

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

NUMER 2 (2007) · ROK LX · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

- WOJCIECH MACIEJ STABRYŁA · *Judasz – sprawiedliwy Starego Testamentu* ..... 85
- PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM · *Kościół rzymskokatolicki w poszukiwaniu interkomunii  
z Kościołami odmiennych tradycji liturgicznych* ..... 97

## KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---

- KS. JANUSZ DREWNIAK · *Biblijne i liturgiczne wątki w twórczości Krzysztofa Pendereckiego* .. 117
- MAŁGORZATA LASKOWSKA · *Lęk psalmisty przed nieprzyjacielem* ..... 133

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

- KS. KAZIMIERZ PANUŚ · *Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego  
za rok 2006* ..... 139
- PAWEŁ PlichTA · *Konferencja naukowa „Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce”  
(Białystok, 9 grudnia 2006)* ..... 151

## RECENZJE · PRZEGLĄDY

---

153

## INDEX

### ARTICULI

---

- W. M. STABRYŁA · *Judas, der Gerechte des Alten Testamentes* ..... 85  
P. NOWAKOWSKI CM · *The Roman Catholic Church in search of intercommunion  
with other liturgical traditions Churches* ..... 97

### COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

---

- J. DREWNIAK · *Biblical and liturgical themes in Krzysztof Penderecki's activity* ..... 117  
M. LASKOWSKA · *The psalmist's fear of enemy* ..... 133

### RELATIONES · NOTITIAE

---

- K. PANUŚ · *Ex activitate Societatis Theologorum Polonorum anno 2006* ..... 139  
P. PLICHTA · *Conference on the "Judas in literature, theology and art"  
(Białystok, December 9, 2006)* ..... 151

### RECENSIONES · REPERTORIA

---

153

ARTYKUŁY

---

Księdzu doktorowi **Stanisławowi Wronce**  
powołanemu przez zarząd  
Polskiego Towarzystwa Teologicznego  
na stanowisko redaktora naczelnego  
kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”  
owocnej pracy w rozwijaniu naszego czasopisma  
życzy w imieniu zarządu

*ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś  
prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego*

Wojciech Maciej Stabryła

## Judasz – sprawiedliwy Starego Testamentu

Postać Judasza, jednego z najtragiczniejszych bohaterów historii, a z pewnością Nowego Testamentu, głęboko zakorzeniła się w dziedzictwie kultury światowej tak na polu literatury, jak i sztuki. Różnorodne były na niego spojrzenia. Jedni odsądzali i nadal odsądzają go od czci i wiary, inni zaś za wszelką cenę starali się go obronić i rehabilitować. Choć sprawa wydaje się być zamknięta, bo świadectwo Pisma jest jakoby jednoznaczne, to co jakiś czas stajemy się świadkami starcia pomiędzy oskarżycielami i adwokatami Judasza.

Artykuł ten wpisuje się w ów długi nurt polemik i dociekań, ale jego celem nie jest ani oskarżenie, ani uniewinnienie Judasza. Nie będziemy badać ani długiego procesu rozwoju literackiej tradycji o Judaszu w literaturze czy sztuce światowej, ani w apokryfach<sup>1</sup>. Zatrzymamy się wyłącznie na świadectwie Pisma. Mówiąc dokładniej, zajmiemy się perykopą traktującą o śmierci Judasza zawartą w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 27, 3-10). Mateusz bowiem jako jedyny ewangelista (jeśli nie weźmie się pod uwagę wzmianki autorstwa Łukasza w Dz 1, 16-20) wspomina o tym, jaki był koniec tego, który wydał Jezusa. Choć na pierwszy rzut oka jego opis wydaje się być jasny i precyzyjny, to postaramy się ukazać, iż znajduje się w nim swoiste drugie dno. Artykuł ten nie ma na celu podważania czy też udowadniania historyczności faktów, a jedynie ukazanie ich oceny i interpretacji dokonanej przez ewangelistę Mateusza. Ten naznaczony grzechem przeszłości apostoł-celnik (zdzierca, oszust i zdrajca – bo tak właśnie postrzegani byli ci, którzy kolaborowali z Rzymianami) wydaje się bowiem dostrzegać coś, co umknęło innym, zawsze „porządnym” autorom natchnionym.

W pierwszej części artykułu zostaną przedstawione wstępne informacje o Judaszu oraz rzeczywistość zdrady w Starym Testamencie (I). Następnie podjęte zostanie pytanie o to, co w rzeczywistości było jego winą i za co ponosi odpowiedzialność, spróbujemy także spojrzeć na niego od wewnątrz, tj.

---

<sup>1</sup> Prezentacji postaci Judasza w apokryfach Nowego Testamentu dokonuje M. STAROWIEYSKI, *Judasz. Historia, legenda, mity*, Poznań 2006, 17-28. Praca zawiera także zestaw tekstów z apokryfów traktujących o Judaszu (s. 41-68). Zob. też M. STAROWIEYSKI, *Teksty do poznania legendy o Judaszu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), 65-88.

wniknąć w jego motywy i dramaturgię (II). Na koniec zaś spojrzymy na Judasza w perspektywie, w jakiej ujął go Mateusz, koncentrując się zwłaszcza na perypetejach Mt 27, 3-10, aby popatrzeć na zawarte w niej intuicje z punktu widzenia starotestamentalnego prawa (III).

## I

Nowy Testament 22 razy z imienia wymienia Judasza, a włączając wszystkie zapowiedzi i aluzje do dokonanego przez niego czynu, jego osoba pojawia się na kartach biblijnych 36 razy. Jak zauważają badacze, charakterystyczny jest wzrost zainteresowania tą postacią. Z pierwotnie trzech wzmianek u Marka mamy ich już pięć u Mateusza, sześć w dziele Łukasowym (Łk i Dz), a osiem w Ewangelii według św. Jana<sup>2</sup>. W porównaniu z pozostałymi apostołami 22 bezpośrednie wzmianki to wcale niemało<sup>3</sup>. Częstotliwość ta zdaje się świadczyć o tym, iż jego osoba w oczach autorów biblijnych odegrała bardzo konkretną i znaczącą – bez wnikania w to, czy pozytywną, czy też negatywną – rolę. Przyjmując historyczność postaci<sup>4</sup>, należy krótko zatrzymać się nad kilkoma informacjami, które pozwolą nam zbliżyć się do niej.

„Judasz” (hebr. יהודה, gr. Ἰούδας) jest imieniem dosyć popularnym w czasach biblijnych (wystarczy wspomnieć, iż w gronie Dwunastu nosił je także Juda Tadeusz); ciekawy natomiast jest nadany mu w tekstach przydomek „Iskariota”. Najbardziej rozpowszechniona jego interpretacja mówi, że jest on świadectwem pochodzenia apostoła z Kariot (por. Joz 15, 25)<sup>5</sup> w Judei koło Hebronu, a więc jako jedyny w gronie Dwunastu nie byłby on Galilejczykiem<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Zob. H. ORDON, *Judasz Iskariota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, 207-208, zwł. 208; J. B. SZLAGA, *Co Pismo Święte mówi o zdradzie Judasza?*, „Ethos” 65-66 (2004), 89-97, zwł. 89. 91; M. STAROWIEYSKI, *Judasz*, dz. cyt., 14.

<sup>3</sup> Piotr jest wspomniany najczęściej, bo aż 214 razy, Andrzej – 13 razy, Jakub Starszy – 21 razy, Jan – 34 razy, Filip – 16 razy, Bartłomiej – 4 razy (ewentualnie jako Natanael dodatkowo 6 razy), Mateusz – 5 razy (ewentualnie jako Lewi dodatkowo 3 razy), Tomasz – 11 razy, Jakub syn Alfeusza – 4 razy (jeśli utożsamimy go z Jakubem Młodszym, to dodatkowo 15 razy), Szymon Goriłowy – 4 razy, Juda syn Jakuba – 3 razy (jako Tadeusz dodatkowo 2 razy). Statystyka w oparciu o P. C. BOSAK, *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991.

<sup>4</sup> Niekłórczy (J. M. Robertson, W. B. Smith, G. Volkmar) podważali historyczność Judasza. Odwołując się do cyfrowej wartości liter alfabetu hebrajskiego, przeliczyli imię „Judasz” (יהודה = י 10 + ה 5 + ו 6 + ד 4 + ה 5), uzyskując wartość 30, co by miało być według nich symbolem 30 srebrników. Spotkać się można także z twierdzeniem, iż Judasz jest symbolem narodu, który zdradził mesjasza. Zob. J. B. SZLAGA, *Co Pismo Święte mówi o zdradzie Judasza?*, art. cyt., 90.

<sup>5</sup> Leżało na granicy z Edomem (*Chirbet el-Qariatejn*). LXX czyta *Qerioth-Hesron*, czyli Asor. Zob. H. STRAKOWSKI, *Kariot*, [w:] *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 1, red. E. Dąbrowski, Poznań 1960, 656-657.

<sup>6</sup> Zob. H. ORDON, *Judasz*, dz. cyt., 207-208; M. STAROWIEYSKI, *Judasz*, dz. cyt., 14; E. BECK, *Judasz*, [w:] *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P.

Inne możliwe interpretacje tej nazwy wywodzą ją od greckiego ὁ σικάριος („siepacz”)<sup>7</sup>, łacińskiego *sicarius* („rozbójnik”, „morderca”, „skrytobójca”)<sup>8</sup>; hebrajskiego rdzenia שִׁכַר („zyskiwać”) lub שָׁכַר („kłamać”)<sup>9</sup>. Można też – i to zapewne nie jest ostatnia możliwość – wyprowadzić znaczenie przydomka nadanego Judaszowi od rdzenia שָׁכַר, który oddać można po polsku jako „przekupić”, a w innym polu znaczeniowym, w koniugacji *piel* – „wydać”.

Judasz Iskariota nie jest pierwszym biblijnym przykładem zdrady. Według Jacka Salija OP pojęcie to w tekstach biblijnych pojawia się wraz z Księgami Machabejskimi (por. 1 Mch 1, 11-15; 2, 23; 6, 21-27; 7, 5-7; 10, 61; 11, 21. 25; 2 Mch 4, 7-15), choć nie znajdujemy w nich terminu precyzyjnie oznaczającego opisaną w nich rzeczywistość zdrady. Bardzo ciekawym przykładem – modelem zdrady, jak pisze Marek Starowieyski<sup>10</sup> – jest Achitofel (por. 2 Sm 17, 23). O jego znaczeniu na dworze Dawida niech świadczy choćby to, iż jego rada „znaczyła tyle, co słowo Boże” (2 Sm 16, 23). Nie okazał się on jednak wierny swemu władcy i stanął przeciw niemu po stronie zbuntowanego Absaloma<sup>11</sup>. Chociaż doradzał swojemu nowemu panu najlepiej, jak umiał<sup>12</sup>, to jego rady nie zostały wysłuchane, a on sam, przewidując klęskę Absaloma, powiesił się (hebr. קָנַתוּ, gr. ἀπήγγεστο [LXX]) (por. 2 Sm 17, 23). Jeśli uwzględni się postawę Achitofela względem Dawida (zdrada), jak też i jego tragiczny koniec (powieszenie się), to wydaje się, iż jest on swoistym protoplastą literackim dramatu Judasza<sup>13</sup>.

## II

W tym miejscu warto zapytać, co w rzeczywistości było przestępstwem Judasza. Nie wniósł on bowiem – w każdym razie tekst Ewangelii według św. Mateusza nic o tym nie mówi, a raczej zdaje się temu przeczyć – żadnego formalnego oskarżenia przeciw Jezusowi. Wyjawiał on jedynie – a może aż tyle – miejsce, w którym przebywał Nauczyciel, co było równoznaczne

---

Pachciarek, Warszawa 1994, 529.

<sup>7</sup> Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, 49.

<sup>8</sup> Zob. *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, red. M. Plezia, Warszawa 1979, 140.

<sup>9</sup> Zob. M. STAROWIEYSKI, *Judasz*, dz. cyt., 14.

<sup>10</sup> Zob. tamże, 16.

<sup>11</sup> Zob. K. GĄSIOROWSKI, *Achitofel*, [w:] *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt., t. 1, 17.

<sup>12</sup> K. Gąsiorowski sugeruje, iż brak lojalności wobec Dawida był swoistą zemstą za uwięzienie Batszeby, której był dziadkiem. Zob. K. GĄSIOROWSKI, *art. cyt.*, 17.

<sup>13</sup> Nie oznacza to, iż autor Mt 27, 3-10, tworząc swój opis, wzorował się na tym opowiadaniu.

z wydaniem Go religijnym władzom żydowskim<sup>14</sup>. Co więcej, dokonał on poprzez pocałunek identyfikacji Jezusa w momencie pojmania<sup>15</sup>.

Nie mniej znaczące jest pytanie, które pozostaje i pozostanie chyba bez odpowiedzi: Dlaczego Judasz zdradził? Już ewangeliści próbują na nie odpowiedzieć, widząc w nim człowieka chciwego i złodzieja (por. Mk 14, 10-11; J 12, 3-6)<sup>16</sup>. H. Ordon domniemuje, iż upatrywanie w zachłanności motywu zdrady opiera się na interpretacji pewnych zachowań i postaw Judasza (por. J 12, 3-8; Mt 26, 6-13). Zaznacza jednak, iż taka odpowiedź nie wystarczała pierwszym chrześcijanom, którzy nie uznawali jej za pełną i satysfakcjonującą<sup>17</sup>. Skłaniali się raczej ku temu, iż Judasz z jakiegoś powodu załamał się wewnętrznie i utracił wiarę w misję Jezusa. Ma o tym świadczyć zdaniem H. Ordon fakt, iż nie zwraca się on nigdy do Jezusa „Panie” (Κύριε), a jedynie „Rabbi” (רַבִּי), podczas gdy pozostali uczniowie w podobnych sytuacjach używali terminu „Pan” (Κύριος)<sup>18</sup>.

Ta niewątpliwie słuszna obserwacja domaga się jednak pewnego doprecyzowania. Z historycznego punktu widzenia niemożliwe jest, aby apostołowie tytułowali Jezusa „Kyrie”, gdyż termin ten jest greckim odpowiednikiem hebrajskiego פָּנִי („Pan”), który był używany zamiast bożego imienia JHWH. Co więcej, jak świadczą gruntowne badania<sup>19</sup>, tytuł „Kyrios” jest najmłodszym tytułem chrystologicznym Nowego Testamentu, gdyż w sposób bezpośredni stwierdzał bóstwo Jezusa. Apostołowie przy całej swojej dobrej woli i oddaniu Jezusowi, nie potrafili w Nim w czasie Jego ziemskiej misji i, jak się zdaje, przez pewien czas po zmartwychwstaniu dostrzec Boga, a więc nie mogli tytułować Go „Kyrie”. Bardziej prawdopodobne jest raczej, iż tytułowali Go właśnie „Rabbi”.

Odnotowana przez H. Ordon różnica w tytułaturze chrystologicznej w ustach apostołów nie jest jednak bez znaczenia. W teologicznej interpretacji autorów natchnionych zdaje się ona być świadectwem tego, że uznali oni z perspektywy popaschalnej, iż dramat Judasza polegał na tym, że nie wyszedł on w swoim mesjanizmie poza tytuł „Rabbi”, a więc poza koncepcję mesjanizmu politycznego, co by miało się udać pozostałym apo-

---

<sup>14</sup> Nie może ująć uwagi fakt, iż Judasz wskazał miejsce, w którym Jezus przebywał poza miastem, a to pozwoliło na ujęcie Go bez rozgłosu, co było zamiarem dostojników żydowskich (por. Mt 26, 3-5).

<sup>15</sup> Zob. H. ORDON, *Judasz*, dz. cyt., 208; J. B. SZLAGA, *Co Pismo Święte mówi o zdradzie Judasza?*, art. cyt., 93.

<sup>16</sup> Zob. H. ORDON, *Anatomia judaszowej zdrady*, „Ethos” 65-66 (2004), 98-110, zwł. 102.

<sup>17</sup> Zob. tamże, 102.

<sup>18</sup> Zob. tamże, 102-103.

<sup>19</sup> Por. R. TOMCZAK, *Tytuły chrystologiczne*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin 2002, 1280-1287, zwł. 1283-1284.



stołom. Jeszcze raz trzeba podkreślić, iż mamy tutaj do czynienia z punktem widzenia wiary popaschalnej, a nie faktem historycznym<sup>20</sup>.

Poczynione powyżej uwagi pozwalają przyrzeć się czynowi Judasza z jeszcze innej perspektywy. Możliwe jest – nie da się tego na równi ani wykluczyć, ani potwierdzić – że Judasz wydał Jezusa<sup>21</sup> z tego powodu, że bardzo mocno wierzył w to, iż jest On – politycznym oczywiście – mesjaszem. Jego czyn miał być próbą przymuszenia Jezusa do tego, by w obliczu grożącego Mu aresztowania objawił swoją moc i w końcu wzniecił słuszne z punktu widzenia okupowanej ludności żydowskiej powstanie. Ponieważ jednak Jezus nie podjął planu przygotowanego Mu przez Judasza, okazał się w jego oczach zwyczajnym, dobrym człowiekiem, a nie obiecany (politycznym) mesjaszem. Judasz we własnej ocenie popełnił błąd, narażając niewinnego człowieka na bardzo konkretne niebezpieczeństwo utraty życia. Wszystkie jego dalsze działania opisane w Ewangeliach mogły być próbą naprawienia tego, czego się dopuścił.

Bez względu na to, którą z przytoczonych koncepcji się przyjmie, warto przyrzeć się dramatowi Judasza z perspektywy dostarczonej przez etykę. W człowieku popełniającym jakiś niegodziwy czyn do głosu dochodzi aż pięć różnych postaci: przestępca, ofiara, oskarżyciel, adwokat i sędzia. Pojawienie się przestępcy jest oczywiste: dokonane zło naznacza daną osobę i w sposób bezpośredni nadaje jej taki status. Nie można jednak, dokonując zła – mówią etycy – samemu nie stać się jego ofiarą. Ujawnienie się przestępcy w osobie nieuchronnie godzi w godność i wielkość człowieka dokonującego haniebnego czynu, czyniąc z niego niejako swoją własną ofiarą. Ofiara, pozostając ofiarą, przeradza się w oskarżyciela i domaga się sprawiedliwości. Zmuszony do obrony przestępca niejako wywołuje obrońcę, który w najrozmaitszy, czasem niemalże karkołomny sposób dąży do usprawiedliwienia go. Na koniec pojawia się sędzia, który dokonuje sprawiedliwego zazwyczaj osądu. Ten nieustanny wewnętrzny proces może trwać całymi latami i – jeśli „strony” nie pozwolą się doprowadzić do porozumienia i harmonii – skończyć się czasami bardzo tragicznie (im cięższe naruszenie normy moralnej, tym cięższe konsekwencje).

W tym miejscu należy przejść do zawartej jedynie w Ewangelii według św. Mateusza perykopy o żalu Judasza i jego tragicznym końcu.

---

<sup>20</sup> Żaden z apostołów nie dokonał takiego przeskoku, co poświadcza choćby J 20, 9. 28.

<sup>21</sup> Świadomie posługuję się tutaj czasownikiem „wydał”, a nie „zdradził”.

### III

Autor Ewangelii według św. Mateusza<sup>22</sup> wykazał się ogromnym wyczuciem psychologicznym i teologicznym. Jeśli przyjąć, że autorem podstawowego zrębu Ewangelii – jak mówią świadectwa starożytne – był celnik Mateusz-Lewi, to nie może nas to dziwić. Wywodząc się ze środowiska lewickiego, musiał posiadać dość dobre wykształcenie teologiczne, a przeżywszy własne nawrócenie (por. Mt 9, 9-13), potrafił wnikać we wnętrze osoby, która przez wszystkich niemalże postronnych obserwatorów była oceniana negatywnie.

Już w opisie pojmania (por. Mt 26, 47-56) daje się zauważyć pewien drobny, acz bardzo wymowny szczegół – tylko Mateusz podaje, iż Jezus zwrócił się do wydającego Go Judasza „przyjacielu” (ἑταῖρε). Nie jest to zwykła formuła grzecznościowa w ustach Jezusa. Przeciwnie, jest to wyraz Jego zatroskania i postawy przepełnionej głęboką miłością wobec tego, kto wydaje Go z sobie tylko znanych pobudek.

Wcześniej, w czasie ostatniej wieczerzy Jezus, mając na myśli czekającą Go mękę, mówi: „Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi, jak o Nim jest napisane, lecz biada (ὠαί) temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany. Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” (Mt 26, 24).

Greckie ὠαί jest okrzykiem zarówno gniewu, jak i bólu<sup>23</sup>, i nic nie wskazuje na to, że trzeba obstawać przy pierwszej z podanych możliwości. Twierdzenie Jezusa, iż lepiej by było dla tego, kto Go wydaje, aby się nie narodził, można odczytać w świetle przeklinania przez Hioba i Jeremiasza dnia ich narodzin (por. Hi 3; Jr 20, 14-18). Postacie te w obliczu ogarniającego ich nieszczęścia i cierpienia zdają się życzyć sobie unicestwienia, a raczej niezastnienia. W ujęciu Mateusza Jezus zdaje się przenikać podczas ostatniej wieczerzy do wnętrza Judasza i dostrzegać jego przyszły dramat, przed którym by chciał go ochronić<sup>24</sup>.

W tekście Mt 27, 3-10 występują trzy bardzo ważne czasowniki, które nie mogą pozostać bez omówienia: παραδίδωμι, μεταμέλομαι i ἀπάγω.

Pierwszy z przytoczonych czasowników παραδίδωμι w grece klasycznej oznaczał „oddawać”, „przekazywać”, „wiązać”; „oddawać komuś głos”; „przelewać”, „wpajac”; „wydawać”, „poddawać (nieprzyjacielowi)”; „oddawać

<sup>22</sup> Na temat autorstwa zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979, 25-37 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.1); tenże, *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz (Biblia lubelska)*, Lublin 1995, 5-11; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*, Częstochowa 2005, 40-48 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1).

<sup>23</sup> Zob. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 3, 335.

<sup>24</sup> Hiob i Jeremiasz tylko życzą sobie śmierci, a Judasz jej zaznaje z własnych rąk.

w czyjeś ręce”; „poddać się”; „polegać na szczęściu”, „zawierać szczęściu”, a także „poddawać się” czy „ulegać”; „podawać do sądu”; „wydawać w ręce sprawiedliwości”; „wtrącać kogoś do więzienia” lub „postawić przed sądem w celu ukarania kogoś śmiercią”, czy też „wydać niewolnika na składanie zeznań na torturach”; „przekazywać potomności”, „przekazywać w tradycji”; „nadawać coś”, „obdarzać”, „pozostawiać”; „pozwalać”; „składać w ofierze”<sup>25</sup>.

Jak więc widać, pole semantyczne czasownika opisującego w Nowym Testamencie czyn Judasza jest bardzo szerokie. Dla jednych stało się ono potwierdzeniem wysuwanych przeciwko niemu oskarżeń, a dla innych uniewinnieniem Judasza. Czasownik ten może bowiem wskazywać bardzo ogólnie na „wydanie” Jezusa, „przekazanie” Go Sanhedrynowi czy też „zadenuncjowanie” ze wskazaniem na jakieś przestępstwo oraz oczywiście „zdradę”<sup>26</sup>. Rozumienie jego wydźwięku w analizowanym fragmencie jest więc uzależnione od tego, jaką przyjmie się motywację dla czynu Judasza.

O ile czasownik παραδίδομι pojawia się we wszystkich ewangeliach w odniesieniu do czynu Judasza, to czasownik μεταμέλομαι występuje jedynie u Mateusza. Greka klasyczna przypisała mu następujące znaczenia: „czuć żal”, „żałować”, „żałować czegoś”; „sprawiać żal”, a terminowi τὸ μεταμελησόμενον – „to, czego będzie trzeba żałować”, „przyczyna żalu”. Pochodzący od tego czasownika rzeczownik ὁ μεταμέλος oznacza „żal”, „skruczę”, a występujący w dialekcie jońskim rzeczownik ἡ μεταμέλεια – „zmianę postanowienia” czy też właśnie „żal”. Fraza ἡ μεταμέλεια τοῦ πεπραγμένου γίνεται wskazuje zaś na rodzącą się skruczę<sup>27</sup>.

Bardzo często przeciwstawia się żal Judaszowy żalowi Piotrowemu: u Piotra – w przeciwieństwie do Judasza – miało dojść bowiem do rzeczywistego nawrócenia po zaparciu się Jezusa. Warto w tym miejscu wspomnieć, że – jak uważa W. Vogler – Judasz był pierwszym, który odszedł od Jezusa, ale nie ostatnim. Autor ten twierdzi, że pomimo podobnej postawy innych (tj. zwątpienia) tylko z powodu tego pierwszeństwa jego czyn został z czasem ukazany jako zdrada i to w najbardziej negatywnym znaczeniu tego słowa<sup>28</sup>. Sam czasownik μεταμέλομαι nie pozwala na wartościowanie w ocenie tego, czy żal Judasza był żalem szczerym czy też nie, czy był głęboki i jakie były jego motywy.

<sup>25</sup> Zob. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 3, 396.

<sup>26</sup> Zob. H. ORDON, *Anatomia*, dz. cyt., 101; W. POPKES, *Christus traditus. Eine Vutersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967, 218.

<sup>27</sup> Zob. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 3, 123.

<sup>28</sup> Zob. W. VOGLER, *Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und ausserkanonischen Schriften*, Berlin 1983, 35n. Por. H. ORDON, *Anatomia*, dz. cyt., 101.

Mateusz podaje, iż Judasz, pożałowawszy, wrócił do kapłanów i złożył na siebie doniesienie: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną” (Mt 27, 3). Pragnął on więc nie tylko ocalić Jezusa, któremu, jak zobaczył, grozi śmierć, ale także domagał się od autorytetów religijnych procesu i kary. Czyn Judasza jest nie tylko pożałowaniem tego, czego się dopuścił. Pragnie on naprawić zło, które za jego przyczyną zaistniało, a ponadto woła dla siebie o należną i adekwatną karę. Jego wołanie na wszystkich płaszczyznach pozostaje bez odpowiedzi u tych, którzy mienili się sprawiedliwymi: „Co nas to obchodzi? To twoja sprawa” (Mt 27, 4). Zgodnie z prawem przyjętym w I wieku po Chrystusie poświadczenie niewinności skazańca powinno było poskutkować wstrzymaniem wykonania wyroku i podjęciem na nowo rozpatrzenia sprawy<sup>29</sup>.

Zdesperowany Judasz, widząc, że zło, którego się dopuścił, nie może już zostać powstrzymane, zwraca srebrniki<sup>30</sup> i wiesz się. Autor natchniony używa tu greckiego czasownika ἀπάγω, który oznacza dosłownie „dusić się”, „dławić”, a także „powiesić się” czy też „być powieszonym” ἐκ δένδρων („na drzewie”). Koniec Judasza jest więc bardzo tragiczny. Wszystkie te opisyane w Mt 27, 3-10 wydarzenia zdają się dziać bardzo szybko, zbyt szybko. Dlaczego tak jest? Skąd ta determinacja Judasza?

Na skutek czynu Judasza Jezus został skazany przez Sanhedryn na śmierć (por. Mt 26, 66). Co więcej, jak pisze Mateusz, Żydzi wydali Go w ręce Piłata, gdyż sami nie mogli wykonywać wyroków śmierci (por. Mt 27, 2). W obliczu nieuchronnego już, jak się wydaje, końca Jezusa – „wszyscy [!] arcykapłani i starsi ludu powzięli uchwałę przeciw Jezusowi, żeby go zgładzić” (Mt 27, 1) – Judasz, któremu nie udało się naprawić powstałego zła, wiesz się. Jak ocenić ten czyn?

Większość autorów uznaje go za załamanie się i zwątpienie w możliwość przebaczenia tak ze strony Jezusa-człowieka, jak i Boga. Judasz miałby się zatracić, nie mogąc znieść ciężącej na nim odpowiedzialności za „krew niewinną”.

Po pierwsze zauważyć trzeba, iż samobójstwo nie jest w Starym Testamencie wprost potępione czy zabronione, choć zakazu takiego dopatrywano się w Rdz 9, 4-6 (por. Ef 5, 29). Przykłady samobójstw w obliczu sytuacji pozbawionej nadziei są opisane w 1 Sm 31, 4; 2 Sm 17, 23; 1 Krl 16, 18; 2 Mch 14, 41-46 (por. Sdz 9, 54; 2 Mch 10, 13). Co ciekawe w 2 Mch 14, 41-46

---

<sup>29</sup> Zob. Sanhedryn 6, 1 (teksty z Miszny pochodzą wprawdzie z okresu, gdy już kształtował się judaizm rabinacki, ale często przekazują dawne prawa i zwyczaje). Por. H. ORDON, *Anatomia*, dz. cyt., 109.

<sup>30</sup> Znamienne jest także to, iż tylko Mateusz wspomina o zwrocie srebrników. Z tradycji Łukaszej wynika, iż miał on kupić za nie ziemię (por. Dz 1, 18-19). Fakt ten wydaje się być kolejnym świadectwem prawdziwości nawrócenia Judasza dostrzeżonego przez Mateusza. Próbę obliczenia realnej ich wartości zob. Z. ŻABIŃSKI, *Trzydzieści srebrników*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) z. 2, 65-75, zwł. 73.

jest ono zgodnie z duchem i etyką grecką<sup>31</sup> pochwalone jako czyn bohater-ski<sup>32</sup>: „Gdy zaś żołnierze mieli już wieżę zdobyć i usiłovali wyważyć drzwi do atrium, gdy nadto był wydany rozkaz, aby ogień podłożyć i drzwi spalić, [Razis] osaczony ze wszystkich stron, PRZECIWKO SOBIE SAMEMU SKIEROWAŁ MIECZ. WOLAŁ BOWIEM W SZLACHETNY SPOSÓB UMRZEĆ, aniżeli złoczyńcom wpaść w ręce i być przedmiotem zniewag wymierzonych przeciwko jego szlachetnemu pochodzeniu” (2 Mch 14, 41-42).

Jak zostało powiedziane, dostojnicy żydowscy nie tylko nie podjęli kroków, by po deklaracji niewinności złożonej wobec nich, stróżów Prawa, przez Judasza ocalić Jezusa, ale nie dokonali także sądu nad tym, który – jak sam twierdził – niewinnego człowieka postawił w niebezpieczeństwie śmierci.

Prawodawstwo starotestamentalne jest tutaj bardzo jasne: „Jeśli powstanie świadek złośliwy przeciw komuś, oskarżając go o przekroczenie Prawa, dwu ludzi wiodących między sobą spór stanie wobec JHWH przed kapłanami i przed sędziami urzędującymi w tym czasie. Jeśli ci sędziowie, zbadawszy sprawę dokładnie, dowiodą fałszu świadkowi – jeśli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego – UCZYŃCIE MU, JAK ON ZAMIERZAŁ UCZYŃCÍ SWEMU BRATU” (Pwt 19, 16-19).

Z fragmentu tego wynika, że po zdemaskowaniu – tutaj Judasz dokonał go sam – fałszywy świadek powinien ponieść taką samą karę, na jaką naraził tego, którego oskarżał. Przepis ten korzeniami swymi sięga już Kodeksu Hammurabiego (§ 1.3.4)<sup>33</sup>. Jego wejście do prawodawstwa starotestamentalnego widzimy w *lex talionis*: „Życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę” (Pwt 19, 21). Choć Judasz formalnie nie był oskarżycielem, a jedynie tym, który wydał Jezusa w ręce „sprawiedliwych” sędziów, to wydaje się, iż wewnętrznie czuł się oskarżycielem i to oskar-

---

<sup>31</sup> G. REALE (*Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, 345), omawiając życie i poglądy Sokratesa, pisze: „Człowieka cnotliwego nie może spotkać nic złego, ponieważ cnota radykalnie broni przed wszelkim złem. W tym przekonaniu pogodnie wypił cykutę, która mu przyniosła śmierć, a wypił ją pogodnie dlatego, ponieważ był przekonany, że śmierć zabija ciało, a nie cnotę człowieka, ale nie to, że się żyło dobrze”. Por. T. ŚLIPKO, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982, 86-88; T. STYCZEŃ, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, 83-84.

<sup>32</sup> Zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, 73 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 12).

<sup>33</sup> Zob. *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 2000, 79-80. Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1971, 211 (Pismo Święte Starego Testamentu, 2.3); J. BLENKINSOPP, *Księga Powtórzonego Prawa*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 151-176, zwł. 166.

życielem fałszywym, a więc skoro temu, którego wydał, groziła śmierć, to on sam winien także śmierć przyjąć jako karę.

Drugim tekstem starotestamentalnym, który stosuje się do postępków Judasza jest Pwt 21, 22-23: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszony na drzewie przez noc, lecz następnego dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zamieszysz swjej ziemi, danej ci przez JHWH, Boga twego, w posiadanie”.

Tak jak Jezusowi groziła śmierć przez ukrzyżowanie, tak i Judaszowi za „zbrodnię podlegającą karze śmierci” groziłby – przed sprawiedliwym sądem starotestamentalnym – koniec „na drzewie”<sup>34</sup>. Z tekstu tego wynika, że wieszano ciało zabitego już człowieka. Fakt ten miał być przestrożą by wszyscy, którzy widzą koniec nieprawego, wystrzegali się popełniania podobnych czynów, a więc miał walor prewencyjny. Co więcej, sprowadzał on hańbę na całą rodzinę powieszonoego<sup>35</sup>.

W związku z tym, że ci, którzy winni byli przestrzegać prawa w sposób będący przykładem dla innych, stali się przestępcami<sup>36</sup>, Judasz bierze odpowiedzialność i sprawiedliwość w swoje własne ręce. W toczącym się wewnątrz niego procesie wygrywa w końcu – o czym świadczy jego czyn będący wymierzoną sobie samemu karą przystającą do przepisów starotestamentalnego prawa, czyli samobójstwo – sprawiedliwy sędzia<sup>37</sup>, sędzia na miarę prawa Starego Testamentu. Czy można oczekiwać od człowieka, by przekroczył swoją uświęconą Pismami moralność? Czy rzeczywiście można wymagać więcej?

\*

Celem artykułu było spojrzenie na perykopę mówiącą o śmierci Judasza w perspektywie moralności starotestamentalnej. Jak ukazała analiza, piszący do judeochrześcijan Mateusz, choć nie usprawiedliwia wydania Jezusa

---

<sup>34</sup> Warto wspomnieć tutaj, iż śmierć na krzyżu była śmiercią przez uduszenie. Znamienne jest więc pole znaczeniowe użytego w Mt 27, 5 czasownika ἀνάγω oznaczającego dosłownie „dusić się”.

<sup>35</sup> Zob. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, dz. cyt., 219; J. BLENKINSOPP, *Księga Powtórzonego Prawa*, art. cyt., 167.

<sup>36</sup> Na ironię zakrawa – jak pisze A. LESKE (*Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., 1133-1205, zwł. 1201) – fakt, iż wobec ogromnej i przygniatającej winy arcykapłanów w sprawie Jezusa ich troska o zgodne z Prawem postąpienie ze srebrnikami będącymi „zapłatą za krew” jest tak drobiazgową.

<sup>37</sup> Sprawiedliwość w ujęciu Mateusza jest pojęciem bardzo ciekawym. Ewangelista pisze, iż Józef, będąc człowiekiem sprawiedliwym, w momencie odkrycia brzemienności Maryi chciał ją odesłać, by nie narażać jej na zniesławienie, a w konsekwencji i karę przewidzianą za cudzołóstwo (por. Mt 1, 18-19). Pojawić się tutaj musi pytanie czy sprawiedliwość Józefa była sprawiedliwością na miarę Starego Testamentu, czy też ją przekraczała.

przez Judasza, to jednak dostrzega w jego późniejszej postawie cechy prawdziwego nawrócenia i pragnienie skrupulatnego wypełnienia przepisów prawa Starego Testamentu. W tej perspektywie żałujący i wymierzający sobie samemu – z braku innej możliwości – zgodną z prawem karę Judasz jawi się jako sprawiedliwy na miarę moralności Starego Testamentu.

*Toruń*

*WOJCIECH MACIEJ STABRYŁA*

## Zusammenfassung

### **Judas, der Gerechte des Alten Testamentes**

Der vorliegende Beitrag widmet sich dem Thema „Der Tod des Judas (Mt 27, 3-10) im Licht der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften“. Im ersten Teil beleuchtet der Verfasser die Person des Judas und behandelt sodann die Thematik des Verrats im Alten Testament.

Im zweiten Teil wird die Frage der Schuld des Judas und die seiner Verantwortlichkeit gestellt. Dargestellt wird die innere Dramatik des Judas, die in Form eines Gerichtsbildes in Zusammenhang mit der damaligen Ethik gebracht wird. Judas ist zugleich Verbrecher, Opfer, Ankläger, Verteidiger und Richter.

Teil drei ist ein Versuch, den Blick auf Judas in der Perspektive des Matthäus zu werfen (der Evangelist rechtfertigt ihn mit Hilfe kleiner Gedankenmittel). Unter Berufung auf Deuteronomium 19, 16-19 und 21, 22-23 stellt der Autor den Selbstmord des Judas in den Zusammenhang der Unmöglichkeit der Wiedergutmachung der Schuld. In Übereinstimmung mit dem verpflichtenden Religionsgesetz ist zugleich die Konsequenz das Selbstgericht. In diesem Licht betrachtet, erscheint Judas als Gerechter, gemäß dem Alten Testament.





Przemysław Nowakowski CM

## **Kościół rzymskokatolicki w poszukiwaniu interkomunii z Kościołami odmiennych tradycji liturgicznych**

Słowem „Eucharystia” (w języku greckim „eucharystia” oznacza „dziękczynienie”) określamy sakrament, który w Kościele rzymskokatolickim nazywany jest najczęściej „Mszą świętą” albo „ofiara Mszy świętej”, w Kościołach protestanckich „Wieczszą Pańską”, a w Kościołach wschodnich „Bożą Liturgią”. Ukazanie problemu wspólnoty eucharystycznej Kościołów chrześcijańskich należy poprzedzić krótkim przedstawieniem nauki katolickiej na temat Eucharystii. Na tej podstawie będzie można określić, jakie są aktualne możliwości i perspektywy wspólnego stołu eucharystycznego Kościoła obrządku łacińskiego z Kościołami zachowującymi inne tradycje liturgiczne. Ten „wspólny stół” zaczyna się od uczestnictwa w Komunii świętej poza swoim Kościołem, a zmierza do pełnego spotkania we wspólnej celebracji sakramentu Eucharystii. Przedstawione zostanie zarówno oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w sprawie interkomunii na podstawie dokumentów, jak i różne, mniej oficjalne, oddolne inicjatywy mające na celu przyspieszenie zjednoczenia chrześcijan wokół Eucharystii.

### **Eucharystia w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego**

W Kościele łacińskim teologiczna refleksja nad Eucharystią rozwinęła się w drugim tysiącleciu, już po odłączeniu się Kościoła prawosławnego w 1054 roku. Na sformułowanie nauki Kościoła dotyczącej tego zagadnienia miało także wpływ wyodrębnienie się Kościołów protestanckich w pierwszej połowie XVI wieku. Nauczanie o Eucharystii objęło wyjaśnienie sposobu obecności w niej Chrystusa, natury eucharystycznej przemiany, związku Eucharystii z ofiarą krzyżową Chrystusa, zbawczych skutków Komunii dla przyjmującego oraz odpowiedź na pytanie, kto ma prawo sprawować ją w sposób ważny. Jeszcze przed Soborem Trydenckim Kościół wyraźnie określił, że w Eucharystii obecne jest prawdziwe Ciało i Krew Jezusa Chrystusa oraz że pod każdą postacią przebywa „całość Ciała i Krwi Chrystusa” (Sobór w Konstancji w latach

1414–1418)<sup>1</sup>. Sobór Trydencki (1545–1563) podsumował dotychczasowe nauczanie o Eucharystii i sformułował dogmatyczne podstawy jego dalszego rozwoju, do których Kościół odwołuje się do dziś. Najważniejszym stwierdzeniem soboru było uznanie, że Chrystus obecny jest w Eucharystii prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (*vere, realiter et substantialiter*) oraz że obecność ta ma swój początek w chwili, gdy zostaną wypowiedziane nad chlebem i winem słowa konsekracji, którymi są słowa Jezusa z ostatniej wieczerzy<sup>2</sup>. Dokonuje się wówczas przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, którą Kościół zdefiniował jako przeistoczenie – *transubstantiatio*<sup>3</sup>. W odpowiedzi na ataki protestantów sobór wyjaśnił także, jak Kościół katolicki rozumie związek Eucharystii z ofiarą Chrystusa. W trydenckiej *Nauce o najświętszej ofierze Mszy świętej* czytamy, że Msza święta jest przedstawieniem (*repraesentatio*), pamiętką (*memoria*) i zastosowaniem (*applicatio*) ofiary krzyża, dokonanej jeden jedyny raz przez Chrystusa<sup>4</sup>.

Sobór Trydencki zainicjował także reformę liturgii, która przejawiała się w opracowaniu i wydaniu nowych ksiąg liturgicznych (w tym mszału w 1570 roku) używanych w Kościele aż do Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Ostatni sobór podjął kolejną, odważną reformę liturgii Mszy świętej w celu uczynienia jej bliższej współczesnym wiernym oraz umożliwienia im czynnego i świadomego w niej uczestnictwa. Sobór Watykański odnowił również naukę o Eucharystii, powracając do jej źródeł biblijnych i patrystycznych z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Soborowa konstytucja o liturgii świętej naucza: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy [...] ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swojego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak [...] Kościołowi powierzył pamiętkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości,

---

<sup>1</sup> SOBÓR POWSZECHNY W KONSTANCJI (1414-1418), *Dekret o Komunii św. pod jedną postacią*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, VII, 282. Naukę o tym, że cały Jezus obecny jest zarówno pod postacią chleba, jak i pod postacią wina powtarza unijny Sobór Florencki. Zob. XVII SOBÓR POWSZECHNY FLORENCKI (1438-1445), *Dekret dla Ormian (1439)*, [w:] *Breviarium fidei*, dz. cyt., VII, 285.

<sup>2</sup> XIX SOBÓR POWSZECHNY TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, [w:] *Breviarium fidei*, dz. cyt., VII, 289. Zob. W. GRANAT, *Eucharystia. Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2001, s. 40.

<sup>3</sup> Ojcowie Soboru Trydenckiego w 1551 roku stwierdzili, że przeistoczenie jest przemianieniem „całej substancji chleba w Ciało i całej substancji wina w Krew Chrystusa”, przy czym postaci chleba i wina pozostają bez zmian – XIX SOBÓR POWSZECHNY TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, [w:] *Breviarium fidei*, dz. cyt., VII, 292. Terminu „transubstancjacja” zaczęto używać już w drugiej połowie XII w. Por. E. OZOROWSKI, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 101 (1983), s. 202.

<sup>4</sup> Por. A. ADAM, *Corso di liturgia*, Brescia 1995, s. 153-154.

uczcie paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napelnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały”<sup>5</sup>.

Do dominującego w okresie przedsoborowym określenia Mszy świętej jako ofiary Sobór Watykański dodaje i stosuje nowe, z których najbardziej znaczące dla jej rozumienia to uczta paschalna, pamiątka, dziękczynienie (Eucharystia)<sup>6</sup>. W doskonalszy sposób tłumaczy się po Soborze obecność ofiary i dzieła zbawczego Chrystusa w Eucharystii. W czasie Mszy świętej ofiara Chrystusa nie powtarza się, ale uobecnia. Dzieje się to przez skuteczną, liturgiczną pamiątkę (gr. *anamnesis*) Jego męki, którą On polecił przypominać swoim uczniom. W każdym sprawowaniu Eucharystii Kościół jest wierny temu poleceniu<sup>7</sup>. Kościół rzymskokatolicki uważa, że mają prawo ją sprawować tylko oficjalni następcy apostołów Chrystusa (biskupi) i ich pomocnicy (prezbiterzy). Tak postanawia nowe prawo kanoniczne: przewodniczyć Eucharystii i dokonywać przeistoczenia może tylko ważnie wyświęcony szafarz, którym jest biskup bądź prezbiter<sup>8</sup>.

Jeden ze znaczących współczesnych badaczy Eucharystii, Johannes Betz († 1984), opierając się na tekstach Nowego Testamentu, przedstawia następująco zagadnienie realnej obecności Chrystusa i Jego dzieła w Eucharystii: „Nowy Testament ogłasza identyczność darów eucharystycznych z rzeczywistą osobą Jezusa, który dla nas i dla naszego zbawienia ofiaruje się w krwawej śmierci krzyżowej – i tu daje się na pokarm w sakramencie, aby dać nam tak zrealizowane odkupienie. Odkupienie więc to właściwie On sam, Jego wcielona osoba, dokonująca naszego zbawienia. Z realną obecnością tej osoby jest więc ściśle związana także aktualna obecność Jego historycznego dzieła zbawczego. Eucharystia staje się w ten sposób sakramentalną obecnością całego wydarzenia zbawczego, któremu na imię *Jezus*, w którym Jego osoba i dzieło tworzą nierozdzielalną jedność”<sup>9</sup>.

Niemiecki teolog chce wykazać, że w celebracji Eucharystii mamy do czynienia nie tylko z samą statyczną obecnością Jezusa, ale także z dokonanym przez Niego dziełem zbawczym, którego kulminacją była ofiara na krzyżu złożona za nas i dla naszego zbawienia<sup>10</sup>. Nauczanie soborowe zwraca uwagę na różne sposoby obecności Chrystusa podczas Mszy świętej i do obecności pod postaciami eucharystycznymi dodaje Jego obecność

<sup>5</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 47.

<sup>6</sup> Por. J. JANICKI, *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa 1993, s. 10-12.

<sup>7</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Eucharystia, sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, t. 5, s. 40.

<sup>8</sup> Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, can. 900.

<sup>9</sup> J. BETZ, *Die Eucharystie in der Zeit der griechischen Väter*, t. 2.1: *Die Realpräsenz des Leibes und der Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1964, s. 201.

<sup>10</sup> Por. A. ADAM, *Corso di liturgia*, dz. cyt., s. 153.

w zgromadzeniu wiernych, w osobie odprawiającego i w Słowie Bożym<sup>11</sup>. Wprawdzie obecność Zbawiciela pod postaciami eucharystycznymi uznana zostaje za obecność rzeczywistą w najwyższym stopniu, nie oznacza to jednak, jak uczy papież Paweł VI, że inne sposoby są nierzeczywiste<sup>12</sup>. Jan Paweł II kontynuuje nauczanie Soboru Watykańskiego i Pawła VI, rozwijając eklezjologiczny aspekt Eucharystii i dodając, że Eucharystia jest tajemnicą, która przerasta nasze myśli i może być przyjęta tylko przez wiarę<sup>13</sup>.

## Interkomunia z Kościołami wschodnimi

Kościół rzymskokatolicki łączy z Kościołami na Wschodzie wspólne dziedzictwo wiary i jedności pierwszego tysiąclecia, co dotyczy zwłaszcza Kościołów prawosławnych, które przyjmują w pełni orzeczenia pierwszych soborów powszechnych. Kościoły katolicki i prawosławny uznają wzajemnie ważność swoich sakramentów na podstawie nieprzerwanej sukcesji apostołskiej w odniesieniu do kapłaństwa i Eucharystii. Na tej podstawie Kościół rzymskokatolicki uważa, że można dopuścić wiernych obydwu wyznań do udziału w kulcie liturgicznym, a nawet do przyjmowania Komunii świętej w nie swoim Kościele (interkomunia)<sup>14</sup>. Rodzi się także nadzieja, że kiedyś oba apostołskie Kościoły zjednoczą się na nowo we wspólnej celebracji Eucharystii (intercelebracja)<sup>15</sup>.

Spróbujmy najpierw ukazać perspektywy intercelebracji. Zarówno katolicyzm, jak i prawosławie wyrażają opinię, że zanim nastąpi wspólna celebracja eucharystyczna, między obydwoma Kościołami musi nastąpić pełna zgoda w kwestii dogmatów<sup>16</sup>. Aktualne stanowisko Kościoła katolickiego w tej sprawie zawiera ekumeniczne nauczanie Jana Pawła II. W encyklice *Ecclesia de Eucharistia* stwierdza on, że jedność Kościoła „koniecznie domaga się pełnej komunii w zakresie wyznania wiary, sakramentów i władzy kościel-

---

<sup>11</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 7.

<sup>12</sup> Por. PAWEŁ VI, Instrukcja *Eucharisticum misterium*, [w:] *To życie na moja pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, opr. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 162.

<sup>13</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003, 15.

<sup>14</sup> Por. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), 122, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, S. C. Napiórkowski, J. i K. Leśniewscy, Lublin 2000, s. 30-101.

<sup>15</sup> Por. K. STARCZEWSKI, *Nauka o Eucharystii w wybranych wyznaniach chrześcijańskich i chrześcijańskich dialogach ekumenicznych*, Kielce 2006 (mps), s. 81-86.

<sup>16</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?*, [w:] *To życie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, pod red. nauk. L. Górki, Warszawa 2005, s. 248.

nej<sup>17</sup>. Dopóki ta więź nie zostanie na nowo przywrócona, dopóty nie będzie możliwe koncelebrowanie tej samej liturgii eucharystycznej. W wypadku, gdyby taka wspólna celebrowanie zaistniała przedwcześnie, mogłaby okazać się przeszkodą do osiągnięcia pełnej komunii oraz wprowadzić bądź uwiarogodnić różne nieścisłości dotyczące prawd wiary. Papież przypomina, że droga ku pełnej jedności może być realizowana tylko w prawdzie<sup>18</sup>.

Na drodze do intercelebracji z prawosławnymi stoją także przeszkody natury eklezjologicznej. Każda Eucharystia, choć jest sprawowana we wspólnocie lokalnej, objawia się jako obraz i rzeczywista „obecność jednego, świętego powszechnego i apostołskiego Kościoła”<sup>19</sup>. W związku z tym komuniam lokalnym jest także komunią z lokalnym biskupem oraz z papieżem. Nieporozumieniem byłoby więc, gdyby Eucharystia, będąc sakramentem jedności, była sprawowana bez łączności z biskupem Rzymu. Jan Paweł II stwierdza, że komuniam z następcą św. Piotra jest źródłem i podstawą jedności zarówno kolegium biskupów, jak i wiernych, a każda celebrowanie eucharystyczna wyraża powszechną komuniam z papieżem oraz z całym Kościołem<sup>20</sup>. W przypadku „Kościołów chrześcijańskich odłączonych od Rzymu” taka celebrowanie może jednak obiektywnie przywoływać tę komuniam<sup>21</sup>.

Interkomuniam pomiędzy Kościołami rzymskokatolickim i wschodnim teoretycznie wydaje się łatwiejsza do osiągnięcia, gdyż wzajemnie uznają one zarówno sakrament kapłaństwa, jak i Eucharystii. Dla jej zaistnienia muszą być jednak spełnione określone warunki uzgodnione z hierarchią danego wyznania<sup>22</sup>. Pełna realizacja interkomuniam, poza przypadkiem zaspokożenia

---

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 44.

<sup>18</sup> W adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II stwierdza, że działanie na rzecz jedności „musi się łączyć z poszukiwaniem prawdy i ma się odbywać przez dialog i konfrontację”. Dzięki temu możliwym będzie dalszy postęp w przezwyciężaniu rozbieżności, które nadal są powodem podziału chrześcijan. Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Kraków 2003, 30.

<sup>19</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 39.

<sup>20</sup> W liście apostołskim *Mane nobiscum Domine* papież dodaje, że Eucharystia, będąc źródłem jedności Kościoła, staje się także jej najlepszym przejawem i objawieniem komuniam. Jedność, o której mówi papież, oparta jest na hierarchii i „na świadomości różnych ról i posług”, które są potwierdzane w modlitwie eucharystycznej. Chodzi tu o wspomnianie papieża oraz biskupa diecezjalnego. Por. JAN PAWEŁ II, List apostołski *Mane nobiscum Domine*, Watykan 2004, 21.

<sup>21</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 39.

<sup>22</sup> Por. W. HANC, *Interkomuniam – możliwości i perspektywy*, [w:] *Eucharystia i posłannictwo. Więź Pańska w dialogu chrześcijan*, pod red. L. Górki, W. Hryniewiczza, Warszawa 1987, s. 105.

poważnej potrzeby duchowej, nie będzie niestety możliwa, dopóki nie zostaną zacieśnione widzialne więzi komunii kościelnej<sup>23</sup>.

Sobór Watykański II w Dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* postanawia, że chrześcijanom wschodnim można udzielić sakramentu Eucharystii. Według nowego *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993) muszą oni spełnić jednak dwa warunki: z własnej woli o to prosić oraz być do tego odpowiednio przygotowanymi<sup>24</sup>. Ze strony szafarzy katolickich nowe dyrektorium wymaga znajomości dyscypliny Kościołów wschodnich i unikania wszelkiego prozelityzmu<sup>25</sup>. Dekret *Orientalium Ecclesiarum* stwierdza, że również i katolicy mogą prosić o ten sakrament szafarzy niekatolickich, ale tylko wtedy, gdy w ich Kościele jest on udzielany ważnie. Tu jednak także stawia się warunek: można uczynić tak tylko wtedy, gdy kapłan katolicki byłby fizycznie bądź moralnie niedostępny<sup>26</sup>. Jak długo trwa przeszkoda w dotarciu do szafarza własnego wyznania, tak długo może trwać korzystanie z sakramentalnej gościnności innego Kościoła<sup>27</sup>. Korzystając z gościnności tegoż Kościoła, należy zachować zwyczaje liturgiczne w nim panujące. Katolik pragnący przyjąć Komunię w Kościele wschodnim, aby nie powodować zgorszenia i nieufności, powinien przed Komunią wypowiadać się i zachować post eucharystyczny<sup>28</sup>.

W poprzednim dyrektorium<sup>29</sup> znajdował się zapis, na mocy którego zarówno katolicy, jak i chrześcijanie obrządku wschodniego „dla słusznej przyczyny”, tzn. „z racji pełnienia publicznego urzędu lub obowiązku, z racji pokre-

---

<sup>23</sup> Nowe dyrektorium ekumeniczne zaleca, aby pasterze pouczali swoich wiernych o szczególnych powodach uczestnictwa w kulcie liturgicznym oraz o odrębnościach dyscyplinarnych poszczególnych wyznań. Zob. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 122.

<sup>24</sup> Por. tamże, 125.

<sup>25</sup> Por. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 125.

<sup>26</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, 27, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 185. Dekret w tym punkcie stwierdza również możliwość udzielenia sakramentu pokuty i namaszczenia chorych. Por. także PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 123.

<sup>27</sup> Por. P. KANTYKA, *Chrześcijananie przy jednym stole Eucharystii. Możliwości i perspektywy interkomunii*, [w:] *Eucharystia – Źródło, Szczyt i Życie*, red. J. Budzyński, P. Łukasik, K. Mielcarek, Lublin 2005, s. 177.

<sup>28</sup> Por. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 124.

<sup>29</sup> SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 112-130.

wieństwa, przyjaźni lub pragnienia głębszego poznania” mogli uczestniczyć w kulcie liturgicznym tak w jednym, jak i w drugim Kościele<sup>30</sup>. Dyrektorium przewidywało również możliwość przystąpienia na zasadach ogólnych niekatolika do Komunii eucharystycznej w Kościele rzymskokatolickim, a także, na podstawie tych samych zasad, możliwość uczestnictwa wiernych Kościołów wschodnich w liturgii obrządku łacińskiego<sup>31</sup>. Niestety tych postanowień nie uwzględniono w nowym dyrektorium ekumenicznym.

Mimo bliskości obu Kościołów, jeszcze więcej zastrzeżeń wobec interkomunii prezentuje strona prawosławna. Środowiska prawosławne o bardziej skrajnych poglądach ograniczają przyjmowanie Komunii świętej jedynie do tych, którzy bez żadnych zastrzeżeń akceptują wiarę prawosławną<sup>32</sup>. Ta zasada miałaby także obowiązywać w przypadku, gdy wierny prawosławny przyjmuje Komunię w innej wspólnotcie. Oznaczałoby to, że akceptuje on wiarę tej wspólnoty. Takie podejście zdaje się w ogóle wykluczać możliwość interkomunii. Kościół prawosławny twierdzi, że zapraszając do Komunii, nie może oferować uczestnictwa połowicznego, zaprasza on do pełnej łaski i ortodoksji<sup>33</sup>. Polski teolog prawosławny J. Klinger uważa, że jeśli Eucharystia to Kościół, w którym wierni przyjmują Ciało i Krew Chrystusa i w którym stają się Jego Ciałem, to przyjmując Eucharystię w innej wspólnotcie, „wychodzimy poza własny Kościół” i przez to „stajemy po drugiej stronie podziału”<sup>34</sup>. Podobnie, gdy chcemy udzielić Komunii we własnym Kościele temu, kto do niego nie należy, to działamy przeciwko swojej wspólnotcie.

Prawosławie jest więc przeciwnie wszelkim rodzajom interkomunii z racji podkreślania niezmienności istoty Kościoła jako Ciała Chrystusowego. Według teologów prawosławnych Komunia możliwa jest jedynie w Kościele, w którym tkwi przekonanie o tożsamości Eucharystii i Kościoła. To dopiero w niej Kościół staje się rzeczywiście Kościołem Boga<sup>35</sup>. Interkomunia natomiast przeczy kanonicznej jego strukturze. Jednak mimo to, iż prawosławie na ogół nie pozwala swoim wiernym przystępować do sakramentów w innych Kościołach, w sytuacji zagrożenia życia decydują o poproszeniu o tę posługę księdza katolickiego pozostawia sumieniu wiernego<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Por. tamże, 50.

<sup>31</sup> Por. tamże, 42 i 43.

<sup>32</sup> Taka Komunia, w której jeden Kościół praktycznie ogranicza udział w Eucharystii tylko do swoich własnych członków, nazywa się „komunią zamkniętą”. Por. W. HANC, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 106.

<sup>33</sup> Por. P. NIKOLSKI, *Eucharystia – łączy czy dzieli? Prawosławny punkt widzenia*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę*, dz. cyt., s. 92-96.

<sup>34</sup> J. KLINGER, *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 476-477.

<sup>35</sup> Por. W. HANC, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 117.

<sup>36</sup> Por. P. NIKOLSKI, *Eucharystia – łączy czy dzieli? Prawosławny punkt widzenia*, art. cyt., s. 97.



Kościół prawosławny i rzymskokatolicki zgodne są co do rzeczywistej i pełnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Mimo to jednak nie można osiągnąć konsensusu co do zawartości i założeń tej pełni. Prawosławie naucza, że Chrystus oprócz tego, że jest obecny w sakramencie, staje się obecny również w nauczaniu i życiu swego Kościoła. A ponieważ praktyka sakramentalnej jedności nie jest jednolita w wierze, powoduje to oderwanie w Chrystusie aspektu prawdy od aspektu życiowego i dzieli Jego istotę. To kolejny powód, dla którego w wyznaniu prawosławnym interkomunia jest niemożliwa. Podobnie wzajemne uznanie ważności sakramentów nie stanowi dla Kościoła prawosławnego argumentu za interkomunią. Nie zmienia to bowiem faktu, że w katolicyzmie pozostaje bardzo wiele elementów, na które Kościół ten nie może przystać<sup>37</sup>.

Kościół wschodnie nie negują darów duchowych, które istnieją w innych Kościołach, ale nie mogą zgodzić się na pomijanie różnych rozbieżności, które są powodem braku jedności między poszczególnymi wyznaniem. P. Nikolski zauważa, że Eucharystia nie dzieli, ale wskazuje podziały, a tym samym nie pozwala budować jedności na pozornym fundamencie<sup>38</sup>. Pełna interkomunia między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem wschodnim jest wciąż sprawą przyszłości, może już nie tak dalekiej. Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I podczas ostatniego spotkania z papieżem Benedyktem XVI w Turcji powiedział: „Wyznajemy w żalu, że jeszcze nie jesteśmy w stanie sprawować sakramentów w jedności, i modlimy się, by dzień ten jak najszybciej nadszedł”<sup>39</sup>.

## Interkomunia z Kościołami reformowanymi na Zachodzie

Różnice w wierze dotyczące niektórych aspektów Eucharystii, odmienne podejście do życia sakramentalnego wiernych, a zwłaszcza brak sukcesji apostoelskiej sprawiają, że droga do interkomunii z Kościołami i wspólnotami odłączonymi na Zachodzie jest znacznie trudniejsza niż w przypadku Kościołów prawosławnych<sup>40</sup>.

Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* przypomina, że sukcesja apostoelska w misji pasterskiej zakłada konieczność sakramentu święceń. Wyraża się ona w ciągłości ważnych święceń biskupich i to dzięki niej Kościół istnieje „w sensie właściwym i pełnym”<sup>41</sup>. Sukcesja jest również warunkiem, aby zgromadzenie stało się rzeczywiście wspólnotą eucharystyczną. Kościoły

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> Por. tamże, 99.

<sup>39</sup> „Niedziela” 50 (2006), s. 6.

<sup>40</sup> Por. K. STARCZEWSKI, *Nauka o Eucharystii w wybranych wyznaniach chrześcijańskich i chrześcijańskich dialogach ekumenicznych*, dz. cyt., s. 86-90.

<sup>41</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* vivit, dz. cyt., 29.



reformowane nie mówią zaś o sakramencie kapłaństwa, ale o „ordynacji do posługi w głoszeniu słowa Bożego i udzielaniu sakramentów”<sup>42</sup>.

Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie naucza, że członkowie innych Kościołów ze względu na chrzest znajdują się w rzeczywistej, choć niedoskonałej komunii z Kościołem katolickim<sup>43</sup>. Jednakże Sobór zauważa też, że między Kościołem katolickim i zachodnim istnieją „bardzo poważne rozbieżności” w odniesieniu do „interpretacji prawdy objawionej”<sup>44</sup>.

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przypomina następnie, że Kościoły na Zachodzie nie zachowały „autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium”, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa. W związku z tym w opinii Kościoła rzymskokatolickiego, ważność i skuteczność celebrowanej Eucharystii we wspólnotach wyrosłych z Reformacji oraz w Kościele anglikańskim stoi pod znakiem zapytania. Dekret podkreśla więc, że w dążeniu do jedności trzeba zachować roztropność i nie pozwolić na to, aby w działaniach ekumenicznych miało miejsce zafałszowanie prawdy<sup>45</sup>.

Konkretne ustalenia co do szczególnych i wyjątkowych wypadków interkomunii z Kościołami reformowanymi zawiera nowe dyrektorium ekumeniczne. Szafarz katolicki może udzielić sakramentu Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych wiernym z tych Kościołów zawsze w niebezpieczeństwie śmierci, a w innych przypadkach tylko w sytuacji naglącej konieczności<sup>46</sup>. Ewentualność taka może zaistnieć wtedy, gdy osoba dobrowolnie prosząca szafarza katolickiego o udzielenie sakramentu nie ma możliwości otrzymania go od szafarza swojego wyznania. Osoba ta powinna też przejawiać katolicką wiarę w ten sakrament i być należycie do niego przygotowana<sup>48</sup>. Wierny katolik natomiast może prosić o udzielenie tych sakramentów tylko w tym Kościele, w którym są one sprawowane ważnie, z sakramentem kapłaństwa włącznie<sup>47</sup>. Wynika stąd, że wierny powinien posiadać szczegółową wiedzę na temat podejścia swojego Kościoła do

---

<sup>42</sup> W. HRYNIEWICZ, *Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?*, art. cyt., s. 238.

<sup>43</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 15, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt.

<sup>44</sup> Tamże, 19.

<sup>45</sup> Por. tamże, 24.

<sup>46</sup> Musi się to odbyć zgodnie z zaleceniem biskupa diecezji oraz po spełnieniu określonych wymagań. Por. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 130.

<sup>47</sup> Por. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 132.

ważności sakramentów udzielanych w danej wspólnotie<sup>48</sup>. Jeżeli brak w niej sakramentu święceń, katolik ów nie będzie mógł przyjąć Komunii<sup>49</sup>.

Zasady nowego dyrektorium potwierdza encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. W Kościele katolickim nie można więc udzielić Komunii świętej osobie, która nie przyjmuje w całości jego prawd wiary dotyczących tajemnicy Eucharystii<sup>50</sup>. To oznacza, że odrzucenie chociażby jednej prawdy wiary dotyczącej sakramentów sprawia, iż „proszący nie posiada dyspozycji, aby zgodnie z prawem można było mu ich udzielić”<sup>51</sup>.

Nowe dyrektorium stwierdza, że w wyjątkowych sytuacjach i pod pewnymi warunkami można się zgodzić, a nawet zalecić, aby „chrześcijanie innych Kościołów i Wspólnot ekumenicznych” zostali dopuszczeni do Komunii eucharystycznej w Kościele katolickim<sup>52</sup>. Dzięki temu realną może się wydawać możliwość, aby gościnność eucharystyczna trwała dłużej, tzn. aż do momentu, gdy szafarz własnego wyznania będzie mógł już bez przeszkód udzielać sakramentów.

Niektóre Kościoły na Zachodzie mimo braku jedności w wierze i bez naglącej potrzeby już dziś praktykują model tzw. „komunii otwartej”<sup>53</sup>. Tak jest w przypadku Kościoła ewangelicko-augsburskiego, który oświadczył, że wszyscy ochrzczeni, w tym katolicy, zaproszeni są do świętowania Wieczery Pańskiej<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> Por. P. KANTYKA, *Gościnność eucharystyczna według dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę*, dz. cyt., s. 196.

<sup>49</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 46. Należy dodać, iż w odniesieniu do ważności sakramentu święceń nie można ustanowić jednej reguły dla wszystkich Kościołów reformowanych, gdyż np. w Skandynawii istnieją nadal Kościoły luterzańskie, które zachowały ważność sukcesji apostołskiej, a co za tym idzie, zachowały one także ważność udzielania sakramentu kapłaństwa oraz sprawowanej Eucharystii. Por. P. KANTYKA, *Chrześcijanie przy jednym stole Eucharystii*, dz. cyt., s. 179.

<sup>50</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 38.

<sup>51</sup> Tamże, 46.

<sup>52</sup> PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dz. cyt., 129. Dotyczy to również sakramentów pokuty i namaszczenia chorych. Przykładem takiej wyjątkowej sytuacji dopuszczenia do Komunii eucharystycznej może być śp. brat Roger, przełożony wspólnoty ekumenicznej z Taizé. Por. R. NIESZWIEC, *Eucharystia sakramentem jedności – aspekt historyczny*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel Ekumenie*, red. P. Jaskółka, R. Porada, Opole 2005, s. 86.

<sup>53</sup> Komunia otwarta – przystępowanie do Stołu Pańskiego chrześcijan różnych wyznań. Może ona występować w trzech postaciach: (1) komunია otwarta dla wszystkich (członkowie innych wyznań bez specjalnego zezwolenia są dopuszczani do udziału w Wieczery Pańskiej i do komunii); (2) komunია otwarta wzajemna lub obustronna (dwa Kościoły dopuszczają członków jednej lub drugiej strony); (3) komunია otwarta z ograniczeniem (w nagłych wypadkach i za zgodą odpowiednich władz kościelnych dopuszcza się członków innych Kościołów, nie mogących uczestniczyć w interkomunii lub komunii dla wszystkich). Por. W. HANČ, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 106.

<sup>54</sup> Por. J. NOWAK, *Perspektywy wspólnej Eucharystii w dialogach*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel Ekumenii*, dz. cyt., s. 246.

Wspólnoty wyrosłe na gruncie Reformacji pojmują Eucharystię bardziej jako osobową komunię z Jezusem Chrystusem niż jako udział we wspólnocie kościelnej. W związku z tym nie widzą większych przeszkód, aby wraz z katolikami tworzyć wspólnotę eucharystyczną. Kościół ewangelicko-augsburski praktykuje więc „Komunię dla wszystkich w duchu gościnności eucharystycznej”. Z tego też powodu Kościół ten uważa, iż nie powinno się odmawiać także luteranom udziału w Eucharystii w obrzędku łańciskim<sup>55</sup>.

Kościół rzymskokatolicki sądzi natomiast, że pomiędzy komunią eklezjalną i eucharystyczną istnieje ścisła, nierozzerwalna więź. Komunia eucharystyczna nie jest tylko indywidualną z Chrystusem, ale również z Kościołem, a co za tym idzie, stanowi ona jedność z komunią kościelną. Dlatego też pełna wspólnota pomiędzy tymi wyznaniem trudna jest do urzeczywistnienia.

### Nowe inicjatywy ekumeniczne w kierunku interkomunii

W czasach najnowszych wśród wiernych Kościoła rzymskokatolickiego i wiernych innych Kościołów chrześcijańskich powstało wiele interesujących inicjatyw mających na celu przybliżenie dnia pełniejszej wspólnoty wokół Eucharystii, Testamentu, który zostawił nam Jezus Chrystus<sup>56</sup>. Zastanawiającym jest fakt, że odważniejsze kroki na drodze do wspólnego Stołu Pańskiego podejmowali katolicy w porozumieniu z protestantami. Rozwija się także dialog między Kościołami katolickim i prawosławnym, które, ze względu na wspólne dziedzictwo pierwszego tysiąclecia, winny być bliżej eucharystycznej jedności. Także i te wspólnoty starają się przełamać pewien impas w stosunkach intersakramentalnych

Jeszcze na początku XX wieku Kościoły praktykowały Komunię tylko wewnątrz własnego wyznania w myśl zasady, iż jeśli nie ma pełnej wspólnoty kościelnej, to nie może być mowy, aby istniała prawdziwa wspólnota eucharystyczna<sup>57</sup>. Nadzieja na przywrócenie jedności wokół stołu eucharystycznego pojawiła się wraz z powstaniem ruchu ekumenicznego. Dzięki dialogowi prowadzonemu przez Kościoły chrześcijańskie wyjaśniono, jak poszczególne wyznania rozumieją tajemnicę Eucharystii. Ważne, że dla wszystkich wspól-

---

<sup>55</sup> Tamże, 246-249. Kościoły luterkańskie i ewangelicko-reformowane uznały, iż Kościół katolicki jest Kościołem Chrystusowym w pełnym tego słowa znaczeniu. Równocześnie jednak wspólnoty te wyraziły nadzieję, że i strona katolicka uzna ich wspólnoty za takowe Kościoły. Oba wyznania były gotowe do podpisania ze stroną rzymskokatolicką porozumienia o wzajemnym dopuszczaniu wiernych do Stołu Pańskiego. Por. W. HANC, *Trudności i przeszkody na drodze ku eucharystycznej pełni*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel Ekumenii*, dz. cyt., s. 186.

<sup>56</sup> Por. K. STARCZEWSKI, *Nauka o Eucharystii w wybranych wyznaniach chrześcijańskich i chrześcijańskich dialogach ekumenicznych*, dz. cyt., s. 91-99.

<sup>57</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?*, art. cyt., s. 220.

not uczestnictwo w jednym Chlebie i jednym Kielichu oznacza i sprawia jedność Kościoła. Niemniej jednak różnice w tłumaczeniu widzialnej jedności Kościoła rodzą trudności w pojmowaniu wspólnej wieczery<sup>58</sup>.

Jedną z pierwszych ciekawych, oddolnych inicjatyw ekumenicznych było powstanie w 1937 roku tzw. „grupy z Dombes”<sup>59</sup>. W 1967 roku odbyło się spotkanie tej grupy poświęcone w całości tematowi Eucharystii i interkomunii. Stwierdzono wówczas, że celem całego ruchu ekumenicznego jest pełna wspólnota eucharystyczna. Grupa z Dombes, zakładając już pewną zgodność dotyczącą wiary, kultu i struktur kościelnych, uznała, że interkomunia powinna stać się etapem na drodze do jedności. W trakcie rozmów zauważono również, że celebracje eucharystyczne w dalszym ciągu są „nosicielkami poszczególnych Kościołów” oraz że ukazują one to, co jeszcze nas dzieli<sup>60</sup>. Spróbowano znaleźć wspólne punkty i zrozumieć różnice w nauczaniu o Eucharystii. Wyjaśniono kwestię pojmowania sposobu obecności Chrystusa w ofierze Mszy świętej. Zwrócono uwagę na poważne rozbieżności poglądów dotyczących „trwania obecności Chrystusa” w tym sakramencie. Równocześnie zauważono, iż „Kościół katolicki uznaje Eucharystię w Kościele prawosławnym, nie żądając od niego sprecyzowanej teologii obecności i transsubstancjacji”. Wyjaśniono także sposób rozumienia Mszy świętej jako ofiary Chrystusa. Ponadto stwierdzono, że protestanci zaczynają dowartościowywać sakramenty, a katolicy coraz ważniej przepowiadają tajemnicę eucharystyczną. Największą trudność sprawił temat sukcesji apostołskiej w biskupstwie. Zauważono jednocześnie, że w protestantyzmie sukcesja coraz częściej widziana jest jako znak „ciągłości i trwania misterium”, a u katolików wzrasta świadomość „instrumentalnego i funkcjonalnego charakteru kapłaństwa oraz kościelności wspólnot wyrosłych z Reformacji”<sup>61</sup>.

Nowe rozwiązania w odniesieniu do interkomunii próbował znaleźć tzw. raport z Malty (1972) będący owocem pracy katolicko-luterańskiej komisji studiów<sup>62</sup>. W dokumencie stwierdzono, że wspólna Eucharystia jest

---

<sup>58</sup> Por. tamże, 236-237.

<sup>59</sup> Jej założycielem był Paul Couturier. W skład grupy weszli katolicy, liczni reformowani i nieliczni luteranie. Nazwa grupy pochodzi od miejsca pierwszych spotkań, które odbywały się w klasztorze trapistów w miejscowości Dombes 40 km od Lyonu. Pomimo to, że nikt nie udzielał tej grupie kościelnych upoważnień, Kościoły do dziś nie lekceważą jej tezy i uzgodnień. Por. S. C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienia Grupy z Dombes*, RTK KUL 24 (1977) z. 2, s. 29-30.

<sup>60</sup> Por. tamże, 32-33.

<sup>61</sup> Tamże, 34-35.

<sup>62</sup> *Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów Ewangelia a Kościół (1972)*, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S. C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 39-67.

prawdziwym znakiem jedności Kościoła. Sakramentu Eucharystii nie da się „oddzielić od wiary w Chrystusa i Jego eucharystycznej obecności oraz od wspólnoty Kościoła”<sup>63</sup>. Autorzy raportu przede wszystkim zwrócili uwagę na to, że nie można utożsamiać jedyne Kościoła Chrystusa z Kościołem rzymskokatolickim. Jedność w Kościele rzymskokatolickim nie jest więc zupełna, ale zmierza dopiero ku pełnej jedności, którą osiągnie wówczas, gdy wszyscy zaproszeni na eucharystyczną wieczerzę, będą mogli w niej uczestniczyć. Dokument podkreśla, że Wieczerza Pańska, w której wierzący i ochrzczeni nie mogą brać udziału, „kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność” i jest niezgodna z tym, co polecił nam Chrystus.

Komisja zdaje sobie sprawę z tego, że jedności nie można przywrócić od razu, ale to nie zmienia faktu, że trzeba szukać drogi wyjścia z impasu. Postuluje więc umożliwienie interkomunii przy okazji różnych spotkań ekumenicznych czy w przypadku małżeństw mieszanych. Stwierdza, że urzeczywistnienie wspólnoty eucharystycznej nie powinno być bezwzględnie uzależnione od faktu uznania urzędu kościelnego. Należy pamiętać przede wszystkim o sytuacji wiernych, którzy poprzez udział w uroczystościach Wieczerzy Pańskiej szukają wspólnoty w Chrystusie<sup>64</sup>.

Raport z Malty nie rozwiązał wprawdzie problemu wspólnej Eucharystii, ale dzięki niemu stworzony został właściwy klimat do dalszych rozmów. Przedstawiono w nim konkretne możliwości zastosowania interkomunii w szczególnych okolicznościach. Chodzi tu m.in. o wspomniane wyżej spotkania ekumeniczne i małżeństwa mieszane, a także o praktykę interkomunii, która mogłaby zaistnieć za zgodą władz kościelnych. Interkomunia mogłaby być praktykowana z zastrzeżeniem, aby nie wprowadzać w błąd wiernych.

Najnowszą ekumeniczną inicjatywą w sprawie interkomunii jest wydanie w roku 2003 przez katolickie i ewangelickie instytuty badań ekumenicznych w Niemczech dokumentu pt. *Wspólnota Wieczerzy Pańskiej*<sup>65</sup>. Traktując o gościnności eucharystycznej, dokument sugeruje, że interkomunia staje się dziś w wielu przypadkach pożądana i wskazana.

W apelu zamieszczonym na samym początku dokumentu autorzy wyjaśniają, że ich celem jest pobudzenie na nowo dyskusji na temat wspólnej praktyki eucharystycznej. Pragną oni udokumentować i uzasadnić, iż gościnność eucharystyczna jest naprawdę możliwa w stosunku do „małżeństw i rodzin o różnej

<sup>63</sup> Tamże, 69.

<sup>64</sup> Tamże, 73-74.

<sup>65</sup> *Wspólnota Wieczerzy Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej*, [w:] „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (2003), s. 78-86. Dokument został opracowany i wydany przez Instytut Badań Wyznaniowych Związku Ewangelickiego w Benhaim, Instytut Badań Ekumenicznych ŚFL w Strasburgu oraz Instytut Badań Ekumenicznych Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze, ukazał się 7 kwietnia 2003 roku.

przynależności konfesyjnej”, a także członków różnych grup ekumenicznych oraz chrześcijan, którzy uczestniczą w nabożeństwach innego wyznania. Dopuszczanie do gościnności eucharystycznej tych, którzy praktykują wspólnotę eucharystyczną, nie jest już ograniczone przyczynami teologicznymi<sup>66</sup>.

Autorzy Wspólnoty Wieczery Pańskiej uważają wręcz, że „to nie fakt dopuszczenia ochrzczonych chrześcijan do wspólnej Wieczery Pańskiej, lecz niedopuszczenie do niej wymaga uzasadnienia”<sup>67</sup>. Na podstawie teologicznego twierdzenia, że jedność jest nam dana z góry w Chrystusie, zrodziło się przekonanie, iż na rozłamy w Kościele należy spojrzeć w nowej perspektywie. Mimo że w Kościołach prawosławnym, rzymskokatolickim i niektórych protestanckich praktykowana jest nadal komunია zamknięta, należy stopniowo wprowadzać w życie wspólną Wieczerzę Pańską.

Brak jedności eucharystycznej we wspólnotach ekumenicznych powoduje znaczne osłabienie ich wiarygodności, twierdzą autorzy w drugiej tezie dokumentu. Coraz więcej ludzi bowiem nie rozumie, czemu chrześcijanie, czerpiąc z tych samych źródeł, uczestniczą w Wieczery Pańskiej tylko w obrębie własnej wspólnoty<sup>68</sup>. W kolejnej tezie twórcy dokumentu przypominają, że już dziś, w wyjątkowych wypadkach, dopuszcza się gościnność eucharystyczną w odniesieniu do pojedynczych osób. Bramę do wspólnoty Kościoła stanowi chrzest, włączając ochrzczonych w Ciało Chrystusa i dlatego jest on warunkiem dopuszczenia do Wieczery Pańskiej<sup>69</sup>.

Dokument podkreśla, że Kościół w stosunku do uroczystości eucharystycznej pełni funkcję służebną, ponieważ to Chrystus jest Dawcą i Darem, i to On zaprasza do wieczery<sup>70</sup>. Konsekwencją takiego stanowiska jest następna odważna teza dokumentu głosząca, że „wspólnota Wieczery Pańskiej sięga dalej niż wspólnota kościelna”<sup>71</sup>. Autorzy dokumentu *Wspólnota Wieczery Pańskiej* rozwijają tę myśl, twierdząc, że nie trzeba akceptować konkretnego, historycznego kształtu Kościoła, ale przyjąć elementy zwiastowania, nabożeństwa i służby dla świata, które formują jego życie. Zgodnie ze słowami Nowego Testamentu, Kościół poznaje się po tym, że ludzie trwają w „nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwie”.

---

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>67</sup> Tamże, teza 1.

<sup>68</sup> Por. tamże, teza 2.

<sup>69</sup> Por. tamże, teza 3 i 4.

<sup>70</sup> Por. tamże, teza 5.

<sup>71</sup> Słowo i sakrament, przez które działa Bóg, stanowi podstawę Kościoła i jego jedności. Poprzez to działanie wyznawcy Chrystusa stają się w każdym czasie jednością zarówno w Nim, jak i między sobą. Twórcy dokumentu zauważają także, iż Wieczera Pańska nie istniałaby bez konkretnej wspólnoty jakiegos Kościoła, ale – co wydają się bardziej podkreślać – gdyby nie Boże działanie, nie byłoby ani Kościoła, ani Wieczery Pańskiej. Zob. tamże, teza 6.

Od tych najistotniejszych elementów winno się odróżnić formy konfesyjne, które dopuszczają różnorodność<sup>72</sup>.

W końcowej części (teza 7) dokument *Wspólnota Wieczery Pańskiej* omawia sytuację interkomunii między Kościołem katolickim a Kościołami wyrosłymi z Reformacji. Stwierdza się w niej, że między tymi Kościołami istnieje zgodność co do głównych prawd wiary, których podstawą jest życie i dzieło Chrystusa oraz Biblia<sup>73</sup>. Według autorów dokumentu osiągnięto już daleko idącą zgodność w rozumieniu Wieczery Pańskiej i z tego powodu różnice, które jeszcze istnieją, nie mogą stanowić przeszkody we wspólnej celebracji eucharystycznej<sup>74</sup>. Do tych różnic należy problem sukcesji apostoelskiej. Kościoły i wspólnoty protestanckie w zasadzie nie podważają posługiwania i święceń w Kościele katolickim. Ten jednak, ze względu na zarzut niezachowywania sukcesji apostoelskiej, ma zastrzeżenia do ważności posługiwania duchownego oraz do święceń udzielanych we wspólnotach poreformacyjnych. Inną przeszkodą w dialogu jest dopuszczanie kobiet do święceń kapłańskich przez niektóre Kościoły wyrosłe z Reformacji<sup>75</sup>.

W podsumowaniu autorzy dokumentu *Wspólnota Wieczery Pańskiej* wyrażają pogląd, że gościnność eucharystyczna, pomimo niepełnej „zgodności poglądów w rozumieniu Eucharystii urzędu i Kościoła”, jest realna. Prowadzony dalej dialog może przyczynić się do wspólnego ukształtowania Eucharystii. Tam gdzie wspólnota jest możliwa, należy już praktykować wspólną Wieczere Pańską. Natomiast różnice, które zachodzą między wyznaniem, mogą przyczynić się do ubogacenia liturgii. Dokument sugeruje również, że w odniesieniu do Eucharystii w jednakowy sposób należałoby traktować zarówno członków własnego Kościoła, jak i korzystających z gościnności eucharystycznej<sup>76</sup>.

Wśród części teologów katolickich zajmujących się ekumenizmem zaczyna zwoycieżać przekonanie, że warunkiem przystąpienia do Stołu Pańskiego powinno być przyjęcie sakramentu chrztu<sup>77</sup>. W chrzcie tak jak i w Eucharystii, mamy do czynienia z tym samym Chrystusem. Ci, którzy uczestniczą w Wieczery Pańskiej, stają się tym samym Ciałem, w które zostali wszczępieni podczas chrztu. Jednak chrześcijanie, którzy w swoim Kościele przyjęli ten pierwszy sakrament wtajemniczenia, nie mogą uczestniczyć w celebracji eucharystycznej innych wspólnot. Dzieje się tak dlatego, że w poszczególnych Kościołach

---

<sup>72</sup> Por. tamże, teza 7.

<sup>73</sup> Por. tamże, teza 7.1.

<sup>74</sup> Por. tamże, teza 7.2.

<sup>75</sup> Por. P. KANTYKA, *Chrześcijanie przy jednym stole Eucharystii*, art. cyt., s. 182.

<sup>76</sup> Por. *Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa*, dz. cyt., s. 84-86.

<sup>77</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?*, art. cyt., s. 223.



relacje wobec Ciała Chrystusa i widzialnej wspólnoty wierzących rozumiane są inaczej. Usprawiedliwia się to rozbieżnościami doktrynalnymi. Przy sprawowaniu wspólnej Eucharystii wymagane jest pełne uznanie posługiwania z mocy święceń i zgodność wiary z nauką własnego wyznania<sup>78</sup>.

Tymczasem, jak zauważa ks. Wacław Hryniewicz, często zapomina się o tym, iż Kościoły są zgodne w kwestii rozumienia centralnych prawd wiary, do których należą „prawda o Bogu Trójjedynym oraz o Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku”. Oprócz nich istnieją jeszcze „prawdy dotyczące porządku zbawienia w czasie ziemskiego pielgrzymowania Kościoła”, do których zaliczyć trzeba liczbę sakramentów, hierarchiczną strukturę Kościoła i sukcesję apostołską. Według Hryniewicza sposób wyrażania wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela nie musi być powodem podziału Kościoła, gdyż więcej jest we Wspólnotach tego, co łączy, niż tego, co dzieli<sup>79</sup>. Ta sama wiara w podstawowe prawdy chrześcijańskie, sakramentalna jedność w chrzcie i Eucharystii oraz kościelne ministerium jako posługa na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego już teraz mogą stać się wspólną drogą ku komunii Kościołów chrześcijańskich<sup>80</sup>.

Kościół katolicki stoi na stanowisku, że pełna gościnność eucharystyczna nie jest dla chrześcijan środkiem do osiągnięcia jedności, ale jest jej ostatecznym celem<sup>81</sup>. Wspólnota wokół Stołu Pańskiego ma świadczyć o pełnej jedności w wierze. Stosowanie pełnej interkomunii nie może być więc drogą do usunięcia różnic w wierze, ale musi być szczytem jedności w jej wyznawaniu. Dlatego też z punktu widzenia katolików praktykowanie współudziału w Komunii eucharystycznej jako środka do osiągnięcia jedności eklezjalnej nie przybliża, ale oddala zjednoczenie chrześcijan<sup>82</sup>.

Kościół wyrosłe z Reformacji twierdzą natomiast, że „wspólnota Stołu Pańskiego nie jest jedynie uwierczeniem pełnej jedności Kościoła”, gdyż w Eucharystii otrzymujemy także umocnienie na wspólnej drodze ku jedności. To sprawia, że nawet w chwilach zagrożenia wspólnota jest podtrzymywana przez Wieczerzę. Stół Pański według protestantów pobudza dążenie do jedności. Dzięki temu chrześcijanie, którzy uczestniczą w celebracji eucharystycznej innego Kościoła, mogą ufać, że Chrystus także im udziela się w swoim Ciele i Krwi<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 228.

<sup>79</sup> Por. tamże, s. 237.

<sup>80</sup> Por. W. HANC, *Trudności i przeszkody na drodze ku eucharystycznej pełni*, art. cyt., s. 194.

<sup>81</sup> Por. P. KANTYKA, *Gościnność eucharystyczna według dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego*, art. cyt., s. 199.

<sup>82</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 30.

<sup>83</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?*, art. cyt., s. 232.



## Interkomunia w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* i nadzieje na przyszłość

Papież Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, która ukazała się dziesięć dni po wydaniu dokumentu *Wspólnota Wieczery Pańskiej*, wykluczył możliwości wspólnej Wieczery pomiędzy katolikami i protestantami, argumentując, że różnice dotyczące nauki wiary między tymi wyznaniem są jeszcze zbyt duże<sup>84</sup>. Papież negatywnie odniósł się też do praktyk nieskrępowanej interkomunii. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* stwierdza, że chociaż w indywidualnych przypadkach praktyka gościnności eucharystycznej jest możliwa, jej celem ma być jednak „zaspokojenie poważnej potrzeby duchowej dla zbawienia wiecznego poszczególnych wiernych”, a nie realizacja interkomunii, która będzie niemożliwa aż do czasu pełnej jedności Komunii kościelnej<sup>85</sup>.

Z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego we „wspólnotach kościelnych powstałych na Zachodzie w XVI wieku i odłączonych od Kościoła katolickiego” Eucharystia sprawowana jest bez zachowania „autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium”<sup>86</sup>. Powodem tego jest brak sukcesji apostoelskiej, a tym samym sakramentu kapłaństwa oraz brak jedności eklezjalnej z biskupem Rzymu<sup>87</sup>.

Hryniewicz sądzi, że prymat papieski nie stoi na przeszkodzie w drodze do wspólnej celebracji eucharystycznej, gdyż Kościół rzymskokatolicki uznaje ważność Eucharystii sprawowanej w wyznaniu prawosławnym, gdzie przecież wspólnota z papieżem nie istnieje<sup>88</sup>.

Próbą przełamania impasu w braku pełnej wspólnoty eucharystycznej może więc być perspektywa rozmów dotyczących zagadnienia odnowienia sukcesji apostoelskiej, a co za tym idzie, uznania ważności posługiwania duchownego i święceń oraz ważności Eucharystii. To spowodowałyby, że Kościoły i wspólnoty wywodzące się z Reformacji byłyby w podobnej sytuacji co Kościoły wschodnie, w których zarówno sukcesja apostoelska, jak i sakramenty nie są kwestionowane<sup>89</sup>.

Gdyby wszystkie Kościoły wzajemnie uznały sukcesję i sakramenty, a zwierzchnicy tych Kościołów zgodzili się przyjąć, że różnice w wierze i ustroju kościelnym nie wykluczają wspólnoty Stołu, droga do interkomu-

---

<sup>84</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, dz. cyt., 38, 44, 46.

<sup>85</sup> Por. tamże, 45.

<sup>86</sup> Tamże, 30.

<sup>87</sup> Por. tamże, 28, 30, 39, 44, 46.

<sup>88</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?*, art. cyt., s. 244.

<sup>89</sup> Por. P. KANTYKA, *Chrześcijaństwo przy jednym stole Eucharystii*, art. cyt., 182-183.

nii byłaby otwarta. Dzięki temu uznanie przez Kościół katolicki jedności z biskupem Rzymu jako elementu strukturalnego Kościoła partykularnego również nie byłoby przeszkodą. Ponadto, skoro wyjątki w dopuszczaniu do interkomunii oparte są na przesłankach teologicznych, a nie pozateologicznych, to te same racje (przesłanki) mogłyby posłużyć do opracowania norm bardziej generalnych. Warto też wziąć pod uwagę, że to nie wspólnota czy poszczególni wierzący są gospodarzami Eucharystii, lecz jest nim sam Chrystus. To On jako Dawca i Dar zaprasza na wieczerzę, a Kościół jedynie pośredniczy w tym zaproszeniu<sup>90</sup>.

Przedstawione wyżej odważne inicjatywy grup katolicko-protestanckich w zakresie interkomunii mogłyby stać się inspiracją dla podobnych działań w spotkaniach katolików z chrześcijanami tradycji wschodniej, z którymi przecież więcej nas łączy, niż dzieli. Uwzględniając wszelkie odmienności obu wyznań i przestrzegając zasad wzajemnej gościnności, poprzez spotkania pasterzy Kościołów, ich wiernych i teologów, wymianę myśli oraz doświadczeń, trzeba nam aktywnie przybliżać dzień spotkania przy wspólnym Stole Pańskim.

Kraków

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

## Summary

### **The Roman Catholic Church in search of intercommunion with other liturgical traditions Churches**

After the Second Vatican Council the Roman Catholic Church recapitulated all his teaching on the Holy Eucharist, coming back to its biblical and patristic roots. At the same time Church was looking for the best way to common Eucharistic Table with different Christian communities – eastern and western. The intercommunion exists just between Catholics and Orthodox in the very special situations. The intercelebration is not possible yet in the absence of ecclesiological and doctrinal communion. The lack of apostolic succession and the other interpretation of the sacraments causes more difficulties on the way to intercommunion with Protestants. A lot of popular initiatives are taken recently in order to make the common Eucharist closer. Protestant Churches regards the practice of intercommunion as one of the means to the complete union among Christians. The Roman Catholic Church emphasizes that intercommunion is just to be an ultimate aim of the Churches union.

---

<sup>90</sup> Por. tamże, 183-185.

KOMENTARZE · REFLEKSJE  
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---



ks. Janusz Drewniak

## Biblijne i liturgiczne wątki w twórczości Krzysztofa Pendereckiego

Tematyka religijna jest niewyczerpanym źródłem inspiracji artystycznej. Świadczy o tym niezwykle bogata twórczość z zakresu sztuk pięknych – malarstwa, literatury i muzyki. W twórczości kompozytorskiej czynnik religijny obecny jest w dwóch wymiarach – w warstwie tekstowej i muzycznej. Kompozytorzy minionych epok posługiwali się tekstem biblijnym lub liturgicznym. U twórców XX i XXI wieku spotykamy często także religijne utwory poetyckie oraz parafrazy i kompilacje tekstów biblijnych i liturgicznych. Z ksiąg Starego Testamentu kompozytorzy czerpią głównie łacińskie i polskie teksty psalmów, natomiast z Nowego Testamentu – fragmenty Ewangelii, jak opisy Męki Pańskiej oraz maryjny hymn *Magnificat*. Z kręgu formuł liturgicznych najczęściej wykorzystywane są teksty mszalne (*Ordinarium* i *Proprium Missae*; msza żałobna *Requiem*), litanijne, brewiarzowe (*Jutrznia* i *Nieszpory*) oraz hymny (np. *Te Deum*) i sekwencje (*Stabat Mater*). O religijnym wymiarze dzieła muzycznego stanowi także czynnik melodyczny. Źródłem opracowania kompozytorskiego mogą być melodie zaczerpnięte z chorału gregoriańskiego (antyfony, sekwencje, psalmy, wersety allelujacyjne) lub melodie pieśni kościelnych.

Utwory religijne można sklasyfikować ze względu na ich przeznaczenie. Religijny charakter wykazują rozbudowane pod względem formy i aparatu wykonawczego dzieła koncertowe niemające bezpośrednio zastosowania w liturgii (funkcja pozaliturgiczna), ale inspirowane tematyką sakralną. Pod pojęciem twórczości liturgicznej rozumie się kompozycje związane ściśle z liturgią Kościoła katolickiego i przeznaczone dla liturgii, a więc mające charakter użytkowy. Dorobek twórczy kompozytorów XX wieku zdominowała koncertowa muzyka religijna<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. St. DĄBEK, *Kategorie badawcze i poznawcze w procesie analizy twórczości religijnej kompozytorów polskich XX wieku*, w: *Współczesna polska religijna kultura muzyczna jako przedmiot badań muzykologii. Zakres pojęciowy, możliwości badawcze. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 16-17 lutego 1989 r.*, pod red. ks. B. Bartkowskiego, St. Dąbka, A. Zoły, Lublin 1992, s. 53.

Krzysztof Penderecki (ur. 1933) należy do grona najwybitniejszych współczesnych kompozytorów. W jego dorobku znajdują się cztery opery, kilkanaście monumentalnych dzieł wokально-instrumentalnych, ponad dwadzieścia utworów na zespół orkiestrowy, kilkanaście na instrument solowy i orkiestrę, utwory kameralne oraz na instrumenty solo. Ważną i pokaźną część twórczości stanowią kantatowo-oratoryjne dzieła o charakterze religijnym. Twórczość Pendereckiego nie ma bezpośredniego związku z liturgią. O jej koncertowym, pozaliturgicznym charakterze świadczy rozbudowana forma wykluczająca możliwość włączenia w struktury liturgii, również język muzyczny i środki kompozytorskie wykraczają poza krąg stylistyczny muzyki liturgicznej. Chociaż inspiracje artysty związane są ze sferą *sacrum*, przyświeca mu inny niż liturgiczny cel aktu twórczego.

W przypadku Pendereckiego impulsem do powstania dzieł sakralnych stała się budząca głębokie refleksje kompozytora lektura tekstów Starego i Nowego Testamentu (m. in. *Psalmy Dawida, Stabat Mater, Pasja wg św. Łukasza, Jutrznia, Magnificat, Te Deum, Polskie Requiem*). Bogaty dorobek wokально-instrumentalny uzupełniają dzieła zbliżone tematycznie do problematyki religijnej podejmujące zagadnienia natury filozoficzno-moralnej (*Czarna maska, Diabły z Loudun, Dies irae, Kosmogonia, Strofy*).

W kantatowo-oratoryjnej twórczości Krzysztofa Pendereckiego nawiązującej do sfery *sacrum* wyróżnia się trzy grupy utworów. Pierwszą stanowią kompozycje wykorzystujące teksty biblijne i liturgiczne (krąg liturgii łacińskiej: *Pasja według św. Łukasza, Magnificat, Te Deum, Polskie Requiem, Siedem Bram Jerzolimy, Credo*; krąg liturgii prawosławnej: *Jutrznia, Pieśń Cherubinów, Hymn do św. Daniła*). Do drugiej grupy zalicza się utwory oparte na literackich interpretacjach tematów religijnych (*Raj utracony*). Trzecia grupa zawiera utwory niepodjemujące wprost tematyki religijnej i niezwiązane z obrzędami liturgicznymi, jednak ich treść i przesłanie odnosi się do sfery *sacrum* (*Diabły z Loudun*)<sup>2</sup>.

W utworach religijnych kompozytor preferuje język łaciński. W nim cytuje fragmenty Biblii (m.in. *Canticum canticorum Salomonis, Pasja według św. Łukasza, Siedem bram Jerzolimy*), teksty liturgii mszalne (*Credo, Polskie Requiem*), hymny (*Hymn do św. Wojciecha, Magnificat, Te Deum, Veni Creator*), antyfony chorałowe (*Benedicamus Domino*), sekwencje gregoriańskie (*Stabat Mater*). Nieprzypadkowo upodobał sobie także starocerkiewne hymny oraz teksty liturgiczne (*Hymn do św. Daniła, Jutrznia, Pieśń Cherubinów*). Jest to jego ukłon w kierunku chrześcijaństwa Wschodu oraz podkreślenie szacunku wobec religii prawosławnej. Język polski pojawia

---

<sup>2</sup> Por. R. CHŁOPICKA, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum. Studia nad twórczością wokально-instrumentalną*, Kraków 2000, s. 14–15.

się sporadycznie. Słowa rodzimych pieśni religijnych traktowane są jako interpolacje w tekstach łacińskich utworów sakralnych. Ojczystą poezję (K. I. Gałczyński, K. Przerwa-Tetmajer, L. Staff) Penderecki wykorzystywał w młodzieńczych pieśniach, natomiast w późniejszej twórczości jedynie w *Psalmach Dawida* posłużył się staropolskim tłumaczeniem psalmów.

Osobiste komentarze Pendereckiego do własnych dzieł religijnych, a także analiza jego kompozycji pozwalają stwierdzić, że najsilniejszym impulsem do powstania tej części twórczości jest afirmacja wiary<sup>3</sup>. Kompozytor wywodzi się z katolickiej rodziny, wychowywany był więc w duchu chrześcijańskim. Muzyka religijna, śpiew pieśni kościelnych, modlitwa oraz kultywowanie tradycji współtworzyły atmosferę religijności jego rodzinnego domu. Można pokusić się o stwierdzenie, że bez głęboko zakorzenionego w sercu ducha chrześcijańskiej pobożności nie mogłoby być mowy o stworzeniu tak bogatego dorobku kompozytorskiego o charakterze sakralnym. U źródeł aktu twórczego Krzysztofa Pendereckiego znajduje się więc doświadczenie wiary i jego religijne przeżycia duchowe<sup>4</sup>. Kompozytor ujawnił to w czasie konferencji prasowej poprzedzającej prawykonanie w 1966 roku w Münster jednego z największych jego dzieł – *Pasji według św. Łukasza*: „Jestem katolikiem (...) Nie mam nic przeciwko temu, aby moją muzykę traktowano jako ‘wyznanie’”<sup>5</sup>. Dobór źródeł tekstów (obok języka polskiego i łacińskiego także starocerkiewny), melodii i form utworów dowodzi, że artysta akcentuje ekumeniczny wymiar chrześcijaństwa. Wyraźnym ideowym przesłaniem jego twórczości jest chrześcijańska miłość bliźniego stanowiąca źródło szacunku wobec każdego człowieka bez względu na jego poglądy i wyznawaną wiarę. Kompozytor przyznaje, że wartości chrześcijańskie są natchnieniem dla jego dzieł kantatowo-oratoryjnych. „Moja sztuka, wyrastając z korzeni głęboko chrześcijańskich, dąży do odbudowania metafizycznej przestrzeni człowieka strzaskanej przez kataklizmy XX wieku. Przywrócenie wymiaru sakralnego rzeczywistości jest jedynym sposobem uratowania człowieka”<sup>6</sup>.

Wartościom chrześcijańskim Penderecki przypisuje ważną rolę kulturotwórczą w szeroko zakrojonej działalności człowieka. „Cywilizacja europejska wraz z jej kulturą i sztuką nierozzerwalnie związana jest z chrześcijaństwem.

---

<sup>3</sup> Problem twórczego impulsu w dziedzinie kompozycji przedstawia ST. DĄBEK w artykule *Współczesna muzyka religijna w refleksji metodologicznej*, w: *Ratio musicae*, red. tegoż, Warszawa 2003, s. 107–112.

<sup>4</sup> Por. K. LISICKI, *Szkice o Krzysztofie Pendereckim*, Warszawa 1973, s. 115.

<sup>5</sup> K. Penderecki w wywiadzie z okazji prawykonania *Pasji* w Münster, 30 III 1966; cyt. za L. ERHARDT, *Spotkania z Krzysztofem Pendereckim*, Kraków 1975, s. 89.

<sup>6</sup> K. PENDERECKI, *Labirynt czasu. Pięć wykładów na koniec wieku*, Warszawa 1997, s. 68.

Ono to przez setki lat kształtowało jej oblicze i wszelkie jej osobliwości. Nie tylko filozofia, sztuki piękne, budownictwo, rodzina były zorganizowane według chrześcijańskich norm. (...) Wszelkie ludzkie tęsknoty, aspiracje i najsprzeczniesze interesy wyrażały się w chrześcijańskich symbolach”<sup>7</sup>.

Główną fascynacją kompozytora w sferze *sacrum* jest problematyka ludzkiej egzystencji kreślona już od pierwszych kart Pisma Świętego. W wyborze biblijnej tematyki utworów wyraźnie widoczny jest prymat Starego Testamentu. Treści nowotestamentowe kompozytor odczytuje w duchu Pięcioksięgu. Naprzeciw wszechmocnego, potężnego, budzącego grozę Boga staje zanoszący błagania, żalący się, często także buntujący się człowiek. Przedchrześcijańska wizja Boga wyraźnie różni się od nowotestamentowego oblicza miłosiernego i kochającego Ojca<sup>8</sup>. Naczelna idea przenikająca znaczną część twórczości Pendereckiego wiąże się z poszukiwaniem przyczyn zła i nieszczęść, a także wizją nieuniknionego końca świata oraz związanego z nim sądu ostatecznego. Grzeszne pragnienie pierwszych ludzi dorównania Bogu kompozytor przenosi na wszystkie pokolenia. Nawiązując do zgubnych dla ludzkości XIX-wiecznych teorii filozoficznych F. Nietzschego i K. Marksa, Penderecki przestrzega przed ciągle aktualną szatańską pokusą: „Próba odejścia od Boga, a zwłaszcza zuchwała wola dorównania Mu, kończy się straszliwym i żalonym upadkiem”<sup>9</sup>. Tym problemom zdaje się przeciwstawiać wiarę w sens ludzkich wysiłków zmierzających do naprawy świata i ostateczne zwycięstwo dobra nad złem oraz nadzieję nieśmiertelności, której fundamentem jest zmartwychwstanie Chrystusa. Przenika go jednak świadomość ograniczonych możliwości ludzkich. Pierwszoplanową i nieocenioną rolę przypisuje w tych staraniach Bogu oraz wartościom, które przyniosła światu religia chrześcijańska. „Człowiek nie da sobie rady bez interwencji Boga (...) Chrześcijaństwo powstrzymuje człowieka przed najniebezpieczniejszym dla niego, a od niepamiętnych czasów najbardziej kuszącym go występkiem, jakim jest *hybris* – grzech pychy i samoubóstwienia. Chrześcijaństwo powściąga, hamuje ową tęsknotę za uzurpatorskim przyznaniem sobie atrybutów boskich i w tym tkwi, jak sądzę, jego najgłębsza mądrość”<sup>10</sup>.

Chronologicznie najwcześniejszym dziełem inspirowanym tematyką religijną są *Psalmy Dawida* na chór mieszany, instrumenty strunowe i perkusję (1958). Warstwę tekstową tworzą fragmenty czterech psalmów (XXVIII, XXX, XLIII i CXLIII) zaczerpniętych z Psalterza w przekładzie

<sup>7</sup> K. PENDERECKI, *Kulturotwórcza moc chrześcijaństwa*, „Tygodnik Powszechny” 1 (1988), s. 3.

<sup>8</sup> Por. M. TOMASZEWSKI, *Krzysztof Penderecki i jego muzyka. Cztery eseje*, Kraków 1994, s. 21.

<sup>9</sup> K. PENDERECKI, *Kulturotwórcza moc chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 3.

<sup>10</sup> Tamże.



Jana Kochanowskiego. *Psalm* Dawida stanowią osobisty dialog artysty z Bogiem. Wybrane przez Pendereckiego teksty psalmów odbierane są jako niezwykle intymne, odautorskie modlitwne wyznanie. Penderecki zawarł w swym dziele najbardziej istotne treści całego Psalterza wyznaczające etapy modlitwy człowieka – dziękczynny *Psalm XXX* jest wyrazem wdzięczności za dotychczasową Bożą opiekę, *Psalm XLIII* zawiera prośbę o dalsze łaski, natomiast wysławiający wierność i wspaniałomyślność Boga *Psalm CXLIII* jest prośbą o wysłuchanie i przychyłność wobec ludzkości. Pochwalno-błagalny tekst pierwszego znaczącego dzieła Pendereckiego stanowi początek jego nieustannych poszukiwań związanych z tajemnicą ludzkiego istnienia i określa rozwinięty w późniejszych utworach artystyczny światopogląd oraz ideowe przesłanie kompozytora. Obok pragnienia wnikięcia w rzeczywistość transcendentnego istnienia Boga, kompozytora fascynuje świat przeciwstawny życiu, miłości, dobru, prawdzie i radości – rzeczywistość śmierci, nienawiści, zła, fałszu i cierpienia<sup>11</sup>.

Rozważania nad naturą człowieka, a szczególnie próba odpowiedzi na pytania dotyczące pochodzenia dobra i zła podjęta została w powstałej w latach 1976-1978 *sacra rappresentazione Raj utracony*. Kompozytor oparł swój utwór na dokonanym przez Christophera Fry'ego skrócie eposu J. Milтона, który na podstawie biblijnego opisu stworzenia, upadku pierwszych rodziców i odkupienia stworzył wizję dziejów ludzkości i wszechświata. Tematem dzieła Pendereckiego jest ukazanie dwóch przeciwstawnych światów – Boga i Szatana, będących uosobieniem dobra i zła, miłości i nienawiści. Pomędzy niebiańską i piekielną sferą pojawia się, jako trzecia rzeczywistość, świat człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, obdarzonego wolną wolą. Człowiek zmuszany jest do nieustannego podejmowania osobistych decyzji, wyboru pomiędzy przeciwstawnymi wartościami – Bóg proponuje mu szczęście u swojego boku, Szatan natomiast podsyca do ulegania zwodniczym pokusom. Wszystkie postaci sceniczne scharakteryzowane zostały przy pomocy specyficznych środków muzycznych. Każdemu z trzech światów kompozytor przyporządkował odrębne struktury dźwiękowe oparte na określonej hierarchii interwałów. Jednolite, czyste i doskonałe współbrzmienie symbolizuje postać Boga. Współtworzącym krąg niebiański aniołom przeznaczono harmonijny interwał. Wywołujący niepokój i napięcie dysonans towarzyszy momentom pojawienia się Szatana. Najbardziej zróżnicowany muzycznie jest zaś świat człowieka. Partia każdej postaci związana została z określonym rejestrem i barwą głosu. W muzycznej charakterystyce postaci scenicznych kompozytor wyróżnił Boga, dla którego przewidział generowaną przez elektroniczną aparaturę partię mówioną w języku hebrajskim,

<sup>11</sup> Por. M. TOMASZEWSKI, *Krzysztof Penderecki i jego muzyka*, dz. cyt., s. 23-25.

co szczególnie podkreśla transcendentny wymiar tej Osoby, a jednocześnie odróżnia od innych postaci. Pozostałym bohaterom: Adamowi, Ewie, aniołom, szatanom, grzechowi i śmierci przyporządkował głosy o zabarwieniu koloraturowym, lirycznym lub dramatycznym. Partie ludzi cechuje liryzm, melodyjność i harmonia. Rozdartą pomiędzy światem dobra i zła naturę człowieka symbolizują brzmienia dysonansowe. Partie Szatana charakteryzują się szerokim ambitusem i dużymi skokami interwałowymi. Można wnioskować, że „szatański akord”, któremu w dynamice *forte* wtóruje zespół instrumentów dętych blaszanych, symbolizuje zniszczenie pierwotnej harmonii świata stworzonego przez Boga. Również pozostałym pojawiającym się na scenie postaciom towarzyszą wybrane przez kompozytora instrumenty solowe lub grupy instrumentów<sup>12</sup>.

W sposobie przedstawienia bohaterów swego dzieła główną rolę Penderecki przypisuje konieczności ciągłych przeobrażeń i zmagañ człowieka. Różnorodny i zmienny świat ludzkiej natury zajmuje w utworze największą przestrzeń dźwiękową. Centralnymi postaciami są Adam i Ewa. Bóg i Szatan stanowią ucieleśnienie wartości, między którymi człowiek wciąż dokonuje wyborów. Wyłaniająca się z dzieła Pendereckiego postać Chrystusa daleka jest od starotestamentalnych wyobrażeń potężnego Mesjasza. Zbawiciel jako cichy, pokorny Baranek oddaje swe życie w odkupieńczej ofierze za grzeszną ludzkość. Kompozytor akcentuje chrześcijański wymiar wielkości Boga i człowieka realizujący się w potędze miłości. Mimo upadku pierwszych rodziców i grzesznej natury całej ludzkości, ostateczne przesłanie, jakie niesie *Raj utracony*, wyraża się w nadziei powtórnego zjednoczenia z Bogiem. Radosną perspektywę harmonijnego współistnienia ludzkości ze Stwórcą kompozytor wyraża w finale dzieła, gdy w momencie opuszczenia Raju przez Adama i Ewę całą scenę przenika świetlisty blask z towarzyszącym tej scenarii czystym dźwiękiem orkiestry<sup>13</sup>.

*Passio et Mors Domini nostri Jesu Christi secundum Lucam* jest w twórczości Pendereckiego wydarzeniem niezwyklej miary, nie tylko ze względu na wartości artystyczne, ale również odautorskie przesłanie. Utwór powstał w 1965 roku i podejmuje temat męki oraz ukrzyżowania Chrystusa. Jego obsadę stanowi chór chłopięcy, trzy chóry mieszane, głosy solowe, recytator i wielka orkiestra symfoniczna wzbogacona organami. Zgodnie z koncepcją kompozytorską utwór przeznaczony został do wykonywania w kościele. W przebiegu struktur melodycznych oraz zagęszczeniu faktury choralnej i orkiestrowej twórca uwzględnił warunki architektoniczne

---

<sup>12</sup> Por. R. CHŁOPICKA, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 83–95.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 90.

świątyni i związany z tym pogłos. Dzięki przestrzennemu rozmieszczeniu chórów osiągnięta została perspektywiczna głębia brzmienia<sup>14</sup>.

Penderecki mękę Chrystusa identyfikuje w *Pasji* z cierpieniem ludzkości spowodowanym okrucieństwem wojny. „*Pasja* jest cierpieniem i śmiercią Chrystusa, ale również cierpieniem i śmiercią Oświęcimia, tragicznym doświadczeniem ludzkości z połowy dwudziestego stulecia”<sup>15</sup>. „Sięgnąłem po archetyp pasji, by wypowiedzieć nie tylko mękę i śmierć Chrystusa, ale i okrucieństwo naszego wieku, męczeństwo Oświęcimia. Chodziło mi o to, aby widz poprzez napięcie i dramatyzm muzyki został włączony w sam środek wydarzeń. Jak w średniowiecznym misterium, gdzie nikt nie stał z boku. Każdy może być wciągnięty przez ów tłum pasyjny, turbę, który domaga się ukrzyżowania Chrystusa, podobnie jak każdego dotyczy odkupienie”<sup>16</sup>. Wizja cierpienia Chrystusa i człowieka XX wieku staje się częścią przesłania artysty, który każdy wymiar ludzkiej egzystencji wkomponowuje w sferę *sacrum*. Koncepcja utożsamienia odkupieńczej ofiary Chrystusa z tragedią człowieka przeżywającego gehennę II wojny światowej sprawia, że *Pasja* staje się tak bardzo polska, związana z tradycjami polskiego katolicyzmu. Polskość dzieła podkreśla wykonywany przez altówkę solo motyw intonowany na początku II części (*passacaglia Popule meus* oraz aria sopranowa *Crux fidelis*) oparty na melodii polskich suplikacji *Święty Boże*. Powstanie *Pasji* zbiegło się z obchodami Tysiąclecia Chrztu Polski (1966), w związku z czym utwór dedykowany został jako milenijna pamiątka kompozytora dla narodu.

Twórczym impulsem dla pomysłu skomponowania *Pasji* stał się zachwyt nad lekturą tekstu Ewangelii. Szczególnie opracowanie św. Łukasza od dawna fascynowało kompozytora walorami poetyckimi. Pragnąc spotęgować dramaturgię utworu, twórca sięgnął także po inne teksty. Wykorzystał nie tylko wybrane rozdziały Ewangelii według św. Łukasza (rozdział 22 i 23), ale i św. Jana (rozdział 19), które uzupełnił fragmentami wielkopostnych psalmów i lamentacji. „Zamierzeniem moim było odejście od relacji statycznej, od opowiadania wydarzeń ewangelicznych. *Pasja* w zamyśle jest dynamicznym, a niekiedy nawet drapieżnym przeżyciem”<sup>17</sup>. Dzieło rozpoczyna scena na Górze Oliwnej, kończy natomiast śmierć Jezusa na krzyżu. Pragnąc wiernie odtworzyć najistotniejsze wydarzenia Wielkiego Tygodnia, kompozytor „zapożycza” z Ewangelii św. Jana opis drogi krzyżowej i rozmowę Chrystusa z Matką, których nie relacjonuje św. Łukasz. Naturalna melodyka i muzyczna rytmika łacińskiego tekstu potęguje

<sup>14</sup> Por. K. LISICKI, *Szkice o Krzysztofie Pendereckim*, dz. cyt., s. 112–113.

<sup>15</sup> R. WASITA, *Awangarda i dziedzictwo* (wywiad), „Polska” 7 (1966), s. 5.

<sup>16</sup> K. PENDERECKI, *Passio artis et vitae*, „Dekada Literacka” 11/12 (1992), s. 4.

<sup>17</sup> R. WASITA, *Awangarda i dziedzictwo*, art. cyt., s. 5.

dramaturgię utworu. Doskonała integracja słowa z warstwą muzyczną powoduje, że w *Pasji* można mówić nawet o nadrzędnej funkcji tekstu wobec muzyki<sup>18</sup>. W akcie percepcji utworu uaktywnia się większość zmysłów, przez co słuchacz zdaje się realnie uczestniczyć w opisywanych wydarzeniach Wielkiego Tygodnia. Przedstawiając ostatnie momenty życia Chrystusa, Penderecki sięga do wzoru J. S. Bacha i dzieli swoje dzieło na dwie części: Mękę i Śmierć. Dążąc do wytworzenia klimatu boleści i rozpacz, jaki towarzyszył tragicznym wydarzeniom sprzed dwóch tysięcy lat, zaangażował ogromny aparat wykonawczy. Nowością *Pasji* Pendereckiego wobec wielkich dzieł tego gatunku powstałych w minionych wiekach jest zastąpienie recytatywów tekstem mówionym, dzięki czemu partia Ewangelisty nabiera większej wyrazistości i wyodrębnia się z całej akcji dramatycznej utworu.

Narodowy charakter ma także *Polskie Requiem*. Utwór powstawał w latach 1980-1984 (część *Sanctus* datowana jest na 1993 rok). Poszczególne części *missa pro defunctis* dedykowane zostały pamięci ofiar zbrodni katyńskiej, obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, Warszawskiego Getta, Powstania Warszawskiego, ponadto o. Maksymilianowi Kolbe oraz kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. W dedykacjach kompozytor nawiązuje do współczesnej historii Polski. Dzieło komponowane w czasie stanu wojennego spełniało wymowną funkcję podtrzymania ducha w narodzie. W *Polskim Requiem* wykorzystane zostały teksty łacińskiej liturgii mszalnej za zmarłych oraz fragmenty Księgi Psalmów. W części lamentującego *Recordare* pojawia się jako temat *passacaglia* motyw suplikacji *Święty Boże*, który powoduje wyciszenie emocji i uspokojenie. Penderecki oparł swoje dzieło na tekstach mszy za zmarłych, dokonał jednak ich specyficznego doboru, bazując na poetyckich walorach oraz symbolicznym odniesieniu do sfer związanych z tematyką śmierci: światła utożsamianego z wiarą i nadzieją przebywania z Bogiem oraz ciemności wyrażającej towarzyszące wizji Sądu Ostatecznego uczucie grozy i rozpacz<sup>19</sup>.

*Polskie Requiem* określić można jako oratorium dramatyczne wnikliwie podejmujące problem postawy człowieka wobec śmierci. Utwór jest kolejnym przykładem intelektualnego i artystycznego zaangażowania kompozytora w próbę odpowiedzi na pytania dotyczące sensu istnienia człowieka. Ważne miejsce w jego muzycznych rozważaniach zajmuje Stwórca – Pan życia i śmierci, jednak, co charakterystyczne dla zagłębiania się Pendereckiego w tematykę eschatologii, pierwszoplanowym bohaterem staje się człowiek rozdarty między zwątpieniem i nadzieją. Celem kompozytora jest ukazanie duchowej potęgi człowieka, który poddany okrucieństwu przemocy, w obliczu śmierci, zwracając się w modlitwie ku Bogu, w Nim

<sup>18</sup> Por. K. LISICKI, *Szkice o Krzysztofie Pendereckim*, dz. cyt., s. 100-111.

<sup>19</sup> Por. R. CHŁOPICKA, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 101.

odnajduje nadzieję na wyzwolenie od zła<sup>20</sup>. Penderecki zaszczerpił *Polskiemu Requiem* ducha wspólnotowej modlitwy o charakterze dziękczynno-błagalnym, pochwalnym i medytacyjnym. Klimat modlitewnego skupienia osiąga, stosując zmienną obsadę partii wokalne i kontrastujące środki muzyczne. Kompozytor w partii chóralnej posługuje się szeptem i mową, w bezpośrednim sąsiedztwie stosuje recytatyw i śpiew liryczny. Liczne repetycje istotnych w toku narracji nadają utworowi charakter liturgicznej celebracji *missa pro defunctis*. Nastrój wspólnotowej modlitewnej medytacji potęgują antyfonalnie opracowane chóry *a cappella*.

W 1969 roku Krzysztof Penderecki skomponował operę *Diabły z Loudun*, do której libretto opracował na podstawie dokonanej przez J. Whitinga teatralnej adaptacji dzieła A. Huxleya *The Devils of Loudun*. Akcja opery rozgrywa się w XVII wieku i dotyczy historycznego wydarzenia – procesu i spalenia na stosie w 1634 roku oskarżonego o praktyki satanistyczne księdza Urbana Grandiera. Głównym świadkiem procesu była przełożona urszulanek matka Joanna. Motywem przenikającym treść opery jest skomplikowany świat przeżyć głównych bohaterów dramatu i ich wewnętrzne przeobrażenia. Ksiądz Grandier przed spaleniem na stosie zdobywa się na szlachetny gest przebaczenia win fałszywym świadkom i swoim oprawcom. Jego tragiczny los stał się dla Pendereckiego okazją do przedstawienia śmierci jako symbolu moralnego zwycięstwa, ostatecznego tryumfu dobra i prawdy nad złem i kłamstwem. Mamy tu do czynienia z ciekawą interpretacją tragicznej historii człowieka nawiązującej do ostatnich chwil życia Chrystusa. Kaźń księdza Grandiera przypomina mękę Zbawiciela. Kompozytor w scenie cierpienia kapłana skazanego na tortury, jego pochodzie na miejsce stracenia, a także w geście przebaczenia dostrzega analogię do procesu, drogi krzyżowej i śmierci Pana Jezusa. Bezsilność wobec niesprawiedliwości oraz wyrok skazujący Grandiera na tortury i śmierć na podstawie fałszywego świadectwa przywołuje na myśl sąd nad Chrystusem; lęk przed śmiercią – modlitwę w Ogrodzie Oliwnym i zmaganie z własnym człowieczeństwem; szyderstwo i poniżanie Grandiera – zniewagi rzymskich żołnierzy; zdrada i „pocałunek pokoju” egzorcysty Ojca Barré – pocałunek i zdradę Judasza; droga na miejsce stracenia wśród pełnego nienawiści tłumu żadnego sensacji – drogę krzyżową Chrystusa; słowa przebaczenia oprawcom: „wybacz im, wybacz moim nieprzyjaciołom” – wyznanie Jezusa na krzyżu: „przebacz im, bo nie wiedzą co czynią”. Także osoba matki Joanny przywodzi na myśl tragiczną postać Judasza. Judasz w Ewangelii, podobnie jak Joanna w operze Pendereckiego, staje się narzędziem w ręku szatana i bezpośrednią przyczyną śmierci głównego bo-

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 104.

hatera. Zwycięstwo miłości nad nienawiścią wyrażające się w przebaczeniu nieprzyjaciółom staje się głównym przesłaniem utworu<sup>21</sup>.

Ważny dla Kościoła i Polski wybór na papieża Karola Wojtyły Krzysztof Penderecki uwiecznił w 1980 roku, komponując *Te Deum* dedykowane polskiemu papieżowi. Istotny jest także inny kontekst historyczny powstania dzieła – ujrzało ono światło dzienne tuż przed przełomowymi dla Polski wydarzeniami sierpniowymi. Dziś możemy sądzić, że duchowa przemiana polskiego narodu nieprzypadkowo dokonała się kilkanaście miesięcy po pielgrzymce Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 roku. Bezpośrednim jednak motywem skomponowania dzieła było uwielbienie Boga za opatrnościowy dar papieża Polaka. Penderecki wielokrotnie podkreślał, jak wielką rolę w jego życiu osobistym i twórczym odegrał Ojciec Święty. „Żyję w świecie trzech wielkich Polaków, których osobowość, postawa, myśli i dzieła wywarły na mnie istotny wpływ i którym chciałbym w tym momencie wyrazić swoją wdzięczność. W pierwszej kolejności pragnę wymienić kapłana: Papieża Jana Pawła II, który z godną podziwu siłą i świeżością głosi ewangeliczne orędzie i dźwiga ‘wszystkich, którzy upadają’”<sup>22</sup>.

Kompozytor w *Te Deum* posłużył się tekstem jednego z najstarszych łacińskich hymnów Kościoła katolickiego o charakterze pochwalnym, dziękczynnym i błagalnym i zachował jego trzyczęściową pod względem treści strukturę. Utwór zawiera pochwałę Trójcy Świętej, dziękczynienie wobec Chrystusa – Króla i Zbawiciela oraz błaganie o łaskawość Boga. Opatrnościowy wybór Polaka na Stolicę Piotrową stał się źródłem radości, którą w utworze akcentuje wykorzystany w centralnej części dzieła motyw religijno-patriotycznego hymnu *Boże, coś Polskę*.

Zródłem artystycznego natchnienia dla kolejnego dzieła oratoryjno-kantatowego Krzysztofa Pendereckiego – *Magnificat* – stał się stanowiący kulminacyjny moment liturgii nieszpórów brewiarzowych hymn uwielbienia Boga przez Maryję zaczerpnięty z Ewangelii według św. Łukasza (Łk 1, 39-59). Dzieło przeznaczone zostało na głosy solowe, chór i orkiestrę. Zgodnie z tradycją liturgiczną, do biblijnego tekstu kantyku kompozytor dołączył małą doksologię. Utwór Pendereckiego jest muzyczną interpretacją idei zbawczych zawartych w ewangelicznym tekście hymnu maryjnego. Kompozytor dokonał jej przy pomocy właściwego sobie języka współczesnej ekspresji. Każdą z siedmiu części zróżnicował pod względem obsady, faktury, melodyki, harmoniki, dynamiki i agogiki. Mimo to cały utwór odznacza się wybitnie modlitewnym charakterem. Pierwszemu wersetowi kantyku kompozytor nadał ton osobistego wyznania Maryi kontemplującej wielkie dzieła

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 43-52.

<sup>22</sup> K. PENDERECKI, *Kulturotwórcza moc chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 3.

Boga, które związał z jej osobą. W dalszych częściach przy pomocy niekonwencjonalnych środków wokalnych i instrumentalnych przybliży zbawcze wyzwanie, przed którym stanęła Maryja. Niektóre słowa-symbole wyrażające najistotniejsze idee zostają wyróżnione z całości tekstu przez wielokrotne powtórzenia w celu ich wyeksponowania (np. „magnificat” w części pierwszej, „misericordia” w części drugiej). W finale (doksologia) wykorzystana została kompletna obsada wykonawców, podczas gdy wcześniejsze odcinki przewidziane zostały dla zmniejszonego składu. W ostatniej, siódmej części po osiągnięciu kulminacji następuje stopniowa redukcja obsady i dynamiki. Czyste współbrzmienie zwielokrotnionej oktawy w końcowych taktach („Amen”) stwarza klimat wyciszenia i kontemplacji<sup>23</sup>.

Źródłem inspiracji religijnych Krzysztofa Pendereckiego jest nie tylko katolicka tradycja łacińska, z którą kompozytor się identyfikuje, lecz także wzorce z liturgii prawosławnej. *Jutrznia (Utrenia)* oparta została na najświętszych i najważniejszych w liturgii prawosławnej tekstach i melodiach pochodzących z obrzędów Wielkiego Tygodnia – Nieszporach Wielkiego Piątku opisujących pełną żalu ceremonię owinięcia całunem ciała Jezusa i Jego pogrzebu oraz radosnej *Jutrzni* Paschalnej odprawianej w nocy z Wielkiej Soboty na Niedzielę Zmartwychwstania. Części tego dyptyku noszą tytuły *Złożenie Chrystusa do grobu* (rok powstania 1970) oraz *Zmartwychwstanie* (1971). Tematycznie utwór stanowi kontynuację *Pasji*. Dokonana z wielkim wyczuciem i trafnością swobodna kompilacja tekstów nabożeństw świadczy o głębokim wnikiwieniu w tradycję Wschodu i rozumieniu liturgii prawosławnej. Penderecki podkreśla odmienną rzeczywistość transcendentnej od naturalnej, co stanowi istotny aspekt duchowości Wschodu. Kontrast między światem Boga i światem człowieka umiejętnie uwypukla przy pomocy środków muzycznych. Wprowadza jednak zmianę relacji zachodzących pomiędzy Stwórcą a stworzeniem: człowieka i rzeczywistość naturalną podnosi do rangi partnera prowadzącego dialog z Bogiem.

Istotnym czynnikiem, który wpłynął na powstanie *Jutrni*, stała się jego fascynacja muzyką i językiem starocerkiewnym oraz korelacjami słowno-muzycznymi liturgii prawosławnej. „Samo brzmienie starocerkiewnego języka wiąże się ściśle z muzyką tego utworu. Studiowałem starocerkiewny język i muzykę starocerkiewną, badałem stosunek tekstu do frazy muzycznej”<sup>24</sup>. Podziw i wielkie zainteresowanie kompozytora wzbudziła dźwiękowa, zewnętrzna forma obrzędów wschodnich niewystępujących w liturgii katolickiej. Wnikliwe i twórcze przysłuchiwanie się autentycznym śpiewom cerkiewnym zaowocowało wyeksponowaniem głosów wokalnych przez

<sup>23</sup> Por. R. CHŁOPICKA, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 71-75.

<sup>24</sup> B. CYBULSKI, *Penderecki o sobie, diablach i Dejmku* (wywiad), „Teatr” 6 (1973).



wprowadzenie partii chóralnych *a cappella* oraz częstym wykorzystaniem zespołu instrumentów dętych i perkusji. Zastosowane przez kompozytora środki muzyczne korespondują z emocjonalno-brzmieniowym klimatem prawosławnych obrzędów. Kulminacyjnym momentem nocnych ceremonii Jutrzni Paschalnej jest procesja wokół świątyni, w czasie której zbiorowym śpiewom i modlitwom towarzyszy wytwarzany przez wiernych ogłuszający dźwięk dzwonów, hałas kołatek i brzękadeł wyrażający ogromne poruszenie i radość ludu z powodu zmartwychwstania Chrystusa. Aktywne uczestnictwo tłumu wiernych w procesji stało się powodem wprowadzenia w drugiej części utworu dwóch chórów wzajemnie przekrzykujących się osób.

Ważne miejsce w religijnym dorobku Krzysztofa Pendereckiego zajmuje pochodzący z 1996 roku utwór *Siedem bram Jerozolimy* określany mianem *VII Symfonii*. Powód powstania tego monumentalnego dzieła przeznaczonego na pięciu solistów, recytatora, trzy chóry mieszane i orkiestrę kompozytor wyjaśnił w dedykacji: „Ad maiorem Dei gloriam et eius sanctis civitatis laudem aeternam”. Utwór uświetnił bowiem jubileusz 3000-lecia Jerozolimy (prawykonanie 9 stycznia 1997 roku), jest więc ukłonem w kierunku judaizmu. Warstwę tekstową stanowią fragmenty tekstów Starego Testamentu – Księgi Psalmów oraz prorocze Izajasza, Ezechiela, Jeremiasza i Daniela. Dzieło odwołuje się do bogactwa znaczeń liczb i terminów w Biblii oraz tradycji żydowskiej: „Utwór zatytułowałem *Siedem bram Jerozolimy*, nawiązując bardzo zresztą aluzyjnie do obciążonej bogatą symboliką topografii miasta (...) Utwór składa się z siedmiu części i żadna nie ma nazwy, nawet ta ostatnia – owa 'siódma brama' przez którą symbolicznie ma przejść Mesjasz”<sup>25</sup>. Liczba siedem w języku biblijnym odczytywana jest jako święta i tajemnicza, pojawia się w historii zbawienia częstokroć, począwszy od siedmiodniowego dzieła stworzenia. Odnajdziemy ją także w Nowym Testamencie (Apokalipsa św. Jana). Penderecki posługuje się siódmką wielokrotnie: *VII Symfonia*, temat części II i IV zawiera siedem uderzeń, siedmiokrotnie powtórzony jest kończąca dzieło trójdźwięk E-dur. Brama jest symbolem przejścia między dwoma stanami. Biblia odnosi znaczenie tego słowa do sfery ziemskiej i niebiańskiej. Kompozytor przyjmuje symboliczne znaczenie bramy stanowiącej granicę dwóch przeciwstawnych rzeczywistości – świata grzechu i świata doskonałości. Jerozolima w tradycji żydowskiej jest symbolem jedności i potęgi dwunastu pokoleń Izraela. Dla chrześcijan stanowi oczekiwaną z wiarą rzeczywistość Królestwa Bożego (Nowa Jerozolima), które nastanie na końcu czasów<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Passio artis et vitae* (rozmowa A. i Z. Baranów z K. Pendereckim), [w:] K. PENDERECKI, *Labyrint czasu. Pięć wykładów na koniec wieku*, dz. cyt., s. 78.

<sup>26</sup> Por. R. CHŁOPICKA, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 109–110.



*Siedem bram Jerozolimy* jest kompozycją wyrażającą zachwyt oraz pochwałę majestatu i potęgi Boga. Gloryfikacja wszechmocnego i nieśmiertelnego Boga sięga apogeum w części finałowej, która rysuje również obraz przyjścia Mesjasza. Kompozytor, sięgając po teksty biblijne (np. Psalm 129) oraz stosując bogactwo środków ekspresji muzycznej, osiąga efekt niezwykle skupienia towarzyszącego modlitwie błagalnej o Boże miłosierdzie (część III). Część V jest psalmem pochwalnym o radosnym charakterze (Psalm 147). Części II i IV przywołujące myśl o potędze Jahwe dane są ku przestrodze przed niewiernością świętego miasta Jeruzalem<sup>27</sup>.

Utworem inspirowanym łacińskim tekstem liturgii mszalnej jest pochodzące z 1998 roku *Credo* przeznaczone na kwintet solistów, chór dziecięcy, chór mieszany i orkiestrę. Pierwotnym zamysłem kompozytora było stworzenie pełnego cyklu mszalnego (szkice zaczęły powstawać w 1996 roku), jednak w trakcie pracy artysta postanowił skupić się wyłącznie na tekście *Credo*, wzbogacając go fragmentami hymnów i psalmów. Swoją wybiórczość ograniczając się tylko do tej części *Ordinarium Missae* Penderecki uzasadnia następująco: „Credo jest najważniejszym tekstem w całości mszy, bowiem znajduje tu odbicie każda z myśli zawartych w pozostałych jej częściach”<sup>28</sup>. Utwór jest kolejnym dziełem o wymiarze ekumenicznym. Kompozytor posłużył się tekstem nicejsko-konstantynopolskiego wyznania wiary przyjętego powszechnie przez Kościół Wschodu i Zachodu i włączonego do liturgii na soborze w Aix-la-Chapelle w 798 roku. O uniwersalnym charakterze dzieła świadczy dołączenie fragmentów tekstów pochodzących z liturgii łacińskiej Triduum Paschalnego (hymny *Pange lingua* i *Salve festa dies*, antyfony *Crux fidelis*, *Improperia: Popule meus* i fragment polskiej wersji tego utworu: *Ludu, mój ludu* oraz wezwanie *Któryś za nas cierpiał rany*) oraz tekstu zaczerpniętego z tradycji protestanckiej (psalm *Aus tiefer Not*). Bogate wykorzystanie różnorodności odcieni brzmieniowych dziecięcego chóru i orkiestry znakomicie ilustruje uczucia wyrażone w wybranych tekstach rozszerzających liturgiczną formułę *Credo*.

Ramy architektoniczne potężnego, wieloczęściowego utworu stanowi pełniące funkcję ekspozycji uroczyste wyznanie wiary *Credo in unum Deum* oraz finałowe *Et vitam venturi saeculi*, w którym kompozytor wykorzystuje temat główny, jak również radosny śpiew paschalny *Haec dies* i *Alleluja*. Pozostałe części odnoszą się do najważniejszych momentów historii zbawienia – tajemnicy wcielenia i zmartwychwstania. Centrum dzieła, ze względu na kulminację wyrazową, stanowi część *Crucifixus*. Kilkakrotnie powracające motywy antyfony *Crux fidelis* oraz łacińskiego wezwania

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 111-115.

<sup>28</sup> Cyt. za R. CHŁOPICKĄ, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 116.

*Popule meus*, którym na tle śpiewnie prowadzonej partii instrumentalnej towarzyszą modlitewne dopowiedzenia w języku polskim, tworzą liryczno-medytacyjny lament nad ukrzyżowanym Chrystusem<sup>29</sup>.

*Credo* jest nie tylko wybitnym artystycznym dokonaniem Krzysztofa Pendereckiego. Jest również traktowane jako jego publiczne wyznanie wiary w Boga, w Jego miłość, wyrażającą się odkupieńczą ofiarą Chrystusa na krzyżu. Dzięki tym wartościom utwór stanowi płynące z głębi duszy artystyczne przesłanie kompozytora na koniec minionego wieku. Świadczy o tym stylistyka utworu oraz jego materiał dźwiękowy. Osobiste, emocjonalne i duchowe zaangażowanie kompozytora w akt twórczy podkreśla włączenie fragmentów polskich śpiewów religijnych, wśród których dojrzewiała jego wiara i pobożność.

Krzysztof Penderecki, będąc muzykiem, kompozytorem i chrześcijaninem, kult Boga przeżywa w sposób niekonwencjonalny, niedostępny dla większości ludzi. Horyzonty jego duchowości poszerza bogaty dorobek twórczy o charakterze religijnym. Dzieła inspirowane sferą *sacrum* oraz podejmujące problemy religijno-moralne zajmują ważne, a nawet pierwszoplanowe miejsce w jego twórczości. Tę opinię podzielają nie tylko krytycy muzyczni i wielbiciel jego talentu, ale, co najistotniejsze dla naszych rozważań, jest to również osobiste przekonanie kompozytora. Twórczość religijna wypływa z potrzeby serca, jest naturalną emanacją jego wnętrza. Utwory sakralne stanowią uzewnętrznienie uczuć i osobistych, duchowych przeżyć kompozytora, są więc wyrazem i świadectwem jego wiary. W akcie twórczym artysta odsłania ducha swojej religijności, który przenika do jego kompozycji. Natchnione treści Pisma Świętego Nowego Testamentu kompozytor odczytuje w duchu Pięcioksięgu, przez co akcentuje bliskość chrześcijaństwa z religią Narodu Wybranego. Przedstawiając postać Boga, posługuje się środkami, które wyrażają Jego potęgę i transcendencję. Ukazuje starotestamentalny obraz Boga niedostępnego człowiekowi, wykraczającego poza możliwości jego poznania. Nie brak jednak także akcentów podkreślających dobroć i miłosierdzie Stwórcy. Wśród wartości ewangelicznych eksponowanych w dziełach Pendereckiego prymat wiedzie potrzeba miłości i wzajemnego poszanowania między ludźmi, szczególnie między wyznawcami różnych religii. Stąd z treści jego religijnych dzieł wyłania się ekumeniczny wizerunek chrześcijaństwa. Inspiracją dla kompozytora staje się bogactwo liturgii wszystkich wyznań chrześcijańskich oraz elementy tradycji judaistycznej.

Penderecki w poszukiwaniach sensu istnienia oraz zgłębianiu praw rządzących ludzkim losem zastanawia się nad źródłem zła i nieszczęść, które zdają się być nierozzerwalnie związane z ludzką egzystencją. Nad tymi dociekaniemis góruje jednak wiara w sens wysiłków zmierzających do

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 115-119.

naprawy świata i ostatecznego zwycięstwa dobra nad złem oraz nadzieja nieśmiertelności, której fundamentem jest zmartwychwstanie Chrystusa.

W 1987 roku w przemówieniu wygłoszonym podczas uroczystości nadania mu doktoratu honorowego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Krzysztof Penderecki zapewnił o osobistym zaangażowaniu w pracy nad tworzeniem utworów sięgających do sfery *sacrum*. Wyraził jednocześnie pragnienie kontynuowania poszukiwań artystycznego wyrazu dla bogactwa tradycji chrześcijańskiej, które zapoczątkowane przed laty zaowocowały znakomitymi dziełami religijnymi: „Mój dorobek kompozytorski znaczony jest takimi, między innymi, utworami, jak *Pasja według św. Łukasza*, *Jutrznia*, *Kosmogonia*, *Raj utracony*, których tytuły mówią same za siebie. Tej drodze pragnę pozostać wierny, te wartości pragnę dalej rozwijać”<sup>30</sup>.

Włodawek

KS. JANUSZ DREWNIAK

## Summary

### **Biblical and liturgical themes in Krzysztof Penderecki's activity**

Krzysztof Penderecki (born 1933) is considered to be one of the most outstanding contemporary composers. The religious theme is often taken to be an inspiration for his vocal-instrumental output. Penderecki presents in his compositions the religious and moral problems related to the human nature and existence. The principal issues in his activity are a trial to find a reason of evil and misfortune and also the vision of ordeal. The composer makes use of not only biblical and liturgical texts but also religious poetry mainly in latin language. His religious output has a concert character thanks to the musician language and composing techniques. His own commentaries concerning his compositions prove that his religious activity is an artistic confession of his faith.

---

<sup>30</sup> K. PENDERECKI, *Kulturotwórcza moc chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 3.



Małgorzata Laskowska

## Lęk psalmisty przed nieprzyjacielem

Motyw nieprzyjaciela obecny jest w całej Biblii. Już w Księdze Rodzaju zauważa się nienawiść, i to w środowisku, w którym nie powinna ona mieć miejsca, a mianowicie w rodzinie (Kain-Abel – Rdz 4, 1-16; Sara-Agar – Rdz 16, 1-7; Jakub-Ezaw – Rdz 27-29; Józef-bracia – Rdz 37, 4; Anna-Peninna – 1 Sm 1, 6n).

Wszelkie prośby, lamentsy, złorzeczenia zawarte w psalmach są wynikiem konfliktu z nieprzyjacielem. Przykłady te pozwalają zauważyć lęk przed drugim człowiekiem. W przypadku psalmisty jest on prosty i konkretny. Nie lęka się on, jak jest to współcześnie, relacji z drugim człowiekiem, codziennego z nim obcowania. Niepokój czy nawet trwogę mógł wzbudzić w nim jedynie człowiek prawdziwie wrogo do niego lub do Boga nastawiony.

„Nieprzyjaciół” w Starym Testamencie określony jest terminem *'ōjēb*, który wyraża „fakt antagonizmu”<sup>1</sup>. Pojęcie to odnosi się jednak wyłącznie do wroga Izraela, przeciwnika z zewnątrz. Nigdy nie jest ono używane w odniesieniu do samego Izraela<sup>2</sup>.

Innym starotestamentowym pojęciem dotyczącym zjawiska nieprzyjaźni (nieprzyjaciela) jest słowo „ciemieżca” wyrażane terminem *šar* oraz „nienawistnik” – *šōnē*<sup>3</sup>.

### Określenie typów nieprzyjaciół w psalmach

Analiza wspomnianych we wstępie biblijnych przykładów nieprzyjaźni ukazuje jej przyczynę. Jest to niewątpliwie zazdrość, pożądlivość, żądza posiadania rzeczy, przywileju czy względów. Ustalenie powodów wrogości pozwala wyróżnić typy nieprzyjaciół.

---

<sup>1</sup> Por. J. SCHREINER, R. KAMPLING, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciół z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, t. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 55.

<sup>2</sup> Por. J. SCHREINER, R. KAMPLING, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciół...*, dz. cyt., s. 56; H. RINGGREN, *'ājab*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1973, 228-235, 231.

<sup>3</sup> Por. J. SCHREINER, R. KAMPLING, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciół...*, dz. cyt., s. 55.

Do pierwszej grupy zalicza się przyjaciół i krewnych. Na skutek choroby odwrócili się oni od bliskiej osoby (por. Ps 37, 12; J 9, 2). Wszelkie schorzenia i dolegliwości zdrowotne według starotestamentowej mentalności rozumiane były jako ukaranie za złe postępowanie. Cierpienie i stan chorobowy sprawiły, że człowiek nie sprostał wymogom przyjaźni. Nie tylko odchodzi, ale robi niemiłe uwagi względem chorego. Oczernia go i potępia.

Do drugiej grupy bibliści zaliczają bezbożnych i bluźnierców, którzy żywią nienawiść z powodu cnotliwości człowieka (por. Ps 68, 11-13). W rzeczywistości sprzeciwiają się oni Bogu i Jego opatrności. Często są to dawni nieprzyjaciele wykorzystujący bezradność chorego. Słuszność swoich sądów uzasadniają, mówiąc: „Jahwe ich ukarał” (por. Ps 30, 12-14; 34, 15n; 68, 27; 108, 22-25)<sup>4</sup>.

W psalmach spotykane są również inne przypadki lęku przed człowiekiem. Może on zrodzić się w przypadku, kiedy wiara psalmisty jest powodem do śmiechu i prześladowania (Ps 3, 3). Ten poszkodowany zwyczajnie obawia się zawstydzenia przed wrogiem (*'al-'ēbōšā(h)*) w momencie, gdy nie zostanie wysłuchany (por. Ps 25, 3; 31, 18)<sup>5</sup>. Wrogowie mieliby wtedy szczególny powód do śmiechu, bo ten zaufał daremnie.

Nieprzyjaciel często określany jest jako *zār* („obcy”) lub *zēd* („zuchwał”)<sup>6</sup>. „Na taką lekcję wskazuje paralela *'ārišim*, która oznacza ludzi gwałtownych, nie mają oni skrupułów, aby siłą przeprowadzić swoje plany. [...] Tak określeni wrogowie powstają przeciw psalmiście i usiłują pozbawić go życia”<sup>7</sup>.

Psalmista zalicza tych wrogów do obcych (por. Ps 54, 5). Mogli to być też Izraelci, którzy sami umieszczali się poza ludem przymierza (por. Iz 1, 4).

Wszelkie uczucia nienawiści ze strony ludzi wprawiają go w wielkie udręczenie i obciążenie psychiczne (por. Ps 25, 15-18). Został bowiem niewinnie oskarżony o coś, czego do końca nie rozumie. Ci wrogowie działają w tłumie, co potęguje strach prześladowanego. Szuka często schronienia w świątyni, gdzie składa przysięgę o swojej niewinności (por. Ps 26; 71; 1 Krl 8, 31nn).

## Rodzaje lęków przed nieprzyjacielem

Lektura omawianych fragmentów Księgi Psalmów pozwala wyszczególnić typy lęku. To m.in. obawy i niepokoje króla. W przypadku monarchy jest to strach przed wrogiem militarnym, politycznym najeżdżcą. Lęk towarzyszący królowi wydaje się posiadać poważne uzasadnienie. Chodzi tu najczęściej

<sup>4</sup> Por. W. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1982, s. 265.

<sup>5</sup> S. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 187.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 283.

<sup>7</sup> Tamże, s. 283.

o spory dotyczące posiadania ziemi, terenów, pól, „o ucisk ludności, która jest poddawana zależności od obcych władców i używana przez nich do własnych celów”<sup>8</sup>. Zauważa się tu pewne kryterium, na podstawie którego można dany kraj zaliczyć do wrogiego. Chodzi tu o stosunek narodu do zamysłu Jahwe względem Izraela. Bóg bowiem wybrał sobie naród, obdarzył go krainą i prawem. W momencie, kiedy obcy lud narusza ten porządek, chcąc dokonać zmiany korzystnej dla siebie, staje się wrogiem Izraela<sup>9</sup>.

„Terminy «lęk» i «bojaźń» pochodzą zapewne z języka wojennego. Przed wyruszeniem na wojnę król pytał wyrocznie. W swej odpowiedzi zapowiadała oddanie wrogów w jego ręce, przy czym przychylnie bóstwo osobiście miało brać udział w działaniach wojennych, wywołując u wrogów «strach», «lęk»”<sup>10</sup>. Chodzi tu o rzadko spotykaną w Biblii syntezę lęku i bojaźni jednocześnie.

W Ps 20, 2 król w dniu utrapienia (*b<sup>e</sup>jôm šārā(h)*) odczuwa trwogę przed obcym najeżdźcą. Psalmista jego lęk uzasadnia oblężeniem Jeruzalem (za Ezechiasza – 2 Krl 18)<sup>11</sup>. W obliczu tego lęku, nie tylko monarcha prosi Boga o błogosławieństwo: „Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętała? Dokąd krzyć będziesz przede mną oblicze? Dokąd w mej duszy będę przeżywał wahania, a w moim sercu codzienną zgryzotę? Jak długo mój wróg nade mnie będzie się wynosił?” (Ps 13, 2-3)<sup>12</sup>, ale i cały naród: „Niech Pan cię wysłucha w dniu utrapienia, niech ciebie chroni imię Boga Jakuba. Niech zesle tobie pomoc z świątyni i niech cię wspiera z Syjonu. Niechaj pamięta o wszystkich twych ofiarach i niech Mu będzie miłe twe całopalenie. Niech ci udzieli, czego w sercu pragniesz, i wypełni każdy twój zamysł” (Ps 20, 2-5)<sup>13</sup>.

Modlitwy tego rodzaju poprzedzały zawsze wyprawę wojenną. Uczucie lęku przeniknięte jest też proroczą pewnością o pomyślnej interwencji ze strony Boga podczas niebezpieczeństwa: „Teraz wiem, że Pan wybawia swego pomazańca, odpowiada mu ze świętych swych niebios, przez możliwe czyny zbawczej swej prawicy” (Ps 20, 7).

W psalmach ciągle pojawia się synteza skargi, prośby i pełnego zaufania czy lęku i spokoju. Podobna zależność pojawia się w przypadku analizowania lęku króla. W Ps 27 zauważa się prawdziwy spokój wodza przed

---

<sup>8</sup> J. SCHREINER, R. KAMPLING, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciel...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 56.

<sup>10</sup> J. SUCHY, *Ekologiczne przesłanie Biblii*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 183.

<sup>11</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>12</sup> Por. Ps 17; 18, 5- 7; 25; 31; 35; 39, 5-14; 54; 55; 56; 59; 64; 69; 70; 71; 83; 86; 88; 109; 129; 140.

<sup>13</sup> Por. Ps 21; 48.

spotkaniem się z wojskiem nieprzyjaciela<sup>14</sup>: „Kogóż mam się lękać? [...] Przed kim mam się trwożyć?” (Ps 27, 1).

Z czego wynika jego zaufanie i opanowanie w działaniu? Król na podstawie obietnicy Boga (por. Iz 28, 16), że fundament państwa izraelskiego będzie na Syjonie, pokłada w Nim całkowitą ufność. Zdaje więc sobie sprawę, że od niego – człowieka (choć jest głową narodu) – nie zależy zwycięstwo. Nie sam Syjon przynosi wybawienie, ale oczywiście Ten, który tam mieszka<sup>15</sup>.

Według tradycji izraelskiej obecność Boża, a więc i Jego pomoc szczególnie objawia się rankiem (czwarta straż nocna)<sup>16</sup>. O takiej porze miał często miejsce atak wroga. Ps 46, 5-8 wyraźnie wskazuje na taką interwencję Boga, który przychodzi z pomocą podczas najazdu nieprzyjaciela na miasto. Dane historyczne umieszczają te wydarzenia przed niewolą, kiedy Jerozolima odparła atak wojsk Sannacheryba (por. 2 Krl 18, 1-19, 37) dzięki pomocy Boga. W zamian psalmista oddaje Mu cześć. W ww. 9-12 umieszczony jest zachwyt nad tym, jak Jahwe niszczy broń wroga, a więc eliminuje przyczynę lęku.

W psalmach zauważa się również lęk pielgrzyma przed poganami, bezbożnikami czy też przed złymi duchami. Szczególnie jest on zauważalny w psalmach o Syjonie (7) odśpiewywanych przez pątników zbliżających się do świętego miasta<sup>17</sup> lub też w tzw. psalmach pielgrzymkowych (Ps 84 i tzw. psalmi wstępowań 120-134)<sup>18</sup>. Uczucie strachu towarzyszy też psalmiście w utworach o charakterze liturgicznym (Ps 24; 29; 48; 65; 92; 95; 96; 102, 118; 134; 135 itd.).

W Ps 102 pielgrzym przybyły do świątyni wylewa przed obliczem Boga swoje skargi. Opowiada o przyczynach swojego lęku. Czuje się samotny: „Czuwam i jestem jak ptak samotny na dachu” (Ps 102, 8). Prześladowają go obcy i wrogowie, którzy życzą mu źle, przeklinają, zniesławiając jego imię: „Każdego dnia znieważają mnie moi wrogowie, srożąc się na mnie przeklinają moim imieniem” (Ps 102, 9).

Psalmista swoich osobistych wrogów utożsamia zdecydowanie z wrogami Boga. On jak gorliwy czciciel Jahwe bulwersuje się niegodziwym postępowaniem (Ps 37, 1-6). „Zło uważa jednak za coś realnego i nie traktuje wroga jako osobę dorosłą. Uważa wroga za istotę duchową, o której

---

<sup>14</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>15</sup> Por. W. BOROWSKI, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 93.

<sup>16</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>17</sup> Jerozolima stała się stolicą Izraela za panowania króla Dawida w XI w. p.n.e. Została tu przeniesiona przez króla Arka Przymierza z tablicami dziesięciorga przykazań, co nadało miastu kultyczno-religijny charakter. Jedno ze wzgórz Jerozolimy to Syjon, na którym to następcą Dawida król Salomon wznosił świątynię.

<sup>18</sup> Por. J. SYNOWIEC, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 60.



Bóg wie i przeciwko której występuje”<sup>19</sup>. Z tego też względu zwraca się o pomoc bezpośrednio do samego Boga. Staje się On główną siłą króla, pielgrzyma i każdego zagrożonego człowieka. Sam nie ma już siły ani motywacji, pomysłu na skuteczny kontratak, dlatego Boga prosi o Jego osobistą interwencję: „Wystąp, Panie, przeciw tym, co walczą ze mną, uderz na moich napastników!” (Ps 35, 1).

Lęk przed wrogiem rodzi w psalmiście gniew i złość. To sprawia, że prośby kierowane do Boga są przepełnione złorzeczeniami<sup>20</sup>. Mogą one być dwojakiego rodzaju. Jak zauważa Xavier Perrin<sup>21</sup>, wszelkiego rodzaju przekleństwa mogą być skierowane ku jednemu, konkretnemu wrogowi bądź jakiejś nieprzyjaznej zbiorowości.

\*

Lęk może prowadzić do złorzeczeń trudno zrozumiałych dla współczesnego czytelnika psalmów. Nie są one ściśle związane z tematyką bieżącego artykułu, ale ich analiza pozwala wysunąć kolejny ważny dla niego aspekt. Są one wyrazem sprzeciwu wobec wszelakiego zła.

Lęk przed nieprzyjacielem wojennym czy prześladowcą religijnym jest więc po prostu lękiem przed złem, które napawa trwogą (bo takie określenie jest najbardziej adekwatne do przeżywanego uczucia) przed oskarżycielem. Wszelki przejaw zła spotykany we własnym zachowaniu, myśleniu, w postępowaniu drugiego człowieka napełnia strachem przed działaniem ciemnych i nieznanymi siłami.

„Zły” w psalmach określany jest jako: bezbożny, kłamca, naśmiewca, złoczyńca, zdzierca, głupiec, podły, niegodziwiec, przestępca, winowajca<sup>22</sup>, nieprzyjaciel (Ps 7, 6; 31, 9), ciemieżca (Ps 3, 2; 13, 5; 27, 2. 12), prześladowca (Ps 7, 2; 31, 16; 142, 7), przeciwnik (Ps 59, 2), oszczerca (Ps 5, 9; 27, 12; 54, 7), nienawistnik (Ps 35, 19; 38, 20; 41, 8; 69, 5; 86, 17), napastnik (Ps 35, 1; 56, 2n). Zaliczany jest też często do grabieżców (Ps 35, 10), szyderców (Ps 102, 9)<sup>23</sup>. Ten nieprzyjaciel to po prostu *rāšā'*, który oznacza człowieka występnego, bezbożnego<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. nauk. wyd. oryg. W. R. Farmer i in., red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski i in., Warszawa 2000, s. 1715.

<sup>20</sup> Por. Ps 5, 11; 20, 9-13; 53, 7; 54, 16; 57, 7-10; 58, 12-16; 78, 6; 108, 6-15; 139, 12.

<sup>21</sup> Por. X. PERRIN, *Obecność złorzeczeń w Psalterzu*, „W drodze” 7 (2003), s. 112.

<sup>22</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Problematyka zła w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Studio lectionem facere*, pr. zb. pod red. S. Łacha i J. Szłagi, Lublin 1978, s. 198-199.

<sup>23</sup> Por. J. SCHREINER, R. KAMPLING, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciel...*, dz. cyt., s. 65-66

<sup>24</sup> J. SCHREINER, R. KAMPLING, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciel...*, dz. cyt., s. 66, [za:] H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 196n.

Analiza psalmów pozwala zauważyć prostotę ówczesnej wizji świata. Jest albo dobry, albo zły. Ten kontrast występuje dosyć często. Psalmista nie bierze pod uwagę życia pośredniego między tymi stanami. Wywołałoby to w nim dodatkowe wewnętrzne frustracje, obawy. Drogi te są sobie zwyczajnie przeciwstawne.

*Warszawa*

*MAŁGORZATA LASKOWSKA*

## Summary

### **The psalmist's fear of enemy**

The figure of enemy and the fear of him appears in the Holy Bible a lot of times, especially in psalms, in the context of persecution and hatred against the believers of Jahwe. The fear considers a pilgrim, but also a king and the whole nation who is afraid of invaders. However the prayers of the scared are answered. God gives courage, helps overcome the fear.

ks. Kazimierz Panuś

## **Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2006**

### 1. Stan towarzystwa

1.1. Poprzednie walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyło się 27 lutego 2006. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2005, udzielenie absolutorium zarządowi, wręczenie medalu *Bene Merenti* Polskiego Towarzystwa Teologicznego JM ks. prof. dr. hab. Janowi Duchowowi, rektorowi Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz wykład prof. zw. dr hab. Rudolfa Michałka, członka rzeczywistego Polskiej Akademii Nauk nt. *Moralność w nauce*.

Rok 2006 był drugim rokiem działalności zarządu towarzystwa wybranego 15 lutego 2005 na trzyletni okres. Ukonstytuowany wówczas zarząd działał w roku sprawozdawczym w następującym składzie:

#### ZARZĄD

prezes ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Panuś  
wiceprezes ks. dr hab. Józef Marecki, prof. PAT  
sekretarz ks. mgr Kazimierz Moskała  
skarbnik ks. dr Andrzej Mojżeszko  
bibliotekarz ks. dr Jan Bednarczyk  
kierownik Sekcji Wydawniczej mgr Sebastian Wojnowski

#### KOMISJA KONTROLUJĄCA

przewodniczący ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek  
członkowie: ks. prof. dr hab. Roman Pindel, ks. dr Roman Bogacz

#### SĄD KOLEŻEŃSKI

przewodniczący ks. bp dr Stefan Cichy  
członkowie: o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB, ks. dr Teofil Siudy

1.2. Z końcem 2006 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne liczyło 636 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 45 nowych członków (27 kapłanów, 18 świeckich). Od ostatniego walnego zebrania do wieczności odeszli (według posiadanych informacji) ks. bp dr Stanisław Smoleński i ks. dr Tadeusz Ryłko.

1.3. Spełniając wymogi statutowe zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 25 kwietnia 2006, 26 września 2006, 25 listopada 2006, 27 lutego 2007.

Na pierwszym zebraniu zarząd zapoznał się z relacją prezesa z uroczystej inauguracji pracy Oddziału w Sandomierzu, która odbyła się 11 marca 2006 pod przewodnictwem bpa Andrzeja Dzięgi, ordynariusza diecezji sandomierskiej. Funkcję kierownika Oddziału w Sandomierzu powierzono ks. dr. hab. Janowi Zimmemu, a w Rzeszowie ks. dr. Andrzejowi Garbarzowi. Prezes w imieniu zarządu skierował list do bpa Tadeusza Rakoczego z prośbą o wyrażenie zgody na powołanie Oddziału w Bielsku-Białej.

Drugie zebranie poświęcone było sprawom organizacyjnym dwóch wielkich konferencji naukowych: *Wielcy Kaznodzieje Krakowa* (12 października 2006) i *Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka?* (12 grudnia 2006). Kierownicy sekcji podzielili się z zarządem informacjami na temat planowanych spotkań naukowych i odczytów, omówiono także plany ożywienia pracy oddziałów w Tarnowie, Tuchowie i Rzeszowie.

Trzecie zebranie zarządu odbyło się w klasztorze Paulinów na Skalce. Prezes zapoznał zarząd z przebiegiem uroczystej inauguracji Oddziału w Bielsku-Białej, która odbyła się 27 września 2006 pod przewodnictwem bpa Tadeusza Rakoczego, ordynariusza diecezji bielsko-żywieckiej. Funkcję kierownika oddziału powierzono ks. prof. dr. hab. Tadeuszowi Borutce. wysłuchał informacji kierownika Sekcji Wydawniczej o aktualnych publikacjach oraz ustalił termin i program walnego zebrania. Zebranie zakończono modlitwą w bazylice skalckiej i zwiedzaniem zbiorów muzealnych i bibliotecznych ojców paulinów.

Czwarte przewidziane statutem zebranie zarządu odbyło się w dniu 27 lutego 2007. Przyjęto rezygnację ks. doc. dr. hab. Jerzego Chmiela z funkcji redaktora naczelnego kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny” z powodu choroby i wieku emerytalnego. Zarząd powołał na to stanowisko ks. dr. Stanisława Wronkę, dotychczasowego sekretarza redakcji, a pełnienie funkcji sekretarza redakcji powierzył ks. dr. Sylwestrowi Jędrzejewskiemu SDB. Wysłuchano relacji z konferencji naukowej *Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka?* Konferencja ta odbyła się 12 grudnia ub. roku w auli bł. Jakuba Strzemię w klasztorze franciszkanów. Omówiono zamierzenia i plany działalności towarzystwa w 2007 roku.

## 2. Działalność towarzystwa

W ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego działa studium synodologiczne, 15 sekcji specjalistycznych, 10 oddziałów terenowych oraz Sekcja Wydawnicza prowadząca Wydawnictwo UNUM.

2.1. STUDIUM SYNDONOLOGICZNE przy Polskim Towarzystwie Teologicznym. Moderatorem jest ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. Rok 2006 był rokiem 25-lecia działalności Studium Syndonologicznego. W związku z tym podano informacje dla mediów o tym jubileuszu (wywiad dla Radia „Plus” w Opolu, spotkanie z redaktorami „Dziennika Polskiego”, wywiad dla redaktora KAI, wywiad dla Radia „Vox” Jasna Góra, artykuł jubileuszowy w tygodniku „Źródło”), a członkowie studium byli zapraszani z odczytami na temat Całunu Turyńskiego. Nawiązano także kontakty naukowe z pracownikami wyższych uczelni (m.in. prof. fizyki UJ Antonina Kowalska).

2.2. SEKCJA BIBLIJNA. Kierownikiem jest ks. dr Bogdan Zbroja. Sekcja liczy 34 członków. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 2 spotkania: 23 lutego w ramach Międzynarodowego Sympozjum Biblijnego *Biblia w kulturze świata* poświęconego wzajemnemu oddziaływaniu Pisma Świętego i ludzkiej kultury czasów współczesnych oraz 11 marca w ramach sympozjum katechetycznego zorganizowanego przez Międzyszakolny Wyższy Instytut Katechetyczny na temat Matki Bożej i Jej roli w katechizacji.

2.3. SEKCJA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ. Kierownikiem sekcji jest o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE. Członkowie sekcji brali udział w ważnych wydarzeniach życia naukowego w Krakowie i poza nim. I tak kierownik sekcji wygłosił 2 wykłady: *EROS czy AGAPE? Antropologia eklezjologiczna encykliki „Deus caritas est” Benedykta XVI* (23 marca 2006) oraz *Trzy nawiedziny Krakowa przez ks. kard. Józefa Ratzingera* (16 października 2006 dla Rady Miasta Knuruwa oraz osób zaproszonych w Knurowie). Wykładom tym towarzyszyła szeroka dyskusja. Ponadto Wydawnictwo UNUM wydało pracę doktorską ks. Andrija Kopilovića pt. *Kościół chrystusowy w służbie narodu chorwackiego. Kardynał Franjo Kuharić – świadek Kościoła XX wieku*.

2.4. SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje ks. dr hab. Józef Marecki, prof. PAT. W roku sprawozdawczym sekcja liczyła 34 członków, z których 18 systematycznie uczestniczyło w spotkaniach. Ponadto na spotkania przychodzą także inne osoby zainteresowane tematyką spotkań.

W omawianym okresie sekcja odbyła osiem spotkań tematycznych (dwukrotnie połączone ze zwiedzaniem wystaw) oraz dwa spotkania organizacyjne, na których ustalono program pracy na rok 2006 i lata następne. Podczas comiesięcznych spotkań kontynuowany był cykl tematyczny, który rozpoczął się jeszcze w 2005 roku pod wspólnym tytułem *Ludzie emigracji*.

W dniu 19 stycznia wykład na temat życia i działalności lwowskiego duszpasterza i opiekuna tamtejszej Polonii bpa Rafała Kiernickiego przedstawił o. dr Zdzisław Gogola; 23 marca ks. dr hab. Józef Marecki, prof. PAT, ukazał postać powstańca styczniowego, sybiraka i emigranta Agatona Gillera, skupiając się na działalności patriotycznej omawianej

postaci; 6 kwietnia spotkanie członków sekcji odbyło się w Muzeum Księża Misjonarzy na Stradomiu, gdzie zapoznano się z wystawą *Na ratunek książce*, a następnie wysłuchano referatu mgr. Mateusza Mirka *Arcybiskup Józef Gawlina duszpasterz emigracji*; 11 maja mgr lic. Krzysztof Gruca przedstawił dzieje wodza insurekcji Tadeusza Kościuszki, wzbogacając referat pokazem multimedialnym; 8 czerwca prof. dr hab. Waława Szelińska omówiła postać Ernesta Adama Malinowskiego i jego interesującą działalność w Ameryce Południowej, a następnie kierownik sekcji przybliżył osobę sybiraka Waława Nowakowskiego OFMCap i zaprezentował zachowane po nim pamiątki muzealne; 19 października Krzysztof Baron wygłosił referat na temat działalności Juliusza Słowackiego na emigracji; 23 listopada mgr Grzegorz Chajko przybliżył postaci prymasa Augusta Hlonda, bpa Stanisława Okoniewskiego oraz bpa Karola Mieczysława Radońskiego, szczególnie skupiając swą uwagę na ich pobycie poza granicami kraju podczas II wojny światowej; 14 grudnia mgr lic. Krzysztof Gruca przedstawił losy gen. Józefa Zachariasza Bema i za pomocą prezentacji multimedialnej przedstawił przebieg prowadzonych przez niego bitew i kampanii.

Przy Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego działa także Zespół Badawczy Heraldyki Kościelnej. Członkowie Sekcji Historycznej żywo zaangażowani byli w prace związane z organizowaniem i prowadzeniem wykładów otwartych pt. *Heraldyka i symbolika chrześcijańska. Symbolika kwiatów*. Wykłady te odbywały się od października 2006 roku w każdą drugą sobotę miesiąca i gromadziły około 100 słuchaczy. Spotkały się one z zainteresowaniem Radia Kraków i prasy („Dziennik Polski”, „Gazeta Krakowska”, „Gazeta Wyborcza”, „Głos Podbeskidzia”). Wykłady te prowadzą m.in. członkowie Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego: ks. dr hab. Józef Marecki, prof. PAT, ks. dr hab. Andrzej Bruździński, ks. dr Artur Kardaś, dr Elżbieta Piwowarczyk, dr Lucyna Rotter, ks. dr Waław Umiński, mgr lic. Krzysztof Gruca.

Członkowie zespołu włączyli się w prace dotyczące interdyscyplinarnych projektów prowadzonych przez wspomnianą Katedrę Nauk Pomocniczych Historii i Archiwistyki i współpracujących z nią instytucji naukowych, m.in. brali udział w konferencji naukowej „Pośrednicy łask” w dniu 28 stycznia 2006 roku zorganizowanej przez Katedrę Teologii i Informatyki Biblijnej (Wydział Teologiczny PAT) oraz Katedrę Nauk Pomocniczych Historii i Archiwistyki (Wydział Historii Kościoła PAT).

W roku 2006 ukazały się trzy numery „Biuletynu Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego”. Redaktorem prowadzącym został mgr lic. Krzysztof Gruca. W skład zespołu redakcyjnego wchodzi także kierownik sekcji ks. dr hab. Józef Marecki, prof. PAT, o. dr Zdzisław Gogola, mgr lic.

Joanna Małocha, o. mgr Marek Miławicki, mgr Mateusz Mirek. W biuletynie oprócz tekstów referatów wygłaszanych na spotkaniach Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego zamieszczane są także fragmenty protokołów spotkań, recenzje książek i artykułów oraz kalendarium historyczne. Biuletyn ma na celu nie tylko przybliżenie poszczególnych wystąpień prelegentów, ale przede wszystkim ma dać możliwość młodszym członkom sekcji do ćwiczeń w redagowaniu pisma oraz przygotowania tekstów do druku.

2.5. SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym zorganizowano dwa spotkania, na których poruszono zagadnienia sposobu i treści wykładu teologii moralnej dla kleryków oraz plan pracy badawczej członków Sekcji. Omówiono także udział 3 członków Sekcji (ks. dr K. Gryza, M. Leśniaka i B. Mielca) w panelu spowiedników zorganizowanym przez Studium Formacji Stałej Księży Archidiecezji Krakowskiej w dniach 17 i 24 listopada 2006 roku. Kierownik Sekcji w ramach tych spotkań wygłosił wykład *Kapłan jako penitent. Spowiedź Księdza*.

Ks. Mielec wygłosił także dwa wykłady: podczas Dni Duchowości zorganizowanych przez Śląskie Wyższe Seminarium Duchowne w Katowicach nt. *Duchowość eucharystyczna w życiu prezbitera i w jego posłudze na parafii na podstawie życia i nauczania Sługi Bożego Jana Pawła II* (30 września 2006) oraz podczas dwudniowej sesji nt. *Kapłan-katecheta we współczesnej szkole* zorganizowanej przez WSD Zakonu Braci Mniejszych w Krakowie-Bronowicach nt. *Kapłan jako głosiciel i świadek moralnego przestania Kościoła* (22 października 2006).

2.6. SEKCJA HOMILETYCZNA. Kierownikiem jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym Sekcja Homiletyczna skupiła swe prace na przygotowaniu i przeprowadzeniu konferencji naukowej nt. *Wielcy kaznodzieje Krakowa*. Do udziału w badaniach nad tym tematem udało się zaprosić 25 naukowców z całego kraju. W efekcie przeprowadzone zostało nie tylko interesujące całodziennie sympozjum w dniu 12 października 2006 roku, ale powstała wartościowa publikacja: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniak*, pod red. K. Panusia, Kraków 2006, ss. I-XXX, 1-525, dostępna już w dniu obrad. Kierownik sekcji ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś jest nie tylko redaktorem naukowym tej publikacji, ale wygłosił także w czasie konferencji referat pt. *W obliczu prawdziwej mądrości. Kaznodziejskie dzieło ks. prof. Edwarda Stańka*. Zarówno książka, jak i sympozjum dedykowane bowiem były ks. prof. Edwardowi Stańkowi, członkowi PTT, nagrodzonemu medalem *Bene Merenti* towarzystwa w 2004 roku.

2.7. SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji liczącej 18 członków i 2 kandydatów – naukowców ze stopniem doktora lub tytułem profesora nauk społecznych lub teologii praktycznej – kieruje ks. dr Stefan Dobrzański. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała dwa



posiedzenia, na których wygłoszono następujące referaty: *Lustracja dzika, a lustracja w duchu chrześcijańskim* (ks. dr Stefan Dobrzanowski) oraz *O moralność w polityce* (prof. Franciszek Adamski).

2.8. SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem jest ks. dr hab. Zdzisław Kliś, prof. PAT. W okresie sprawozdawczym przygotowano do druku publikację *Z dziejów kościoła Franciszkanów w Krakowie*. Sekcja przygotowuje sesję na temat parafii i kościoła św. Floriana w Krakowie, która odbędzie się w listopadzie 2007 roku.

2.9. SEKCJA FILOZOFICZNA. Kierownikiem sekcji jest o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania.

2.10. SEKCJA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Nowak. W związku z wyjazdem kierownika sekcji do Kazachstanu w okresie sprawozdawczym sekcja nie organizowała spotkań. Kierownik sekcji jako postulator sprawy kanonizacyjnej ks. Władysława Bukowińskiego opublikował w Wydawnictwie UNUM książeczkę o słudze Bożym.

2.11. SEKCJA PEDAGOGICZNO-KATECHETYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Janusz Mastalski, prof. PAT. W roku 2006 Sekcja przyjęła 3 nowych członków. Ponadto zorganizowała dwa spotkania studyjne mające charakter panelu, na których podjęto tematykę wychowania młodego pokolenia w dobie globalizmu. Zajęto się niepokojącymi koncepcjami edukacyjnymi zawartymi w tzw. „karcie bolońskiej” oraz „karcie lizbońskiej”.

Sekcja zorganizowała w marcu 2006 roku w Rzeszowie konferencję naukową przeznaczoną dla rad pedagogicznych nt. *Problematyka współczesnego wychowania w czasach niebezpiecznego pajdocentryzmu*. Dodatkowo sekcja zorganizowała w maju 2006 roku w Warszawie przy współpracy WCDN konferencję dla dyrektorów i nauczycieli miasta Warszawy pt. *Detoksykacja relacji w edukacji*.

2.12. SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Jan Żelazny. W roku sprawozdawczym zorganizowano 3 spotkania dyskusyjne oraz podjęto prace nad zorganizowaniem sympozjum patrystycznego.

2.13. SEKCJA MISJOLOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Jan Górski, prof. UŚ. Członkowie sekcji spotykali się w ramach seminariów otwartych organizowanych jeden raz miesiącu, podczas których prezentowane były różne tematy z krajów misyjnych. Zorganizowano doroczne Spotkanie Misjologów Polskich (Czchów, 19-20 listopada) poświęcone zaangażowaniu polskich misjologów w konferencję IACM, jaka będzie miała miejsce w Pieniężnie w sierpniu 2007. Członkowie sekcji wzięli udział w prezentacjach najnowszych książek ks. prof. Jana Górskiego *Jan Paweł II misjonarz świata* oraz *Nowy paradygmat misji*. Kierownik sekcji uczestniczył w obradach Konferencji I Kongresu Misyjnego Kościoła Azji, która miała



miejsce w Tajlandii w październiku 2006. Prowadzony jest temat badań: *Wkład Kościoła Europy Środkowo-Wschodniej w Dzieło Misyjne Kościoła*.

2.14. SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. W roku sprawozdawczym zorganizowano 2 spotkania: 13 października nt. *Małżeństwo według nauki Kościoła katolickiego*, z wykładami: *Sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa* (ks. Stanisław Molendys) oraz *Niezdolność do zawarcia małżeństwa* (ks. Józef Rapacz) i 10 listopada nt. *Nieważność małżeństwa* z wykładami: *Defekt zgody małżeńskiej* (ks. Józef Rapacz) oraz *Strony i świadkowie w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa* (ks. Stanisław Molendys). Spotkania odbywały się w sali konferencyjnej przy parafii Świętej Jadwigi królowej.

2.15. SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. mgr lic. Stanisław Mieszczak SCJ. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania.

3. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez swoje **oddziały terenowe**. I tak:

3.1. ODDZIAŁ TERENOWY W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Andrzej Nowicki. Oddział liczy 15 osób. W roku sprawozdawczym członkowie Oddziału w Katowicach zorganizowali dwa spotkania. Pierwsze z nich miało miejsce podczas konferencji poświęconej trzydziestej rocznicy powstania Dokumentu I Synodu Diecezji Katowickiej. Referat wprowadzający pt. *Duszpasterstwo ekumeniczne według Dokumentu Synodalnego Diecezji Katowickiej* wygłosił ks. dr Andrzej Nowicki. Następnie uczestnicy spotkania rozpoczęli dyskusję nad treścią problemu zawartego w tytule referatu. Członkowie Oddziału w Katowicach byli także współorganizatorami wspólnie z Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym Dni duchowości, które odbyły się w dniach od 29 do 30 września 2006 w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach pod hasłem *Duchowość kapłańska w życiu i nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II*. W pierwszym dniu swoje referaty wygłosili: ks. prof. Andrea Caelli („*Posługa kapłańska ma radykalną formę wspólnotową...*” PDV 17); ks. dr hab. Jan Machniak, prof. PAT („*Sami się módlmy!*” *Modlitwa w sercu kapłańskiej egzystencji na przykładzie życia i nauczania Sługi Bożego Jana Pawła II*); ks. prof. Andrea Caelli (*Duchowość kapłanów w prezbiterium diecezjalnym*); ks. dr Adam Rybiński, KUL (*Cierpienie i męstwo w życiu kapłana na podstawie życia i nauczania Sługi Bożego Jana Pawła II*). W drugim dniu swoją refleksją w aspekcie wyżej określonego tematu podzielili się ks. dr Bogusław Mielec, PAT (*Duchowość eucharystyczna w życiu prezbitera i w jego postudze w parafii na podstawie życia i nauczania Sługi Bożego Jana Pawła II*) oraz ks. dr hab. Jarosław Popławski, KUL (*Prezbiter żyje we wspólnocie prezbiterium diecezjalnego i współuczestniczy w budowaniu Kościoła communio na podstawie życia*

*i nauczania Jana Pawła II*). Po każdym z wykładów miała miejsce ożywiona dyskusja, w której udział wzięli członkowie katowickiej sekcji, obecni na spotkaniu studenci Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego oraz alumni Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego. Zebrania katowickiej sekcji Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbywają się najczęściej w gmachu Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego. W spotkaniach bierze także udział zainteresowane grono studentów teologii.

3.2. ODDZIAŁ TERENOWY W CZĘSTOCHOWIE. Pracami oddziału kieruje ks. dr Jerzy Bielecki. W roku sprawozdawczym zorganizowano 2 posiedzenia oddziału: 12 czerwca 2006 przedmiotem teologicznej refleksji na spotkaniu członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego było przesłanie Ojca św. Benedykta XVI do Polaków przedłożone w referacie ks. dr. Mariana Szymonika; 4 listopada 2006 – symposium naukowe nt. *Relatywizm jako centralny problem wiary obecnego czasu*. Okolicznościowe referaty wygłosili: ks. dr Sylwester Jaśkiewicz z Radomia i ks. dr hab. Janusz Królikowski z Tarnowa. W listopadzie zorganizowano „Zaduszki Teologiczne”, w czasie których modlono się za zmarłych członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego, zwłaszcza: ks. dr. Tadeusza Matrasa, ks. dr. Jana Wilka i brata dr. Stanisława Rybickiego. Modlitwie przewodniczył ks. dr Teofil Siudy.

3.3. ODDZIAŁ TERENOWY W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. prof. dr hab. Marian Wolicki. W okresie sprawozdawczym odbyły się 3 spotkania: 10 maja z referatem ks. dr. hab. Kazimierza Bełcha, prof. UKSW, nt. *Reklama w nauce Kościoła*; 20 października z referatem ks. dr. hab. Jana Twardego nt. *Ks. Piotr Skarga wzorem dla kaznodziejów współczesnych* oraz 19 stycznia 2007 z referatem ks. dr. hab. Jana Twardego nt. *Moralizatorstwo w kaznodziejstwie*.

3.4. ODDZIAŁ TERENOWY W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Romuald Kośla OFM. W okresie sprawozdawczym odbyło się pięć spotkań oddziału: 17 lutego o. lic. Wiktor Piotr Tokarski OFM, doktorant KUL, zaprezentował temat *Drogi uzdrawiania skłonności homoseksualnych. Perspektywa psychologiczno-pastoralna*; 17 marca o. lic. Adrian Aleksander Loryś OFM, przedstawił zagadnienie: *Uwagi o trudnościach w przeżywaniu emocji*; 28-29 kwietnia podczas symposium nt. *Człowiek w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym w nauczaniu Jana Pawła II* wygłoszono następujące referaty: *Antropologia filozoficzna w ujęciu ks. kard. Karola Wojtyły z uwzględnieniem niektórych problemów natury metodologicznej* (o. dr Feliks Stanisław Marchewka OFM), *Karola Wojtyły aksjologiczno-ontologiczna koncepcja „actus personae”* (o. lic. Dawid Czesław Postawa OFM), *Koncepcja dobra moralnego Kard. Karola Wojtyły w świetle wybranych ujęć filozoficznych* (o. dr Tytus Jan Fułat OFM), *Koncepcja doświadczenia powinności moralnej w ujęciu Karola Wojtyły* (o. dr Konstancjusz Arkadiusz

Makówka OFM), *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II* (o. lic. Wiktor Piotr Tokarski OFM), *Homo creatus, homo redemptus. Podstawowe elementy antropologii teologicznej Jana Pawła II* (o. dr Romuald Henryk Kośla OFM), *Życie sakramentalne młodzieży źródłem jedności z Chrystusem i Kościołem w nauczaniu Jana Pawła II* (o. dr Paweł Salomon OFMConv.); 8 listopada o. dr Aleksander Krzysztof Sitnik OFM przedstawił referat na temat: *Uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej 1959-1961 w świetle wybranych akt IPN*; 18 stycznia 2007 w ramach comiesięcznych dyskusji naukowych o. dr Kolumban Syty OFM, wykładowca Instytutu Ekumenicznego w Wenecji, przedstawił referat na temat: *Perspektywy dialogu chrześcijaństwa z islamem*.

3.5. ODDZIAŁ TERENOWY W TUCHOWIE. Kieruje nim o. dr Marek Kotyński CSsR. Tuchowski oddział PTT działa w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów przy Studium Filozofii w Krakowie (ul. Zamojskiego 56) oraz przy Studium Teologii w Tuchowie (ul. Wysoka 1). W roku sprawozdawczym zorganizował on następujące sympozja:

*Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia* (Tuchów, 10 listopada 2006) – międzynarodowe sympozjum na temat misterium Odkupienia, które jest przedmiotem przepowiadania Redemptorystów. Wraz z sympozjum została wydana książka z referatami pod tym samym tytułem, Homo Dei, Kraków 2006. Ponadto zorganizowano następujące wykłady gościnne: *Duszpasterski charakter sądownictwa kościelnego* – ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut PAT w Krakowie, Wydział Teologiczny w Tarnowie (Tuchów, 10 stycznia 2006 roku); *Historia życia zakonnego i reguł życia wspólnego w Kościele na przykładzie Zakonu Trójcy Przenajświętszej*, o. Piotr Hipolit Graduszewski OSsT (Kraków, 28 kwietnia 2006); wykłady i warsztaty metodyczne: *Katecheza z zastosowaniem metod aktywizujących* – mgr Agnieszka Szajda (PSPiA „KLANZA”, Tuchów, 20-21 października 2006); *Preegzystencja Syna Bożego w nauczaniu św. Pawła* – dr Danuta Piekarcz (UJ, PAT, Tuchów, 14 listopada 2006) oraz *Rycerz króla Aslana* – wykład na temat twórczości i teologii C. S. Lewisa – dr Marek Kita PAT (Tuchów, 13 grudnia 2006). W tym roku został także wydany numer czwarty pisma naukowego „Studia Redemptorystowskie”.

3.6. ODDZIAŁ TERENOWY W KIELCACH. Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Roman Kuligowski. Oddział kielecki współorganizował sesję naukową: *Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka* (12 grudnia 2006), w czasie której wykłady wygłosili przedstawiciele oddziału kieleckiego: ks. Andrzej Żądło i ks. Roman Kuligowski.

Kielecki oddział planuje zorganizować w maju 2007 roku sesję naukową poświęconą wyobraźni miłosierdzia. W tym celu w roku sprawozdawczym

odbył dwa spotkania: 28 lutego ustalono wstępnie tematy, które w tej publikacji powinny się znaleźć. O wyobraźni miłosierdzia napiszą teologowie oraz znawcy polskiej kultury. Ci drudzy pozwolą czytelnikom zobaczyć, że miłosierdzie jest tematem mocno zakorzenionym w polskiej myśli humanistycznej. Omawiając koncepcję książki, ustalono, że redaktorami części teologicznej będą: ks. Paweł Borto, ks. Roman Kuligowski i ks. Andrzej Żądło, natomiast drugiej części ks. Zbigniew Trzaskowski. Publikacja ma być wspólnym przedsięwzięciem kieleckiego oddziału PTT i Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Na spotkaniu w dniu 6 marca ustalono listę tematów i autorów.

W czasie od lutego do grudnia ubiegłego roku zorganizowane zostały cztery seminaria, podczas których omawiano sprawy związane z habilitacjami dwóch członków: ks. Zbigniewa Trzaskowskiego i ks. Andrzeja Kalety, pracowników Akademii Świętokrzyskiej oraz ks. Tadeusza Gaci, który otworzył przewód habilitacyjny na Wydziale Humanistycznym KUL, kierunek klasyka. W tym samym czasie odbyło się kilka konsultacji z doktorantami należącymi do PTT w Kielcach, którzy przystępują do pisania swoich rozpraw na UKSW i w KUL.

3.7. ODDZIAŁ TERENOWY W SANDOMIERZU. Kierownikiem oddziału wybranym w czasie uroczystej inauguracji prac oddziału jest ks. dr hab. Jan Zimny. Oddział działa przy Instytucie Teologicznym im. bł. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu i liczy 21 członków. W okresie sprawozdawczym zorganizowano 6 konferencji. Są to: międzynarodowa konferencja *Szukalem was...* (1 kwietnia); uroczyste odnowienie doktoratu abp. Ignacego Tokarczuka (19 kwietnia, Stalowa Wola); międzynarodowa konferencja *Pomoc rodzinie dysfunkcyjnej* (20 kwietnia, Stalowa Wola); konferencja *Wychowanie ku wartościom* (28 kwietnia, Sandomierz); sesja naukowa *Wokół pedagogiki katolickiej* (17 stycznia 2007, Sandomierz); międzynarodowa konferencja *Duchowi Ojcowie Słowian* z cyklu Sandomierskie Spotkania Cyrylometodiańskie (14 lutego 2007, Sandomierz). Członkowie sandomierskiego oddziału towarzystwa wzięli udział w 6 konferencjach, wygłaszając podczas obrad referaty. Kierownik oddziału ks. dr hab. Jan Zimny wygłosił referaty: *Autorytet nauczyciela. Mieć czy być* (Lwów, październik 2006), *Kształcenie i wymiana myśli europejskiej* (Kielce, kwiecień 2006) oraz *Prognozy oddziaływania na środowisko Programu Operacyjnego Rozwój Polski Wschodniej na lata 2007-2013. Szkolnictwo i kształcenie* (Warszawa, 28 listopada 2006); ks. dr Roman B. Sieroń wystąpił z referatami: *Polskie Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II – nową szansą duszpasterską* (referat w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie, 5 października) oraz *70-lecie COP. Wczoraj – dziś – jutro* (sesja w Ministerstwie Gospodarki w Warszawie, 5 lutego 2007); prof. dr hab. Irena Kurliak, ks. dr hab. Jan Zimny; ks. dr Roman B. Sieroń,

dr Barbara Kałdon wzięli udział w symposium: *Pedagogika katolicka jako wyzwanie dla współczesnych działań wychowawczych* (Rużomberok, 29 listopada 2006). Członkowie oddziału sandomierskiego PTT prowadzili także wzmożoną działalność wydawniczą, czego owocem jest 12 recenzowanych pozycji książkowych wydanych w roku sprawozdawczym.

3.8. ODDZIAŁ TERENOWY W TARNOWIE. Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Janusz Królikowski. Po reaktywacji tarnowskiego oddziału PTT i opracowaniu ramowego planu działalności na najbliższy okres, oddział realizuje zamierzone cele, o których była mowa w sprawozdaniu z działalności w roku 2005. W okresie wiosennym członkowie tarnowskiego oddziału PTT zajmowali się kwestiami teologicznymi dotyczącymi królowania Chrystusa, prezentowanymi w czasie comiesięcznych spotkań. W ramach tychże prac została przygotowana szersza publikacja na ten temat, która jest w fazie opracowywania redakcyjnego. Składa się na nią 12 szerokich artykułów dotyczących podjętej kwestii.

W okresie jesiennym głównym obszarem pracy były dwie konferencje naukowe. Pierwsza z nich odbyła się w Tarnowie z okazji 50. rocznicy śmierci ks. Walentego Gadowskiego: *Wkład Walentego Gadowskiego (1861-1956) w rozwój katechetyki*. Organizatorem był ks. dr hab. Józef Stala. Druga konferencja była związana z 50. rocznicą ogłoszenia przez Piusa XII encykliki *Haurietis aquas* i odbyła się w Wadowicach w dniach 18-19 listopada. Organizatorem był ks. dr hab. Janusz Królikowski. Owocem obu konferencji naukowych są publikacje pokonferencyjne.

Ponadto odbyły się dwa spotkania członków tarnowskiego oddziału PTT. Jedno poświęcono aktualnym wyzwaniom, które stają przed teologią, by w ich świetle zarysować plan pracy członków oddziału na najbliższy czas. Drugie spotkanie zostało poświęcone publikacji tarnowskiej serii tekstów dydaktycznych *Academica*. Wyrażono potrzebę zmiany formuły tej serii oraz wypracowania ogólnych zasad, które byłyby czymś w rodzaju przewodnika dla autorów, którzy odważą się pracować nad podręcznikami teologicznymi.

3.9. ODDZIAŁ TERENOWY W RZESZOWIE. Kierownikiem oddziału jest ks. dr Andrzej Garbarz. Oddział jest w fazie organizacji.

3.10. ODDZIAŁ TERENOWY W BIELSKU-BIAŁEJ. Kierownikiem oddziału jest ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka. Oddział uroczyście zainaugurował swą działalność 27 września 2006 roku w siedzibie Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. W spotkaniu wzięli udział bp Tadeusz Rakoczy, ordynariusz diecezji bielsko-żywieckiej i ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. Wybrano członków zarządu: ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (przewodniczący), ks. dr Piotr Greger (sekretarz), mgr Dawid Jeziorek (sekretarz), dr Magdalena Stach-Hejosi (skarbnik). Po inauguracji odbyły

się już dwa spotkania oddziału: 12 grudnia 2006 roku z wykładem ks. dr. hab. Andrzeja Baczyńskiego (PAT) nt. *Wartości chrześcijańskie w mediach. Stan aktualny i pożądany* oraz spotkanie opłatkowe 19 stycznia 2007 roku. Oddział bielski PTT liczy obecnie 39 członków.

#### 4. Uwagi końcowe

Do najważniejszych dokonań zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w roku sprawozdawczym należy zaliczyć powstanie dwóch nowych oddziałów terenowych: w Sandomierzu i Bielsku-Białej. Oddziały te uroczystie zainaugurowały swą działalność. Dzięki wysiłkom nowego kierownika oddziału rzeszowskiego ks. dr. Andrzeja Garbarza, ożywia się też działalność towarzystwa w tym mieście.

Ważnym wydarzeniem dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego było zorganizowanie i przeprowadzenie dwóch konferencji naukowych. W pierwszej z nich nt. *Wielcy kaznodzieje Krakowa* wzięło udział 25 naukowców z całego kraju. W efekcie przeprowadzone zostało nie tylko interesujące całodzienne sympozjum w dniu 12 października 2006 roku, ale powstała cenna publikacja: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, pod red. K. Panusia, Kraków 2006, ss. I-XXX, 1-525, dostępna dla uczestników konferencji już w dniu obrad. Zarówno książka jak i sympozjum dedykowane bowiem były ks. prof. Edwardowi Stańkowi, członkowi PTT, nagrodzonemu medalem *Bene Merenti* towarzystwa w 2004 roku.

Druga konferencja naukowa poświęcona była zagadnieniu: *Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka?* Odbyła się 12 grudnia 2006 roku w auli bł. Jakuba Strzemię w klasztorze ojców franciszkanów konwentualnych, a wygłoszone wówczas referaty są już złożone do druku.

Należy podkreślić ożywioną działalność sandomierskiego oddziału PTT oraz krakowskiej Sekcji Historycznej, która w roku sprawozdawczym nie tylko prowadziła ożywioną działalność, ale powołała do życia nowe pismo „Biuletyn Sekcji Historycznej” i wydała już 3 jego numery.

W roku sprawozdawczym upowszechniła się też wiedza o naszym towarzystwie. Należy również przyznać, iż organizowanie spotkań sekcyjnych niektórych sekcji nie zawsze spotykało się z szerokim odzewem, a posiedzenia nie gromadziły wielu osób.

Polskie Towarzystwo Teologiczne jest kościelną osobą prawną o zasięgu ogólnopolskim. Stąd też zarząd na ręce kard. Stanisława Dziwisza składa serdeczne podziękowanie Konferencji Episkopatu Polski za troskę władz kościelnych o rozwój towarzystwa.



Zarząd dziękuje również wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUS

Paweł Plichta

## **Konferencja naukowa *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce* (Białystok, 9 grudnia 2006)**

9 grudnia 2006 odbyła się zorganizowana przez Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku konferencja naukowa pt. *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*. W czasie obrad swoje referaty zaprezentowali kolejno: dr Jacek Sieradzan (Uniwersytet w Białymstoku) nt. *Trzy oblicza Judasza: współpracownik Jezusa, zdrajca, bóstwo*, mgr Krzysztof Matys (Uniwersytet w Białymstoku) nt. *Judasz gnostyk*, mgr Dorota Rojszczak (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) nt. *Pytanie o źródła: początki polskich zmagają z Judaszem*, dr Beata Popczyk-Szczęśna (Uniwersytet Śląski) nt. *Postać Judasza w dramacie i teatrze polskim XX wieku (wybrane przykłady)*, mgr Paweł Plichta (Uniwersytet Jagielloński) nt. *Na skrzyżowaniu egzegezy i wyobrażeń literackich, czyli kreacja postaci Judy ben Symeon z Kerijoth w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*, Mirosław Miniszewski (Wyższa Szkoła Administracji Publicznej w Białymstoku) nt. *Figura Judasza „Złego Żyda” jako element korzeni europejskiego antysemityzmu*, dr Ewa Zgolińska (Akademia Podlaska) nt. *Ikonografia Judasza – potępienie czy próby zrozumienia zdrady?*, Piotr Gibaszewski (Uniwersytet Jagielloński) nt. *Judasz i Tarot – alegoria przebaczenia, pokuty i przemiany*, dr Paweł Ibek (Uniwersytet Jagielloński) nt. *Judasz chrześcijański i gnostycki. Dwie wizje jednej postaci*.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, co wyraża się już w samych tytułach referatów. Wieloaspektowość tematu znajduje swoje uzasadnienie także w problemach, które ogniskują się wokół tej postaci: zdrada, odpowiedzialność, predestynacja, miłosierdzie, odkupienie, grzech, problem gnostyckich tradycji i odniesień, figura zachowań, kulturowe interpretacje, inspiracje i nawiązania.

Wśród wielu artefaktów (Judaszowy pocałunek, Judaszowe srebrniki, Judaszowe włosy, Judasz jako synonim zdrajcy, sprzedawczyka, obłudnika, człowieka podstępnego, topienie Judasza, *Pocałunek Judasza* Giotto di Bondone, *Studium głowy Judasza* Leonarda da Vinci, *Pojmanie Jezusa* Caravaggia, *Judasz oddaje trzydzieści srebrników* Rembrandta, postać z widowisk pasyjnych, wierszy, dramatów i powieści, filmowy *Judas* Charlesa Carnera) składających

się na dzisiejsze wyobrażenie o Judaszu fundamentalnym odnośnikiem są teksty, które odegrały największą kulturotwórczą rolę, tj. cztery Ewangelie kanoniczne. Jakkolwiek poszczególne referaty bazowały w mniejszym lub większym stopniu na tekstach biblijnych, to można odnieść wrażenie, że właśnie tej perspektywy zabrakło w białostockim spotkaniu. Wielkim nieobecny zmagają z Judaszem okazał się przedstawiciel środowiska egzegetów badających problem Judasza w pismach Nowego Testamentu.

Uwzględnienie różnych nurtów i płaszczyzn, w których Judasz wykorzystywany był jako swoisty punkt odniesienia, nie uprawnia do pominięcia najważniejszego źródła, jakim są teksty biblijne. Kwestia dwunastego apostoła powróciła współcześnie po dość silnym i medialnym impulsie, jakim było opublikowanie wyników prac i samego tekstu apokryficznej *Ewangelii Judasza*<sup>1</sup>.

To, w jaki sposób dziś postrzega się tę postać, i fakt, że wywołuje ona tyle także naukowych kontrowersji, pokazuje, że najsilniej oddziaływały przez wieki i nadal oddziałują obrazy, idee i refleksje tworzone w oparciu o biblijne przekazy wzmiankujące osobę Judasza.

Kraków

PAWEŁ PLICHTA

---

<sup>1</sup> „Gazeta Wyborcza” z 7 i 18 kwietnia 2006 oraz „National Geographic” 5 (2006).



KS. DARIUSZ DZIADOSZ, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2006, 582 s.

Postać Saula, pierwszego króla Izraela, pozostaje wciąż jedną z najbardziej zagadkowych postaci biblijnych. Namaszczony przez Samuela i obdarzony Duchem Jahwe Saul zdaje się być w obliczu rosnącego zagrożenia ze strony Filistynów idealnym kandydatem na przywódcę Izraela. Jednak mimo początkowych sukcesów historia pierwszego króla to dramatyczna odsłona kolejnych etapów odrzucenia Saula przez najbliższe otoczenie króla, a przede wszystkim przez Boga. Tragicznym finałem jest śmierć Saula i jego synów w walce z Filistynami, a w konsekwencji zagłada całej dynastii Saulidów.

Podstawowym problemem, przed którym staje czytelnik biblijnych tradycji o Saulu, jest odpowiedź na pytanie, dlaczego rządy Saula spotkały się z tak negatywną oceną autorów biblijnych oraz na ile ten przekaz w jego obecnym kształcie ukazuje początki monarchii w Izraelu w sposób wiarygodny. Próba odpowiedzi na te pytania jest monografia autorstwa ks. Dariusza Dziadosza, w której autor stara się prześledzić proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu. Głównym zadaniem autora jest dotarcie do najstarszych warstw tradycji o synu Kisz, wydobycie z nich oryginalnego wizerunku pierwszego króla Izraela, a następnie odtworzenie procesu literackiej edycji oraz ukazanie jej specyfiki (literackiej, ideologicznej i teologicznej) na kolejnych etapach redakcyjnych interwencji.

Już pobieżna lektura materiału zgromadzonego w 1 Sm 7 – 2 Sm 5 ujawnia jego niejednorodny charakter. Odnajdujemy tutaj wiele nieściśłości, powtórzeń, różnorodność gatunków i stylów literackich, słownictwa i koncepcji teologicznych. Stąd wniosek, że materiał poświęcony Saulowi pochodził z wielu niezależnych źródeł i przeszedł przez co najmniej kilka redakcyjnych etapów edycji. Większość egzegetów, a ich śladem również autor monografii zakłada generalnie dwie interwencje, którym poddano pierwotne tradycje sięgające prawdopodobnie czasów opisywanych wydarzeń: predeuteronomistyczną (salomonową) i deuteronomistyczną. Redakcja predeuteronomistyczna datowana jest na ostatnie lata panowania Dawida lub początkowy okres rządów Salomona. Jej autor przekształcił

istniejące już autonomiczne jednostki literackie utrwalone najpierw przez przekaz ustny, a następnie przez pierwotne tradycje pisane w rozbudowane cykle, których bohaterami byli Samuel, Saul i Dawid. Teksty te zachowały świecki charakter oraz pozytywną ocenę rządów Saula, która bez wątpienia charakteryzowała najstarsze tradycje związane z początkami monarchii.

Ostateczny kształt literacki i teologiczny Księg Samuela zawdzięczamy jednak redakcji deuteronomistycznej. Odtwarzając proces redakcji, autor monografii korzysta z dorobku szkoły niemiecko-skandynawskiej, która w obecnej wersji historii Izraela (Pwt – 2 Krl) dopatruje się pracy trzech niezależnych redaktorów: DtrH, DtrN i DtrP. Autorzy ci tworzyli w okresie niewoli babilońskiej i tuż po niej, w oparciu o charakterystyczne dla danego nurtu kryteria teologiczne sukcesywnie uzupełniali i modyfikowali wcześniejszy tekst Biblii, próbując w ten sposób wyjaśnić przyczyny tragicznych dla Królestwa Judy wydarzeń.

Zdaniem W. Dietricha działalność pierwszego z tych redaktorów (DtrH) możemy datować na rok 580; charakteryzuje go pozytywne nastawienie do monarchii oraz propagowanie idei trwałości dynastii dawidowej. Redaktor DtrN tworzy około roku 560 i negatywnie ocenia instytucję monarchii. O ile Dawid przedstawiony jest jako idealny, wierny prawu monarcha, to instytucja monarchii oceniana jest w kategoriach grzechu i jest surowo potępiana na gruncie prawnym. Działalność redaktora DtrP datowana jest na lata pomiędzy rokiem 580 a 560. Rola króla podporządkowana jest tutaj instytucji proroka, dzięki temu losy monarchii w trwały sposób zostały związane z wolą Jahwe, którego redaktor DtrP uważa za jedyne go króla Izraela.

Specyfika materiału 1 Sm 7 – 2 Sm 5 oraz jego złożony, wielowarstwowy charakter stały się podstawą przyjęcia przez autora metody historyczno-krytycznej, a dokładnie diachronicznej lektury tekstu. Analiza kolejnych perykop przebiega w dwóch etapach: najpierw z perspektywy ich literackiej i tematycznej spójności, a następnie pod kątem rekonstrukcji procesu redakcji. Analizę biblijnych tradycji o Saulu autor ujął w czterech rozdziałach. Rozdział pierwszy poświęcony jest zbiorom tradycji, które mówią o ustanowieniu monarchii i okolicznościach wyboru syna Kisza (1 Sm 7, 1 – 12, 25). Tematem drugiego rozdziału są biblijne przekazy o militarnych i politycznych dokonaniach Saula, które noszą już pierwsze ślady zapowiedzi schyłku jego panowania (1 Sm 13, 1 – 15, 35). Przedmiotem kolejnego rozdziału jest pierwsza część obszernego cyklu tradycji rekonstruującego proces dojścia Dawida do władzy (1 Sm 16, 1 – 2 Sm 1, 27). W ostatnim rozdziale pracy analizie poddano finałową część cyklu, której treścią jest wojna króla Judy z dynastią Saulidów po śmierci syna Kisza (2 Sm 2, 1 – 5, 5). Dodatkowo w rozdziale tym omówiono pozostałe tradycje o Saulu

i jego potomkach zachowanych zarówno w DH, jak i w pozostałych księgach biblijnych.

Dzięki tak przyjętej strategii pracy z tekstem biblijnym autorowi udało się w sposób wysoce prawdopodobny odtworzyć pierwotną wersję przekazu o początkach monarchii i rządach Saula. Treść tego przekazu potwierdziła przyjętą przez autora hipotezę, że najstarsze tradycje początkowo pozytywnie oceniające zarówno osobę Saula, jak i jego rządy zostały następnie gruntownie przepracowane przez przedstawicieli szkoły deuteronomistycznej. Główną przyczyną krytycznej oceny pierwszego władcy Izraela było przekonanie czytelnika, że zmiana dynastii na tronie Izraela i przejście władzy przez Dawida dokonało się nie na drodze zamachu stanu, lecz było suwerenną decyzją Boga.

Mimo braku informacji bibliograficznej na temat biblijnych tekstów źródłowych oraz wykazu skrótów należy podkreślić, że powyższa monografia jest pierwszym całościowym opracowaniem biblijnych tradycji poświęconych osobie Saula, które ukazało się na polskim rynku wydawniczym. Stąd bez wątpienia praca ks. Dariusza Dziadosza stanowi znaczący wkład w rozwój polskiej biblistyki.

Poznań

HALINA JODZIO

DARIUSZ ADAMCZYK, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2006, 403 s.

Dr Dariusz Adamczyk jest adiunktem w Instytucie Edukacji Szkolnej na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Główne jednak jego zainteresowania skupiają się wokół tematyki zawartej w omawianej tu pracy, która jest rozprawą habilitacyjną. Zainteresowanie pierwszą Ewangelią widać w niektórych jego wcześniejszych publikacjach, m.in. *Jeżus obiecany Mesjaszem w świetle Ewangelii według św. Mateusza*, „Communio” 1 (2006), s. 120-136.

Postawienie i uzasadnienie tematu znajduje się we wstępie. Wcześniej jednak autor zwięźle, ale umiejętnie charakteryzuje Ewangelię św. Mateusza, jej dość złożony proces powstania i specyfikę. Słusznie zauważa, iż ta Ewangelia ma charakter katechetyczny i w dziejach Kościoła, zwłaszcza w pierwszych wiekach, była dla celów katechetycznych szeroko wykorzystywana. W sposób naturalny i samorzutny powstaje więc pytanie, czy nie powinna ona nadal stanowić wzorca także dla współczesnych działań ewangelizacyjnych i katechetycznych, skoro jej przydatność w tym zakresie sprawdziła się przez wieki.

Chcąc odpowiedzieć na postawione pytanie, autor zajmuje się najpierw cytatami i aluzjami ze Starego Testamentu (rozdz. 1-3) obecnymi w Ewangelii św. Mateusza. Zwięźle, ale treściwie analizuje dany tekst w jego kontekście, a następnie pyta o jego funkcję w Ewangelii św. Mateusza. Zdarza się dość często tak, że Ewangelista odnosi się nie tylko do konkretnego tekstu, ale do całego wydarzenia, które ten tekst ma przywołać. Adamczyk bardzo dba o to, by wykryć każdorazowo intencję, jaka przyświecała Ewangelistom, który nie ogranicza się do swojej relacji o Jezusie, lecz właśnie interpretuje wydarzenie z życia Jezusa poprzez tekst i wydarzenie ze Starego Testamentu.

Następne trzy rozdziały (4-6) poświęcone są sprawdzeniu, na ile starotestamentowa baza w pierwszej Ewangelii jest zauważana i wyjaśniana w najnowszych polskich katechizmach. Śledzi pod tym kątem podręczniki dla szkoły podstawowej, gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych. Po sprawdzeniu podręczników opracowanych w różnych diecezjach bardzo poglądowo (w postaci tabeli) przedstawia omówiony materiał.

Rozpoznanie aktualnego stanu wykorzystania Ewangelii św. Mateusza w katechezie, przede wszystkim w zakresie jej starotestamentowego zakorzenienia, domagało się spojrzenia całościowego, syntezy i próby wskazania dróg prowadzących do naprawy sytuacji ocenianej przez autora rozprawy jako niezadowolającej. Temu właśnie poświęcony jest rozdział siódmy, niewątpliwie najważniejszy w całej rozprawie. Do obiektywnej oceny były potrzebne jednak kryteria i punkty odniesienia. W tym celu autor przedstawia najpierw podstawowe miejsce i rolę Pisma Świętego w katechezie. Następnie szkicuje dzieje obecności Biblii w życiu i działalności Kościoła. Są one bardzo pouczające i stanowią w pewnym sensie tło dla zrozumienia przełomu, jaki w omawianym zakresie stanowił II Sobór Watykański, szczególnie konstytucja *Dei verbum*. Okazuje się, że pierwsze wieki chrześcijaństwa mogą stanowić dla nas obecnie wzór wykorzystania Biblii w duszpasterstwie. Do takiego jej oddziaływania przyczyniła się w dużym stopniu właśnie Ewangelia według św. Mateusza dzięki swojemu oryginalnemu ujęciu historii zbawienia. W tym samym paragrafie autor ocenia jako praktykę niewystarczającą przytaczanie samych tylko cytatów biblijnych, nie mówiąc już o tym, że niektórych cytatów Starego Testamentu obecnych w Ewangelii św. Mateusza w ogóle nie uwzględniono i że nie zawsze podaje się ich pochodzenie. W związku z tym Dariusz Adamczyk stwierdza: „Potrzeba jeszcze wprowadzić uczniów w cały kontekst tych słów, aby uświadomić im istotę danej sytuacji starotestamentalnej, a przez to całego wydarzenia biblijnego w ujęciu historiozbawczym” (s. 336).

Autor przypomina następnie o konieczności stosowania zasad hermeneutycznych także w katechezie, a nie tylko w egzegezie naukowej. Powołuje się tu na dokumenty Kościoła i na istotę samej katechezy,

która nie może traktować Biblii instrumentalnie i pomocniczo. Z badań dokonanych przez autora wynika, że ta świadomość jest mało widoczna w podręcznikach, a często wręcz nieobecna. Bez uświadomienia uczniom faktu typologii biblijnej i jedności obu Testamentów, a także bez wskazania pierwotnego sensu Starego Testamentu nie można skutecznie dokonać aktualizacji przytaczanych z niego tekstów. Nie można też przekazać pełnej prawdy o Chrystusie, który jest centrum całego Objawienia.

Ostatni punkt tego rozdziału nosi tytuł *Katechetyczna posługa słowa przepowiadaniem obecności Boga w ludzkiej historii*. W katechezie nie można zadowolić się przekazaniem pewnego zasobu wiedzy. Chodzi o to, by wprowadzić uczniów w egzystencjalny dialog z Bogiem, który zwraca się do człowieka przez swoje słowo działające w historii. Sposób przedstawiania tego faktu w Ewangelii według św. Mateusza jest i może być dla każdego pokolenia pomocą wprost niezrównaną i niezastąpioną. Ta właśnie Ewangelia pokazuje bowiem całą dynamikę historiozabawczą.

W zakończeniu autor podsumowuje wyniki swoich badań. Pozwoliły one określić stan wykorzystania Biblii we współczesnej polskiej katechezie, w szczególności w zakresie sięgania do tej wielkiej pomocy i szansy, jaką jest Ewangelia według św. Mateusza i jej powiązanie ze Starym Testamentem. Można było pójść nieco dalej i pytać o powody takiej niezadowolającej sytuacji. Być może Dariusz Adamczyk podejmie takie pytania w dalszych swoich publikacjach. Wysuwa natomiast pewne konkretne sugestie pod adresem katechetyków i katechetów, pisząc między innymi: „Celem lepszego wyjaśnienia znaczenia danej perykopy byłoby wskazane, aby autorzy podręczników szkolnych oraz katecheci korzystali ze słownika grecko-polskiego do Nowego Testamentu, wykorzystując również najnowsze komentarze biblijne” (s. 384).

Należy dodać, że omawiana rozprawa zawiera na początku dokładny spis treści, z którego wynika, że praca została pomyślana logicznie, a przeprowadzone w niej badania przebiegają zgodnie z zasadami analizy naukowej. Po spisie treści następuje wykaz skrótów, a potem bibliografia. Jest ona dość obszerna, a jej zestawienie nie budzi zastrzeżeń. Na końcu książki znajduje się indeks biblijny.

Można stwierdzić, że przedstawiona tu pokrótce rozprawa Dariusza Adamczyka ma podstawowe cechy i zalety samodzielnej pracy naukowej. Umiejętnie postawiony i aktualny problem został zbadany przy użyciu adekwatnych metod i rozwiązany w sposób przekonujący.

Nie można jednak powiedzieć, że jest to dzieło doskonałe. Dla sprawiedliwego jej osądu trzeba także wskazać na widoczne w niej usterki. Najpierw uwaga w sprawie metody. Autor określa ją jako analityczno-syntetyczną. Jest to ujęcie zbyt ogólne. Stosuje on przecież

także opis historyczny i dokonuje porównań, a zatem należałoby metody bardziej zróżnicować.

A teraz uwagi dotyczące części biblijnej (rozdz. 1-3). W niektórych przypadkach autor analizuje dość szczegółowo teksty, które znalazły się w Ewangelii św. Mateusza (np. Rdz 1, 27 i 2, 24), natomiast przy innych ogranicza się do kilku zdań. Trudno znaleźć powody tych różnic. Termin *torah* znaczy nie tylko „prawo”, ale też „pouczenie, wskazówka”, a więc rzeczywistość bardziej dynamiczną, odnoszącą się do kontaktu międzyosobowego typu ojciec-syn. Poza tym (wciąż s. 63) głównym przedmiotem Pięcioksięgu nie jest prawodawstwo, jak chce autor. Jest ono owocem zbawczego działania Boga, które jest pierwsze. Pisze dalej Dariusz Adamczyk, że tekst Rdz 1, 1-2, 4a powstał po niewoli babilońskiej (s. 64). Przyjmuje się dość powszechnie, że przezierna z niego sytuacja z okresu wygnania babilońskiego. A wracając do Rdz 1, 24, trzeba pytać, dlaczego autor nie wyjaśnił podwójnego określenia podobieństwa człowieka do Boga (*selem, demut*), skoro pisze dość obszernie o sprawach zdaje się mniej istotnych. Idąc dalej, trudno zgodzić się ze zdaniem: „Dekalog jest znakiem, że Izraelici akceptują wspólnotę z Bogiem i są gotowi na przyjęcie przymierza” (s. 75). Może raczej przyjęcie Dekalogu jest takim znakiem? A Dekalog jest bardziej darem Boga zabezpieczającym wolność Izraela. O ukrzyżowanym Jezusie autor pisze: „Wisząc na krzyżu, był obrzucany wyzwiskami” (s. 87). Jest to wyraźny i rażący kolokwializm, którego nie powinno się używać w takim tekście. Omawiając tekst Iz 6, 9n autor stwierdza: „Ten tekst jest trudny do interpretacji. Prorok otrzymuje od Boga misję zniewolenia serc Izraelitów” (s. 153). Niefortunne i mylące sformułowanie później zostaje zastąpione wyjaśnieniem dużo lepszym: „Sens tego zdania nie oznacza, że Bóg powoduje ślepotę ludzi [...]. Zdanie to jest wyrażeniem prawdy o tym, że opór w przyjmowaniu słów proroka jest przez Boga przewidziany” (s. 154).

Zaletą tej biblijnej części rozprawy jest to, iż autor pisze krótkimi, prostymi zdaniami. Z drugiej jednak strony często brak między nimi związku i płynności. Jest też wiele powtórzeń. Powtórzenia nasilają się dużo bardziej w części katechetycznej (rozdz. 4-6), gdzie te same myśli (trochę inaczej sformułowane) wypowiedane są kilka razy, a czasem nawet kilkanaście razy, i to w niedalekiej od siebie odległości. Autor odwołuje się przy tym do coraz innych opracowań. Czy nie należało ich zebrać razem i stworzyć rozbudowaną syntezę myśli zamiast tworzyć nużącą kompilację odwołań i cytatów?

Uchybienia zdarzają się także w przypisach, i to w całej pracy. Czasem ma się wrażenie pewnej przypadkowości i bałaganu. W sytuacjach, gdzie należało się odnieść do źródeł, autor niekiedy odwołuje się do opracowań.

Słabą stroną tej rozprawy jest szata językowa. Autor popełnia tu mnóstwo błędów. Na szczęście nie natknąłem się na błędy ortograficzne, ale błędy w interpunkcji i w stylu zdarzają się co chwila. Wszystko wskazuje na to, iż praca nie została poddana należytej redakcji. Jest to zapewne skutek pośpiechu i niedopatrzania, ale przy tak poważnej pracy nie można go usprawiedliwić. Przy następnym wydaniu tej książki, na które ona niewątpliwie zasługuje i o którym warto już teraz pomyśleć, będzie można usunąć wskazane tu błędy.

Mimo tych wszystkich uchybień praca ma sporą wartość. Mogą z niej wiele skorzystać osoby zajmujące się duszpasterstwem, a w szczególności katechezą.

Ołtarzew

JULIAN WARZECHA SAC

KS. STANISŁAW HAREZGA, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, 462 s.

Autor recenzowanej pozycji ks. Stanisław Haręzga znany jest z wielu publikacji, w tym i takich, które łączą solidną analizę egzegetyczną z pastoralną orientacją, uprawiając przy tym metodycznie trudną a niezwykle potrzebną dziedzinę biblistyki, jaką jest proforystyka. Jednym z ciekawszych przejawów tych zainteresowań jest chociażby pozycja tego autora pod tytułem *Biblia w Kościele* wydana przed niemal dziesięcioma laty (Wydawnictwo WAM, Kraków 1998).

Tym razem pod tytułem *Jezus i Jego uczniowie* ukazuje się rozprawa habilitacyjna tego dojrzałego biblisty i pracowitego popularyzatora. Jak i w innych pozycjach, tak i tym razem ks. Stanisław Haręzga przedstawia rezultaty solidnej analizy naukowej w taki sposób, by mogły stanowić niemal gotowe wskazania odnośnie do kształtowania życia w duchu Ewangelii. Podtytuł *Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka* precyzyjnie określa przedmiot materialny i formalny opracowania (s. 28).

Recenzowana praca jest pierwszym tego typu naukowym opracowaniem jednego z tematów Ewangelii Marka. Podobne bowiem pod względem celu publikacje o charakterze popularnym są już bowiem znane polskiemu czytelnikowi. Wystarczy wymienić serię pomyślaną na cztery Ewangelie, weryfikowaną w praktyce rekolekcyjnej, której autorem jest krakowski autor i kierownik duchowy ks. Krzysztof Wons SDS. Idzie on zresztą za modelem wypracowanym przez kard. C. M. Martiniego. Pierwsza książka z tej serii poświęcona jest formacji, którą proponuje właśnie Ewangelia Marka (*Uwierzyć Jezusowi. Rekolekcje ze św. Markiem*, Kraków 2004).



Opracowanie Haręzgi – jak na naukowe przystało – uwzględnia dotychczasowe rezultaty badania Ewangelii Marka w tematach zbliżonych do przyjętego. Tak szerokiego spektrum analizy relacji Jezus-uczniowie trudno dopatrzeć się w dotychczasowej literaturze. Ostatecznie jako cel swej pracy określa „przebadanie wszystkich formacyjnych aspektów działalności Jezusa i Jego uczniów w ramach ich wspólnej drogi według Ewangelii Marka” (s. 30).

W siedmiu rozdziałach swojego opracowania autor analizuje poszczególne etapy formacji, identyfikując je z kolejnymi partiami Ewangelii. Na końcu tworzy model wzajemnego oddziaływania Jezusa i uczniów, którego celem jest odpowiednie ukształtowanie tych ostatnich (s. 375-423). Uporządkowane wnioski stanowią doskonały materiał do przemyśleń dla każdego, kto zajmuje się formacją w Kościele, zarówno tą na poziomie katechezy, jak i w nowych ruchach, w kierownictwie duchowym czy w seminarium lub w zakonie. Zwraca uwagę oryginalne i przemyślane uporządkowanie materiału w podsumowaniu. Same tytuły zawarte w ostatnim rozdziale wskazują na adekwatność formułowanych wniosków wobec aktualnych potrzeb. Szczególnie trafnie ujmuje ks. Haręzga cechy duchowości uczniów (s. 398-401). W kontekście współczesnych ruchów ewangelikalnych, w których moment uczniowstwa jest bardzo mocno podkreślany, niezwykle cenne w omawianym opracowaniu jest to, co można określić jako „kościelne zakorzenienie formacji”. Co ciekawe, „eklezyjalne ukierunkowanie formacji pierwszych uczniów” – jak zauważa autor opracowania – „Marek wpisał na trwałe w model chrześcijańskiej formacji” (s. 411).

Jednym z wyznaczników jakości rozprawy jest dobór literatury. Ta zaś w recenzowanej pracy jest imponująca, zważywszy, że samych pozycji K. Stocka zajmującego się od lat Ewangelią Marka jest w wykazie bibliograficznym 20. Tę wyczerpującą literaturę można by ewentualnie ubogacić, dodając do dokumentów Kościoła (s. 432) takie wypowiedzi, które wprost odnoszą się do formacji chrześcijańskiej, wykorzystując przy tym Ewangelię Marka. Do jej tekstów nawiązuje przecież Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*, gdy podejmuje temat „dialog powołania” (nr 36-37). W *Liście do młodych całego świata* wychodzi zaś od Markowej relacji ze spotkania z młodym człowiekiem.

Ostatecznie pozycja ks. Stanisława Haręzgi przedstawia w sposób przekonujący i systematyczny jeden z istotnych tematów Ewangelii Marka, jak dotąd niedostatecznie opracowany. O jej przydatności, zwłaszcza tej pozanaukowej, zadecyduje już czytelnik.