach Pasterskich. Trzeba zatem przyjąć, że ów wymiar nauczania apostołskiego jest najważniejszy, skoro jest obecny w obu Listach do Tymoteusza i w Liście do Tytusa¹². Autor natchniony staje bowiem od samego początku w zdecydowanej opozycji do „błędneho nauczania” (ἑτεροδιδασκαλέω)¹³, któremu tamę musi położyć Tymoteusz (1 Tm 1, 3; 6, 3). Tak samo i Tytus jest zobligowany do głoszenia i umacniania zdrowych zasad myślenia i życia, niwelując to, co jest sprzeczne ze zdrową doktryną.

1 List do Tymoteusza rozpoczyna się nakazem zdecydowanego oczyszczenia doktryny z naleciałości różnorodnych błędów. Po bardzo krótkim adresie listu (1 Tm 1, 1–2) hagiograf przechodzi od razu do prezentacji najważniejszego

9 Por. P. R. Gryziec, *„Zdrowa nauka” w Listach Pasterskich*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) nr 4, s. 5–28.

10 Por. W. E. Mounce, *Pastoral Epistles*, Nashville 2000 (Word Biblical Commentary, 46).

11 Por. J. Murphy-O’Connor, *Paul a critical life*, Oxford–New York 1997.

12 Por. P. R. Gryziec, *„Zdrowa nauka” w Listach Pasterskich*, dz. cyt., Snn.

13 Por. ἑτεροδιδασκαλέω, [w:] H. Bachmann, W. A. Slaby, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece...*, dz. cyt., s. 714. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 321.

zadania dla Tymoteusza, jakim jest troska o „zdrową naukę” (ὕγιαινούση διδασκαλία), która stoi w całkowitej opozycji do wspomnianego powyżej „błędne nauczania” (ἑτεροδιδασκαλέω). Autor natchniony skupia jednak uwagę adresata swoich słów nade wszystko na grzesznym postępowaniu ludzi, którzy łamią zdrowe zasady życia oparte o dekalog czy ogólnie naukę Bożego prawa (νόμος – w. 9). Wymienia tutaj długą listę grzechów ludzi: „postępujących bezprawnie, niesfornych, bezbożnych, grzeszników, niegodziwych, światowców, ojcobójców, matkobójców, zabójców, rozpustników, mężczyzn współżyjących z sobą, handlarzy niewolnikami, kłamców, krzywoprzysięzców i dla popełniających cokolwiek innego, co jest sprzeczne ze zdrową nauką” (w. 9–10). Hagiograf wymienia tutaj aż 14 różnego rodzaju zachowań istotowo sprzecznych ze „zdrową nauką” (ὕγιαινούση διδασκαλία)¹⁴. Zdrowa nauka musi zatem kształtować w człowieku zachowanie całkowicie odwrotne do wyżej przytoczonej listy grzechów: zachowywanie prawa moralnego, posłuszeństwo wierze, pobożność, świętość życia, szlachetność, życie duchowe, szacunek dla rodziców, troska o życie, czystość obyczajów, heteroseksualność, szacunek dla ludzkiej wolności, prawdomówność, szczerowość¹⁵. Jednak pouczenie negatywne tekstu natchnionego jest dużo mocniejsze dzięki znaczeniu użytych w nim słów. Rzecz ma się analogicznie do poprzedzających powyższe dwa wersety wypowiedzi, w których hagiograf odnosi się nie tyle do postępowania, które jest skutkiem ludzkiego myślenia, ale do przekonań i wypowiedzianych słów, które są tak samo niezgodne ze „zdrową nauką”.

Autor natchniony przechodzi na początku listu do kategorycznego zakazu błędnego nauczania (ἑτεροδιδασκαλέω) (w. 3). Hagiograf wymienia tu dwa kluczowe elementy błędnej nauki (w. 4): „baśnie i niekończące się genealogie” (μῦθος καὶ γενεαλογία¹⁶, dosł. „mity i genealogie”), które służą jedynie ludzkim dociekaniom, nie zaś planowi Bożemu. Błędna nauka nie ma w sobie istoty prawdy Bożej, ale zajmuje się tylko rzeczami mało znaczącymi. Owe „mity i genealogie” koncentrują uwagę na przekazie słowa zawierającego w sobie rzeczy wymyślone przez ludzi (μῦθος) oraz sprawy pokrewieństwa (γενεαλογία). Owszem, w Ewangeliach Łukasza i Mateusza spotykamy dwie genealogie Jezusa z Nazaretu, ale owe rodowody ewangeliczne służą jedynie uzasadnieniu prawdy, że Jezus jest prawdziwym człowiekiem. Istotą wszystkich

14 Por. W. E. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 29–43.

15 Por. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 518.

16 Por. H.-H. Schroeder, *Pierwszy List do Tymoteusza*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2001, s. 1577.

Ewangelii jest fakt, że jest On nade wszystko Bożym Synem. Zatrzymanie się zatem na samej tylko genealogii Jezusa Chrystusa sprawia, że zarówno nauczyciel, jak i jego słuchacze skupiają się nie na sprawach Bożego synostwa, ale na drugorzędnym aspekcie, który nie prowadzi do formowania myślenia w oparciu o prawdę zbawczą i zatrzymuje się na zwykłych dociekaniach ludzkiego umysłu, które do niczego wielkiego nie prowadzą¹⁷. Także i temu zjawisku musi sprzeciwić się Tymoteusz, ukazując istotę słowa prawdy, która prowadzi do Jezusa – Bożego Syna i prawdziwego człowieka. Skupienie uwagi nauczyciela tylko na „mitach czy genealogiach” jest zatem wyraźnym czynnikiem burzącym jedność wierzących w Chrystusa.

W 2 Liście do Tymoteusza wskazania dotyczące „zdrowej nauki” pojawiają się pod koniec pisma. Po pouczeniu o zdrowej doktrynie autor natchniony podsumowuje swe dzieło ewangelizacyjne, stwierdzając, że wystąpił w dobrych zawodach (2 Tm 4, 7). W kolejnych wersach opowiada o swoich potyczkach oraz nakazuje Tymoteuszowi przybyć do siebie z zostawioną w Troadzie u Karpa opończą i pergaminami (w. 13), a cały list kończy pozdrowieniem (w. 19–22). „Zdrowa nauka” jest więc tutaj ukazana nie tyle jako punkt wyjściowy listu, jak to miało miejsce w piśmie skierowanym do Tymoteusza, ale jako podsumowanie i przypomnienie końcowe. W obu jednak przypadkach owa prawidłowa nauka jest zasadniczym tematem, który jest filarem autentycznej kerygmy dla wszystkich trzech Listów Pasterskich.

2 List do Tymoteusza nieco inaczej prezentuje pojęcie „zdrowej nauki” i jej konfrontację z błędnym nauczaniem. „Zdrowa nauka” (2 Tm 4, 3)¹⁸ odnosi się do postaw moralnych, które wyraźnie są z nią sprzeczne. Hagiograf nakazuje Tymoteuszowi, aby głosił naukę z wielką cierpliwością, niezależnie od czasu: „w porę, nie w porę” (εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς – w. 2) oraz od stanu odbiorcy, któremu niekiedy musi wykazać błąd, pouczyć czy podnieść na duchu. Autor natchniony przypomina Tymoteuszowi ważną prawdę, że nastąpi wkrótce taki czas, w którym ludzie już „nie będą znosili zdrowej nauki” (2 Tm 4, 3). Bardzo ciekawym jest tutaj greckie określenie czasu καιρός, które oznacza odpowiednią porę na owocne dokonanie dobrego dzieła. Bóg wybiera zatem zawsze właściwą godzinę łaski, ale niektórzy odbiorcy Bożego pouczenia zamykają swe wnętrza, które nie znosi (ἀνέχῳ) uzdrawiającej prawdy. Dalej

17 Por. R. Rubinkiewicz, *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 383.

18 Por. E. Naradoni, *Drugi List do Tymoteusza*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1585.

pouczenie hagiografa skupia się na przybliżeniu postawy tychże zamkniętych na prawdę słuchaczy, pielęgnujących w swoim wnętrzu swe nieuporządkowane żądze i wybierających (ἐπισπεύω) sobie nauczycieli, którzy będą jedynie pieścili ich uszy. Widać tu więc całkowite odwrócenie istoty porządku nauczania, gdy nauczyciel nie formuje uczniów, ale naucza tego, czego oczekują jego uczniowie. Nauczyciel zatem mówi w tym przypadku tylko to, co chcą słyszeć odbiorcy, w takiej formie, jaka im sprawia przyjemność. Nie ma zatem możliwości kształtowania postaw słuchaczy słowa, gdyż przyjmują oni jedynie takie pouczenie, jakie sami chcą usłyszeć.

W Liście do Tytusa hagiograf również wspomina o głoszeniu „zdrowej nauki” najpierw jako o jednym z wymogów stawianych kandydatom na biskupów, których w każdym z miast Krety ma ustanowić Tytus, następnie zaś jako o zadaniu dla samego Tytusa, któremu nakazuje głosić ją osobiście. „Zdrowa nauka” stanowi więc w tym liście istotę powołania przełożonego Kościoła, który przewodzi wspólnocie chrześcijan, głosząc dokładnie to, co pochodzi od Boga, budując wiernych w prawdzie i miłości.

Hagiograf pouczający Tytusa stawia kandydatom na urząd biskupa lub prezbitera bardzo konkretne i wysokie wymagania. Prezbiterzy są bowiem odpowiedzialni nie tylko za samych siebie, ale także za swoje domy, biskupi zaś mają być w pełni oddanymi zarządcami Bożych tajemnic (ὡς θεοῦ οἰκονόμου). Autor natchniony nakazuje, by kandydaci na urząd biskupa byli nienaganni, niezrozumiali, trzeźwi, opanowani, dalecy od chciwości, gościnni, sprawiedliwi, mądrzy, pobożni i wiernie przestrzegający niezawodnej wykładni nauki (por. Tt 1, 7–9)¹⁹. Hagiograf przechodzi tutaj od spraw mniejszej wagi (nienaganność), poprzez moralnie wzorowe postępowanie, do spraw duchowych, z których ostatnia wymieniona jest właśnie wierność „zdrowej nauce”. Stanowi ona zatem według hierarchicznego schematu argumentacji tego tekstu najistotniejszy element posługi biskupa. Nietrzymanie się przez przełożonego Kościoła „zdrowej doktryny” w sposób najbardziej oczywisty przyczynia się do rozłamu i osłabienia jedności Bożego ludu. Kiedy bowiem przełożony lokalnego Kościoła błądzi w nauczaniu i prawdziwej wierze, powoduje kłótnie, jest żądny niegodziwego zysku, głosząc wymyślone tylko baśnie, a nie ewangelię o Jezusie. Przed takim stanem przestrzega Tytusa autor skierowanego do niego listu. „Zdrowa nauka” stanowi także bardzo ważny czynnik w upominaniu oraz przekonywaniu ludzi opornych (w. 9).

19 Por. W. E. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 384–393.

Dzięki bowiem wiernemu przestrzeganiu doktryny Bożej przełożony może korygować według niej nie tylko samego siebie i ludzi go słuchających, ale także i tych, którzy jeszcze błędzą we wierze czy w życiu moralnym, będąc poza wspólnotą. Mając bowiem zdrowe fundamenty ewangelicznego myślenia, można według nich korygować własny umysł, następnie umysły wiernych, ale także i niewierzącym mówić to, co jest prawdą pochodzącą od Boga, a nie jedynie fantazją człowieka. Owo trzymanie się „zdrowej nauki” przejawia się w sposobie postępowania. Autor stwierdza bowiem, że „dla czystych wszystko jest czyste” (Tt 1, 15), natomiast dla osób skalanych i niewiernych nie ma nic czystego. „Zdrowa nauka” obejmuje zatem nie tylko to, co jest w umyśle – skupienie na prawdzie albo na wymyślonych baśniach, ale także i na prawidłowym postępowaniu, o którym mówił hagiograf, stawiając bardzo konkretne wymogi prezbiterom i biskupom. W myśl powyższych słów skierowanych do Tytusa trzeba przyjąć wniosek, że „zdrowa nauka” stanowi w jego liście przede wszystkim przekonanie umysłu i skoncentrowanie swej uwagi na sprawach istotnych dla zbawienia, obejmuje ona równocześnie całe życie człowieka i jego moralne postępowanie – widać tutaj jasno, że jedno musi iść w parze z drugim: „nauka zdrowa” to umysł dążący do prawdy pochodzącej od Boga i życie moralne oparte na zasadach ewangelii.

Autor Listu do Tytusa na początku drugiego rozdziału przechodzi od wskazówek, które formują przełożonych Kościoła (biskupi), do pouczeń dla podwładnych (wierni). Wymienia tutaj praktycznie wszystkie stany i grupy społeczne: starszych, młodzieńców, a nawet niewolników. Najważniejszą z cech każdego ucznia Jezusa jest umiarkowanie połączone ze statecznością i trzymaniem się „zdrowej nauki”, której osobiste głoszenie jest najważniejszym obowiązkiem Tytusa²⁰. Nie poucza zatem hagiograf w tym punkcie prezbiterów ani biskupów, ale samego Tytusa, który nie jest zwolniony z głoszenia „zdrowych zasad” życia wszystkim ludziom w Kościele. Tytus ma jednak nie tylko dbać o prawidłowe głoszenie słowa prawdy, ale ma być dla wszystkich „wzorem postępowania” (Tt 2, 7). Nie może zatem przełożony Kościoła być tylko świetnym mówcą, ale musi być jednocześnie wykonawcą w praktyce tego wszystkiego, co głosi. Wypada jeszcze wspomnieć w tym miejscu o błędnowiercach – heretykach (αἱρετικοί), których wymienia hagiograf w Tt 3, 10, dając także Tytusowi wskazówki, w jaki sposób należy ich traktować. Zachęca,

20 Por. M. Goodwin, *List do Tytusa*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1590.

aby ich upomnieć raz lub dwa razy, ale w przypadku braku jakiegokolwiek rezultatu Tytus ma się ich wystrzegać (zdystansowanie), aby nie tracić mocy i gorliwości apostołskiej na ratowanie kogoś, kto jest „przewrotny i grzeszny” (w. 11) i nie ma najmniejszej ochoty na zaakceptowanie „zdrowej nauki” Jezusa.

„Zdrowa nauka” (ὕγιαινούση διδασκαλία), na którą szczególnie zwraca uwagę hagiograf, pisząc do Tymoteusza i Tytusa, jest podstawą relacji we wspólnocie wierzących w Chrystusa. Oba pouczenia skierowane do Tymoteusza (1 Tm 1, 10 i 2 Tm 4, 3) spowodowane są pojawieniem się we wspólnocie pseudo-nauczycieli, skupieniem uwagi na sprawach nieistotnych dla wiary w Jezusa – na „mitach i genealogiach bez końca” (por. 1 Tm 1, 4), które jedynie pobudzają ludzkie umysły do bezcelowych dociekań i wcale nie przybliżają wiernych do spotkania z Jezusem i Jego dziełem zbawienia. Hagiograf krytykuje nade wszystko takiego nauczyciela, który proklamuje wymyślone przez siebie pouczenie, nie zwracając uwagi na osobę Jezusa i Jego naukę. Uciszenie propagatora takiego „błédnego nauczania” jest zadaniem adresata listu. Druga przestroga obecna w tym samym miejscu listu jest jeszcze ciekawsza z punktu widzenia „zdrowej nauki”, a mianowicie nie idzie tutaj o samego nauczyciela, który zajmuje się rzeczami małej wagi, pomijając najistotniejsze prawdy wiary, ale o odbiorców błédnej doktryny. Bardzo mocno wypowiada się tutaj o ludziach, których „świerzbiją uszy” (κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν) i którzy żądni są tylko „zmyślonych opowiadań”, a nie prawdy i „zdrowej nauki”²¹. Ci słuchacze będą w konsekwencji wybierać sobie takich nauczycieli, którzy będą im mówić wszystko według ich zachcianek (por. 2 Tm 4, 3) i nie będą chcieli przyjmować „zdrowej nauki”. Każdy bowiem, kto nie chce słuchać prawdy, będzie promował nauczycieli fałszu według swego zamysłu, aby żyć w przyjemnej i wygodnej iluzji. Nie idzie w tym przypadku hagiografowi o samą osobę nauczyciela, ale o słuchacza, który żąda jedynie „podrapania śwédzącego ucha”, a nie prawdziwego uzdrowienia wewnętrzznego słuchu²². Oba więc listy do Tymoteusza podejmują temat odrzucenia „zdrowej nauki” czy to przez nauczycieli, którzy zajmują się nie tym, co trzeba, czy to przez słuchaczy, którzy słuchają tych, których sami sobie wybrali pod wpływem swoich zachcianek. Zalecenia hagiografa zawarte w Liście do Tytusa skupiają

21 Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań 1999, s. 363.

22 Por. W. E. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 560nn.

się na prawidłowej formacji przewodników Kościoła – przede wszystkim biskupów, którzy sami muszą przestrzegać niezawodnej wykładni „zdrowej nauki” (por. Tt 1, 9). Tytus ma za zadanie osobiście głosić to, co jest zgodne ze „zdrową nauką” (Tt 2, 1). Nikt zatem z autorytatywnie ustanowionych przełożonych Kościoła nie może głosić fałszywych i błędnych teorii, baśni, genealogii, wypowiedzi słów tylko „pod publikę” czy czegokolwiek sprzecznego ze „zdrową nauką” Ewangelii.

Przejdźmy teraz do kolejnego wymiaru „zdrowej doktryny”. Będzie nim już nie tyle jej treść (διδασκαλία), co forma przekazu, którą jest najdoskonalsze narzędzie komunikacji interpersonalnej – wypowiedziane lub zapisane słowo (λόγος), wnikające w umysł człowieka oraz ukazujące obecne w nim idee.

2. „Zdrowe słowo” (ὕγιαινούση λόγος)

Zwrot ὕγιαινούση λόγος występuje w obu Listach do Tymoteusza, natomiast ani raz nie pojawia się w Liście do Tytusa. Z kolei w Listach do Tymoteusza nie ma określenia „zdrowa wiara” (ὕγιαινούση πίστις), które można spotkać jedynie w Liście do Tytusa, co zostanie omówione w kolejnym paragrafie. „Zdrowe słowo” (ὕγιαινούση λόγος) jest więc specyficznym tematem pouczenia skierowanym do Tymoteusza, zaś obowiązek nauczania „zdrowej wiary” (ὕγιαινούση πίστις) jest powierzony Tytusowi. Sformułowania „zdrowe słowo” i „zdrowa wiara” zawarte są określeniu „zdrowa nauka” (ὕγιαινούση διδασκαλία) obecnym we wszystkich Listach Pasterskich.

Omówienie określenia „zdrowe słowo” wypada rozpocząć od fragmentu z 1 Listu do Tymoteusza pochodzącego z jego ostatniej piątej sekcji²³, w której hagiograf w sposób otwarty przestrzega przed błędnowiercami i ludźmi chciwymi materialnego zysku. Perykopa 1 Tm 6, 3–10 prezentuje charakterystykę ludzi, którzy nie trzymają się wiernie „zdrowego słowa” (ὕγιαινούση λόγος). Dla hagiografa są oni ludźmi pełnymi pychy, którzy „zachorowali” na dociekania i słowne spory. Najbardziej jednak wyrazistym owocem odejścia od zdrowych słów jest odsunięcie się od prawdy i pobożności (w.

23 Pierwszy List do Tymoteusza dzieli się umownie, oprócz prologu (1, 1–2) i zakończenia (6, 21), na pięć zasadniczych części: I – zwalczanie błędnych nauk (1, 3–20), II – dyscyplina w Kościele (2, 1–3, 16), III – treść błędnych nauk (4, 1–11), IV – właściwe sprawowanie urzędu pasterskiego (4, 11–6, 2) i V – różne napomnienia (6, 3–20) – por. R. Rubinkiewicz, *Wstęp do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 383.

5)²⁴. Naturalnym bowiem dążeniem ludzkiego umysłu nie są dociekania czy dyskusje, ale odkrywanie istoty prawdy, która prowadzi do odkrycia jej autora. Odrzucając szukanie istoty prawdy i pobożności, heretycy wypaczają swoje umysły i wchodzą na drogę zawiści, kłótności, bluźnierstw i podejrzliwości²⁵. Owocem więc porzucenia „zdrowego słowa” jest zdaniem autora natchnionego wypaczenie osobistego sposobu myślenia oraz poprawnych relacji międzyludzkich. „Zdrowe słowo” skupia zatem uwagę na prawdzie, jaką ze sobą niesie, prowadząc człowieka do pobożności i życzliwości wobec bliźnich. System myślenia każdego człowieka zależy zatem od relacji jego umysłu do prawdy oraz od faktu, na jakich wartościach jest on oparty i jakim wartościom służy. Nie da się także stworzyć dobrego modelu myślenia bez dobrych relacji międzyosobowych. Tylko bowiem w konfrontacji z bliźnim, który także jest osobą myślącą, może człowiek zrozumieć siebie, swoje wartości czy zamierzone cele działania.

Drugą nie mniej ważną kwestią, która musi tutaj być przybliżona, jest fakt, że sporo miejsca w tej perykopie poświęcił hagiograf sprawie pieniędzy. Dla autora 1 Listu do Tymoteusza pojawia się ważne rozróżnienie pomiędzy autentyczną pobożnością a zyskiem. Dla ludzi, którzy odrzucili „zdrowe słowo”, ważniejszy jest zysk, zaś pobożność uważają za środek do zdobycia większej ilości pieniędzy. Odkryć można tutaj ważną prawdę, na którą zwraca uwagę właśnie „zdrowe słowo”, a mianowicie, co jest ważniejsze we wspólnocie wierzących Tymoteusza – prawdziwa pobożność czy pieniądź? Dla błędnowierców – pieniądze, ale dla hagiografa i Tymoteusza oraz wszystkich idących szczerze za „zdrowym słowem” – prawdziwa pobożność. Hagiograf bowiem stwierdza stanowczo, że „nic nie przynieśliśmy na ten świat i nic nie możemy z niego wynieść” (w. 7)²⁶, a zatem żądza pieniędzy czy władzy jest całkowicie bezrozumna w konfrontacji z ostatecznym osądem każdego człowieka. Nauka błędnowierców zweryfikowana przez wiernych Kościoła może stać się dla nich wielkim zgorzeniem, gdyż patrząc na żądę bogacenia się swoich przełożonych i jednocześnie głosicieli Jezusowej Ewangelii, widzą w nich nie autentycznych uczniów Jezusa, ale zwyczajnych karierowiczów, chciwców czy też nawet wyćwiczonych aktorów grających jedynie w nieszczerzej sztuce religijnej dla chwilowej sławy i zysku.

24 Por. tamże, s. 385.

25 Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 385.

26 Por. W. E. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 333–349.

2 List do Tymoteusza traktuje o „zdrowym słowie” (ὕγιαινούση λόγος) na początku, tuż po prologu. Hagiograf przypomina Tymoteuszowi, aby w sposób zdecydowany rozpałił wewnętrzny charyzmat Boży obecny dzięki nałożeniu rąk (2 Tm 1, 6), czyli w sakramencie jego święceń. Tymoteusz powinien wziąć czynny udział w trudach i przeciwnościach znoszonych dla Ewangelii (w. 8). Po tych kilku słowach zachęty autor natchniony stwierdza, że doskonale wie, komu uwierzył (w. 12). Następnie nakazuje, aby Tymoteusz używał jako wzorca w wierze „zdrowych słów”, które od niego usłyszał (2 Tm 1, 13)²⁷. Wskazuje na dwa istotne elementy jedności wspólnoty wierzących w Jezusa, którymi są sakramenty Kościoła oraz jedna głoszona powszechnie ewangelia. Autor natchniony zachęca także, aby Tymoteusz stosował otrzymane „zdrowe słowo” za bezbłędne kryterium wiary i miłości (w. 13), którego należy strzec jak dobrego depozytu z pomocą łaski Ducha Świętego (w. 14). Osoba Ducha Świętego pojawi się jeszcze jeden raz w Liście do Tytusa (Tt 3, 5), gdzie połączone jest Jego pełne mocy działanie z sakramentem chrztu. „Zdrowe słowo” połączone jest w tych dwóch miejscach Listów Pasterskich z sakramentami święceń (2 Tm 1, 6) i chrztu (Tt 3, 5).

„Zdrowe słowo” (ὕγιαινούση λόγος), które hagiograf przekazał Tymoteuszowi, pochodzi od samego Jezusa Chrystusa (1 Tm 6, 3) i musi stanowić klarowny wzorzec postępowania (2 Tm 1, 13). „Zdrowe słowo” odsuwa ludzkie umysły przede wszystkim od bezowocnych dociekań czy sporów, prowadząc do odkrywania autentycznej prawdy oraz pobożności – bliskości z Bogiem. Prawda i zjednoczenie z Panem zawsze ma skutek wspólnototwórczy i utrwalający relacje międzyludzkie. Fałszywe nauki heretyków mają natomiast skutek przeciwny. Fałsz i niewiara prowadzą w szybkim tempie do rozłamów, gwałtownych sporów i wewnętrznego niepokoju. „Zdrowe słowo” obejmuje także prawdę o poprawnej relacji człowieka do wartości materialnych. Skupienie człowieka na pobożności i komunii z Bogiem owocują jednocześnie rozluźnieniem więzi z pieniądzem. Natomiast osoby błędzące w wierze oddalają się od prawdziwych i trwałych wartości, szukając jedynie doczesnego zysku materialnego. Te „zdrowe słowa”, które zostały przekazane Tymoteuszowi, muszą być dla niego oraz wszystkich innych ludzi odpowiedzialnych za Kościół wzorcem postępowania w wierze.

Ostatnim elementem „zdrowej doktryny”, którą hagiograf przekazuje Tymoteuszowi i Tytusowi, oprócz ukazanych powyżej nauki (διδασκαλία)

27 Por. M. Goodwin, *List do Tytusa*, dz. cyt., s. 1590.

i odpowiednio dobranego słowa (λόγος), jest „zdrowa wiara” (ὕγιαίνουσα πίστις), która stanowi efekt finalny całego dzieła ewangelizacyjnego. „Zdrowa nauka” bowiem ukazuje Jezusa i Jego dzieło zbawienia, a nie „mity i genealogie”. „Zdrowe słowo” stanowi doskonale narzędzie przekazu myśli i jednocześnie wzorzec dla nauczania o Jezusie. „Zdrowa wiara” zaś zawiera tajemnicę, która wzbudza się w sercu człowieka słuchającego słowa życia i jednoczącego się z Jezusem w Jego Kościele.

3. „Zdrowa wiara” (ὕγιαίνουσα πίστις)

Poprzednio omawiane określenie „zdrowe słowo” (ὕγιαίνουσα λόγος) występuje tylko w Listach do Tymoteusza (1 Tm 6, 3 i 2 Tm 1, 13), natomiast wyrażenie „zdrowa wiara” (ὕγιαίνουσα πίστις) pojawia się tylko w Liście do Tytusa. Można postawić pytanie, dlaczego właśnie takich pojęć hagiograf użył w tych listach? Wydaje się bowiem, że określenie „zdrowa nauka” (ὕγιαίνουσα διδασκαλία), które pojawia się we wszystkich trzech listach, pochodzi od tego samego autora natchnionego, ale różniące się od siebie sformułowania „zdrowe słowo” (λόγος) i „zdrowa wiara” (πίστις) mogą stanowić punkt wyjścia do dalszych poszukiwań wyjaśnienia problemu autorstwa Listów Pasterskich.

„Zdrowa wiara” – charakterystyczny zwrot Listu do Tytusa – pojawia się w początkowej części tego tekstu. Po adresie listu oraz przytoczonym powyżej pouczeniu o wymogach stawianych biskupom, będących przede wszystkim odpowiedzialnymi za „zdrową naukę”, hagiograf przechodzi do zdecydowanego sprzeciwu wobec wszystkich, którzy sięją niepokój i błędne nauki. Autor natchniony widzi nade wszystko wśród osób nauczających tego, czego nie należy nauczać, osoby pochodzące ze środowiska żydowskiego (obrzezani), którzy nauczają tylko „dla nędznego zysku”, zwodząc wiernych oraz zajmując się „żydowskimi baśniami” (w. 14) i nakazami ludzi odwracających się od prawdy. To stwierdzenie autora natchnionego jest niezwykle istotne, gdyż demaskuje stawiany przez błędnowierców cel ich działania oraz treść głoszonych przez nich pouczeń²⁸. Celem fałszywej nauki jest tylko i wyłącznie zysk materialny, ponieważ żadnego duchowego w błędnej nauce być nie może. Baśnie (μῦθος), jak to już było wyżej mówione, są tylko wymysłem ludzkiej

28 Por. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 336.

fantazji, a nie objawienia Bożego, tak samo jak nakazy stworzone przez ludzi, którzy odwracają się od prawdy – zwracając się więc w stronę fałszu. Tak ukazany przez hagiografa obraz ludzi głoszących fałszywą doktrynę domaga się bardzo „surowego karcenia”, którego musi dokonać Tytus (Tt 1, 13)²⁹. Nie chodzi tutaj jednak o całkowite odrzucenie owych złych nauczycieli, ale o cel, jaki ma przyświecać pouczonemu przez hagiografa Tytusowi, którym jest trwanie w „zdrowej wierze” (ὕγιαίνουση πίστις). Karcenie i napominanie, demaskowanie celu i treści błędnej nauki służyć mają nawróceniu wszystkich na jedną zdrową wiarę, która jest kluczowym czynnikiem jedności Kościoła. Tylko bowiem zdrowa wiara, którą ma promować Tytus, jest fundamentem jednoczącym ludzi wierzących w Jezusa. Baśnie, nakazy fałszu czy zorientowana na zysk materialny pseudo-kerygma nigdy nie będą mogły dokonać dzieła jednoczenia ludzkich umysłów i serc. Tylko bowiem zdrowa doktryna i słowo mogą prowadzić do zdrowej wiary w Kościele.

„Zdrowa nauka” (ὕγιαίνουση διδασκαλία), która ma być głoszona przez Tytusa (Tt 2, 1), prowadzi do „zdrowej wiary” (ὕγιαίνουση πίστις) ludzi różnych warstw społeczeństwa. Jest to szczególnie istotne, gdyż hagiograf, pouczając Tytusa, nie mówi w tym miejscu, jak kilka wersetów wcześniej (Tt 1, 13), o baśniach, nakazach czy zyskach materialnych głoszących, ale o poprawnym stylu życia wszystkich ludzi Kościoła. Mamy zatem w tym miejscu znów stały element pouczenia o prowadzącej do jedności „zdrowej doktrynie”, którą jest prawda Bożego objawienia oraz moralne postępowanie. Zdrowa wiara w tym drugim odcieniu wyobrażona jest jako święte zachowanie się każdego człowieka niezależnie od jego wieku, roli społecznej czy zamożności (Tt 2, 2)³⁰. Tytus otrzymuje swoje pouczenie o „zdrowej wierze” w kontekście starszych mężczyzn (πρεσβύτες), którzy mają mieć szlachetną miłość i cierpliwość. Trzeźwość, stateczność i roztropność także muszą cechować takich ludzi. Starsze kobiety (πρεσβύτες) również otrzymują konkretne wskazania co do stylu ich życia (w. 3). Muszą być nade wszystko skromne, powściągliwe, unikające plotek i oszczerstw, trzeźwe i zdolne do pouczenia o dobru. Powinny one formować młode kobiety, powinny kochać swoich mężów i dzieci oraz być rozumne, czyste, gospodarne, dobre i pokorne (w. 4). Umiar nakazany jest przez hagiografa także młodym mężczyznom (w. 5). W obu tych wersach 4 i 5

29 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 492.

30 Por. J. Murphy-O'Connor, *Paul a critical life*, Oxford–New York 1997, s. 365.

autor natchniony użył terminu *véoc*, który charakteryzuje młode zamężne kobiety oraz młodych mężczyzn. Wyraźnie więcej uwagi poświęca kobietom, starszym czy młodym, których zadania są zdecydowanie bardziej rozbudowane w porównaniu z zakresem obowiązków rodzinno-społecznych mężczyzn.

Pouczenie zachowywania „zdrowej wiary” (*ὁγιανοῦση πίστις*), jak to udało się zauważyć w oparciu o opracowanie egzegetyczne Listu do Tytusa, skierowane jest najpierw do ludzi, którzy nie trzymają się wskazań autentycznej wiary, idąc za mitami i nakazami tych, którzy odsuwają się od prawdy. Jest to bardzo interesujące stwierdzenie hagiografa, który przybliżył najistotniejszy element „zdrowej wiary”, jakim jest relacja umysłu człowieka do prawdy. Zdrowa bowiem wiara opiera się o prawdę niewymyśloną przez jakiś ludzki umysł, ale odkrytą jako objawioną przez Pana. W świecie mitów i nakazów błędnowierców Tytus oraz wszyscy inni muszą trzymać się prawdy „zdrowej wiary”. „Zdrowa wiara” nie jest jednak oderwana od życia ludzi we wspólnocie rodzinnej czy w społeczeństwie. List do Tytusa przybliżył bowiem ważne wskazówki zdrowej moralności wywodzącej się z prawidłowych przekonań i pouczeń apostoelskich. „Zdrowa wiara” jest zatem nierozłączna z moralnością w codziennym życiu człowieka.

Wnioski

Autor natchniony Listów Pasterskich doskonale przybliżył biskupom Tymoteuszowi i Tytusowi najważniejszą sprawę, która scala ludzi wierzących w Jezusa, jaką jest „zdrowa doktryna” Kościoła. Nauczanie jednak w samym Kościele czasów apostoelskich było zagrożone „od środka” przez nieroztropnych przewodników, którzy zajmowali się w głoszonym słowie nie tym, co istotne, ale „mitami i genealogiami bez końca”, odwodząc ludzi od Jezusa i Jego dzieła. Także niektórzy z wierzących w Kościele szukali sobie nauczycieli, którzy głosili dokładnie to, co chcieli usłyszeć wierni. W obu przypadkach nie było zatem mowy o słowie Boga, który mówi do swego ludu, ale o fantazyjnej pomysłowości mówcy albo niezdrowej ciekawości słuchaczy. Tymoteusz i Tytus są odpowiedzialni za swoje słowa oraz za przygotowanie nauczycieli, którzy mówić muszą to, co jest zgodne ze „zdrową doktryną”. Dzisiejsze zagrożenia jedności wierzących w Jezusa obejmują także błędy w postępowaniu moralnym. „Zdrowa doktryna” zajmuje się nie tylko istotą nauczania o Bogu, ale także prawidłowym postępowaniem ludzi Kościoła.

Długi katalog grzechów sprzecznych całkowicie ze „zdrową doktryną” domaga się od Tymoteusza i Tytusa stanowczego działania i głoszenia prawowitej nauki o moralności człowieka. Oba te czynniki nauczania prawdy Ewangelii oraz moralnego postępowania stanowią oś porozumienia wszystkich ludzi, którzy słuchają Jezusa i postępują zgodnie z Jego słowem.

„Zdrowa doktryna” Kościoła musi w świetle odkrytych wniosków przede wszystkim opierać się na prawdzie o Bogu i człowieku. Nie można bowiem postawić doczesnego sukcesu Kościoła w konfrontacji z innymi organizacjami zabiegającymi tylko o chwilową popularność z wiernością Bożej prawdzie. Chciwość pieniędzy, sławy i władzy zawsze jednak będzie jako błędnowierstwo działać na szkodę jedności w Kościele. Drugi element „zdrowej doktryny” odnosi się przede wszystkim do prawidłowego formułowania „słowa”, które ma swoją genezę w Jezusie – Słowie Wcielonym, a następnie jest w sposób nieomylny głoszone przez apostołów i ich następców. Zdrowym i jednocześnie stale uzdrawiającym słowem jest i pozostanie ewangelia, ale nie może być ona zafałszowana przez jakiegokolwiek błędne jej rozumienie czy nieprawidłowy sposób jej promocji. Należy bowiem uwspółcześniać metody głoszenia prawdy ewangelii do poziomu rozwoju umysłu ludzi jej słuchających, ale nigdy nie można „modyfikować” istoty treści samej ewangelii. „Zdrowe słowo” trzeba więc podawać w czystej i nieskażonej formie każdemu pokoleniu wierzących w taki sposób, aby jak najlepiej je zrozumieli. Ostatnim elementem „zdrowej doktryny”, która jest czynnikiem jednoczącym Kościół, jest jedna wiara w Jezusa oraz szlachetne postępowanie w prawdzie i miłości. Za przekaz zdrowej wiary oraz moralnego postępowania odpowiedzialni są wszyscy ludzie Kościoła: prezbiterzy i biskupi, mężowie i żony, rodzice i dzieci, starzy i młodzi, wolni i niewolnicy.

Podsumowując powyższe dane trzeba stwierdzić, że bardzo ważnym czynnikiem w jednoczeniu oraz trwaniu w jedności umysłów ludzi Kościoła jest w myśl Listów Pasterskich Nowego Testamentu, „zdrowa doktryna”: autentyczne nauczanie ($\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha$), prawdziwe słowo ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) i jedyna wiara ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$).

Abstrakt

„Zdrowa doktryna” jako podstawa jedności chrześcijan w Listach Pasterskich

„Zdrowa doktryna” obecna w Listach Pasterskich zawiera najbardziej wspólnotowórczy i umacniający komuniję osób element pouczenia autora natchnionego skierowanego do dwóch przełożonych Kościoła: Tymoteusza i Tytusa. Obaj mają za zadanie dbać o „zdrowe zasady” postępowania ludzi

sobie powierzonych, o czystą naukę, która nie błędząc po sprawach małej wagi, ukazuje najistotniejsze cele w ludzkim życiu, oraz o wzbudzenie wiary w Chrystusa i Jego królestwo. Tekst artykułu podzielony został na trzy paragrafy obejmujące „zdrowe”: διδασκαλία – całość nauczania moralnego, λόγος – słowa, przy pomocy których głosi się prawdę o zbawieniu, oraz πίστις – wiarę, jaką niezanieczyszczoną przekazuje się i jednocześnie wzbudza w bliźnim. Stanowią one łącznie jedyną „zdrową doktrynę” Kościoła apostołskiego umocnioną przez natchnienie Boże.

Słowa kluczowe: zdrowa doktryna; Listy Pastorskie; Nowy Testament; jedność

Abstract

“Sound doctrine” is an important factor binding Christians in the Pastoral Epistles

“Sound doctrine,” present in the Pastoral Epistles, contains the most community-creating element that strengthens the communion of persons related to admonishment by the author of the inspired text directed at two Church leaders: Timothy and Titus. Both of them have the important task of caring for the “sound principles” among their subordinates, for pure doctrine that does not wander among unimportant matters, showing the most essential aims of human life and for increasing faith in Christ and His kingdom. The text of this article has been divided into three parts dealing with the adjective “sound”: διδασκαλία – the entire moral teaching; λόγος – the words, by which the authentic truth of salvation is proclaimed; and πίστις, the belief that simultaneously transmits and inspires neighbors. They are a sum total of one “sound doctrine” of the apostolic Church strengthened through God’s inspiration.

Keywords: sound doctrine; Pastoral Epistles; New Testament; unity

References

- Abramowiczówna, Z. (Ed.). (1960). *Słownik grecko-polski. T. 2: E–K*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Achtemeier, P. J., & Berny, G. (Eds.). (1999). *Encyklopedia biblijna* (2nd ed.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Bachmann, H., & Slaby, W. A. (Eds.). (1987). *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament* (3rd ed.). Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E., & Chrostowski, W. (Eds.). (2001). *Katolicki komentarz biblijny*. (K. Bardski, Trans.). Warszawa: Vocatio.
- Farmer, W. R., McEvenue, S. E., Levoratti, A. J., Dungan, D. L., Chrostowski, W., Mieszkowski, T., & Pachciarek, P. (Eds.). (2001). *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego: komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (2nd ed.). Warszawa: Verbinum.
- Gryziec, P. R. (2006). „Zdrowa nauka” w Listach Pastorskich. *Collectanea Theologica*, 76 (4), 5–28.
- Hawthorne, G. F., Martin, R. P., Reid, D. G., Bardski, K., & Cangelaris, L. (Eds.). (2010). *Słownik teologii św. Pawła*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Jasiński, A. S. (Ed.). (1997). *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Keener, C. S., Bardski, K., & Chrostowski, W. (2000). *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. (Z. Kościuk, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Mounce, W. D. (2014). *Pastoral Epistles*. (D. A. Hubbard, J. D. W. Watts, R. P. Martin, B. M. Metzger, G. W. Barker, J. W. Watts, & L. A. Losie, Eds.). Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

- Murphy-O'Connor, J. (1997). *Paul a critical life*. Berlin; New York: Oxford University Press.
- Pindel, R. (2003). *Magia czy Ewangelia? konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*. Kraków. Dom Wydawniczy Rafael.
- Popowski, R. (1994). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Romaniuk, K. (1998). *Czyż nie płonęło w nas serce, gdy wyjaśniał nam pisma... Objasnienia trudności nowotestamentalnych*. Kraków. Wydawnictwo Bratni Zew.
- Rubinkiewicz, R., & Chmiel, J. (Eds.). (1996). *Wstęp do Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum.
- Stachowiak, L., Kudasiewicz, J., & Langkammer, H. (Eds.). (1997). *Ewangelia według św. Marka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Stępień, J. (Ed.). (1979). *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań: Pallottinum.
- Zbroja, B. (2002). *Znaczenie terminów własnych Ewangelii św. Jana dla jej teologii*. Kraków. Wydawnictwo UNUM.

Obraz Boga w 2 Liście św. Piotra

Krzysztof Suszko

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ksuszko@o2.pl

Ponieważ 2 List św. Piotra będzie głównym przedmiotem całej zaprezentowanej tu refleksji, na wstępie należałoby przypomnieć, iż autorem interesującej nas księgi Pisma Świętego niekoniecznie jest pierwszy biskup Rzymu. Całkiem prawdopodobne, że jest nim „przełożony drugiej lub nawet trzeciej generacji chrześcijan”, „wykształcony judeochrześcjanin – hellenista” odwołujący się do autorytetu św. Piotra Apostoła zarówno w tytule pisma, jak i w innych jego fragmentach (por. 2 P 1, 1; 1, 12–21; 3, 1), który na równi z Piotrem traktuje autorytet apostołski św. Pawła (por. 2 P 3, 15–16). Ponadto nie jest on tożsamy z piszącym 1 List św. Piotra, jako że występują wyraźne różnice tych pism. Natomiast zależność tekstowa 2 Listu św. Piotra ujawnia się raczej w stosunku do Listu św. Judy. Autor 2 P działa „w okresie niewykształconej jeszcze całkowicie gnozy [...], w którym powstały trzy listy św. Jana i czwarta ewangelia”¹. Mamy więc przypuszczalnie do czynienia z pseudoepigrafem, którego datację trzeba by przesunąć daleko poza rok 64 czy 67 (lata alternatywnie uważane za daty śmierci św. Piotra), nawet do 110 czy 120 roku, a którego faktyczny autor „zna już listy św. Pawła (3, 14–16) i wypowiada się jednoznacznie na temat natchnienia biblijnego” (por. 2 P 1, 20–21)².

Teologia tego pisma jest różnie postrzegana, gdy chodzi o główne tematy w nim zawarte. Może to być spowodowane odmienną u poszczególnych autorów metodą przeprowadzonej wcześniej, a nieujawnionej wprost egzegezy

-
- 1 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1995, s. 153; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 569; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986, s. 42–43 (Teologia Nowego Testamentu, 3).
 - 2 Por. H. Langkammer, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1995, s. 69; H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom: Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne Ave 1999, s. 212 (Biblioteka Radomskiego Instytutu Teologicznego 2); H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 153; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

tekstu natchnionego. Podczas gdy jedni twierdzą, że teologia „najmłodszego pisma Nowego Testamentu [...] skupia się wokół autorytetu apostołskiego i obrony wiary”³, inni już na wstępie wysuwają tezę, iż „wiara w interesujących nas listach [2 P i Jud] nie jest głównym tematem [...], jednak zajmuje poczesne miejsce jako punkt wyjścia dla wszystkich innych problemów”⁴. Ci ostatni po omówieniu „pojęcia wiary” (1a) i „problematyki wiary” (1b) zawartych w 2 Liście św. Piotra przedstawiają jako zasadniczy przedmiot pisma (2) „chrześcijańskie życie” oraz (3) „problemy eschatologiczne”⁵. Niejako wbrew tym deklaracjom odnajdujemy w ostatniej z zacytowanych tu pozycji sporo bardzo trafnych spostrzeżeń dotyczących teologii 2 Listu św. Piotra przy okazji przedstawiania przez nią zawartego w liście tematu wiary, do których będziemy jeszcze nawiązywać.

W naszych rozważaniach wokół zagadnień teologicznych będących udziałem deuterokanonicznej księgi Nowego Testamentu (późno zaistniałej i w związku z tym też prawdopodobnie późno przyjętej do grona natchnionych) przyjmiemy jako główny punkt wszelkich odniesień tematycznych „obraz Boga”, którego dostrzegalna obecność stanowi fundament wszystkich pism natchnionych. W takiej też perspektywie spróbujemy umieścić pozostałe kwestie poruszane w 2 Liście św. Piotra, przedstawiając je jako pochodne zasadniczej perspektywy lub jako będące jej nośnikiem.

1. Zarys treści w układzie tematycznym tekstu

Zanim to jednak uczynimy, postaramy się ująć tekst w pewną strukturę formalną zgodnie z zawartymi w nim treściami. Przy czym nie chodzi nam o samo rozstrzygnięcie kwestii gatunku literackiego, z jakim się spotykamy – czy byłaby to forma epistolarna czy raczej zapisana homilia, choć tego nie zamierzamy bagatelizować (biorąc pod uwagę lepszą przystawalność treściową tej drugiej opcji pomimo obecnych w tekście jawnych pozorów listu – por. 2 P 1, 1–2; 3, 1a). Nie chodzi też o ścisły podział formalny struktury literackiej, ale o sam układ bloków tematycznych i sposób ich przeprowadzania w piśmie na gruncie

3 Por. H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 212.

4 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34.

5 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34–43.

podmiotowym. Czytelny w tym względzie wydaje się następujący podział tekstu: (1) wskazanie autorytetu pseudonomicznego i potencjalnych adresatów (2 P 1, 1–2), (2) nakreślenie zasadniczego problemu (2 P 1, 3–11) i (3) wykazanie się przez piszącego wymaganymi kompetencjami do zabierania głosu w zakreślonej wcześniej problematyce (2 P 1, 12–21), (4) przedstawienie negatywnych stron i okoliczności problemu (2 P 2), (5) wskazanie pozytywnych kierunków poszukiwań dla przezwyciężenia trudności (2 P 3, 1–10), (6) wyciągnięcie praktycznych wniosków dotyczących przyjęcia przez adresatów koniecznej postawy i podjęcia odpowiedniego działania (2 P 3, 11–18). Od razu należy zaznaczyć, że zaproponowany tu podział ma charakter tylko umowy i zastosowany został dla usprawnienia wstępnej prezentacji treści listu.

W inicjującym list wskazaniu autorytetu: „Szymon Piotr, sługa i apostoł Jezusa Chrystusa” i zwróceniu się „do tych, którzy dzięki sprawiedliwości Boga naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, otrzymali wiarę równie godną czci jak i nasza” (tj. apostołów) centralne miejsce zajmuje łaska (χάρις) w nieodłącznym kontekście pokoju (εἰρήνη). Bezpośrednie przywołanie łaski, a wcześniej odwołanie się do niej w aspekcie wiary (πίστις), stanowi niejako punkt kulminacyjny, a tym samym docelowy wprowadzającej wypowiedzi piszącego (por. 2 P 1, 1–2).

Granica między tą wypowiedzią a natychmiastowym przejściem do nakreślenia zasadniczego problemu (2 P 1, 3–11) całkowicie się zaciera. Trudno ją traktować jako świadome zamierzenie autora homilii (listu) przez użyty na początku nowego wiersza (2 P 1, 3) przysłówek względny ὧς w funkcji spójnika porównawczego⁶. Dlatego można powiedzieć, że główny problem 2 Listu św. Piotra przedstawiany w ścisłym związku z myślą wprowadzającą i wyprowadzony z niej niejako jest „zakotwiczony” w łasce (χάρις). Stąd nie dziwi koncepcja Gryglewicza, który w swoich dociekaniach na temat teologii tego listu w wierze (która jest łaską) upatruje „punkt wyjścia dla wszystkich innych problemów”⁷.

Wydaje się jednak, że pojęcie zasadnicze ostatniego chronologicznie nacthnionego pisma Starego i Nowego Testamentu, na którym jest ono zbudowane jak na pewnej osi treściowej, stanowi nie tyle sama łaska (χάρις), co raczej chwała (δόξα), a wraz z nią cnota ([καὶ] ἀρετή), która również jest w tej

6 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2006⁴, nr 5458, s. 669–671.

7 F. Gryglewicz, *Teologia Dzieł Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34.

pierwszej (w chwale) udziałem (tak jak wiara w łasce)⁸. Chwała i doskonałość (ἀρετή jest odniesiona tu do Boga) Tego, który powołał nas (τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς), są narzędziami (*dativus*: δόξη καὶ ἀρετῆ), za pomocą których zostaliśmy powołani (por. 2 P 1, 3) – zarówno apostołowie, jak i wszyscy, którzy dostali w udziale wiarę (λαχοῦσιν πίστιν) równą godnością (ισότημον) tej apostołowskiej (por. 2 P 1, 1). Dlatego poprzez fakt powołania (κλήσις) odwołuje się autor natchniony w inkluzji fragmentu wyłuszczającego zasadniczy problem pisma do tego, co powiedział na jego początku imiesłowem oddającym postawę Boga – „powołującego nas (καλέσαντος ἡμᾶς)” (2 P 1, 3)⁹: „Dlatego bardziej jeszcze, bracia, starajcie się umocnić wasze powołanie i wybór! To bowiem czyniąc, nie upadniecie nigdy. W ten sposób szeroko będzie wam otworzone wejście do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawcy, Jezusa Chrystusa (διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογὴν ποιῆσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε. οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ)” (2 P 1, 10–11).

Wewnątrz tak zakreślonej myśli głównej mamy jej przybliżenie. Najpierw ukazany został cel zasadniczy powołania, którego genezą jest chwała poprzez łaskę – tu głównie łaskę wiary. Tym celem jest, „abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 P 1, 4b). W tym samym zdaniu – jakby autor chciał wypowiedzieć to jednym tchem – została ukazana jako pokonana druga strona rzeczywistości – przeciwna osiągnięciu tego celu: „uciekłszy od tego w świecie, w czym pożądanie zepsucia (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς)” (2 P 1, 4c). Następnie wywód przechodzi w ciąg cech ludzkiej dyspozycji wewnętrznej, jakiej należałoby oczekiwać dla osiągnięcia wcześniej nakreślonego celu: gorliwość, wiara, cnota, poznanie, powściągliwość, cierpliwość (wytrwałość), pobożność, przyjaźń braterska, miłość (por. 2 P 1, 5–7), które wszystkie razem „stające się większymi” (πλεονάζω) nie pozostawiają ludzi biernymi i bezwocnymi w uznaniu Pana naszego Jezusa Chrystusa (οὐκ ἄργους οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν – 2 P 1, 8). Do tego zostaje znów dołączona myśl przeciwna na temat braku tych cech, co powoduje u każdego ślepotę (τυφλός), krótkowzroczność (μυωπάζω) i zapomnienie

8 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 1389, s. 143; nr 697, s. 72.

9 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 2810, s. 340; nr 2553, s. 313–314.

(λήθη) o oczyszczeniu z dawnych grzechów (2 P 1, 9). I w tym stanie rzeczy zostaje zamknięta cała myśl główna listu przez przytoczone wcześniej wiersze inkludujące w kontekście powołania (καλέω) (2 P 1, 3 oraz 2 P 1, 10–11). Należałoby tu jeszcze dodać, iż w całym początkowym fragmencie pisma (2 P 1, 1–11) mocno pobrzmiewa styl wypowiedzi autora jednoczący się z gronem apostołskim i solidaryzujący z adresatami, zapowiadany na ten sposób już pierwszym zdaniem przyrównującym wiarę jednych wierze drugich (2 P 1, 1).

Ten ton wypowiedzi wyraźnie ulega zmianie w 2 P 1, 12, gdzie piszący porzuca na chwilę 1 os. l.mn. i przechodzi do 1 os. l.poj., rozpoczynając tym niejako uwiarygodniający dialog wewnętrzny z adresatami, posiadający czytelne 3 fazy: (1) mocne postawienie się piszącego w roli apostoła Piotra (2 P 1, 12–15); (2) powrót do solidaryzacji (1 os. l.mn.) z szerszym gronem apostołskim (domyślnie Jakubem i Janem) w przywołaniu faktu przemienienia Pańskiego (2 P 1, 16–19a); (3) pareneza zwrócona do adresatów listu (2 P 1, 19b–21). Wszystko to ma jakby za zadanie postawić piszącego w roli nie tylko apostoła, jednego z trzech w największej bliskości chodzących za Jezusem czy nawet samego św. Piotra, ale też proroka – pełniejszego świadka, bo również uczestnika wydarzenia – wizji (jedynej tego rodzaju), a więc mającego udział w wiedzy Najwyższego (por. Lb 24, 16), czy wręcz legitymującego się posiadaniem mocniejszego proroczego słowa (καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον – por. 2 P 1, 19a), które zdolni są wypowiadać jedynie ludzie od Boga (ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι) niesieni przez Ducha Świętego (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) (por. 2 P 1, 21). Ten aspekt prorocki wybrzmi jeszcze w sposób negatywny w następnym fragmencie listu (por. 2 P 2, 1), również poprzez przywołanie wprost Balaama (zob. 2 P 2, 15). Natomiast w drugiej wydzielonej tu fazie, w samym centrum fragmentu poświęconego wykazaniu się przez piszącego wymaganymi kompetencjami do zabierania głosu w określonej wcześniej problematyce (2 P 1, 12–21), na początku wiersza 17 znów pojawia się pojęcie „chwala” (δόξα), tym razem w kontekście szacunku, czci (τιμή), jaki otrzymuje Pan nasz Jezus Chrystus od Boga Ojca (por. 2 P 1, 16–17).

Kolejny fragment 2 Listu św. Piotra obejmujący cały 2 rozdział kontrastuje z tym wszystkim, co miało miejsce wcześniej i przyjmuje ton bardzo rzeczowy, zdystansowany już na poziomie gramatycznym od strony podmiotowej, niemal nieprzerwanie opisuje przedmiot swojej wypowiedzi w 3 os. l.poj. lub l.mn. Służy to ukazaniu całej tej rzeczywistości, od której odżegnuje się piszący i zdecydowanie ją odradza adresatom. Jest to rzeczywistość postrzegana

od strony doczesnej, w zamkniętej perspektywie ludzkiej, rzeczywistość „występnych w rozpasaniu zachowywania się” (τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς) na podobieństwo tego, co miało miejsce przed potopem za czasów Noego czy też za czasów Lota w Sodomie i Gomorze (por. 2 P 2, 7). Tak postępujących, a wcześniej tak postrzegających rzeczywistość autor natchniony w 2 P 2 określa: (1) najpierw „fałszywymi prorokami (ψευδοπροφήται)” (2 P 2, 1), tzn. takimi, którzy nie dają posłuchu słowu Boga, lecz różnym korzyściom doczesnym; (2) pod koniec „obietującymi innym wolność, a sami będącymi niewolnikami zepsucia (ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς)”, w uzasadnieniu dodając: „przez co bowiem ktoś jest pokonany, temu dał się uczynić niewolnikiem (ὧ γὰρ τις ἡττηται, τούτῳ δεδούλωται)” (2 P 2, 19); (3) natomiast w samym centrum całego tego fragmentu listu „zuchwalcami – zarozumiałymi” (τολμηταὶ – αὐθάδεις) „nie drżącymi, bluźniąc przeciwko Chwałom (δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες)” (2 P 2, 10b). Tym razem słowo „chwała” (δόξα) jest użyte w liczbie mnogiej i wydaje się mieć zastosowanie podmiotowe – w stosunku do Osób, które można by takim mianem określić. Pozwólmy sobie to skomentować: w zalewie opisanego zła przedmiotowego – tego przeszłego, obecnego i możliwego w przyszłości – z jakim mamy do czynienia przez cały 2 rozdział listu, jawi się jakby nieustępliwie, w samym środku wywodu, znów „chwała” – osobowa, nienaruszona, zwielokrotniona. Konkluzją tego fragmentu (2 P 2) – przedstawiającego negatywne strony i okoliczności stojące człowiekowi na przeszkodzie przed uczestniczeniem w chwale Boskiej natury – autor natchniony czyni syntezę opisaną wcześniej sytuacji, wyrażoną trzema wierszami: „Jeżeli bowiem uciekają od zgnilizny świata przez poznanie Pana i Zbawcy, Jezusa Chrystusa, a potem oddając się jej ponownie, zostają pokonani, to koniec ich jest gorszy od początków. Lepiej bowiem byłoby im nie znać drogi sprawiedliwości, aniżeli poznavszy ją, odwrócić się od podanego im świętego przykazania. Spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: Pies powrócił do tego, co sam zwymiotował, a świnia, która się obmyła – do kałuży błota (εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου [ἡμῶν] καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττώνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χεῖρονα τῶν πρώτων. κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης ἢ ἐπιγνωῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, καὶ ὄξ λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου)” (2 P 2, 20–22).

Wraz z początkiem 3 rozdziału znów następuje radykalna zmiana w tonie wypowiedzi. Powraca postawienie się autora w roli apostoła Piotra i uświadomienie potencjalnym odbiorcom jego listu, że są po przeciwnej stronie niż ukazana co dopiero „rzeczywistość”. Powraca też charakter osobistego odniesienia piszącego do adresatów (2 P 3, 1–2). Zmienia się także całkowicie perspektywa przedstawiania rzeczywistości: z doczesnej (przyrodzonej) w wieczną (nadprzyrodzoną), z „czysto ludzkiej” w Bożą. Od początku podjęta zostaje refleksja nad samym zrozumieniem pojęcia „wieczności”, które (1) z zamkniętej szyderstwem (ἐμπαιγμονή) perspektywy ludzkiej (nakreślonej w poprzednim rozdziale – por. 2 P 3, 3) jest jednakowym od samego początku stworzenia pozostawaniem (trwaniem), w domyśle, przyszłą podobną nieskończonością czasu (πάντα οὕτως διαμένει ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως – 2 P 3, 4c); (2) natomiast z perspektywy Pana (παρὰ κυρίου) jest trwałą teraźniejszością nie posiadającą miary czasu, w której „jeden dzień [...] jak tysiące lat i tysiące lat jak dzień jeden (μία ἡμέρα [...] ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία)” (por. 2 P 3, 8b). Równocześnie w kontekście paruzji ujawniony zostaje wolitywny aspekt poznawania (czy też niepoznawania) wszystkiego: „ukrywa się bowiem przed tymi, którzy tego chcą (λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας)” (2 P 3, 5). W końcu jest mowa otwarta o dniu Pańskim (ἡμέρα κυρίου) w aspekcie zaskoczenia („jak złodziej [ὡς κλέπτῃς]” – 2 P 3, 10), co jednak można odnieść jedynie do czasowej perspektywy postrzegania rzeczywistości. Zatem jedynym pozytywnym kierunkiem poszukiwań chwały (δόξα), dodajmy: chwały Pańskiej (δόξα κυρίου), jest chęć przyjęcia Bożej perspektywy wieczności i w tym kluczu chęć poznawania wszystkiego, co ostatecznie oznacza u człowieka postawę wiary.

Ostatnie wiersze (2 P 3, 11–18), które mają być wyciągnięciem praktycznych wniosków dotyczących przyjęcia przez adresatów koniecznej postawy i podjęcia odpowiedniego działania – w nakreślonym wyżej kontekście całego listu, a zwłaszcza bezpośrednio poprzedzającego, ostatnio przedstawionego tu przez nas fragmentu – wynikają w swym przesłaniu niejako w sposób naturalny. Zawarta w nich treść dotyczy zaleceń stawianych przez piszącego adresatom: (1) stanu świętego postępowania i pobożności (δεῖ ὑπάρχειν [ὑμᾶς] ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις – 2 P 3, 11) oraz (2) stanu oczekiwania i śpieszenia na przybycie dnia Bożego (προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας – 2 P 3, 12a) – jednak w pokoju (ἐν εἰρήνῃ), o którym była mowa na samym początku listu w powiązaniu z łaską (χάρις) (por. 2 P 1, 2) – w celu zostania znalezionymi (zastanymi) przez Niego (Pana) nieskalanymi

i nienagannymi (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι – 2 P 3, 14). Przy końcu jest jeszcze przestroga przed daniem przyzwolenia na uwiedzenie wbrew dokonanemu własnemu zdecydowanemu wyborowi (por. 2 P 3, 17). Powraca też tutaj (2 P 3, 11–18) temat wieczności – już tylko z Bożej perspektywy – na dwa sposoby: (1) poprzez przywołanie oczekiwania Jego (Pańskiej) obietnicy „nowego nieba i nowej ziemi, w których zamieszka sprawiedliwość (καινοῦς δὲ οὐρανοῦς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ)” (2 P 3, 13) oraz (2) końcowe zalecenie: „Wzrastajcie zaś w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa! Jemu chwała zarówno teraz, jak i na dzień wieczności! Amen (αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος. [ἀμήν])” (2 P 3, 18). W tym ostatnim zdaniu księgi znów pierwszoplanowo pojawia się chwała (δόξα) odniesiona do Boga w Jezusie Chrystusie, która w jednej wypowiedzi schodzi się z wiecznością (αἰών), a wcześniej z łaską (χάρις) i poznaniem (γνώσις), tu rozumianym w aspekcie wiary (πίστις), jako że odniesionym do osoby Jezusa Chrystusa.

2. Główne myśli teologiczne 2 Listu św. Piotra

Cały ten układ 2 Listu św. Piotra ujawnia nam dwie zasadnicze kwestie: (1) ciągłą obecność tematu Boga w aspekcie Jego chwały i (2) ostateczny chrystocentryzm wszystkich odniesień treściowych. Słowo „chwała” (δόξα) pojawia się w tekście tylko i aż 5 razy – zawsze w kluczowych miejscach: (1) na początku (2 P 1, 3) w inicjującym list zdaniu (2 P 1, 1–4), (2) na końcu (2 P 3, 18) w zwieńczeniu ostatniej myśli (2 P 3, 17–18), (3) w samym środku całego tekstu listu (2 P 2, 10) będącym również środkiem czwartego wydzielonego przez nas fragmentu (2 P 2) i (4) dwa razy w środku fragmentu uwiarygodniającego autorytet piszącego (2 P 1, 12–21) w świadectwie o Przemienieniu Pańskim (2 P 1, 17). Trudno oprzeć się wrażeniu, że cała kompozycja listu zbudowana jest na tym właśnie pojęciu porozmieszczanym na podobieństwo filarów w strategicznych dla niej miejscach. W centralnym punkcie tekstu (2 P 2, 10) zostało ono zwielokrotnione liczbą mnogą i odniesione osobowo do „Boga-Pana” (θεὸς-κύριος) (por. 2 P 2, 4–9) – o czym świadczy wprowadzenie względem niego określenia czynności, która może odnosić się tylko do podmiotów: „krzywdząco mówiący (o)”, „błuzniący (przeciw)” (βλασφημοῦντες) – w opozycji do „lekceważących panowanie” (κυριότητος καταφρονοῦντας – w domyśle

należałoby przyjąć: „Jego panowanie”), a „w otoczeniu” (παρά κυρίου) „większych [od tych poprzednich] siłą i mocą aniołów (ἄγγελοι ἰσχύι καὶ δυνάμει μεῖζονες ὄντες)” (2 P 2, 10–11). Drugie i trzecie pojawienia się „chwały” (δόξα) wewnątrz konstrukcji tematycznej listu ściśle związane z Przemienieniem Pańskim (2 P 1, 17) posiadają konteksty: (1) bezpośrednio sprawczy – „Boga Ojca” (θεοῦ πατρὸς), (2) bezpośrednio celowy – „Jego Syna” (ὁ υἱός μου) i powiązany z nimi pośrednicząco przez „głos” (φωνή), który „został przyniesiony” (ἐνεχθείσης), czy też przez „prorockie słowo” (προφητικὸν λόγον), (3) bezpośrednio objawieniowy – „przez Wspaniałą Chwałę” (ὕπο τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης) „Ducha Świętego” (πνεύματος ἁγίου) (por. 2 P 1, 17–21). Wszystkie te trzy wystąpienia Osób w tak ścisłym związku ze sobą, w jednym miejscu ujęte i połączone rzeczywistością chwały, dobitnie i jednoznacznie domagają się całościowego potraktowania pojęciowego, zwłaszcza że kilkanaście wierszy dalej (2 P 2, 10) – właśnie w pojęciu „chwały” zwielokrotnionej liczbą mnogą, ale scalonej jednym terminem – odnajdziemy Je w kontekście Boga (θεὸς) i Pana (κύριος). Nic nie wychodzi lepiej naprzeciw temu oczekiwaniu jak określenie „Trójca Święta”, którego to określenia użytego wprost nie znajdziemy w całej Biblii, a które jest fundamentalne w chrześcijańskim rozumieniu Boga zbudowanym na całym objawieniu. W 2 Liście św. Piotra zauważamy więc rewelacyjne podstawy dla jednego z zasadniczych dogmatów wiary, a wiersz 2 P 1, 17 może też stanowić jedną z podstaw objawienia dotyczącego życia wewnątrz Trójcy Świętej, gdzie mowa jest o „moim [Bożym] Synu, Tym umiłowanym moim” (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου – określenie odnoszące się do Jezusa Chrystusa, por. 2 P 1, 16), który „od Boga Ojca otrzymuje szacunek – cześć i chwałę” (λαβὼν [...] παρά θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν), podczas gdy głos zostaje Mu przyniesiony „przez Wspaniałą Chwałę” (ὕπο τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης). Tym Przynoszącym głos jest sam Duch Święty. Liczba mnoga (*accusativus*) „Chwały” (δόξας) w wierszu 2 P 2, 10 nie tylko wskazuje na Trzy Osoby Boskie, ale też na jedność tych Osób, dodajmy: w naturze, rzutuującą na łączne pojęcie pojedyncze dla wszystkich („Chwały”). W tej sytuacji cokolwiek powiedzielibyśmy o chwale Ojca czy Syna, czy też Ducha Świętego, to samo musimy orzec o chwale pozostałych dwóch Osób. Stwierdzenie to dodatkowo znajduje oparcie w zastosowaniu słowa „chwała” (δόξα) w dwóch pozostałych zewnętrznych (początkowym i końcowym) wystąpieniach na terenie analizowanej księgi. Zanim jednak będziemy mogli pójść dalej w rozwinięcie tego wątku, musimy poświęcić nieco uwagi wspomnianemu wyżej chryścocentryzmowi odniesień treściowych.

Trudno się zgodzić z Gryglewiczem, że „Autorom listów [2 P i Jud] trudności sprawiały tytuły Boga: «Pan» (κύριος) i «Zbawca» (σωτήρ), a przede wszystkim sama nazwa «Bóg»¹⁰. Gdyby tak było, z pewnością w słowie natchnionym znalazłyby się inne terminy pozwalające wyrazić treść objawioną. Tymczasem – zgodnie z tym, co pisze cytowany tu autor (dwa akapity dalej) – takie, a nie inne użycie określeń „Bóg”, „Pan”, „Zbawca” „świadczy o dość daleko posuniętym rozwoju teologicznej myśli pierwotnego chrześcijaństwa” oraz „o tym, że omawiane listy pochodzą z okresu późnego”¹¹. Tytuł „Pan” (κύριος) był nadawany Jezusowi od początku, tj. od czasów, gdy w ludzkim ciele chodził po ziemi, przede wszystkim przez tych, którzy byli poruszani łaską wiary, co uwieczniły wszystkie cztery ewangelie. To, że Septuaginta ten sam tytuł odnosiła do Boga Ojca, nie budzi zdziwienia w świetle tego, co zostało powiedziane wyżej na temat chwały w kontekście Trójcy Świętej, a o czym traktuje 2 List św. Piotra. W sytuacji, gdy mamy do czynienia z późnym tekstem natchnionym, którego autor przejawia dobrą znajomość wcześniejszych ksiąg Pisma Świętego (por. 2 P 1, 13–14. 17–21; 2, 4–8. 15–16. 22; 3, 1. 5–8. 13. 15–16), w obliczu posuniętego rozwoju myśli teologicznej okresu powstawania tego tekstu, możemy też mieć pełne zrozumienie dla faktu nie tyle wzbogacania tytułów Jezusa „w sposób, jakiego inne księgi Nowego Testamentu nie znają”, ile budowania głębszej w swym wyrazie teologii, czyli obrazu Boga poprzez odpowiednio łączone tytuły¹².

Grecki spójnik καί – jak dowiadujemy się ze słownika¹³ – może nie tylko łączyć pojedyncze wyrazy czy zdania w sposób prosto przekładalny jako spójniki „i”, „oraz”, „a”, lecz również między innymi potrafi: (1) „łączyć część z całością” – np. „arcykapłani i cały Sanhedryn”, (2) jednoczyć dwa wyrazy w jedno pojęcie, (3) być umieszczonym w tekście „dla podkreślenia jakiegoś faktu, dla wyrażenia zdumienia, «a oto», «a jednak», «a przecież», «ale», «lecz»”, (4) znaleźć się „przed wyrazem lub zdaniem wyjaśniającym bądź poszerzającym myśl wcześniejszą, «to jest», «mianowicie», «i to», «a to»”, (5) mieć zastosowanie „z drugim imieniem własnym kogoś lub czegoś”, (6) być

10 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

11 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 37.

12 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36–37.

13 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 2522, s. 308–310.

zastosowanym w funkcji przysłówkowej, jako: „także”, „również”, „nawet”, „właśnie”, „właściwie”. Natomiast – jak też podobnie zauważył Gryglewicz – imię „Jezus” (Ἰησοῦς) z nierozłącznie¹⁴ dołączonym do tego imienia „Chrystus” (Χριστός) zawsze, poza jednym tylko przypadkiem z początku listu (2 P 1, 1), występuje nie tyle z dodanymi do niego tytułami, ile w odpowiednim kontekście teologicznym. Kontekst ten więc stanowią – umieszczone w różnych przypadkach gramatycznych – takie określenia jak:

- 1) przed imieniem „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός):
 - a) samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 1, 8. 14. 16),
 - b) „Pan nasz i Zbawiciel” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ) (2 P 1, 11; 3, 18),
 - c) „Pan i Zbawiciel” (κύριος καὶ σωτήρ) (2 P 2, 20),
 - d) „Bóg nasz i Zbawiciel” (θεός ἡμῶν καὶ σωτήρ) (2 P 1, 1);
- 2) po imieniu „Jezus” (Ἰησοῦς) bez „Chrystus” (Χριστός) – samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν); ale równocześnie przed imieniem – samo „Bóg” (θεός) (2 P 1, 2);
- 3) bez użycia imienia „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός):
 - a) samo „Pan” (κύριος) (2 P 2, 9. 11; 3, 8. 9),
 - b) „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 3, 15),
 - c) „Pan i Zbawca” (κύριος καὶ σωτήρ) (2 P 3, 2),
 - d) samo „Bóg” (θεός) (2 P 1, 21; 2, 4).

Ponadto występuje szereg zwrotów, które:

- 1) odnoszą się do Jezusa Chrystusa w aspekcie: „Bóg”, „Pan”, „Zbawiciel”:
 - a) „Słowo Boga” (θεοῦ λόγος) (2 P 3, 5),
 - b) „Dzień Boga” (θεοῦ ἡμέρα) (2 P 3, 12),
 - c) „Dzień Pana” (ἡμέρα κυρίου) (2 P 3, 10),
 - d) „a Pana naszego wielkoduszność zbawieniem uważajcie” (καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἠγεῖσθε) (2 P 3, 15);
- 2) wskazują wprost na Boskość Jezusa Chrystusa:
 - a) „Boskiej mocy Jego” (τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ) (2 P 1, 3),
 - b) „Boskiej natury” (θείας [...] φύσεως) (2 P 1, 4).

Tylko w jednym, najbardziej złożonym strukturalnie przypadku, gdy do imienia „Jezus” (Ἰησοῦς) nie ma dołączonego „Chrystus” (Χριστός), a w to miejsce przychodzi samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 1, 2), mamy do czynienia z łączeniem imienia Jezusa przez καὶ z samym słowem „Bóg” (θεός) umieszczonym przed tym imieniem. Problem odczytania tego kontekstu

14 Na temat Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν – „Jezus, Pan nasz” (2 P 1, 2) powiemy w dalszym ciągu refleksji.

tkwi we właściwej interpretacji spójnika καί. W zasadzie każda z podanych wyżej możliwości – w świetle tego, co odkryliśmy wcześniej na temat zawartego w liście objawienia Trójcy Świętej w kontekście chwały – w jakimś aspekcie byłaby stosowna. Pojęciowo „Jezus” stanowi analogicznie „część” „Trójjedynego Boga”, tak jak np. „arcykapłani” wchodzi w skład „całego Sanhedrynu”, co uzasadniałoby użycie καί jako „łączącego część z całością”. Również stosowne może być rozumienie łączące dwa wyrazy: „Boga i Jezusa” (θεοῦ καί Ἰησοῦ) w jedno pojęcie zaraz potem ujawnione: „Pana naszego” (κυρίου ἡμῶν). Dodatkowy walor znaczeniowy καί w sformułowaniu: τοῦ θεοῦ καί Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν mogą przynieść interpretacje: (1) podkreślająca – „Boga, a oto Jezusa, Pana naszego”, „Boga, a przecież Jezusa, Pana naszego” i (2) wyjaśniająco-poszerzająca – „Boga, to jest Jezusa, Pana naszego”, „Boga, mianowicie: Jezusa, Pana naszego”, „Boga, a to: Jezusa, Pana naszego”. We wszystkich tych interpretacjach zasadniczą rzeczą jest to, że imię „Jezus” zostało umieszczone między pojęciem „Bóg” a synonimicznym wyrażeniem „Pan nasz” i związane spójnikiem καί, co powoduje włączenie, niejako wchłonięcie tego imienia w pojęcia okalające je. W ten sposób „Bóg” czy „Pan nasz” stają się jakby drugimi imionami imienia „Jezus” (czy też odwrotnie), co można też wyrazić za pomocą funkcji przysłówkowej spójnika καί jako: „Bóg, właśnie Jezus, nasz Pan” czy też: „Bóg, właściwie Jezus, nasz Pan”. W żadnym przypadku nie należałoby stosować tutaj interpretacji rozdzielającej dwa pojęcia „Bóg” (θεός) i „Jezus” (Ἰησοῦς), gdyż: (1) przeczyłoby to istocie koniunkcji i (2) tworzyłoby podmiot zbiorowy, czemu zaprzecza morfologia wyrazów bezpośrednio sąsiadujących i składnia zawierającego te pojęcia zdania. Tak więc na wstępie – w drugim wierszu przedstawianego listu – mamy nie tylko dobitnie wyakcentowaną prawdę o tym, iż Bóg jest Panem naszym – wielokrotnie powtarzaną na kartach Starego Testamentu – ale też tę, że Panem naszym jest Jezus i On jest Bogiem. Zatem obraz Boga nie tylko można, lecz również należy utożsamiać z obrazem Jezusa Chrystusa. Ponadto wszystko, co będzie dalej mówione o Bogu, należy odnosić do Jezusa i *vice versa*.

Zasadność takiej optyki potwierdzają wszystkie wyżej przywołane wyrażenia i zwroty obecne w tekście 2 Listu św. Piotra związane wprost czy pośrednio z imieniem „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός). Często wiążą one z określeniami: „Bóg” – „Bóg nasz” (θεός – θεός ἡμῶν), „Pan” – „Pan nasz” (κύριος – κύριος ἡμῶν) pojęcia „Zbawiciel” – „zbawienie” (σωτήρ – σωτηρία – por. 2 P 1, 1. 11; 3, 18; 2, 20). Natomiast samo słowo „Bóg” (θεός) bez żadnych wskazań odnoszących je do innych pojęć pojawia się w tekście – poza

wierszem 2 P 1, 2 – już zawsze tylko w kontekście trynitarnym: (1) „lecz przez Ducha Świętego niesieni, zaczęli mówić od Boga ludzie (ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι)” (2 P 1, 21); (2) termin „Bóg” (θεός) w wierszu 2 P 2, 4 po długim wywodzie historiozbawczym (2 P 2, 4–8) przypomniany jako „Pan” (κύριος) w wierszu 2 P 2, 9, ostatecznie przy końcu wiersza 2 P 2, 10 zostaje określony liczbą mnogą słowa „chwala” (δόξα), o czym była już mowa wcześniej w kontekście objawiania przez list Trójcy Świętej. Wspomniane tu słowo „Pan” (κύριος) również bez żadnych bezpośrednich odniesień poza odległym (wierszowo) kontekstem „Boga” przejmując od niego niejako „pałeczkę sztafetową” w dalszym przebiegu listu i pojawia się zaraz w następnym wierszu (2 P 2, 11), podtrzymując to samo znaczenie trynitarne względem aniołów. Ponadto w wierszach 2 P 3, 8–9 ujawnia szersze jeszcze odniesienie – w perspektywie wieczności (o której również już była mowa wcześniej). Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, w którym kierunku są adresowane wyrażenia: samo „Pan i Zbawiciel” (κύριος καὶ σωτήρ) (2 P 3, 2) oraz samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 3, 15) przez zastosowany względem nich kontekst historyczny i parazyjny. Również związane z nimi kontekstowo pojęcia: „Dzień Pana” (ἡμέρα κυρίου) (2 P 3, 10) i „Dzień Boga” (θεοῦ ἡμέρα) (2 P 3, 12) nie pozostawiają żadnych złudzeń co do tego, kto jest tym Panem i Bogiem, którego przyjscia oczekujemy w dniu Jego. Jeśli zauważyć do tego jeszcze „Słowo Boga” (θεοῦ λόγος), przez które wszystko się stało (2 P 3, 5) (por. J 1, 1–18) oraz „Boską moc Jego” i „Boską naturę” (2 P 1, 3–4), to w pełni nam się jawi chrystocentryczny obraz Boga odmalowany w 2 Liście św. Piotra. Ten obraz nie został przedstawiony chaotycznie, lecz bardzo konsekwentnie w rozwoju pojęć – z wiersza na wiersz i z rozdziału na rozdział od pierwszego do ostatniego włącznie.

Pierwsze wystąpienie imienia „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός) ma miejsce zaraz na początku wiersza 2 P 1, 1 w *genetivus*, do którego odniesione zostaje wcześniej pseudonimiczne imię autora „Szymon Piotr” (Συμεὼν Πέτρος), przedstawiającego się jako „niewolnik i wysłannik, apostoł” (δοῦλος καὶ ἀπόστολος) Tego pierwszego. Już samo usytuowanie i użyty przypadek gramatyczny może wskazywać na wyjątkową pozycję, w której piszący stawia Osobę Pana. Myśląc analogią do języka hebrajskiego, imię Jezusa zostało postawione w stanie niezależnym (*status absolutus*), podczas gdy wszystko inne, co jest w tekście przed tym imieniem, w stanie sprzężonym (*status constructus*), ściśle zależnym od tego imienia. Kolejne odniesienie do Osoby tak pewnie postawionej od samego początku w centrum uwagi znajdujemy raz

jeszcze – przy końcu tego samego wiersza (2 P 1, 1) – w nieco bardziej rozwiniętej formie „Zbawiciel Jezus Chrystus” (σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός) połączonej spójnikiem καὶ z drugim wyrażeniem „Bóg nasz” (θεός ἡμῶν) w kontekście otrzymanej przez piszącego i adresatów „wiary” (πίστις) (por. Rz 10, 10) „za pomocą, dzięki sprawiedliwości” (ἐν δικαιοσύνη). Słowo „sprawiedliwość” (δικαιοσύνη) domaga się przydawki o proveniencji podmiotowej. Bez wątplenia jest nią „Bóg nasz” (θεός ἡμῶν), ale też „Zbawiciel Jezus Chrystus” (σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός). Spójnik καὶ spełnia tu nieco inne zadanie niż w analizowanym wcześniej wyrażeniu τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (2 P 1, 2), gdyż łączy dwa wyrażenia, z których pierwsze usamodzielnia się najpierw przez zaimek dzierżawczy „nasz” (ἡμῶν), a potem dopiero jest łączone z następnym, by w ten sposób mogła powstać zbiorowa przydawka odnosząca się do słowa „sprawiedliwość” (δικαιοσύνη). Tak więc Jezus Chrystus w drugiej odsłonie Jego Osoby jawi nam się przede wszystkim jako Zbawiciel, który ma jakiś współdziałanie w sprawiedliwości naszego Boga. Nasuwa się pytanie, dlaczego rozdzielać Tego, o którym wiemy już z poprzednich dociekań, że stanowi jedność w Trójcy Świętej z Tym, którego określa się „naszym Bogiem” (θεός ἡμῶν)? Sensowna odpowiedź wydaje się jedna: w celu bardzo czytelnego przypisania Jemu (Chrystusowi) i przede wszystkim Jemu pośród Osób Boskich tytułu „Zbawiciela”. Odkrycie Jezusa jako „Boga” (θεός) i „Pana naszego” (κύριος ἡμῶν) jest następnym krokiem uczynionym w kolejnym wierszu (2 P 1, 2) w obrębie tego samego zdania, w kontekście łaski, a w niej mieszczącego się pokoju, co może być pomnożone właśnie dzięki „rozpoznananiu” (ἐπίγνωσις) tej odkrytej prawdy. To jednak nie koniec ani zdania, ani też rozpoczętego ujawniania. W kolejnym wierszu należącym wciąż do tej samej myśli mamy przyrównanie daru „Jego Boskiej mocy” (θείας δυνάμεως αὐτοῦ) w postaci „życia i pobożności” (ζωὴν καὶ εὐσέβειαν) otrzymanych znów w drodze „rozpoznania” (ἐπίγνωσις) „Tego, który powołującym był nas własną chwałą i doskonałością (τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ)” (por. 2 P 1, 3), dodajmy: od samego początku. Wszystko, co dotąd zostało powiedziane (2 P 1, 1–3), autor natchniony czyni genezą treści następnego wiersza – pozostającego w obrębie wciąż tego samego zdania – podającego cel nie tylko niniejszej wypowiedzi, ale też całego listu: „abyście się stali współnikami Boskiej natury (ἵνα [...] γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 P 1, 4b), przywołując równocześnie okoliczności: (1) te ze strony Boga, który aktualnie dokonuje daru obiecanych nam rzeczy największych – godnych czci (τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται) (2 P 1, 4a) i (2) te ze strony

naszej, ludzkiej, będące koniecznością ucieczki od pożądania zepsucia, deprawacji na tym świecie (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς – 2 P 1, 4c). Tym ostatnim okolicznościom w sensie pozytywnego wyjścia im naprzeciw jest poświęcony cały już do końca (2 P 1, 11) fragment nakreślający zasadniczy problem listu, który wykazując pewną dwudzielną (2 P 1, 5–8; 1, 9–11), konkluduje w każdym z fragmentów podpodziału imieniem Jezusa Chrystusa w dalszym rozwoju odsłaniania jego rozumienia. Po tym jak w trzeciej odsłonie autor listu odkrywa Jezusa jako „Boga” (θεός) i „Pana naszego” (κύριος ἡμῶν) (2 P 1, 2), a następnie wzmacnia to mową o „Boskiej Jego mocy” (θείας δυνάμεως αὐτοῦ) (2 P 1, 3) i przedstawia nam perspektywę „stania się współnikami Boskiej natury (γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 P 1, 4), w następnym kroku utwierdza to „rozpoznanie” (ἐπίγνωσις) zjednoczonym określeniem „Pan nasz Jezus Chrystus (κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός)” (2 P 1, 8), a w końcu dodaje jeszcze do tego wcześniej użyty tytuł „Zbawiciela” (σωτήρ) (por. 2 P 1, 1), by w sumie uzyskać pełne brzmienie „Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός) (2 P 1, 11). W ten sposób wraz z zakończeniem nakreślania głównego problemu poruszanego przez pismo kończy się również proces ujawniania Tego, który stoi w centrum uwagi piszącego i jest stawiany przed oczy adresatom jako potrafiący zaradzić wszystkim problemom – „Zbawiciel” (σωτήρ). Przyświadcza temu również fakt nagromadzenia w wierszach 2 P 1, 1–11 rzeczowników typu: „wiara” (πίστις) (2 P 1, 1. 5), „poznanie” (γνώσις) (2 P 1, 5. 6) i ἐπίγνωσις („rozpoznanie, uznanie”) (2 P 1, 2.3.8) – w sumie 7 wystąpień przy równoczesnym pojedynczym pojawieniu się γνώσις (2 P 3, 18) i ἐπίγνωσις (2 P 2, 20), a całkowitym zaniku użycia πίστις w dalszym przebiegu tekstu. Można powiedzieć, że zasadniczy proces przyjmowania wiarę, poznawania (nią), uznawania lub rozpoznawania (w niej)¹⁵ głównego problemu tematycznego listu wraz z wierszem 2 P 1, 11 został zamknięty i nastąpi tylko dwukrotne odwołanie się do niego – zawsze przy końcu kolejnych bloków tematycznych związanych z tym problemem – w ścisłym złączeniu z określeniami zawierającymi imię Jezusa Chrystusa, a mianowicie: (1) w 2 P 2, 20: „w rozpoznaniu Pana [naszego] i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (ἐν ἐπίγνωσει τοῦ κυρίου [ἡμῶν] καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ) i (2) w ostatnim wierszu pisma 2 P 3, 18: „w łasce

15 Problem rozwoju pojęcia „wiary” w terminach πίστις, γνώσις, ἐπίγνωσις dostrzega również m.in. F. Gryglewicz, w nieco innym jednak podejściu do tego tematu – por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34–35.

i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Tam, gdzie w liście znaczenie ma „poznanie” lub „rozpoznanie”, używane jest zawsze pełne określenie tego, co zostało odkryte względem imienia Drugiej Osoby Boskiej.

Imię Jezusa Chrystusa jest jeszcze dwukrotnie utrwalone w kształcie: „Pan nasz Jezus Chrystus” (κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός) (2 P 1, 14. 16) – oba wystąpienia mają podkład objawieniowo-poznawczy w perspektywie opisu doświadczenia Przemienienia Pańskiego, które z kolei, jak powiedzieliśmy wyżej, umieszcza obraz samego Jezusa w kontekście Trójcy Świętej: (1) w wierszu 2 P 1, 14 Pan nasz Jezus Chrystus „ujawnił” (ἐδήλωσέν)¹⁶ piszącemu szybkie jego przeniesienie z doczesności w wieczność; (2) w wierszu 2 P 1, 16 „dana poznawczo” (γνωρίζω)¹⁷ jest „moc” (δύναμις) Pana naszego Jezusa Chrystusa, o której to mocy była już mowa w 2 P 1, 3. W tej sytuacji samego „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) w wierszu 2 P 3, 15 trudno nie odnieść do Jezusa, zwłaszcza że towarzyszy temu kontekst „zbawienia” (σωτηρία); podobnie też wcześniej w wierszu 2 P 3, 2, gdzie samo „Pan i Zbawiciel” (κυρίου καὶ σωτῆρος) bez zaimka „nasz” (ἡμῶν) jest jednoznacznie odnoszone do tej samej Osoby.

Zbierając całość dotychczasowych poszukiwań odniesień chrystocentrycznych, należy podkreślić, że obraz Jezusa Chrystusa w 2 Liście św. Piotra jest faktycznie obrazem Boga. Natomiast wszystko to, co w piśmie tym zostało powiedziane o Bogu czy też Panu, dotyczy wprost – przez mocny kontekst trynitarny obecny i mający zastosowanie dla całego tekstu – również Jezusa Chrystusa. Wracając zatem do kwestii „chwały” – podjętej i przerwanej wcześniej, by dać miejsce wszystkim tym spostrzeżeniom – potrzebujemy cofnąć się jeszcze raz do pierwszego zdania listu obejmującego pierwsze cztery wiersze i tam poszukiwać odpowiedzi na pytanie, co to jest chwała, jako że wiersze 2 P 1, 1–4 stanowią kwintesencję poznawczą całego pisma, pokazując jak w załączku wiarę. Przyświadcza temu wiersz 2 P 1, 5, który rozwija swoją myśl, rozciągając ją na kolejne (por. 2 P 1, 5–8), a wychodząc od „wiary” (πίστις) jako środowiska najbardziej stosownego dla procesu rozwoju duchowego człowieka – odwołuje się do niej wstecz, do treści poprzedniego zdania, które od niej wychodząc i rozumienie jej budując, ukazuje tak naprawdę jej rzeczywistość. W duchowej rzeczywistości wiary, gdzie stajemy

16 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 1206, s. 124: δηλώω – „czynić jasnym”, „czynić widocznym”, „objawiać”, „ujawniać”, „pokazywać”, „ukazywać”.

17 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 1100, s. 113: γνωρίζω – „czynić wiadomym”, „powiadamiać”, „oznajmiać”, „objawiać”, „dawać poznać”.

się uczestnikami i współnikami Boskiej natury, działa Boska moc Jezusa dająca nam życie i uzdalniająca nas wewnętrznie do przyjmowania Boga (πρὸς ζῶνι καὶ εὐσεβείαν δεδωρημένης) przez (διὰ) naszą odpowiedź w postaci rozpoznawania Osoby – Podmiotu (ἐπιγνώσεως τοῦ) tego działania, który od dawna (od zawsze) jest powołującym nas własną chwałą i doskonałością (καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ). Mamy zatem w wierszu 2 P 1, 3 ukazaną relację podmiotową zachodzącą między Bogiem a człowiekiem, w której „narzędziem” działania mocy Boga jest chwała i doskonałość. Obie te cechy, będąc sposobami dokonywania czegoś, muszą wychodzić na zewnątrz Podmiotu i tam jawić się innym podmiotom. Jako że nie są przedmiotami materialnymi (choć przedmiotowo o nich mówimy), nie postrzegamy ich na zewnątrz siebie, lecz działają bezpośrednio wewnątrz nas, podmiotów, do których Bóg ma zawsze wejście. W tej sytuacji chwała (δόξα), a przy tym i doskonałość lub cnota (ἀρετή) okazują się być podmiotowym sposobem ujawniania „na zewnątrz (niejako)” Podmiotu w drugim podmiocie. Ludzką odpowiedzią na to może być służba i posłannictwo w świadczenie cnotą (por. 2 P 1, 5) o Jezusie Chrystusie (δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς – 2 P 1, 1) jako Panu naszym i Bogu (τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν – 2 P 1, 2), a przy tym (wcześniej) Zbawicielu (σωτήρος Ἰησοῦ χριστοῦ – 2 P 1, 1) dającym łaskę objawiającą się pomnażanym w nas pokojem (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη – 2 P 1, 2). Oto rzeczywistość wiary – relacji, w jakiej Bóg chce obcować z nami w swej sprawiedliwości (πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν – 2 P 1, 1) – ukazująca się od początku 2 Listu św. Piotra w kontekście chwały, stanowiąca pierwszy z filarów konstrukcji tematycznej tego listu. Ostatni z tych filarów – postawiony na samym końcu pisma (2 P 3, 18) niczym dla stabilności (pewności) całej wypowiedzi – odzywa się jakby echem wszystkich treści z początku – w ich syntezie, by pewnie wyakcentować to, co zasadnicze dla nas w obrazie Boga: (1) wzrost w łasce (αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι), (2) poznanie Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa (καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ), (3) Jemu i tylko Jemu chwała (αὐτῷ ἢ δόξα), (4) wieczny wymiar tego wszystkiego (καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος).

Z tego obrazu pochodzą wszystkie inne treści podane w liście, uzupełniając tak odmalowany wizerunek Boga poprzez ukazanie nam Jego działania – objawiania się w różnych aspektach i skonstrastowanie tego z ludzką odpowiedzią w czynach. W związku z tym na pierwszy plan wysuwają się te momenty w piśmie, w których daje się odczuć Boską moc. Jest ona „rozpięta” pomiędzy czasem a wiecznością (por. 2 P 2 z 2 P 3), pomiędzy tym, co wydarzyło się

i równocześnie trwa (2 P 1, 12–18 – Przemienienie Pańskie), a tym, co zapowiedziane, że nastąpić musi (2 P 1, 19–21; 3, 1–3.7–13 – paruzja), pomiędzy czasoprzestrzenią fizyczną a rzeczywistością duchową w przestrzeni wiary albo jej braku w wymiarze podmiotowym (zestawione ze sobą w całym piśmie). Jak pisze Gryglewicz, przywołując wcześniej wiersz 2 P 1, 16: „Moc i wielkość w tych słowach wyrażają boski charakter Jezusa Chrystusa, a Jego «przyjście» nie tyle jest aluzją do wcielenia, co nawiązując do niego, sugeruje paruzję, kiedy to Chrystus tak objawi swoją boską moc, jaką już okazał przy swoim przemienieniu”¹⁸. Dodajmy jeszcze za Langkammerem: „Bóg, ukazując na górze Przemienienia apostołom swojego umiłowanego Syna w pełni «czci i chwały», równocześnie przelewa przez Syna Bożego tę miłość Bożą na nas, czyniąc nas dziećmi Bożymi. Taki jest sens objawienia Syna dla nas, pozwalający poznać «Boga i Jezusa, Pana naszego», z którego płynie «łaska i pokój» (1, 2). [...] Powołanie się na obietnice, na twórcze słowo Boże w ogóle, na głos Boży z nieba, świadczy o pewnej orientacji teologicznej i chrystologicznej zarazem, która głównie oparta jest o moc słowa, będącego równocześnie objawieniem. Skuteczność zbawcza tej mocy słowa, czyli objawienia Bożego w Chrystusie i przez Chrystusa Pana, Syna Bożego i Zbawcy, polega głównie na tym, że już tu na ziemi partycypujemy w Boskiej naturze”¹⁹.

Bóg, który jest wiecznym (2 P 3, 8)²⁰ Stwórcą i odznacza się wszechmocą (2 P 1, 3; 3, 5–7. 10. 12–13)²¹, przemawia, działa, przekazuje swoje objawienie w swoim słowie, będąc też dawcą natchnienia (2 P 1, 20–21; 3, 5–7. 15–16)²², nie ma względu na ludzką miarę czasu i jest cierpliwy (2 P 3, 8–9. 15), a Jego cierpliwość ma charakter zbawienny, stawiając sobie za cel nawrócenie wszystkich (2 P 3, 8–9. 15)²³: „szanse na zbawienie mają więc także bluźniercy będący wewnątrz gminy” (co stanowi *novum* 2 P)²⁴. „Źródło mocnej postawy wiary,

18 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 42.

19 H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1: *Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy katolickie – Apokalipsa. Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1985, s. 271.

20 Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 572.

21 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36, 41.

22 Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 574; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

23 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 42.

24 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 156.

«życia i pobożności» tkwi w «mocy Bożej», którą wierni zostali obdarowani (1, 3n). A więc działa «łaska», «moc Boża», Jezus Chrystus – Zbawiciel (1, 1)²⁵. Bóg powołuje ludzi do swojej służby, daje im wszystko, co jest potrzebne do życia i otwarcia na Niego w pełnym zaangażowaniu (2 P 1, 3. 10)²⁶, oczekuje tylko świętego zachowywania się, postępowania (ἀγία ἀναστροφή), by zastał nas niesplamionymi i nienagannymi (ἄσπιλοι καὶ ἀμόμητοι) w każdym czasie owego otwarcia na Niego (2 P 3, 11. 14)²⁷. Równocześnie składa nam obietnice dotyczące większej z Nim zażyłości i wypełnia je (2 P 1, 3–4)²⁸. Na sądzie jednak będzie karał tych, których postępowanie nie jest zgodne z Jego prawem (2 P 2, 3. 9. 13. 17), przy czym nauka Jezusa Chrystusa przekazana przez apostołów obowiązuje tak jak przykazanie (2 P 2, 21; 3, 2), ratując wiernych Mu (2 P 2, 4–9), którzy wierni Bogu-Chrystusowi wkroczą „do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa (ἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ)” (2 P 1, 11)²⁹. Bóg w chwale przebywa w niebie otoczony rzeszą aniołów (2 P 1, 3.17–18; 2, 9–11), spośród których upadłym zostanie również wymierzona słuszna kara (2 P 2, 4)³⁰. W całym 2 Liście św. Piotra „istnieje jakieś napięcie pomiędzy «już» i «przyszłością». Wierni są w posiadaniu «łaski i pokoju», a jednak napomina ich autor, aby tak postępowali, żeby przy sądzie Pan ich «zastał bez plamy i zmayı – w pokoju»³¹. Obok wspomnianego wyżej *novum* względem szansy na zbawienie dla każdego list „po raz pierwszy podkreśla eschatologiczne znaczenie spisane słowa Bożego, równocześnie wskazując na konieczność życia chrześcijańskiego. Po raz pierwszy też zostało ujawnione, że objawienie Boże zawiera się w spisanym słowie Bożym, w Piśmie Świętym”³². Ponadto Bóg jako Ojciec w scenie Przemienienia nie zaznacza się tylko z kontekstu mowy: „«To jest mój Syn umiłowany»” – jak to ma miejsce u wszystkich synoptyków

25 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 154.

26 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

27 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 40–41.

28 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

29 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36, 37, 40, 42.

30 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

31 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 154.

32 H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., cz. 1, s. 272.

(por. Mt 17, 1–9; Mk 9, 2–10; Łk 9, 28–36) – lecz w wierszu 2 P 1, 17 mamy oryginalne wprowadzenie do „głosu”, w którym jego autor jest wyraźnie wskazany jako Bóg Ojciec (θεός πατήρ)³³.

3. Teologiczna perspektywa i zasadnicze przesłanie księgi

Bóg w 2 Liście św. Piotra przede wszystkim z mocą zaprasza każdego wierzącego do współpracy z Nim na gruncie powołania, jakie czyni mu osobiście, indywidualnie. Kluczem do rozeznania tego powołania jest oparte na poznaniu (poprzez doświadczenie) odkrycie we własnym wnętrzu Jego chwały i doskonałości. Momentem przełomowym jest decyzja w wierze przyjęcia tej doskonałości Boga jako swojej drogi poprzez cnotę. Cnota nie może być ślepa, chciwa czy też w pewnej chwili osłabła. Dlatego wyróść z niej musi poznanie (w rozumieniu wiary), brak przywiązania do czegokolwiek, a w końcu wytrwałość, co wszystko razem spowoduje otwartość na przyjmowanie łaski Tego, którego chwałę odkryliśmy w sobie, a doskonałość przyjęliśmy jako naszą drogę. Z tego miejsca prosta już droga do przyjaźni i bezinteresownej miłości.

Nie można pozwolić sobie na zawrócenie z tej drogi, gdyż skutki tego mogą być oplakane. W tym celu warto przyjąć w sposobie postrzegania tego świata perspektywę wieczną, zawsze oczekującą przyjścia Pana. Moc nie pochodzi od nas, lecz jest nam wciąż dawana podmiotowo od Tego, który życie i zdolność zwracania się ku Niemu wciąż aktualnie porusza w nas w sposób dokonany i nieodwracalny. Gwarancją nieodwracalności naszej decyzji w wierze jest aktywne i mocne zaangażowanie w otrzymanym powołaniu, tj. nieustanne dążenie w naszej służbie i posłannictwie ku większej chwale Tego, którego odkrywamy w sobie.

Inicjatorem i niedościgłym wzorem wszelkich naszych odniesień podmiotowych jest Trójjedyny Bóg w swej Relacji Ojcowsko-Synowskiej. W Nim, w Jego Boskiej naturze, możemy mieć udział, kiedy zaprosi nas na swą świętą górę, by tam przemienić nas swoją chwałą i dopuścić do swego poznawania (wiedzy). To jednak nie może stać się z naszej woli, lecz we wzroście łaski, przy stałym naszym otwarciu podmiotowym na Tego, „któremu chwała zarówno teraz, jak i ku dniowi wieczności”, „Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (2 P 3, 18).

33 Por. H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 213.

Abstrakt

Obraz Boga w 2 Liście św. Piotra

Analiza przebiegu treści 2 Listu św. Piotra ujawnia poruszane w tekście dwie zasadnicze kwestie: (1) ciągła obecność tematu Boga w aspekcie Jego chwały i (2) ostateczny chrystocentryzm wszystkich odniesień treściowych w obrazie Boga. Pięciokrotnie pojawiające się słowo „chwała” (δόξα) można znaleźć zawsze w kluczowych miejscach omawianego tekstu natchnionego. List, przedstawiając teologię wiary w aspekcie poznania i powoływania, odsłania sukcesywnie tajemnicę Jezusa Chrystusa jako Osoby Boskiej – w kontekście Trójcy Świętej – na drodze ujawniania Jego kolejnych tytułów chrystologicznych aż po pełne tego objawienie w określeniu: „Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός). Kresli przy tym główny cel praktyczny i metodę jego osiągnięcia, jakim jest „uczestnictwo w Boskiej naturze” (por. 2 P 1, 4) dzięki „Bogu i Jezusowi Panu naszemu” (θεός καὶ Ἰησοῦς κύριος ἡμῶν) – z równoczesnym przestrzeganiem przed pójściem inną drogą – przeciwstawiając sobie dwa wymiary rzeczywistości: doczesny i wieczny.

Słowa kluczowe: chwała; cnota; doskonałość; Jezus Chrystus; Kyrios; łaska; obraz Boga; powołanie; poznanie; rozpoznanie; Trójca Święta; wiara; wieczność; Zbawiciel

Abstract

The Image of God in the Second Epistle of Peter

An analysis of this text reveals the two essential issues handled in the epistle: (1) the constant presence of the theme of God considered from the viewpoint of His glory and (2) an ultimate Christocentrism of all content references in the image of God. The word “glory” (δόξα) appears five times, always in key places of the inspired text under study. The epistle exposes the theology of faith from the aspects of knowledge and calling, so as to successively reveal the mystery of Jesus Christ being the Divine Person – in the context of the Divine Trinity – and, furthermore, to disclose His subsequent Christological titles leading to a complete revelation in the expression: “Our Lord and Savior, Jesus Christ” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός). At the same time, the epistle describes the main practical goal, i.e. “partaking of the divine nature” (cf. 2 Peter 1 : 4) through “God and Jesus, our Lord” (θεός καὶ Ἰησοῦς κύριος ἡμῶν), and the method of reaching this goal; it also warns against going a different way by contrasting the two dimensions of reality: the earthly and the eternal.

Keywords: vocation; Divine Trinity; eternity; faith; glory; grace; image of God; Jesus Christ; knowledge; Kyrios; perfection; recognition; Savior; virtue

References

- Gnilka, J., & Szymona, W. (2002). *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Gryglewicz, F. (1986). *Teologia Dziejów Apostolskich listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Langkammer, H. (1985). *Teologia Nowego Testamentu. Cz. 1: Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Katolickie, Apokalipsa: Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

- Langkammer, H. (1995a). *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Langkammer, H. (1995b). *Nowy Testament o Kościele*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Langkammer, H. (1999). *Bóg jako ojciec w świetle Nowego Testamentu*. Radom: AVE.
- Popowski, R. (2006). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (4th ed.)*. Warszawa: Vocatio.

Motyw eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii

Anna Grzywa

Akademia Ignatianum w Krakowie
grzywaania@gmail.com

Chrzest rozumiany jako pogrzebanie w śmierci Chrystusa, aby powstać z nim na nowo, posiada także swój wyraźny eschatologiczny wymiar. Tak postrzegane powtórne narodziny odnoszą się także do powstania do nieśmiertelności na końcu czasów.

Elementy eschatologiczne, choć nie znajdują się na pierwszym planie teologii chrzcielnej, rozwijanej w Kościele pierwszych wieków, to jednak zajmują w niej istotne miejsce. Stąd możemy zaobserwować odwoływanie się do nich zarówno w starożytnych rytach katechumenalnych, jak i w celebracji chrzcielnej. A zatem w poniższym artykule chcę zwrócić uwagę na konkretne celebacje, w których motyw eschatologiczny był w sposób szczególnie akcentowany. Dla zilustrowania przytoczonego stwierdzenia posłużę się pouczeniami katechetycznymi Teodora, biskupa Mopsuestii (350–428), odwołując się przy tym także do tradycji antiocheńskiej z IV wieku.

Homilie katechetyczne Teodora z Mopsuestii zostały odkryte stosunkowo niedawno w języku syryjskim, a następnie opublikowane w przekładzie angielskim w latach 1932–1933. Zbiór zawiera 16 pouczeń, z których pierwsze dziesięć stanowi komentarz do *Credo*, jedenasta wyjaśnia modlitwę *Ojciec nasz*, kolejne trzy dotyczą sakramentu chrztu, a ostatnie dwie Eucharystii. Przyjmuje się, że autor wygłosił je najprawdopodobniej w Antiochii w latach 80. IV wieku, jeszcze przed objęciem posługi biskupa w Mopsuestii¹, choć ich miejsce i czas powstania w dalszym ciągu stanowią sprawę podlegającą dyskusji. Ponieważ na chwilę obecną posiadamy jedynie fragmenty pouczeń

1 R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2011, s. 266.

przetłumaczone na język polski, stąd w poniższym tekście posługuję się przekładem włoskim².

1. *Nomendatio*

Pierwszy z rytów katechumenalnych, w którym spotykamy się z tematem eschatologicznym, stanowi obrzęd wpisania imienia określany także jako *nomendatio* (z łac. *nomen dare* – podać imię). Wiąże się on ściśle z procesem przekształcenia struktury katechumenatu obserwowanym od IV wieku. Wcześniej momentem decydującym było samo zgłoszenie się do Kościoła, co łączyło się m.in. z rygorystycznym egzaminem wstępnym³. Teraz podobną funkcję przejął ryt wpisania imienia. W obliczu dużej liczby chętnych zapisujących się do katechumenatu i pozostających tam niekiedy przez długi okres czasu to *nomendatio* stało się wyznacznikiem wprowadzającym kandydatów w bezpośrednie przygotowanie do przyjęcia sakramentu chrztu. Tym samym stanowiło potwierdzenie poważnej i odpowiedzialnej decyzji podjętej przez katechumenów. Nie może więc zaskakiwać, że także starożytni katecheci w licznych wypowiedziach podkreślali znaczenie tej celebracji.

Nomendatio było zatem uroczystym rytym, w trakcie którego imiona kandydatów wpisywano do specjalnej księgi kościelnej. Niestety o jej charakterze nic więcej nie jesteśmy w stanie powiedzieć. Obrzęd odbywał się zwyczajowo na początku wielkiego postu (prawdopodobnie w pierwszą niedzielę), a świadectwa o jego przestrzeganiu pochodzą zarówno z chrześcijańskiego Wschodu, jak i Zachodu. W zależności od lokalnego zwyczaju wpisu dokonywał biskup bądź kandydat własną ręką. Cała celebracja rozpoczynała się od egzaminu sprawdzającego życie kandydata w czasie trwania katechumenatu. Była to ostatnia możliwość zbadania, na ile intencje pragnącego przyjąć chrzest są szczerze, a jego decyzja dojrzała. Kandydaci zgłaszali się razem z osobami, które potwierdzały ich słowa, byli oni nazywani gwarantami lub chrzestnymi. Jak zaznacza Teodor z Mopsuestii⁴, rzeczą konieczną jest, aby osoba

2 Teodor z Mopsuestii, *Le Omelie Battesimali e Mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, ed. F. Placida, Messina: Coop San Tommaso 2008.

3 Por. *Tradycja Apostolska*, II, 1–2, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, oprac. M. Michalski, Warszawa: Pax 1975, s. 308–309.

4 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XII*, 1, [w:] *Le Omelie Battesimali e Mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, s. 145.

odpowiedzialna za sprawowanie sakramentu zasięgnęła wcześniej opinii o zwyczajach kandydata.

Prawdą jest, że w związku z tą celebracją podkreślano przede wszystkim główny wątek teologii chrzcielnej, jakim stał się konflikt z szatanem. W takim spojrzeniu całość rytów przedchrzcielnych przedstawiana była jako dramat, w którym człowiek pragnie uwolnić się spod wpływu złego ducha, a pierwszym krokiem ku temu jest zapisanie się na listę bezpośredniego przygotowania, czyli podanie imienia. Jak stwierdza Jan Chryzostom: „[Zaiste], wesele dziś mamy w niebie i na ziemi. Bo jeśli wielka jest radość z jednego pokutującego grzesznika, to ileż więcej cieszą się aniołowie i archaniołowie, wszystkie potęgi w niebie i wszyscy na ziemi, gdy tyłu ze wstrętem odrzuciło siła szatańskie, aby się wpisać z gorliwością do owczarni Chrystusowej”⁵.

Jednak w pouczeniach Teodora z Mopsuestii znajdujemy jeszcze jedno interesujące porównanie. Zgodnie z przekazem tego autora kandydat, wpisując się do księgi Kościoła, staje się tym samym obywatelem miasta, którym jest niebieskie Jeruzalem. Stąd też katecheta podkreślał poważne zadanie świadków uczestniczących w tym obrzędzie. Ich rola była na tyle ważna, że także ich imię obok imienia przygotowującego się do chrztu zapisywano do specjalnej księgi. Zadaniem gwaranta było wskazanie, w jaki sposób kandydaci przygotowywali się, aby stać się godnymi obywatelami duchowego miasta⁶. Nie brali oni odpowiedzialności za grzechy katechumenów, które popełnią w przyszłości, przede wszystkim powinni zaświadczyć o dotychczasowym sposobie życia kandydatów⁷. Dodatkowo jednak jako osoby zapoznane z regułami panującymi w tym mieście stawali się przewodnikami, rzecznikami przyszłego obywatelstwa pomagającymi zaznajomić się z jego zasadami. Niektórzy⁸ chcą widzieć w poglądach Teodora zupełnie inne podejście do zadań gwaranta niż spotykane u bliskiego mu Jana Chryzostoma⁹. Moim jednak zdaniem obaj katecheci wskazują na odpowiedzialność osób poświadczających za kandydatów, a troska ta, choć opisana w nieco inny sposób, rozciąga się także na nowo ochrzczonych.

5 Jan Chryzostom, *Katecheza I, 2*, [w:] *Katechezy chrzcielne*, przeł. W. Kania, Lublin: Wydawnictwo Kerygma 1993, s. 23.

6 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XII*, 14, dz. cyt., s. 152.

7 J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, Warszawa: ATK 1992, s. 73.

8 P. Rentic, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma: Universita Gregoriana Editrice 1970, s. 39.

9 Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, II, 15–16, dz. cyt., s. 46.

To prawda, że dla Teodora niebieskie Jeruzalem jest przede wszystkim symbolem Kościoła – świętego i powszechnego. Jednocześnie jednak interpretuje on przywołaną rzeczywistość także w kontekście przyszłego szczęścia i życia wiecznego, które rozpoczyna kandydat w momencie zapisu. A zatem, jak sam zaznacza, miasto to staje się centrum, gdzie Chrystus utwierdził swoje nieprzemijające królestwo¹⁰. Skoro stanowi ono nadzieję przyszłego szczęścia, stąd też katecheta nie szczędzi wysiłków, aby przynaglić niezdecydowanych do zapisania się w szereg jego obywateli. W innym miejscu wskazuje on na związek między wspólnotą wierzących na ziemi a wspomnianym miastem niebieskim. Powołując się na fragment z ewangelii Mateusza, w którym Jezus daje Piotrowi klucze królestwa¹¹, łączy ziemską wspólnotę chrześcijan z niebiańskim królestwem Boga i wskazuje na duchowieństwo znajdujące się na miejscu apostoła jako głowy Kościoła wraz z jego autorytetem przejawiającym się w ziemskich i niebieskich sprawach¹². W tym kontekście przypomina, że dążenie do nieba zakłada przystąpienie najpierw do grupy wierzących już tutaj na ziemi.

2. Namaszczenia

Kolejnym z ważnych rytów jest namaszczenie czoła i naznaczenie go znakiem krzyża określane także jako ryt *sphragis*. Prawdą jest, że wokół tej celebracji narosło wiele wątpliwości spowodowanych przede wszystkim faktem, że różne źródła umieszczają ten gest na różnych etapach chrześcijańskiej inicjacji. Także ojcowie Kościoła często przedstawiali niejednoznaczne rozeznanie między naznaczeniem a namaszczaniem. Pozostawiając na boku trudności z interpretacją wskazanego rytu, należy zaznaczyć, że tradycja antiocheńska z IV wieku umieszcza ten gest między wyparciem się szatana a zanurzeniem w sadzawce chrzcielnej.

Zarówno Teodor, jak i Jan Chryzostom wskazują na *sphragis* jako na znak przynależności do Chrystusa mający ochronić tych, którzy zostali nim naznaczeni od wpływów złego ducha. Gest ten poprzedza uroczyste wyrzeczenie się szatana i przejście na służbę Chrystusa. To ono stanowi decydujący

10 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XII*, 16, dz. cyt., s. 153.

11 Por. Mt 16, 18.

12 D. L. Schwartz, *Paideia and cult. Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia*, Washington: Harvard University 2013, s. 72.

moment wskazujący na intencje kandydata, następujący po nim gest jawi się tym samym jako rodzaj uroczystego, publicznego potwierdzenia dokonanej wcześniej decyzji¹³. Jak obrazowo charakteryzuje Chryzostom, kapłan namaszcza następnie kandydatów i znaczy ich czoła znakiem krzyża, przez co szatan zmuszony jest odwracać wzrok. Z powodu blasku bijącego z tego gestu duchownego nie ma odwagi patrzeć na tego, który jeszcze niedawno był w jego niewoli¹⁴.

Jednak Teodor wskazuje również na motyw wybrania, oddzielenia od reszty po to, by stać się obywatelem nieba: „Kiedy kapłan dokonał nad tobą wszystkich tych rytów i nazaczył cię na czole znakiem krzyża, na mocy wypowiedzianych słów oddzielił cię od reszty, postanowił też, abyś był żołnierzem prawdziwego króla i obywatelem nieba. Znak ten pokazuje, że bierzesz udział i jesteś blisko tej rzeczywistości”¹⁵. A zatem znak ten powinien przypominać katechumenom, że zostali wezwani do służby dla nieba, gdzie Chrystus ustanowił swoje królestwo. Tak ukazana ceremonia jawi się jako pierwsze owoce przyszłego zwycięstwa, jakie stanie się kiedyś udziałem przystępujących do chrztu.

W kontekście mistagogii Teodora nie można pomijać pojęcia *parrhesia* (παρρησία)¹⁶, kluczowego w jego myśleniu, a bardzo dobrze ukazanego w celebracji namaszczenia. Tłumaczone na język polski jako: zaufanie, poufałość z Chrystusem, wskazuje przede wszystkim na bliską z nim relację, do jakiej kandydaci zostali dopuszczeni przez akt wyrzeczenia złego ducha. Jest to też taki sam typ relacji, jaki charakteryzował Adama przed jego upadkiem. W konsekwencji zatem *sphragis* staje się potwierdzeniem decyzji katechumenów i znakiem tej bliskości z Chrystusem, która zrealizuje się w sposób pełny w królestwie niebieskim. Dlatego autor we wcześniejszym fragmencie przytaczanej już katechezy chrzcielnej tłumaczy: „Ty, który zostałeś wybrany do Królestwa Niebieskiego [...], otrzymujesz najpierw znak na czole, które jest częścią najszlachetniejszą całego ciała. Jest ono wyżej niż całe ciało i twarz,

13 H. M. Riley, *Christian initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrisostom Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington: The Catholic University of America Press 1974, s. 114.

14 Jan Chryzostom, *Katecheza II*, 23, s. 49.

15 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIII*, 19, dz. cyt., s. 170 (przekład własny z języka włoskiego).

16 Nie jest moją intencją szczegółowe omówienie zastosowania terminu *parrhesia* w teologii Teodora. Chcę jedynie zaznaczyć jego użycie w kontekście eschatologicznych rozważań tego autora. Dociekliwego czytelnika odsyłam do: W. Van Unnik, *Parrhesia in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia*, [w:] *Melangesoffertes a Chr. Mohrmann*, Utrecht 1963.

którą mamy w zwyczaju zbliżać, kiedy patrzymy na siebie podczas rozmowy. A zatem na czole otrzymujesz znak, aby to miejsce ukazywało w jakiej bliskości jesteś¹⁷. Podobne stwierdzenie jest odwołaniem do słów św. Pawła z listu do Koryntian¹⁸, który mówi o wpatrywaniu się z odsłoniętą twarzą w jasność Pańską, dzięki czemu, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do niego, co jest także wyrazem bliskości, do jakiej człowiek został dopuszczony.

Jednocześnie Teodor z Mopsuestii skupia się na szczegółach towarzyszących tej celebracji. Warto zatem zaznaczyć, że według świadectwa autora kapłan wykonujący przytoczony gest nad kandydatem zmienia swój zwykły strój i przebiera się w lnianą, lśniąca szatę. Ten uroczysty strój przewodniczącego interpretuje on w kontekście radości przyszłego świata, która ma stać się udziałem katechumenów. Rozbłysznią oni w nim, podobnie jak promienna i pełna blasku wydaje się być szata biskupa, przewodniczącego celebracji. Z kolei miękkość tkaniny symbolizuje delikatność i wdzięk charakteryzujący tę nową rzeczywistość¹⁹.

Następnie odbywa się jeszcze jeden mogący budzić zdziwienie gest, spotykamy go jedynie w przekazie tego katechety. Otóż gwarant rozciągał nad kandydatem pas z lnianej tkaniny oraz podnosił go z kolan. Tkanina ta symbolizowała wolność, do której został powołany i która stała się udziałem katechumena. Przez ten gest przystępujący do chrztu już teraz, w sposób symboliczny zostają wybrani do niebiańskiej służby i uwolnieni od ziemskich rzeczy, a zatem powtarza się tu motyw spotykany wcześniej u autora.

Jak zaznacza Teodor, skoro na tym świecie tylko ludzie wolni dopuszczani są do różnych funkcji, to o ileż ważniejsze jest, aby osoby przeznaczone do niebiańskiej służby nie miały nic wspólnego z jakąkolwiek niewolą²⁰. Podczas przytoczonego gestu w kandydatach dokonuje się wewnętrzna przemiana, dzięki której dostrzegalne są pierwsze owoce sakramentu. Stanowią one zadatek wspaniałych i niepojętych rzeczy przygotowanych w niebie.

Następnie odbywa się kolejny ryt, jakim jest zdjęcie ubrań i namaszczenie całego ciała. Zatrzymamy się nad nim przez moment, gdyż także ta celebacja posiada dla Teodora wymiar eschatologiczny. Przybywając na miejsce chrztu, kandydaci zdejmowali ubranie i byli namaszczani na całym ciele. Biskup, który rozpoczynał sprawowanie rytu, wypowiadał słowa: „Ten jest

17 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIII*, 17–18, dz. cyt., s. 170 (przekład własny z języka włoskiego).

18 Por. 2 Kor 3, 18.

19 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIII*, 17, dz. cyt., s. 169.

20 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 1, dz. cyt., s. 174.

namaszczony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”, po czym inne osoby kontynuowały tę posługę²¹.

Teodor tłumaczy słuchaczom, że po zdjęciu ubrań, które symbolizują to, co śmiertelne, przez gest namaszczenia przyjmują okrycie nieśmiertelności wyrażone w sposób szczególny przez chrzest. Zaznacza także, że dzięki tej celebracji już teraz otrzymują znak, że cała nasza natura w chwili zmar-twychwstania zostanie przyodziana w nieśmiertelność zgodnie z działaniem Ducha Świętego w nas.

W ten sposób namaszczenie staje się aktem uzdrowienia i znakiem przyszłej chwały. Takie spojrzenie zawiera u swych podstaw szeroko rozpowszechnione w tamtym czasie interpretowanie oleju jako środka leczniczego²², stąd też użycie go powoduje w sposób symboliczny uleczenie ciała skażonego od czasów Adama śmiertelnością. Co istotne, olej, w przeciwieństwie do ubrania przykrywającego zewnętrzne części ciała, dociera także do jego wnętrza, powodując w ten sposób pełne uzdrowienie i zapowiedź przyszłej nieśmiertelności.

Należy jeszcze podkreślić, że podobne znaczenie dotyczy opisu namaszczenia pochrzcielnego, który choć wzbudzał szereg wątpliwości²³ to jednak interpretowany był także w kontekście eschatologicznym: „Kapłan, naznaczając was, mówi: Ten jest znaczony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego», posiadając ten znak, który wskazuje, że kiedy zostaliście naznaczeni w imię Ojca i Syna, i Ducha, także Duch Święty zstąpił na was i zostaliście namaszczeni, otrzymaliście łaskę i w was zamieszkał. Od niego otrzymujecie teraz pierwsze owoce i radość przyszłych dóbr, ale potem otrzymacie całą łaskę, dzięki której staniecie się nieśmiertelni i nieskażeni, niezniszczalni i nieprzemijający, a w tym czasie także wasze ciało będzie trwać na wieki i nie ulegnie zniszczeniu i wasza dusza zostanie uwolniona od wszelkich skłonności do złego”²⁴.

21 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 8, dz. cyt., s. 178.

22 H. M. Riley, *Christian initiation*, dz. cyt., s. 204.

23 Wątpliwości dotyczyły m.in. związku z niejasnym opisem naznaczenia, który autor pozostawił, dysproporcją między opisem namaszczenia przedchrzcielnego i pochrzcielnego oraz braku wzmianki dotyczącej użycia oleju. To wszystko spowodowało wysunięcie stwierdzenia, że fragment ten dodano później, aby dostosować źródło do bieżącej liturgicznej praktyki – por. L. L. Mitchell, *Baptismal Anointing*, London, 1966, s. 41; cyt. za: J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku*, dz. cyt., s. 96.

24 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 27, dz. cyt., s. 189 (przekład własny z języka włoskiego).

3. Zanurzenie w sadzawce chrzcielnej

Tak przygotowany katechumen, namaszczone na czole znakiem przynależności przystępował do chrzcielnej kąpieli. W czasie tego momentu nie padają z jego strony żadne słowa, jedynie zanurza się trzy razy w wodzie, podczas gdy przewodniczący wypowiada nad nim ustaloną formułę.

Jak już zauważono²⁵, cechą charakterystyczną nauczania Teodora jest eschatologiczna orientacja sakramentu chrztu. Podkreślał on, że sakrament ten nie tylko ukazywał zbawcze dzieło Chrystusa, które dokonał dla całej ludzkości, ale także odwoływał się do uczestnictwa kandydatów w nadchodzącym zbawieniu. Tym sposobem chrzest przedstawiony został jako zapowiedź przyszłych rzeczy oraz stanowił nadzieję pełnego zmartwychwstania przy końcu czasów: „Jesteśmy ochrzczeni, gdyż chcemy uczestniczyć w jego śmierci, mając nadzieję na udział w jego zmartwychwstaniu, w sposób, w który On tego dokonał”²⁶.

Wcześniej w tej samej homilii wskazuje na sakrament chrztu, opisując go za pomocą metafory powtórnego narodzenia. Dokona się ono w sposób pełny w czasie zmartwychwstania na końcu czasów. Jednak już teraz chrzest wskazuje na nadchodzącą rzeczywistość, bo w nim zawarte są znaki i wyobrażenia, które bezpośrednio się do niej odwołują²⁷. Podobnie jak dziecko zaraz po narodzinach ma w sobie zdolność do mówienia, rozumienia czy podjęcia pracy, ale nie jest w stanie wszystkich tych czynności w sposób pełny dokonywać od razu. Tak też jest z tymi, którzy przyjęli chrzest – otrzymali przez ten fakt nieśmiertelną i niezniszczalną naturę, ale nie mogą jej jeszcze urzeczywistnić w pełni aż do momentu, kiedy Chrystus powróci w chwale²⁸. Innymi słowy, sakrament ten rodzi do podwójnego życia: zgodnego z zasadami nauki chrześcijańskiej już tutaj na ziemi, a potem do wiecznego przebywania z Bogiem w niebie. W powstawaniu tej rzeczywistości Duch Święty odgrywa podwójną rolę, gdyż zmienia wodę chrztu w odradzające źródło, a także powstałe w ten sposób życie chroni i przeznaczają do wieczności²⁹.

25 Por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku*, dz. cyt., s. 88.

26 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 5, dz. cyt., s. 176 (przekład własny z języka włoskiego).

27 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 2, dz. cyt., s. 174.

28 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 10, dz. cyt., s. 179.

29 Por. W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych” Teodora z Mopsuestii*, [w:] *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, s. 19.

A zatem katecheta chrzcielne narodziny rozumie także jako symbol i antycypację przyszłego zmartwychwstania. Stąd też w przeciwieństwie do Jana Chryzostoma, który widzi w tym sakramencie przede wszystkim odniesienie do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, Teodor mocniej podkreśla aspekt eschatologiczny³⁰. Chrzest jest dla niego nie tyle naśladowaniem ofiary Chrystusa, ile przede wszystkim odniesieniem do przyszłego powstania z martwych, zawiera w sobie nadzieję narodzin, których oczekujemy.

4. Białe szaty

Ostatnim ważnym elementem, o którym trzeba wspomnieć, jest pochrzcielny ryt włożenia białych szat. Ponieważ przed zanurzeniem w sadzawce chrzcielnej kandydaci ściągali z siebie ubranie symbolicznie wskazujące na mieszkającego w nich starego człowieka, stąd po tym akcie potrzebne było podkreślenie, że pozostawiając dawne grzechy, rodzą się do nowego życia.

Teodor, opisując ten moment następujący bezpośrednio po kąpieli chrzcielnej, podobnie jak wcześniej przy opisywaniu stroju prezbitera udzielającego naznaczenia zwraca uwagę na blask nakładanej szaty, co posiada właściwe sobie znaczenie symboliczne: „Wychodząc z wody, ubierasz lśniąca szatę: jest ona znakiem niegasnącego blasku, w który zostałeś wprowadzony. Kiedy jednak dostąpisz zmartwychwstania i obleczesz się w nieśmiertelność i nieskazitelność, nie będziesz więcej potrzebował tego ubrania. Potrzebujesz go jednak teraz, ponieważ nie otrzymałeś jeszcze tych darów w rzeczywistości, ale jedynie jako znaki i symbole, zapowiedź przyszłego szczęścia”³¹. A zatem białe szaty jako symbol zmartwychwstania i nowego życia w Chrystusie wskazują także na radość i szczęście towarzyszące eschatologicznemu spełnieniu³². Ubranie otrzymywane po wyjściu z sadzawki chrzcielnej przyjmowano w sposób symboliczny i interpretowano w kluczu zapowiadającym nadejście przyszłego świata. W nim w sposób pełny zrealizuje się rzeczywistość doświadczana częściowo już teraz. Dlatego odzież noszona teraz stanowi jedynie etap przejściowy w oczekiwaniu na nadejście końca czasów. Prawdą jest, że prawdziwym symbolem przyszłego szczęścia jest nagość, co

30 E. Ferguson, *Baptism in the Early Church*, Grand Rapids–Cambridge 2009, s. 530.

31 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 26, dz. cyt., s. 189 (przekład własny z języka włoskiego).

32 J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku*, dz. cyt., s. 94.

odnosi się do pierwotnego stanu człowieka, gdyż Adam w Raju był nagi i nie odczuwał z tego powodu żadnego wstydu. Jednak otrzymywana szata nie jest jej zaprzeczeniem, lecz koniecznością i pewnym przejściowym etapem na drodze do nowego życia.

5. Eucharystia

Zgodnie z ustalonym porządkiem tuż po otrzymaniu sakramentu chrztu neofici uczestniczyli po raz pierwszy w sposób pełny w Eucharystii. Wprawdzie Jan Chryzostom nie wspomina w swoich pouczeniach o tym wydarzeniu, ale wśród katechez Teodora dwie poświęcone są przywołanemu sakramentowi.

Warto zaznaczyć, że również Eucharystię autor ukazuje jako nowy pokarm konieczny dla nowego narodzenia, jakie staje się udziałem neofitów. Tak jak chrzest staje się symbolem prawdziwych narodzin, które nastąpią w czasie zmartwychwstania, tak Eucharystię określa jako prawdziwy pokarm nieśmiertelności oraz łaskę Ducha Świętego, które w sposób symboliczny zapowiadają życie wieczne i wieczną radość panującą w niebie: „Kiedy narodzicie się na nowo podczas zmartwychwstania, otrzymacie inny pokarm, zbyt wielki, aby wyrazić go w słowach, i zostanieie pożywni łaską Ducha Świętego, dzięki której staniecie się nieśmiertelni w ciele, a wasze dusze pozostaną niezmiennie. [...] Dlatego dzisiaj przez chrzest w nadziei na powtórne narodziny pojawia się w nas pewien rodzaj obrazu, ponieważ mamy w sobie zaledwie pierwsze owoce łaski Ducha Świętego, które w czasie zmartwychwstania otrzymamy w sposób pełny”³³. A zatem pierwszym z zadań Eucharystii jest podtrzymanie nowego życia rozwijanego od momentu chrztu i zachowywanie w przyjmujących ten pokarm przedsmaku życia wiecznego, które ma nadejść wraz z końcem czasów³⁴. Jest to stała myśl powracająca wielokrotnie w pouczeniach katechetycznych Teodora. Przystępujący do tego sakramentu są podtrzymywani nadzieją przyszłych dóbr, która umacniana jest przez liturgiczny obraz dzieła odkupienia. W ten sposób znajdują się w łączności z tym, który udziela i od którego pochodzi ten duchowy pokarm. Katecheta przytacza tę oczywistą zależność, posługując się przykładem relacji panującej

33 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XV*, 2–3, dz. cyt., s. 192.

34 F. J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Washington: The Catholic University of America 1942, s. 35.

w przyrodzie – podobnie jak każda istota przez otrzymywany pokarm utrzymuje ścisłą więź z matką, która go urodziła³⁵.

6. Eschatologia Teodora z Mopsuestii

Naturalnym wydaje się pytanie o inspirację tak częstych odniesień do motywu eschatologicznego, jakie Teodor pozostawił w swoich homiliach katechetycznych. Próbując odpowiedzieć na to pytanie, należy przypomnieć, że sytuacja we wcześniejszych wiekach wyglądała nieco inaczej. Koncepcja eschatologicznych przyszłych dóbr wydawała się znacznie bardziej utrwalona w świadomości wierzących ze względu na realne zagrożenia i prześladowania, na jakie narażeni byli chrześcijanie. Stąd istniała naturalna więź między gloryfikacją męczeństwa a podkreśleniem oczekiwania na koniec czasów³⁶.

Jak powszechnie wiadomo, IV wiek przynosi konkretną zmianę. Nowe warunki społeczne w sposób naturalny osłabiły gorliwość w wyczekiwaniu na powtórne przyjście Chrystusa. W związku z tym zwrócono uwagę, że decydującą rolę w podtrzymywaniu eschatologicznych koncepcji przejęły sakramenty³⁷. W rezultacie wiele spośród nauczania dotyczącego czasów ostatecznych znajdujemy w katechezach skoncentrowanych wokół sakramentów. Tak też dzieje się w przypadku Teodora, choć zarazem zaskakujące, że w pouczeniach chrzcielnych pochodzących z tego samego środowiska antiocheńskiego autorstwa Jana Chryzostoma wymieniony aspekt nie został już tak mocno zaznaczony. Badacze, odnosząc się do podobnego problemu, wskazują, że być może podobny profil teologiczny Teodora jest wynikiem teologicznej tradycji, pozycji społecznej bądź jego własnej osobowości³⁸. Być może zatem to jego własna osobowość w połączeniu ze środowiskiem, w którym przebywał, zaowocowały podobnym ukierunkowaniem. Choć Antiochia w połowie IV wieku była ważnym ośrodkiem chrześcijaństwa, to należy pamiętać, że tam niejako umiejscowione było centrum hellenistycznej kultury razem ze słynnymi świątyniami pogańskimi oraz lokalnymi igrzyskami olimpijskimi,

35 Teodor z Mopsuestii, *Homilia XV*, 5, dz. cyt., s. 193.

36 G. Hellemo, *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses*, Leiden–New York–Kobenhavn–Koln: E. J. Brill 1989, s. 140.

37 G. H. W. Lampe, *Early Patristic Eschatology*, Edinburgh: Oliver and Boyd 1957, s. 22.

38 G. Hellemo, *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses*, dz. cyt., s. 246.

które przyciągały zawodników i obserwatorów z całego Imperium³⁹. Zapewne dlatego Julian Apostata (361–363, od 362 w Antiochii) wybrał to miasto jako miejsce, skąd zaczął przeprowadzać swoje reformy. Tutaj także w latach 354–393 mieszkał i działał przyjaciel cesarza, pogański retor Libaniusz, bez wątpienia wywierający silny wpływ na środowisko, w którym funkcjonował.

A zatem krytyka Teodora wobec wszelkich pogańskich elementów obecnych w tym miejscu mogła zaowocować podkreśleniem spraw ostatecznych. Inaczej niż u Jana Chryzostoma, który w katechezach chrzcielnych poprzestaje na ciągłym nawoływaniu do odwrócenia się od pogańskich rozrywek, mających swoje korzenie w kulturze hellenistycznej.

Z kolei inni badacze chcą widzieć motywy eschatologiczne na tle całej teologii tego autora, w szczególności jego nauki o zbawieniu. W ten sposób nacisk na sprawy ostateczne byłby rezultatem niedostatecznej realizacji zbawienia na ziemi⁴⁰, co jednak wydaje się być nadinterpretacją myślenia Teodora⁴¹.

Podsumowując, należy podkreślić raz jeszcze specyfikę mistagogii Teodora. Choć każdy z etapów inicjacyjnych przedstawia on jako posiadające sobie właściwe cechy, to jednak jedno z ich wspólnych określeń stanowi wyraźnie osadzenie w myśleniu eschatologicznym. Katecheta kładzie nacisk na związek między przyszłym zbawieniem a życiem na tym świecie. Znaki tego przyszłego szczęścia obecne są już teraz w sakramentach. Tę koncepcję Teodora, uważaną za jedną z najważniejszych w teologii tego autora i rozwijaną jeszcze mocniej w jego komentarzach, określa się mianem doktryny o tzw. dwóch epokach⁴². Zgodnie z tym tokiem myślenia w obecnej epoce zdominowanej przez grzech miało miejsce fundamentalne dzieło zbawcze – wcielenie, które zmieniło jej bieg do tego stopnia, że teraz stanowi ona antycypację przyszłych czasów określanych jako stan wiecznej szczęśliwości.

39 G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton: Princeton University Press 1961, s. 382.

40 G. Hellemo, *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses*, dz. cyt., s. 207.

41 W celu głębszego poznania teologii Teodora wystarczy sięgnąć m.in. do: G. Hellemo, *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses*, dz. cyt., s. 199–247, R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford: Clarendon Press 1963, F. A. Sullivan, *The christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma: Pontificia Universita Gregoriana 1956.

42 R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, dz. cyt., s. 160.

Prawda, że Teodor nie jest jedynym starożytnym katechetą posługującym się motywem eschatologicznym, jednak w jego pouczeniach przedchrzcielnych wskazane elementy widać wyjątkowo wyraźnie. Temu służyć ma również pełen emocji wzniosły język, którym zwraca się do słuchaczy. Dlatego, mając na uwadze powyższe obserwacje, można stwierdzić, iż nauka przedstawiana katechumenom jawi się u tego autora zdecydowanie jako ukierunkowana ku niebu.

Abstrakt

Motyw eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii

Motyw eschatologiczny, choć nie znajduje się na pierwszym planie teologii chrzcielnej, to jednak zajmuje w niej istotne miejsce. Odwoływano się do niego zarówno w rytach katechumenalnych, jak i podczas celebracji chrzcielnej. Omawiany motyw spotykamy szczególnie często w pouczeniach katechetycznych Teodora z Mopsuestii (350–428), w których tłumaczy on przebieg oraz teologię sakramentu chrztu i Eucharystii. Artykuł przytacza najważniejsze elementy tego nauczania i wskazuje momenty w celebracji, gdzie elementy eschatologiczne wydają się być wyjątkowo podkreślane, próbując przy tym pytać o przyczynę podobnej praktyki.

Słowa kluczowe: Teodor z Mopsuestii; eschatologia; środowisko antiocheńskie; rytzy katechumenalne i chrzcielne; inicjacja chrześcijańska

Abstract

Eschatological Themes in the Catechumenal and Baptismal Rites: The Example of the Catechetical Homily of Theodore of Mopsuestia

Although the theme of eschatology is not at the forefront of baptismal theology, it plays an important role in it. It is referred to in both the catechumenal rites and during the baptism ceremony. This theme is particularly prevalent in the catechetical teachings of Theodore of Mopsuestia (350–428). In the, he explains the process and theology of the sacrament of baptism and of the Eucharist. This article summarizes the most important elements of this teaching and indicates the moments during the celebration when eschatological elements seem to be particularly emphasized; it also tries to ask about the cause of similar practices.

Keywords: Theodore of Mopsuestia; eschatology; School of Antioch; catechumenal and baptismal rites; Christian initiation

References

- Decyk, J. (Ed.). (2001). *Chrzest na nowo odczytany*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, E. (2009). *Baptism in the early church. History, theology, and liturgy in the first five centuries*. Grand Rapids, Mich.; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Pub. Co.
- Hellemo, G., & Waaler, E. R. (1989). *Adventus Domini. Eschatological thought in 4th-century apses and catecheses*. Leiden; New York: E. J. Brill.
- Jan Chryzostom. (1993). *Katechezy chrzcielne: homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni, oraz do neofitów*. (M. Starowieyski, Ed., W. Kania, Trans.). Lublin: Wydawnictwo Kerygma.
- Lampe, G. W. H. (1957). *Early Patristic Eschatology*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Michalski, M. (1975). *Antologia literatury patrystycznej. T. 1*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Murawski, R. (2011). *Historia katechezy. Cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Norris, R. A. (1963). *Manhood and Christ. A study in the christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford: Clarendon Press.
- Pollok, J. (1992). *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
- Reine, F. J. (1942). *The eucharistic doctrine and liturgy of the mystagogical catecheses of Theodore of Mopseustia*. Washington: Catholic University of America.
- Rentinck, P. (1970). *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*. Roma: Università Gregoriana editrice.
- Riley, H. M. (1974). *Christian initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, and Ambrose of Milan*. Washington: Catholic University of America Press.
- Schwartz, D. L. (2013). *Paideia and cult. Christian initiation in Theodore of Mopsuestia*. Washinton: Center for Hellenic Studies.
- Theodore. (2008). *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*. (F. Placida, Ed.). Torino: Editrice Elledici.

Geneza i znaczenie posługi chrzestnych w ujęciu liturgiczno-kanonicznym

Arkadiusz Mirosław Czaja OFM

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
arczaja@poczta.onet.pl

Sakrament chrztu świętego zapoczątkowuje w człowieku życie sakramentalne dające możliwość przyjmowania innych sakramentów świętych. Jezus Chrystus od osoby nowo ochrzczonej wymaga rozwoju w wierze chrześcijańskiej. Szczególne znaczenie w tej formacji mają chrzestni, którzy są zobowiązani do pomocy w wychowaniu katolickim neofity, dlatego tak ważne jest ich zaangażowanie. Zwyczaj obecności chrzestnych przy udzielaniu osobie nieochrzczonej sakramentu chrztu świętego oraz pomocy w wychowaniu religijnym sięga początków Kościoła katolickiego. Rozważając problematykę znaczenia instytucji chrzestnych w wychowaniu religijnym nowo ochrzczonego, należy zwrócić uwagę na sprawę natury zasadniczej, jaką jest zrozumienie istoty tej instytucji dla rozwoju neofity.

1. Pojęcie i znaczenie posługi chrzestnych

Kościół katolicki wypełnia nakaz Jezusa Chrystusa, by głosić Ewangelię i udzielać sakramentu chrztu świętego wszystkim ludziom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). A zatem przy rozważaniu znaczenia instytucji rodziców chrzestnych nie można pominąć nauki o sakramencie chrztu świętego. Chrzest konstituuje instytucję chrzestnych. Pojęcie „chrzest” pochodzi z greckiego βάπτισμα, co oznacza „zanurzenie”¹, „obmycie”², a przejęty został przez język łaciński, który określa chrzest terminem *baptismus*, wskazując na stronę

1 Por. L. Torre, *Chrzest*, [w:] *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 131.
2 Por. J. Kudasiewicz, *Chrzest*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 353.

obrzędową sakramentu, na zgładzenie grzechów³. Natomiast w języku staropolskim był stosowany termin *christiti*, który jest pochodzenia łacińskiego i oznacza: „czynić chrześcijaninem” lub „znaczyć imieniem Chrystusa”⁴.

Zostaliśmy zanurzeni nie tylko w śmierci Zbawiciela, ale również w Jego zmartwychwstaniu⁵. Dzięki temu zanurzeniu chrześcijanin żyje z Chrystusem⁶. Święty Jan Paweł II nauczał, że sakrament chrztu świętego jest „zanurzeniem” w śmierci Chrystusa w celu otrzymania uczestnictwa w Jego zmartwychwstaniu⁷. Zanurzenie lub polanie wodą⁸ symbolizuje śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Święty Paweł Apostoł określa chrzest jako „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17) oraz używa określenia „obmycie odradzające” (Tt 3, 5). Zapowiedzią sakramentu chrztu świętego był chrzest Jana Chrzciciela w wodach rzeki Jordan. Było to przygotowanie ludzi na przyjście Zbawiciela i zapowiedź chrztu ustanowionego przez Tego, który będzie chrzczył „Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3, 11; por. J 1, 33; 3, 5–8).

Sakrament chrztu włącza we wspólnotę Kościoła⁹, dając możliwość przyjmowania ważnie innych sakramentów świętych¹⁰. Zapoczątkowuje on w człowieku życie sakramentalne w łączności z Chrystusem¹¹. Sakrament chrztu może przyjąć każdy, kto nie jest jeszcze ochrzczony, jeśli prosi o to osobiście, gdy jest osobą dorosłą, bądź przez rodziców lub prawnych opiekunów, gdy jest dzieckiem¹². Przyjęcie sakramentu chrztu świętego jest wielkim wydarzeniem

3 Por. J. Kudasiewicz, *Chrzest*, art. cyt., kol. 352–353; A. Rojewski, *Triada sakramentalna: chrzest – bierzmowanie – Eucharystia. Aspekt teologiczno-pastoralny*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 56 (2009), s. 389.

4 Por. J. Kudasiewicz, *Chrzest*, art. cyt., kol. 352–353.

5 Por. R. Juraszek, *Chrzest jest powołaniem do pełni życia*, [w:] *Sakramenty święte w życiu chrześcijańsko-franciszkańskim. Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2006*, Warszawa 2006, s. 17.

6 Por. Rz 6, 3–12; J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach. Misje jubileuszowe*, Kielce 2001, s. 26.

7 Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 20; por. Rz 6, 3–4.

8 Codex Iuris Canonici, can. 854; por. H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 2006, s. 69.

9 Por. M. Tschuschke, *Chrzest*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 47; R. Sobański, *Znaczenie pojęcia osoby w kanonicznym porządku prawnym*, „Prawo Kanoniczne” 41 (1997) nr 3–4, s. 7.

10 Codex Iuris Canonici, can. 842, § 1; por. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów w tajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*, Warszawa 2001, s. 23.

11 Por. S. Olejnik, *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, t. 6, Warszawa 1990, s. 12–13.

12 Codex Iuris Canonici, can. 864; por. Katechizm Kościoła katolickiego, 1247; W. Góralski, R. Mazurowski, *Sakramenty pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego w życiu wiernych świeckich*

dla chrześcijanina. Wraz z przyjęciem chrztu w nowo ochrzczonej powinna się rozwijać wiara w Boga. Ważne i odpowiedzialne zadanie do spełnienia w kwestii wychowania katolickiego mają również chrzestni, dlatego tak istotną jest ich obecność przy neoficie. Od początków Kościoła katolickiego istniał zwyczaj obecności chrzestnych przy udzielaniu sakramentu chrztu świętego osobie nieochrzczonej.

Sakrament chrztu świętego ściśle złączony jest z instytucją, jaką są chrzestni¹³. Zwyczaj posiadania chrzestnych przez osobę przyjmującą chrzest, zarówno dorosłą, jak i dziecko, sięga początków chrześcijaństwa¹⁴. W tradycji chrześcijańskiej różnie określano chrzestnych. Nazywano ich: „świadkami chrztu”, „poręczycielami” lub „patronami”. Od VIII wieku określano ich terminem łacińskim *patrini et matrinae*, co oznacza: ojciec i matka chrzestna¹⁵. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku¹⁶, jak i Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku¹⁷ oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku¹⁸ na określenie chrzestnych używają terminu łacińskiego *patrinis*. Na przestrzeni wieków różnie też kształtowała się liczba osób wybieranych na chrzestnych.

W pierwszym wieku po Chrystusie funkcję chrzestnych spełniała cała gmina chrześcijańska. Jednakże pojawiła się też praktyka posiadania jednej osoby, którą dziś nazywamy chrzestnym. Jednym ze źródeł informacji o istnieniu instytucji chrzestnego u podstaw chrześcijaństwa jest św. Hipolit Rzymski, który stwierdził, że osobę nieochrzczonej, pragnącej przyjąć wiarę chrześcijańską przyprowadzał do wspólnoty jeden z wiernych. Osoba ta nieochrzczonego przedstawiała nauczycielowi katechumenów i zaświadczała, że jest on zdatny do słuchania Pisma Świętego¹⁹. Obecne określenie chrzestnego jeszcze wtedy nie było używane, jednak charakter posługi, jaką wykonywał,

w świetle uchwał synodów diecezjalnych w Polsce w latach 1983–1999, „Prawo Kanoniczne” 43 (2000) nr 1–2, s. 14.

13 Szerzej na ten temat: R. Kantor, *Chrzestny, czyli kto? Kanoniczna pozycja rodziców chrzestnych*, „Currenda” 6 (2011), s. 765–774.

14 Por. J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3.2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła. Część I. Sakramenty. Część II. Pozostałe akty kultu Bożego. Część III. Miejsca i czasy święte*, red. J. Krukowski, Pallottinum 2011, s. 58.

15 Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, t. 1: *Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983, s. 281.

16 *Codex Iuris Canonici 1917*, can. 765–769.

17 *Codex Iuris Canonici*, can. 872–874.

18 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 684–685.

19 Saint Hippolyte, *La Tradition Apostolique*, Paris 1968, nr 5; por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach*, dz. cyt., s. 278.

wskazuje na chrzestnego w dzisiejszym znaczeniu²⁰. Towarzyszył on osobie nieochrzczonej w poznawaniu wiary chrześcijańskiej. Doprowadziwszy go do etapu katechumenatu, udzielał mu pomocy aż do sakramentu chrztu świętego. Odgrywał on ważne zadanie w czasie katechezy, w której uczestniczyła osoba pragnąca przyjąć chrzest święty²¹. Wskazuje się, że w przypadku osoby dorosłej nieochrzczonej był czynnie działającym przy jej formacji chrześcijańskiej²². W ostatnim etapie przygotowania do chrztu świętego, gdy kandydata uznawano za godnego przyjęcia tego sakramentu, chrześcijanin, który przyprowadził go do wspólnoty wiernych, zaświadczał publicznie o jego przykładowym życiu²³. Po przebytej przez katechumena formacji chrzestny stawał się poręczycielem jego wiary w Jezusa Chrystusa wobec całej gminy chrześcijańskiej.

W VIII wieku powoływano dwie osoby na chrzestnych: kobietę i mężczyznę. A od XIII wieku wybierano nawet trzech chrzestnych: dla chłopca dwóch mężczyzn i jedną kobietę, z kolei dla dziewczynki dwie kobiety i jednego mężczyznę²⁴. Natomiast Sobór Trydencki ustalił ilość chrzestnych, jaka może być przy sakramencie chrztu świętego, określając, że może być ich maksymalnie dwoje: kobieta i mężczyzna. O tym, że nie może być większej liczby chrzestnych niż dwoje oraz o zakazie powoływania dwóch mężczyzn lub dwóch kobiet, ponieważ rodzicami mogą być tylko kobieta i mężczyzna, więc chrzestnymi powinny być osoby odmiennej płci, przypomniał papież Paweł V w 1614 roku. Nakaz ten obowiązuje także w obecnym prawie²⁵.

Rozwój łaski sakramentu chrztu świętego u dziecka wymaga szczególnej pomocy rodziców. Zobowiązani są oni względem nowo ochrzczonego dać swoim życiem przykład wiary w Boga. Do tej troski i przykładu oprócz rodziców dziecka w sposób szczególny zobligowani są także chrzestni, którzy powinni być świadkami wiary, dlatego wymaga się od nich, by byli przykładnymi katolikami²⁶. Tak samo jest w przypadku osoby dorosłej przyjmującej

20 Por. P. Hemperek, *Chrzestni rodzice*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 3, kol. 378.

21 Por. M. Dujarier, *Instytucja rodziców chrzestnych*, „*Concilium*” 1–10 (1966–1967), s. 66.

22 Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach...*, dz. cyt., s. 278.

23 Saint Hippolyte, *La Tradition Apostolique*, dz. cyt., nr 20; por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach*, dz. cyt., s. 278.

24 Por. P. Hemperek, *Chrzestni rodzice*, art. cyt., kol. 378.

25 *Codex Iuris Canonici*, can. 873; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Łud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 369.

26 Por. M. Sitarz, *Chrzestny*, [w:] *Słownik prawa kanonicznego*, red. tenże, Warszawa 2004, kol. 33; J. Krzywdą, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 62.

sakrament chrztu świętego, która powinna uzyskać od chrzestnych pomoc w rozwoju duchowym.

Osoby z niekatolickich wspólnot chrześcijańskich i innych religii nie mogą być dopuszczane do posługi chrzestnych w Kościele katolickim z jednym wyjątkiem, który dotyczy chrześcijanina należącego do prawosławnego Kościoła wschodniego pod warunkiem, że pierwszym chrzestnym będzie katolik²⁷. Ta możliwość obowiązuje również katolika, który może być chrzestnym w Kościele prawosławnym. W tym przypadku wychowanie chrześcijańskie neofity prawosławnego spoczywa w pierwszej kolejności na chrzestnym z Kościoła prawosławnego²⁸. Jeśli wybrany na chrzestnego z prawosławia jest mężczyzną, to ze strony katolickiej powinna być kobieta. Jeśli kobieta jest z Kościoła prawosławnego, to mężczyzna winien być katolikiem. Dopuszcza się osobę prawosławną do pełnienia funkcji chrzestnego tylko w przypadku słusznej przyczyny, zapewniając zawsze osobie przyjmującej sakrament chrztu świętego wychowanie katolickie²⁹. Warunkiem, by jednym z chrzestnych mógł być prawosławny, jest wola rodziców dziecka lub katechumena³⁰. Decyzja o wyborze na chrzestnego osoby z prawosławnego Kościoła wschodniego powinna być umotywowana przed proboszczem mającym sprawować sakrament

-
- 27 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, can. 811, 3^o; por. Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum* (23.03.1993), 98b, „Acta Apostolicae Sedis” 85 (1993), s. 1039–1119; E. Tejero, *Rozdział IV. Chrzestni*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 670.
- 28 Por. Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda* (14.05.1967), 48, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 574–592; Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum* (23.03.1993), 98b; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, can. 685, § 3.
- 29 Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum* (23.03.1993), 98b; por. Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda* (14.05.1967), nr 45; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5b, [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., t. 3.1: Księga III. Nauczycielskie zadanie Kościoła. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, red. tenże [i in.], Lublin 1986, s. 96.
- 30 *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009, 10c; por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5a; J. Dudziak, *Kanoniczna rola proboszcza. Realizacja podstawowych zadań kościelnych: nauczania, uświęcania, rządzenia*, Tarnów 2001, s. 39.

chrztu świętego³¹. Sam kandydat na chrzestnego z Kościoła prawosławnego musi spełniać wymagania solidnego spełniania obowiązków chrześcijańskich w swoim Kościele. Dotyczy go także wymóg przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz intencji pełnienia obowiązków chrzestnego³².

Chrześcijanie ze wspólnot protestanckich mogą pełnić jedynie funkcję świadka przy chrzcie katolika, zawsze razem z chrzestnymi katolickimi³³. Zadaniem świadka jest jedynie zaświadczyć o zaistniałym fakcie udzielenia chrztu. Natomiast chrzestny oprócz tego, że jest świadkiem, nabywa również obowiązki i prawa wynikające z pełnienia tej funkcji. Nie powinno się wybierać osób ze wspólnot protestanckich lub prawosławnych, które nie są godne pełnić zadań świadka. By nie dopuścić do tej posługi takiej osoby, świadek powinien przedstawić zaświadczenie religijno-moralne od swojego duszpasterza o religijności i dobrej opinii w społeczeństwie. Należy podkreślić, że katolik nie może pełnić funkcji świadka sakramentu chrztu świętego.

Dostrzega się zbieżność zadań chrzestnych z zadaniami świadków bierzmowania. Dlatego prawodawca kościelny zaleca, jeśli jest to możliwe, by wybierać na świadka bierzmowania kogoś z chrzestnych osoby przystępującej do sakramentu bierzmowania³⁴. Obowiązki chrzestnego i świadka bierzmowania są jednakowe, dlatego skuteczniej może je wykonywać ta sama osoba³⁵.

2. Prawa i obowiązki chrzestnych

Chrzestni, tak jak rodzice dziecka, powinni być należycie przysposobieni i pouczeni o znaczeniu sakramentu chrztu świętego oraz o obowiązkach i prawach, jakie na nich spoczywają. Za ich przygotowanie odpowiada proboszcz

31 Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; por. J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 62.

32 Por. Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 2^o-3^o; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5d; *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 10; L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999, s. 78.

33 Codex Iuris Canonici, can. 874, § 2.

34 Codex Iuris Canonici, can. 893, § 1-2; por. Katechizm Kościoła katolickiego, 1311; M. Pastuszko, *Świadkowie bierzmowania (kanony 892-893 §§ 1-2)*, „Prawo Kanoniczne” 49 (2006) nr 1-2, s. 136; M. Saj, *Prawne skutki związku niesakramentalnego*, „Ateneum Kapłańskie” 162 (2014) z. 2 (630), s. 319.

35 Katechizm Kościoła katolickiego, 1311; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 376.

i inni wyznaczeni przez niego duszpasterze, a w niektórych przypadkach także świeccy katolicy³⁶. Każdej osobie przyjmującej sakrament chrztu świętego powinni towarzyszyć chrzestni: kobieta i mężczyzna³⁷. Związane jest to z uzasadnioną nadzieją, że w życiu nowo ochrzczonego będzie rozwijała się wiara chrześcijańska, co gwarantują oprócz rodziców dziecka także chrzestni. Spełniają oni funkcję pomocniczą w wychowaniu katolickim dziecka, ponieważ ten obowiązek w pierwszej kolejności należy do rodziców. Chrzestni są jedynie poręczycielami i pomocnikami w formacji religijnej neofity. Jako poręczyciele gwarantują, że uczynią wszystko, by w nowo ochrzczonego rozwijało się życie katolickie³⁸.

Okres bezpośrednio przed narodzeniem dziecka powinien być dla chrzestnych i całej rodziny czasem szczególnego przygotowania się do narodzin oraz do uroczystości sakramentu chrztu świętego. Samo przygotowanie może przybrać różne formy duszpasterskie. W każdej parafii powinna być przeprowadzana katecheza chrzcielna³⁹, a także głoszone homilie lub kazania o tematyce chrzcielnej. Wszystko to powinno zmierzać do pogłębienia świadomości znaczenia daru sakramentu chrztu świętego w życiu rodzinnym i całej wspólnoty katolickiej⁴⁰.

Chrzestni wraz z rodzicami dziecka w czasie obrzędu chrztu składają zobowiązanie wychowania go w wierze i moralności katolickiej. Oznacza to, że zobowiązują się doprowadzić neofitę do poznania Boga. Deklarują, że ze swej strony będą realizować przykazania Boże i kościelne oraz przygotowują dziecko do dalszego życia sakramentalnego⁴¹. Chrzestni są oficjalnymi przedstawicielami Kościoła katolickiego, do którego został włączony neofita, dlatego

36 Codex Iuris Canonici, can. 851, 2°; por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 3; J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 39.

37 Codex Iuris Canonici, can. 872–873; por. J. Białobok, *Instytucja rodziców chrzestnych w ustawodawstwie Kościoła zachodniego. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2001; tenże, *Instytucja rodziców chrzestnych w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „*Currenta*” 112 (1962), s. 253–270.

38 *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 6; por. Codex Iuris Canonici, can. 872; Codex Iuris Canonici 1917, can. 769; W. Góralski, R. Mazurowski, *Sakramenty pełnego...*, art. cyt., s. 17.

39 Por. W. Góralski, R. Mazurowski, *Sakramenty pełnego...*, art. cyt., s. 18.

40 Por. *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, 8, [w:] *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009.

41 Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 2; por. M. Tschuschke, *Chrzest*, art. cyt., s. 47; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach...*, dz. cyt., s. 281.

powinni nimi być wierni świadomi swojej przynależności do Kościoła, a także praw oraz obowiązków, jakie z niej wynikają⁴². Ich obowiązkiem jest towarzyszenie razem z rodzicami dziecku lub katechumenowi w czasie udzielania tego sakramentu, a następnie w jego wzrastaniu w wierze chrześcijańskiej. Odzwierciedleniem tego obowiązku jest pytanie z obrzędu chrztu wypowiedziane przez szafarza, dotyczące gotowości pomagania rodzicom dziecka w wypełnianiu ich obowiązków. Na to pytanie chrzestni odpowiadają publicznie wobec wspólnoty Kościoła zgromadzonej na obrzędzie. Potwierdzając tym samym, że są świadomi odpowiedzialności wynikającej z przyjęcia tego obowiązku⁴³. Należy podkreślić, że ochrzczony staje się przez sakrament chrztu świętego ich duchowym dzieckiem⁴⁴.

Wspieranie chrzestnych w wychowaniu dziecka w wierze chrześcijańskiej dokonuje się na pierwszym miejscu poprzez przykład ich życia⁴⁵. Wymogi, jakie stawia Kościół katolicki chrzestnym, mają na celu uzyskanie gwarancji odpowiedniego wykształcenia religijnego osoby nowo ochrzczonej. Obowiązki te są także wynikiem przyjętego przez nich samego sakramentu chrztu świętego, dlatego chrzestni nie mogą być wybrani z przypadku, bez namysłu, lecz muszą być to osoby do tego odpowiednio przygotowane⁴⁶. Kandydaci na chrzestnych powinni posiadać wymagane do tego predyspozycje⁴⁷. Duszpasterz powinien doradzić rodzicom dziecka i katechumenowi, by szukali kandydatów na chrzestnych wśród krewnych lub innych wiernych w najbliższym otoczeniu. Zachęta podyktowana jest tym, by neofita miał możliwości częstego kontaktu z nimi, a sami rodzice chrzestni mogli dopilnować rozwoju duchowego osoby

42 Por. A. Skowronek, *Z teologii chrztu*, [w:] *Sakrament chrztu. Liturgia. Teologia. Pismo Święte*, red. tenże, Katowice 1973, s. 68.

43 *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 116.

44 Codex Iuris Canonici 1917, can. 769; por. M. Sopoćko, *Obowiązki rodziców chrzestnych*, „Ateneum Kapłańskie” 38 (1936), s. 183.

45 Por. A. Skowronek, *Z teologii chrztu*, art. cyt., s. 68; B. Glinkowski, *Chrzest*, Poznań 2001, s. 30 (Prawo Kościoła na co dzień).

46 Por. W. Mazurowski, *Warto wiedzieć – o prawie Kościoła w pytaniach i odpowiedziach*, Pelplin 2013, s. 15.

47 Por. Codex Iuris Canonici, can. 851, 2°; W. Mazurowski, *Warto wiedzieć...*, dz. cyt., s. 15.

nowo ochrzczonej⁴⁸. Nieroztropnie jest proponować na chrzestnych osoby mało znane⁴⁹ oraz wybierać je z powodu ich zamożności⁵⁰.

W sytuacjach nadzwyczajnych chrzestni są nawet zobowiązani zastąpić rodziców w katolickim wychowaniu dziecka⁵¹. Taka sytuacja zachodzi w przypadku śmierci rodziców lub pozbawienia ich praw rodzicielskich. Jeśli najbliższa rodzina zaniecha prób uzyskania praw opiekunów, chrzestni powinni postarać się o opiekę prawną nad dzieckiem. Funkcja chrzestnych polega na udzielaniu pomocy rodzicom dziecka oraz gotowości do wypełnienia ich obowiązków, jeśli zaistnieje taka konieczność⁵². Przy dobrej formacji katolickiej dawanej przez rodziców dziecku rola chrzestnych polega jedynie na towarzyszeniu. Można ich przyrównać do mężów zaufania na płaszczyźnie życia rodzinnego⁵³.

Aby chrzestni mogli dobrze wypełniać swoje obowiązki, powinni być świadkami Jezusa Chrystusa⁵⁴. Jednym z takich świadectw wiary jest postawa wobec daru Bożego, jakim jest życie. Dlatego na chrzestnych spoczywa obowiązek ochrony życia na każdym jego etapie. Należy bronić i szanować życie ludzkie od momentu jego poczęcia aż do naturalnej śmierci⁵⁵. Osoby, które są kandydatami na chrzestnych, a działają na szkodę życia ludzkiego, nawet tylko poprzez popieranie aborcji, eutanazji, czy też *in vitro*, nie są godne pełnić tej szaczonej funkcji, dlatego nie powinny być wybierane przez rodziców dziecka bądź katechumena, a tym bardziej dopuszczone przez duszpasterza do tej posługi.

48 Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionego obrzędu chrztu dzieci*, [w:] *Sakrament chrztu. Liturgia. Teologia. Pismo Święte*, red. A. Skowronek, Katowice 1973, s. 87; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach...*, dz. cyt., s. 295.

49 Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; por. B. Glinkowski, *Chrzest. Prawo...*, dz. cyt., s. 32; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach...*, dz. cyt., s. 295.

50 Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; por. F. Wycisk, *Rola wychowawcza rodziców chrzestnych*, „Homo Dei” 29 (1960), s. 715.

51 Por. M. Tschuschke, *Chrzest*, art. cyt., s. 47.

52 Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionego...*, art. cyt., s. 87.

53 Por. A. Skowronek, *Z teologii chrztu...*, art. cyt., s. 67.

54 Por. B. Glinkowski, *Chrzest. Prawo...*, dz. cyt., s. 30.

55 Por. W. Tabaczyński, *Prawo do życia*, [w:] *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 367.

3. Wymagania stawiane kandydatom na chrzestnych

Chrzestni są w szczególny sposób zobowiązani do troski o całościowy rozwój osoby nowo ochrzczonej, dlatego muszą być wzorowymi katolikami. Prawodawca kościelny stawia kandydatom na chrzestnych wymagania co do ważności i godziwości. Są nimi: wybór i przyjęcie tej posługi; życie zgodne z wiarą i moralnością katolicką; odpowiedni wiek; przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego; wolność od kar kanonicznych; nie mogą być naturalnymi rodzicami dziecka lub osoby dorosłej; ukończenie katechezy szkolnej i parafialnej oraz brak uzależnień, które pozbawiają świadomości i wolnej woli.

Pierwszym warunkiem pełnienia zaszczytnej funkcji chrzestnych jest wybór odpowiednich osób przez rodziców dziecka⁵⁶ lub przez samego kandydata do sakramentu chrztu świętego, jeśli jest osobą dorosłą⁵⁷. Wyraża się to w formie prośby skierowanej do kandydatów, a dotyczącej pełnienia posługi chrzestnych. Powinno się wybierać dla każdego kandydata do sakramentu chrztu świętego dwoje chrzestnych⁵⁸. Nigdy nie mogą być chrzestnymi dwie osoby tej samej płci. Na większą liczbę chrzestnych niż dwoje prawodawca kościelny nie zezwala⁵⁹. W wyjątkowych sytuacjach, gdy nie jest możliwy wybór dwojga chrzestnych, wystarczy jeden chrzestny – kobieta lub mężczyzna⁶⁰.

Przyjęcie prośby dotyczącej pełnienia posługi chrzestnych jest istotne dla ważności funkcji, ponieważ nieważnie pełni się ją, jeśli tak naprawdę nie chce się pełnić obowiązków chrzestnego bądź zostało się do tego przymuszonym. Warunkiem ważności pełnienia tej funkcji w Kościele jest dobrowolność decyzji przyjęcia obowiązków chrzestnego. Ze zgodą na przyjęcie

56 Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 1°; por. Codex Iuris Canonici 1917, can. 765, 4°; E. Szafrowski, *Podręcznik prawa...*, dz. cyt., s. 147; W. Góralski, R. Mazurowski, *Sakramenty pełnego...*, art. cyt., s. 17.

57 Por. Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 1°; E. Szafrowski, *Podręcznik prawa...*, dz. cyt., s. 147; J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 61.

58 *Obchody chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 6; por. *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, 8; Codex Iuris Canonici, can. 873; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; E. Szafrowski, *Podręcznik prawa...*, dz. cyt., s. 146.

59 Codex Iuris Canonici, can. 873; por. Codex Iuris Canonici 1917, can. 762–764; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2: *Prawo małżeńskie*, przejrzeni i poprawili J. Baron, W. Stawinoga, Opole 1960, s. 13; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 95.

60 *Obchody chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 8; por. Codex Iuris Canonici, can. 873; M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 95.

funkcji chrzestnego połączona jest intencja pełnienia przez niego obowiązków względem osoby mającej przyjąć sakrament chrztu świętego⁶¹. Przymus w tej materii powoduje nieważność, gdyż ze strony kandydata na chrzestnego nie będzie dobrowolnie podjętej intencji wykonywania obowiązków związanych z tą posługą. Dlatego nie powinno się także wybierać na chrzestnych osób z upośledzeniem umysłowym, ponieważ nie posiadają one pełnej świadomości obowiązków i praw⁶². W nadzwyczajnych sytuacjach, gdy prawo wyboru zostało zaniedbane czy to przez rodziców dziecka lub ustanowionych opiekunów prawnych, czy przez katechumena, prawo wyboru chrzestnych uzyskuje proboszcz i szafarz sakramentu chrztu świętego⁶³. Z praktycznego punktu widzenia może być trudne dla duszpasterza, by sam znalazł osobę, która podjęłaby się pełnienia funkcji rodzica chrzestnego, a tym bardziej dla szafarza tuż przed obrzędem udzielenia tego sakramentu.

Zabrania się wyznaczania na rodziców chrzestnych osób żyjących w grzechu ciężkim. Zakaz ten odnosi się do osób mieszkających bez ślubu kościelnego czy też rozwiedzionych, którzy zawarli kontrakt cywilny⁶⁴. Dotyczy to także osób tej samej płci mieszkających razem i żyjących w grzechu ciężkim. Przy wyborze chrzestnych rodzice dziecka powinni uwzględnić świadectwo ich życia, ponieważ wymaga się od nich prowadzenia życia, które nie budzi zgorszenia u katolików oraz tego, że mają być przykładem dla neofity⁶⁵. Chrzestni przed przystąpieniem do swoich czynności w czasie sakramentu chrztu świętego powinni być w stanie łaski uświęcającej, dlatego zobowiązani są wcześniej przystąpić do sakramentu pokuty, by w pełni uczestniczyć w liturgii, przyjmując komunię świętą⁶⁶. Chrzestni powinni być członkami Kościoła katolickiego, którzy mogą w czasie liturgii sakramentalnej szczerze

61 Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 1°; por. E. Tejero, *Rozdział IV. Chrzestni*, art. cyt., s. 670; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 369.

62 Codex Iuris Canonici 1917, can. 765, 1°; por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach...*, dz. cyt., s. 292.

63 Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 1°; por. M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 95–96.

64 Por. Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 3°; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 61.

65 Por. M. Tschuschke, *Chrzest*, art. cyt., s. 47; J. Glapiak, *Praktyczny przewodnik po przepisach prawa kościelnego*, Poznań 2012, s. 31.

66 Por. R. Kantor, *Rola i zadania wikariusza parafialnego. Studium kanoniczno-pastoralne*, Tarnów 2011, s. 85.

złożyć publicznie swoje wyznanie wiary⁶⁷. Wyjątkiem jest dopuszczenie do tej posługi chrześcijanina z Kościoła prawosławnego.

Kolejnym wymogiem jest odpowiedni wiek. Od kandydatów na chrzestnych wymaga się, by byli odpowiednio dojrzały do wypełniania powierzonych im obowiązków. Prawodawca kościelny ustalił, że kandydaci na rodziców chrzestnych powinni mieć ukończony przynajmniej szesnasty rok życia, jednocześnie dał możliwości na określenie innego wieku⁶⁸. Zawsze należy mieć na uwadze, że chrzestni powinni być wystarczająco dojrzały, by mogli dobrze spełniać obowiązki wynikające z przyjętej funkcji⁶⁹. Upoważnionym do określenia wyższego lub niższego wieku dla chrzestnych w zwyczajnych sytuacjach w diecezji jest biskup diecezjalny, natomiast konferencja biskupów może ustalić dla wszystkich diecezji w kraju lub regionie⁷⁰. W nadzwyczajnych sytuacjach prawo obniżenia wieku przysługuje także proboszczowi, a nawet szafarzowi sakramentu chrztu świętego, jeśli według ich oceny zachodzi słuszna przyczyna⁷¹. Dopuszczenie do funkcji chrzestnego osoby poniżej ustalonego wieku jest możliwe pod warunkiem, że spełnia ona wszystkie pozostałe wymogi, jakie jej się stawia w prawie kanonicznym. W kwestii obniżenia wieku kandydata na chrzestnego poniżej ustalonego przez biskupa diecezjalnego proboszcz jest zobowiązany skierować prośbę o zezwolenie do kompetentnej władzy Kościoła⁷².

Osoby, które zostały wyznaczone na rodziców chrzestnych, powinny mieć przynajmniej przyjęte sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, w innym razie nie można ich dopuścić do pełnienia tej funkcji⁷³. Sakramenty te są ściśle związane, ponieważ doprowadzają katolika do pełnej dojrzałości duchowej⁷⁴. Włączają go w życie Jezusa Chrystusa i Kościoła zapoczątkowane

67 *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, 9; por. P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 95.

68 *Codex Iuris Canonici*, can. 874, § 1, 2°; por. J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej Diecezji Włocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Włocławek 2012, s. 104.

69 Por. M. Tschuschke, *Chrzest*, art. cyt., s. 47.

70 Por. *Codex Iuris Canonici*, can. 874, § 1, 2°; E. Tejero, *Rozdział IV. Chrzestni*, art. cyt., s. 670; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 96.

71 *Codex Iuris Canonici*, can. 874, § 1, 2°; por. M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; E. Szafranski, *Podręcznik prawa...*, dz. cyt., s. 147.

72 Por. *Codex Iuris Canonici*, can. 87, § 1; L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, dz. cyt., s. 79.

73 *Codex Iuris Canonici*, can. 874, § 1, 3°; por. M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; P. Hemperek, *Chrzestni rodzice*, art. cyt., kol. 378.

74 Por. *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, 2; Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 31; Katechizm Kościoła katolickiego, 1285; A. Rojewski, *Triada sakramentalna...*, s. 388.

przez sakrament chrztu świętego, które dopełnia się przez sakrament bierzmowania, a szczyt osiąga przez uczestnictwo w Eucharystii⁷⁵.

Przez przyjęcie sakramentu chrztu świętego wierny staje się podmiotem prawa w Kościele katolickim⁷⁶. Prawa, które nabywa osoba ochrzczona, mogą być ograniczone jedynie z powodu popełnienia świadomie i dobrowolnie przestępstwa kanonicznego, co łączy się także z karą⁷⁷. Kandydaci na chrzestnych muszą być także wolni od kar wymierzonych wyrokiem sądu kościelnego lub przez dekret kompetentnej władzy kościelnej⁷⁸. W prawie kanonicznym do udzielenia kary musi zaistnieć przestępstwo, a zarazem powinna przynaglać do tego konieczność zapobieżenia zgorzeniu wśród wiernych⁷⁹. Nałożone przez władzę kościelną kary, takie jak ekskomunika i interdykt, a dla osób duchownych również suspensa, należą do poprawczych⁸⁰. Mają służyć przede wszystkim poprawie i naprawieniu szkód oraz zgorzenia, jakie wierny uczynił. Katolik, dopóki ma nałożoną karę kanoniczną, nie może pełnić posługi chrzestnego.

Kolejnym warunkiem jest zakaz pełnienia funkcji chrzestnego przez matkę i ojca dziecka przyjmującego sakrament chrztu świętego lub katechumena⁸¹. Zakaz ten wynika z odmienności obowiązków i praw, jakie spoczywają na rodzicach i na chrzestnych. Obowiązek wychowania w wierze na pierwszym miejscu spoczywa na rodzicach dziecka⁸², natomiast chrzestni nie są od tego, by wyręczać z obowiązków rodziców, lecz ich zadaniem jest bycie gwarantem wychowania nowo ochrzczonego, jeśli rodzice je zaniedbują lub nie są w stanie ich wypełniać. Jedynie w sytuacjach nadzwyczajnych, jeśli rodzice zaniedbują formację dziecka, chrzestni są zobowiązani zainterweniować, by spowodować odpowiednie podejście formacyjne rodziców neofity względem

75 Por. M. Tschuschke, *Chrzest*, art. cyt., s. 48; A. F. Dziuba, *Sakrament bierzmowania w dynamice wiary*, „Studia Pelplińskie” 16 (1985), s. 267.

76 Por. B. W. Zubert, *Chrzest – podstawą nowej podmiotowości prawnej*, [w:] *Pro iure et vita. Wybór pism*, red. E. Szczot, Lublin 2005, s. 559–571.

77 Por. J. Krzywdą, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 98.

78 Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 4°; por. M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 96.

79 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 182.

80 Por. Codex Iuris Canonici, can. 1331–1335; Jan Paweł II, adhort. apost. *Familiaris Consortio*, 84; J. Krzywdą, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 100.

81 Por. Codex Iuris Canonici, can. 874, § 1, 5°; M. Sitarz, *Chrzestny*, art. cyt., kol. 33; P. Hemperek, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 96.

82 Por. M. Sopoćko, *Obowiązki rodziców...*, art. cyt., s. 184.

ich chrześniaka lub chrześniaczki, a nawet, jeśli taka będzie konieczność, włączyć się w ich wychowanie⁸³.

Bardzo ważne w rozwoju życia religijnego jest zdobywanie wiedzy o Bogu, co prowadzi do pogłębiania u katolika wiary, dlatego rodzice mają obowiązek zapewnić swojemu dziecku uczestnictwo w zdobywaniu wiedzy religijnej⁸⁴. Wiąże się z tym kolejny wymóg, jaki stawia Kościół katolicki chrzestnym – ukończenie katechizacji szkolnej i parafialnej. Nie należy więc dopuszczać do pełnienia funkcji chrzestnych osób, które z własnej winy i przez swoje zaniedbanie nie uczęszczały na katechizację⁸⁵. Jeśli zaistniało zlekceważenie tak ważnej sprawy, jaką są zagadnienia związane z wiarą, świadczy to o braku dojrzałości u takich osób, dlatego nie są one zdolne przekazać podstaw wiary i moralności katolickiej nowo ochrzczoneму.

Niepogłębianie wiary jest lekceważeniem Zbawiciela, dlatego katolicy, którzy tak czynią, nie nadają się do zaszczytnej i odpowiedzialnej funkcji rodziców chrzestnych. Sami dyskwalifikują się jako kandydaci do pełnienia obowiązków chrzestnych. Natomiast osoby, które z racji wieku jeszcze są na etapie kształcenia religijnego i solidnie uczestniczą w katechizacji, można dopuścić do posługi chrzestnych. Uczestnictwo w katechezie jest również świadectwem wiary w Boga. Katolik, uczestnicząc w katechezie, staje się świadkiem wiary. Jest ona też jego publicznym wyznaniem wiary chrześcijańskiej⁸⁶.

Nie powinny pełnić funkcji chrzestnych osoby, które są uzależnione od środków odurzających lub uzależnione od innych rzeczy, które pozbawiają świadomość i ograniczają wolną wolę⁸⁷. Osoby, które są uzależnione w takim stopniu, że pozbawione są woli i świadomości, nie są w stanie dać dobrego przykładu życia chrześcijańskiego. Brakuje im pełnego rozeznania obowiązków, jakie stawia się przed chrzestnymi, a także praw, jakie posiadają, dlatego wskazane jest uwzględnić problem uzależnienia przy wyborze na

83 Por. F. Wycisk, *Rola wychowawcza...*, art. cyt., s. 715; M. Sopoćko, *Obowiązki rodziców...*, art. cyt., s. 184.

84 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 128; A. M. Czaja, *Rodzice chrzestni. Studium kanoniczno-pastoralne*, Brodnica-Toruń 2015, s. 46–47.

85 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; W. Góralski, R. Mazurowski, *Sakramenty pełnego...*, art. cyt., s. 17; J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 61.

86 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, 21; por. A. M. Czaja, *Rodzice chrzestni...*, s. 47–48.

87 Por. S. Olejnik, *Teologia moralna...*, dz. cyt., s. 93–117.

chrzestnych⁸⁸. Uzależnieni, którzy podejmują leczenie ze swojej choroby, mogą pełnić posługę chrzestnych. Walka z nałogiem jest objawem dojrzałej postawy człowieka i świadomości stanu, w jakim się znajduje. Jeśli w ocenie duszpasterza istnieje obawa co do woli i świadomości u wybranego kandydata do posługi chrzestnego, może on zaproponować kandydatowi poddanie się badaniom u specjalisty od uzależnień, by ocenił, jaki wpływ ma na niego nałóg, z którym się boryka. Jeśli duszpasterz uzna, że kandydat z powodu nałogu nie jest w stanie podjąć obowiązków chrzestnego, nie może go dopuścić do pełnienia tej ważnej i odpowiedzialnej posługi względem osoby mającej przyjąć sakrament chrztu świętego⁸⁹.

Duszpasterz powinien starannie sprawdzić, czy przedstawieni przez rodziców dziecka lub przez katechumena kandydaci na rodziców chrzestnych spełniają wszystkie warunki określone w prawie kanonicznym. Jeśli proboszczowi miejsca, u którego będzie udzielany sakrament chrztu świętego, kandydaci nie są znani, jest on zobowiązany zażądać zaświadczenia religijno-moralnego od tych, którzy ubiegają się o funkcję chrzestnych. Zaświadczenie takie wystawia proboszcz miejsca ich zamieszkania tylko wtedy, gdy spełniają oni wszystkie podstawowe wymagania stawiane chrzestnym⁹⁰. Jeżeli zaistnieje sytuacja, że proboszcz osoby mającej zostać chrzestnym nie może wystawić dokumentu o możliwości pełnienia przez nią tej zaszczytnej funkcji z powodu niespełnienia podstawowych warunków wynikających z wiary i moralności katolickiej, jest ona zobowiązana bezzwłocznie poinformować o tym rodziców dziecka, którzy ją wybrali, a w przypadku katechumena – jego samego.

Odmowa wystawienia przez duszpasterza dokumentu jest informacją, że osoby te nie są godne pełnić funkcji chrzestnych. Proboszcz miejsca sakramentu chrztu świętego powinien się dowiedzieć o przyczynie odmowy wystawienia zaświadczenia. Rodzice dziecka przed wyborem osób na chrzestnych powinni sami zainteresować się, czy są one godne pełnić tę funkcję⁹¹. Jeśli rodzice dziecka lub osoba dorosła przyjmująca sakrament chrztu świętego popełnili błąd przy wyborze, nie wiedząc, że życie kandydatów odbiega od wiary i moralności katolickiej, to sami kandydaci powinni odmówić przyjęcia

88 Por. *I Synod Diecezji Elckiej 1997–1999*, 603, Elk 1999; A. M. Czaja, *Rodzice chrzestni...*, s. 48–49.

89 Por. A. M. Czaja, *Rodzice chrzestni...*, s. 49.

90 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; J. Krzywda, *Część I. Sakramenty*, art. cyt., s. 61.

91 Por. *Komunikat Kurii w sprawie rodziców chrzestnych*, [w:] *Prawodawstwo kościoła w Polsce 1961–1970*, t. 2, z. 3: *Ustawodawstwo diecezjalne*, red. T. Pieronek, Warszawa 1974, s. 263–264.

funkcji rodziców chrzestnych dla dobra duchowego dziecka i katechumena. Jeśli proboszcz nie ma zastrzeżeń do kandydatów na rodziców chrzestnych, uwzględniając wymogi prawno-moralne, powinien zatwierdzić wybór rodziców dziecka lub katechumena⁹². Od momentu zatwierdzenia stają się oni pełnoprawnymi chrzestnymi.

Zakończenie

Chrzestni w momencie przyjęcia przez nich tej posługi i po zatwierdzeniu ich przez proboszcza uzyskują prawa oraz obowiązki względem osoby mającej przyjąć sakrament chrztu świętego. Dla każdego kandydata do przyjęcia chrztu świętego należy wybrać dwoje chrzestnych. W wyjątkowych sytuacjach wystarczy nawet jeden chrzestny. Podstawowym zadaniem chrzestnych jest wspieranie rodziców w ich trosce o to, by dziecko rozwijało się w wierze chrześcijańskiej i wyrażało ją swoim życiem. Tak samo jest w sytuacji neofity dorosłego. Wybór chrzestnych powinien być przemyślany, gdyż mają oni być osobami dojrzałymi i wzorowymi katolikami. Chrzestni nie powinni wyręczać rodziców dziecka w obowiązkach wychowania religijnego względem niego, ponieważ ten obowiązek na pierwszym miejscu spoczywa na rodzicach. Rodzice chrzestni mają obowiązek interweniować, gdy zauważą, że chrześniak nie jest należycie wychowywany w wierze i moralności katolickiej bądź dzieje się mu jakaś inna krzywda. To uprawnienie przekazali im rodzice dziecka i katechumen w momencie ich wyboru na chrzestnych. Przy wyborze na chrzestnych sami rodzice dziecka i katechumen powinni uwzględnić opinię, jaką cieszą się ich kandydaci w swoim miejscu zamieszkania. Wymaga się od chrzestnych prowadzenia życia, które nie powoduje zgorszenia u wiernych. Należy uświadomić osobom, które nie spełniają podstawowych wymogów życia katolickiego, że same się wykluczają z możliwości pełnienia zaszczytnych zadań rodziców chrzestnych.

92 Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (15.12.1975), 5; por. B. Glinkowski, *Chrzest. Prawo...*, dz. cyt., s. 30–31; L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, dz. cyt., s. 78.

Abstrakt

Geneza i znaczenie posługi chrzestnych w ujęciu liturgiczno-kanonicznym

Problematyka podjęta w artykule, a dotycząca posługi chrzestnych, oscyluje między zagadnieniami liturgicznymi i ich znaczeniem prawnym. Zwyczaj obecności chrzestnych przy udzielaniu osobie nieochrzczonej sakramentu chrztu świętego oraz pomocy w wychowaniu religijnym sięga początków Kościoła katolickiego. Pierwszoplanowym zadaniem chrzestnych jest wspieranie rodziców neofity w ich trosce o to, by rozwijała się w nim wiara chrześcijańska. Rozważając problematykę znaczenia chrzestnych w wychowaniu religijnym nowo ochrzczonego, należy zwrócić uwagę na istotę tej instytucji dla rozwoju neofity, dlatego wybór ich powinien być przemyślany, gdyż winni oni być wzorowymi katolikami. Wymaga się od nich prowadzenia życia, które nie powoduje zgorszenia. Katolicy, którzy nie spełniają podstawowych wymogów chrześcijańskich, sami się wykluczają z możliwości pełnienia przez nich funkcji chrzestnego. Artykuł włącza się w dyskusje nad liturgiczno-prawnymi aspektami instytucji chrzestnych.

Słowa kluczowe: chrzest; chrzestni; konwertyta; sakrament

Abstract

The Origin and Meaning of the Ministry of Godparents from a Liturgical and Canonical Perspective

The aim of this study is a deeper explanation and clarification of liturgical and canonical norms concerning the institution of godparents. This article can contribute to a better understanding of the importance of godparents in the development of the spiritual life of the baptized. In summary, one can draw some basic conclusions. Godparents are the guarantors and helpers in the development of faith and Catholic morality. Therefore, every candidate for the sacrament of baptism should have two godparents. In exceptional cases, just one godparent is enough. Two persons of the same sex can never be godparents for one person.

Keywords: Baptism; godparents; convert; sacrament

References

- Adamowicz, L. (1999). *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych: według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*. Lublin: Polihymnia.
- Bączkowicz, F. (1950). *Prawo kanoniczne: podręcznik dla duchowieństwa. T. 2: Prawo małżeńskie*. (J. Baron & W. Stawinoga, Eds.). Kraków.
- Białobok, J. (1962). Instytucja rodziców chrzestnych w Kodeksie Prawa Kanonicznego. *Currenda*, 112, 253–270.
- Białobok, J. (2001). *Instytucja rodziców chrzestnych w ustawodawstwie Kościoła rzymsko-katolickiego. Studium historyczno-prawne*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej.
- Borucki, J. (2012). *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji wrocławskiej po Soborze Watykańskim II*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Codex Iuris Canonici. (1983).

- Dudziak, J. (2001). *Kanoniczna rola proboszcza. Realizacja podstawowych zadań kościelnych: nauca-
nia, uświęcania, rządzenia*. Tarnów: Biblos.
- Dujarier, M. (n.d.). Instytucja rodziców chrzestnych. *Concilium*, 1–10(1966–1967).
- Dziuba, A. F. (1985). Sakrament bierzmowania w dynamice wiary. *Studia Pelplińskie*, 16, 267–268.
- Ecclesia Catholica, & Ecclesia Catholica (Eds.). (1999). *I Synod Diecezji Elckiej 1997-1999*. Elk: Kuria
Biskupia Diecezji Elckiej.
- Glapiak, J. (2012). *Praktyczny przewodnik po przepisach prawa kościelnego*. Poznań: Wydawnictwo
Święty Wojciech.
- Glinkowski, B. (2001). *Chrzest*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Góralski, W., & Mazurowski, R. (2000). Sakramenty pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego w ży-
ciu wiernych świeckich w świetle uchwał synodów diecezjalnych w Polsce w latach 1983-1999.
Prawo Kanoniczne, 43(1–2), 11–35.
- Gryglewicz, F., Łukaszyk, R., Sułowski, Z., & Abramowiczówna, Z. (Eds.). (1979). *Encyklopedia katolicka*
(Vol. 3). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hemperek, P. (Ed.). (1986). *Nauczycielskie zadanie Kościoła. Uświęcające zadanie Kościoła*. Lublin:
Redakcja Wydawnictw KUL.
- Hipolit. (1968). *La Tradition apostolique: d'après les anciennes versions*. (B. Botte, Ed.) (2nd ed.). Paris:
Les Éditions du Cerf.
- Jan Paweł II. (1979, March 4). *Redemptor hominis*.
- Janczewski, Z. (2011). *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego
uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*. Warszawa: Wydawnictwo
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Juraszek, R. (n.d.). Chrzest jest powołaniem do pełni życia. In *Sakramenty święte w życiu chrześci-
jańsko-franciszkańskim. Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2006*.
Warszawa: 2006.
- Kantor, R. (2011). *Rola i zadania wikariusza parafialnego: studium kanoniczno-pastoralne*. Tarnów:
Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Kantor, R. (n.d.). Chrzestny, czyli kto? Kanoniczna pozycja rodziców chrzestnych. *Currenda*, 6(2011),
765–774.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (2002) (2nd ed.). Poznań: Pallottinum.
- Konferencja Episkopatu Polski. (1975, December 15). Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzieleniu
sakramentu chrztu świętego dzieciom.
- Konferencja Episkopatu Polski. (2001). *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*.
(A. Królikowska, Ed.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krukowski, J., & Góralski, W. (Eds.). (2011). *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 3.2: Księga
IV. Uświęcające zadanie Kościoła. Część I. Sakramenty. Część II. Pozostałe akty kultu Bożego. Część
III. Miejsca i czasy święte*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kudasiewicz, J., & Witczyk, H. (2001). *Chrystus zbawia w sakramentach. Misje jubileuszowe*. Kielce:
Jedność.
- Langkammer, H. (2006). *Mały słownik biblijny*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Majer, P., Lombardia, P., & Arias, J. (Eds.). (2011). *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz. Powszechne
i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego, podstawowe akty polskiego prawa wyzna-
niowego*. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Mazurowski, W. (2013). *Warto wiedzieć - o prawie Kościoła w pytaniach i odpowiedziach*. Pelplin:
Wydawnictwo Bernardinum.
- Obrzędy chrztu dzieci: dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. (2009). Katowice: Księgarnia
św. Jacka.
- Olejnik, S. (1990). *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

- Ozorowski, E. (Ed.). (1999). *Słownik małżeństwa i rodziny*. Warszawa; Łomianki: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej; Fundacja Pomoc Rodzinie.
- Pastuszko, M. (1983). *Prawo o sakramentach świętych. T. 1: Normy ogólne i sakrament chrztu*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Pastuszko, M. (2006). Świadczenie bierzmowania (kanony 892–893 §§ 1–2). *Prawo Kanoniczne*, 49(1–2), 119–137.
- Pawlak, Z., & Aduszkiewicz, A. (Eds.). (1989). *Katolicyzm A–Z* (2nd ed.). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Pawluk, T. (1986). *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. 2: Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pieronek, T. (Ed.). (1974). *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961–1970. T. 2, Z. 3: Ustawodawstwo diecezjalne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam. (1993, March 23). *Directorium oecumenicum noviter compositum*.
- Rojewski, A. (2009). Triada sakramentalna: chrzest – bierzmowanie – Eucharystia. Aspekt teologiczno-pastoralny. *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne*, 56, 383–395.
- Saj, M. (n.d.). Prawne skutki związku niesakramentalnego. *Ateneum Kapłańskie*, 162(2 (630)), 317–327.
- Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam. (1967, May 14). *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*.
- Sitarz, M. (2004). *Słownik prawa kanonicznego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Skowronek, A. (Ed.). (1973). *Sakrament chrztu. Liturgia. Teologia. Pismo Święte*. Katowice.
- Sobański, R. (1997). Znaczenie pojęcia osoby w kanonicznym porządku prawnym. *Prawo Kanoniczne*, 41(3–4), 3–13.
- Sobór Watykański II. (1964, November 21). Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium.
- Sopoćko, M. (1936). Obowiązki rodziców chrzestnych. *Ateneum Kapłańskie*, 38.
- Syryjczyk, J. (2003). *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Witczyk, H., Cisowski, M., & Bielański, S. (Eds.). (2000). *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność – 2000 lat nadziei*. Kielce: Jedność.
- Wycisk, F. (1960). Rola wychowawcza rodziców chrzestnych. *Homo Dei*, 29.
- Zubert, B. W., & Szczot, E. (2005). *Pro iure et vita. Wybór pism*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

SYLWETKI
PROFILES

Ciągle tonie i chwyta Jezusa. Laudacja na uroczystość wręczenia medalu Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego abp. dr. Damianowi Zimoniowi

bp Marek Szkudło

Archidiecezja Katowicka
marek.szkudlo@archidiecezjakatowicka.pl

W 1766 roku, a więc cztery lata przed swoją śmiercią, słynny francuski malarz François Boucher namalował obraz przedstawiający scenę z 14 rozdziału Ewangelii Mateuszowej.

„Łódź była już sporo stadiów oddalona od brzegu, miotana falami, bo wiatr był przeciwny. [...] Odezwał się Piotr: «Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do siebie po wodzie!». A On rzekł: «Przyjdź!». Piotr wyszedł z łodzi i krocząc po wodzie, przyszedł do Jezusa. Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonąć, krzyknął: «Panie, ratuj mnie!». Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go, mówiąc: «Czemu zwątpiłeś, małej wiary?»”.

Scena ta zobrazowana przez Bouchera ma w sobie wszystkie cechy ówczesnego malarstwa, to typowe francuskie rokoko. Są spienione fale, przerażone oczy uczniów, gwałtowne gesty, błagalny wzrok Piotra usiłującego złapać równowagę.

I jest w tym wszystkim Pan Jezus: zupełnie inny, o młodzieńczym wręcz wyglądzie, ramionach otwartych na tonącego Piotra, łagodnych oczach i obliczu wręcz uśmiechniętym. Wyrozumiał Jezus. Jakby się w sumie cieszył, że Piotr może doświadczyć swojej słabości i zrozumieć, że tylko w Nim, w Jezusie, jest cała nadzieja...

Ta scena burzy na jeziorze i tonącego Piotra nie została przeze mnie wybrana przypadkowo. Dzisiaj gromadzi nas bowiem nie tylko zaszczyt uczestnictwa w walnym zebraniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego (używam słowa „zaszczyt”, gdyż tak wyartykułowano to na zaproszeniu: „udział w zebraniu jest zaszczytnym prawem każdego członka Towarzystwa”). Gromadzi nas również uroczystość wręczenia medalu *Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego* arcybiskupowi doktorowi Damianowi Zimoniowi, emerytowanemu arcybiskupowi metropolicie katowickiemu. Mnie zaś przypadł zaszczyt

wyłoszenia laudacji, a zatem uwiarygodnienia tej decyzji słowem na temat Laureata. Dzisiaj pozwolę sobie na poprawienie obrazu wielkiego mistrza francuskiego malarstwa. Dzisiaj chciałbym, aby twarz Piotra na przywołanym obrazie była dla nas twarzą arcybiskupa Damiana. Nie przez przypadek bynajmniej. Sam Laureat bowiem powiedział o sobie w książce będącej zapisem rozmowy z nim i noszącej ten sam tytuł *Ciągle tonę i chwytam Jezusa*. Oczywiście nie wolno mi w tym momencie pominąć faktu, iż współautorem jest obecny wśród nas ksiądz profesor Szymik, którego mam zaszczyt poprzedzać w wystąpieniu, gdyż zaraz wygłosi dla nas wykład.

„Ciągle tonę i chwytam Jezusa”...

Towarzystwo, które dzisiaj przyznaje arcybiskupowi Damianowi medal zasłużonego, istnieje od ponad 90 lat, ma na celu rozwój nauk kościelnych, zwłaszcza teologii. Skoro Laureat zasłużył się dla tegoż towarzystwa, które chce go honorować, oznacza to, że musiał zasłużyć się dla tegoż rozwoju nauk kościelnych, zwłaszcza teologii. Oczywiście miejsce, w którym się spotykamy, nie jest przypadkowe – również w kontekście drogi intelektualnej Laureata, który w Krakowie przecież, na Papieskim Wydziale Teologicznym, obronił pracę doktorską.

Wiele można by pewnie dróg wybrać, aby o tych zasługach powiedzieć. Dla mnie drogą najlepszą będzie droga poprzez fale wzburzonego jeziora, odruch kochającego Piotra i uśmiech na twarzy Jezusa.

Fale wzburzonego jeziora

Próbować wytłumaczyć, dlaczego wzburzone jezioro nadaje się na scenę posługi Laureata, to jak tłumaczyć, że słońce świeci, a deszcz jest mokry. Nikt nie ma co do tego wątpliwości!

Jeśli ktoś rodzi się pięć lat przed wybuchem II wojny światowej, maturę zdaje w okresie głębokiego komunizmu (przypomnę, było to w roku, w którym biskupi polscy skierowali list do rządu PRL zawierający protest przeciwko szykanowaniu Kościoła i ingerencji w jego sprawy wewnętrzne, a krytyce poddali ograniczanie możliwości wydawania czasopism katolickich i wymuszanie na księżach ślubowań na wierność państwu), w trakcie swojej formacji

teologicznej przeżywa likwidację Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, posługuje jako wikariusz i proboszcz w Tychach, Pszowie i Katowicach, w tym jako dziekan dekanatu w okresie stanu wojennego i niedługo potem otrzymuje nominację na biskupa diecezji w oczywistej atmosferze węszenia UB wokół jego osoby... to potrzeba głębokiego odrealnienia, by nie zauważyć, że właściwie całe życie naszego dzisiejszego Laureata było jeziorem nie tylko mocno wzburzonym, lecz również pochłaniającym naokoło wiele ofiar.

Wspominając lata posługi biskupiej i zapytany o motywację wyboru zawołania biskupiego: „Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego” nasz dzisiejszy szacowny Laureat odwoła się właśnie do sceny, w której wzburzone jezioro stanie się sceną spotkania Pana Jezusa z Piotrem. Powie tak: „Naturalnie, w miarę upływu lat przychodzi wprawa, nawet rutyna. Jednak rzeczywistość zawsze czymś zaskakuje. A może chodzi o to, żeby było jak w scenie ze świętym Piotrem, który widzi Pana Jezusa chodzącego po jeziorze, wybiega mu naprzeciw i idzie po falach, ale natychmiast sobie uświadamia, że to przecież zawieszenie praw natury, wątpi i zaczyna tonąć. I Chrystus go chwyta za rękę: «zwałpiłeś, małej wiary». Sądzę, że i księdzu, i biskupowi jest potrzebna taka sytuacja tonięcia, żeby na nowo zaczął wzywać Chrystusa i uwierzył. W naszych polskich warunkach funkcja biskupa związana jest z pewnymi honorami, prestiżem, zaufaniem. Zawsze jesteś tym pierwszym, masz mitrę i pastorał. I można by uwierzyć, że się jest namaszczone. Oczywiście, jest się namaszczone, ale można zacząć wierzyć w te oznaki wielkości i wtedy przychodzi niepokój. I dlatego jest potrzebna sytuacja tonięcia – żeby się chwycić Chrystusa i na nowo Go wybrać. Pan Bóg pozwala nam tonąć i wypróbować nas w wierze, żebyśmy dostrzegli ten inny brzeg, odwrotną stronę medalu, plan Boży, drugą stronę haftu. Ja go nie widzę, ale widzi go Bóg”¹.

Oznaki wielkości w przypadku honorowanego dzisiaj arcybiskupa Zimonia faktycznie stawiały go w pierwszym rzędzie. Kontynuując wątek biograficzny, nie można przecież pominąć w tym gronie faktu długoletniego sprawowania przez niego funkcji przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski i wielu innych, których wymieniać nie sposób ze względu na ramy czasowe mojego przedłożenia czy fakt przyznania arcybiskupowi Damianowi uchwałą senatu Uniwersytetu Śląskiego w 2007 roku

1 *Ciągłe tonię i chwyta Jezusa*, z abp. Damianem Zimoniem rozmawiają Alina Petrowa-Wasilewicz i ks. Jerzy Szymik, Katowice 2002, s. 153.

tytułu doktora *honoris causa* za wkład w kulturę Górnego Śląska i propagowanie godności ludzi pracy. To ostatnie sformułowanie podkreślam – chodzi przecież o jezioro, którego fale nie uspokoiły się po transformacji ustrojowej. Owszem – przyszło długo oczekiwane wyzwolenie. Ale i ogrom nowych wyzwań, w tym: zjawisko bezrobocia, dla pasterza robotników będące tym większym wyzwaniem. Rzucił się w nie, jak Piotr w fale jeziora.

Odruch kochającego Piotra

Celowo odwołuję się do miłości, a nie do wiary. Nie mówię: odruch Piotra, który wierzy albo chce wierzyć. Doskonale wiemy, że tysiące naszych upadków w wierze nie jest tak dotkliwym doświadczeniem, jak jeden upadek w miłości. Skądinąd sam Laureat zapytany przez księdza Szymika we wspomnianym wywiadzie: „czym jest wiara?” odpowiada w sposób niebudzący wątpliwości: „Wiara musi mieć przełożenie na zachowania codzienne. Zwyczajna miłość do zwyczajnego człowieka jest zawsze apostołska. A wiara na Śląsku ma charakter społeczny, charytatywny. [...] To wiara każe nam pochylić się nad ludzką nędzą, drugim człowiekiem”². Znamienne jest, co chcę podkreślić, że natychmiast po tej odpowiedzi pada kolejne pytanie Profesora teologii: „Wierzyć – to zarazem kochać?”. Arcybiskup Zimoń odpowiedział: „Tak, trzeba przez miłość pokazać wiarę”. I dodał: „Myślę, że najmocniejsze jest świadectwo miłości, która jest służbą”³.

W służbie człowiekowi nasz Laureat przodował. Używam celowo słowa, które kojarzy się ze śląskim „przodek” rozumianym jako część wyrobiska w kopalni. W przodku bądź w jego bezpośrednim sąsiedztwie mają miejsce wszystkie prace związane z drażnieniem wyrobiska. Jedną z zasadniczych czynności jest w takim przodku urabianie skały. To moje górnicze skojarzenie idzie więc w kierunku służby człowiekowi pracy, ale też i trudu urabiania twardej rzeczywistości rodzącego się nowego systemu. „Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia” to ważna i głęboka analiza problemu wielowymiarowego, o którym Laureat napisze: „Składamy dziękczynienie Bogu za dar odzyskanej wolności i radujemy się możliwością życia w demokratycznym państwie. Przemiany społeczne, które dokonują się w naszej Ojczyźnie,

2 *Ciągle tonę i chwytam Jezusa*, dz. cyt., s. 240.

3 Tamże.

przynoszą jednak, obok wielu aspektów pozytywnych, także wiele zjawisk niepokojących czy wręcz alarmujących. Z troską dostrzegamy, że coraz więcej dziedzin życia społecznego wywołuje uzasadnioną obawę, że narażona zostaje na szwank godność człowieka i zagrożony jest jego wszechstronny rozwój⁴. I doda następnie: „Nie system, lecz sfera społecznych odniesień moralnych jest przestrzenią, w której rodzi się klęska bezrobocia”.

Ta przestrzeń odniesień moralnych dla arcybiskupa Damiana była przestrzenią spotkania z człowiekiem. Spotkania twarzą w twarz z pojedynczą osobą, jak i spotkania twarzą w twarz z tłumami – zwłaszcza na będących „oczkiem w głowie” Arcybiskupa piekarskich pielgrzymkach: czy to majowej – mężczyzn, czy to sierpniowej – kobiet. Pielgrzymka piekarska, pomimo tak wielu przemian, nie straciła swojej roli w pobożności śląskiej, o której tak często Laureat mówił i pisał.

Spotkania arcybiskupa Damiana z człowiekiem miały miejsce na różnych płaszczyznach. Zawsze jednak z tym samym zapalem i gorliwością oraz świadomością, iż rozmaite przestrzenie służby człowiekowi wymagają odpowiedniego przygotowania, formacji, po prostu profesjonalizmu. Stąd najpierw jego posługa jako wychowawcy przyszłych kapłanów w Śląskim Seminarium jeszcze w Krakowie, gdzie pełnił funkcję wicerektora. Stąd w późniejszych latach Wydział Teologiczny i wiodąca rola naszego Laureata jako wielkiego kanclerza.

Wspomniałem wcześniej o tym, iż był on świadkiem naocznym likwidacji Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym kształcili się przyszli śląscy kapłani. Do tej trudnej chwili nawiązał kiedyś ksiądz profesor Remigiusz Sobański poproszony o wygłoszenie wykładu na temat początków wydawanego w Katowicach periodyku „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. Przypomniał znaną i powtarzaną zasadę dotyczącą kształcenia duchownych jako przyszłych pasterzy: „non doctores sed pastores egemus”. Powiedział między innymi tak: „Trzeba było zatrudnić w seminarium wykładowców. A to oznaczało – przynajmniej w dalszej perspektywie – konieczność zatroszczenia się o to, by ci mogli rekrutować się spośród kleru diecezjalnego. Powoli doznawała korekty zasada «non doctores sed pastores egemus», dość przekonująca w czasach, gdy formację intelektualną kleru zapewniała kadra dydaktyczna Wydziału Teologii UJ. Doktorzy stali się więc potrzebni,

4 Abp Damian Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, Katowice 2001.

i spośród nich rekrutowano wykładowców Śląskiego Wyższego Seminarium Duchownego”⁵.

„Non doctores sed pastores”. No właśnie, upłynie wiele lat, w naszej ojczyźnie dokona się szereg przemian, na ziemi Górnośląskiej powstanie Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, a jego wielki kanclerz, którego dzisiaj Polskie Towarzystwo Teologiczne honoruje medalem, w jednej ze swoich wypowiedzi powróci do tego porzekadła. Powie tak: „trzeba być w środowiskach opiniotwórczych, w uniwersytetach, które w ogóle decydują o przyszłych losach Śląska. Gdyby nas tam nie było, nie spełnilibyśmy naszego powołania wobec społeczności lokalnej. Dlatego tak ważne jest pogłębienie wiedzy teologicznej. Dziś mówię: «pastores et doctores», a nawet «doctores et pastores»”⁶.

To wycucie czasu, świadomość przemian, i to coraz szybszych, aktualizacja – jakbyśmy to technicznie ujęli – to cecha Pasterza, który kocha swoje owce ponad swoje własne życie. I wie, że z jego trudu czerpać one będą nawet, kiedy on sam przeminie...

Uśmiech na twarzy Jezusa

To ostatni kawałek tej mojej drogi. Laudacji na cześć Arcybiskupa Katowickiego, Metropolity Górnośląskiego, doktora *honoris causa*, dzisiaj na dodatek uhonorowanego medalem *Bene Merenti* Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Kiedy arcybiskup Gądecki przemawiał na jego 80 urodzinach, powiedział między innymi tak: „Jubileusz biskupi jest nie tyle okazją do wygłaszania peanów na cześć człowieka, ile raczej do uwielbienia Boga, który w słabej, ludzkiej naturze pozwalał pełnić niezwykle odpowiedzialne zadanie w Kościele... [...] Czym różniła się posługa abp. Damiana Zimonia w diecezji katowickiej od pracy każdego innego biskupa w innym miejscu? Tym, że wymagała ona nadzwyczajnego rodzaju wrażliwości”.

Chciałbym, aby to słowo „wrażliwość” pozostało jak kropka wieńcząca zdanie. Nie można przecież choćby przypuścić, by zasłużonym dla teologii mógł być ktoś niewrażliwy. O wrażliwości Laureata na ludzki los wiele już powiedziałem. Ale przecież pozostając w przestrzeni teologii, nie można

5 R. Sobański, *Pierwsze lata „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009) 42 z. 1, s. 8.

6 *Ciągle tonę i chwytam Jezusa*, dz. cyt., s. 182.

pominąć wrażliwego spojrzenia Jezusa na Piotra, tego uśmiechu z obrazu francuskiego mistrza. Relacji człowieka – pasterza owiec, nawet nazywanego „arcypasterzem” w licznych powitaniach, z Panem Jezusem – Pasterzem nie tylko owiec, lecz Pasterzem pasterzy. A ta była widoczna jak na dłoni. Nie tylko dla diecezjan. W jednej ze swoich rozmów, zapisanych na łamach „Gościa Niedzielnego” arcybiskup Damian powiedział tak: „Trzeba wierzyć, że wszystko jest w rękach Boga. Ja spokojnie patrzę w przyszłość, pokładam nadzieję w Bożym miłosierdziu. Kiedy patrzę wstecz na moje życie i duszpasterską posługę, widzę coraz jaśniej, że Bóg prowadził mnie według mojego biskupiego motta... Chrystusa ukrzyżowanego głoszę najpierw dla siebie. Codziennie uczę się dźwigać swój krzyż. Gdybym miał dziś raz jeszcze wybierać – wybrałbym to samo życie”.

Czcigodny Laureacie! Wzburzone fale jeziora nie wystraszyły Cię przed tym, by się w to jezioro rzucić. I jak wynika z Twoich zwierzeń – to był i jest odruch miłości. Spojrzenie, jakim obdarza Cię Jezus, znasz tylko i wyłącznie Ty. Tylko Ty znasz ciepło tego uśmiechu.

Dzisiaj, kiedy wyróżniony zostajesz medalem Zasłużonego dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego, pozwól, bym zakończył tę laudację krótkim „dziękuję”. I Tobie, wciąż chwytającemu się Jezusa. I Jemu samemu!

Księżę Arcybiskupie – niech Pan Ci błogosławi!

