

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 70 · Number 4 · 2017

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Kryteria i sposoby wykorzystania humoru w przepowiadaniu
ks. Henryk Sławiński 293
- Dawid pokutujący w Biblii i w kantacie „Davide penitente”
Wolfganga Amadeusa Mozarta
ks. Stanisław Wronka 309
- Chrystianologia moralna w świetle wybranych polskojęzycznych
komentarzy Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan
ks. Marek Kluz, ks. Artur Sylwester Słomka 341
- Biblijne i teologiczne podstawy nauki Kościoła katolickiego o małżeństwie
ks. Roman Janiec 361

RECENZJE

- Jolanta Szarlej, *Językowy obraz człowieka w profetycznych księgach Starego Testamentu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2013, 255 s. (Rozprawy Naukowe, 46)
Tomasz Maria Dąbek OSB 379
- Lubomir Hampl, *Świat awifauny II w polskich i czeskich przekładach Pisma Świętego. Ptactwo czyste i nieczyste*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała 2014, 306 s.
Tomasz Maria Dąbek OSB 381

Table of Contents

ARTICLES

- The Criteria and Ways of Using Humor in Preaching
ks. Henryk Sławiński 293
- The Penitent David in the Bible and in
Wolfgang Amadeus Mozart's Cantata „Davide penitente”
ks. Stanisław Wronka 309
- Moral Christianology in Light of Selected Polish Language
Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians
ks. Marek Kluz, ks. Artur Sylwester Słomka 341
- The Biblical and Theological Foundations of
the of the Catholic Church's Teachings Concerning Marriage
ks. Roman Janiec 361

REVIEWS

- Jolanta Szarlej, *Językowy obraz człowieka w profetycznych księgach Starego Testamentu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2013, 255 pp. (Rozprawy Naukowe, 46)
Tomasz Maria Dąbek OSB 379
- Lubomir Hampl, *Świat awifauny II w polskich i czeskich przekładach Pisma Świętego. Ptactwo czyste i nieczyste*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała 2014, 306 pp.
Tomasz Maria Dąbek OSB 381

ARTYKUŁY

ARTICLES

Kryteria i sposoby wykorzystania humoru w przepowiadaniu

ks. Henryk Sławiński¹

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

Czymś powszechnie znanym jest żydowskie poczucie humoru, czego dowodem są publikacje na ten temat². Humor żydowski jest specyficzny: odnosi się do Żydów i uwzględnia ich wrażliwość na szczególnie ważne dla nich tematy, jak na przykład integracja społeczna, asymilacja, spryt i sukces zawodowy, chciwość i pazerność, judaizm i jego nauczyciele – rabini³. W przesyconej humorem kulturze żydowskiej ma swój początek chrześcijaństwo zainicjowane przez Jezusa z Nazaretu. W tejże kulturze wzrastali także pierwsi uczniowie Pana Jezusa. Nie może więc dziwić, że w Kościele jest miejsce na humor. Kościół jest bosko-ludzki, a humor jest ważnym elementem ludzkiego życia. Kościół i humor to nie oksymoron.

Elementy humoru wykorzystywane są w wystąpieniach publicznych kaznodziejów, i to nie tylko amerykańskich, ale również polskich. Przed laty z humorystycznych kazań znany był na przykład ks. Józef Tischner (1931–2000)⁴. Obecnie salwy śmiechu potrafi wywoływać podczas głoszonych przez siebie nauk rekolekcyjnych homileta warszawski ks. Piotr Pawlukiewicz (1960–). Część żartów, anegdot i zabawnych sytuacji z życia Kościoła, z opowiadania

-
- 1 Henryk Sławiński – prezbiter, dr hab., profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, homileta i pedagog. Wykładowca na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie i w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Misjonarzy św. Rodziny. Redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich, członek Komisji Języka Religijnego PAN, koordynator współpracy zagranicznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie z uczelniami we Francji i krajach Beneluxu.
 - 2 S. Landmann, *Śmiech po żydowsku*, opracowanie i przekład Robert Stiller, Gdynia 1999; J. Telushkin, *Humor żydowski*, tłumaczenie Ewa Westwalewicz-Mogilska, Warszawa 2010.
 - 3 Por. J. Telushkin, *Humor żydowski*, dz. cyt., s. 15.
 - 4 Por. W. Ostafiński, *Księdza Tischnera mocowanie się ze słowem. Wokół Kazań starsządeckich*, „Polonia Sacra” 16 (2012) nr 30, s. 242–246, <https://doi.org/10.15633/ps.544>.

których ks. Piotr jest znany, została wydana w wersji audio pt. *Czarny humor, czyli o Kościele na wesoło*⁵.

Humor na ambonie jest faktem. Rodzi się jednak pytanie nie tyle o to, czy można wykorzystać humor w przepowiadaniu słowa Bożego, ale raczej o to, jakie kryteria musi on spełniać, aby mógł być z pożytkiem wykorzystany. Poniższe opracowanie stanowi odpowiedź na to pytanie. Po wyjaśnieniu etymologii i semantycznego pola „humoru” zostaną przedstawione kryteria, jakie musi spełniać humor, aby mógł się znaleźć w przepowiadaniu, a następnie omówione zostaną sposoby wykorzystania humoru w przepowiadaniu.

1. Etymologia i semantyka „humoru”

Nazwa „humor” wywodzi swoją etymologię z języka łacińskiego. Pierwotnie oznaczała ona „wilgoć” i służyła na określenie płynów ustrojowych. Starożytni medycy i filozofowie uważali, że są cztery wilgotności w człowieku: krew, cholera (żółć), melancholia (czarna żółć) i flegma, które decydują o tym, że są cztery charaktery ludzkie. Zaburzeniu proporcji między nimi sprawiało w ludzkim organizmie stany chorobowe. Objawem zaś zakłócenia równowagi owych humorów było nietypowe zachowanie. Toteż przez wieki labilność emocjonalną, czyli ekstremalne zmiany nastrojów, nazywano humorami: można było być w dobrym lub złym humorze. Jeszcze dziś o kimś, kto przeżywa zmienne nastroje, mówi się, że miewa humory⁶.

Obecnie przez humor rozumie się zdolność dostrzegania zabawnych stron życia; pogodne ustosunkowanie do świata; ale także „chwilowy stan usposobienia, nastroj”, „kaprysy, dąsy”⁷. W tym sensie humor może mieć znaczenie pozytywne lub pejoratywne. Zdaniem Włodzimierza Wołyńca humor jest dyspozycją osób, które bez cynizmu i złej woli potrafią traktować różne wydarzenia i sytuacje życiowe z dystansu, z łagodnym zmysłem wyższości⁸.

5 To wspólna wypełniona humorem konferencja dwóch księży: Piotra Pawlukiewicz i Bogusława Kowalskiego, <https://www.youtube.com/watch?v=21nuyjK5jEg> (18.06.2016); zob. <http://www.kazaniaksiedzapiotra.pl/> (18.06.2016).

6 Por. K. Wieczorek, *Poczucie humoru a filozofia*, [w:] *Świat humoru*, red. S. Gajda, D. Brzozowska, Opole 2000, s. 21–22.

7 W. Doroszewski, Warszawa 1997, CD.

8 W. Wołyńiec, *Humor*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 324.

Według *Powszechnej encyklopedii filozofii* humor to „postawa intelektualna dostrzegająca i ujawniająca racjonalność w wydarzeniach naznaczonych pozorną sprzecznością lub pozornymi przeciwieństwami”⁹. Inaczej ujmując, humor to zdolność dostrzegania paradoksu, inkongruencji, tj. braku odpowiedniości. Najprostszym przykładem inkongruencji jest zachowanie klauna, który bierze wielki rozbieg i robi mały kroczek¹⁰.

Podstawą komiczności i śmiechu jest deformacja, czyli zniekształcenie formy, jakaś sprzeczność, brak odpowiedniości. Z humorem mamy więc do czynienia wówczas, gdy zdarza się lub okazuje coś innego niż to, czego się spodziewaliśmy. Humor wywiera wpływ na słuchaczy właśnie dzięki elementowi zaskoczenia.

Mówiąc o istocie humoru warto mieć na uwadze jego sens szeroki i ścisły. W tym pierwszym, czyli w sensie szerokim, humor oznacza zachowanie lub postawę życiową ujawniające się w emocjonalnej bez trosce i wesołości, która na przykład w farsie przybiera niekiedy formę wręcz prymitywną. Natomiast w sensie ścisłym humor jest zjawiskiem niebagatelnym i emocjonalnie złożonym. Nie zawsze musi prowadzić do spontanicznej reakcji śmiechu¹¹. Niekiedy raczej skłania do ogólnej, wartościującej refleksji, której towarzyszy powaga, melancholia, a nawet tragizm. Przedmiotem owego tragizmu jest realistyczna, a więc wolna od skrajnego optymizmu i skrajnego pesymizmu, a przy tym przeniknięta wyrozumiałością i pogodą ocena niedorzeczności i niedomagań ludzkich.

Humor jest uwarunkowany zarówno przez zdarzenia o charakterze obiektywnym, jak i przez subiektywne uzdolnienia uczestników obiektywnie komicznych zdarzeń, ich nastawienie i specyficzny sposób postrzegania rzeczywistości oraz poczucie, zmysł humoru. Za obiektywnie komiczne uchodzą „zjawiska odbiegające od postulowanych norm społecznych, wyobrażeń o normalności w zakresie historycznie zmiennych obyczajów, form i konwencji towarzyskich, a nawet każda nowość naruszająca przyzwyczajenia i poglądy,

9 S. Janeczek, K. Popielski, *Humor*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2003, s. 669–670.

10 Humor z wykorzystaniem inkongruencji jest typowy dla żartów. Na przykład: Jednemu z niepopularnych polityków prześwietlono głowę i okazało się, że miał mózg wielkości włoskiego orzecha. I wiecie, dlaczego? – Bo mu spuchł. Inkongruencja polega na tym, że orzech włoski jest dużo mniejszy od mózgu, a stwierdzamy, że mózg przybrał jego wielkość na skutek opuchnięcia, a więc powiększenia. Jest w tym sprzeczność, która wytwarza komizm.

11 Por. S. Janeczek, K. Popielski, *Humor*, dz. cyt., s. 669.

czy sprzeczność między rzeczywistą naturą zjawisk a formą ich wyrazu”¹². Podstawą humoru mogą być także ludzkie wady i słabości.

W znaczeniu subiektywnym humor jest stabilnie ukształtowaną postawą, utrzymującą się nawet przez całe życie, uzależnioną od stopnia dojrzałości osoby oraz od całościowego pozytywnego nastawienia do życia. Wykształcona w człowieku afirmacja świata pozwala mu w sposób refleksyjny i intelektualnie pogłębiony, a zarazem w stanie pogodnego nastroju dostrzegać sens istnienia świata, związków między zjawiskami, a szczególnie kontrastów, dysproporcji i sprzeczności zachodzących w świecie, co charakteryzuje uniwersalny humor mędrców. Osoba z poczuciem humoru harmonijnie łączy realizm z odpornością na frustrację, zachowując przy tym zdolność do dobroduszej krytyki otoczenia i samej siebie¹³.

W polu semantycznym wyrazu „humor” znajdują się takie terminy jak:

- komizm, czyli zespół cech jakiejś osoby bądź sytuacji budzących wesołość,
- ironia, czyli agresywna oraz intelektualnie pogłębiona, a przy tym ukryta drwina, złośliwość zawarta w wypowiedzi pozornie aprobującej,
- sarkazm, czyli złośliwa ironia, szyderstwo¹⁴.

Humor różni się od demaskatorskiej i moralizatorskiej satyry, ironii i pogardliwego cynizmu refleksyjno-filozoficznym i asertywnym odniesieniem do rzeczywistości. Humor łączy się często z dowcipem, który jest wszakże odrębnym uzdolnieniem intelektualnym. Zaś wytwory dowcipu, czyli żarty, są jedną z technik wywoływania i wyrażenia sytuacji humorystycznych¹⁵.

Jak zauważył polski językoznawca Jerzy Bralczyk (1947–), z humorem łączy się płatanie figli. Wyraz „figiel” z kolei wywodzi się z praktyki hałaśliwego obchodzenia domów i kościołów podczas nocnego czuwania (łacińskie *vigiliae*), a płatanie figli oznacza coś bardziej wesołego niż przykrego. Inną nazwą związaną z humorem jest „dowcip” – wyraz czeskiego pochodzenia wskazujący na domysł, ale dowcipniś nigdy nie był intelektualistą – zawsze robił albo opowiadał dowcipy. Z kolei kawał to prymitywny dowcip. Kawał to słowo pochodzenia niemieckiego od *Stuckchen*, czyli kawałek. Kawał to duży

12 S. Janeczek, K. Popielski, *Humor*, dz. cyt., s. 670.

13 Por. S. Janeczek, K. Popielski, *Humor*, dz. cyt., s. 670.

14 W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, CD.

15 S. Janeczek, K. Popielski, *Humor*, dz. cyt., s. 670.

kawałek. W końcu żart to także wyraz pochodzenia niemieckiego (*Scherz*) i na ogół świadczy o inteligencji¹⁶.

W literaturze polskiej krótkie opowiadania z humorystyczną pointą określane są jako facecje. Należą do nich żartobliwe wypowiedzi wybitnych osób oraz komiczne opowieści z załączkiem narracji zakończone pointą zawierającą jakiś ukryty morał albo refleksję filozoficzną¹⁷.

Humor ściśle łączy się z radością. Albowiem reakcją na humor jest radość. Biblijna Księga Przysłów mówi o radości serca. Czytamy tam: „Radość serca wychodzi na zdrowie, duch przygnębiony wysusza kości” (Prz 17, 22). Niekiedy owej „radości serca” towarzyszy uśmiech albo wręcz śmiech: serdeczny, szczerzy, głośny „śmiech homerycki”, biorący swą nazwę od śmiechu bohaterów *Iliady*¹⁸. Sens śmiechu powiązanego z poczuciem humoru trafnie opisał Jerzy Surdykowski: „Śmiech pozwala wybrnąć z sytuacji bez wyjścia, śmiech obala tyranów, nadętych głupców sprowadza do ich właściwych wymiarów, śmiech jest narzędziem filozofa [...]. Śmiać się potrafi każdy, zwłaszcza rechotać... Ale poczucie humoru to inteligencja, dystans, autoironia; rozum i serce [...]. Śmiać się w niewoli lub w innej biedzie znaczy – nie ulec. Taki śmiech jest «siłą bezsilnych», jak to ładnie określił Waclaw Havel w czasach, gdy pisywał jeszcze antysocjalistyczne eseje, a nie prezydenckie dekrety. [...] Tylko smutek – a więc nuda – jest oznaką politycznego podporządkowania”¹⁹. Trzeba tu dodać, że śmiech nie jest koniecznym wyrazem humoru. Śmiech jest psychologiczną reakcją, która może, ale nie musi wskazywać na poczucie humoru²⁰.

2. Kryteria wykorzystania humoru w przepowiadaniu

Tak jak wspomniano we wstępie humor żydowski musi spełniać określone warunki, podobnie i humor w przepowiadaniu, aby mógł znaleźć się na ustach głosiciela słowa Bożego, musi spełniać przynajmniej sześć kryteriów. Po pierwsze, powinien służyć tematowi homilii czy kazania i harmonizować

16 *Humor, czyli wilgoć*, http://www.bralczyk.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=71 (1.07.2016).

17 Por. W. Przychyna, *Wstęp*, [w:] *Humor z ambony*, oprac. W. Przychyna, Kraków 2011, s. 5–6.

18 J. Surdykowski, *Wołanie o sens*, Warszawa 2006, s. 155.

19 J. Surdykowski, *Wołanie o sens*, dz. cyt., s. 153–154.

20 Por. G. A. Arbuckle, *Laughing with God. Humor, Culture, and Transformation*, Collegeville, MN 2008, s. 6.

z treścią jednostki przepowiadania; po drugie, nie może bazować na przewrotnej interpretacji Pisma Świętego; po trzecie, powinien odznaczać się świeżością; po czwarte, nie może być wulgarny; po piąte, nie może być wymierzony przeciw komukolwiek, a zwłaszcza przeciw jakiejś grupie etnicznej i po szóste, powinien być stosowany dość oszczędnie. Kryteria te zostaną poniżej omówione po kolei.

1. Najlepszy jest taki humor, którego treść harmonizuje z orędziem homilii czy kazania. Stanowi on wówczas integralną część struktury przepowiadanego orędzia. Nie staje się samoistną wypowiedzią wyizolowaną od całości. Humor służy tematowi homilii czy kazania wtedy, gdy nawiązuje do zasadniczego orędzia danego dnia liturgicznego albo do kulturowego czy historycznego kontekstu dnia bądź też do sytuacji słuchaczy. Może on wprowadzać do tematu lub go ilustrować albo przynajmniej stwarzać atmosferę sprzyjającą jego przyjęciu.
2. Humor w przepowiadaniu nie może bazować na przewrotnej interpretacji Pisma Świętego. Z taką zaś mamy do czynienia na przykład w przypadku akomodacji werbalnej, która sprowadza się do zwykłej gry słów. Jej przykładem jest zagadka: „Jak nazywał się św. Józef?”. Spodziewana odpowiedź: „pośpiech”, bo św. Łukasz zanotował: „Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w [pokoleniu] Judy” (Łk 1, 39). Trzeba powiedzieć, że humor wykorzystujący akomodację werbalną nie powinien być wykorzystywany w przepowiadaniu słowa Bożego. Prowadzi on na manowce i jest wyrazem lekceważenia tekstu świętego. Sobór Trydencki na IV sesji 4 kwietnia 1546 roku w dekrete *De editione et usu Sacrorum Librorum* zabronił takiego nadużywania Biblii, widząc w nim przestępstwo i świętokradztwo. Należy więc unikać akomodacji czysto werbalnej²¹. Grozi ona tym,

21 J. Kudasiewicz, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego. Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 243–244. Analogiczny przykład w języku angielskim: „Why did Mary go with haste into the hill country of Judah? | Because she had given her Fiat to the angel”. W polskim przekładzie facecja ta brzmi następująco: „Dlaczego Maryja z pośpiechem poszła do górzyściej krainy Judei? Ponieważ – i tu jest dwuznaczność wypowiedzi w języku angielskim: 1 – powiedziała swoje fiat aniołowi; 2 – dała swojego fiata aniołowi”. By zrozumieć tę humorystyczną wypowiedź, trzeba znać fragment o wędrówce Maryi do domu Elżbiety (Łk 1, 39), a także podwójne znaczenia słowa *fiat*, które w ustach Maryi oznaczało zgodę *niech mi się stanie*, ale służy też na określenie włoskiej firmy samochodowej. Żeby zrozumieć humor trzeba być zaznajomionym z kulturą, w której jest wypowiedzany. W tym wypadku, trzeba znać Biblię i nieco przemysł samochodowy – G. A. Arbuckle, *Laughing with God. Humor, Culture, and Transformation*, Collegeville, MN 2008, s. 3. Trzeba tu jednak dodać,

którzy na dobre „oswoili się” z Biblią, ale zapomnieli, że dla chrześcijan jest ona Pismem Świętym.

3. Humor powinien odznaczać się świeżością. Należy więc unikać historii powszechnie znanych i wielokrotnie opowiadanych. Jeśli owej świeżości zabraknie, opowiadanie w znacznie mniejszym stopniu spełnia rolę relaksacyjną i nie przykuwa uwagi słuchaczy. Zdaniem B. M. Berchmansa nie należy wprowadzać humorystycznej opowieści słowami: „To mi przypomina pewną historię”. Mówca powinien opowiedzieć humor bez zapowiadania go, bo to właśnie moment niespodzianki w szczególny sposób podnosi skuteczność humoru²².
4. Humor nie może być wulgarny, nie może nikogo demoralizować, ale raczej budować i kształtować wrażliwość na piękno. Owszem, kaznodzieje przez stulecia prowokowali salwy śmiechu w kościołach. Zdarzało się, że w tym celu opowiadali dowcipne historie. Niektóre z nich były nawet pełne śliskich, dwuznacznych słów nawiązujących do intymnych relacji małżeńskich z elementami obscenicznymi²³. Ale to nadużycie. Wulgaryzmy nie powinny nigdy gościć na ambonie. Co więcej, nie powinny nigdy gościć na ustach głosicieli słowa Bożego. Najlepszym zabezpieczeniem jest unikanie wulgaryzmów i nieprzyzwoitych opowieści w codziennych kontaktach i rozmowach z ludźmi.
5. Humor nie może być wymierzony przeciw komukolwiek. Przepowiadanie słowa Bożego jest dobrą nowiną dla wszystkich. Dlatego też absolutnie w żadnym wypadku nie powinny pojawiać się na ambonie żarty pogardliwe, obrażające kogoś ze względu na różnicę płci, pochodzenie etniczne albo przynależność narodową, a więc

że obok akomodacji werbalnej istnieje akomodacja rzeczowywista. Wykorzystuje ona rzeczywiste podobieństwo słów biblijnych do osób, rzeczy lub sytuacji różnych od tych, które oznaczył autor natchniony. Nie brakuje przykładów takiej akomodacji w Piśmie Świętym. Na przykład słowa, jakie prorok Ozeasz włożył w usta bezbożnych mieszkańców Samarii: „Przykryjcie nas! Padnijcie na nas!” (Oz 10, 8) Jezus odniósł do mieszkańców Jeruzalem (Łk 23, 30). Również św. Paweł dość często używał akomodacji. Na przykład słowa Psalmu o niebiosach śpiewających chwałę Boga: „ich głos się rozchodzi na całą ziemię” św. Paweł zastosował do apostołów głoszących Ewangelię w całym świecie (por. Rz 10, 6–8 i Pwt 30, 12–14; 2 Kor 8, 15 i Wj 16, 18) – J. Kudasiwicz, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego. Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 243.

22 B. M. Berchmans, *Umorismo*, [w:] *Dizionario di Omiletica*, a cura di M. Sodi, A. M. Triacca, Torino–Bergamo 1998, s. 1642.

23 B. Nadolski, *Risus paschalis – śmiech wielkanocny*, [w:] *Świat humoru*, red. S. Gajda, D. Brzozowska, Opole 2000, s. 363.

wszelkie żarty rasistowskie i nacjonalistyczne. Już Arystoteles zauważył, że humor może być wyrazem agresji i narzędziem do miażdżenia przeciwników. Dzieje się tak wtedy, gdy śmiech dokonuje się jakimś kosztem²⁴. Taki humor nie powinien nigdy gościć na ustach głosiciela słowa Bożego. Prawdziwy humor rodzi się z życzliwej kontemplacji wydarzeń inkongruentnych i jest daleki od wyśmiewania ludzi. Jeśli brak w nim życzliwości, staje się destrukcyjny²⁵. Przykładem zastosowania humoru przeciwko drugiej osobie jest fragment homilii młodego księdza: „Jeżeli sprawy wiary są dla Ciebie obojętne – nie spotkałeś Jezusa! Kto bowiem Go spotka, nie może Go nie pokochać. Jezus to nie jest sąsiadka z 4 piętra, którą jak spotykam i widzę jej secesyjną twarz, barokowe kształty i gotyckie spojrzenie, to nie mogę się doczekać święta zmarłych!”²⁶. Z dużą ostrożnością należy traktować humor dotyczący różnych grup etnicznych. Trzeba bardzo uważać, aby nie przekroczyć niewyraźnej granicy oddzielającej spostrzegawczość „od tak zwanych kawałów, które są pretekstem do wyrażania wrogości i uprzedzenia”²⁷. Joseph Telushkin podaje cztery wskazówki dla dozwolonych i niedozwolonych dowcipów etnicznych. Jak humorystycznie zauważa, pomogą one „opowiadaczom uniknąć rozbitych nosów i zerwanych przyjaźni”²⁸: „1. Czy chciałbyś opowiedzieć ten dowcip członkowi grupy, którą ośmieszasz? Jeśli nie, dlaczego? 2. Jeżeli członkowie grupy, której dotyczy dowcip, nie uznają go za równie zabawny, jak osoby spoza tej grupy, jest on prawdopodobnie nacechowany wrogością i nie powinno się go opowiadać. 3. Im bardziej cięta jest puenta dowcipu, tym bardziej ostrożni powinni być ludzie spoza danej grupy, zanim go opowiedzą. Wiele lat temu czarnoskóry komik Dick Gregory powiedział, iż jego syn oznajmił mu, że już nie wierzy w świętego Mikołaja: «Nie wierzę, by jakiś biały miał odwagę wejść po północy do naszej dzielnicy». Dowcip ten opowiadany przez białoskórego komika w odniesieniu do afroamerykańskiej dzielnicy prawdopodobnie przekroczyłby granicę

24 W. H. Willimon, *Humor, [w:] Concise Encyclopedia of Preaching*, ed. by W. H. Willimon, R. Lisher, Louisville, KY 1995, s. 263.

25 B. M. Berchmans, *Umorismo*, dz. cyt., s. 1641.

26 W. Węgrzyniak, *Listy z niebieskiej Ameryki. Kazania i refleksje ruczajowskiego czasu*, Kraków 2001, s. 146.

27 Por. J. Telushkin, *Humor żydowski*, Warszawa 2010, s. 24.

28 Por. tamże, s. 25.

dobrego smaku. 4. I w końcu, gdy dowcipy traktują członków jakiejś grupy etnicznej nie indywidualnie, lecz jako stereotyp [...], stają się one obraźliwe”²⁹.

6. Ostatnie kryterium wykorzystania humoru w przepowiadaniu to lapidarność, lakoniczność. Humor powinien być stosowany dość oszczędnie, aby głoszenie homilii czy kazania nie zamieniało się w kabaret, podczas którego uwaga słuchaczy nie jest skupiona na słowie Bożym, ale na kolejnym komicznym wątku. Robert de Basevorn w swoim traktacie *De forma praedicandi* z 1322 roku zaadresowanym do walijskiego opata cystersów z Basingwerk Lorda Williama dopuszcza stosowanie humoru w kaznodziejstwie. Uważa jednak, że ten cenny ozdobnik kazania jest takim środkiem wyrazu, którego należy używać powściągliwie, co najwyżej trzy razy w jednym kazaniu. Środek ten został wymieniony dopiero na dziewiętnastym miejscu wśród dwudziestu dwóch środków wyrazu (*ornamenti*), jakie powinny się znaleźć w starannie przygotowanych kazaniach³⁰.

Humor, który spełnia sześć przedstawionych powyżej kryteriów, może być wykorzystany w przepowiadaniu. Jego miejsce w strukturze jednostki przepowiadania może być zróżnicowane i zależy od inwencji twórczej mówcy.

3. Sposoby wykorzystania humoru w przepowiadaniu

Humor może być zastosowany w homilii bądź kazaniu na kilka różnych sposobów i w różnych momentach. Może wystąpić już w pierwszym zwrocie adresatywnym albo w części podejmującej ludzki problem czy jakieś pytania egzystencjalne, następnie w części zasadniczej, gdy problem zyskuje interpretację w świetle tekstów świętych i wreszcie w części parenetycznej, gdy z głoszonego orędzia wyprowadzane są wnioski moralne. Oczywiście moment i sposób wykorzystania humoru powinien być przemyślany i wkomponowany w strukturę wypowiedzi. Lepiej, gdy jest ostrożnie dobierany i dawkowany zgodnie z psychologiczną regułą: „im mniej, tym więcej”.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ E. Kucharska, W. Przyczyna, *Czy podczas kazania jest miejsce na (u)śmiejch*, „Współczesna Ambona” 28 (2000) nr 2, s. 189.

Już zwrot adresatywny, a więc pierwsze słowa kazania, może być humorystyczny. I tak na przykład biskup Józef Zawitkowski, przemawiając w seminarium duchownym, zwracał się do słuchaczy: „Moje Kochane Kleryczyska”. Tym neologizmem rozładowywał napięcie i zyskiwał uwagę słuchaczy. Typowa dla humoru inkongruencja polegała w tym przypadku na kontraście między powagą konferencji rekolekcyjnej i potocznością języka w zwrocie adresatywnym.

Z kolei ksiądz Piotr Pawlukiewicz, znany ze swych kazań do młodzieży na temat miłości, rozpoczął raz tak: „Drodzy bracia i siostry, zakochani i tęskniący za zakochaniem; ci, którzy się właśnie na siłę odkochują i ślubują sobie, że w najbliższym czasie się nie zakochają...”. Takie rozpoczęcie jest niezwykle oryginalne, bezpośrednio wprowadza w temat jednostki przepowiadania, a wykorzystany zwrot adresatywny znakomicie opisuje zarówno to, co jednoczy audytorium i to, co je różnicuje, niemal jak arystotelesowska definicja, w której wykorzystany jest *genus proximum et differentia specifica*.

Naznaczone humorem może być nawiązanie na początku homilii do ludzkich pytań. Przykładem jest homilia na uroczystość Wszystkich Świętych pt. *Świętość powołaniem nas wszystkich*, której autor przekonywał, że świętość nie jest zarezerwowana dla nielicznych; ona jest Bożym darem i powołaniem wszystkich ochrzczonych. Postawiwszy na początku homilii pytanie o to, kto może być świętym, jej autor odpowiada: „Być świętym to wydaje się przekraczać możliwości przeciętnego człowieka. Myśląc o sobie, powiemy, że nasze życie jest prozaiczne i być może nie ma wiele wspólnego ze świętością. Pewnego razu w kalendarzu zamieszczona została ciekawa modlitwa: «Panie Boże, jak do tej pory idzie mi nieźle. Nie straciłem panowania nad sobą, nie zdenerwowałem się. Nie narzekałem, nie zjadłem czekolady. Nie obciążylem jeszcze karty kredytowej. Ale za minutę wstanę z łóżka i wtedy będę naprawdę potrzebował Twojej pomocy». Mamy powiedzenie, że kto śpi, nie grzeszy. Czy faktycznie świętość jest rzeczywistością tak nieosiągalną? Co to znaczy być świętym? Przecież świętymi są nie tylko męczennicy, którzy otrzymali łaskę wytrwania w wierze aż po okrutną śmierć. Obok nich są święci duszpastarze, gorliwie sprawujący posługę wśród ludzi; są święci naukowcy, którzy przybliżali innym prawdy wiary chrześcijańskiej; są święci wychowawcy, małżonkowie, którzy dali piękne świadectwo miłości wzajemnej, są święte dzieci, święci ludzie młodzi i starsi. To nie człowiek zdobywa świętość. To Bóg czyni świętym człowieka, który wypełnia Jego wolę. Wszyscy jesteśmy powołani do świętości. Tyle jest odmian świętości, ilu jest ludzi. Każdy idzie

swoją drogą do Boga, ale nikt na tej drodze nie jest sam. Kto wierzy, nigdy nie jest sam”³¹.

Humor może nawiązywać do humorystycznego wydarzenia, które stanowi wyzwanie dla sługi słowa, aby zinterpretował je w świetle Ewangelii. Na przykład homilia czy kazanie do dzieci lub młodzieży o przyjaźni można rozpocząć od następującej historii: „Do nowego pedagoga szkolnego przyszedł chłopiec przysłany przez nauczyciela. Zapytany, jak narozrabiał, odparł, że nie zrobił nic szczególnego, tylko wrzucił «Orzecha» do stawu. Po nim przyszedł drugi i też oświadczył: – wrzuciłem «Orzecha» do stawu. Gdy przyszedł trzeci, pedagog uprzedził: - ty też wrzuciłeś «Orzecha» do stawu? Nie – odparł chłopiec. Ja jestem «Orzech»”³². Później można nawiązać do prawdziwej przyjaźni Jonatana i Dawida, wykazując, że prawdziwego przyjaciela poznaje się w biedzie. Przyjaciel nie czyni sobie niegodziwej rozrywki kosztem drugiego człowieka, ale potrafi stanąć w jego obronie, tak jak uczynił to Jonatan, gdy życie Dawida było zagrożone. „Saul namawiał syna swego Jonatana i wszystkie sługi swoje, by zabili Dawida. Jonatan jednak bardzo upodobał sobie Dawida” (1 Sm 19, 1). Narażając się własnemu ojcu, wystąpił w obronie przyjaciela. Powiedział mu: „Niech Pan to uczyni Jonatanowi i tamto dorzuci, jeśli w wypadku, gdy mojemu ojcu spodoba się wyrządzić ci krzywdę, nie zawiadomię cię bezpośrednio i nie odprawię tak, abys mógł odejść spokojnie. A Pan niech będzie z tobą, tak jak był [przedtem] z moim ojcem. A jeżeli jeszcze będę żył, chyba okażesz mi miłosierdzie [w imię] Pańskie? A gdy umrę, nie odbieraj życzliwości twojej mojemu domowi na wieki, nawet wtedy, gdy Pan usunie wszystkich wrogów Dawida z powierzchni ziemi. I zawarł Jonatan przymierze z domem Dawida, by Pan dokonał odwetu na wrogach Dawida». Jeszcze raz zaprzysiął Jonatan Dawida w imię wielkiej miłości ku niemu, kochał go bowiem jak samego siebie” (1 Sm 20, 13–17).

Sposobem zastosowania humoru w kazaniu może być opowiedzenie biblijnej historii za pomocą dzisiejszych obrazów i współczesnego słownictwa. Za przykład niech posłuży fragment homilii Walter J. Burghardt’a na 3 niedzielę zwykłą roku B pod tytułem *Każdy z was jest Jonaszem*. Wyjaśniając, że historia Jonasza jest tylko krótkim opowiadaniem złożonym z około tysiąca trzystu słów, autor żartobliwie stwierdził: „Tym, którzy są sceptyczni i mają wątpliwości, co do warunków życia we wnętrzu ryby – jak np. brak tlenu

31 H. Sławiński, *Słowo na niedzielę. Rok liturgiczny C*, Kraków 2015, s. 286.

32 H. Sławiński, *Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego. Homilie na rok B*, Kraków 2008, s. 17.

i toalety, a ponadto dietetyczny posiłek złożony ze stworów morskich – mówię spokojnie, to jest tylko opowiadanie. To jest fikcja, ale fikcja mająca swój cel, to jest fikcja z przesłaniem”³³.

Kolejnym sposobem przyprawienia homilii bądź kazania odrobiną humoru jest wprowadzenie błyskotliwych myśli do zawartych w niej teologicznych wyjaśnień. W środkowej części homilii na 2 niedzielę roku C do tekstu 1 Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 12, 4–7) Walter J. Burghardt przekonywał, że „nowy człowiek” współpracuje z Duchem Świętym i przestrzegał przed dwiema skrajnościami: „Jedną jest pelagianizm, drugą pesymizm. Zwolennik pelagianizmu jest nieuleczalnym optymistą... Pesymista grzeszy w inny sposób. Uważa, że nie ma niczego, co mógłby zaoferować innym”³⁴.

Następnym wreszcie sposobem zastosowania humoru w homilii może być pareneza, w której zwykle pada pytanie o to, co przeprowadzone wcześniej rozważania biblijne i teologiczne mogą wnieść w aktualną sytuację egzystencjalną słuchaczy. Dla przykładu w homilii na 4 niedzielę wielkanocną roku A Walter J. Burghardt skupił uwagę na słowie „życie”, najbardziej ze wszystkich wyrażającym istotę Wielkanocy. Pisał: „Wszyscy znamy ludzi, którzy choć nie są martwi, żyją tylko połowicznie.... Takimi są pracownicy przy taśmie produkcyjnej wykonujący monotonne zadania, te same wciąż na nowo. Takimi są studenci tracący czas, aż do uzyskania dyplomu i wejścia w rzeczywisty świat. Takimi jest dwoje ludzi żyjących w małżeństwie razem, ale ogarniętych rutyną. Podobnie dzieje się z życiem w duchu, z życiem w Chrystusie. Jestem bliski konania, widząc ogromną ilość chrześcijan, którzy mają życie w sobie,

33 Następnie Burghardt opowiada historię Jonasza, eksponując jej zakończenie, w którym Jonasz wyraził swoje oburzenie, że poganie stali się beneficjentami Bożego przebaczenia. Prosił Boga: „Teraz Panie, zabierz, proszę, duszę moją ode mnie, albowiem lepsza dla mnie śmierć niż życie” (Jon 4, 3). Później ponowił swą prośbę o śmierć, bo robak zesłany przez Boga zniszczył roślinę, w której cieniu Jonasz chronił się przed słońcem. Cała historia kończy się wypowiedzią Boga odsłaniającą Jego miłosierdzie, a więc postawę całkowicie różną od gniewu Jonasza z powodu uschłej roślinki: „Na to rzekł Bóg do Jonasza: Czy słusznie się oburzasz z powodu tego krzewu? Odpowiedział: Słusznie gniewam się śmiertelnie. Rzekł Pan: Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?” (Jon 4, 9–11) – por. W. J. Burghardt, *Preaching. The Art and the Craft*, New York–Mahwah, NJ 1987, s. 168–169.

34 W. J. Burghardt, *Preaching. The Art and the Craft*, dz. cyt., s. 169. Pelagianizm nie uznaje grzechu pierworodnego, co najwyżej zły przykład. Łaskę sprowadza do dobrego przykładu danego nam przez Chrystusa. Głosi potrzebę istnienia Kościoła dla moralnej elity – por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Kraków 2002, s. 237.

ale jakby nie żyli. Wykonują wszystko, co do nich należy, unikają grzechu ciężkiego, w zasadzie nie mają z czego się spowiadać. Ale Chrystusem, który w nich jest nie promieniują. On ich nie rozpala [...]. Śmierć Jezusa obchodzi ich mniej niż śmierć Johna Lennona. Szukają czegoś innego, co mogłoby ich rozpalić, jak: joga, rock and roll [...], kibuce w Izraelu, wojna światów [...]. Prawdziwym wrogiem życia nie jest ból, nawet nie śmierć. Prawdziwym wrogiem życia jest znudzenie. Drodzy przyjaciele, polecam wam moją wielkanocną modlitwę: «Panie, nie pozwól mi ulec znudzeniu!»³⁵.

A oto inny przykład wykorzystania humoru w parenetycznym fragmencie homilii: „Pytano raz pewnego człowieka: Gdybyś miał dwa domy, to co byś z nimi zrobił? – Jeden zostawiłbym dla siebie, a drugi dałbym potrzebującym – odpowiedział. – A gdybyś miał dwie krowy? Powiedział, że jedną zostawiłbym sobie, a drugą dałbym potrzebującym. – A gdybyś miał tylko dwie kury? W tym przypadku odparł, że obie zatrzymałby dla siebie. Ów człowiek miał właśnie dwie kury! Dopóki pytania były tylko warunkowe, można było okazać gotowość do ofiarności? Gdy jednak pytanie dotyczy nas bezpośrednio, klarowna deklaracja staje się kłopotliwa. Być może niektórzy z nas deklarują, że gdy wygrają na loterii, to 10 procent oddadzą na rzecz parafii albo biednych. Raz sam przyjąłem taką ofiarę na rzecz parafii, bo pewnej osobie udało się wygrać: choć była to drobna suma, zobowiązanie zostało spełnione. Nie trzeba jednak czekać na wygraną w totolotka, bo jeśli dziś nie jesteśmy w stanie dzielić się z innymi tym, co posiadamy, to jedynie z wielkim trudem przyjdzie nam podzielić się wygraną na loterii. Jeśli chce się być dobrym warunkowo, to pozostaje się zwykłym marzycielem. Szlachetne decyzje, podobnie jak nawrócenie człowieka, dokonują się «dziś», a więc bez jakiegokolwiek planowanej zwłoki, bez jakiegokolwiek «pod warunkiem» albo «gdyby». Znamienny jest pod tym względem przykład radykalnej zmiany życia Matki Teresy z Kalkuty. Przechadzając się ulicą, zobaczyła umierającego człowieka, podjęła natychmiastową decyzję, że się nim zajmie. Rozważyła w sercu, że jeśli nie pomoże jemu, to nigdy nie będzie wystarczająco wrażliwa na umierających na ulicy. Nie marzyciele, oderwani od rzeczywistości, ale ludzie wprowadzający dobre postanowienia w czyn, i to bez zwłoki, usłyszą słowa, jakie usłyszał Zacheusz: *Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu* (19, 9)³⁶.

35 W. J. Burghardt, *Preaching. The Art and the Craft*, dz. cyt., s. 170.

36 H. Sławiński, *Chrystus objawił miłosiernego Boga. Homilie na rok C*, Kraków 2009, s. 296.

Tego rodzaju humor nie wywołuje ani bólu brzucha, ani salw śmiechu, raczej skłania do refleksji. Ale taki humor sprawia, że przepowiadanie jest wolne od śmiertelnej powagi. Znika zeń groza. Słuchacze doznają życzliwości, zapominają o upływie czasu. Na twarzach ma prawo pojawić się uśmiech; czują się dobrze. Dobra Nowina niesie im radość. Zostają umotywowani i przygotowani do życia zgodnie z nauką Chrystusa³⁷.

Podsumowanie

Przepowiadanie jest zwiastowaniem dobrej nowiny Jezusa Chrystusa. Jego centralnym tematem jest paschalne misterium Chrystusa. Skupia ono w sobie wszystkie inicjatywy, jakie Bóg na przestrzeni ludzkiej historii podejmuje, aby zbawić ludzi i doprowadzić wszystkich do szczęścia w życiu wiecznym. Historia zbawienia wypełniona jest, jak codzienne ludzkie życie, zarówno wydarzeniami dramatycznymi, jak i komicznymi. Mogą one znaleźć odzwierciedlenie w przepowiadaniu słowa Bożego. Jest w nim miejsce także na humor. Aby mógł on spełnić swoje zadanie, niezbędna jest wzajemna interakcja trzech czynników: nadawcy, odbiorcy i komunikatu. Jedynie ten mówca potrafi wykorzystać humor w kazaniu lub homilii, który posiada poczucie humoru i dzięki temu potrafi dostrzec humor w codziennych interakcjach społecznych bądź skonstruować humorystyczny komunikat. Podobną cechą powinni odznaczać się słuchacze. Mogą oni właściwie zinterpretować humorystyczny przekaz, o ile mają poczucie humoru, a zatem i zdolność do odczytywania humoru wypowiedzianego przez kaznodzieję. I wreszcie niezbędny jest humorystyczny komunikat zawierający takie środki jak zaskoczenie i przesada, czyli pomniejszanie bądź wyolbrzymianie. Nie bez znaczenia są ponadto okoliczności. O ile bowiem trudno oczekiwać humoru w chwili żałoby lub agonii, o tyle łatwiej w chwili wesela. Ponadto humor, który może być wykorzystany w przepowiadaniu, musi spełniać omówione wyżej kryteria: podporządkowanie tematowi homilii czy kazania i więź z ich treścią, zachowanie szacunku do Pisma Świętego przez jego właściwą interpretację, świeżość, stosowność, uszanowanie audytorium i oszczędność w stosowaniu.

Podsumowując, można stwierdzić, że nic nie stoi na przeszkodzie przepowiadania z humorem, o ile jest on odpowiedni do przekazu słowa Bożego.

37 W. J. Burghardt, *Preaching. The Art and the Craft*, dz. cyt., s. 171.

Przecież, jak już dawno temu uczył Marek Tulliusz Cyncero (106–43 przed Chrystusem), a po nim św. Augustyn z Hippony (354–430), przepowiadanie i dowodzenie prawdy (łac. *docere*) może wzruszyć i rozpalić (łac. *movere, flectere*), a ponadto może być dokonane w sposób miły dla słuchaczy (łac. *delectare*).

Abstrakt

Kryteria i sposoby wykorzystania humoru w przepowiadaniu

Humor jest pozytywnym elementem ludzkiego życia, który warto pielęgnować i rozwijać. Jest dla niego miejsce także w przepowiadaniu słowa Bożego, o ile spełnia on odpowiednie kryteria. Są nimi: podporządkowanie tematowi homilii czy kazania, zgodność z właściwą interpretacją Pisma Świętego, świeżość, stosowność, uszanowanie audytorium i oszczędne stosowanie. Humor może być wykorzystany w przepowiadaniu na różne sposoby: już w samym zwrocie do adresatów czy w końcowej parenezie homilii bądź kazania. Można więc przepowiadać z humorem, o ile jest on odpowiedni do przekazu słowa Bożego.

Słowa kluczowe: humor; przepowiadanie; kazanie; homilia

Abstract

The Criteria and Ways of Using Humor in Preaching

Humor is a positive element of human life that should be consciously nurtured and developed. It can also be used in the preaching of the Word of God, as long as it meets the relevant criteria. These are: subordination to the theme of the homily or sermon, compliance with the correct interpretation of Scripture, freshness, relevance, respect showed to the audience, and limited use. Humor can be used in preaching in different ways: in the very address to the recipients or in the parenetic, hortatory, persuasive part of the homily or sermon. Thus we can preach with humor as long as doing so is suitable for the transmission of the word of God.

Keywords: humor; preaching; sermon; homily

References

- Anzulewicz, H., & Maryniarczyk, A. (Eds.). (2003). *Powszechna encyklopedia filozofii. 4: Go-Iq*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Arbuckle, G. A. (2008). *Laughing with God: humor, culture, and transformation*. Collegeville: Liturgical Press.
- Burghardt, W. J. (1987). *Preaching. The art and the craft*. New York: Paulist Press.
- Chmielewski, M. (Ed.). (2002). *Leksykon duchowości katolickiej*. Lublin; Kraków: Wydawnictwo M.
- Gajda, S., & Brzozowska, D. (Eds.). (2000). *Świat humoru*. Opole: Uniwersytet Opolski. Instytut Filologii Polskiej.

- Homerski, J., & Szlaga, J. B. (Eds.). (1986). *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Poznań; Warszawa: Pallottinum.
- Kazania księdza Piotra. (n.d.). Retrieved January 30, 2018, from <http://www.kazaniaksiedzapiotra.pl>
- Kucharska, E., & Przychyna, W. (2000). Czy podczas kazania jest miejsce na (u)śmiejch. *Współczesna Ambona*, 28 (2), 184–189.
- Landmann, S. (1999). *Śmiech po żydowsku czyli Wczorajszy i dzisiejszy świat w dowcipach i dykteryjkach żydowskich*. (R. Stiller, Trans.). Gdynia: Wydawnictwo Uraeus.
- O'Collins, G., & Farrugia, E. G. (2002). *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*. (J. Ożóg & B. Żak, Trans.) (2nd ed.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ostafiński, W. (2012). Księdza Tischnera mocowanie się ze słowem. Wokół Kazań starosądeckich. *Polonia Sacra*, 16 (1), 227–250. <https://doi.org/10.15633/ps.544>
- Pawlukiewicz, P. (2016, June 18). Kazania księdza Piotra. Retrieved January 30, 2018, from <http://www.kazaniaksiedzapiotra.pl>
- Przychyna, W. (Ed.). (2011). *Humor z ambony*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sławiński, H. (2008). *Głosimy Chrystusa Ukrzyżowanego. Homilie na rok B*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sławiński, H. (2009). *Chrystus objawił miłosiernego Boga. Homilie na rok C*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sławiński, H. (2015). *Słowo na niedzielę. Rok liturgiczny C*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Słownik języka polskiego*. (1997). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sodi, M., Triacca, A. M., & Piovaneli, S. (Eds.). (1998). *Dizionario di omiletica*. Torino; Bergamo: Elledici; Velar.
- Surdykowski, J. (2006). *Wołanie o sens*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Telushkin, J. (2010). *Humor żydowski. Co najlepsze dowcipy i facecje żydowskie mówią o Żydach?* (E. Westwalewicz-Mogilska, Trans.). Warszawa: Bellona.
- Węgrzyniak, W. (2001). *Listy z Niebieskiej Ameryki. Kazania i refleksje ruczajowskiego czasu*. Kraków: Format.
- Willimon, W. H., & Lischer, R. (Eds.). (1995). *Concise encyclopedia of preaching* (1st ed.). Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.

Dawid pokutujący w Biblii i w kantacie „Davide penitente” Wolfganga Amadeusa Mozarta

ks. Stanisław Wronka

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

Dawid, drugi król Izraela (około 1010–970), zajmuje poczesne miejsce w Biblii, jego imię pojawia się około 1050 razy w Starym Testamencie i 56 razy w Nowym Testamencie, częściej niż imię Mojżesza. Świadczy to o jego niezwyklej roli w dziejach narodu wybranego, w historii zbawienia. Imię „Dawid” – w kulturze biblijnej imię określa człowieka – może oznaczać „umiłowany” (od hebrajskiego rdzenia דוד *dwd*) lub „najwyższy dowódca” (od babilońskiego *dawi(da)num*). W Piśmie Świętym Dawid ukazany jest jako człowiek niezwykle utalentowany: o pociągającym wyglądzie i szczerym sercu, odważny pasterz i dzielny wojownik, dobry wódz, strateg, budowniczy, administrator, polityk i dyplomata, muzyk i poeta, przeżywający głęboko sytuacje rodzinne, wierny w przyjaźni, lojalny wobec sprzymierzeńców, oddany Bogu, słuchający Jego proroków. Jest to obraz bardzo pozytywny, który z biegiem czasu był idealizowany (por. 1 Krn; Syr). Dziś uważa się coraz częściej, że ten obraz nie ma wiele wspólnego z rzeczywistym Dawidem. Neguje się jego pozycję i osiągnięcia, a także jego etyczne walory¹.

Wydaje się, że tak daleko posunięta krytyka nie ma wystarczających podstaw, nie można interpretować Biblii całkowicie wbrew jej stwierdzeniom. Legenda o Dawidzie mogła się rozwinąć jedynie na rzeczywistej bazie. Musiało coś być w Dawidzie, że jako najmłodszy syn potrafił się tak wybić. Jego rodzina należała do znaczniejszych w Betlejem, ale osada ta nie była jakimś

1 Por. I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Dawid i Salomon. Odkrycia archeologiczne, które podważyły wiarygodność Biblii*, Warszawa 2007; S. L. McKenzie, *Dawid, król Izraela*, Poznań 2014. Pierwsi autorzy, opierając się głównie na badaniach archeologicznych, twierdzą, że Dawid był nieznanym królem, a Jerozolima wioską, legendę o potędze Dawida stworzono w okresie niewoli babilońskiej. Autor drugiego opracowania dodatkowo neguje wysoki walor etyczny Dawida, uważa, że był człowiekiem przebiegłym i bezwzględnym, zabiegającym o władzę wszelkimi sposobami.

znaczącym ośrodkiem w regionie. Daje do myślenia również fakt, że Dawid pozyskał dla siebie całą rodzinę królewską: Saulowi przydał się jako muzyk grający na cytrze, giermek i mężny wojownik, syn Jonatan stał się jego przyjacielem, a córka Mikal została jego żoną. Nie był to chyba tylko efekt manipulowania ludźmi, bo autor 1 Sm mówi, że cała trójka miłowała (אהב 'hb) Dawida (1 Sm 16, 21; 18, 1. 20), jak również służy Saula (1 Sm 16, 22) i cały lud (1 Sm 18, 16). Dawid miał w sobie siłę przyciągania ludzi i przekonywania ich do siebie, był niewątpliwie obdarzony cechami przywódczymi.

Pod względem moralnym Dawid na pewno nie spełniał ewangelicznych standardów. Aby bronić siebie i swoich bliskich oraz osiągać własne cele, sięgał po przemoc i podstęp. Dla wrogów był okrutny (1 Sm 27, 9. 11; 2 Sm 8, 2). Ale trzeba przyznać, że zachowywał lojalność względem swoich sojuszników. Nie do końca sprawdził się jako ojciec, faworyzując niektórych swoich potomków i przymykając oczy na ich występki. Wobec Saula był lojalny, ale gdy ten zaczął go prześladować, ocalony dzięki pomocy Jonatana i Mikal schronił się u wrogów Izraela, najpierw Moabitów (1 Sm 22, 3–5), a potem Filistynów. Zdołał jednak w tym czasie bronić rodaków przed Amalekitami od południa (1 Sm 21, 11–15; 27; 30). Oszczędził Saula, mimo że dwukrotnie mógł go zabić, jak mu podpowiadali towarzysze. Być może zaważył na tej decyzji lęk przed Bogiem, którego król reprezentował (1 Sm 24; 26). Po śmierci Saula nastąpiła wojna domowa, w której zginęła prawie cała jego rodzina. Oszczędzony został tylko niesprawny syn Jonatana Meribbaal (2 Sm 9), także po próbie objęcia tronu w czasie buntu Absaloma (2 Sm 16, 3–4; 19, 25–31; 21, 7), i dalsi krewni (2 Sm 21, 5–9). Jeden z nich, Szimei, obarczył Dawida odpowiedzialnością za krew rodziny Saula (2 Sm 16, 7–8). Uciekający przed Absalomem Dawid nie uśmiercił go wtedy (2 Sm 16, 1–14) ani potem, gdy wracał do Jerozolimy po zwycięstwie nad Absalomem (2 Sm 19, 17–24)², ale przed śmiercią polecił Salomonowi go zabić razem z dowódcą wojska Joabem, który pozabawił życia dowódcę wojska izraelskiego Abnera i dowódcę wojska judzkiego Amasę (2 Sm 3, 26–27; 20, 8–10). Z jakichś racji Dawid sam nie rozprawił się z nim za życia. Salomon wykonał to polecenie i kazał także zabić swego starszego brata Adoniasza, bo ten chciał objąć tron przed nim (1 Krl 1–2). Tak wówczas przebiegały zmiany władzy, postępowanie Dawida wpisuje się w ówczesne

2 S. L. McKenzie, *Dawid, król Izraela*, dz. cyt., s. 257, twierdzi, że powodem ulaskawienia skruszonego Szimeje było nie tyle miłosierdzie Dawida z okazji ponownego obejmowania władzy, ile tysiące Beniaminitów towarzyszących Szimejemu.

zwyczajnie. Wojny z sąsiadami były na porządku dziennym (2 Sm 11, 1). W zwycięstwach nad wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi Dawid widział Bożą pomoc, za którą dziękował (2 Sm 23). Wydaje się, że był w tym wszystkim jednak mniej okrutny i że rzeczywiście liczył się z Bogiem i Jego prorokami, powierzał Mu się ufnie. Gotów był dla Niego wystawić się na pośmiewisko, bo Jego bliskość cenił bardziej niż przychyłność nawet swojej pierwszej żony Mikal (2 Sm 6, 16. 20–22). Chciał zbudować świątynię, godne mieszkanie dla Boga, bo czuł dyskomfort, że sam mieszka w pałacu cedrowym, a Arka Boża w namiocie (2 Sm 7, 1–16). Potwierdzają to nastawienie psalmy, które zapewne mają jakiś związek z nim, nawet jeśli nie wszystkie noszące jego imię są jego autorstwa. Określenie człowieka „według serca Boga” stosowane do niego (1 Sm 13, 14; Dz 13, 22; por. Ps 78, 72)³ ma uzasadnienie i nie można się zgodzić, że Dawid jest w Piśmie Świętym raczej odmalowany według serca naszego⁴.

1. Dawid pokutujący w Biblii

W biblijnych opisach życia Dawida nie brak jego negatywnych zachowań, chociaż widać tendencję do ich usprawiedliwiania. Autor 1 Krn pomija zupełnie jego grzech z Batszebą, choć przytacza słowa Pana skierowane do Dawida zamierzającego budować świątynię: „Przelałeś wiele krwi, prowadząc wielkie wojny, dlatego nie zbudujesz domu imieniu memu, albowiem zbyt wiele krwi wylałeś na ziemię wobec Mnie” (1 Krn 22, 8; por. 28, 3)⁵. W dziękczynnej pieśni Dawid mówi o sobie: „nie oddaliłem się przez grzech od mojego Boga [...] i wystrzegam się winy” (2 Sm 22, 22. 24; por. Ps 18, 22. 24). Jego pochwała w Syr 47, 1–11 zawiera jednak wzmiankę o grzechach, które Pan mu darował (w. 11). Jego postawę pokutniczą, zdolność do nawrócenia widać wyraźnie przy dwóch grzechach opisanych dość dokładnie: przy cudzołóstwie z Batszebą i zabicium jej męża oraz przy spisie ludności. W pewnej mierze świadczą o niej również psalmy pokutne. Zajmiemy się więc bliżej tymi kwestiami.

3 Numeracja psalmów hebrajska.

4 Tak określa obraz Dawida w Biblii S. L. McKenzie, *Dawid, król Izraela*, dz. cyt., s. 282–283.

5 Polskie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5 na nowo opracowane i poprawione, Poznań 2002.

1.1. Cudzołóstwo i zabójstwo (2 Sm 11, 1–12, 14)

Do największych upadków Dawida doszło w okresie względnej stabilizacji w jego życiu. Nieprzyjaciele wokoło zostali pobici lub zepchnięci do obrony: Filistyni, Amalekici i Edomici na południu, Moabici i Ammonici na wschód od Jordanu, Aramejczycy na północy (1 Sm 30; 2 Sm 8). Pałac z drzewa cedrowego został ukończony, dzieci z żon i nałożnic wzrastały spokojnie. Na początku roku, czyli po wiosennym zrównaniu dnia z nocą (nasz marzec), po ustaniu zimowych deszczy, a przed zniwami, gdy zwykle rozpoczynano wojny, Dawid wysłał wojsko pod wodzą Joaba, aby zdobyli Rabba, stolicę Ammonitów na wschód od Jordanu, oddaloną około 110 kilometrów od Jerozolimy (2 Sm 11, 1). Dawid postąpił tak nie po raz pierwszy, zresztą podobnie jak inni władcy, mimo że prowadzenie walki było obowiązkiem króla. Wcześniej już wysłał Joaba przeciw Ammonitom (2 Sm 10, 7), a sam dołączył do walki powiadomiony o trudnej sytuacji (2 Sm 10, 17–19). Również tym razem włączył się do walki na wezwanie Joaba po zdobyciu przez niego niższych dzielnic miasta, aby być jego ostatecznym zdobywcą (2 Sm 12, 26–31). Widać, że król ufał swemu dowódcy i nie widział konieczności uczestniczenia osobiście we wszystkich walkach tak jak wcześniej. Mógł w tym czasie załatwiać inne sprawy państwowe czy rodzinne⁶.

Tym razem jednak podejmuje działanie niegodne, wypuklone przez kontekst wojny: inni walczą, a on grzeszy. Po jakimś bowiem czasie wieczorem, skończywszy popołudniowy odpoczynek, który w tamtym klimacie jest czymś normalnym i niekoniecznie świadczy o lenistwie, zobaczył z tarasu swego pałacu kąpiącą się kobietę. Było to możliwe, nawet jeśli kobieta czyniła to na podwórzu swego domu, a nie na tarasie, jak chce Wulgata, bo pałac królewski znajdował się powyżej innych domów. Niewykluczone, że była to kąpiel oczyszczenia po cyklu menstruacyjnym (por. 2 Sm 11, 4). Nie wydaje się, żeby kobieta myślała się na zewnątrz po to, aby kogoś prowokować. Jest określona jako bardzo piękna, dosłownie bardzo dobra z wyglądu (2 Sm 11, 2)⁷.

6 Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 372 (Prymasowska Seria Biblijna, 24); J. Lach, *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań–Warszawa 1973, s. 398–399 (Pismo Święte Starego Testamentu, 4.1); S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, Kraków 2018, s. 138–140.

7 Por. A. F. Campbell, J. F. Flanagan, *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 260 (Prymasowska Seria Biblijna, 17).

Nic dziwnego, że król się nią zainteresował i posłał, aby wy badać coś więcej na jej temat. Powiadomiono go, że jest to Batszeba, córka Eliama, żona Uriasza Chittyty. Zarówno jej ojciec, jak i mąż należeli do sławnych wojowników Dawida (2 Sm 23, 34. 39). Ponadto ojciec Eliama i dziadek Batszeby Achitofel był doradcą Dawida, który potem przeszedł na stronę zbuntowanego Absaloma (2 Sm 15, 12). Król wiedział zapewne, czy to jest dom, i być może znał tę kobietę. Tekst hebrajski pozwala jemu przypisać słowa o Batszebie w formie pytania retorycznego sugerującego odpowiedź pozytywną: „Czy nie jest to Batszeba?”. Tak tłumaczy to zdanie Septuaginta. Dawid sprowadza kobietę, a ta przychodzi i śpi z nim, jeśli wbrew sobie, to odmowa w tej sytuacji nie była łatwa. Po współżyciu kobieta dokonuje oczyszczenia z nieczystości trwającej siedem dni po zakończeniu menstruacji. Podkreśla się w ten sposób, że kobieta nie była jeszcze wówczas w ciąży i znajdowała się w okresie płodnym. Po wszystkich wróciła do domu, ale wkrótce spostrzegła, że jest brzemienna. Fakt ten zdradzi cudzołóstwo, za które Prawo przewidywało karę śmierci dla kobiety i mężczyzny, jeśli kobieta była zamężna. Wykonywano ją przez ukamienowanie (Kpł 20, 10), wcześniej stosowano też karę ognia (Rdz 38, 24). Dlatego Batszeba informuje Dawida o swym stanie, aby pomógł jej w tej trudnej sytuacji (2 Sm 11, 3–5). Mężczyzna, a zwłaszcza król, łatwiej mógł uniknąć kary⁸.

Dawid podejmuje działanie w obronie swojej i Batszeby. Wzywa Uriasza i dla pozorów wypytuje o powodzenie w walce, a następnie zachęca, aby odwiedził dom i odpoczął po trudach, obmywając sobie nogi, co było pierwszą czynnością po powrocie z drogi, a mogło też eufemistycznie oznaczać współżycie seksualne. Po jego wyjściu posłał za nim prezent, chyba w postaci potraw, co było wyróżnieniem. Uriasz jednak nie zaszedł do swego domu, lecz położył się u bramy pałacu razem ze sługami króla. Pytany przez niego o przyczynę takiego zachowania, wskazał, że nie może ucztować w domu i spać z żoną, gdy Arka Przymierza i całe wojsko przebywa w namiotach. Zresztą w czasie wojny wojowników obowiązywała wstrzeźliwość małżeńska (1 Sm 21, 6). Szlachetność Uriasza podkreśla niegodziwość Dawida, który bez skrupułów łamie wszelkie normy. Raczej nie wydaje się, żeby wojownik

8 Por. J. Lach, *Księgi Samuela*, dz. cyt., s. 400–401; J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 372; B. Costacurta, *Król Dawid*, Kraków 2007, s. 61–65 (Biblioteka Centrum Formacji Duchowej. Duchowość biblijna); S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, dz. cyt., 140–143; C. M. Martini, *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, Kraków 1998, s. 61–62 (Duc in altum – Wypłyni na głębie, 18).

wiedział o cudzołóstwie i postępował na złość królowi i Batszebie. Dawid zachęca wojownika, żeby pozostał, a następnego dnia zaprasza go znów do siebie i upija, spodziewając się, że w takim stanie pójdzie do domu i będzie współżył z Batszebą, ale Uriasz pozostał dalej wśród sług. Następnego dnia Dawid postanawia go zlikwidować, wykorzystując sytuację wojenną. Pisz list do Joaba, aby postawił Uriasza w najbardziej niebezpiecznym miejscu walki, a potem go odstąpił. List dostarczył Joabowi sam Uriasz, który prawdopodobnie nie poznał jego treści, bo niekoniecznie umiał czytać, a list był zwykle zapieczętowany. Joab wykonał bez słowa polecenie króla i powiadomił go o tym przez posłańca. Ta wspólna tajemnica będzie atutem w jego ręku wobec króla, który musiał liczyć się z nim do końca życia i może dlatego go nie uśmiercił. Na wieści o stratach przy oblężeniu Rabba Dawid rozgniewał się z powodu nierozważnego podejścia wojska pod bramy miasta (ten szczegół podaje tylko Septuaginta), ale wiadomość o śmierci Uriasza uspokoiła go. Sytuacja zaczęła się układać po myśli króla. Wojownik zginął chwalebnie na polu walki, cudzołóstwo nie wyjdzie już na jaw, bo dziecko będzie przypisane Uriaszowi, a biorąc Batszebę za żonę, okaże wdzięczność i szacunek dla poległego wojownika. Istotnie, po odbyciu żałoby, która zwykle trwała siedem dni, Dawid wziął ją do swego haremu, w którym zajmie pierwsze miejsce i jej syn Salomon obejmie tron po ojcu. W oczach króla wszystko wydawało się poukładane, zbrodnia dobrze zakamuflowana, ale autor opowiadania wydaje jednoznaczną ocenę: „Postępek jednak, jakiego dopuścił się Dawid, nie podobał się Panu (był zły – *עַרַר* r“)” (2 Sm 11, 27)⁹.

Na scenę wchodzi teraz prorok Natan posłany przez Pana, aby obudzić sumienie Dawida. Nie wytyka mu wprost jego zbrodni, ale używa przypowieści, aby zaskoczyć króla. Opowiada mu fikcyjną historię o biedaku, który posiadał tylko jedną owieczkę stanowiącą dla niego wszystko. Niestety zabrał mu ją bogacz posiadający wiele owiec i bydła, chcąc przyjąć gościa, który do niego zawitał, bo żał mu było wziąć coś ze swojej trzody. Dawid oburzył się na tego człowieka, który postąpił bez litości, i orzekł, że winien jest śmierci, a w każdym razie powinien wynagrodzić biedakowi w czwórnasób. Król nie spostrzegł, że prorok mówił o jego czynie, i wydał wyrok na siebie, co Natan

9 Por. J. Łach, *Księgi Samuela*, dz. cyt., s. 401–406; J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 372–373; A. F. Campbell, J. F. Flanagan, *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, dz. cyt., s. 260; B. Costacurta, *Król Dawid*, dz. cyt., s. 66–74; S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 143–145; C. M. Martini, *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, dz. cyt., s. 63–66.

uświadamia mu wprost: „Ty jesteś tym człowiekiem” (2 Sm 12, 7). I używając pierwszej osoby, stając się ustami Pana, wyrzuca mu, że tak niezwykle obdarowany w postaci przejścia domu i żon Saula¹⁰ oraz całego królestwa Izraela, zlekceważył (בזח *bzh*), wzgardził (נ'c *n'c*) Panem¹¹, Jego słowem i dopuścił się zła (ר' *ra'*) – zabił Uriasza i wziął sobie jego żonę. Dlatego spotka go kara: miecz nie oddali się od jego domu i z jego wnętrza wyjdzie nieszczęście (ר' *ra'a*). Rywal zabierze mu żony i będzie publicznie obcował z nimi, a dziecko, które urodzi Batszeba, umrze. Słowo proroka osiągnęło swój cel i doprowadziło Dawida do nawrócenia, bo król odpowiada krótko: „Zgrzeszyłem (חט *ht'*) przeciw Panu” (2 Sm 12, 13). W jego wyznaniu grzech jest rozumiany nie tylko jako naruszenie prawa danego przez Boga, ale jako rzeczywistość dotycząca wprost Boga i niszcząca relację z Nim. Postawa Dawida świadczy o jego szlachetności. Potrafił przyjąć twarde słowo proroka, do czego nie było zdolnych wielu władców izraelskich, a także wielu słuchaczy Jezusa, który posługiwał się często przypowieściami, by przełamać ich stereotypy i uprzedzenia¹².

Dzięki przyznaniu się do winy, wyznaniu swoich grzechów (חט' *hatta't*) Dawid uzyskuje przebaczenie (עבר *'br*) Pana, ratuje się od śmierci, ale będzie ponosił konsekwencje swoich grzechów, które obejmą także jego rodzinę i naród. Śmierć i gwałt będą mu towarzyszyły do końca. Najczęściej bowiem karą za grzechy są ich zgubne konsekwencje, które spadają na sprawcę i na innych. Istotnie, dziecko Batszeby umiera wkrótce po urodzeniu, mimo modlitwy (בקש *bqsz*) i postu (צום *cwm*, צום *com*) Dawida. On przyjmuje to bez skargi, świadomy, że na to zasłużył. Otrzymuje w zamian Salomona, któremu Natan nada imię Jeditiasz – „Umilowany przez Jahwe” (2 Sm 12, 25). Bóg nie opuszcza Dawida, dlatego że ukorzył się przed Nim i odwrócił się od zła. Swoimi grzechami utworzył jednak drogę fali nieprawości. Najstarszy syn Amnon dokona gwałtu na przyrodniej siostrze Tamar. Dawid zareaguje wielkim gniewem, ale nie ukarze syna ani nie zatroszczy się o córkę. Być może własny grzech krępował mu inicjatywę. W obronę wziął Tamar jej brat Absalom, który też pomścił ją, zabijając Amnona. Dawid płakał po zmarłym synu, ale zbiegłego Absaloma

10 Przejście haremu poprzedniego władcy zapewniało ciągłość zobowiązań traktatowych – por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 373–374.

11 Tekst hebrajski ma: „bardzo wzgardziłeś nieprzyjaciółmi Pana”.

12 Por. J. Łach, *Księgi Samuela*, dz. cyt., s. 407–412; B. Costacurta, *Król Dawid*, dz. cyt., s. 77–82; S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, dz. cyt., 146–148; C. M. Martini, *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, dz. cyt., s. 66–68; S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, [w:] „Utwierdzaj twoich braci” (Łk 22, 32), red. T. M. Dąbek, Kraków 2003, s. 245–260.

przywrócił po trzech latach do łask. Ten odplacił mu buntem, tak że Dawid musiał opuścić Jerozolimę, zostawiając swój tron i harem synowi. Wypełniła się w ten sposób zapowiedź Natana. Gdy Absalom zginął, Dawid rozpaczał nad nim i powoli opanowywał wzburzenie ludu przeciw sobie (2 Sm 13–20). Pod koniec życia musiał przeżywać walki o sukcesję. Tron próbował opanować Adoniasz, ale jego bunt został udaremniony przez Natana i Batszebę. Salomon po objęciu władzy zabił Adoniasza, a kapłana Abiatara, który go wspierał, zwolnił z funkcji. Tych wydarzeń Dawid już nie dożył, zostały mu oszczędzone (1 Krl 1–2)¹³.

Dawid przyjmował ciężkie doświadczenia w rodzinie i w państwie jako karę Bożą, co można uznać za element jego pokuty. Nie oskarżał za to Boga, nie czynił Mu wyrzutów, ale w pieśni dziękczynnej i w ostatnich słowach (2 Sm 22, 1–23, 7) wysławiał Go i dziękował Mu za Jego opiekę i moc, dzięki której mógł pokonać wszystkich nieprzyjaciół i przezwyciężyć wszystkie trudności.

1.2. Spis ludności (2 Sm 24, 1–25)

Drugim epizodem w historii Dawida, nazwanym wyraźnie grzechem i odpokutowanym przez króla, jest spis ludności pod koniec jego życia. Tekst nie jest jasny w wielu punktach. Rozpoczyna się wzmianką o rozpalonym gniewie (הרה *hrh*) Pana przeciw Izraelitom, przy czym nie ma podanego powodu tego gniewu. Doszukuje się go w przeszłych wydarzeniach, np. w przyzwoleniu Dawida na wymordowanie rodziny Saula (2 Sm 21). Do tego Pan pobudza króla, żeby dokonał spisu wszystkich pokoleń Izraela, co potem okaże się złem. Paralelny tekst 1 Krn 21, 1–30 uściśli, że nie zostały nim objęte pokolenia Lewiego i Beniamina (1 Krn 21, 6). Dawid zleca to zadanie Joabowi i dowódcom wojskowym, którzy odradzają królowi realizację tego zamiaru, ale w końcu poddają się rozkazowi. Przebiegają cały kraj, jak się wydaje, wzdłuż ówczesnych granic królestwa: od południowego krańca przez Zajordanie aż do północnego krańca pod Damaszek, aby potem wrócić wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego na południe. W Jerozolimie byli z powrotem po 9 miesiącach i 20 dniach. Zebrane liczby: 800 tysięcy wojowników w Izraelu i 500 tysięcy w Judzie są chyba przesadzone. 1 Krn 21, 5 podaje jeszcze wyższą

13 Por. S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, dz. cyt., 148–149; B. Costacurta, *Król Dawid*, dz. cyt., s. 83–103.

liczbę: 1 milion 100 tysięcy w Izraelu i 470 tysięcy w Judzie. Oblicza się, że liczba wszystkich mieszkańców państwa Dawida liczyła około 600 tysięcy.

Spisy były już znane w II tysiącleciu, przeprowadzano je także w Izraelu (Wj 30, 11–16, Lb 1, 1–4). Nie cieszyły się popularnością wśród ludzi, uchylano się nawet od nich, bo wiązały się z nowymi podatkami, zaciąganiem do wojska i pracami przymusowymi. Widziano w nich przyczynę nieszczęść i gniewu bogów. Przelękniony Dawid dostrzega na koniec popełnione zło i prosi Pana o miłosierdzie. „Bardzo zgrzeszyłem (חטא *ht*) tym, czego dokonałem, lecz teraz o Panie, daruj łaskawie (עבר *br*, נָא *na*) winę (וְיָ אָוֹן *awon*) swego sługi, bo postąpiłem bardzo nierozsądnie” (2 Sm 24, 10). Nie wydaje się, żeby Dawid próbował uśmierzyć początkowy gniew Pana poprzez spis ludności, którego efektem miał być większy dar na cele kultyczne, a który pobudził jeszcze bardziej gniew Pana i sprowadził na Izraela ciężką karę¹⁴. Wspomniany na początku perykopy gniew Pana (2 Sm 24, 1) trzeba raczej odnieść do spisu, który Dawid zamierzał przeprowadzić. To on był przyczyną gniewu Bożego. Natomiast informacja, że król podjął spis z Bożej inspiracji, zgodna jest z odnoszeniem przez autorów biblijnych wszystkich działań i wydarzeń do Boga jako bezpośredniej przyczyny. Oznacza to jednak tylko tyle, że Bóg przyzwala na działanie Dawida, mimo że od początku jest to złe w Jego oczach. Tak rozumie tę sytuację paralelny tekst w 1 Krn 21, 1, w którym to szatan, a nie Bóg pobudza Dawida do dokonania spisu ludności. Zło tego działania zdaje się polegać na tym, że Dawid wchodzi w kompetencje Boga i pragnie zawłaszczyć sobie Jego naród, obciążając go dodatkowymi ciężarami i pokładając zbytnią ufność w swoich działaniach¹⁵.

Kara za dokonanie spisu przez Dawida dotyka cały naród, gdyż król jest jego reprezentantem. Zapowiada ją Bóg przez Gada, proroka, widzącego, który przedstawia trzy możliwości: 7 lat głodu (1 Krn 21, 12 podaje 3 lata), 3 miesiące ucieczki przed wrogiem, 3 dni zarazy. Dawid wybiera trzecią możliwość, bo liczy na wielkie miłosierdzie Pana (רַבִּים רַחֲמֵי rabim *rahamaw*), natomiast nie chce wpaść w ręce człowieka. Zaraza (דְּבַר *déwer*), nazwana też jak w Wj 9, 14 plagą (מַגֵּפָה *maggefa*), zabija 70 tysięcy ludzi. Anioł niszczyciel, podobnie jak

14 Tak rozumieją tę kwestię J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 391.

15 Por. J. Łach, *Księgi Samuela*, dz. cyt., s. 500–504; J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 390–391; A. F. Campbell, J. F. Flanagan, *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, dz. cyt., s. 263; S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 191–193; C. Martini, *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, dz. cyt., s. 44–47, 49–50.

w noc paschalną (Wj 12, 13. 23), chciał już zniszczyć (שחט *szht*, נכה *nkh*, por. Wj 8, 20; 9, 15) Jerozolimę, ale Pan ulitował się (נחם *nhm*) nad nieszczęściem (אָרָא *ra'a*) i zatrzymał rękę anioła. Stało się to na prośbę Dawida: „To ja zgrzeszyłem (אטח *ht'*), to ja zawiniłem (עוה *'wh*), a te owce cóż uczyniły? Niech Twoja ręka obróci się raczej na mnie i na dom mego ojca!” (2 Sm 24, 17). Dawid ma świadomość swego grzechu, gotów jest wziąć konsekwencje zła na siebie i na swoją rodzinę, aby oszczędzić lud, nad którym został postawiony.

Za namową Gada zamierza zbudować na klepisku Arauny Jebusyty, gdzie znajdował się anioł niszczyciel, ołtarz i złożyć na nim ofiary całopalne (עלה *'lh*, הָלָה *'ola*) i biesiadne (שָׂלֵם *szélem*), aby wstrzymać ostatecznie zarazę. Arauna okazuje się przychylny dla króla, oddaje do dyspozycji miejsce na ołtarz, woły na ofiarę oraz sanie młockarskie i jarzmo jako drwa. Życzy Dawidowi, by jego Pan Bóg był dla niego łaskawy (רצה *rch*). Król jednak nie godzi się na to, bo nie może złożyć w ofierze czegoś, co otrzymał za darmo. Kupuje klepisko i woły za 50 syklów srebra, co nie było wielką sumą, odpowiadało 60–70 gramom złota. Według 1 Krn 21, 25 Dawid kupił to pole za 600 syklów złota. Być może chodziło tu o zakup całego pola, podczas gdy w 2 Sm byłyby to tylko kawałek potrzebny na postawienie ołtarza. Późniejsza tradycja utożsamia to miejsce z górą Moria, gdzie Abraham spotkał Melchizedeka i miał złożyć w ofierze Izaaka. Według 2 Krn 3, 1 na miejscu tym stanęła świątynia. Po złożeniu przez Dawida ofiar całopalnych i biesiadnych na zbudowanym ołtarzu „Pan okazał miłosierdzie (dał się ubłagać – עתר *'tr*) krajowi i plaga przestała się srożyć w Izraelu” (2 Sm 24, 25)¹⁶.

Dawid popełnia grzech, mimo że inni go przestrzegają. Jest przekonany co do swego postępowania, ufny w swoje siły. Dostrzega jednak swój błąd i umie go wyznaczyć, odnosi go do Pana, którego odsunął na bok, przyjmuje Jego wyrok przedstawiony przez proroka Gada. Jest świadomy swojego grzechu, bierze odpowiedzialność za niego i broni lud przed jego zgubnymi konsekwencjami. Liczy na miłosierdzie Boże, bo na ludziach zawiódł się wiele razy, i stara się przebłagać Pana modlitwami i ofiarami, aby oddalić nieszczęście od Izraela. Jawi się w tym opisie jako prawdziwy pokutnik stający przed Panem w szczerości i prawdzie.

16 Por. J. Łach, *Księgi Samuela*, dz. cyt., s. 504–508; S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 194–197; C. Martini, *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, dz. cyt., s. 47–48

1.3. Psalmi pokutne

Postawę pokutną widać w wielu psalmach. Tradycja kościelna wyodrębniła grupę 7 psalmów, które nazwała pokutnymi: 6, 32, 38, 51, 102, 130 i 143. Zbiór ten był już znany św. Augustynowi (354–430), a liczbę siedem podaje Kasjodor (485–580)¹⁷. Spośród 150 psalmów biblijnych 73 zostały wprost przypisane Dawidowi w Biblii Hebrajskiej (w Septuagincie 80, w Wulgacie 82)¹⁸. Rozszerzono nawet jego autorstwo na cały psalterz i nazwano go Dawidowym. Spośród psalmów pokutnych tylko Ps 102 i 130 nie są przypisane w tytułach Dawidowi. Tytuły te zostały dodane później, a ich zrozumienie w wielu wypadkach utrudniają niejasne terminy. Wszystkie psalmy pokutne datuje się powszechnie na parę wieków po Dawidzie, najczęściej na VII–V wiek przed Chrystusem. Niektóre tytuły psalmów czynią aluzje do okoliczności z życia Dawida, najczęściej do jego partyzanckiej wojny z Saulem: Ps 3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142. Należący do psalmów pokutnych Ps 51 nawiązuje w tytule do sytuacji Dawida, „gdy przybył do niego prorok Natan po jego grzechu z Batszebą” (w. 2). Wydaje się, że tekst może oddawać dość dobrze uczucia Dawida wywołane spotkaniem z Natanem. Nie jest też do końca wykluczone, że rdzeń tekstu mógł pochodzić od Dawida, natomiast później został on przedagowany i uzupełniony, np. dodatkiem o zburzeniu Jeruzolimy (w. 20–21). Podobnie mogło być z innymi psalmami przypisanymi Dawidowi. Łączenie wielu psalmów z Dawidem, niewątpliwie także poetą i muzykiem, pokazuje, że widziano w tych tekstach jakiś refleks postawy Dawida, także tej pokutnej¹⁹.

W psalmach pokutnych dochodzi mocno do głosu świadomość grzechu, winy. Terminologia związana z tymi pojęciami jest obecna w większości tych psalmów. Możemy w nich spotkać następujące określenia: grzech – חַטָּה *hatta't* (Ps 32, 5 [dwukrotnie]; 38, 4. 19; 51, 4), חַטָּאָה *hata'a* (Ps 32, 1) i חַטָּה *het'* (Ps 51, 7. 11); nieprawość – עֲשָׂה *pésza'* (Ps 32, 1. 5; 51, 35); wina – יָוֵן *'awon* (Ps 32, 2; 38, 4. 7. 11); podstęp – רַמְיָה *r'mijja* (Ps 32, 2); szaleństwo – יָוֵן *'iwéwlet* (Ps 38, 6); grzesznik – חַטָּה *hatta'* (Ps 51, 15) i עֲשָׂה *rasza'* (Ps 32, 5); grzeszyć – חַטָּה

17 Por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1990, s. 118 (Pismo Święte Starego Testamentu, 7.2).

18 Por. G. Ravasi, *Psalmy, cz. 1: Wprowadzenie i Psalmi 1–19 (wybór)*, Kraków 2007, s. 17 (Zgłębiać Biblię). S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 50, podają inne liczby w przekładach: Septuaginta 84, Wulgata 65, Peszitta 86.

19 Por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 45–53; G. Ravasi, *Psalmy*, dz. cyt., t. 1, s. 15–18.

ht' (Ps 51, 6); uczynić zło – עשה רע '*sh ra'* (Ps 51, 6). Jak widać, terminologia ta występuje najczęściej w Ps 51, 32 i 38, brak jej natomiast w Ps 6, 102 i 143.

Z grzechem związana jest reakcja ze strony Boga. W naszych psalmach wyrażona jest ona przy pomocy następujących słów: gniew – אף '*af* (Ps 6, 2), אָרָץ *qécef* (Ps 38, 2; 102, 11) i זָאָם '*zá'am* (Ps 38, 4; 102, 11); zapalczywość – חָמָה *hema* (Ps 6, 2; 38, 2); sąd – מִשְׁפָּט *miszpat* (Ps 143, 2); sądzić – שָׁפַט *szpt* (Ps 51, 6); wypowiedzieć (wyrok) – דָּבַר *dbr* (Ps 51, 6); karać – יָכַח *jkh* (Ps 6, 2; 38, 2); karcić – יָסַר *jsr* (Ps 6, 2; 38, 2); zaciążyła ręka (Pana) – כָּבַד יָד *kbd jad* (Ps 32, 4); spadła ręka (Pana) – יָד נָחַת *nht jad* (Ps 38, 3); utkwiała strzała (Pana) – יָד נָחַת *nht hec* (Ps 38, 3); podniósł i obalił (Pan) – נָשָׂא *ns'* i שָׁלַךְ *szlk* (Ps 102, 11); osłabił i skrócił (Pan) – עָנָה *'nh* i קָצַר *qcr* (Ps 102, 24). Negatywna reakcja Boża zaznaczona jest najmocniej w Ps 38, 102 i 6. Wyrażenia w Ps 6, 2 i 102, 2 są prawie identyczne. Jedynie Ps 130 nie wymienia żadnej reakcji Boga przeciw psalmiście.

W psalmach pokutnych częste jest także odwoływanie się do miłosierdzia Bożego. Użyto w tym celu następujących terminów: łaska – חֶסֶד *hésed* (Ps 6, 5; 32, 10; 51, 3; 130, 7; 143, 8. 12); miłosierdzie – רַחֲמִים *rahamim* (Ps 51, 3); wierność – אֱמוּנָה '*emuna* (143, 1); sprawiedliwość (zbawcza) – צְדָקָה *c' daqa* (Ps 51, 16; 143, 1. 11); przebaczenie – סְלִיחָה *seliha* (Ps 130, 4). Tylko Ps 38 nie zawiera tego słownictwa, chociaż nie brak i w nim mocnej ufności pokładanej przez psalmistę w Bogu.

Wszystkie psalmy pokutne poza Ps 32 są lamentacjami i zawierają usilną prośbę do Boga o ratunek i pomoc w różnego rodzaju uciskach, utrapieniach i zagrożeniach. Może chodzić o słabość wewnętrzną, chorobę, lęk spowodowane przez własne winy lub koleje losu, a nie o wrogów, którzy prześladowają i niosą zagrożenie. Taką sytuację przedstawiają Ps 51 i 130. Natomiast w Ps 6, 38, 102, 143 mowa jest wyraźnie o wrogach, nieprzyjaciołach, prześladowcach, którzy są przyczyną udręki. Ps 32 nie jest w tej kwestii jednoznaczny. Być może wrogowie stoją za uciskami i falami wód w w. 6–7. We wszystkich psalmach pokutnych dochodzi do głosu świadomość grzechu lub kary ze strony Boga. Ostatecznym źródłem nieszczęścia jest więc grzech, który pociąga za sobą zgubne konsekwencje i sprowadza karę Bożą. Właściwie każdą trudną sytuację osoby czy wspólnoty psalmiści łączą z grzechem i karą, nawet jeśli o nich nie wspominają. W takim rozumieniu każdą lamentację psalmisty znajdującego się w trudnym położeniu można by zatem określić jako psalm pokutny.

Dawid znajdował się przez długi czas w sytuacji zagrożenia życia, musiał mierzyć się z wieloma wrogami w życiu publicznym, a także rodzinnym. Psalmy pokutne i w ogóle lamentacje bardzo łatwo odnieść do niego, wyrażają

bowiem to, co musiał przeżywać, zmagając się z przeszkodami i prześladowaniami. Zapewne łączył te sytuacje ze swoimi grzechami. Psalmi pokutne wyrażają zatem w pewnej mierze jego postawę pokutną.

2. Dawid pokutujący w kantacie Mozarta

Zobaczmy teraz, jak wygląda postać Dawida pokutnika w kantacie Wolfganga Amadeusa Mozarta (1756–1791) *Davide penitente* (KV 469)²⁰ – czy jest zbieżna z obrazem biblijnym, czy wprowadza jakieś nowe rysy.

2.1. Geneza kantaty

Kantata *Davide penitente* powstała w 1785 roku na zamówienie założonego w 1771 roku Stowarzyszenia Muzyków Wiedeńskich (Wiener Tonkünstler-Societät), które organizowało charytatywne koncerty (Akademie) w wielkim poście i w adwencie, aby wspomóc wdowy i sieroty po austriackich muzykach. Trwający około 45 minut utwór wokalnie-instrumentalny został przedstawiony razem z dziełami innych kompozytorów, m.in. Josepha Haydna (1732–1809), 13 i 15 marca 1785 roku w wiedeńskim Teatrze Zamkowym (Burgtheater). Spotkał się z bardzo dobrym przyjęciem i był potem często wystawiany aż do połowy XIX wieku. Postać Dawida cieszyła się wówczas wielkim powodzeniem w twórczości muzycznej. Przed 1800 rokiem naliczono 72 utwory muzyczne, których bohaterem jest biblijny król Izraela, 10 z nich koncentruje się na pokucie Dawida. Nieco wcześniej przed Mozartem w roku 1775 włoski kompozytor Ferdinando Gasparo Bertoni przedstawił również *Davide il penitente* w czasie podobnego koncertu. Mozart zgłosił swój utwór jako „Psalm” i określał go jako kantatę, natomiast pierwsi wydawcy jego dzieł nazwali go niesłusznie oratorium, gdyż nie ma on schematu dramatycznego opartego na dialogach oddawanych zwykle przy pomocy recytatywów i jest zbyt krótki.

20 Skrótowiec KV (także K.) oznacza „Köchelverzeichniss” (Katalog Köchla). Austriak Ludwig von Köchel (1800–1877), z wykształcenia botanik, a jednocześnie muzyk i badacz muzyczny, opublikował w roku 1862 pierwszy kompletny, chronologiczny katalog dzieł W. A. Mozarta, zawierający 626 utworów z lat 1761–1791. Korygowany w następnych edycjach (ostatnia korekta pochodzi z 1964 roku) katalog służy do dzisiaj – por. W. A. Mozart, *Listy*, wybór, przekład, komentarze, kalendarium, indeksy I. Dembowski, Warszawa 1991, s. 597–598; *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 1995, s. 449.

Tytuł *Dauid penitente* nie pochodzi od Mozarta, lecz pojawił się w źródłach muzycznych oraz w korespondencji żony i syna Mozarta. Wydawcy kantaty wprowadzili inny wariant imienia króla *Davidde penitente*, który można spotkać w literaturze do dzisiaj²¹.

Mozart miał bardzo mało czasu na skomponowanie zupełnie nowego utworu, z którym w dodatku nie wiązało się żadne honorarium. Musiał przede wszystkim pracować nad przyjętymi zamówieniami, których w tym czasie mu nie brakowało, bo pieniądze były mu potrzebne na utrzymanie siebie oraz żony Constanze z domu Weber (poślubił ją w Wiedniu 4 sierpnia 1782 roku) i syna Carla Thomasa (urodził się 21 września 1784 roku). Sięgnął zatem po swoją wcześniejszą kompozycję religijną *Wielką Mszę c-moll* (KV 427/417a), aby przy jej pomocy przedstawić dzieło chóralne, nieznanе dotąd w Wiedniu. *Msza c-moll* była jego siedemnastą mszą²², którą tworzył w latach 1782–1783 w Wiedniu i Salzburgu, ale jej nigdy nie ukończył, może dlatego, że powstała nie na zamówienie, jak prawie wszystkie utwory w dojrzałym okresie jego twórczości, lecz aby dotrzymać złożonego ślubu i wyrazić wdzięczność Bogu za uzdrowienie żony i szczęśliwe narodziny pierwszego dziecka Reimunda Leopolda (urodzony 27 czerwca 1783 roku, zmarł 19 sierpnia tego samego roku)²³. Msza miała w pełni ukończone *Kyrie*, *Gloria* i *Benedictus*, natomiast *Credo*, *Sanctus* i *Hosanna* były niekompletne, brakowało zupełnie *Agnus Dei*. Po raz pierwszy *Msza c-moll* została wykonana w katedrze św. Piotra w Salzburgu 25 sierpnia lub 26 października 1783 roku. Na pierwszą datę wskazała żona Mozarta, na drugą – jego siostra Maria Anna, nazywana pieśczętliwie Nannerl. Próba generalna miała miejsce 23 sierpnia. Prawdopodobnie brakujące części zostały uzupełnione przez fragmenty z wcześniejszych mszy Mozarta. Żona Konstancja wykonała wtedy partie solowe sopranu. Mozart mógł sięgnąć po ten genialny utwór, aby przynajmniej częściowo wprowadzić

21 Por. W. A. Mozart, *Neue Ausgabe sämtlicher Werke*, Serie 1: *Geistliche Gesangswerke*, Werkgruppe 4: *Oratorien, geistliche Singspiele und Kantaten*, Bd. 3: *Dauid penitente*, vorgelegt von M. Holl, Kassel–London–New York 1987, s. IX–X, XII–XIV; A. Beaujean, *Von der c-moll Messe zu „Dauid penitente“*. *Bedeutendes Dokument der Parodie-Praxis*, [w:] W. A. Mozart, *Dauid Penitente. Exsultate, jubilate*, conducted by N. Marriner, Stuttgart 1987 (Audio CD), s. 11–13, 15.

22 Po niej Mozart napisał jeszcze Mszę żalobną *Requiem* (KV 626, Wiedeń 1791), której nie ukończył ze względu na przedwczesną śmierć. *Requiem* jest ostatnim dziełem Mozarta w jego bogatym dorobku.

23 Por. S. Jarociński, *Mozart*, wyd. 6, Kraków 1988, s. 51 (Monografie Popularne); W. A. Mozart, *Listy*, dz. cyt., s. 439–440 (list z 4 stycznia 1783); G. Mucci, *La musica di Mozart negli anni 1779–1783*, „La Civiltà Cattolica” 142 (1991) vol. 4, s. 22–23.

go w obieg, gdyż muzyczne msze były wówczas w Wiedniu ograniczone do niektórych kościołów, a niekompletna msza w ogóle nie mogła być zaprezentowana. Istotnie wspaniała, monumentalna muzyka na dwa sopran, tenor, bas (w kantacie nie występuje), dwa chóry mieszane cztero-, pięcio- i ośmiogłosowe oraz rozbudowaną orkiestrę (w premierowym wykonaniu kantaty wzięło udział około 150 osób, według niektórych nawet ponad 180) rozbrzmiewała dzięki kantacie, natomiast *Msza c-moll* znalazła się w repertuarach dopiero w XX wieku, wypierając z nich kantatę. Z czasem uzupełniono brakujące części Mszy na bazie dzieł Mozarta: *Credo* i *Sanctus* w 1901 roku, a *Agnus Dei* w 2010 roku²⁴.

W *Davide penitente* Mozart wykorzystał w całości *Kyrie* złożone z jednej części i *Gloria* złożone z ośmiu części ze wspomnianej *Mszy c-moll*. W kantacie części 7 i 8 stanowią całość. Miał więc w sumie 8 części, do których dodał dwie nowe arie, w wyniku czego powstało dzieło 10-częściowe. Aria dla tenora stanowi część 6, a dla sopranu I część 8 kantaty. Mozart skomponował je dla wybitnych wówczas solistów Johanna Valentina Adambergera i Cateriny Cavalieri na kilka dni przed koncertem – 6 marca 1785 roku dla tenora i 11 marca dla sopranistki. Do ostatniej części 10, na którą składają się końcowe części 7 i 8 z *Gloria*, kompozytor włączył przed końcowymi akordami nową kadencję dla solistów (sopran I i II oraz tenor). Niczego nie zmienił w partyturze *Mszy* poza ucięciem paru nut w *Gloria* celem wprowadzenia wspomnianej kadencji. Wzbogacił natomiast instrumentację o klarnety. Nowe arie przechodzą płynnie do kolejnych części 7 i 9 dzięki modulacji – zmianie tonacji, chociaż wyróżniają się większą długością, wirtuozostwem i razem z nową kadencją nieco bardziej „świeckim” charakterem.

Wykorzystywanie wcześniejszej muzyki do innego utworu, nazywane parodią, było w wiekach XV–XIX dość częstym zabiegiem, od którego nie stronili nawet najwięksi kompozytorzy, jak Johann Sebastian Bach (1685–1750), Georg Friedrich Händel (1685–1759) czy Ludwig van Beethoven (1770–1827). Również Mozart uciekał się nieraz do parodii. W tym przypadku przybrała ona wielką skalę, i co zdumiewa, nie dotyczyła, jak to przeważnie miało miejsce, partytury, która została w nienaruszonym stanie przejęta do utworu przeznaczonego teraz nie do kościoła, lecz do sali koncertowej. Trzeba jednak

24 Por. W. A. Mozart, *Davide penitente*, dz. cyt., s. IX–X, XII; A. Beaujean, *Von der c-moll Messe zu „Davide penitente”*, dz. cyt., s. 11, 15; A. Quattrocchi, *L'unica „parodia” di Mozart*, [w:] W. A. Mozart, *Davide Penitente. Exsultate, jubilate*, conducted by N. Marriner, Stuttgart 1987 (Audio CD), s. 23.

przyznać, że była to udana próba, ponieważ bogata i różnorodna muzyka *Mszy*, bliska oratoryjnej, była otwarta na zmianę charakteru i na nowe treści, zresztą dobrze korespondujące ze słowami *Kyrie* i *Gloria*²⁵.

2.2. Libretto kantaty

Wykorzystując muzykę z *Mszy c-moll*, Mozart podstawiał pod nią zupełnie inne słowa, zmieniając przy tym język z łacińskiego na włoski. Oto tekst libretta w oryginale włoskim z możliwie bliskim mu tłumaczeniem własnym na język polski oraz z zaznaczonymi częściami *Mszy*²⁶.

1. Chór i sopran I (Andante moderato)	<i>Msza c-moll: Kyrie eleison</i>
Alzai le flebili [mie] voci al Signor [a Dio], da' mali oppresso.	Wzniosłem płaczliwe [me] głosy do Pana [do Boga], przez nieszczęścia uciśniony.
2. Chór (Allegro vivace)	<i>Gloria in excelsis Deo</i>
Cantiam le glorie, cantiam le lodi e replichiamole in cento e cento modi del Signore amabilissimo.	Śpiewajmy uwielbienia, śpiewajmy pochwały i powtarzajmy je na setki i setki sposobów o Panu najmiłszym.
3. Aria (sopran II) (Allegro aperto)	<i>Laudamus te</i>
Lungi le cure ingrato, ah! respirate omai: s'è palpitato assai, è tempo di goder.	Daleko troski niemiłe, ach! odetchnijcie już: dosyć trwogi, jest czas wesela.

25 Por. W. A. Mozart, *DaVIDE penitente*, dz. cyt., s. IX–X; A. Beaujean, *Von der c-moll Messe zu „DaVIDE penitente”*, dz. cyt., s. 13–15; A. Quattrocchi, *L'unica „parodia” di Mozart*, dz. cyt., s. 23–25; S. Wronka, *Dies irae W. A. Mozarta*, „Collegium Polonorum” 13 (1995–1996), s. 228–229.

26 Tekst włoski za: Stiftung Mozarteum Salzburg, *Mozart Libretti – Catalogo Online*, <http://dme.mozarteum.at/DME/libretti-edition/wrklste.php?sec=libedi&l=5> (16.11.2017). Słowa dodane w nawiasach kwadratowych pojawiają się w partyturze kantaty przy powtórzeniach tekstu; por. W. A. Mozart, *DaVIDE Penitente. Exsultate, jubilate*, conducted by N. Marriner, Stuttgart 1987 (Audio CD), s. 26–31.

4. Chór (Adagio)

Gratias agimus tibi

Sii pur sempre benigno, oh Dio,
e le preghiere ti muovano a pietà.

Bądź jednak zawsze łaskawy, o Boże,
i niech modlitwy pobudzają Cię do litości.

5. Duet (sopran I i II) (Allegro moderato)

Domine Deus

Sorgi, o Signore,
e spargi [e dissipa] i tuoi nemici.
Fugga ognun che t'odia,
fugga da te.

Powstań, o Panie,
i rozprosz [i rozpuść] Twoich wrogów.
Niech ucieknie każdy, kto Cię nienawidzi,
niech ucieknie od Ciebie

6. Aria (tenor) (Andante)

Nova kompozycja

A te, fra tanti affanni
pietà cercai, o Signore,
che vedi il mio bel core,
che mi conosci almen.
Udisti i voti miei, (Allegro)
e già godea quest'alma
per te l'usata calma
delle tempeste in sen.

U Ciebie, pośród tylu utrapień,
litości szukałem, o Panie,
który widzisz moje piękne serce,
który mnie znasz przynajmniej.
Wysłuchałeś moje prośby,
i już cieszyła się ta dusza
przez Ciebie sprawionym ucieszeniem
burz w piersi.

7. Chór (I i II) (Largo)

Qui tollis peccata mundi

Se vuoi, puniscimi, ma pria, Signore,
lascia che almeno sfoghi,
che [almen pria] si moderi
il tuo [terribile] sdegno, il tuo furore.
Vedi la mia pallida guancia inferma?
Signore, deh sanami,
deh [tu puoi:] porgimi soccorso, aita.

Jeśli chcesz, ukarż mnie, ale wpierw, Panie,
pozwól, że przynajmniej rozładuje się,
że [przynajmniej wpierw] się zładodzi,
Twoje [straszliwe] oburzenie, Twój gniew.
Widzisz mój błady policzek chory?
Panie, ach uzdrów mnie,
ach [Ty możesz:] udziel mi wsparcia, pomocy.

8. Aria (sopran I) (Andante)

Nova kompozycja

Tra l'oscure ombre funeste
splende al giusto il ciel sereno,

Pośród mrocznych cieni złowrogich
jaśniej dla sprawiedliwego niebo pogodne,

serba ancor nelle [fra le] tempeste
 la sua pace un fido cor.
 Alme belle, ah! sì, godete, (Allegro)
 né alcun fia che turbi audace
 quella gioia e quella pace,
 di cui solo è Dio l'autor.

zachowuje jeszcze pośród burz
 swój pokój wierne serce.
 Piękne dusze, ach! tak, cieszcie się,
 nie będzie nikogo, kto zmąci zuchwały
 tę radość i ten pokój,
 których autorem jest tylko Bóg.

9. Terzet (sopran I i II, tenor) (Allegro)

Quoniam tu solus

Tutte le mie speranze
 ho tutte riposte in te.
 Salvami, o Dio, dal nemico feroce
 che m'insegue e che m'incalza.

Wszystkie nadzieje,
 wszystkie złożyłem w Tobie.
 Wybaw mnie, o Boże, od wroga okrutnego,
 który mnie prześladowuje i który mnie ściga.

10. Chór (i soliści) (Adagio)

Jesu Christe i Cum Sancto Spiritu

Chi in Dio sol spera,
 di tai pericoli non ha timor.

Kto w samym Bogu pokłada nadzieję,
 takich niebezpieczeństw się nie lęka.

W tekście nie ma wymienionego imienia Dawida, ale tytuł „Psalm”, pod którym utwór został zgłoszony przez Mozarta na koncert charytatywny i pod którym figurował w programie tego koncertu, odsyła do Księgi Psalmów, które powszechnie wiązano z Dawidem. Istotnie, tekst kantaty jest parafrazą psalmów biblijnych i wyraża głównie ucisk i żal autora oraz jego prośbę do Boga o miłosierdzie i pomoc. Sądzone więc przez długi czas, że są to fragmenty psalmów pokutnych: 6, 32, 38, 51, 102, 130 i 143, a skoro tak, to tytuł nasuwał się sam – *Dawid pokutujący*. Utwór miał wyrażać żal Dawida za popełnione zło oraz jego błaganie o miłosierdzie i ratunek z różnych opresji. Wybór i objętość tekstów wyznaczała gotowa już w większości muzyka, tworzona do mszalnych słów błaganania, dziękczynienia i uwielbienia. Do niej trzeba było dostosować nowe teksty pod względem treści, brzmienia i budowy. Nowe arie pisał zapewne Mozart do gotowych już słów. Na ogół podstawienie słów włoskich wypadło dobrze, niektórzy twierdzą, że w kilku przypadkach zdają się one nawet lepiej odpowiadać muzyce niż łacińskie słowa mszalne. Nie dostrzega się rozdzwięku pomiędzy muzyką a tekstem zarówno w treści, jak i w rozłożeniu akcentów wyrazowych i zdaniowych. Wymagało to niemałej pracy, gdyż muzyka *Mszy c-moll* jest bardzo bogata, wyrafinowana, niekiedy

na jedną sylabę przypada wiele nut. Z drugiej strony pomocą było wcześniejsze rozłożenie słów mszalnych w partyturze. Niewykorzystanie ksiąg historycznych Pisma Świętego opowiadających dzieje króla Dawida (1–2 Sm, 1 Krl, 1 Krn) świadczy o tym, że Mozart nie myślał o oratorium²⁷.

Nie mamy dokładnych informacji, kto dokonał wyboru psalmów. Według wypowiedzi osób współczesnych Mozartowi był to jakiś poeta włoski. Wydaje się, że rzeczywiście Mozart sam nie wybierał tekstów, ale raczej skorzystał z pomocy kogoś obznajomionego z literaturą biblijną w języku włoskim. Do niedawna wskazywano dość powszechnie na Lorenzo Da Ponte (1749–1838). Właściwie nazywał się Emmanuele Conegliano i był włoskim poetą, który w latach 1783–1792 działał w Wiedniu (potem w Londynie i Nowym Jorku) i współpracował również ze Stowarzyszeniem Muzyków Wiedeńskich. Był znany Mozartowi i wkrótce stał się autorem librett trzech jego sławnych oper wiedeńskich: *Le nozze di Figaro* (KV 492, rok 1786), *Don Giovanni* (KV 527, rok 1790) i *Così fan tutte* (KV 588, rok 1790). Rzeczywiście zasłynął przede wszystkim jako librecista – napisał ponad 50 librett dla różnych kompozytorów. Ale ten włoski poeta miał w roku 1785 już na koncie także rymowane przekłady kilku psalmów, a nieco później napisał słowa do wielkiego oratorium w 4 aktach zatytułowanego *Il Davide*. Wiele wskazuje na to, że Da Ponte mógł być autorem libretta kantaty Mozarta. Wybrał odpowiednie fragmenty psalmów i sparafrazował je albo posłużył się jakimś gotowym przekładem. W owym czasie istniały bowiem tłumaczenia psalmów w formie poetyckiej, także z dopisaną do nich muzyką. W Italii wzorem takiego opracowania było dzieło *Estro poetico-armonico* z lat 1724–1726, w którym parafrazę pierwszych 50 psalmów zrobił Girolamo Ascanio Giustiniani (1697–1749), a muzykę skomponował Benedetto Marcello (1686–1739). W Polsce przykładem takiego wydania są *Melodie na psalterz polski*, Kraków 1580, zawierające poetycką wersję psalmów Jana Kochanowskiego (1530–1584) z muzyką *a cappella* Mikołaja Gomółki (1535–1609). Da Ponte mógł skorzystać z pracy Giustinianiego²⁸.

W ostatnim czasie udało się jednak zidentyfikować przekład psalmów wykorzystany w kantacie Mozarta²⁹. Było nim nowe wydanie psalmów

27 Por. W. A. Mozart, *Davide penitente*, dz. cyt., s. XIV; A. Beaujean, *Von der c-moll Messe zu „Davide penitente”*, dz. cyt., s. 12–15; A. Quattrocchi, *L'unica „parodia” di Mozart*, dz. cyt., s. 23–24.

28 Por. *Encyklopedia muzyki*, dz. cyt., s. 182; W. A. Mozart, *Davide penitente*, dz. cyt., s. IX, XIV–XV; A. Beaujean, *Von der c-moll Messe zu „Davide penitente”*, dz. cyt., s. 12.

29 Por. Stiftung Mozarteum Salzburg, *Mozart Libretti – Catalogo Online*, <http://dme.mozarteum.at/DME/libretti-catalog/liste.php?t=3&r=-1&l=5> (16.11.2017).

w 5 tomach (tom 1 zawiera same zagadnienia wstępne), dzieło Saverio Mattei (1742–1795), pisarza, muzyka, historyka muzyki włoskiej i adwokata³⁰. Znał on dobrze łacinę, grekę i hebrajski i dokonał tłumaczenia z tekstu hebrajskiego. Jest to przekład poetycki, a raczej parafraza, podobna trochę do przekładu psalmów Jana Kochanowskiego. Wersja włoska w dziele Mattei jest znacznie obszerniejsza niż tekst hebrajski czy załączony tekst Wulgaty³¹. Tłumacz starał się jednak oddać sens wyrażen hebrajskich, które analizował bardzo wnikliwie. Do Wulgaty odnosił się w wyjaśnieniach, wskazując na różnice między nią a tekstem hebrajskim i greckim (w wersji Septuaginty, Akwili, Symmachusa i Teodocjona). Saverio Mattei interesował się psalmami także z punktu widzenia muzyki. Napisał rozprawę *La filosofia della musica, ossia la musica de' salmi. Dissertazione*, w ramach której przedstawił kilka psalmów w formie gotowych librett kantat: *Salmo XVII. Cantata a quattro voci*, *Salmo CIII. Cantata a tre voci*, *Salmo LXXII e LXXIV. Cantata a più voci*³². Jego dzieło musiało być znane w Wiedniu, choćby poprzez Pietra Metastasio (właściwie nazywał się Pietro Antonio Domenico Trapassi, 1698–1782), który od 1730 roku był cesarskim poetą w Wiedniu, gdzie zmarł. Zasłynął jako wybitny librecista oper, oratoriów i kantat. Mozart wykorzystał jego libretta w kilku swoich operach i w oratorium (azione sacra) *La Betulia liberata* (KV 118/74c, Salzburg 1771) przedstawiającym historię Judyty i Holofernesa na podstawie Księgi Judyty. Mattei prowadził ożywioną korespondencję z Metastasio na temat założeń i wyników swojego przekładu psalmów³³.

W kolejnych częściach kantaty zacytowano niemal dosłownie parafrazy Mattei następujących wersetów psalmów.

30 S. Mattei, *I libri poetici della Bibbia tradotti dall'ebraico originale e adattati al gusto della poesia italiana. Colle note, e osservazioni critiche, politiche, e morali. E colle osservazioni su' luoghi più difficili, e contrastati del senso letterale, e spirituale*, t. 1–5, Napoli 1766–1774. W krótkim czasie ukazały się kolejne wydania w różnych miastach włoskich. Trzy pierwsze wydania w Neapolu zostały ukończone odpowiednio w latach 1774, 1779, 1833. W roku 1780 było już gotowe w Padwie wyd. 8. W XIX wieku mnożyły się dalsze edycje.

31 Nie udało się ustalić, z jakiego dokładnie wydania Wulgaty autor korzystał. Zasadniczo jest ono oparte na Septuagincie (*Psalterium Gallicanum*), choć nie do końca i nie jest to też *Vulgata Clementina*, a nie na tekście hebrajskim (*Psalterium iuxta Hebraeos*). Autor konsultował różne wydania Wulgaty. Nie wiadomo także, jakim wydaniem Biblii Hebrajskiej się posługiwał. Trzeba jednak przyznać, że teksty łaciński i hebrajski użyte przez autora są niemal identyczne z obecnymi wydaniem.

32 S. Mattei, *I libri poetici della Bibbia*, dz. cyt., t. 5, s. 227–264.

33 Por. tamże, t. 4, s. 282–303, 327–335.

1. Ps 119, 1a

Alzai le flebili mie voci a Dio,

Da' mali oppresso³⁴.

2. Ps 33, 1

Cantiam le glorie, cantiam le lodi

Del mio Signore amabilissimo,

E replichamole in cento modi³⁵.

3. Ps 99, 1

Lungi le cure ingraste,

Ah! respirate omai:

S'è palpitato assai,

E' tempo di goder³⁶.

4. Ps 4, 2

Sii pur sempre benigno, e le preghiere

Ti muovano così³⁷.

5. Ps 67, 1

Sorgi, o Signor, e dissipa,

E spargi i tuoi nemici: ognun, che t'odia,

Fugga da te³⁸.

6. Ps 4, 1

A te fra tanti affanni

Pietà cercai Signore,

Che vedi il mio bel core,

Che mi conosci almen.

Udisti i voti miei:

E già godea quest'alma

34 Tamże, t. 5, s. 13.

35 Tamże, t. 2, s. 236.

36 Tamże, t. 4, s. 125.

37 Tamże, t. 2, s. 40.

38 Tamże, t. 3, s. 133.

Per te l'usata calma
Delle tempeste in sen³⁹.

7. Ps 6, 1–2

¹ Se vuoi, puniscimi, ma pria, Signore
Lascia, che sfoghi, che almen si moderi
Il tuo terribile sdegno, e furore.

² Vedi la pallida, la scolorita
Mia guancia inferma? Signor deh sanami,
Tu puoi: tu porgimi soccorso, aita⁴⁰.

8. Ps 96, 12–13⁴¹

¹² Tra l'oscure ombre funeste
Splende al giusto il ciel sereno,
Serba ancor nelle tempeste
La sua pace un fido cor.

¹³ Alme belle, ah! si godete,
Nè alcun fia, che turbi audace
Quella gioja, e quella pace,
Di cui solo è Dio l'autor⁴².

9. Ps 7, 1

Signor le mie speranze
Tutte ho riposte in te. Salvami, o Dio,
Dal nemico feroce,
Che m'insegue, e m'incalza⁴³.

39 Tamże, t. 2, s. 40. W wyd. 8, Padova 1780, t. 3, s. 60, oraz w wyd. 3, Napoli 1833, t. 1, s. 11, pierwsza część tego wersetu została zmieniona: „Da te, fra tanti affanni | Pietà sperai, Signore, | Da te, che vedi il core, | Che mi conosci almen”. Oznacza to, że w kancacie wykorzystano jedno z trzech wydań neapolitańskich ukończonych w 1779 roku. Pozostałe teksty wykorzystane w kancacie pozostały w późniejszych wydaniach niezmienione poza drobnymi korektami w interpunkcji.

40 S. Mattei, *I libri poetici della Bibbia*, dz. cyt., t. 2, s. 58.

41 W dzisiejszych wydaniach Wulgaty są to wersety 11–12.

42 S. Mattei, *I libri poetici della Bibbia*, dz. cyt., t. 4, s. 116.

43 Tamże, t. 2, s. 64.

10. Ps 33, 22

Di tai pericoli non ha timore

Chi in Dio sol spera⁴⁴.

Jak widać, w kantacie zostały wykorzystane Psalmy 4 (dwa razy), 6, 7, 34 (dwa razy), 68, 97, 100 i 120 i to najczęściej pierwsze ich wersety (Ps 7, 68, 100, 120) lub dwa pierwsze (Ps 4, 6), pierwszy i ostatni (Ps 34) lub dwa ostatnie (Ps 97). Pierwsze i ostatnie wersety najbardziej rzucają się w oczy. Dodatkowo w tym przypadku większość tych wersetów odznacza się bardziej poetycką formą. Nie wydaje się jednak, że zewnętrzna strona psalmów była jedynym kryterium wyboru. Świadczyłoby to o pewnym pośpiechu i powierzchowności. Przeciw takiemu mechanicznemu wyborowi przemawia fakt, że powstała kompilacja w miarę spójna treściowo i adekwatna do muzyki. Nie byłoby to możliwe bez wczytywania się w teksty psalmów i to chyba wszystkich, bo wybrane wersety pochodzą z różnych miejsc psalterza. Wydaje się, że Mozart nie miał wtedy chyba czasu, a może i dostatecznej wiedzy, aby dokonać takiego wyboru tekstów w obcym języku, choć nie da się tego wykluczyć do końca. Taką pracę mógł z powodzeniem wykonać Da Ponte. Raczej wykluczony jest udział samego Mattei, bo przebywał on w Neapolu i nie ma śladów jego kontaktu z Mozartem choćby za pomocą korespondencji.

W Biblii Hebrajskiej lub w Wulgacie Ps 4, 6, 7, 34, 68 i 97 są przypisane wprost Dawidowi, natomiast Ps 100 i 120 nie mają takiego odniesienia. Tytuły trzech psalmów podają sytuację, do której tekst się odnosi. Ps 7, 1: *Skarga Dawida, którą wyśpiewał do Pana z powodu Kusza Beniaminity*; Ps 34, 1: *Dawidowy. Gdy wobec Abimeleka udawał szaleńca i odszedł wygnany przez niego*; Ps 97, 1a: *Psalm Dawida, gdy jego ziemia została przywrócona*. We wstępach do psalmów wykorzystanych w kantacie Mattei precyzuje bardziej sytuacje, do których się odnoszą, i także Ps 120 łączy z Dawidem.

Ps 4 według włoskiego tłumacza dotyczy rebelii Absaloma i jego towarzyszy przeciw Dawidowi (2 Sm 15–18). Inni komentatorzy jego czasów odnosili tekst do prześladowania Dawida ze strony Saula (1 Sm 18–27)⁴⁵. Z kolei Ps 6 zdaniem Mattei nawiązuje do ciężkiej choroby Dawida po cudzołóstwie z Batszebą (2 Sm 11, 2–5) i słusznie został zaliczony do psalmów pokutnych⁴⁶.

44 Tamże, t. 2, s. 239.

45 Por. tamże, t. 2, s. 39–40.

46 Por. tamże, t. 2, s. 57. Autor 2 Sm nie mówi o chorobie Dawida, lecz o chorobie i śmierci dziecka, które urodziła Batszeba. W czasie choroby dziecka Dawid surowo pościł i nie komunikował się

Według tytułu Ps 7 ma wyrażać modlitwę Dawida w reakcji na słowa Kusza Beniaminity. Niektórzy widzieli w nim Chuszaja Arkijczyka, przyjaciela Dawida, który przyłączył się do zbuntowanego Absaloma, aby doradzać mu rozwiązania korzystne dla Dawida i powiadamiać o nich króla (2 Sm 15, 32–37; 16, 15–17, 23). Mattei odrzuca tę interpretację, bo pisownia obu imion jest inna i Chuszaj nie pochodził z rodu Beniamina. Inni badacze łączyli postać Kusza z Saulem prześladowującym Dawida, tłumacząc, że Chuszaj oznacza Etiopczyk, kogoś o ciemnej cerze, co oddaje dobrze czarny charakter Saula. Dawid używał tego przydomka, a nie imienia króla z respektu dla władcy. Jeszcze inni twierdzili, że chodzi tu o Szimejego z domu Saula, a więc Beniaminitę, który obrzucał kamieniami i przeklinał Dawida w czasie jego ucieczki z Jerozolimy przed Absalomem (2 Sm 16, 5–13). Dla Mattei takie zmiany imienia i jego znaczenia są jednak nie do przyjęcia. Niektórzy uważali, że chodzi o jakiegoś urzędnika Saula, wrogo nastawionego do Dawida, który oskarżył go niesłusznie przed królem. Inni jeszcze zostawiali ten tytuł niewyjaśniony, twierdząc, że wszystkie tytuły w psalmach są późniejsze i nie mają większego znaczenia. Dla naszego autora tytuły są starożytnie, sięgają co najmniej czasów Ezdrasza i nie można ich pomijać. Zauważa przy tym, że większość tytułów zawiera adnotacje muzyczne, a rzadko odnoszą się one do treści psalmów. Wnioskuje stąd, że Chuszaj mógł być poetą i kierownikiem muzycznym, autorem jakiejś pieśni, która stała się popularna, i Dawid chciał, żeby jego psalm śpiewano na melodię tej pieśni. W wielu psalmach występuje przecież wskazówka dotycząca melodii: „Na melodię...” (np. Ps 45, 1; 46, 1; 53, 1). W samym psalmie natomiast Dawid usprawiedliwiałby się z oszczerstwa, jakie rzucono na niego przed jego przyjacielem Jonatanem, synem Saula⁴⁷.

Ps 34 został napisany według Mattei w jaskini Adullam, gdzie Dawid skrył się, gdy musiał opuścić Akisza, filistyńskiego króla Gat, u którego szukał schronienia przed Saulem. Gdy go rozpoznano, Dawid udał szalonego i oddalił się do jaskini (1 Sm 21, 11–22, 1). Problemem jest tylko imię, bo w 1 Sm król Gat nazywa się Akisz, podczas gdy w tytule psalmu – Abimelek, w *Vulgata Clementina* – Achimelech. Niektórzy uważali, że „abimelek” mógł być rzeźnikiem pospolitym oznaczającym w Palestynie każdego króla. Mattei

z nikim (2 Sm 12, 11–19).

47 Por. tamże, t. 2, s. 60–63.

sugeruje, że w „Abimelek” lub „Achimelech” połączono błędnie „Achis” (imię własne) z „melek” (król)⁴⁸.

Kolejny Ps 68 należy zdaniem autora do najtrudniejszych. Według rabinów powstał on w czasie wyjścia z Egiptu i promulgacji Prawa na Synaju. Psalm miał być używany w czasie zwijania i przenoszenia Namiotu Spotkania. Inni wskazywali na ekspedycje militarne i zwycięstwa Izraela aż do cudownego pobicia wojsk króla asyryjskiego Sennacheryba oblegającego Jerozolimę za czasów Ezechiasza (2 Krl 19, 35–36). Późniejsi ojcowie Kościoła łączyli psalm z przeniesieniem Arki Przymierza z domu Obed-Edoma na górę Syjon (2 Sm 6, 12–15). Według opinii Mattei trudno wskazać na jeden moment w historii Izraela. Psalm obejmował raczej wszystkie cudowne wydarzenia w dziejach ludu wybranego i towarzyszył uroczystej procesji, w której udział brali lewici, muzycanci, kobiety śpiewające i uderzające w bębenki, aby dziękować Bogu za Jego opiekę i odniesione zwycięstwa⁴⁹.

Ps 97 tylko w Wulgacie posiada tytuł (brak go w tekście hebrajskim), który mówi o odzyskaniu, odnowieniu ziemi. Mattei uważa, że można tę uwagę odnieść do spokojnego przejścia królestwa przez Dawida po śmierci Saula lub do wolności odzyskanej przez więźniów izraelskich w Babilonii. Podobny kontekst historyczny jego zdaniem mają Ps 96 i 98⁵⁰. Ps 100 w Biblii Hebrajskiej i w Wulgacie nie podaje autora w tytule: *Psalm. Dziękczynienie*. Pewien syryjski interpretator odnosił psalm do wojny Jozuego przeciw Amalekitom (Joz 3–12), co dziwi Matteiego, ponieważ psalm nie wspomina o Jozuem ani o żadnej wojnie, nieprzyjacielu czy ucisku. Jego zdaniem można go łączyć z każdym świętem w kalendarzu hebrajskim. Jest to jedyny psalm spośród wykorzystanych w kantacie, którego Mattei nie odnosi do Dawida. Ale nie wyklucza też wprost takiego odniesienia, a może nawet je zakłada, wzięwszy pod uwagę fakt, że sąsiadujące Psalmy 98, 99, 101, 103, 104 wymieniają Dawida przynajmniej w Wulgacie⁵¹.

Ps 120 (119) jest pierwszą pieśnią stopni, wstępowania (Ps 120–134) i również nie podaje autora. Powszechnie tekst był wiązany z niewolą babilońską na podstawie w. 5 mówiącego o Meszek i Kedar – obcych ludach na wschód i na południe od Izraela. Mattei odnosi i ten tekst do Dawida, który lamentuje nad zepsutą Jerozolimą i czuje się, jakby przebywał wśród barbarzyńskich

48 Por. tamże, t. 2, s. 235.

49 Por. tamże, t. 3, s. 130–133.

50 Por. tamże, t. 4, s. 114.

51 Por. tamże, t. 4, s. 125.

narodów. Tęskni za jakimś złotym wiekiem, który jednak nigdy nie istniał. Świat w czasach Dawida był podobnie zepsuty jak w przeszłości⁵².

Użyte w kantacie psalmy odzwierciedlają zatem dramatyczne sytuacje w życiu Dawida prześladowanego przez Saula, Absaloma i innych. Król prosi w nich Boga o pomoc i dziękuje Mu, wielbi Go za wybawienie z opresji. Tylko Ps 6, jedyny pokutny, wyraża akceptację kary, co świadczy o świadomości winy, a zarazem błaganie o uśmierzenie gniewu Bożego i o uzdrowienie. W tekstach kantaty Dawid prosi więc nie tyle o przebaczenie grzechów, ile o wybawienie od wrogów. Tytuł kantaty *Davide penitente* nie wydaje się więc być do końca adekwatny. Nie pochodzi on jednak od Mozarta czy autora libretta. Gdyby ten ostatni miał na celu aspekt pokutny, wybrałby zapewne więcej psalmów pokutnych, zwłaszcza Ps 51, który przywołuje wyraźnie grzech Dawida z Batszebą. Tytuł został nadany przez innych, którzy nie wnikali aż tak bardzo w treść słów kantaty, jak musieli to robić Mozart i librecista. Wydaje się, że nie jest on jednak całkiem błędny. W szerszym sensie teksty te można odnieść do grzechów Dawida, bo Natan zapowiedział mu, że wojny i nieszczęścia nie oddalą się od jego domu na wieki, dlatego że zlekceważył Boga, zabijając Uriasza i biorąc sobie jego żonę (2 Sm 12, 9–12). Ataki wrogów i rozłamy w rodzinie Dawida są konsekwencją jego grzechów. Gdy więc prosi Boga o ratunek i pomoc w ucisku, dotyka także źródła tych nieszczęść – swoich grzechów i prosi o ich miłosierne przebaczenie i zapomnienie. Mozart, librecista i słuchacze nie byli biblistami czy teologami, zwracali bardziej uwagę na dramatyczną i muzyczną niż na teologiczną stronę utworu. Mieli jednak podstawowe doświadczenie wiary i rozumienie świętych tekstów.

Muzyka Mozarta pomaga uchwycić ich sens nie tylko umysłem, ale przeżyć je i dzięki temu lepiej zrozumieć Dawida, wczuć się w jego rozterki i stany. Zobaczmy zatem, co o królu Izraela i o każdym z nas mówią te teksty niesione i interpretowane przez niezwykłą muzykę młodego geniusza z Salzburga, który tworzył *Davide penitente*, skończywszy co dopiero 29 lat⁵³.

52 Por. tamże, t. 5, s. 13.

53 Wykorzystałem głównie nagranie w wykonaniu Margaret Marshall – sopran, Iris Vermillion – mezzosopran, Hans-Peter Blochwitz – tenor, Südfunk-Chor – kierownik László Heltay, Radio-Sinfonieorchester Stuttgart – dyrygent Neville Marriner, Stuttgart czerwiec 1987, oraz w wykonaniu: Francesca Dotto – sopran, Annalisa Stroppa – mezzosopran, Matteo Desole – tenor, Coro dell'Associazione Polifonica Santa Cecilia di Sassari, Orchestra del Conservatorio „Luigi Canepa” di Sassari – dyrygent Andrea Solinas, Chiesa di Santa Maria di Betlem, Sassari 12 grudnia 2014.

2.3. Dawid w blasku słów i dźwięków kantaty

Pisząc muzykę do jakiegoś tekstu, Mozart starał się oddać jego ducha. Czynił to świadomie, zbieżność słów z muzyką nie była u niego dziełem przypadku⁵⁴. Wykorzystanie *Mszy c-moll* do nowych słów było możliwe dlatego, że słowa kantaty są bardzo bliskie w treści i charakterze mszalnym słowom *Kyrie* i *Gloria*. Kompozytor zatrzymuje się dłużej na tych krótkich tekstach, wielokrotnie je powtarza. Zdarza się, że nawet jedno zdanie wypełnia muzykę trwającą kilka minut. Jest to swoista medytacja zapisana w nutach. Muzyka oddaje treść i nastrój tekstu, pomaga wczuć się w niego. Zmusza do wysłuchania słów powtarzanych w różnych kombinacjach i ubogaconych komentarzem muzycznym. Zobaczmy, jak ta synteza tekstu i dźwięków wypadła i jakie efekty przynosi. Nie jest to analiza fachowa pod kątem muzycznym, ale robiona na podstawie słuchania utworu⁵⁵.

Część 1 rozpoczyna chór na cztery głosy, które podejmują kolejno ten sam motyw, nieco w stylu Bacha, wyrażający pokorną prośbę wnoszoną do Pana w wielkim ucisku. Głos chóru jest wzmocniony przez równomierny akompaniament prawie całej orkiestry, w wyniku czego otrzymujemy jakby efekt modlitwy Jezusa znanej w tradycji wschodniej, w której powtarza się w nieskończoność kilka słów. Sopran I nadaje słowom psalmu jeszcze większą intensywność. Przejście od niskich tonów do bardzo wysokich obrazuje ogrom ucisku psalmisty i jego rozdzierający krzyk o pomoc wobec doświadczanego zła. Gdy powraca sam chór, muzyka znów się uspokaja, ale nie ustaje pulsowanie od przyciszonych głosów do pełnych brzmień, oddające zmienne stany duchowe psalmisty. Na koniec dźwięki powoli ustają, obrazując sytuację człowieka przygniecionego uciskiem, który opadł z sił, bezradny wobec zła.

W części 2 występuje dalej czterogłosowy chór i orkiestra w niemal pełnym składzie. Muzyka jest radosna, mocna i uniesiona, bo wykorzystując elementy fugi (fugato), wyraża zachętę do wychwalania Pana, i to na wiele sposobów, bez końca. Słowa psalmu są tutaj parafrazą początkowych słów *Gloria* z *Mszy*

54 Por. S. Wronka, *Po stopniach muzyki ku Absolutowi. Na marginesie dwusetnej rocznicy śmierci W. A. Mozarta (1756–1791)*, „Collegium Polonorum” 11 (1991–1992), s. 27–29, 33–35; tenże, *Dies irae W. A. Mozarta*, s. 220–232, 252–261. W artykułach tych próbowałem pokazać adekwatność muzyki Mozarta do słów mszalnego *Credo* i sekwencji *Dies irae*.

55 Pewną pomocą w tej egzegezie kantaty służyły nam krótkie uwagi zawarte w: A. Beaujean, *Von der c-moll Messe zu „Davide penitente”*, dz. cyt., s. 14–15; A. Quattrocchi, *L'unica „parodia” di Mozart*, dz. cyt., s. 25–26.

c-moll, do których pierwotnie muzyka ta była skomponowana. Gdy mowa o Panu najmilszym, brzmienia wyciszają się i nasycają ciepłem, aby oddać miłość Boga i odpowiedź psalmisty na nią.

Część 3 należy do sopranu II i orkiestry, tym razem pomniejszonej o kotły i niektóre instrumenty dęte. Muzyka tryska radością, bo przygniatające troski i trwoga minęły, można odetchnąć pełną pierśią i cieszyć się. Ten stan błogości i upojenia wyrażają dobrze brawurowe koloratury, zbudowane na głównych słowach: „ingrate”, „respirate”, „s'è palpitato”, „goder”.

W krótkiej 4 części pięciogłosowy chór i orkiestra w prawie pełnym składzie oddaje wyciszoną, majestatyczną muzyką unізone, ale pełne ufności błaganie o łaskawość i litość. Postawę ukorzenia psalmisty podkreśla dodatkowo płaczący akompaniament skrzypiec.

Część 5 jest wykonana przez duet sopranów I i II przy akompaniamencie orkiestry zredukowanej prawie do samych instrumentów smyczkowych. Zdecydowana muzyka na początku wyraża pełną wiary w zwycięstwo Boga prośbę o to, aby Pan powstał i rozproszył swoich wrogów, którzy są też wrogami psalmisty. Głosy przycichają, gdy prośba zwraca się przeciw człowiekowi nienawidzącemu Pana, aby uciekł ze wstydem i więcej nie zagrażał, ale znów brzmia mocno przy powrocie do pierwszych słów. Koloratury oparte na słowie „spargi” podkreślają główną prośbę psalmisty, który wzywa Pana do obrony swojego imienia i swoich czcicieli.

Część 6 stanowi nowo napisaną arię dla tenora, któremu towarzyszy niemal cała orkiestra bez kotłów, za to po raz pierwszy z fletami. Charakter muzyki odbiega nieco od muzyki mszalnej, ale bardzo dobrze oddaje w pierwszej, wolnej połowie pokorną i usilną prośbę psalmisty o litość wobec licznych utrapień. Polega on ufnie na Bogu, który zna serce człowieka i sprawiedliwie rozpatruje jego sprawę. Głos tenora, pięknie podkreślony przez wybijające się instrumenty dęte (flet, obój, klarnet, fagot), nabiera coraz większej intensywności i kończy tę połowę mocnym „Signore”. Druga połowa jest żywa i radosna, maluje niemal idylliczny nastrój psalmisty, bo jego prośby zostały wysłuchane. Głęboko w duszy, co zostaje podkreślone przez śpiew koloraturowy, odczuwa wdzięczność i cieszy się niezmaconym pokojem, bo burze odeszły od niego. Kiedy o nich mowa, muzyka przyciemnia się, a jednocześnie zdecydowanie wyraża, że zostały one raz na zawsze uśmierzone przez Pana.

W części 7 występują dwa chóry czterogłosowe oraz orkiestra bez klarinetów, fletów i kotłów. Wolny rytm i pełne smutku dźwięki z łkającymi skrzypcami w tle wyrażają świadomość winy i żal odbijające się na bladym policzku

psalmisty, ale także pokorną ufność w Boże miłosierdzie. Przy prośbie o złagodzenie gniewu Bożego muzyka przycicha z trwogi, by potem dalej podkreślać usilną prośbę o uzdrowienie i pomoc, której Bóg może udzielić. Utwór osiąga tutaj swój szczyt, właśnie przy pokutnym Ps 6.

Część 8 jest kolejną nową, wyróżniającą się w całości opartej na *Mszy c-moll* arią, tym razem dla sopranu I. Solistce akompaniuje prawie cała orkiestra, po raz drugi z fletami. Pierwszą połowę wypełnia nieco ponura melodia przeplatająca się z motywami jasnymi, by wyrazić mroczne cienie i burze, które otaczają psalmistę, a z drugiej strony rozjaśniające się niebo nad jego głową i głęboki pokój w jego wiernym, pełnym ufności sercu. Druga połowa jest radosna, wręcz triumfalna. Muzyka oddaje doskonale radość i pokój, jakimi cieszą się piękne dusze. Sopran uwydatnia wezwanie do radości („godete”) i zwłaszcza poprzez koloratury pokój („pace”), którego autorem jest tylko („solo”) Bóg. Jedyność Boga jest jeszcze dodatkowo podkreślona przez kończący niemal *a cappella* śpiew. Zdecydowanym głosem natomiast rzucone jest wyzwanie każdemu, kto ośmieliłby się zuchwale ten pokój zamącić.

Tercet solistów (sopran I i II oraz tenor) z nieco zredukowaną orkiestrą w części 9 wyraża pokój i pewność nadziei złożonej w Panu. Wielokrotnie podkreślone są „wszystkie nadzieje złożone w Panu”. Przy prośbie o wybawienie od okrutnego nieprzyjaciela, który prześladowuje psalmistę, muzyka i śpiew przycichają i ciemnieją, jakby do głosu dochodziły jeszcze jakieś obawy, ale powtórzone „salvami” brzmi już mocno i zdecydowanie, bo Bóg nie może zawieść i mocen jest pokonać wszystkich nieprzyjaciół.

W końcowej części 10, na którą składają się dwie ostatnie partie *Gloria* z *Mszy c-moll*, pojawia się czterogłosowy chór, któremu towarzyszy orkiestra z włączonymi kotłami. Majestatyczna muzyka pierwszej partii oddaje dobrze pewność nadziei, spokój i niezachwianie człowieka, który całą swą nadzieję złożył w Bogu. Wprowadza ona do długiej partii końcowej, którą stanowi czterogłosowa fuga *alla breve* (takt $\frac{2}{2}$ lub $\frac{3}{4}$). Poprzez nieustanne powtarzanie tego samego motywu i tych samych słów wyraża przekonanie psalmisty, że kto w samym Bogu ma nadzieję, nie boi się żadnych niebezpieczeństw. Przyciszana i wzmacniana muzyka oddaje jeszcze resztki wahań i lęków, które są jednak przewyciężane przez zaufanie do Boga. Podkreślają to jeszcze raz soliści we włączonej nowej kadencji z nieodzownymi koloraturami i przypięczętowują skandowane słowa wszystkich śpiewaków, wzmocnione potężnymi akordami instrumentów, kończącymi tę część i całą kantatę.

Jak widzimy, Mozart wnikał w to, co wyrażały psalmy, i odnosił do Dawida, nie roztrząsając szerzej sytuacji zakładanej w tych tekstach i ich rzeczywistego związku z Dawidem. Nie dodawał żadnych treści do słów psalmów, raczej oddawał emocje, przeżycia zawarte w słowach. Potrafił to robić w sposób niedościgniony swoją piękną, pełną harmonii, ale i dramatyzmu muzyką. Pomaga w ten sposób odczytać pełniej teksty biblijne, uruchamia wyobraźnię i empatię. Postać psalmisty Dawida staje się bardziej wyrazista, wypełnia się kolorami, tętni życiem. Dawid jawi się jako człowiek uciśniony, zagrożony przez nieprzyjaciół, ale pełen ufności wobec Pana. Przyjmuje te doświadczenia jako karę za swoje grzechy zgodnie z powszechnym wówczas łączeniem nieszczęścia z winą. Błaga Boga o złagodzenie gniewu, o miłosierdzie i wybawienie od wrogów i utrapień. Jego modlitwa nie pozostaje nadaremna. Cieszy się już pomocą ze strony Pana, zażywa pokoju i radości. W Nim czuje się bezpieczny i nie lęka się żadnych niebezpieczeństw.

Słuchając kantaty, jej muzyki i słów, możemy zbliżyć się do Dawida i uczyć się od niego uznawania w prawdzie swego grzechu, przyjmowania trudności, ale także pokładania nadziei w Panu i wytrwałym wołaniu o ratunek i pomoc, miłowania Go, bo jest Panem najmiłszym.

Abstrakt

Dawid pokutujący w Biblii i w kantacie „*Dauid penitente*” Wolfganga Amadeusa Mozarta

Dawid, król Izraela, jest wybitną postacią w historii biblijnej. Niezwykle utalentowany, zostawił wiele wspaniałych dzieł na różnych polach – religijnym, politycznym, artystycznym. Nie ustrzegł się jednak poważnych błędów, a nawet zbrodni, ale potrafił się z nich podnieść przez pokutę, odwoływanie się do Bożego miłosierdzia. Widać to najlepiej po cudzołóstwie z Batszebą i doprowadzeniu jej męża Uriasza do śmierci oraz po spisie ludności. Autor omawia te przypadki i zatrzymuje się także nad psalmami pokutnymi, które są refleksem postawy Dawida. W drugiej części została zanalizowana kantata *Dauid penitente* Mozarta (KV 469), w której kompozytor wykorzystał muzykę z *Wielkiej Mszy c-moll* (KV 427/417a) do włoskich parafraz psalmów z XVIII wieku. Autor omawia genezę utworu i libretto oraz komentuje go w warstwie muzycznej i słownej. Kantata stanowi harmonijną syntezę, w której bogata muzyka dopełnia natchnione słowa, oddaje ich wewnętrzne napięcia i emocje. Słuchając tego utworu, można głębiej przeżyć treści zawarte w tekście biblijnym i wniknąć w dramatyczny świat Dawida, rozświetlony zawsze Bożą łaską.

Słowa kluczowe: Księga Psalmów; psalmy pokutne; Dawid; grzech; pokuta; miłosierdzie; ufność; Mozart; *Dauid penitente*; *Wielka Msza c-moll*

Abstract

The Penitent David in the Bible and in Wolfgang Amadeus Mozart's Cantata „Davide penitente”

David, the king of Israel, is an outstanding figure in Biblical history. Exceptionally talented, he left many wonderful works in various fields: religion, politics, and art. However, he was not free of errors, or even of committing crimes, yet he was capable of rising up from them through penitence and invoking the God of mercy. This is most evident after he had committed adultery with Bathsheba and led her husband Uriah the Hittite to death, as well as after the census. I discuss these cases and also deal with the penitential psalms, which reflect David's attitude. In the second part, I analyze Mozart's cantata *Davide penitente* (KV 469), in which he used the music from the *Great Mass in C Minor*, K. 427 *c-moll* to the Italian Psalm Paraphrases of the eighteenth century. I discuss the origins of the piece and of the libretto and comment on it at the musical and verbal level. The cantata is a harmonious synthesis in which the rich music complements the inspired words, reflecting its internal tension and emotions. Listening to this composition, we can more fully experience the contents contained within the Biblical text and delve into David's dramatic world, which is always illuminated by God's grace.

Keywords: Book of Psalms; psalms of penance; David; sin; penance; mercy; trust; Mozart; Davide penitente; Great Mass in C minor

References

- Biel, S. (2018). *David. Medytacje biblijne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E., & Chrostowski, W. (Eds.). (2001). *Katolicki komentarz biblijny*. (K. Bardski, Trans.). Warszawa: Vocatio.
- Chodkowski, A. (Ed.). (1995). *Encyklopedia muzyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Costacurta, B. (2007). *Król Dawid*. (D. Piekarz, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Dynarski, K., Przybył, M., & Jankowski, A. (Eds.). (2002). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (W. Borowski, Trans.) (5th ed.). Poznań: Pallotinum.
- Finkelstein, I., & Silberman, N. A. (2007). *Dawid i Salomon*. (A. Weseli-Ginter, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Jarociński, S. (1988). *Mozart* (6th ed.). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Łach, J. (Ed.). (1974). *Księgi Samuela: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Warszawa: Pallotinum.
- Łach, J., Stachowiak, L., & Łach, S. (Eds.). (1990). *Księga Psalmów: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallotinum.
- Marriner, N., Marshall, M., Vermillion, I., Blochwitz, H.-P., & Heltay, L. (1987). *Davide Penitente, K. 469. Exsultate, jubilate, K. 165* [Audio CD]. Stuttgart: Philips – 420 952-1.
- Martini, C. M. (1998). *Dawid – grzesznik i człowiek wiary*. (J. Oleksy, Trans.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mattei, S. (1766). *I libri poetici della Bibbia tradotti dall'ebraico originale e adattati al gusto della poesia italiana. Colle note, e osservazioni critiche, politiche, e morali. E colle osservazioni su' luoghi più difficili, e contrastati del senso letterale, e spirituale* (Vol. 1–5). Presso Giuseppe Maria Porcelli.
- McKenzie, S. L. (2014). *Dawid, król Izraela*. (M. Fafiński, Trans.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Mozart Libretti – Catalogo Online. (n.d.). Retrieved November 16, 2017, from <http://dme.mozarteum.at/DME/libretti-catalogo/liste.php?t=3&r=-1&l=5>

- Mozart, W. A. (1987). *Neue Ausgabe sämtlicher Werke, Serie 1: Geistliche Gesangswerke, Werkgruppe 4: Oratorien, geistliche Sing-spiele und Kantaten, Bd. 3: Davide penitente*. (M. Holl, Ed.). Kassel; London: Bärenreiter.
- Mozart, W. A. (1991). *Listy*. (I. Dembowski, Ed.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mucci, G. (1991). La musica di Mozart negli anni 1779–1783. *La Civiltà Cattolica*, 142 (4), 15–27.
- Ravasi, G. (2007). *Psalmy. Cz. 1: Wprowadzenie i Psalmy 1–19 (wybór)*. (P. Mikulska, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Walton, J. H., Matthews, V. H., Chavalas, M. W., & Chrostowski, W. (2005). *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*. (Z. Kościuk, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Wronka, S. (1991). Po stopniach muzyki ku Absolutowi. Na marginesie dwusetnej rocznicy śmierci W. A. Mozarta (1756–1791). *Collegium Polonorum*, 11, 25–36.
- Wronka, S. (1995). Dies irae W. A. Mozarta. *Collegium Polonorum*, 13, 220–268.
- Wronka, S. (2003). Dlaczego w przypowieściach? In T. M. Dąbek (Ed.), „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22, 32) (pp. 245–260). Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.

Chrystianologia moralna w świetle wybranych polskojęzycznych komentarzy Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan

ks. Marek Kluz, ks. Artur Sylwester Słomka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
marek.kluz@upjp2.edu.pl

„List do Efezjan brzmi jak streszczenie wielkich tematów chrześcijańskiej wiary”¹. Można w nim dostrzec pierwsze bardziej rozwinięte próby podkreślenia idei Boga jako Ojca². „Jednym z celów listów św. Pawła było przekazanie adresatom treści moralnych. Znajdują się u Apostoła treści, które stanowią podstawę i uzasadnienie dla norm moralnych”³. Moralność powyższego Listu w sposób znamieny snuje wnioski praktyczne z faktu odkupienia i z przynależności do Kościoła: chodzi o życie zgodne z powołaniem. Na pierwszy plan wysuwa się zachowanie jedności. Etos chrześcijański stanowi całkowitą nowość, która pozostaje w kontraście z pogańskim życiem nacechowanym nieznaną Bogu. Natomiast jako dzieci światłości chrześcijanie mają świecić prawdą odrodzonego życia. Małżeństwo wiernych, któremu Paweł poświęca część Listu, to wielka tajemnica, gdyż stanowi odzwierciedlenie stosunku Chrystusa – Głowy do swego Ciała, a zarazem Kościoła – swej Oblubienicy. Moralność kończy się w pełnej ekspresji walki duchowej z mocami ciemności⁴.

Poniższe studium będzie próbą odpowiedzi na pytanie, jakie wskazówki daje chrześcijanom św. Paweł w Liście do Efezjan, aby mogli naśladować i realizować nauczanie Jezusa Chrystusa. Ponieważ Pawłowy materiał chrystianologiczny jest bardzo bogaty, dlatego ograniczono niniejszą refleksję do najważniejszych aspektów podjętej tematyki naśladowania Jezusa Chrystusa w oparciu o wybrane polskojęzyczne komentarze Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan.

-
- 1 R. Kreitzer, *List do Efezjan*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. nauk. wyd. oryg. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 511.
 - 2 Por. H. Langkammer, *Teologia Świętego Pawła*, Lublin 1992, s. 26–27.
 - 3 R. Zdziarstek, *Chrystianologia św. Pawła*, t. 1: *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989, s. 28–29.
 - 4 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1999, s. 248.

1. Chrystianologia ontyczna i moralna

Do pewnego czasu w nowotestamentowej wizji chrześcijanina posługiwano się terminem „antropologia”. Św. Paweł nie mówi o człowieku w ogóle, lecz o człowieku wyjątkowego rodzaju. W nurcie tej myśli to człowiek jakościowo nowy, ontycznie nowy oraz nazywany również nowym stworzeniem. Apostoła ma na uwadze przede wszystkim odkupionego, a tylko zdawkowo tego, który tej łaski jeszcze nie doznał. Dlatego termin antropologia nie wyczerpuje w swojej definicji człowieka nowego. Ważny tu jest fakt, że nowy termin „chrystianologia” odnosi się tylko do człowieka, który stanowi własność Chrystusa od momentu chrztu świętego. Ten neologizm spowodował rozróżnienie dwu nauk niepokrywających się w treści: antropologię i chrystianologię. Pierwsza mająca za przedmiot człowieka ogólnie pojętego, natomiast druga odnosząca się do człowieka zbawionego. „Chrystianologia to nauka o chrześcijaninie oparta na Objawieniu Bożym, ujmująca go w relacji do Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego”⁵.

Paweł określa wiernego jako „będącego w Duchu” (Rz 8, 9a), „będącego w Chrystusie” (Rz 16, 11) i „jako żyjącego w Chrystusie” (Rz 6, 11b). Wiernego prowadzi Duch Boży, który żyje dla Chrystusa i dla Boga. Chrześcijanin w powyższych sformułowaniach jest ukazany jako rzeczywistość relacyjna: w całym swym życiowym wymiarze ontycznym i moralnym. Natomiast relacyjne widzenie człowieka dominuje zarówno na kartach Starego, jak i Nowego Testamentu⁶.

Podmiotem relacji jest chrześcijanin, natomiast przedmiotem relacji jest Bóg Ojciec, Jezus Chrystus i Duch Święty. Dokonując powyższej analizy Pawłowej formuły odnoszącej się do chrześcijanina, zauważamy znaczeniową odmienną. Pozwala ona na wyodrębnienie w chrześcijaninie dwóch wymiarów: ontycznego i moralnego⁷. Pierwszy znaczy tyle, co rzeczywisty i faktycznie istniejący w przeciwieństwie do tego, co się może dopiero stać, lub tego, co może być logiczne czy myślowe⁸. Wymiar moralny to ten wymiar, w którym chrześcijanin podejmuje obecnie lub podjął w przeszłości wolne

5 R. Zdziarski, *Chrystianologia św. Pawła*, dz. cyt., t. 1, s. 35.

6 Por. L. Stachowiak, *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, Lublin 1983, s. 15.

7 Por. R. Zdziarski, *Chrystianologia św. Pawła*, dz. cyt., t. 1, s. 40.

8 Por. M. Kowalewski, *Mały Słownik Teologiczny*, Poznań 1960, s. 263.

i świadome działania, aby nie żyć dla siebie, ale dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał⁹.

Chrześcijanin ukazany w wymiarze ontycznym nie do końca wyczerpuje swoją tożsamość. Bowiem pełny chrześcijanin to ten, który odpowiada na działanie Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, który podejmuje działania moralne, upodabniając się do Chrystusa¹⁰. I tak wymiar ontyczny dla chrześcijanina jest wartością daną przez Trójkę Świętą, a wymiar moralny jest wkładem jego własnej pracy i jednocześnie stanowi wymóg statusu ontycznego. W wymiarze ontycznym człowiek już „jest”, a w wymiarze moralnym „staje się”¹¹.

Podstawowe znaczenie ma wymiar ontyczny, ponieważ stanowi istotę wiążącej osoby i warunkuje wymiar moralny: „żyć dla Chrystusa”. Oba te wymiary dają z kolei podstawę do mówienia o relacji ontycznej i moralnej. Pierwsza ma charakter nieutracany i konieczny, ponieważ zaprzeczenie przedmiotu relacji (Chrystusa) doprowadziłoby do przekreślenia przedmiotu podmiotu relacji (chrześcijanina). Gdyby w formule „będący w Chrystusie” zaprzeczyło się Chrystusa, wówczas zaprzeczyłoby się istnieniu chrześcijanina. To jest niemożliwe. Druga relacja nie ma charakteru koniecznego, gdyż „będący w Chrystusie” może nie chcieć „żyć dla Chrystusa”. W takim wypadku wierny nie traci swojej tożsamości, ewentualnie sprzeniewierzy się jej realizacji¹².

Relacja moralna jest bardzo dynamiczna, gdyż chrześcijanin „żyjący dla Chrystusa” aktualizuje swoją potencjalność zawartą w wymiarze ontycznym. Paweł widzi całą rzeczywistość stworzoną dynamicznie, bo nie tylko chrześcijanin, ale wszystko, co składa się na świat stworzony, istnieje dla Chrystusa, który jest najpełniejszym obrazem Boga¹³.

9 Por. R. Zdziałek, *Chryścianologia św. Pawła*, dz. cyt., t. 1, s. 40.

10 Por. S. Wronka, *Upodobnienie chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra” 8 (2004) nr 14, s. 301–312; S. Wronka, *Racje upodobnienia chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra” 8 (2004) nr 15, s. 349–370.

11 Por. R. Zdziałek, *Chryścianologia św. Pawła*, dz. cyt., t. 1, s. 41.

12 Por. tamże, s. 41–43.

13 Por. S. Wronka, *Chrystus najpełniejszym obrazem Boga*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59 (2006) nr 2, s. 85–96, <https://doi.org/10.21906/rbl.400>.

2. Źródła inspiracji dla Pawłowej chrystianologii

Patrząc w ogóle na Nowy Testament, można stwierdzić, że jego zasadniczym i podstawowym źródłem jest Jezus Chrystus. Natomiast dla Apostoła Narodów źródłem tym jest również Chrystus, ale już ten, który ukazał mu się pod Damaszkiem¹⁴. Celem św. Pawła było ujęcie tak osoby i dzieła Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, aby Kościół ujrzał, iż stał się On jedynym Panem i Zbawicielem, aby Kościół ogarnęło jedno wspólne myślenie w Jezusie¹⁵.

Św. Paweł znał dwie koncepcje człowieka: hebrajską i grecką. Pierwsza ukazuje człowieka jako psychofizyczną jedność odniesioną w kierunku Boga, natomiast druga znana przez Pawła z pism helleńskich, głównie platońskich, gdzie spotkał się z nimi podczas swego pobytu w Tarsie, Damaszku i Antiochii. Powyższe koncepcje stanowiły źródło inspiracji dla Pawłowej chrystianologii¹⁶.

Hebrajska koncepcja człowieka jest zarysowana na kartach Starego Testamentu. Człowiek Starotestamentowy ukazany jest jako egzystencjalna jedność odniesiona do Boga. To jest rys hebrajskiej wizji człowieka, przeciwny do greckiej, która ukazuje osobę ludzką jako złożoność duszy i ciała. W tej koncepcji hebrajskiej człowiek jest zawsze przed Bogiem oraz zawdzięcza mu swoje istnienie oraz stanowi Jego własność. Akt stworzenia człowieka był pierwszym wejściem Boga w bezpośredni kontakt z człowiekiem¹⁷. Wizja człowieka hebrajska jest wizją relacyjną. Według niej człowiek nie jest jednostką autonomiczną, ale teonomiczną, czyli całkowicie zależną od Boga. Tu również jest miejsce na części człowieka takie jak ciało, dusza czy duch. Te nazwy kierują na różne aspekty człowieczej egzystencji. Takie widzenie człowieka jako jedności skierowanej ku Bogu stanowi oryginalną cechę antropologii hebrajskiej.

Według antropologii greckiej człowiek stanowi połączenie duszy i ciała. Pierwzoplanowe znaczenie ma dusza, która kieruje ciałem tak, jak jeździec koniem. Ciało może przestać istnieć, a dusza trwa wiecznie, jest niezależna od ciała, niematerialna i nieśmiertelna. Przyczyną zesłania duszy do ciała

14 Por. H. Langkammer, *Teologia Świętego Pawła*, dz. cyt., s. 7–8.

15 Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1996, s. 29.

16 Por. R. Zdzisławski, *Chryścianologia św. Pawła*, dz. cyt., t. 1, s. 48.

17 Por. K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1979) nr 3, s. 40.

był grzech, któremu dusza się poddała. Człowiek to dusza władająca ciałem. Ta wizja jest wizją dualistyczną i jest całkowicie przeciwstawną tej, którą odczytujemy u natchnionych autorów Starego Testamentu.

Apostoł, mając na uwadze dwie przeciwstawne koncepcje człowieka, nie powielił żadnej z nich, lecz stworzył własną. Pawłowy „nowy człowiek” (Ef 2, 15; 4, 24) w swej podstawie jest kontynuacją antropologii hebrajskiej. Paweł, mówiąc o ochrzczonej, nie analizuje go jako cielesnoduchowego człowieka, lecz traktuje go jako egzystencjalną jedność. Punkt Pawłowej chrystianologii nie tkwi w relacji dusza–ciało, ale w odniesieniu chrześcijanin–Chrystus, chrześcijanin–Duch Święty, chrześcijanin–Bóg Ojciec¹⁸.

3. Odnowienie ducha (Ef 4, 25–5, 1)

Duch ludzki, który jest narażony na grzech, potrzebuje odnowienia. Potwierdzeniem tego jest Duch Święty, który opieczętowuje w dziele dokonanym przez Chrystusa, że wszyscy grzesznicy mogą otrzymać przebaczenie grzechów i cieszyć się przywilejami dzieci jednej rodziny¹⁹. To odnowienie dokonuje się przez urzeczywistnienie zbawczego planu Boga dla świata przez Zmartwychwstałego Chrystusa²⁰. Impulsy zbawcze człowiek otrzymuje od Ducha Świętego. Podobnie jest w etyce Pawłowej. Według autora Listu do Efezjan trzeba tak postępować, by nie zasmucać Ducha Świętego (por. Ef 4, 30). Wycisnął On bowiem pieczęć na każdym z wierzących „na dzień oczyszczenia” (por. Ef 4, 30). To Chrystus jest głową Kościoła, a Kościół Jego ciałem (por. Ef 1, 22–23). Uświadomienie tego sprawia, że ciało rośnie i dojrzewa, „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Wiara w zbawienie ofiarowane przez Chrystusa to ożywienie, odnowienie ludzi umarłych w następstwie grzechów²¹. Przykładem tego jest liturgia chrztu zawarta w tym liście. Sakrament

18 Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, przeł. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 233.

19 Por. M. J. Barth, *List do Efezjan*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. nauk. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 438.

20 Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 435.

21 Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 627.

inicjacji chrześcijańskiej – chrzest jest rytuałem śmierci i odrodzenia: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5, 14).

Moralność pogan nie była dobra i dlatego św. Paweł pisał o tym, że trzeba zrzucić starego człowieka, a przyoblec się w nowego. Autor wzywa, by postępować w sposób godny nowego człowieka²². Moralne wskazania, jakie przystoją chrześcijanom, którzy w chrzcie przyjęli nową naturę, to uczestniczenie w jednym ciele, troska o uświęcenie bliźniego, troska o ubogich oraz szczególne naśladowanie Boga i Chrystusa²³. To wszystko ma prowadzić w kierunku zbawczego planu Boga, jakim jest zjednoczenie wszystkich ludzi, pogan i Żydów, w jeden Kościół. Jedność zasadza się w tym, że wierni stanowią jedno ciało i mają jednego Ducha²⁴.

4. Mówić prawdę bliźniemu (Ef 4, 25)

„Niech każdy z was mówi prawdę swemu bliźniemu” (Ef 4, 25). Słowa te odnoszą się do słów zawartych w Księdze Zachariasza: „A takie przykazania powinniście zachować: Bądźcie prawdomówni wobec bliźnich, w bramach waszych ogłaszajcie wyroki sprawiedliwe, zapewniające zgodę!” (Za 8, 16). Jest to moralne wskazanie ukazujące, jaki rodzaj postępowania przystoi chrześcijanom, którzy w chrzcie przyjęli nową naturę. Ludzie mają zeznawać w sądzie zgodnie z prawdą. Natomiast brak prawdy jest godny ubolewania²⁵.

Nakaz mówienia prawdy ma tu szerszy zakres niż zwykła zachęta do prawdomówności. To ma być zasadniczą prawdą moralną całego postępowania. Ma ona demaskować fałsz, jaki zawiera się w każdym grzechu²⁶.

Paweł w swoich listach zawiera prawdę w znaczeniu wiedzy, a nie zaufania czy polegania na czymś. Według Pawła należy być posłusznym prawdzie. Jest ona dowodem rzetelności, a jednocześnie przeciwieństwem zła i przewrotności. Z tego wynika, że powinno dążyć się do prawdy, a unikać fałszywych opinii. Jedność chrześcijan wzmacnia prawdomówność, która służy miłości²⁷.

22 Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., cz. 2, s. 30.

23 Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. K. Bardski, Warszawa 2004, s. 1397.

24 Por. H. Langkammer, *Teologia Świętego Pawła*, dz. cyt., s. 83.

25 Por. *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, przekł. G. Berny et al., Warszawa 2004, s. 979.

26 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 265.

27 Por. tamże, s. 265.

5. Pracować uczciwie własnymi rękami (Ef 4, 28)

Praca wykonywana własnymi rękami była w Judaizmie nieporównywanie ceniona. Gdy wiązało się to z dzieleniem się z ubogimi, tym bardziej ją szanowano. Niestety w wyższych warstwach społecznych w czasach biblijnych była pogardzana, gdyż praca dotyczyła szczególnie warstw niższych²⁸. „Paweł traktował pracę jako istotny element przykładowego życia chrześcijańskiego. Pomimo trudności niewolnicy nadal powinni pracować uczciwie dla swoich panów”²⁹. Natomiast dla osoby wyznającej Chrystusa istotnym jest twierdzenie, że tak naprawdę pracuje ona dla Boga, a nie dla ludzi. „Pracować się powinno dla chwały Boga i błogosławieństwa bliźnich”³⁰.

6. Mowa budująca (Ef 4, 29)

Literatura mądrościowa podkreślała, że należy uczyć się, w jaki sposób właściwie przemawiać. Kwestia używania języka jest również istotna w budowaniu w sobie życia w Chrystusie. Zamiast „zepsutych” słów, które wychodzą z ust człowieka i ranią innych, chrześcijanin powinien wypowiadać słowa budujące, trafne, i niosące łaskę słuchającym. Nie mają to być słowa, które pobudzają Ducha Świętego do gniewu na skutek wypowiadania słów nieświętych³¹.

7. Być dobrym i miłosiernym (Ef 4, 32)

Święty Paweł pisze: „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, wrzaskliwość, znieważanie – wraz z wszelką złością. Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni” (Ef 4, 31–32a). Autor po wymienieniu podstawowych wad ukazuje główne cnoty regulujące życie wspólne. „Katalogi występków były formą literacką często stosowaną w starożytności, szczególnie w dziełach

28 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 423.

29 *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 979.

30 F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 654.

31 Por. *Nowy Testament dla moderatorów*, przekł. Nowego Testamentu i przyp. R. Popowski, objaśnienia i komentarze zbiorowe pod red. L. Coleman, Warszawa 2008, s. 457

starożytnych moralistów”³². Inni moralisci wskazywali na naśladowanie Boga głównie w aspekcie etyki. Grzechy wyżej wymienione niszczą życie wspólnotowe. Dlatego św. Paweł pisze o dobroci i miłosierdziu jako przeciwstawieniu się złu.

Bóg jest tylko dobry. Dobro nie jest kategorią ludzką, ale jedyną jego miarą jest wola Boża. Ludzie przez grzech odwracają się od Boga i poprzez swoje nieprawości trudno być im dobrymi. Jeżeli chcą zerwać z tym stanem i stać się dobrymi w oczach Boga, nie wystarczą tylko ludzkie starania i przypodobanie się Bogu. Tu potrzeba odrodzenia się z Ducha Świętego, którego owocem działania jest dobro. W Kościele Jezusowym, w którym działa Duch Boży, dokonują się dobre czyny (por. Ef 2, 10). Dobro jest owocem działania Ducha Świętego wśród chrześcijan, co jednocześnie nie oznacza w życiu doczesnym stanu bezgrzeszności i doskonałości, a jedynie dążenie do tego stanu rzeczy. Wierni mają być dla siebie dobrzy, co wskazuje na odblask dobroci Boga Ojca widoczny w przybranych dzieciach³³.

Inni moralisci, w tym greccy i rzymscy pisarze niechrześcijańscy, wskazywali na naśladowanie Boga jako główną zasadę etyki. Miłosierdzie, o którym mówi autor, oddaje w różnych określeniach hebrajskich i greckich, których główny sens ściśle wiąże się z miłością, wiernością, dobrocią i łaską. W Bogu miłosierdzie oznacza Jego niewyczerpaną miłość. W Nowym Testamencie Bóg powodowany swoją pełną miłosierdzia wiernością posyła swojego Syna Jezusa, aby zbawić człowieka (por. Ef 2, 4). To dzięki miłosierdziu wszyscy mogą mieć udział w zbawieniu w Jezusie Chrystusie, ale dostępują go tylko ci, którzy przez wiarę łączą się z Chrystusem Panem³⁴.

8. Naśladować Boga we wzajemnym przebaczeniu (Ef 4, 32)

„Być miłosiernym” wobec człowieka ma wyrażać się w niewyczerpanej gotowości do wzajemnego przebaczenia sobie. Fakt odkupienia jest najgłębszą racją tej postawy. Wyrażała się ona w wielkim przebaczeniu przez Ojca wszystkich grzechów dzięki odkupieńczej miłości Jezusa³⁵. Wstawiennictwo Jezusa – zwłaszcza przez Jego mękę i śmierć – to fundament uzyskania przebaczenia.

32 C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 423.

33 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 266.

34 Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 493.

35 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 266.

Przebaczenie pojawia się tam, gdzie człowiek zawinił lub wykroczył przeciwko Boskim przykazaniom lub bliźniemu. Przez taką postawę człowiek cierpi z powodu skutków swoich złych uczynków i myśli, i w Bogu oczekuje uwolnienia od poczucia winy. Słowa św. Pawła kierują na odpowiedzialność przede wszystkim za osobiste, wewnętrzne udzielenie przebaczenia tym, którzy skrzywdzili, oraz tym, którzy zostali skrzywdzeni³⁶. Wołanie o przebaczenie ma znaczenie obustronne. Z darem przebaczenia Bożego łączy się dla każdego, by ze swej strony przebaczać swoim winowajcom. Z taką postawą silnie wiąże się poważne ostrzeżenie przed brakiem przebaczenia: „Jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6, 15). Przebaczenie jest jak miłość – cierpliwe i łaskawe³⁷.

9. Postępować drogą miłości (Ef 5, 1)

Darmo uzyskana łaska dziecięctwa Bożego zobowiązuje nas do stawiania się naśladowcami Boga jako Ojca. Miłość jest zasadniczą drogą wiodącą chrześcijan do celu, czyli do domu Ojca. Do Boga chrześcijanie winni się upodabniać przez miłość. U św. Pawła miłość występuje wraz z wiarą i nadzieją (por. 1 Kor 13, 13). Miłość jest możliwa, gdy wierzący odpowiedział wiarą na zbawczy gest Boga, który dokonał się w Jezusie, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Dzięki nadziei wierzący oczekuje dopełnienia przyszłego, nowego stworzenia zapoczątkowanego w Jezusie Chrystusie. Miłość ma w Nowym Testamencie szerokie zastosowanie: miłość Boga do ludzi, wynikająca z niej prawdziwa miłość do bliźniego z wzajemnością, miłość nieprzyjaciół, miłość męża do żony³⁸. Posłannictwo autora Listu jest skierowane na uświadomienie obecności miłości Boga w Jezusie Chrystusie, byśmy w niej trwali i mogli być przez nią przemieniani. To miłość prowadzi uczniów w naśladownictwie, aż do oddania życia (por. Ef 5, 2). Św. Paweł, ukazując miłość, opisuje skutki wiary w życiu chrześcijanina pozostającego w przyjaźni z Chrystusem³⁹.

36 Por. J. Augustyn, *O krzywdzie, przebaczeniu i spowiedzi*, Kraków 2004, s. 117.

37 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 120.

38 Por. S. Wronka, *Dwa czy trzy przykazania miłości (Mt 22, 34–40 i par.)?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 8 (2011) nr 8, s. 375–393.

39 *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 753.

10. Jesteśmy dziećmi światłości (Ef 5, 8)

Światłość u św. Pawła to pojęcie czysto teologiczne. Światło oznacza Boga i sferę boskości. Światło jest tym największym darem samego Boga, który dopiero nadaje życiu tej świadomej głębi i duchowości. Jest symbolem istoty Boga. W perykopie Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan jest obecny pozytywny ideał na zasadzie biblijnego kontrastu – światłości i ciemności rozumianych przenośnie w znaczeniu religijno-moralnym. Autor wskazuje na pogański styl życia ówczesnych, który był ciemnością, a akcentuje na światłość, którą stali się po zmianie życia: „Lecz teraz jesteście światłością w Panu” (Ef 5, 8)⁴⁰. Dzięki Chrystusowi mogli ci ludzie stać się światłością⁴¹. Światłem nazywane jest tu to, co zostało światłem oświecone: „Bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem” (Ef 5, 13)⁴².

Powodem, dla którego chrześcijanie nie powinni angażować się w niemoralne praktyki, jest fakt, że są ludźmi światła. Ważne jest nie tylko to, że postępują w świetle, ale sami są w Panu światłem⁴³.

11. Owoce światłości: prawość, sprawiedliwość i prawda (Ef 5, 9)

Światłość Boża staje się dla człowieka prawie drugą naturą. Owoce światłości są zbliżone do owoców Ducha Świętego z Listu do Galatów⁴⁴. Są nimi: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (por. Ga 5, 22). Prawość wiąże się z uczciwością, cechuje człowieka postępującego według woli Bożej.

Sprawiedliwość jest pojęciem względnym, a nie abstrakcyjną normą obyczajową. Sprawiedliwość oznacza działanie jakiejś osoby, która zdaje sobie sprawę ze stosunku w jakim pozostaje wobec innej osoby lub grupy osób i zgodnie z tym postępuje. Natomiast w innym znaczeniu sprawiedliwość to stan bycia prawym bądź usprawiedliwionym. Przed Bogiem żaden człowiek nie jest sprawiedliwy ani ludzkie pojęcie sprawiedliwości nie może się przed Bogiem ostać. Sprawiedliwość osiąga tylko nowy człowiek w Chrystusie. Ten,

40 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 268.

41 Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., cz. 2, s. 30.

42 Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 796.

43 Por. *Nowy Testament dla moderatorów*, dz. cyt., s. 458.

44 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 268.

który zrzuca starego człowieka i zostaje oświecony światłem Chrystusa. Ta sprawiedliwość staje się rzeczywistością w wierze. Tak samo rzecz się ma z przyjęciem zbawczego dzieła Jezusa. W wierze człowiek jest sprawiedliwy przed Bogiem z czystej łaski Bożej. Sprawiedliwość w Liście do Efezjan nie jest pojmowana jurydycznie, ale w sensie prawego postępowania płynącego z postawy chrześcijańskiej przepojonej miłością do drugiego człowieka⁴⁵.

Trzeci owoc światłości – prawda – jest rzeczywistością, która określa to, co jest stałe, obowiązujące. Prawda określa rzeczywistość Boską. Przede wszystkim Bóg jest prawdziwy, co oznacza, że jest realny i pewny. W Biblii istnieje również pojęcie prawdy rozumiane potocznie. Prawda oznacza prawdziwość, prawdomówność, prawość w myślach i czynach, szczerłość lub jest potwierdzona stwierdzeniem trafności merytorycznej i prawidłowej. Decydująca dla biblijnego, nowotestamentalnego rozumienia prawdy jest prawda ukazana w rzeczywistości Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego i Ewangelii⁴⁶.

12. Walka duchowa (Ef 6, 10–20)

Końcowe nauczanie autora potwierdza napięcie istniejące między częścią doktrynalną i parenetyczną. W części doktrynalnej podkreśla zwycięstwo, które Bóg odniósł w Chrystusie, podporządkowanie Mu całości stworzenia, udział wspólnoty Kościoła w wywyższeniu Chrystusa w niebie oraz Kościół jako znak dla Zwierzchności i Władz niebieskich. Realizacja Bożego planu dokonała się w Chrystusie. Natomiast pareneza wskazuje, iż zwycięstwo to musi być nadal dokonywane przez poszczególnych członków Ciała Mistycznego Chrystusa⁴⁷.

Po ukazaniu misterium Chrystusa i Kościoła Apostoł wzmacnia postawę nieuchronnej walki z mocami ciemności. Oręż walki jest nadprzyrodzony. Nie rozgrywa się na polach bitew, ale w naszym wnętrzu duchowym⁴⁸. Nie chodzi tu o zbroję, w jaką są wyposażeni rzymscy żołnierze, ale o zbroję Bożą, w którą wyposażył sam Bóg⁴⁹. Ta sama zbroja, w jaką przyodziewa się Bóg w Starym Testamencie, ma być orężem chrześcijan. Pójście śladem ukrzyżowanego Chrystusa oznacza walkę. Odpowiedzialnym za tę walkę jest szatan, który

45 Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001, s. 348.

46 Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 655.

47 Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., cz. 2, s. 32–36.

48 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 274–275.

49 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 426.

chce odgrodzić człowieka od Chrystusa. Walka ta jest już zakończona. „Władca tego świata został osądzony” (J 16, 11), piekielne wojsko demonów straciło swoją władzę (por. Kol 2, 15), a Baranek odniósł zwycięstwo (por. Ap 5, 6–8). Wszyscy wierzący doświadczają trudności, ucisków i prób, dlatego konieczne jest zdecydowane odparcie zła. W pełni wyposażeni żołnierze byli praktycznie niepokonani w przypadku ataku wroga, chyba że wpadli w panikę. Wierzący są takimi żołnierzami i mają walczyć o ducha. Trzeba włożyć na siebie zbroję Bożą, ponieważ nie wystarczy polegać tylko na ludzkiej mocy. Wierzący musi włożyć na siebie Boży oręż, a ten Boży oręż nie jest z tego świata. Ma on Bożą moc burzenia warowni demonów⁵⁰. To przyobleczenie zbroi Bożej jest władne burzyć twierdze, niszczyć knowania i wszelką wyniosłość skierowaną przeciwko Bogu. Pełna zbroja Boża jest do dyspozycji, trzeba ją włożyć i walczyć przy jej pomocy, gdyż podstępny kusiciel jest rzeczywistością tego złego świata⁵¹. To zbroja Boża stanowi gwarancję zwycięstwa chrześcijan. „Zło nie działa w świetle. Przemyka wokół cierni i uderza z zaskoczenia, podstępnie i przebiegle”⁵². Nade wszystko źródłem mocy duchowej i gwarantem zwycięstwa człowieka nad złem jest zmartwychwstały Chrystus, a nie tylko osobisty wysiłek walczącego⁵³. Walka ta nie polega na przymuszaniu niechrześcijan do nawrócenia, ale na pokonywaniu demonicznych władców i zwierzchności metodami zaleconymi przez Boga⁵⁴.

13. Pokój (Ef 6, 15)

Jeden ze składników uzbrojenia – obuwie na nogach – jest symbolem gotowości w głoszeniu Ewangelii pokoju. Ten symboliczny obraz nóg, czyli zwiastunów szczęścia, występował już u proroków i w Liście św. Pawła Apostoła do Rzymian. Jeśli walka obronna ma być wygrana, chrześcijanin ma swoją postawę reprezentować Chrystusa niosącego pokój ludziom z Bogiem i bliźnimi⁵⁵.

50 Por. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przekł. Nowego Testamentu dokonał i komentarzem opatrzył D. H. Stern, przekł. A. Czwojdrak, Warszawa 2005, s. 811.

51 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 275.

52 *Nowy Testament dla moderatorów*, dz. cyt., s. 460.

53 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 275.

54 Por. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 812.

55 Por. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 275.

Pokój w Nowym Testamencie oznacza zwykle brak wojny lub konfliktu. Jednocześnie oznacza porządek i zgodę we wspólnocie chrześcijańskiej. Pokój jest konkretnym błogosławieństwem, którego uczniowie mogą udzielać innym, a jeżeli są niegodni – błogosławieństwo powraca. Ten składnik zbroi Bożej – pokój – jest błogosławieństwem duchowym samego Boga. Bóg jest Bogiem pokoju, a dziełem Chrystusa jest pokój. Ta walka o pokój idzie jeszcze dalej, bowiem śmierć Chrystusa wprowadziła pokój między Bogiem a człowiekiem. Pokój wprowadza harmonię umysłu i niewzruszony spokój, który istnieje bez względu na okoliczności zewnętrzne⁵⁶. Jezus Chrystus jest tym, który przynosi pokój i jest pokojem jednoczącym ludzkość (por. Ef 2, 14–17).

14. Wiara jako tarcza (Ef 6, 16)

Wiara ma być tarczą obronną przeciw napaściom szatańskim. W takich sytuacjach trzeba się kierować w każdym położeniu. Ukazanie wiary w aspekcie tarczy jest bardzo wymowne. Szeroka i długa tarcza ciężkozbrojnego żołnierza okrywała całe jego ciało. W walce stosowano również strzały owinięte w pakule i nasączone smołą i siarką, zapalane przed wypuszczeniem z łuku. Celem tych strzał nie było zabicie żołnierza, ale podpalenie go, by złamał szereg i siał panikę. Takimi strzałami są wszystkie pokusy Szatana⁵⁷.

Przedmiotem wiary jest Bóg, i co więcej, Jego zbawcze dzieło objawione w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Wiara rodzi się ze słuchania o Jezusie i to słowo jest przyjmowane przez wiarę. Celem wiary jest zbawienie człowieka. Natomiast Pawłowa koncepcja wiary nie jest statyczna, ale ma charakter dynamiczny. Zawiera w sobie elementy postępu. Raz na zawsze ukształtowana i uformowana, ściśle wiąże się z walką: „W jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię” (Flp 1, 27). W kontekście dalszym wiara ma strzec przed pokusami pożądania, ale przede wszystkim przed wszelkimi niebezpieczeństwami. Paweł kładzie nacisk na fundament wiary. Jest ona bowiem powiązana ze zbawczym planem odkupienia⁵⁸.

56 Por. G. F. Hawthorne, *Pokój*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 606.

57 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 275.

58 Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 435.

15. Hełm zbawienia (Ef 6, 17) i miecz ducha (Ef 6, 17)

Hełm jest osłoną ducha chrześcijanina, którą jest nadzieja zbawienia. Każdy, kto ma chrześcijańską nadzieję zbawienia, nie traci głowy w pokusach i atakach złego ducha⁵⁹. Hełm stanowi element zbroi danej każdemu chrześcijaninowi do ochrony przed złem.

Miecz jest symbolem słowa Bożego⁶⁰. Jest używany w walce. Stanowi jedyną ofensywną część w tym uzbrojeniu. Służy on zarówno do walki zaczepnej, jak i obronnej⁶¹. Paweł daje w ten sposób do zrozumienia, że podstawą jest duchowe przygotowanie do bitwy, a potem stawanie w szranki głoszenia Dobrej Nowiny tym, którzy jej nie znają. Najbardziej wymownym przykładem walki mieczem słowa Bożego są odpowiedzi Chrystusa na pokusy szatana⁶².

16. Modlitwa w Duchu (Ef 6, 18)

Modlitwa ma towarzyszyć całej walce duchowej, przybierając najróżniejsze postaci, a szczególnie formę błagania o pomoc. Jest tu nacisk na stałe wołanie do Boga, na nieustającą modlitwę⁶³. Jest ona podstawą całego procesu walki. „Ten motyw modlitwy za siebie nawzajem stanowi mocną broń wobec szatana, bo nawiązuje do zwartej formacji, w której jeden osłania drugiego”⁶⁴. Duch, o którym traktuje tu autor, to geneza modlitwy. Jest ona nadprzyrodzona. Ta modlitwa w Duchu oznacza natchnioną modlitwę. Jest ona kierowana przez Ducha. Cechować ma ją czujność i wytrwałość. Czujność można rozumieć jako zachętę do spędzania nocy na modlitwie. Natomiast przedmiotem błagania w tym Liście jest modlitwa za wszystkich świętych, a więc wiernych – za Kościół, Ciało Chrystusa⁶⁵. Jeżeli motyw modlitwy za siebie nawzajem stanowi tu metaforyczny obraz zbroi, to nawiązuje to do zwartej formacji, w której jedni osłaniaли drugich. Nie samotny żołnierz, ale połączone siły były niepokonane. To idealne porównanie siły modlitwy⁶⁶.

59 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 276.

60 Por. W. S. Sanford, *Broń*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 74–75.

61 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 276.

62 Por. tamże, s. 276.

63 Por. tamże, s. 276.

64 C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 427.

65 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 276.

66 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 427.

17. Chryścianologiczne cechy małżeństwa (Ef 5, 21–6, 9)

Ten fragment Listu św. Pawła stanowi swoisty kodeks domowy. Autor tego Listu konkretnie patrzy na życie chrześcijańskie i jego moralność, o czym świadczy tablica domowa⁶⁷. Owe tablice domowe dotyczą obowiązków należących do domu, czyli małżonków, rodziców, dzieci, panów i sług w relacji do siebie i do całego otoczenia⁶⁸. Stykamy się typowym elementem tablic domowych, które są dwójkowo wyliczone w relacjach między członkami rodziny. W przypadku tego listu są to żona i mąż, rodzice i dzieci, niewolnicy i panowie⁶⁹. Te tablice domowe otrzymują nową funkcję, przekraczającą sferę etyki. Interpretują związek mężczyzny i kobiety w małżeństwie jako odbicie wspólnoty między Chrystusem i jego Ciałem, Kościołem. Wspólne życie męża i żony w chrześcijaństwie zostaje uniesione ponad kategorię czystego stworzenia i ukazane w swojej specyficznej roli jako konsekwencja wydarzenia Chrystusa ucieleśnionego w Kościele⁷⁰. Paweł korzysta pod względem formalnym z grecko-rzymskich pism moralnych. Podważa absolutną władzę sprawowaną przez głowę domu – mężczyznę. Nad wszystkimi jest Bóg – Sędzia, właściwy Pan. Wszystko ma być oparte na wzajemnej miłości⁷¹. Jezus Chrystus staje się podmiotem poprzez podanie motywu miłości, która konkretyzuje się w Kościele jako model miłości małżeńskiej⁷².

18. Wzajemne poddanie i miłowanie (Ef 5, 21–33)

Ostatecznym przejawem napełnienia Duchem jest bycie sobie wzajemnie poddanymi, ponieważ Chrystus jest Panem wierzących. Wszystkie zasady życia domowego są oparte na tej idei. Mimo iż zwyczaj nakazywał żonom, dzieciom i niewolnikom uległość, to wzywaniem wszystkich członków jakiejś grupy do poddania się sobie nawzajem było czymś niespotykanym⁷³.

67 Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, dz. cyt., s. 349.

68 Por. H. Langkammer, *Teologia Świętego Pawła*, dz. cyt., s. 18.

69 Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, s. 274–277.

70 Por. J. Roloff, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, przekł. T. Mieszkowski, Warszawa 2008, s. 175.

71 Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, dz. cyt., s. 349.

72 Por. H. Langkammer, *Teologia Świętego Pawła*, dz. cyt., s. 11.

73 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 425.

Według prawa żydowskiego kobieta była rzeczą, nie zaś człowiekiem. Nie przysługiwały jej żadne prawa. Poddaństwo, o którym mówi Paweł, brzmi radykalnie i niesie wolność, ponieważ uległość ma być obustronna. Żony mają być poddane swoim mężom „jak Panu” (Ef 5, 22), a w Ef 5, 21 małżonkowie mają być sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusa, co w tych perykopach nie oznacza tego samego. Trzeba zwrócić uwagę, że w tym drugim fragmencie mamy do czynienia ze szczególnym rodzajem poddaństwa, do którego są wezwani wszyscy mężczyźni i kobiety w Kościele. Kwestia małżeństwa zaczyna się i kończy ideą bojaźni. Autorowi nie chodziło o jakieś regulacje prawne, ale o swego rodzaju zobowiązania moralne. Chrześcijańscy małżonkowie żyjący według nauki Chrystusa nie mogą nadużywać swoich praw w celu uciskania swojego partnera w małżeństwie. Oczywiście, żona może być poddana mężowi, o ile jego roszczenia nie kolidują w wolą Chrystusa. Mąż jest głową rodziny tak jak Chrystus, który jest Głową Kościoła⁷⁴.

Racją posłuszeństwa i granicą obowiązków jest Chrystus. Słuchając mężów, żony słuchają Chrystusa. To wymaga, aby mężowie mieli wymagania zgodne z prawem Chrystusa. Bowiem w momencie przekroczenia tych praw kończy się posłuszeństwo żon⁷⁵. Analogia głowy i ciała staje się bardziej obrazem jedności niż władzy. Mąż jest głową żony nie w oparciu o porządek stworzenia, lecz na zasadzie argumentacji chrystologicznej (Chrystus–Kościół). Ważnym odniesieniem jest fakt, że tu mamy do czynienia z porównaniem: mąż–żona, Chrystus–Kościół⁷⁶. Nie wszystko, co odnosi się do relacji Chrystus–Kościół można przenieść na relację mąż–żona. W tym drugim mamy do czynienia z faktem w aspekcie narzeczeństwa, przygotowania narzeczonych do zaślubin oraz uświęcenia ich relacji. Natomiast w pierwszym występuje konkretna relacja małżeńska⁷⁷. „Mimo tego są punkty styczne: miłość Chrystusa, miłość męża; poddanie żony, poddanie Kościoła; panowanie męża, panowanie Chrystusa; troska o żonę, troska o Kościół”⁷⁸. Natomiast różnica występująca między tymi relacjami polega na tym, że mąż nie jest zbawcą dla żony, jak ma to miejsce w przykładzie Chrystusa i Kościoła⁷⁹.

74 Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, s. 280–284.

75 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 270.

76 Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., cz. 2, s. 31.

77 Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 284–285.

78 Tamże, s. 285.

79 Por. tamże, s. 285.

Paweł zwraca się do mężów, by miłowali swoje żony (por. Ef 5, 25). Miłość żony mam być czymś trwałym, a nie ulotnym afektem. Główną motywacją dla miłości męża ma być miłość Chrystusa do Kościoła. Jest to ideał miłości dla chrześcijańskich małżonków. Relacje między małżonkami są tak zasadnicze i podstawowe, że dotyczą całej ludzkości. Miłować żony nie oznacza odczuwać popęd czy sentyment. To nadprzyrodzona miłość, ofiara do końca⁸⁰. Jest to tak ważna sprawa, że autor powtarza to trzykrotnie. Apostoł apeluje o konkretny rodzaj miłości – *agape*, która polega na poświęceniu i ofiarności. Mężowie powinni kochać swoje żony, tak jak własne ciało, a Kościół jest tu jako Ciało Chrystusa. Nie oznacza to, że autor chciał postawić za wzór egoistyczną miłość ich mężów, ale nie ma wątpliwości, że to Chrystus i Jego miłość do Kościoła (a nie skłonność mężów do kochania siebie) ma stanowić miarę ich miłości do swoich żon. W miłości do żony realizuje się miłość męża do samego siebie⁸¹. Wzajemne poddanie się jest określane przez autora w kategoriach szacunku i czci⁸². „Chrystus troszczy się o Kościół, ponieważ jest on ciałem Chrystusa, a mąż ma się troszczyć o swoją żonę, ponieważ oboje są ciałem Chrystusa”⁸³.

19. Posłuszeństwo dzieci wobec rodziców (Ef 6, 1–3)

Nakaz posłuszeństwa wobec rodziców, posłuszeństwa na sposób chrześcijański apostoł dwójako uzasadnia. Po pierwsze jest ono sprawiedliwe, tzn. zgodne z powszechnie przez wszystkich uznawanym prawem natury. Potwierdza to czwarte przykazanie dekalogu. Po drugie autor wskazuje, że jest to nakaz z obietnicą nagrody za jego przestrzeganie⁸⁴. Pojawienie się tematu posłuszeństwa dzieci wobec rodziców świadczy o tym, że dzieci z całą rodziną uczęszczały na zgromadzenia, podczas których czytano ten fragment. Być posłusznym znaczy tyle co podporządkować się, czy słuchać⁸⁵.

80 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 271.

81 Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 308–310.

82 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 425.

83 Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 318.

84 Por. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 273.

85 Por. *Nowy Testament dla moderatorów*, dz. cyt., s. 459.

Podsumowanie

Dotychczasowy termin „antropologia” stosowany do Pawłowej wizji chrześcijanina został zastąpiony neologizmem „chryistianologia”. Chrześcijanin jako „będący w Chrystusie” jest całkowicie przeciwny człowiekowi nieochrzczonemu nazwanemu przez Pawła „żyjącym w świecie”. Ochrzczony w wymiarze ontycznym już jest ukonstytuowany, natomiast w wymiarze moralnym „staje się”. W różnych opracowaniach kierowano uwagę na chrzest jako akt ukonstytuowania wiernego, natomiast w powyższym studium ukazano szczególnie stwórczą funkcję Osób Boskich w konkretnych działaniach człowieka odpowiadającego słowo Boże⁸⁶.

List św. Pawła do Efezjan jest tekstem, w którym uwypukla się działanie Boże w życiu człowieka. Są w tym Liście konkretne wskazówki, jak naśladować Chrystusa, czy w jaki sposób sięgać po zbawienie. Przeciwności jest wiele, łącznie z szatanem, który nieustannie chce człowiekowi utrudniać to wielkie, a jak ważne działanie w ekonomii zbawienia.

Niniejsze studium traktujące o elementach chryistianologii w Liście św. Pawła do Efezjan nie do końca wyczerpuje bogactwo tychże tekstów Pawłowych. Pewną trudnością jest świeżość zagadnienia, która przejawia się w niepogłębionej jeszcze do końca refleksji chryistianologii moralnej św. Pawła. Wydaje się jednak, że powyższe refleksje mogą być jakimś przyczynkiem do dalszej twórczej pracy w zgłębianiu tego zagadnienia.

Abstrakt

Chryistianologia moralna w świetle wybranych polskojęzycznych komentarzy Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan

Jednym z celów listów św. Pawła jest przekazanie adresatom treści moralnych. Znajdują się u Apostoła treści, które stanowią podstawę i uzasadnienie dla norm moralnych. Niniejsze studium traktuje o elementach chryistianologii w Liście św. Pawła do Efezjan. Dotychczasowy termin „antropologia” stosowany do Pawłowej wizji chrześcijanina został zastąpiony terminem „chryistianologia”. Pawłowy materiał chryistianologiczny jest bardzo bogaty, dlatego ograniczono niniejszą refleksję do najważniejszych aspektów dotyczących naśladowania Jezusa Chrystusa w oparciu o wybrane polskojęzyczne komentarze Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan. W Liście znajdują się konkretne wskazówki jak naśladować Chrystusa.

Słowa kluczowe: św. Paweł; List do Efezjan; chryistianologia; chrześcijanin; Kościół

86 Por. R. Zdziarski, *Chryistianologia św. Pawła*, dz. cyt., t. 1, s. 261–262.

Abstract

Moral Christianology in Light of Selected Polish Language Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians

One of the aims of St. Paul's epistles is to provide his addressees with moral instruction. There is such content related to morality in the apostle's epistles, providing a basis and justification for moral norms. This study deals with elements of Christianology in St. Paul's Epistle to the Ephesians. The former term "anthropology," used in St. Paul's vision of the Christian, has been replaced by the term called "Christianology." Saint Paul's material on Christianology is very rich; therefore, this study is limited to the most important aspects of following Jesus Christ based on selected Polish language commentary on St. Paul the Apostle's Epistle to the Ephesians. This epistle contains specific guidelines on how to follow Christ.

Keywords: Saint Paul; Letter to Ephesians; Christianology; Christian; Church

References

- Achtemeier, P. J., & Chrostowski, W. (Eds.). (2004). *Encyklopedia biblijna*. (G. Berny, Trans.) (3rd ed.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Augustyn, J. (2004). *O krzywdzie, przebaczeniu i spowiedzi: poradnik, pytania i odpowiedzi*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E., & Chrostowski, W. (Eds.). (2004). *Katolicki komentarz biblijny*. (K. Bardski, Trans.) (2nd ed.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Coggins, R. J., Houlden, J. L., Aitken, K. T., & Chrostowski, W. (Eds.). (2005). *Słownik hermeneutyki biblijnej*. (B. Widła, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Coleman, L. (Ed.). (2008). *Nowy Testament: dla moderatorów*. (R. Popowski, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Keener, C. S., Bardski, K., & Chrostowski, W. (2000). *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. (Z. Kościuk, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Kowalewski, M. (1960). *Mały słownik teologiczny*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Langkammer, H. (2001). *Apostoł Paweł i jego dzieło*. Opole: Uniwersytet Opolski Wydział Teologiczny.
- Langkammer, H., & Gryglewicz, F. (1992). *Teologia świętego Pawła*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Metzger, B. M., Coogan, M. D., & Chrostowski, W. (Eds.). (2004). *Słownik wiedzy biblijnej*. (A. Karpowicz & B. G. Nathanson, Trans.) (4th ed.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Paciorek, A. (1996). *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. 2*. Tarnów: Biblos.
- Rienecker, F., Maier, G., & Chrostowski, W. (2001). *Leksykon biblijny*. (D. Irmińska & J. Kruczyńska, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Roloff, J. (2008). *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*. (T. Mieszkowski, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Romaniuk, K. (1979). Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga. *Zeszyty Naukowe KUL*, 13 (3).
- Romaniuk, K., Jankowski, A., & Stachowiak, L. (1999a). *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu. T. 1*. Poznań; Kraków: Pallotinum; Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Romaniuk, K., Jankowski, A., & Stachowiak, L. (1999b). *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu. T. 2*. Poznań; Kraków: Pallotinum; Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

- Ryken, L., Longman, T., & Wilhoit, J. (1998). *Słownik symboliki biblijnej: obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*. (Z. Kościuk, Trans.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Schnackenburg, R. (1983). *Nauka moralna Nowego Testamentu*. (F. Dylewski, Trans.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Stachowiak, L. (1983). Koncepcja człowieka w Starym Testamencie. In *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (Vol. 6). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Stern, D. H. (2005). *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. (A. Czwojdrak, Trans.) (2nd ed.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Wronka, S. (2004a). Racje upodobnienia chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie. *Polonia Sacra*, 8 (15), 349–370.
- Wronka, S. (2004b). Upodobnienie chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie. *Polonia Sacra*, 8 (15), 301–312.
- Wronka, S. (2006). Chrystus najpełniejszym obrazem Boga. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 59 (2), 85–96. <https://doi.org/10.21906/rbl.400>
- Wronka, S. (2011). Dwa czy trzy przykazania miłości (Mt 22, 34–40 i par.)? *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich*, 8 (8), 375–393.
- Załęski, J. (2005). *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*. Ząbki: Apostolicum.
- Zdziałek, S. (1989). *Chryścianologia św. Pawła. T. 1: Aspekt ontyczny*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Biblijne i teologiczne podstawy nauki Kościoła katolickiego o małżeństwie

ks. Roman Janiec

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
romjaromja@poczta.onet.pl

W nauczaniu Kościoła katolickiego o małżeństwie dominuje podejście teologiczne i prawne. To pierwsze charakteryzuje się dwoma aspektami: spekulatywnym i praktycznym. Aspekt spekulatywny obejmuje przede wszystkim podstawy biblijno-dogmatyczne i moralne, zaś aspekt praktyczny zawiera w sobie zagadnienia zagrożeń pojmowanego po chrześcijańsku małżeństwa wraz z pastoralną troską Kościoła o rodziny. Podejście prawne to nie tylko kwestia ważności sakramentu małżeństwa, ale także swoiste ujęcie istoty tego związku, które nie może być w żaden sposób zakłócone. Z całej nakreślonej tu dziedziny w niniejszym artykule znajdują się jedynie biblijno-dogmatyczne podstawy nauki Kościoła o małżeństwie.

1. Katolicka nauka o małżeństwie w oparciu o podstawy biblijne

Przed wszystkim należy zauważyć, że Kościół od początku odzęgnywał się od prądów myślowych i religijnych pogardzających małżeństwem¹. Według Wincentego Granta do takich prądów należała istniejąca w starożytności gnoza perska, której zwolennicy uważali małżeństwo za zło moralne². Św. Paweł kilkakrotnie zabierał głos w sprawie obrony małżeństwa jako rzeczy godziwej i piętnował zakazy wstępowania w związki małżeńskie, przyrównując te zakazy do zakazów spożywania niektórych pokarmów uznanych w prawie możeszowym za nieczyste, a przecież pochodzących od tego, co Bóg stworzył

-
- 1 Pewien wyjątek stanowiła bezzennaść dla Królestwa Bożego, która jednak nie oznaczała pogardy małżeństwa – por. G. Łęcicki, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu oraz doświadczeniu Kościoła*, Sandomierz 2011, s. 63.
 - 2 Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 341.

(por. 1 Tm 4, 2–3). Apostoł Narodów tego typu prądy myślowe określał jako „diabelskie nauki” (1 Tm 4, 1). Tymczasem św. Jan Paweł II stwierdza, że Biblia wyraźnie świadczy o tym, że małżeństwo zostało ustanowione przez Boga w akcie stworzenia³. Boży nakaz zaludniania ziemi i czynienia jej sobie poddaną zawiera błogosławieństwo i w ten sposób staje się wręcz zachętą dla człowieka (por. Rdz 1, 28). Pismo Święte mówi o wielkiej wartości związku małżeńskiego, który w swojej naturze jest ściślejszy niż jakikolwiek inny związek rodzinny. Człowiek opuszcza ojca i matkę i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się oni „jednym ciałem” (Rdz 2, 24). W podobnym duchu brzmi nauka Chrystusa Pana o małżeństwie (por. Mt 19, 3–10).

Jak już to zostało wspomniane, antropologiczną i biblijną podstawą sakramentu małżeństwa jest fakt stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety⁴. Konstytucja *Gaudium et Spes* stanowi, że Bóg przez to, że jest Stwórcą człowieka, jest zarazem Stwórcą małżeństwa⁵. Opisywana przez Janusza Mariańskiego różnorodność podejścia do małżeństwa w różnych kulturach i opiniach ludzkich⁶ nie przekreśla wpisania małżeństwa, i to tak, jak rozumie je Kościół, w samą naturę kobiety i mężczyzny⁷. Choć nie wszystkie kultury i religie traktują małżeństwo tak samo jak Kościół katolicki, który z woli Bożej wynosi je do rangi sakramentu, to jednak – jak stwierdzają ojcowie soborowi – wszędzie dostrzega się, jeśli nie znaczenie, to przynajmniej zrozumienie dla znaczenia związku małżeńskiego⁸.

Pismo Święte uczy, że człowiek został stworzony z miłości (por. 1 J 4, 8. 16) oraz „na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1, 27). Z powyższego wynika, że celem aktu stworzenia było dobro człowieka. Stanisław Wielgus zauważa jednak, że współcześnie bardzo trudno o jednoznaczne określenie celu w świadomości człowieka⁹. Tymczasem katechizm uczy, że jeśli małżeństwo wpisane jest w akt stworzenia, to jego celem jest również dobro całego człowieka¹⁰. Ponieważ człowiek – w myśl planu Bożego – ma się rozwijać, mnożyć, czynić

3 Por. Jan Paweł II, adhort. apost. *Familiaris consortio*, 11.

4 Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. J. Łazarów, Kraków 2002, s. 30.

5 Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 48.

6 Por. J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003, s. 224–225.

7 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1603.

8 Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 47.

9 Por. S. Wielgus, *Pedagogia i formacja młodzieży*, „Pedagogika Katolicka” 2007 nr 1, s. 15.

10 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1601; por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1055 § 1.

sobie ziemię poddaną i tworzyć społeczność (Rdz 1, 28), dobro małżeństwa i rodziny jest nieodzownym czynnikiem dobrostanu ludzkości. Św. Jan Paweł II uczy, że na dobro płynące z sakramentu małżeństwa składa się wiele pozytywnych dla istoty ludzkiej elementów. Należy tu wymienić wzajemność, równość, wspólnotę, cielesną łączność, udział w twórczym zamyśle Boga, a nade wszystko miłość. Potrzeba wzajemności wynika z osobowej godności człowieka. Nie może się ona w pełni zrealizować bez obecności i udziału drugiej osoby. Chociaż osobą, na którą otwiera się człowiek w swoich relacjach interpersonalnych, może być sam Bóg¹¹, to jednak, jak zauważa Marian Wolicki, człowiek potrzebuje osoby ludzkiej jako bliższej mu na sposób ontologiczny i bezpośrednio dostępnej¹². Pismo Święte wspomina przecież o „samotności” człowieka umieszczonego w świecie stworzonym, choć jeszcze przed grzechem pierworodnym pozostającego w towarzystwie Boga (por. Rdz 2, 18). Na kolejnym miejscu należy wspomnieć o równości kobiety i mężczyzny, o czym mówi Pismo Święte w opisie stworzenia kobiety „z boku” mężczyzny (Rdz 2, 22–23). Idąc dalej, wspólnota międzyludzka, jaka zapanowała między Adamem a Ewą i powinna panować w każdym innym małżeństwie, polega na wzajemnej pomocy. Pomoc ta staje się według św. Jana Pawła II „reprezentacją” pomocy Bożej gotowej w każdej chwili dla człowieka (por. Ps 121, 2)¹³. Ważnym czynnikiem budującym dobro małżonków jest ich cielesne zjednoczenie. Jest ono tak głębokie, że w tym akcie mężczyzna i kobieta stają się „jednym ciałem” (Rdz 2, 24; por. Mt 19, 6). Z tej przyczyny, jak naucza Kościół, związek cielesny małżonków staje się dla nich najbliższą z możliwych relacji – bliższą i silniejszą niż inne relacje rodzinne, włączając miłość rodzicielską (por. Rdz 2, 24)¹⁴. Człowiek w małżeństwie spełnia też swój twórczy udział w zamyśle Boga. Jest to zamysł zachowania i przysparzania stworzenia oraz porządkowania go na sposób zamierzony przez Stwórcę¹⁵. Do tej działalności przyczynia się małżeństwo spełniające rajski nakaz płodności, mnożenia się, napełniania ziemi i czynienia jej poddaną (Rdz 1, 28)¹⁶.

11 Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 9.

12 Por. M. Wolicki, *Komunikacja interpersonalna w ujęciu psychologicznym*, [w:] *Komunikacja w katechezie*, materiały pod red. J. Zimnego, Sandomierz 2003, s. 74–75.

13 Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 4.

14 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1606.

15 Por. D. Kołodziej, *Rodzina chrześcijańska – uczestnictwo w misji Kościoła na podstawie Adhortacji apostołskiej Jana Pawła II Familiaris consortio*, [w:] *Wokół pojęcia świętości. W nawiązaniu do życia i myśli św. Jana Pawła II*, red. nauk. W. Dłubacz, Stalowa Wola 2014, s. 152.

16 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1604.

Najwięcej dobra człowiekowi przysparza miłość. Bóg, który sam „jest miłością” (1 J 4, 8. 16), stworzył człowieka z miłości i powołał go do miłości. Powołanie do miłości jest jednym i tym samym aktem co stworzenie człowieka przez Boga na Jego własne podobieństwo, które – jak zauważa Jan Graubner – „najpełniej wyraża się w osobie Jezusa Chrystusa”¹⁷. Miłość wymaga drugiej osoby, dlatego powołanie do miłości realizuje się w małżeństwie i w rodzinie (por. Ps 128, 1–6). Miłość małżeńska promieniuje w ten sposób na wszystkie pozostałe czynniki ludzkiego dobra, o których była mowa wcześniej. Z tego powodu papież Franciszek w swojej adhortacji *Amoris letitia* uznaje Psalm 128 jako ważny fragment słowa Bożego, stanowiący podstawę do teologicznej nauki o rodzinie¹⁸.

W Piśmie Świętym małżeństwo jest także porównywane do związku Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 25. 32) i fakt ten ma według św. Pawła konsekwencje etyczne. Małżonkowie są wezwani do wzajemnej miłości na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. Zbawiciel umiłował Kościół do tego stopnia, że samego siebie wydał za Niego (por. Ef 5, 25). W dalszej części tego samego Listu św. Paweł zachęca mężów do miłości żony na sposób przykazania miłości: miłowania bliźniego jak siebie samego. Apostoł wiąże to przykazanie z nauką o mistycznym Ciele Chrystusa, czyli Kościele¹⁹. Jak Chrystus miłuje Kościół – swoje własne Ciało mistyczne – tak samo mężowie powinni miłować żony na sposób miłości „własnego ciała”²⁰. Miłość ta objawia się w trosce o wyżywienie i pielęgnację, a więc ogólnie rozumianą opiekę (por. Ef 5, 29). Nauka św. Pawła o małżeństwie nosi pewne znamię rozumienia patriarchalnego, ale nie zatrzymuje się przecież tylko na poziomie natury ludzkiej, a wręcz określa małżeństwo jako „wielką tajemnicę” (Ef 5, 31–32)²¹.

Teksty Pisma Świętego o małżeństwie leżą u podstaw dogmatycznego nauczania Kościoła o tym sakramencie. Św. Jan Paweł II zauważa, że właśnie z tekstów biblijnych pochodzą zarówno obraz miłości Chrystusa do Kościoła służącej za typ miłości małżeńskiej²², jak i nauczanie o realizacji powołania do świętości w stanie małżeńskim. Już soborowa konstytucja dogmatyczna

17 J. Graubner, *Czy Europa potrzebuje pedagogiki katolickiej*, „Pedagogika Katolicka” 2007 nr 1a, s. 23.

18 Por. Franciszek, adhort. apost. *Amoris letitia*, 8–10.

19 Por. R. Sieroń, *Wychowanie do bycia świętym w świetle eksploracji źródeł biblijnych*, [w:] *Wokół pojęcia świętości w nawiązaniu do życia i myśli św. Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 57–58.

20 Por. A. Zwoliński, *Wychowanie do czystości*, „Pedagogika Katolicka” 2009 nr 4, s. 78.

21 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 350.

22 Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 17–18.

o Kościele *Lumen Gentium* stwierdza, że „małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości między Chrystusem i Jego Kościołem oraz w niej uczestniczą (Ef 5, 32), wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa dla zdobycia świętości, a tak we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego (1 Kor 7, 7)”²³.

2. Przymioty małżeństwa w nauce Kościoła

Dobro wynikające z sakramentu małżeństwa jest zarówno naturalne, jak i nadprzyrodzone. Jeśli doszukiwać się w słowie Bożym nauki dotyczącej samej istoty małżeństwa, to należałoby skierować uwagę na naukę o istotnych przymiotach małżeństwa, która zaczyna się już w opisie aktu stworzenia²⁴, oraz o jego skutkach. Jeśli chodzi o skutki sakramentu małżeństwa, Jerzy Kułaczkowski zauważa, że Biblia mówi o jedności i nierozzerwalności, miłości i wierności oraz o płodności²⁵.

Nauka o jedności i nierozzerwalności małżeństwa „dojrzewała” wraz z powstawaniem kolejnych ksiąg Pisma Świętego, ale zawiera się w nim w całości niejako *implicite*. Katechizm mówi w tym miejscu o wzrastaniu świadomości o nierozzerwalnym i monogamicznym małżeństwie „pod pedagogią Prawa”²⁶. Stary Testament zewnętrznie tolerował poligamiczne małżeństwa patriarchów i królów, a nawet niekiedy dużą ilość żon uznawał za oznakę Bożego błogosławieństwa (por. 2 Sm 12, 8). Istnieją jednak świadectwa Pisma Świętego mówiące o prawdziwej miłości między jednym mężczyzną a jedną kobietą. Dzieje się tak w przypadku Manoacha i jego żony – rodziców biblijnego Samsona (1 Sdz 13, 2), Elkany i Anny – rodziców Samuela (por. 1 Sm 1, 5) czy Tobiasza i Sary (por. Tb 8, 4). Dodatkowo Biblia wspomina o sytuacjach, w których poligamiczne małżeństwo stało się przyczyną problemów. Było tak w przypadku związku Abrahama z Hagar (por. Rdz 16, 4nn) lub licznych związków króla Salomona (por. 1 Krl 11, 3). Katechizm wspomina

23 Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 11.

24 Por. H. Szmulewicz, *Stworzenie i odkupienie idą razem*, „Pedagogika katolicka” 2010 nr 6, s. 111.

25 Por. J. Kułaczkowski, *Rozumienie funkcji wychowawczej rodziny*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2005 nr 1, s. 67.

26 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1609; por. S. Sojka, *Życie moralne drogą do mądrości*, [w:] *Formatio catholica w duchu świętego Pawła*, pod red. J. Zimnego, Sandomierz–Stalowa Wola 2008, s. 51.

o „zatwardziałości serca”²⁷ mężczyzny, która w patriarchalnym społeczeństwie Izraela wymuszała legalność rozwodów²⁸. Pomijając fakt rozwodów, Prawo Mojżeszowe dawało wyjątkową jak na tamte czasy obronę kobiety przed samowolą panowania mężczyzn; jest w Prawie mowa o prawach kobiet: żon, matek, wdów i córek (por. Wj 22; Kpł 18; Lb 36 i inne)²⁹.

Pismo Święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu wyraźnie podkreśla nierozzerwalność małżeństwa. W Ewangelii św. Mateusza Chrystus odnosi się do rozwodów przewidzianych przez prawo żydowskie (Mt 19, 6). Kiedy faryzeusze pytają o to, czy wolno oddalić żonę z jakiegokolwiek powodu, zakładają niejako możliwość rozwodu. Chodzi im tylko o to, czy przyczyna rozwodu musi być poważna, czy może być błaha. Chrystus zaznacza, że prawo „listu rozwodowego” pochodzi nie od Boga, ale od Mojżesza, i zostało napisane ze względu na zatwardziałość serc (por. Pwt 24), która z kolei – jak zauważa Benedykt XVI – jest postacią „egoistycznego zapatrzenia w siebie”³⁰. Biblia nie przyznaje nieomyślności Mojżeszowi, który sam zresztą umiera niejako w karze Bożej (por. Lb 20, 12–13). Dodatkowo w Księdze Psalmów mówi o „rzeczach nierozważnych” wypowiedzianych przez Mojżesza (por. Ps 106, 35–36). Zawsze jednak winą za jego błędy i nierozważności obarcza zatwardziałość serca i karku narodu wybranego. Chrystus Pan odwołuje się do aktu stworzenia człowieka „jako mężczyzny i niewiasty”, zaznacza, że małżeństwo zaplanowane przez Boga dla pierwszych rodziców było nierozzerwalne: „na początku tak nie było” (por. Rdz 2, 24). Na nierozzerwalność małżeństwa Chrystus Pan przytacza argument antropologiczny, mówiący o naturalnych dla człowieka więzach rodzinnych: „Opuści człowiek [mężczyzna] ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną tak ściśle, że będą oboje jednym ciałem” (Mt 19, 5). Jeśli nie da się rozwiązać więzów rodzicielsko-synowskich, które z oczywistych względów są bardzo mocne, to Pan Jezus podkreśla istnienie jeszcze mocniejszego związku, którym jest związek małżeński. Jest on zatem mocniejszy niż związek rodziców z dziećmi³¹. Skutkiem nierozzerwalności małżeństwa ustanowionej przez Boga, który właśnie taką, a nie inną naturę nadał związkowi mężczyzny i kobiety, jest negatywny stosunek Kościoła do rozwodów i ponownych

27 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1610.

28 Por. J. Kułaczkowski, *Idealna kobieta*, Stałowa Wola 2001, s. 42–43.

29 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1610.

30 Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, „Pedagogika Katolicka” 2008 nr 2, s. 18.

31 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1644.

„małżeństw”. Bez względu na istnienie ewentualnych problemów w pożyciu małżeńskim, na które Kościół, jak zauważa Justyna Maciaszek, próbuje znaleźć rozwiązanie³². W oczach Chrystusa Pana związek małżeński może być rozwiązany jedynie przez śmierć. Rozwód nazywany jest w Ewangelii „oddaleniem” (Mk 10, 11), zaś ponowne „małżeństwo” zawarte przez którekolwiek z małżonków w oczach Chrystusa nie istnieje. Surowa ocena moralna ponownych związków skutkuje nazwaniem ich przez Chrystusa Pana „cudzołóstwem” (Mk 10, 12). Według katechizmu Zbawiciel używa tego słowa dlatego, że osoba rzekomo wzięta do siebie niejako „na własność” w powtórnym związku jest w istocie „cudza”³³.

Jedność małżonków na obraz Boży rozszerza się na ich rodzinę. Rodzina chrześcijańska złączona sakramentalnym węzłem małżeństwa jest obrazem komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym, dlatego jej działanie w aspekcie prokreacji i wychowania jest odbiciem stwórczej aktywności Trójcy Świętej. Kontynuacją dzieła stwórczego jest dzieło zbawcze Chrystusa Pana. Katechizm naucza, że „w rodzinie realizuje się je przez udział w modlitwie i ofierze Chrystusa, skąd z kolei wypływa powołanie rodziny do Ewangelizacji i misji”³⁴. Chrystus Pan w swojej misji zbawczej nie zamierzał zmieniać porządku natury raz ustalonego przez Boga ani Jego przykazań. W swoim Kazaniu na Górze, mówiąc o małżeństwie, Zbawiciel wyjaśnił odwieczny zamysł Boga. Na tej podstawie Tradycja Kościoła przekazuje przekonanie o tym, że szóste przykazanie Boże nie tylko stoi na straży wierności małżeńskiej, ale obejmuje całą dziedzinę płciowości człowieka³⁵.

Wraz z nauką Biblijną o miłości małżeńskiej i nierozzerwalności sakramentu idzie w parze nauka o płodności w małżeństwie. Chrystus Pan, nauczając Apostołów o ich powołaniu, mówi o opuszczeniu „domu, matki, ojca, braci, sióstr, dzieci i pola” (Mt 19, 29). Pismo Święte w Księdze Rodzaju mówi zaś o opuszczeniu „ojca i matki” (Rdz 2, 24) w celu zawarcia małżeństwa. Jeśli zatem powołanie Apostoła wymaga rezygnacji z małżeństwa, to wolno mniemać, że – jak mówią Dokumenty z Aparecidy – w słowach Chrystusa wspólnota

32 Por. J. Maciaszek, *Wiktymologiczne aspekty przemocy w rodzinie*, [w:] *Zjawisko przemocy we współczesnym świecie. Wybrane aspekty*, pod red. J. Maciaszek, Stalowa Wola 2010, s. 38.

33 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1650.

34 Tamże, 2205.

35 Tamże, 2336; por. A. Nossol, *Miejsce rodziny w Misterium Salutis*, [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, pod red. K. Majdańskiego, Warszawa 1990, s. 30.

rodzina, dzieci i pole są związane ze skutkami sakramentu małżeństwa³⁶. Słowa te są w istocie paralelne do słów błogosławieństwa skierowanego przez Boga Ojca do pierwszych małżonków Adama i Ewy: „Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście napełnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Płodność człowieka i jego otwarcie na drugą osobę jest dowodem troski Boga o swoje dzieło. Troska ta jest widoczna już od początku Księgi Rodzaju, kiedy Bóg mówi o tym, że nie jest dobre osamotnienie człowieka (Rdz 2, 18)³⁷. Nie tylko żona lub mąż, ale cała rodzina, w której przychodzą na świat dzieci, jest wspólnotą, której człowiek potrzebuje do życia i rozwoju. Płodność jest związana z małżeństwem i płciowością. To z aktu zatroskania Boga o samotnego człowieka w Księdze Rodzaju niejako wyprowadzony jest zamysł Boży utworzenia drugiego człowieka. Temat ten podejmuje św. Jan Paweł II w jednej z encyklik. Stworzenie kobiety nie miało być kolejnym stworzeniem, bo wszystkie one były od razu ulepione z gliny. Ten akt twórczy miał być w swojej naturze podobny do „podzielenia” już istniejącego człowieka³⁸. Boży nakaz mnożenia się i czynienia ziemi poddaną uwieńczył dzieło stworzenia. Samotność człowieka była jedynym brakiem dobra w dobrym z natury świecie stworzonym. Jeśli więc dobro było celem stworzenia, to jego spełnieniem jest stworzenie człowieka i jego zróżnicowanie płciowe oraz nakaz płodności, a więc napełniania ziemi i czynienia jej sobie poddaną³⁹. Człowiekowi została przeznaczona działalność niejako „demiurgiczna”, czyli zadanie przetwarzania, ulepszania i dopełniania dzieła stworzenia otrzymanego od Boga. Ta działalność także jest związana z rodziną – pierwszym małżeństwem mężczyzny i kobiety. Wypełnienie nakazu napełniania ziemi jest uzależnione od płodności. Z tego powodu płodność małżeńska rozumiana w ogólności jest warunkiem *sine qua non* dzieła współtworzenia, do którego wezwany jest człowiek. Podsumowując tę część rozważań, warto przytoczyć opinię Karola Wojtyły, który twierdzi, że płciowość człowieka i jego małżeństwo jest dobrem zaliczającym się do naturalnego dobra stworzenia i jest niezbędne do

36 Por. Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 432–435.

37 Por. M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 112–113, [cyt. za:] J. Goleń, *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpašterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2013, s. 35.

38 Por. Jan Paweł II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 29.

39 Por. *Kardynał w sercu Kościoła. Kardynał Raymond Leo Burke w rozmowie z Guillaume'm d'Alençon'em*, Sadnomierz 2015, s. 138–139.

spełnienia jego misji współtworzenia świata nadanej mu przez Boga⁴⁰. Niejako potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest błogosławieństwo Boże udzielone pierwszym małżonkom (Rdz 1, 28). Wolno sądzić, że właśnie z tego powodu definicja małżeństwa podana przez kodeks prawa kanonicznego umieszcza płodność i rodzicielstwo na trzecim miejscu po wspólnocie i dobru małżonków w definicji małżeństwa⁴¹.

Zrodzenie i wychowanie potomstwa niegdyś było wymieniane jako pierwszy cel małżeństwa. Choć zawiera się ono w ogólnym dobru małżonków, to jednak nie wolno zapominać, że zdolność do prokreacji jest na tyle istotna, że wykluczona w sposób pozytywny może uczynić samo małżeństwo nieważnym⁴². Z kolei nauka Kościoła o płodności i prokreacji oraz o ochronie życia ludzkiego od momentu poczęcia może się wydawać trudna do zaakceptowania we współczesnym świecie. Nie wolno jednak zapominać o tym, że chrześcijanie w swojej religii rozumieją sens ofiary i powinni patrzeć na swoje życie nie tylko w perspektywie doczesnej, ale i w świetle wieczności. Sobór Watykański II przypomina, że „ochrona życia i zdrowej moralnie rodziny sprzyja zachowaniu życia w ogóle i jest w stanie zapewnić byt społeczności”⁴³.

Prawa natury są odbiciem mądrości Bożej, dlatego ich realizacja prowadzi zawsze do spełnienia jakiegoś dobra. Małżeństwo, jak już stwierdzono wcześniej, wynika z natury, a więc ma swoje naturalne cele. Jak naucza św. Jan Paweł II, człowiek jest istotą jednostkową (osobą) i społeczną, więc małżeństwo przynosi mu dobro w porządku jednostkowym i społecznym⁴⁴. Nauczając o celach małżeństwa, w dogmatyce katolickiej mówi się przede wszystkim o wspólnym dobru, które polega na wzajemnym udoskonaleniu osobowości małżonków oraz ich dopełnieniu. Wzajemne uzupełnienie i udoskonalenie powinno dokonać się w wymiarze biologicznym i duchowym. W tym przypadku zrodzenie i wychowanie dzieci zawiera się również w pierwszym celu, jakim jest dobro małżonków⁴⁵. Sobór Watykański stwierdza, że małżeństwo nie może

40 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 110–111; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 430–431.

41 Por. *Kodeks Prawa kanonicznego*, kan. 1055.

42 Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 342.

43 Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 51.

44 Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 14.

45 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 344; por. M. Wolicki, *Uwarunkowania wolności człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011 nr 2, s. 53.

być pojmowane jako służące wyłącznie zrodzeniu potomstwa. Jest tak dlatego, że sama natura związku miłości między mężczyzną a kobietą wymaga, aby miłość ich odpowiednio się wyrażała, rozwijała się i dojrzewała. Co więcej, wymaga tego także dobro potomstwa. W związku z tym Sobór Watykański II stwierdza, że nawet gdy nie ma potomstwa, małżeństwo zachowuje swoją wartość jako połączenie i wspólnota całego życia⁴⁶.

3. Sakramentalność małżeństwa

Angelo Scola, pisząc o miłości w nauczaniu św. Jana Pawła II, przypomina naukę Kościoła o tym, że łaska sakramentu małżeństwa nadająca rangę nadprzyrodzoną naturalnemu związkowi mężczyzny i kobiety domaga się odpowiedzialności, troski o wzajemną wierność i czystość małżonków⁴⁷. Księga Wyjścia, opisując przykazania Boże, wyszczególnia „pożądanie domu bliźniego” (Wj 20, 17), którego przejawem jest „pożądanie żony bliźniego” (Wj 20, 17a). Św. Jan pisał o pożądaniu i określał je w trzech postaciach: pożądlivość oczu, pożądlivość ciała i pycha żywota (1 J 2, 16). Sakrament małżeństwa jest, jak przypomina Kościół, w tym wypadku chroniony dziewiątym przykazaniem Bożym, które zakazuje pożądania cielesnego⁴⁸. W antropologii rozumie się pożądanie jako każdego rodzaju pragnienie. Tymczasem św. Paweł rozumie je bardziej szczegółowo, które to rozumienie można by określić słowami: „bunt ciała wobec ducha” (por. Ga 5, 16. 17. 24; Ef 2, 3)⁴⁹. Pożądanie jest uznawane za skutek grzechu pierworodnego, który wywołuje nieporządek moralny we władzach człowieka, i choć samo w sobie w myśl nauki Kościoła nie jest grzechem, to jednak „skłania człowieka do popełniania grzechów” (por. Rdz 3, 11)⁵⁰. Natura ludzka została przez grzech pierworodny zraniona w swoich pragnieniach. Jak naucza katechizm „stała się podległa śmierci i skłonna do grzechu”⁵¹. W tej sytuacji pomoc Boża płynie dla człowieka

46 Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 50.

47 Por. A. Scola, *Boża tajemnica miłości w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, pod red. L. Meliny i S. Grygiela, Warszawa 2010, s. 31.

48 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2514.

49 Por. O. Myla, *Czystość małżeńska podstawą właściwej relacji*, [w:] *Rodzina miłością wielką (?)*, red. W. Surmiak, Katowice 2014, s. 215–216.

50 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2515.

51 Tamże, 405.

przez skutki sakramentu małżeństwa. Jeśli zaś o nich mowa, to za Edwardem Ozorowskim wymienić należy przede wszystkim dwa. Są to zaistnienie węzła małżeńskiego oraz łaska sakramentalna⁵². W myśl nauki Kościoła węzeł małżeński jest w swojej naturze wieczysty i wyłączny. Natomiast łaska wzmacnia małżonków i niejako konsekruje ich do obowiązków swojego stanu i godności⁵³.

Istotą węzła małżeńskiego jest zgoda nupturientów. Mocą tej zgody małżonkowie oddają się sobie wzajemnie i przyjmują siebie nawzajem⁵⁴. Zgoda ta jest przypieczętowana przez samego Boga (por. Mk 10, 9). Antropologia chrześcijańska uznaje istnienie nadprzyrodzonej godności człowieka, która nie dopuszcza przedmiotowego traktowania osoby ludzkiej. W związku z tym człowiek ani w całości, ani częściowo nie może być traktowany jako czyjokolwiek własność. Jedynym wyjątkiem jest złożenie przez człowieka daru z siebie. Musi to być jednak dar integralny, a więc obejmujący istotę ludzką w całości. Powinien dokonać się publicznie i zostać poświadczony przez odpowiednich świadków. Na tej podstawie jest on zaakceptowany i przypieczętowany przez Boga. Zgodnie z wolą Bożą z przypieczętowanego i poświadczonego przymierza między mężczyzną i kobietą powstaje trwała instytucja. Jej trwałość w myśl nauki Vaticanum II odnosi się nie tylko do samych małżonków, ale także do reszty społeczeństwa⁵⁵. Przymierze małżonków zostaje włączone w przymierze Boga z ludźmi. Stąd wynika obecny w katechizmie fakt włączenia prawdziwej miłości małżeńskiej w miłość Bożą⁵⁶. Nauka Kościoła jest jednoznaczna w odniesieniu do omawianego tu węzła małżeńskiego. Jest on przede wszystkim ustanowiony przez Boga. W związku z tym raz zawarte i dopełnione małżeństwo osób ochrzczonych nie może być nigdy rozwiązane. Dzieje się tak dlatego, że węzeł wynika z ludzkiego, a więc rozumnego i wolnego aktu zgody małżonków na wspólnotę całego życia i z ludzkiego aktu dopełnienia małżeństwa. Z tej przyczyny małżeństwo jest w myśl nauki Kościoła rzeczywistością nieodwołalną i daje początek

52 Por. E. Ozorowski, *Kościół domowy w Kościele Powszechnym*, [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., t. 2, s. 46–47.

53 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1638.

54 Por. M. Wójtowicz, *Uczciwość jako cecha relacji małżeńskiej*, [w:] *Rodzina miłością wielką (?)*, dz. cyt., s. 99.

55 Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 48.

56 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1639.

przymierzu zagwarantowanemu przez wierność i prawdomówność Boga⁵⁷. Wierność jest w nauczaniu Kościoła stałością w dochowywaniu raz danego słowa. Bóg jest wierny we wszystkich swoich słowach, a pierwszą, która tego doświadczyła, jest Bogurodzica Maryja⁵⁸. Ponieważ sakrament małżeństwa wprowadza małżonków w tajemnicę wierności Chrystusa i Jego Kościoła, małżonkowie przez swoją wierność dają świadectwo tej tajemnicy⁵⁹. Kościół, który ma prawo wypowiadać się w odniesieniu do wszystkich zagadnień ludzkich, nie ma prawa wypowiadać się przeciw postanowieniu mądrości Bożej, a właśnie taką rzeczywistością jest małżeństwo⁶⁰. Kościół naucza także, że naturalne przymierze miłości zawarte między mężczyzną i kobietą jest podniesione przez Chrystusa do rangi sakramentu. Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* stwierdza, że małżonkowie chrześcijańscy „we właściwym sobie stanie życia i porządku mają własny dar wśród ludu Bożego”⁶¹. Całość życia ludzkiego znajduje się pod wpływem łaski Chrystusa Pana, która jest dobroczynna. W takim razie w sposób oczywisty wiąże się w nauczaniu Kościoła pewną łaskę Bożą z tak ważną sferą życia ludzkiego, jaką jest małżeństwo⁶². Łaska ta jest w katechizmie łaską „właściwą sakramentowi małżeństwa i jest przeznaczona dla udoskonalenia miłości małżonków i dla umocnienia ich nierozzerwalnej jedności”⁶³. Jak uczy sobór, pomaga ona małżonkom w okazywaniu wzajemnej pomocy, jaka wynika z ich naturalnego związku oraz w przyjmowaniu i wychowaniu potomstwa do świętości⁶⁴. Dobra nadprzyrodzone, a więc przede wszystkim łaska Boża, są wypracowane przez Chrystusa⁶⁵ i udzielane przez Boga wiernym w różnych formach, a jedną z nich są sakramenty. Według Wincentego Granata są one „znakami widzialnymi o charakterze symbolu, przez które Bóg udziela dóbr wyższego rzędu”⁶⁶.

57 Por. J. Burggraf, *Matka Pięknej Miłości*, [w:] *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., s. 267.

58 Jan Paweł II, enc. *Redemptoris Mater*, 27.

59 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2365.

60 Por. tamże, 1640.

61 Sobór Watykański II, konst. *Lumen Gentium*, 11.

62 Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 348.

63 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1641; por. G. Bressan, A. Riva, *Drogi wiodące ku miłości*, [w:] *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych*, oprac. M. Massini, przeł. S. Gaudyn, Warszawa 1983, s. 39.

64 Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen Gentium*, 41.

65 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1642.

66 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 348.

Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* sakramenty Nowego Przymierza są ustanowione przez Chrystusa Pana i obejmują wszystkie ważne momenty życia chrześcijanina. Ukazują w ten sposób pewne podobieństwo i paralelizm, jaki zachodzi między życiem naturalnym człowieka a jego życiem duchowym, czyli nadprzyrodzonym⁶⁷. Kościół dostrzega w życiu człowieka pewien porządek służący wspólnocie ludzkiej. W związku z tym wyróżnia sakramenty służące komunii, nazywane też darami posłania. Są to sakramenty kapłaństwa i małżeństwa⁶⁸. Te dwa sakramenty są nastawione na zbawienie innych ludzi, a przez służbę innym przyczyniają się do osobistego zbawienia człowieka. Małżeństwo służy więc udzielaniu szczególnego posłania w Kościele i budowaniu ludu Bożego⁶⁹. Chociaż chrzest udziela człowiekowi łaski oczyszczenia ze wszystkich grzechów, to jednak nie usuwa samych pożądlivości. Osoba ochrzczona jest wezwana do tego, żeby wbrew powszechnie panującym opiniom walczyć z pożądlivościami⁷⁰. Można z nimi walczyć przez cnotę i dar czystości, czystość intencji, czystość spojrzenia i modlitwę⁷¹.

Kościół stopniowo uświadamiał sobie sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego. Wincenty Granat, powołując się na słowa Pisma Świętego i Ojców Kościoła, streszcza dogmatyczne podstawy sakramentalności małżeństwa. Przy czym warto zaznaczyć, że ich początek dostrzega on w obecności Chrystusa Pana na godach w Kanie Galilejskiej oraz przyrównywanie miłości małżeńskiej do miłości Chrystusa i Kościoła w pismach św. Pawła⁷². Sobór Watykański II uczy z kolei, że Chrystus Pan w sposób hojny pobłogosławił wielkoduszną, ludzką miłość. Powstała ona z miłości Bożej jak ze źródła i została ustanowiona na obraz Jego miłości do Kościoła. Chrystus wychodzi naprzeciw małżonków z łaską sakramentu, tak jak kiedyś Bóg wyszedł naprzeciw ludzi z łaską swojego przymierza⁷³.

Ponieważ małżeństwa ważne zawartego nie da się oddzielić od sakramentu, Kościół ma prawo ustalać warunki jego ważności. W związku z tym należy przytoczyć naukę Kościoła głoszącą, że materią i formą sakramentu

67 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1210.

68 Por. tamże, 1211; por. Z. Narecki, *Urzeczywistnianie sakramentalnych wymiarów małżeństwa w świetle adhortacji Jana Pawła II Familiaris consortio*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011 nr 2, s. 37.

69 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1534.

70 Por. T. Styczeń, *Kryzys w teologii moralnej?*, [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., t. 2, s. 100, 106.

71 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2551.

72 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 349.

73 Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 48.

małżeństwa jest zgoda nupturientów wyrażona zewnętrznie i przyjęta przez obie strony. Według Granata ta zgoda jest bytem naturalnym, który staje się przyczyną nadrzędną udzielanej ludziom łaski Bożej⁷⁴. Katechizm dodaje, że „małżonkowie chrześcijańscy są utwierdzeni i uświęceni szczególnym sakramentem w obowiązkach i godności swojego stanu”⁷⁵. Katolicka nauka o sakramencie małżeństwa wywodzi się z tego, że antropologia chrześcijańska nie jest zamknięta w ramach doczesności. Ukazuje perspektywę dobra absolutnego, które staje się bliskie poprzez pewne symbole należące do rzeczywistości doczesnej. W związku z tym można sakrament małżeństwa opisać jako ważny kontrakt małżeński, będący z woli Chrystusa skutecznym znakiem.

Podsumowanie

Podsumowując, należy zwrócić uwagę na ciągły rozwój nauki o małżeństwie, które ma bardzo mocne zakorzenienie w Biblii. Orzeczenia soborów, wypowiedzi papieży, rozważania teologiczne na temat małżeństwa zawsze mają swój fundament w Piśmie Świętym. Bardzo ważnym jest również fakt, że małżeństwo sakramentalne zostało przez Chrystusa podniesione do godności sakramentu. Zatem małżonkowie mają wszelkie dane ku temu, aby realizować w swoim życiu, życiu swojej rodziny powołanie, którym zostali obdarzeni.

Abstrakt

Biblijne i teologiczne podstawy nauki Kościoła katolickiego o małżeństwie

Małżeństwo ma swoje bardzo mocne zakorzenienie w Piśmie Świętym zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Na przestrzeni wieków Tradycja Kościoła wypracowała naukę opartą na Biblii dotyczącą małżeństwa i rodziny. Postanowienia soborów oraz wypowiedzi poszczególnych papieży konkretyzowały to nauczanie. Podkreślić należy również to, że małżeństwo katolickie jest sakramentem, w którym Pan Bóg udziela nowożeńcom szczególnej łaski do realizowania swego powołania. Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie biblijnych podstaw małżeństwa oraz jego zakorzenienia w nauce Kościoła.

Słowa kluczowe: Biblia; Kościół katolicki; małżeństwo

74 Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, dz. cyt., t. 2, s. 350.

75 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1534.

Abstract

The Biblical and Theological Foundations of the of the Catholic Church's Teachings Concerning Marriage

Marriage is very deeply rooted in Sacred Scripture, both in the Old and New Testaments. Over the centuries, the Church's tradition has developed a Bible-based doctrine concerning marriage and the family. The provisions of Church councils and the expression of various popes have specified this teaching. It should also be emphasized that Catholic marriage is a sacrament in which God gives the newlyweds a special grace to pursue their vocation. The purpose of this article is to present the biblical foundations of marriage and the sacrament's roots in the teachings of the Church.

Keywords: Bible; Catholic Church; marriage

References

- Benedykt XVI. (2008). Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. *Pedagogika Katolicka*, (2), 14–19.
- Bressan, G., & Riva, A. (1983). Drogi wiodące ku miłości. In M. Adinolfi & M. Masini (Eds.), S. W. Gaudyn (Trans.), *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych* (pp. 34–42). Warszawa: Pax.
- Burggraf, J. (2010). Matka Pięknej Miłości. In L. Melina, S. Grygiel, J. Skoczylas, K. Halat, & P. Herbich (Eds.), *Milować ludzką miłość: dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie* (pp. 261–276). Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II. Instytucja kultury m. st. Warszawy.
- Burke, R. L., & Alançon, G. d'. (2016). *Kardynał w sercu Kościoła*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Catechism of the Catholic Church. (1992, October 11).
- Codex Iuris Canonici. (1983).
- Francis. (2016, April 8). *Amoris letitia*.
- Goleń, J. (2013). *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Granat, W. (1974). *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie: zarys dogmatyki katolickiej. T. 2*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Graubner, J. (2007). Czy Europa potrzebuje pedagogiki katolickiej. *Pedagogika Katolicka*, (1a), 20–26.
- John Paul II. (1979, March 2). *Redemptor hominis*.
- John Paul II. (1981a, September 14). *Laborem exercens*.
- John Paul II. (1981b, November 22). *Familiaris consortio*.
- John Paul II. (1987a, March 25). *Redemptoris Mater*.
- John Paul II. (1987b, December 30). *Solicitude rei socialis*.
- John Paul II. (1990, December 7). *Redemptoris missio*.
- Kołodziej, D. (2014). Rodzina chrześcijańska – uczestnictwo w misji Kościoła na podstawie Adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*. In W. Dłubacz (Ed.), *Wokół pojęcia świętości. W nawiązaniu do życia i myśli św. Jana Pawła II* (pp. 151–160). Lublin; Stalowa Wola: Katedra Filozofii Boga Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; Fundacja Uniwersytecka.
- Kowalczyk, S. (1990). *Człowiek w myśli współczesnej: filozofia współczesna o człowieku*. Warszawa: Michalineum.
- Kułaczkowski, J. (2001). *Idealna kobieta*. Stalowa Wola.

- Kulaczkowski, J. (2005). Rozumienie funkcji wychowawczej rodziny. *Spółczesność i Rodzina*, (1), 62–69.
- Łęćicki, G. (2011). *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu oraz doświadczeniu Kościoła*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Maciaszek, J. (2010). Wiktymologiczne aspekty przemocy w rodzinie. In J. Maciaszek (Ed.), *Zjawisko przemocy we współczesnym świecie. Wybrane aspekty* (pp. 37–52). Stalowa Wola: Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie.
- Mariański, J. (2003). *Między sekularyzacją i ewangelizacją: wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Myła, O. (2014). Czystość małżeńska podstawą właściwej relacji. In W. Surmiak (Ed.), *Rodzina miłością wielką (?)* (pp. 213–224). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Narecki, Z. (2011). Urzeczywistnianie sakramentalnych wymiarów małżeństwa w świetle adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*. *Spółczesność i Rodzina*, (2), 34–47.
- Nossol, A. (1990). Miejsce rodziny w Mysterium Salutis. In K. Majdański (Ed.), *Teologia małżeństwa i rodziny. T. 2* (pp. 26–40). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Ozorowski, E. (1990). Kościół domowy w Kościele Powszechnym. In K. Majdański (Ed.), *Teologia małżeństwa i rodziny. T. 2* (pp. 41–49). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Pokrywka, M. (2010). *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sarmiento, A. (2002). *Małżeństwo chrześcijańskie: podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Scola, A. (2010). Boża tajemnica miłości w nauczaniu Jana Pawła II. In L. Melina, S. Grygiel, J. Skoczylas, K. Halat, & P. Herbich (Eds.), *Miłować ludzką miłość: dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie* (pp. 27–38). Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II. Instytucja kultury m. st. Warszawy.
- Sieroń, R. (2014). Wychowanie do bycia świętym w świetle eksploracji źródeł biblijnych. In W. Dłubacz (Ed.), *Wokół pojęcia świętości. W nawiązaniu do życia i myśli św. Jana Pawła II* (pp. 43–61). Lublin; Stalowa Wola: Katedra Filozofii Boga Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; Fundacja Uniwersytecka.
- Sojka, J. (2008). Życie moralne drogą do mądrości. In J. Zimny (Ed.), *Formatio catholica w duchu świętego Pawła* (pp. 47–92). Stalowa Wola; Sandomierz: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Katedra Pedagogiki Katolickiej; Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Sandomierzu.
- Styczeń, T. (1990). Kryzys w teologii moralnej? In K. Majdański (Ed.), *Teologia małżeństwa i rodziny. T. 2* (pp. 95–110). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Szmulewicz, H. (2010). Stworzenie i odkupienie idą razem. *Pedagogika Katolicka*, (6), 109–119.
- Vatican Council II. (1964, November 21). *Lumen gentium*.
- Vatican Council II. (1965, December 7). *Gaudium et Spes*.
- Wielgus, S. (2007). Pedagogia i formacja młodzieży. *Pedagogika Katolicka*, (1), 11–22.
- Wojtyła, K. (1969). *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wolicki, M. (2003). Komunikacja interpersonalna w ujęciu psychologicznym. In J. Zimny (Ed.), *Komunikacja w katechezie* (pp. 71–91). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Wolicki, M. (2011). Uwarunkowania wolności człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. *Spółczesność i Rodzina*, (2), 52–59.
- Wójtowicz, M. (2014). Uczciwość jako cecha relacji małżeńskiej. In W. Surmiak (Ed.), *Rodzina miłością wielką (?)* (pp. 98–107). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Zabawa, K., & Łukoszczyk, K. (Eds.). (2014). *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy: Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Zwoliński, A. (2009). Wychowanie do czystości. *Pedagogika Katolicka*, (4), 74–84.

RECENZJE

REVIEWS

Jolanta Szarlej, *Językowy obraz człowieka w profetycznych księgach Starego Testamentu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2013, 255 s. (Rozprawy Naukowe, 46)

Tomasz Maria Dąbek OSB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
tomasz.dabek@upjp2.edu.pl

Rozprawa habilitacyjna Jolanty Szarlej, językoznawczymi z Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku Białej, jest pracą interdyscyplinarną z zakresu językoznawstwa oraz biblistyki. Autorka zajęła się terminologią związaną z człowiekiem: jego naturą, relacjami z Bogiem-Stwórcą oraz stwożeniami w księgach prorockich Starego Testamentu.

W obszernej przedmowie (od s. 11) autorka zwraca uwagę na odmienne sposoby werbalizacji myśli w tradycji biblijnej i w językach indoeuropejskich, różnice na płaszczyznach: fonicznej (graficznej), morfologicznej, leksykalnej, składniowej oraz w zakresie pragmatyki językowej.

Następnie omawia profetyzm izraelski (od s. 37) jako zjawisko religijne. Zwraca także uwagę na kobiety-prorokinie.

Kolejny rozdział poświęcony jest metodologii (od s. 71). Autorka uzasadnia podjęcie badań naukowych nad tekstem biblijnym z pozycji językoznawcy. Korzystając ze współczesnych osiągnięć swej dyscypliny, omawia pojęcie językowego obrazu świata, który w tekstach prorockich odpowiada wiedzy z czasów, kiedy powstawały natchnione księgi. Pisz o znaczeniu uwikłania człowieka jako istoty myślącej w triadę: język, myślenie, działanie; wpływie mentalnych modeli świata na obraz świata realnego, funkcjach interpretującej i regulującej językowego obrazu świata, napięciach między faktycznością i wirtualnością, przedstawia historię badań nad językowym obrazem świata, jego składniki i językowe wyznaczniki oraz bazę materiałową swych badań – teksty prorockie w porządku chronologicznym.

Najobszerniejszy rozdział nosi tytuł *Językowy obraz człowieka* (od s. 99). Rozpoczyna się omówieniem antropologii biblijnej. Potem badane są leksemy nazywające człowieka w polszczyźnie i Biblii hebrajskiej (Adam i Ewa אָדָם וְחַוָּה;

wyrażające biologiczny aspekt człowieczeństwa: בְּיָדָיו יִבְרָא ; człowieka jako byt osobowy: אִישׁ). Dokładnie badany jest materiał z leksemami אִישׁ , użycia zaimkowe leksemu אִישׁ oraz konstrukcje składniowe z leksemem אִישׁ . W ostatnim punkcie omówiony jest pochodzący od אִישׁ termin אִישׁוֹן oznaczający źrenicę oka, co pośrednio pokazuje znaczenie człowieka.

W przedostatnim rozdziale autorka omawia człowieka pośród innych bytów (od s. 177), jako istotę relacyjną: osoby w różnym wieku – starcy, młodość, dziewice, dzieci i ich miejsce w społeczności Izraela biblijnego. Bardzo ważna jest dialogiczna natura stworzenia: nieskończony Bóg pragnie dialogu ze swym stworzeniem, „cierpliwie poszukuje drogi do serca człowieka obdarzonego tak wielką wolnością, że zawsze możliwy jest jego sprzeciw” (s. 191).

Końcowy rozdział to przedstawienie biblijnych i europejskich wzorców piękna w literaturze (od s. 209). Ocena piękna hebrajskich tekstów wymaga znajomości zasad retoryki semickiej. Autorka w swoich analizach opiera się na założeniach i metodach francuskiego badacza Rolanda Meyneta. Zwraca uwagę na binarność ma poziomie zarówno pierwszym – języka lub gramatyki, drugim – słowa lub dyskursu oraz trzecim – całości księgi. Binarność „nie zakłada prostego powtórzenia, ale współgranie zdwojonej formy i zdwojonej treści – pomiędzy nimi ukryty jest głęboki sens, który należy odsłonić, zaktualizować” (s. 210). Podaje przykłady z tekstów na pierwszych dwóch poziomach i kończy zwróceniem uwagi na jedność Biblii przejawiającą się w jej tematyce, symbolach i obrazowaniu.

W zakończeniu podsumowuje wyniki badań nad terminologią ukazującą człowieka jako „koronę stworzenia”, którego bardzo ważną cechą jest dymorfizm płciowy i trud budowania jedności jako droga wzrostu.

Tekst uzupełnia obszerna bibliografia, wykaz skrótów, nota bibliograficzna oraz streszczenie po polsku i po angielsku.

Rozprawa świadczy o wysokim poziomie naukowym autorki. Chrześcijanom przypomina wartość ich natchnionych ksiąg poddanych szczegółowym badaniom językowym dla ogólnej ludzkiej kultury. We współczesnej dyskusji o dowartościowaniu kobiet cenne jest częste zwracanie uwagi na osoby płci żeńskiej oraz ich rolę w Biblii i społeczeństwie starożytnego Izraela. Praca powinna zainteresować zarówno językoznawców, biblistów, teologów, katechetów, jak też wszystkich pragnących głębiej poznać treść i formę objawienia biblijnego oraz podstawy naszej kultury.

Lubomir Hampl, *Świat awifauny II w polskich i czeskich przekładach Pisma Świętego. Ptactwo czyste i nieczyste*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała 2014, 306 s.

Tomasz Maria Dąbek OSB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
tomasz.dabek@upjp2.edu.pl

Językoznawca z Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Czech mieszkający od wielu lat w Polsce, zajmuje się związkami frazeologicznymi oraz idiomatycznymi w języku czeskim w konfrontacji z językiem polskim. Wcześniej opublikował monografię *Ptactwo we frazeologii czeskiej i polskiej. Konceptualizacja – obraz – odzwierciedlenie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała 2012 oraz o podobnym do omawianej rozprawy tytule *Świat awifauny w polskich czeskich przekładach Pisma Świętego (sowy i jaskółki)*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko Biała 2013, 114 s., w tym 108 polskiego tekstu oraz streszczenia: czeskie, rosyjskie i angielskie.

Prezentowana rozprawa stanowi analizę katalogów ptactwa nieczystego w Księgach Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa. Autor przedstawia wymieniane tam ptaki – ich określenia w językach przekazu Biblii – oryginalnym hebrajskim, najstarszych przekładach greckim i łacińskim oraz w kilkunastu polskich i czeskich przekładach dokonanych od początków piśmiennictwa w tych językach do czasów współczesnych (uwzględnił osiem czeskich tłumaczeń biblijnych, w tym dwa staroczeskie: protestancką *Biblię Kralicką* według ostatniego wydania z 1613 roku i katolicką *Biblię Ołomuniecką* z 1417 roku oraz sześć współczesnych czeskich tłumaczeń Biblii reprezentujących różne grupy religijne: *Český ekumenický překlad*, *Český studijní překlad*, *Bibli překlad 21 století*, *Překlad nového světa*, *Jeruzalémskou bibli*, *Slovo na cestu*. Z polskojęzycznych przekładów przebadał również osiem, w tym dwa staropolskie – protestancką *Biblię Gdańską* z 1632 roku i katolicki przekład *Biblii ks. Jakuba Wujka* z 1599 roku oraz sześć tłumaczeń współczesnych: *Nową Biblię Gdańską*, *Biblię Tysiąclecia*, *Biblię Warszawsko-Praską* tłumaczoną przez

bpa Kazimierza Romaniuka, *Biblię Warszawską* zwaną potocznie Brytyjką, *Biblię Poznańską* i *Przekład Nowego Świata*).

Autor zastanawia się nad znaczeniem nazw powstałych przed wytworzeniem naukowej klasyfikacji istot żywych oraz ich odpowiedników w językach słowiańskich. Zwraca uwagę na cechy i zwyczaje wymienianych ptaków, które mogły spowodować nadanie im określonych nazw, a także na przenośne stosowanie określeń konkretnych ptaków do oznaczania cech ludzi.

Praca składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym autor przedstawia klasyfikację ptactwa w Biblii, jego podział i konkretnie zastosowane nazwy oraz ich odpowiedniki w analizowanych tłumaczeniach polskich i czeskich. W drugim zajmuje się identyfikacją reprezentantów ptactwa w katalogach ptaków nieczystych w Księgach Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa. W trzecim przedstawia zestawienie nadrzędności i podrzędności, przeprowadzając analizę terminologii binominalnej (złożonej z dwóch określeń). W ostatnim czwartym analizuje informacje o ptakach występujących tylko w katalogach z Ksiąg Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa, charakteryzuje omawiane rodzaje i gatunki, przedstawia ich nazwy czeskie i polskie oraz ewentualne pochodzenie tych określeń.

Zakończenie zawiera cenne wnioski na temat zasad dokonywania przekładów oraz ich wartości dla kultury.

Kilkakrotnie zamieszczone tabele ułatwiają orientację w badanym materiale.

Obszerna bibliografia pokazuje dobrą znajomość literatury w zakresie językoznawstwa i nauk biblijnych. Streszczenia po czesku, rosyjsku i angielsku umożliwiają poznanie tematyki pracy osobom nie znającym języka polskiego.

Rozprawa świadczy, że autor dobrze orientuje się w omawianych zagadnieniach, posiada szeroką wiedzę z wielu dziedzin nauki, jak dyscypliny biblijne, językoznawstwo, zoologia i historia.

We wcześniejszej pracy o podobnym tytule w sposób twórczy analizuje teksty biblijne zawierające odniesienia do sów i jaskółek. Biblia jako księga bosko-ludzka przedstawia całą rzeczywistość jako dzieło Boże, z którego człowiek może korzystać i twórczo je rozwijać. Poszczególne stworzenia mają swoją wartość jako konkretne byty. Ich cechy mogą także być stosowane w znaczeniu przenośnym na oznaczenie cech ludzi, ich myślenia, odczuwania i postępowania. Tak podchodzą do nich autorzy biblijni oraz ludzie należący do różnych narodów i kultur.

W obu rozdziałach rozprawy poświęconych socom i jaskółkom autor najpierw scharakteryzował rzędy ptaków, których określenia w Biblii zamierzał

poddać badaniu, ich symbolikę, wartościowanie, by potem badać w poszczególnych księgach biblijnych ich określenia w kilkunastu najważniejszych polskich i czeskich przekładach biblijnych (wymienionych w związku z wyżej omówioną rozprawą), które pokazują rozwój języków literackich i religijnych od pierwszych do najnowszych tłumaczeń.

Cennym uzupełnieniem pracy są tabele zbiorcze.

Obie rozprawy cechuje wysoki poziom naukowy interdyscyplinarnej wiedzy z zakresu językoznawstwa, filologii polskiej i czeskiej oraz przekładów biblijnych w obu językach. Są dobrym świadectwem umiejętności autora oraz środowiska naukowego, które reprezentuje. Mogą zainteresować tłumaczy dzięki podanym przykładom różnego oddawania nazw występujących w dawnych tekstach, które nie zawsze można zidentyfikować ze współczesnymi określeniami. Pokazują także rozwój tłumaczeń Biblii na języki czeski i polski, bogactwo kultur obu narodów, w których tworzeniu swoją rolę odegrało również Pismo Święte.