

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

RBL 68 (2015) NR 1 · ISSN 0209-0872

---

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

---

## ARTYKUŁY

---

**ANDRZEJ J. OBIDOWICZ**

Wizerunek Boga jako budowniczego w narracji starotestamentalnej..... 5

**JOANNA NOWIŃSKA SM**

Głos z nieba w J 12, 28 – jego percepcja i wymowa teologiczna w świetle Biblii ..... 17

**MICHAŁ SZCZEPANIAK**

Malchos – imię wskazaniem kontekstu historycznego redakcji opisu męki? ..... 47

**EDWARD GUZIAKIEWICZ**

Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności..... 59

**KS. PIOTR ROSZAK**

„Mysterium” w eucharystii hiszpańsko-mozarabskiej:  
od epistemologii liturgicznej do eklezyjalnej praxis ..... 69

---

## SPRAWOZDANIA

---

**KS. RADOŚLAW BŁASZCZYK SDB**

XXVII Sympozjum Liturgiczne (Łąd, 18 listopada 2013)..... 91

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

---

ANDRZEJ J. OBIDOWICZ

The God's figure as a builder according to the Old Testament narrative ..... 5

JOANNA NOWIŃSKA SM

The Voice from Heaven in John 12 : 28 – its Reception and Theological  
Meaning in the Bible ..... 17

MICHAŁ SZCZEPANIAK

Name Malchius as an indication of historical context  
of Passion description redaction?..... 47

EDWARD GUZIAKIEWICZ

Paradise fruit and basics of biblical morality ..... 59

KS. PIOTR ROSZAK

“Mysterium” in Hispanic-Mozarabic euchology:  
from liturgical epistemology to ecclesiological praxis..... 69

### REPORTS

---

RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB

27<sup>th</sup> Liturgical Symposium (Łąd, 18 November 2013)..... 91

## ARTYKUŁY · ARTICLES

---



ANDRZEJ J. OBIDOWICZ

Kraków

obidowa@onet.pl

## Wizerunek Boga jako budowniczego w narracji starotestamentalnej

Do tematyki budowlanej odnosi około 400 fragmentów biblijnych<sup>1</sup>. Większość dotyczy ludzkiej działalności budowlanej<sup>2</sup>. Zapis starotestamentalny przypisuje jednak w pierwszej kolejności aktywność budowlaną Bogu. Znajduje to wyraz zarówno w sekwencji zapisu biblijnego, jak i chronologii realizacji monumentalnych budowli Izraela<sup>3</sup>.

Biblia Hebrajska (BH) oddaje bezpośrednio czynności w procesie budowania derywatami rdzenia בנה *bnh*. W podstawowej (*qal*) formie czasownika jest to słowo בָּנָה *bānā(h)* o znaczeniu: „budował, zbudował”,

---

<sup>1</sup> Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003: „Budować, Budowla”.

<sup>2</sup> Por. np. A. J. Obidowicz, *Przywódca-budowniczy sanktuarium Izraela według narracji starotestamentalnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) nr 1, s. 57–64.

<sup>3</sup> Terminologię z zakresu budownictwa przyjęto według ustawy z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane oraz *Polskiej normy*. W przypadku wykroczenia poza ten zakres – według leksykonów oraz encyklopedii. Według prawa budowlanego „budowla” to obiekt budowlany o szczególnym przeznaczeniu niebędący budynkiem. Taki obiekt stanowił kompleks Pierwszej Świątyni.

„konstruował, skonstruował”, „uformował architektonicznie”<sup>4</sup>, a także: „odbudował”, „ukształtował”, „utworzył”, „wpłynął budująco”<sup>5</sup>.

Pierwsze wystąpienie w sekwencji zapisu biblijnego derywatu rdzenia בנה dotyczy utworzenia kobiety: „Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował [בְּנֵי וַיִּבְנֶה] niewiastę” (Rdz 2, 22)<sup>6</sup>.

Chronologicznie pierwszą monumentalną budowlę Izraela stanowił kompleks świątynny wzniesiony w Jerozolimie za panowania króla Salomona (nazywany dalej: „Pierwszą Świątynią”). Tekst biblijny przypisuje inspirację tego przedsięwzięcia Dawidowi (2 Sm 7, 1–3; 1 Krl 8, 17; 2 Krn 6, 7n). Ostateczna decyzja pozostaje jednak w gestii Boga. Wyrażają to słowa Boga skierowane do Dawida: „nie zbudujesz [לֹא־תִבְנֶה] *lō'-tibne(h)* domu imieniu memu. [...] Oto urodzi ci się syn. [...] On to zbuduje [הוא־יבנה] *hū'-jibne(h)* dom dla imienia mego” (1 Krn 22, 8–10).

Wyrażenie „on to zbuduje” (הוא־יבנה) wskazuje akt Boga określany współcześnie terminem „wybór wykonawcy”. Decyzja taka podejmowana jest na etapie przygotowania inwestycji budowlanej. Tutaj wskazuje osobisty udział Boga w przygotowaniu inwestycji budowlanej „Pierwszej Świątyni”.

Zastosowanie do działań Boga derywatów rdzenia בנה było obecne w kulturze judaizmu, np. „Pan buduje [בונה] *bōnē(h)* Jeruzalem...” (Ps 147, 2), „będę nad nimi czuwał, by budować” [לבנות] *libnôl* (Jr 31, 28). Należy podkreślić, iż użyte w tytule niniejszego opracowania słowo „budowniczy” oddaje w BH imiesłów czynny „budujący”. Jest on odnoszony i do Boga, jak np. w Ps 147, 2, i do ludzi, jak np. Ezd 4, 1; Ne 3, 33nn; 4, 11; Ps 118, 22. BT nazywa tylko raz w Iz 62, 5 Boga „budowniczym”, idąc za sugestią wydawców BH, aby termin בניך *bānājīk* („twoi synowie”) od

<sup>4</sup> Por. J. Fürst, *Librorum sacrorum Veteris Testamenti concordantiae* [...], Lipsiae 1932.

<sup>5</sup> Por. D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 2001.

<sup>6</sup> O ile nie zaznaczono tego oddzielnie, cytaty w języku polskim przyjęto za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Biblia Tysiąclecia), red. A. Jankowski, Poznań 1984 (dalej: BT). Tekst BH oraz jego transliterację przyjęto za *Bible Works* 6. Nawias prostokątny w tekście biblijnym zawiera uwagę autora odniesioną do terminu lub wyrażenia bezpośrednio poprzedzającego.

rzeczownika בן *bēn* („syn”, „wnuk”, „członek społeczności”)<sup>7</sup> czytać jako בנין *bōnēk* („twój budowniczy”). Wielokrotnie jednak przedstawia czynności (akty) Boga w aspekcie działalności typowej dla budowniczego. Niektóre z nich przedstawiono w poniższej analizie mającej za przedmiot obraz Boga jako budowniczego. Pominięto w niej alegoryczne ujęcia tej Jego funkcji, podejmując jedynie – i to wybiórczo – takie motywy starotestamentalne, które w kulturze starożytnego Izraela podpadały w zakres działalności budowlanej. Wyrażając tę kwestię ściślej, poniżej podjęto analizę wybranych fragmentów BH, których sens dosłowny (wyrazowy) traktuje – w kategoriach ówczesnego światopoglądu – o działalności budowlanej Boga. Nie zaprzecza to możliwości zastosowania do tych fragmentów interpretacji alegorycznej lub metaforycznej<sup>8</sup>.

## 1. Aspekt budowlany tworzenia świata

Chronologicznie pierwszym wydarzeniem w ujęciu narracji biblijnej było tworzenie świata<sup>9</sup>. Redaktor kapłański (P) fragmentu Rdz 1, 1–2, 4a nie stosuje dla opisu stwórczego działania Boga terminologii budowlanej (w szczególności derywatów rdzenia בנה), lecz – w opinii autora niniejszego opracowania – narracja Rdz 1, 1–2, 4 zawiera *implicite* koncepcję

---

<sup>7</sup> Znamienne, iż na innym miejscu Księgi Izajasza (54, 13) BT oddaje termin בנין przez „twoi synowie”.

<sup>8</sup> Alegoryczne zastosowanie słowa ἀρχιτέκτον („budowniczy”) nie było obce literaturze judaizmu. Autor 2 Księgi Machabejskiej dokonał takiego alegorycznego odniesienia do swej działalności pisarskiej (2 Mch 2, 29).

<sup>9</sup> Pominięto w niniejszym opracowaniu kwestię *creatio ex nihilo* w Księdze Rodzaju. Na ten temat por. np. J. Archutowski, *Kosmogonia biblijna Ks. Rodzaju I, 1–II, 4. W świetle starowschodnich opowiadań i nauki*, Kraków 1934, s. 16–19; T. Brzegowy, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 78–85; A. Cohen, *Talmud*, przeł. R. Gromadka, Warszawa 1995, s. 56n; G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, Kraków 1991, s. 78–85. Cohen zamieszcza fragment Talmudu, w którym akt stwórczy Boga porównano do działalności budowlanej.

działalności budowlanej<sup>10</sup>. Podejmuje bowiem niezbywalny motyw działalności budowlanej okresu starotestamentalnego. Stanowi go trud pracy budowniczego w procesie formowania obiektu lub dzieła (מלאכה *m<sup>l</sup>ā'kā(h)*) – „dzieło”) budowlanego. „Gdy Bóg ukończył [...] swe dzieło [מלאכתו *m<sup>l</sup>ā'ktô*], nad którym pracował, odpoczął” (Rdz 2, 2). W takim aspekcie stwórcze działanie Boga przedstawiają również inni hagiografowie: „Moja to ręka [ידי *jādî*] zafundowała [יסדה *jāsdā(h)*] ziemię i moja prawica [ימיני *wîmîni*] rozpostarła [טפחה *tipp<sup>h</sup>ā(h)*] niebo” (Iz 48, 13a)<sup>\*11</sup>. „Morze jest Jego własnością: bo On sam je uczynił, i stały ląd ukształtowały [יצרו *jāšārû*] Jego ręce [ידי *jādâw*]” (Ps 95, 5). Powyższe fragmenty BH wskazują, iż hagiograf P wyraził stwórcze działania Boga poprzez Jego czynności manualne (łac. *manus* – „ręka”). Tekst jahwisty (Rdz 2, 4b–25) nie stosuje słów יד („ręka”), ימין („prawica”) dla przedstawienia działań Boga przy formowaniu rzeczywistości materialnych. Używa jednak terminologii czynności manualnych: עשהו ‘*āšôl* („uczynił”; 2, 4b), וייצר *wajjîšer* („i ulepił”; 2, 7), ויטע *wajjîṭṭa* („i zasadził”; 2, 8).

Takie rozumienie aktywności Boga przy formowaniu tych rzeczywistości stanowi wyraz ówczesnej koncepcji kosmogonicznej. Starożytni Izraelici uznawali świat (wszechświat) za układ oddzielnych elementów pozostających w związkach funkcjonalnych, a nie (w obecnym rozumieniu) fizykalnych. Ta koncepcja naśladowała znane wówczas zasady konstrukcyjno-budowlane. Wszechświat (świat) wyobrażano na podobieństwo obiektu budowlanego złożonego z odrębnych elementów konstrukcyjnych<sup>12</sup>. Takie spostrzeżenie stanowi argument na rzecz pojmowania przez

<sup>10</sup> Słownik symboliki biblijnej, dz. cyt. stwierdza: „Boże dzieło stworzenia zostało opisane w kategoriach założenia fundamentów, ustawienia belek [...], dokonania pomiarów, wytyczenia linii, położenia kamienia węgielnego” – tamże: „Budować, Budowla”.

<sup>11</sup> Gwiazdką (\*) zaznaczono translację BH według autora. Słowo „zafundować” stosowane jest w budownictwie dla wyrażenia związku fundamentu z podłożem. Słowa: ידי *jād* („ręka”) oraz ימין *jāmîn* („prawica”) posiadają w Iz 48, 13a znaczenie synonimiczne. Stanowią elementy paralelizmu (*paralelismus membrorum*).

<sup>12</sup> Na temat biblijnej koncepcji Wszechświata por. np. J. Archutowski, *Kosmogonja biblijna* Ks. Rodzaju I, 1–II, 4..., dz. cyt.; T. Brzegowy, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna...*, dz. cyt.; tenże: *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*,



starotestamentalnych hagiografów stwórczych działań Boga w aspekcie budowlanym – teza ta zostaje rozwinięta poniżej.

## 2. Własna działalność budowlana Boga

W ujęciu kosmogonii wczesnego judaizmu zasadniczy etap formowania świata polegał na wykonaniu przez Boga fundamentowania łądu (Ziemi) – ארץ *éres*). BH wyraża czynność fundamentowania derywatami rdzenia יסד *jsd* o znaczeniu (podano tylko zasadnicze dla formy *qal*): „założył”, „ułożył”, „ustanowił”, „fundował, ufundował”, „ustalił”<sup>13</sup>. Zastosowanie יסד do czynności Boga odniesionej do łądu (Ziemi) zawierają np. wersety: Hi 38, 4; Ps 78, 69; 102, 26; Prz 3, 19; Iz 48, 13; 51, 13. Zapis fragmentu pierwszego z wymienionych ma postać: אִיפֶה הַיִּית בִּי־אָרֶץ בִּי־סָדִי (,,Gdzieś był gdy wykonałem fundamentowanie [ביסדי *b<sup>e</sup>jsdī*] Ziemi [*éres*]” (dosł. „podczas mego fundamentowania Ziemi”)<sup>14</sup>? Bóg wykonał również podstawę (bazę, postument) מְכוֹנֵה *m<sup>e</sup>kōnā(h)* dla fundamentowania ziemi<sup>15</sup>: „Zafundował [יִסַּד *jāsad*] ziemię na jej posadach [עַל-מְכוֹנֵיהָ – *‘al-m<sup>e</sup>kōnēhā*]” (Ps 104, 5)\*.

Bóg wykonał jeszcze inną czynność o aspekcie działalności budowlanej. Zapewnił stateczność (tj. ustabilizowanie) świata. Czynność stabilizowania wyraża BH derywatami rdzenia כּוּן *kwn* o znaczeniu: „ustanowiony, ustalony”, „przygotowany”, „ukończony”, „umocowany, ustalony”<sup>16</sup>.

Derywaty rdzenia כּוּן odnoszą do Boga np. zapisy: Wj 15, 17; 2 Sm 7, 24; 1 Krn 16, 30; Ps 93, 11; 119, 90; Iz 51, 13; Jr 10, 12. Spośród nich

---

Tarnów 1998; *The Interpreters Dictionary of the Bible*, ed. by G. A. Buttrick, New York 1962, t. 1: „Cosmogony”.

<sup>13</sup> Por. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*, [w:] *Bible Works* 6.

<sup>14</sup> Układanie, ułożenie fundamentu określane będzie w niniejszym opracowaniu terminem „fundamentowanie” – stosownie do terminologii przyjętej w normatywach budowlanych.

<sup>15</sup> W opinii autora najlepiej tę ideę oddaje staropolskie słowo „posady”.

<sup>16</sup> Por. *Theological Wordbook of the Old Testament*, [w:] *Bible Works* 6.

ustabilizowania świata (Ziemi) dotyczą wersety: 1 Krn 16, 30; Ps 93, 11; 119, 90; fragmenty dwu z nich zacytowano poniżej:

- „umocnił [תִּכְּעַן *tikkēn*]<sup>17</sup> On świat, by się nie poruszył” (1 Krn 16, 30).
- „ustabilizowałeś [כּוֹנְנַת *kōnantā*] Ziemię i trwa” (Ps 119, 90)\*.

W swej działalności budowlanej mającej za przedmiot świat posłużył się Bóg przyrządami stanowiącymi typowe wyposażenie budowniczego:

- sznurem murarskim: „[Ziemię] sznurem wymierzył” (Hi 38, 5),
- przymiarem: „piędzią wymierzył niebios” (Iz 40, 12)<sup>18</sup>,
- narzędziem kreślarskim: „kreślił fundamenty pod ziemię” (Prz 8, 29).
- cyrklem: „kołem otaczał głębiny” (Prz 8, 27 Wulgata).

Świat (Wszechświat) nie stanowi jedyne go obiektu aktywności Boga, do której zapis BH odnosi terminologię z zakresu budownictwa. Jako przedmiot własnej działalności budowlanej Boga wymienia BH również infrastrukturę Ziemi Obiecanej: Jerozolimę (Ps 147, 2), sanktuarium (Wj 15, 17), wieżę winnicy (Iz 5, 2)<sup>19</sup>, dom (Ps 127, 1).

Przywołane wersety Starego Testamentu wyrażają przekonanie Izraela, iż Bóg jest nieustannie aktywnie obecny wśród swego ludu wybranego na użyzionej mu Ziemi Obiecanej. Taki jest ich sens literalny, wyrazowy. Stanowi on podstawę interpretacji alegorycznych oraz wyprowadzenia sensu duchowego<sup>20</sup>. Sens wyrazowy odzwierciedla ówczesne poglądy kosmogoniczne oraz teologiczne, bowiem „Biblia [...] mówi zawsze językiem swojego czasu i środowiska”<sup>21</sup>.

Powyżej omówiono zawarty w Starym Testamencie motyw bezpośredniej działalności budowlanej Boga. Nie bez znaczenia są jednak również

<sup>17</sup> BT wybiera ten wariant od rdzenia תִּכְּעַן *tkn* w miejsce lekcji podanej w tekście תִּכְּוֹן *tikkōn* („jest umocniony [świat]”) od rdzenia כּוֹן.

<sup>18</sup> W czasach biblijnych narzędzie kreślarskie stanowił zaostriżony odcinek trzciny (gr. κάλαμος). Piędź (hebr. זֶרֶף *zeref*) to ½ łokcia zwykłego, czyli około 0,22 m. W cytatach Hi 38, 5; Iz 40, 12 pominięto oznaczenie formy pytającej zdania.

<sup>19</sup> Tekst wyraźnie alegoryczny; tutaj odniesiono się do sensu literalnego.

<sup>20</sup> Por. W. J. Riedlinger, *Litera i Duch*, „Communio” 3 (1986). Alegorię stanowi np. zapis Jr 31, 28 oraz wymieniony powyżej Iz 5, 2.

<sup>21</sup> Cyt. za: T. Brzegowy, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, dz. cyt. s. 83; por. tegoż; *Prorok Natan i budowa świątyni*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 1, s. 13.

take elementy Jego obrazu, które wskazują na pośrednią działalność budowlaną; zostają one (w zarysie) przedstawione poniżej.

### 3. Działania Boga pośrednio związane z budowaniem

Stary Testament przedstawia Boga jako zaangażowanego w liczne (we współczesnym rozumieniu) inwestycje budowlane. Najbardziej spektakularnie ten aspekt Bożej aktywności budowlanej występuje w realizacji monumentalnych inwestycji Izraela: Przybytku, Pierwszej Świątyni, Drugiej Świątyni i wyraża się zabezpieczeniem odpowiednich warunków dla ich realizacji.

– Przybytku – poprzez nakłonienie Egipcjan do zyczliwości, w wyniku czego Izraelici uzyskali kruszce na wykonanie kunsztownego wyposażenia tego sanktuarium<sup>22</sup>. „Pan rzekł do Mojżesza: «[...] Oznajmij to ludowi, ażeby każdy mężczyzna u sąsiada swego i każda kobieta u sąsiadki swej wypożyczyli przedmioty srebrne i złote». A Pan zjednał ludowi łaskę w oczach Egipcjan” (Wj 11, 1nn).

– Pierwszej Świątyni – poprzez poskromienie wrogów Dawida (2 Sm 8, 1 nn) oraz zapewnienie pokoju za panowania Salomona (1 Krl 5, 18; 8, 56). „A teraz Pan, Bóg mój, obdarzył mnie zewsząd pokojem. [...] Wobec tego zamierzam budować świątynię Imieniu Pana, Boga mego, stosownie do tego, co Pan rzekł Dawidowi, memu ojcu” (1 Krl 5, 18).

---

<sup>22</sup> Uznanie Przybytku za inwestycję budowlaną może budzić zastrzeżenia. Autor uzasadnia takie przyporządkowanie zarówno ówczesnymi standardami technicznymi, jak i współczesną terminologią budowlaną. Przybytkowi – stosownie do terminologii Prawa budowlanego – przynależy określenie „tymczasowy obiekt budowlany”. Elementy Przybytku zwane (BT) „deskami” o długości około 5 m podpadają w zakres wykonawstwa rzemieślniczego we współczesnym jego rozumieniu, jednakże przy stanie techniki okresu Wyjścia ich wykonanie wiązało czynności, które w polskich warunkach jeszcze na początku XX wieku kwalifikowano jako budowlane; ciesielską obróbkę kłód drewna przed wbudowaniem w konstrukcję.

– Drugiej Świątyni – poprzez wpływ na decyzję panującego, innowiercy. „Pobudził Pan ducha Cyrusa, króla perskiego, w pierwszym roku jego panowania, tak iż obwieścił on [...], co następuje: «Tak mówi Cyrus, król perski: Wszystkie państwa ziemi dał mi Pan, Bóg niebios. I On mi rozkazał zbudować Mu dom w Jerozolimie w Judzie»” (Ezd 1, 1nn).

Działalność pośrednio związaną z procesem budowlanym stanowiło dostarczenie przez Boga budowniczym założeń projektowych, a nawet planów techniczno-budowlanych<sup>23</sup>: arki (Rdz 6, 15nn), Przybytku (Wj 25, 9. 40–27, 19), Pierwszej Świątyni (1 Krn 28, 19), kolejnej świątyni (Ez 40–42)<sup>24</sup>. Czynności takie realizowane są współcześnie na etapie zwanym „przygotowanie inwestycji budowlanej”. Funkcja projektanta (staropolski termin: „planista”) przypisana zostaje Bogu również na innym miejscu Biblii; tekst ten odnosi pochodną rdzenia תכנן („unormował”, „zmierzył, wymierzył”, „ustalił”, „oszacował”, „miara”)<sup>25</sup> do opisu formowania zasadniczych – według kosmogonii judaizmu – elementów świata – filarów Ziemi: „szczegółowo ustaliłem miarę [תִּכְנַנְתִּי *tikkanti*] jej filarów” (Ps 75, 4)\*<sup>26</sup>. Powyższej literalnej translacji terminu תִּכְנַנְתִּי odpowiada znaczenie: „szczegółowo zaprojektowałem” (filary Ziemi).

Pośredni związek Boga z procesem budowlanym wykazują również teofanie towarzyszące ukończeniu budowy sanktuariów Izraela: Przybytku (Wj 40, 33n), Pierwszej Świątyni (1 Krl 8, 10). Zapis biblijny podkreśla ściśle związek teofani z ukończoną realizacją każdego z tych obiektów oraz jej bezpośrednie następstwo. „Wreszcie urządził dziedziniec dokoła przybytku i ołtarz, a przy wejściu zawiesił zasłonę. W ten sposób Mojżesz dokonał dzieła. Wtedy to obłok okrył [וַיִּכַס *waj<sup>e</sup>kas*] Namiot Spotkania, a chwała Pana

<sup>23</sup> Według opinii rabinicznej zamieszczonej w Talmudzie również sam Bóg dysponował planem budowy świata – stanowiła go Tora; por. A. Cohen, *Talmud*, dz. cyt., s. 56n.

<sup>24</sup> Określenie „kolejna świątynia” zastosowano tutaj z uwagi na rozbieżne opinie specjalistów na temat relacji między wizją świątyni opisanej w Księdze Ezechiela a Drugą Świątynią – por. np. A. Parrot, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa 1971; M. Parchem, *Świątynia według zwoju z grotty 11 w Qumran*, Warszawa 2006.

<sup>25</sup> Por. C. A. Briggs, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Zastosowana w BH forma gramatyczna *piel* wskazuje na intensyfikację czynności, co oddano słowem: „szczegółowo”.

napełniła przybytek” (Wj 40, 33 n). „Następnie kapłani wprowadzili Arkę Przymierza Pańskiego na jej miejsce do sanktuarium świątyni, do Miejsca Najświętszego, pod skrzydła cherubów. [...] A kiedy [וַיִּהְיֶה *waj<sup>e</sup>h<sup>i</sup>*; dosł. wtedy stało się] kapłani wyszli z Miejsca Świętego, obłok wypełnił dom Pański (1 Krl 8, 6. 10). Teofaniom tym można zatem przypisać znaczenie współczesnego terminu z zakresu działalności budowlanej: „odbiór inwestycyjny”.

## 4. Walory działalności budowlanej Boga według zapisu ST

Obiekty wykonane według Bożego projektu wykazały trwałość wobec czynników destrukcyjnych;

– Ziemia: „Dokonałeś fundamentowania Ziemi, na wieki się nie zachwieje” (Ps 104, 5)\*.

– arka: „Kiedy [...] poziom jej [wody] podniósł się wysoko ponad ziemią, arka płynęła po powierzchni wód” (Rdz 7, 18).

– Przybytek: pomimo iż wykonany z materiału organicznego (drewno, płótno, skóra) i narażony na wpływy atmosferyczne – spełniał swą funkcję przez ponad 250 lat.

– Pierwsza Świątynia: nie uległa destrukcji czynników zewnętrznych (atmosferycznych, sejsmicznych) przez około 400 lat – zniszczona w wyniku dopustu Bożego (por. np. Jr 15, 1nn).

– Druga Świątynia; przetrwała około 500 lat, przebudowana następnie w inicjatywy Heroda Wielkiego.

Jest to skutkiem kompetencji Boga w zakresie projektowania, której podstawę stanowi Jego mądrość: „Jam Mądrość [...] gdy kreślił [czynność projektowa] fundamenty pod ziemię. Ja byłem przy Nim mistrzynią” (Prz 8, 12. 29n). Księga Hioba tak ujmuje planistyczne walory Boga: „rozsądek znać w Jego planach” (Hi 12, 13).

Przystępując do rekapitulacji przedstawionych tutaj danych biblijnych należy stwierdzić, iż Bóg realizuje wszystkie etapy działalności budowlanej we współczesnym jej rozumieniu. Podobnie jak współczesny inwestor podejmuje inicjatywę budowy obiektów o podstawowym znaczeniu:

elementów Wszechświata oraz monumentalnych obiektów sakralnych Izraela. Wyznacza ponadto lokalizację monumentalnych obiektów budowlanych<sup>27</sup>. Dostarcza również bezpośrednio wykonawcy doskonałych założeń projektowych dla planowanej inwestycji. Przewyższają one zarówno pod względem użytkowym, jak i konstrukcyjno-wytrzymałościowym ludzkie koncepcje projektowe. Przysługuje im ponadto walor potwierdzonej przez praktykę eksploatacyjną niekwestionowanej doskonałości. Swą funkcję inwestora wypełnia w sposób idealny, zabiegając zarówno o dobór właściwego wykonawcy, jak i zapewnienie mu warunków do realizacji budowy. Dokonuje odbioru inwestycyjnego każdego zleconego do wykonania sanktuarium. Bóg jest również niezwykłym projektantem. Wykonał czynności koncepcyjno-projektowe oraz opracował plany techniczno-budowlane. Równocześnie jest Bóg światłym i kompetentnym wykonawcą świata: płaszczyzny ładu oraz sklepienia niebios. Dokonał nie tylko ich budowy, lecz również zapewnił im trwałe zachowanie stateczności. Pierwszym wymienionym literalnie w Biblii obiektem Bożego budowania (rdzeń *bnh*) jest kobieta. Pierwsza monumentalna budowla Izraela – Pierwsza Świątynia – zbudowana została z inspiracji człowieka, lecz podmiotem zasadniczych decyzji budowlanych był Bóg.

Do tematyki budowlanej – jak to powyżej wskazano – odnosi około 400 fragmentów biblijnych. Tutaj omówiono je w sposób wybiórczy. Nie analizowano sensu alegorycznego i symbolicznego, niemniej przedstawiony powyżej starotestamentalny wizerunek (obraz) Boga jako budowniczego pozwala na sformułowanie wniosku, iż w Starym Testamencie funkcje budowlane Boga dostąpiły wyeksponowania. Ten charakterystyczny dla kultury judaizmu fenomen uruchamiał swego rodzaju „sprzężenie zwrotne”: wyrażał ugruntowaną wiarę, a zarazem ją umacniał.

Kraków

ANDRZEJ J. OBIDOWICZ

---

<sup>27</sup> Nie dotyczy to Przybytku jako „tymczasowego obiektu budowlanego”.

## Abstrakt

Wiele fragmentów Biblii Hebrajskiej przypisuje Bogu literalnie funkcję budowniczego, określanego przy pomocy imiesłowu czynnego בנה *bōne(h)*. Niniejsze opracowanie podejmuje problematykę stworzenia świata, a także bezpośredniej oraz pośredniej działalności Boga jako inwestora, projektanta i budowniczego obiektów budowlanych – w szczególności sanktuariów Izraela. Biblijne przedstawienie tych Bożych działań pozostaje w ścisłym związku z kosmogonią oraz teologią starożytnych Hebrajczyków. Nie omówiono sensu alegorycznego i symbolicznego analizowanych fragmentów biblijnych. W wyniku podjętej analizy wyprowadzono konkluzję, iż funkcja Boga jako budowniczego stanowi ważny element Jego biblijnego wizerunku.

## Słowa kluczowe

Bóg, Stary Testament, kosmogonia, budowla, budowniczy, inwestor, projektant, sanktuarium

## Abstract

### The God's figure as a builder according to the Old Testament narrative

Literal meaning of many fragments of Hebrew Bible represents a function of God as the builder, expressed by active participle בנה *bōne(h)*. The paper deals with God's acting concerning creation of the world as well as his direct and indirect activity as the investor, the designer and the builder of some buildings; mainly Jewish sanctuaries. That biblical representation of God's acting is closely connected with cosmogony and theology of ancient Hebrews. The paper does not deal with allegoric or symbolic meaning of the biblical fragments analysing here. As the result of the analysis there is draw out the conclusion that the function of God as a builder displays an important aspect of his biblical figure.

## Keywords

God, Old Testament, cosmogony, building, builder, designer, investor, sanctuary

## Bibliografia

- Archutowski J., *Kosmogonja biblijna Ks. Rodzaju I, 1–II, 4. W świetle starowschodnich opowiadań i nauki*, Kraków 1934.
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A., *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*, [w:] *Bible Works* 6.
- Brzegowy T., *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 78–85.
- Brzegowy T., *Pięćoksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*, Tarnów 1998.
- Brzegowy T., *Prorok Natan i budowa świątyni*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 1, s. 7–19.
- Clines D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 2001.
- Cohen A., *Talmud*, przeł. R. Gromadka, Warszawa 1995.
- Fürst J., *Librorum sacrorum Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae quibus ad omnia canonis sacri vocabula tum hebraica tum chaldaica. Loci in quibus reperiuntur ad unum omnes certo ordine recensentur*, Lipsiae 1932.
- Obidowicz A. J., *Przywódca-budowniczy sanktuarium Izraela według narracji starotestamentalnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) nr 1, s. 57–64.
- Parchem M., *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran*, Warszawa 2006.
- Parrot A., *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa 1971.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Biblia Tysiąclecia), red. A. Jankowski, Poznań 1984.
- Riedlinger W. J., *Litera i Duch*, „Communio” 3 (1986).
- Ryken L., Wilhoit J. C., Longman T. III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003.
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, Kraków 1991.
- The Interpreters Dictionary of the Bible*, ed. by G. A. Buttrick, New York 1962, t. 1: *Cosmogony*.
- Theological Wordbook of the Old Testament*, R. L. Harris, editor, G. L. Archer, associate editor, B. K. Waltke, associate editor, t. 1–2, Chicago 1980.



JOANNA NOWIŃSKA SM

Kraków

*probablefdlc@gmail.com*

## Głos z nieba w J 12, 28 – jego percepcja i wymowa teologiczna w świetle Biblii

Wszechmoc Boga i możliwość działania przez każdy z elementów stworzonego świata jako prawda objawiona pozostaje niekwestionowana. Tym samym nie dziwi też fakt, że autorzy biblijni notują rozleganie się głosu z nieba. Niepisana ludowa tradycja chrześcijańska, mówiąc o Bogu, jednocześnie nakazywała podnosić palec, by wskazać niebo. Ta wiara była poddawana w wątpliwość, gdy człowiek zdobywał wiedzę o rzeczywistej budowie wszechświata. Wiedza o świecie zdawała się nie do pogodzenia z pojęciami fideistycznymi. Rodziło się zatem pytanie, czy niebo to tylko piękna biblijna przenośnia ukazująca odległość, jaka dzieli nas od Stwórcy, czy też istnieje inna rzeczywistość<sup>1</sup>, różna od ziemskiej, w której przebywa Bóg i ku której tęskni całe stworzenie (por. Rz 8, 20nn); czy naprawdę z tamtej sfery ku ziemi może przebić się głos Boga, a człowiek jest w stanie Go usłyszeć i zrozumieć.

Niebo w mentalności Hebrajczyków zawsze jest łączone z Bogiem – psalmista pisze: „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115, 16)<sup>2</sup>. Trudno jednoznacznie skonstatować, czy są to wyłączenie

---

<sup>1</sup> W. R. F. Browing używa na określenie nieba wyrażenia „nowy wymiar” – por. W. R. E. Browing, *Słownik biblijny*, Warszawa 2009.

<sup>2</sup> W Księgach Machabejskich nawet zastępuje imię Boga – por. *Niebo*, [w:] D. Fouilloux i in., *Kultura biblijna. Słownik*, tł. M. Żurowska, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1997.

reperkusje mitycznej kosmologii ościennych państw, czy rezultat refleksji nad objawieniem. Zastanawia fakt, iż w grece biblijnej termin ten często występuje w liczbie mnogiej (οὐρανοί), co wydaje się odzwierciedlać hebrajską liczbę podwójną  $\text{רַמְשׁ}$ . Co ciekawe, termin grecki pozostaje z czasownikami w zdaniu w związku zgody<sup>3</sup>, natomiast termin hebrajski traktowany jest w większości miejsc Pisma Świętego jako rzeczownik zbiorowy i łączony z orzeczeniem w liczbie pojedynczej. Takie różnice gramatyczne mogą wynikać z odmiennego postrzegania świata przez wspomniane środowiska kulturowe. A. Y. Collins<sup>4</sup> wyklucza posiadanie przez starożytnych przekonania, że istnieje więcej niż jedno niebo. Księga Henocha wspomina jednak o kilku niebach (HenEt 60, 1; 71, 5), zatem w refleksji teologicznej judaizmu międzytestamentalnego pogląd na ten temat był inny. Podobnie Paweł w 1 Kor 12, 2 pisze o trzecim niebie. Analizując same terminy, można by dopatrywać się tu zastosowania zabiegu wyakcentowania przez formę gramatyczną wielkości opisywanej sfery zamieszkałej przez różne stworzenia, a ponadto mieszczącej gwiazdy, księżyc i słońce. Wszelkie cechy prawdopodobieństwa posiada również teoria o podkreślaniu w ten sposób aspektu tajemnicy przez zaznaczanie swoistego cienia czy też istnienia życia przez ukazanie szerokiej płaszczyzny jego rozwoju. Całkiem możliwe także w przypadku hebrajskiego  $\text{רַמְשׁ}$ , iż jest to forma *apelativum*<sup>5</sup>, podobnie jak Elohim<sup>6</sup>, gdyż bardzo często nazywane jest ono miejscem przebywania Boga<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Zgodność podmiotu i orzeczenia co do liczby i rodzaju – por. *Gramatyka opisowa języka polskiego z ćwiczeniami*, pod red. W. Doroszewskiego i B. Wieczorkiewicza, t. 2, Warszawa 1961, s. 202.

<sup>4</sup> A. Y. Collins, *Niebo*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. A. Achtemeier, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> Nazwa całego rodzaju desygnatów – por. *Apelativum*, [w:] E. Sobol, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2000.

<sup>6</sup> Por. S. Szymik, *Imiona 'El oraz 'Elohim jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, [w:] *Mów, Panie, bo sługa Twój słucha. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, zebra. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 206–218, zwł. s. 218.

<sup>7</sup> R. L. Harris, L. Archer, B. K. Waltke, *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Ill. 1980, definiując  $\text{רַמְשׁ}$ , lokuje takie rozumienie tego słowa już na drugim

Niebo według relacji biblijnej wyszło z ręki Boga (por. Ps 102, 26). On określany jest mianem jego Stwórcy (por. Rdz 1, 1; 14, 19; Iz 45, 18), a także władcy (nadaje mu nazwę – por. Rdz 1, 8; Ps 78, 23), a zatem pomimo iż w Pwt 4, 2 (a także m.in. w Jdt 7, 28; 1 Mch 2, 37) jest wzywane na świadka, nie posiada charakteru bóstwa („Bo wszyscy bogowie pogan to ułuda, a Pan uczynił niebiosą” – 1 Krn 16, 26). Znane są jego bogactwa (rosa, deszcz, śnieg – por. Pwt 33, 13), stanowi mieszkanie wojsk niebieskich (por. Iz 45, 12), które to podobnie jak chmury podlegają rozkazom Jahwe (por. Iz 48, 13; Iz 24, 12), samo jednak cieszy się ograniczoną, czyli niewieczną egzystencją (por. Iz 51, 6a). Według natchnionego autora księgi Hioba głębiny Boga przewyższają niebo (Hi 11, 7n), co podtrzymuje Ha 3, 3, podając, że majestat Boga „okrywa (przykrywa) niebiosą”. Już wcześniej zresztą Kronikarz notuje w modlitwie Salomona: „niebo i niebiosą najwyższe nie mogą Cię objąć” (1 Krl 8, 27: *הַשָּׁמַיִם וְהַשָּׁמַיִם הַשְּׁמַיִם וְהַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְוּךָ*). Takie stwierdzenie może wiązać się z ówczesnym wyobrażeniem nieba jako piętrowego pałacu, w którym mieszka Bóg będący Królem – *per analogiam* wobec władców ziemskich.

Psalmista ukazuje niebo m.in. jako tron Boga (por. Ps 11, 4; 103, 19), w czym pozostaje zgodny z tradycją mądrościową (por. Mdr 9, 10; 18, 15) i prorocką (Iz 66, 1). Zatem gdy wybuchnie gniew Boga, niebo i ziemia „wstrząśnie się w posadach” (Iz 13, 13). Oczywiście wszystkie wspomniane treści zasadzają się na kosmologii znanej autorom biblijnym, tym samym ewoluują w obrębie świętego tekstu wraz z rozwojem świadomości ich ludzkich autorów. Wydaje się jednak, iż zagłębianie się w te zagadnienia z punktu widzenia ówczesnej nauki nie jest potrzebne w ramach niniejszego artykułu.

Bóg ukazany w Biblii jest Tym, który działa, tak przejawia się Jego istnienie<sup>8</sup>. Jedną z form Jego żywej obecności stanowi słowo wypowiedziane na różne sposoby, czemu też poświęcono odpowiednio dużo miejsca w badaniach egzegetycznych. Pismo Święte jednak mówi nie tylko o tym, co stanowi efekt przekazu, ale również o głosie Boga.

---

miejscu, po kategoriach fizykalnych.

<sup>8</sup> Por. M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002, s. 45.

Biblia grecka<sup>9</sup> kilkakrotnie wspomina o ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Bezpośrednio jako głos Boga definiuje go Pwt 4, 36 w jednym z kulminacyjnych passusów w kontekście teologicznej refleksji nad historią narodu wybranego włożonej w usta Mojżesza. Greckie παιδεῦσαι, którym tłumacz LXX przełożył hebrajskie לְיַסֵּר, określa tu cel tego objawienia: wychowanie, zdyscyplinowanie, pouczenie<sup>10</sup>. Zatem głos Boga, aby dokonać tego, co zostało zamierzone, musiał być zrozumiały dla odbiorców. Zaznacza się tu wyjątkowość Boga, który chce się komunikować z ludźmi i wielkość wybrania Narodu, który ma takiego Boga<sup>11</sup>. W Pwt 4, 36 następuje wyraźne rozgraniczenie pomiędzy przekazem z nieba a tym, który ma miejsce na ziemi. Ten ostatni posiada aspekt wizualny i on opisany jest jako pierwszy: „dał ci zobaczyć (ἔδειξεν) swój ogień ogromny” oraz audiofoniczny: Bóg pozwolił słyszeć Jego słowa (τὰ ῥήματα αὐτοῦ ἤκουσας) z ognia. Okazuje się więc, iż niebo nie jest jedynym medium głosu Boga. Deuteronomista ukazuje tutaj Boga w całej specyfice swojej teologii wraz z aurą tajemnicy, do której się często odwołuje, a może chwilami także grozy (głos z ognia), jakich nie brakuje w jego dziele. Warto zaznaczyć, iż w przekonaniu tego autora cała rzeczywistość leży w mocy Boga Jedynego Jahwe<sup>12</sup> (nie zajmuje się tym, czy istnieją inni bogowie i w jakim stopniu decydują o losach świata – według Deuteronomisty nie mają oni żadnej władzy) – stąd może On komunikować się z ludźmi w sposób, jaki pragnie<sup>13</sup>. Czy w poruszanym passusie szczególnie zaznacza się motyw uduchowienia wydarzenia, tak charakterystyczny dla deuteronomistycznej wizji historii<sup>14</sup> – można

<sup>9</sup> Temat dotyczy tekstu greckiego, stąd bazą do odniesień starotestamentalnych pozostanie LXX.

<sup>10</sup> Por. יָסַר, [w:] *Whitaker's Revised BDB Hebrew-English Lexicon*, [w:] *BibleWorks 6*; παιδεύω, [w:] B. N. Newman, *A Concise Greek-English dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993.

<sup>11</sup> Por. J. Blenkinsopp, *Księga Powtórzonego Prawa*, [w:] B. N. Newman, *A Concise Greek - English Concise Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., s. 157.

<sup>12</sup> Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 2002, s. 220; J. Blenkinsopp, *Księga Powtórzonego Prawa*, dz. cyt., s. 157.

<sup>13</sup> Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, dz. cyt., s. 220.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 222.

dyskutować. Głos z nieba stanowi raczej wyraz wierności Boga danym wcześniej Izraelowi obietnicom<sup>15</sup>.

Powstaje pytanie, na czym polega starotestamentalna specyfika ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Odpowiedź wydaje się przynosić 2 Sm 22, 14 i jego dublet Ps 18, 14<sup>16</sup>. Tłumaczenie LXX przekazuje w obu tych wersetych identyczne sformułowanie: ἐβρόντησεν ἐξ οὐρανοῦ κύριος καὶ ὁ ὕψιστος ἔδωκεν φωνὴν αὐτοῦ<sup>17</sup>. Jego literalne tłumaczenie wskazuje na zaistnienie najpierw grzmotu z nieba – potem dopiero pada enigmatyczne stwierdzenie „Najwyższy dał swój głos”. Ponieważ jednak wersety te stanowią zamkniętą całość, a konstrukcja semantyczna ww. 7b–16 nie wskazuje na stopniowanie treści, można zgodnie z prawidłami retoryki hebrajskiej mówić tu o paralelizmie synonimicznym. יְיָ יְיָ to Ten, który przewyższa niebiosy, jest ponad światem i innymi bogami<sup>18</sup>, podlegają Mu też siły kosmosu. Analizowane wersety w obu tekstach umieszczone są w passusach opisujących Jahwe jako Wojownika, który walczy w obronie Dawida (Por. 2 Sm 22, 7; Ps 18, 7), nic więc dziwnego, że Jego głos posiada charakter gromu – warto się zastanowić, czy nie ma on pełnić funkcji okrzyku wojennego. Kontekst 1 Sm 22 jest zresztą batalistyczny. Henryk Witczyk dopatruje się w tym obrazie wyakcentowania aspektu bliskości Jahwe<sup>19</sup>, co jest jak najbardziej zasadne w kontekście Jego woli zbawczej. O mocy głosu z nieba świadczy, iż morze, symbol wszelkich wrogich Bogu potęg, ucieka (odslania się dno – 2 Sm 22, 15–16). W. 16 podkreśla dodatkowo aurę grozy i sprzeciw Jahwe jako koloryt wspomnianej metaforyki.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 220.

<sup>16</sup> A. F. Campbell, J. W. Flanagan, *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, [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, s. 263; por. A. Tronina, *Bóg przybywa z Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, s. 76–88.

<sup>17</sup> Tekst hebrajski 2 Sm 22, 14 i Ps 18, 14 różni się zakończeniem: Ps 18 posiada jeszcze: שָׁמַע יְיָ וַיִּבְרָח.

<sup>18</sup> H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, s. 162n.

<sup>19</sup> H. Witczyk, „Pokorny wołał i Pan go wysłuchał” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 78.

Tekstem biblijnym, w którym pojawia się motyw głosu z nieba, jest również Syr 46, 17. Znajduje się on w obrębie tzw. Pochwały Ojców (Syr 44–49), co ciekawe w passusie, który je opisuje nie, jak można by oczekiwać, dzieje Mojżesza czy Jozuego, lecz Samuela. Następujący w kolejnych wersetach opis świętej wojny<sup>20</sup> i poprzedzająca wzmianka o natarciu wrogów Izraela (ἐν τῷ θλίψει ἐχθρῶν αὐτοῦ κυκλόθεν) wskazuje krąg semantyczny, któremu podporządkowuje się interpretacja analizowanego wyrażenia. Bóg objawia się jako Suwerenny Pan (τὸν κύριον δυνάστην – Syr 46, 16), który wezwany na pomoc, podejmuje obronę ludu. Paralelizm trzech współrzędnych członów tworzących zdanie złożone ww. 17n:

καὶ ἐβρόντησεν ἀπ’ οὐρανοῦ ὁ κύριος  
καὶ ἐν ἤχῳ μεγάλῳ ἀκουστὴν ἐποίησεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ  
καὶ ἐξέτριψεν ἡγουμένους Τυρίων  
καὶ πάντας ἄρχοντας Φυλιστιμ

czyni głos Boga narzędziem walki, którym pokonuje On nieprzyjaciół. Obraz grzmotu ma najprawdopodobniej na celu ekspozycję Jego mocy oraz wyakcentowanie przerażenia, jakie wzbudza Jahwe wśród wrogów. Warto zwrócić uwagę na greckie określenie ἤχος. Sponuje ono, iż słyszany dźwięk odbiegał w swoim charakterze od mowy ludzkiej<sup>21</sup>, posiadał jednak brzmienie uchwytnie dla ucha. Nie można więc mówić w tym przypadku o słowach, jakkolwiek według powyższych analiz zaistniał przekaz pozawerbalny. Istnieje różnica między przyimkami zastosowanymi z greckim οὐρανός odpowiednio w 2 Sm 22, 14 i Syr 46, 17 – ἐκ obecne w pierwszym z tych tekstów wskazuje bardziej na wychodzenie głosu z wnętrza nieba, a ἀπό tylko na kierunek od, z nieba.

O potędze głosu z nieba mówi Jr 51, 16 – w przekazie LXX Jr 28, 16: εἰς φωνὴν ἔθετο ἤχος ὕδατος ἐν τῷ οὐρανῷ, co w tłumaczeniu literalnym brzmi: „w głosie [domyślnie: Jego] umiejscowiony jest dźwięk [hałas]

<sup>20</sup> Więcej na temat świętej wojny patrz G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, Michigan 1991.

<sup>21</sup> ἤχος, [w:] J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York 1988.

wód w niebie”, a może bardziej „odgłos wód w niebie” brzącający potężnie. Zaznacza się tu pogląd starożytnych stwierdzający istnienie wód podziemnych i nadziemnych (por. np. Rdz 1). Kontekst wskazuje na zabieg wyakcentowania wszechmocy i wszechwładzy Boga, ponad którą nikt nie jest w stanie się wznieść. I znów posiada tu ona charakter zbawczy – Jahwe wyzwała Izraelitów, tym razem z Babilonu.

Ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wzmiankowany jest również w Dn 4, 31 (w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia jest to w. 28). Pada w odpowiedzi na pychę Nabuchodonozora zawartą w słowach: „Czy nie jest to wielki Babilon, który ja zbudowałem jako siedzibę królewską siłą mojej potęgi i chwałą mojego majestatu?” (Dn 4, 27). Tym razem głos z nieba nie tylko jest słyszalny, lecz posiada charakter werbalny: φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἤκουσε σοὶ λέγεται. Wypowiedziane słowa to wyrok na króla (notabene wypełnienie snu) oznajmiający, iż królestwo zostanie mu odebrane. Głos tu wręcz spada na króla (לַמֶּלֶךְ) i jak wskazuje analiza porównawcza z Iz 9, 7, jest to głos Boga. Cały przekaz posiada formę wyroczni, co – jak wskazuje J. J. Collins jest specyfiką apokalips historycznych<sup>22</sup>.

Podobnie wyraźny przekaz dokonany za pośrednictwem głosu z nieba ma miejsce w opisie chrztu Jezusa u synoptyków. O pewnej zagadkowości tego wydarzenia świadczy zapis Marka i Łukasza, którzy używają formy aorystu gr. słowa γίνομαι, nie zaś prostego λέγουσα, jakim posługuje się Mateusz. Termin zastosowany przez drugiego i trzeciego ewangelistę kładzie akcent na zaistnienie, wejście w życie<sup>23</sup>, czyli zarazem też dokonanie się, spełnienie już teraz słów, jakie zostają wypowiedziane („Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” – Mk 1, 11; por. paralelne Mt 3, 17; Łk 3, 22). Natomiast λέγουσα pozostawia wyrażenie jedynie na poziomie mowy – prawdopodobne jest, iż miało służyć wyakcentowaniu osoby przekazującej<sup>24</sup>. Lapidarny Markowy opis chrztu Jezusa i następujące po nim

<sup>22</sup> Za: M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, s. 322.

<sup>23</sup> γίνομαι, [w:] J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, dz. cyt.

<sup>24</sup> Taka interpretacja wydaje się jak najbardziej właściwa, gdyż domniemanymi adresatami pierwszej Ewangelii mieli być Żydzi znający Boga jako Tego, który komunikuje się

wyrzucenie Chrystusa na pustynię lokuje wydarzenie głosu z nieba w ciekawym kontekście. Skompilowane teksty Mł 3, 1; Wj 23, 20 i Iz 40, 3<sup>25</sup> przywołują w Mł 1, 2b–3 oczekiwanie Izraela na interwencję Boga, jaka miała zaistnieć w osobie Mesjasza. Postać Jana Chrzciela jest służebna wobec Jezusa, również w konstrukcji tekstu pełni rolę wprowadzającą, antycypującą. Pierwsze zdanie, którego podmiotem staje się Chrystus, to stwierdzenie: „W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie” (Mł 1, 9). Od tego momentu zmienia się perspektywa. Jezusowe zanurzenie w wodach Jordanu to wyraz gotowości i w konsekwencji też zgoda na podjęcie misji zbawczej. Od razu więc jakby pada też odpowiedź z nieba. Składa się ona w relacji synoptyków z trzech elementów, którymi są: otwarte niebo, zstępujący Duch i rozlegający się głos. Jedynie Łukasz umieszcza dodatkowo motyw modlitwy Jezusa (Łk 3, 21), co sugeruje, iż powyższe kwestie posiadają charakter odpowiedzi danej przez Ojca. Otwarte niebo suponuje możliwość dostępu do Boga<sup>26</sup>, Jego planu zbawienia<sup>27</sup>. Ewangelista nie stosuje tu ἀνοίγω typowego w opisach sytuacji otwierania<sup>28</sup>, lecz mocniejsze semantycznie σχίω, termin oznaczający rozrywanie, rozłączanie, pęknięcie<sup>29</sup>. Sugeruje tym samym gwałtowność czynności, moc spoczywającą u jej początku, tę, która zaraz zstępuje w postaci Ducha. I tu zaznacza się różnica w spojrzeniu poszczególnych synoptyków: Łukasz i Mateusz, opisując zstąpienie Ducha na Jezusa, stosują ἐπί, tym samym zaznaczając niejako miejsce<sup>30</sup>,

z człowiekiem, a zarazem teocentryczni w postrzeganiu rzeczywistości.

<sup>25</sup> S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 38.

<sup>26</sup> S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, dz. cyt., s. 43; por. M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 159–160.

<sup>27</sup> J. Nowińska, *Ap 12 jako teologia historii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 4, s. 269–283.

<sup>28</sup> ἀνοίγω, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

<sup>29</sup> σχίω, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt.

<sup>30</sup> ἐπί, [w:] T. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Grand Rapids, MI 1994.



akcentując wybór osoby, jej szczególną tożsamość, natomiast Marek poprzez użycie εἰς wskazuje na to, co się dokonuje we wnętrzu Syna Bożego – Duch zstępuje do głębi, w Jezusa<sup>31</sup>. Enigmatyczną pozostaje kwestia stopnia partycypacji czy świadomości zdarzenia osób uczestniczących w nim. Mk 1, 10 i Mt 3, 16 wspominają, iż Jezus ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego na siebie (εἰδεν)<sup>32</sup>. Grecki czasownik ὁπάω nie precyzuje, jakie widzenie ma tu miejsce – czy jest to zjawisko optyczne, czy wewnętrzne. Jedynie czwarty ewangelista, który w opisie chrztu Jezusa nie przekazuje głosu z nieba, ukazuje Jana Chrzciciela jako tego, który widział rozwierające się niebo (J 1, 32). Gołębicę jako postać cielesną wzmiankuje tylko Łk – on też nie określa, kto i co mógł zobaczyć; taka relacja może być uwarunkowana inną kondycją tego ewangelisty, który według wszelkich badań historycznych nie mógł być naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń. Pozostaje otwartym pytanie, czy głos z nieba w czasie chrztu Jezusa był tylko Jego wewnętrznym doświadczeniem mającym umocnić Go przed czasem pustyni, czy i w jakim stopniu był percepowany przez zgromadzonych wówczas nad Jordanem. Warto w tym momencie, poszukując argumentacji, przywołać słowa zapisane przez wszystkich synoptyków jako rozlegające się właśnie z nieba. W swoim trzonie leksykalnym pozostają niemal identyczne: οὐ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Analiza drugiego członu tego zdania, gdzie zostało zastosowane εὐδοκέω w formie *indicativus aoristi* 1 os. l. poj. pozwala na konstatację, iż tekst ten miał w zamierzeniu charakter świadectwa dla otaczających Jezusa<sup>33</sup>. Jedynie oni potrzebowali takiej informacji. Dodatkowo fakt, iż cała sytuacja rozgrywa się nad Jordanem, suponuje jej status eksplikacyjny. Warto zauważyć, iż w mentalności judaizmu

<sup>31</sup> εἰς, [w:] T. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, dz. cyt.

<sup>32</sup> Nie ma wzmianki o doznaniach słuchowych, paralelnych do widzianego obrazu – por. A. Malina, *Pedagogia i tajemnica głosu Boga (Mk 1, 11; 9, 7)*, „*Verbum Vitae*” 7 (2005), s. 93–118, zwł. s. 99.

<sup>33</sup> Forma aorystu wskazuje na upodobanie Boga w Jezusie wcześniejsze od chrztu – por. R. Bartnicki, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbowczej (Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Lk 3, 21–22; J 1, 29–34)*, [w:] R. Bogacz, W. Chrostowski, *Verbum caro fatum est. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Tomasza Jelonka w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 2007, s. 99–109, zwł. s. 106.

prawda musiała być oparta o wypowiedzi przynajmniej dwóch świadków – tutaj jednym jest Bóg Ojciec, drugim Jan Chrzciciel. Wydaje się, iż cennym byłoby pójść dalej w interpretacji słów przekazanych przez głos z nieba i zwrócić uwagę na sformułowanie  $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ , nota bene znane już w Starym Testamencie jako określenie Izraela w relacji do Boga (por. Jr 38, 20). W tym kontekście słowa głosu z nieba nie stanowiłyby zaskoczenia dla świadków opisywanego wydarzenia, gdyby nie fakt, iż Jezusa nie dotyczy wyznanie grzechów, a Jan reaguje zdziwieniem na Jego wolę przyjęcia chrztu posiadającego charakter pokutny (por. Mt 3, 14n). Stanisław Haręzga<sup>34</sup> odwołuje się tu do LXX i wskazuje, że termin ten stosowano w translacji hebrajskiego  $\text{נִחַן}$ , jak to ma miejsce np. w Rdz 22, 2. 12. 16 w odniesieniu do Izaaka. Na podstawie tak dalece idących analiz porównawczych wymienionych tekstów egzegeta wysnuwa wniosek o paschalnym akcencie głosu z nieba<sup>35</sup>. Tezę tę wydaje się potwierdzać umieszczenie chrztu Jezusa przed Jego pobytym na pustyni, gdzie urzeczywistnia się już wojna ze złem, która swoją kulminację znajdzie w wydarzeniach męki, a puentę w fakcie zmartwychwstania.

Specyficzna jest synoptyczna relacja Przemienienia Jezusa. Wyrażenie  $\eta \ \phi\omega\nu\eta \ \acute{\epsilon}\kappa \ \tau\omicron\upsilon \ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$  nie pojawia się w jej opisie na kartach żadnej ewangelii, jedynie w paralelnym 2 P 1, 18: „I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy z Nim razem byliśmy na górze świętej” ( $\kappa\alpha\iota \ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu \ \tau\eta\nu \ \phi\omega\nu\eta\nu \ \eta\mu\epsilon\iota\varsigma \ \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu \ \acute{\epsilon}\xi \ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon \ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\theta\epsilon\iota\sigma\alpha\nu \ \sigma\upsilon\nu \ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega} \ \acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \tau\acute{\omega} \ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega \ \acute{\omicron}\rho\epsilon\iota$ ). I tu zastosowane przez autora natchnionego orzeczenie  $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu$  nie pozostawia wątpliwości co do faktycznej słyszalności głosu z nieba, gdyż nie jest możliwe, aby w przypadku wewnętrznego przeżycia było ono identyczne w odbiorze trzech osób. Apostołowie rejestrują tu konkretne słowa. Warto skonstatować, iż wyraźnie określają one Osobę wypowiadającą je: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (2 P 1, 17) ma prawo zagościć tylko w ustach Ojca. Kontekst wskazuje cel pojawienia się głosu z nieba – jest nim objawienie trzem uczniom chwały Jezusa. O nadprzyrodzoności całej sytuacji oraz jej zaskakującym dla

<sup>34</sup> S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie...*, dz. cyt., s. 43–44. Temat ten podejmuje też R. Bartnicki, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbowawczej (Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Lk 3, 21–22; J 1, 29–34)*, art. cyt., s. 106.

<sup>35</sup> S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie...*, dz. cyt., s. 44.

odbiorców kształcie świadczy fakt, iż autor 2 Listu św. Piotra w zdaniach następujących usiłuje zwrócić uwagę adresatów listu na pisma prorockie i ich wypełnienie w Jezusie, tak jakby chciał skupić ich na namacalnej rzeczywistości Chrystusa, nie zaś cudowności wydarzeń z Jego ziemskiej egzystencji (por. 2 P 1, 19). Wydaje się istotnym również skomentowanie tego tekstu w świetle synoptycznych opisów przemienienia Jezusa. Dokonuje się ono jako swoista przeciwwaga wobec zapowiedzi męki. Potwierdzenie relacji miłości między Ojcem a Synem stanowi centrum tych perykop<sup>36</sup> i ma za zadanie ułatwić uczniom przyjęcie krzyżowej śmierci Jezusa nie jako przekleństwa ze strony Boga, ale jako elementu Jego planu zbawienia człowieka, co ostatecznie stanie się dla nich zrozumiałe w poranek wielkanocny<sup>37</sup>. Potwierdza to nakaz milczenia, jaki nadaje im Chrystus, zaraz gdy opuszczają miejsce przemienienia. Trwa debata akademicka nad precyzyjnym określeniem starotestamentalnych odniesień słów, jakie przypisywane są głosowi z nieba<sup>38</sup>. Większość autorów pozostaje zgodnych co do łączenia ich z Pieśniami o cierpiącym Słudze Pańskim (Iz 42 i in).

Ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ pojawia się także w Dziejach Apostolskich (Dz 11, 9). Tutaj nie budzi zdumienia ani trwogi, zostaje jednoznacznie opisane jako głos Jezusa i pełni funkcję eksplikacyjną w kontekście wątpliwości Piotra odnośnie do spożywania pokarmów rytualnie nieczystych. Całość posiada charakter wizji, ale nie teofanii. Analizowane sformułowanie wydaje się tu posiadać charakter jedynie synonimiczny wobec głosu Jezusa, a przydawka ἐκ τοῦ οὐρανοῦ funkcjonować jako odnośnik do transcendencji i akcent wymiaru popaschalnego całej sytuacji.

Aż sześciokrotnie wzmiankuje ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Apokalipsa św. Jana. Z wyjątkiem Ap 14, 2 posiada on wymiar werbalny, a słowa, które padają, posiadają formę imperatywu (Ap 10, 4, 8; 11, 12; 14, 13; 18, 4). Wydawane dyspozycje wskazują na autorytet i władzę osoby będącej podmiotem głosu. Co do semantyki kontekstualnej ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wspominany w wersetach 10, 4, 8; 14, 14; 18, 4 wiąże się

<sup>36</sup> M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 183.

<sup>37</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, rozdziały 14–28, Częstochowa 2008, s. 179.

<sup>38</sup> M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 184.

z wojną dobra ze złem (jednym z centralnych, jeśli nie najważniejszym motywem Apokalipsy<sup>39</sup>) i ma na celu ocalenie członków armii Baranka. W Ap 10, 4 nie jest on zidentyfikowany, wydaje rozkaz w sposób autorytarny, kontroluje objawienie lub doświadczenie, jakie jest udziałem skryby, co suponuje, iż jest to głos władcy, posiadający powagę większą niż wcześniejszy przekaz anioła czy gromów. Przy powtórnej dyspozycji przezeń wydanej pełne posłuszeństwo piszącego wskazuje na wielki autorytet głosu i jego kierowniczą rolę wobec zdarzeń. Co ciekawe, istnieje dogłębne porozumienie między głosem a audytorem, padające słowa okazują się zrozumiałe dla piszącego, a on odpowiada stosownie do poleceń.

Nieco więcej informacji na temat głosu z nieba podaje Ap 11, 12 – wezwanie skierowane do Dwóch Świadców przynaglające do przejścia w niebo i ich wejście ukazuje niebo jako sferę obecności głosu, nie lokuje go tylko w wymiarze wrażenia słuchowego. Celem tego imperatywu jest ukazanie przynależności Dwóch Świadców, a tym samym też tryumfu, gdyż znajdują się w miejscu całkowicie niedostępnym dla wrogów, ci ostatni widzą ich, lecz nie są w stanie dosięgnąć. Wstępowanie w obłoku suponuje Bożą ingerencję.

W Ap 14, 2–3a autor natchniony konstatuje:

καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ  
 ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν  
 καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης,  
 καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν.  
 καὶ ᾄδουσιν [ὡς] ψῆδην καινὴν

Nie zostaje tu opisany wymiar werbalny głosu z nieba – poza stwierdzeniem wykonywania pieśni. Kontekst wskazuje na armię Baranka jako podmiot tej czynności, a okolicznik ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wydaje się określać miejsce, z którego skryba obserwuje całą sytuację, jako znajdujące się poniżej, gdyż sam dźwięk według poprzedzającego wersetu dochodzi z góry

<sup>39</sup> Więcej zob. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006.

Syjon. Odbiorca – jak domniemuje D. A. Aune<sup>40</sup> – w pierwszej chwili nie jest w stanie rozróżnić poszczególnych fonemów, stąd nasuwają mu się skojarzenia z adekwatnymi tonami natury jak intensywny szum wody czy grzmot. Po chwili dźwięki te zaczynają w uchu audytora nabierać podobieństwa do wydawanych przez harfę, by następnie odważył się on na zabieg doszukiwania się w nich jakiegoś konkretnego, posiadającego sens i układ melodyczny utworu. Cały czas jednak autor natchniony stosuje przysłówek ὡς, zaznaczając, iż jego spostrzeżenia nie dookreślają w pełni charakteru głosu z nieba. R. Wall, porównując ten passus z paralelnymi w Apokalipsie, dopatruje się w ὡδή καινή pieśni zwycięskiej, pełnej radości z wyzwolenia<sup>41</sup>.

Głos z nieba słyszalny w Ap 14, 13 ogłasza trzecie i ostatnie przed definitywnym rozstrzygnięciem wezwanie do nawrócenia. Posiada ono formę błogosławieństwa dla tych, którzy okazali się wierni aż do śmierci. Podobny cel posiada orędzie głosu z nieba w Ap 18, 4 – to wezwanie do ucieczki od zła o zabarwieniu osobistym, na co wskazuje określenie ὁ λαός μου skierowane do ludzi.

Charakterystyczny dla Apokalipsy okazuje się fakt, że ἡ φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nie budzi zdziwienia, a cel jego pojawienia się jest zrozumiały dla odbiorcy. Polecenie zapisania tego, co mówi głos, wskazuje na ponadczasową ważność jego orędzia, tym samym też suponuje wielki autorytet mówiącego. W żadnym miejscu autor nie próbuje identyfikować głosu z Bogiem, niemniej treść padających imperatywów oraz ich kontekst pozwala na taką konstatację.

Powyzsze analizy nakreślają pewne semantyczne tło dla badań głosu z nieba i jego percepcji w J 12, 28nn. Warto zwrócić uwagę, iż wspomniane teksty biblijne akcentują przede wszystkim bliskość Boga, Jego wolę zbawczą oraz podporządkowaną jej moc jako czynnik nadrzędny. Nowy Testament wprowadza tu pewne *novum*: istnienie bliskiej relacji między Ojcem a Jezusem, której zasadniczy koloryt stanowi miłość. Celem głosu z nieba staje się świadectwo wobec odbiorców, a nawet więcej: perswazja,

<sup>40</sup> D. A. Aune, *Revelation*, t. 2, Dallas 1997, s. 808.

<sup>41</sup> Więcej zob. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 242nn.

pareneza. Należy zaznaczyć, iż Jezus nie jest adresatem ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Wydaje się istotnym wyakcentowanie w tym miejscu, że żaden ze wspomnianych wyżej autorów biblijnych nie zajmuje się stopniem zrozumienia głosu z nieba, ani nie opisuje różnorodności jego percepcji wśród odbiorców. Jan zatem nie posiada bezpośrednich pierwowzorów czy odniesień. Chociaż grzmot pojawia się jako swoisty obraz głosu Boga, to w żadnym passusie nie pada stwierdzenie interwencji czy mowy Anioła. Czwarty Ewangelista posiada własną optykę.

Tytułowy tekst niniejszego artykułu wydaje się być jakby syntezą passusów starotestamentalnych wzmiankujących ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, gdyż zawiera nie tylko cytat z werbalnym przesłaniem, lecz jednocześnie, paradoksalnie, podaje różnorodność jego odbioru przez obecnych: „Tłum stojący to usłyszał i mówił: «Zagrzmiało!» Inni mówili: «Anioł przemówił do Niego»” (J 12, 29). W konstrukcji Czwartej Ewangelii przynależy on do perykopy J 12, 20–36. Co do wyodrębnienia ww. 20–36 rozdziału 12 jako pewnej całości zgodna jest większość egzegetów<sup>42</sup>. Wyakcentowują w niej jednakże różne treści. Analiza semantyczna słownictwa wydaje się potwierdzać tytuł nadany temu passusowi przez R. E. Browna<sup>43</sup> – brzmi on: „sceny przygotowujące paschę i śmierć – nadzieje godziny”. Stanisław Mędała zwraca uwagę, iż jest to ostatni dialog Jezusa ze światem<sup>44</sup>. Swoista klamra, którą tworzą: pytanie Greków o Jezusa (w. 21) i Jego odejście od Żydów w miejsce ukryte (w. 36b), ukazuje obecność motywu wiary pogan<sup>45</sup>, a niewiary Izraela, wydaje się on jednak drugoplanowy w stosunku do analizowanego tematu. O specyfice kontekstu, w którym pada głos z nieba, decydują wyrażenia takie jak: δοξάζω w J 12, 20–36 użyte trzykrotnie w formie czasownikowej (w Nowym Testamencie też rekordowa ilość w czwartej ewangelii: 35 razy), ὥρα – termin wybitnie Janowy (pojawia się w całej ewangelii J 26 razy, w tym fragmencie 3 razy),

---

<sup>42</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, s. 287; J. H. Neyrey, *The Gospel of John*, Cambridge 2007, s. 218.

<sup>43</sup> R. E. Brown, *The Gospel According to John*, New York 1966, t. 1, s. 465.

<sup>44</sup> S. Mędała, *Chrystologia ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 309.

<sup>45</sup> Za postrzeganiem Greków jako reprezentantów świata pogańskiego w tym tekście opowiada się m. in. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 288.

πατήρ – podobnie tutaj 3 razy (51 razy w czwartej ewangelii), υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – również trzykrotnie (u autora Janowego zawsze w odniesieniu do wywyższenia, bliskości wobec Boga, innej kondycji niż ludzie – potwierdzenie w tekstach).

Strukturę J 12, 20–36 można przedstawić następująco:

<sup>20</sup> A wśród tych, którzy przybyli, aby oddać pokłon Bogu w czasie święta, byli też niektórzy Grecy. <sup>21</sup> Oni więc przystąpili do Filipa, pochodzącego z Betsaidy Galilejskiej, i prosili go mówiąc: «Panie, chcemy ujrzeć Jezusa».

<sup>22</sup> Filip poszedł i powiedział Andrzejowi. Z kolei Andrzej i Filip poszli i powiedzieli Jezusowi.

<sup>23</sup> A Jezus dał im taką odpowiedź

«Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy.

ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

<sup>24</sup> Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,

Jeżeli ziarno pszenicy spadnie na ziemię nie obumrze,

ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ,

ale jeżeli obumrze,

ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ,

<sup>25</sup> Ten, kto kocha swoje życie,

ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

a kto nienawidzi swego życia na tym świecie,

καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ

<sup>26</sup> A kto by chciał Mi służyć,

ἐὰν ἐμοὶ τις διακονῇ,

a gdzie Ja jestem,

καὶ ὅπου εἰμὶ ἐκεῖ

A jeśli ktoś Mi służy,

ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ

<sup>27</sup> Teraz dusza moja doznała lęku

Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται,

Nie, właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę

ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην.

Wtem rozległ się głos z nieba:

ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ·

<sup>29</sup> Tłum stojący to usłyszał i mówił:

ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἐστὼς καὶ ἀκούσας ἔλεγεν

«Zagrzmiało!»

βροντὴν γεγονέναι,

<sup>30</sup> Na to rzekł Jezus: «Głos ten rozległ się nie ze względu na Mnie, ale ze względu na was.

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς.

<sup>31</sup> Teraz odbywa się sąd nad tym światem.

νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου,

Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony,

νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω·

<sup>32</sup> A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie.

καγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.

<sup>33</sup> To powiedział zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć.

τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.

<sup>34</sup> Na to tłum Mu odpowiedział:

Ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος·

zostanie tylko samo

αὐτὸς μόνος μένει·

obfity plon przynosi

πολὺν καρπὸν φέρει.

traci je,

ἀπολλύει αὐτήν,

zachowa je na życie wieczne.

τοῦτ' εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

niech idzie za Mną

ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω,

tam będzie i mój sługa.

καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται·

uczci go Ojciec.

τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ.

i cóż mam powiedzieć? Ojczy, wybaw Mnie od tej godziny.

καὶ τί εἶπω; πάτερ, σώσον μέ ἐκ τῆς ὥρας ταύτης;

<sup>28</sup> Ojczy, wsław Twoje imię!».

πάτερ, δόξασον σου τὸ ὄνομα.

«Już wsławiłem i jeszcze wsławię».

καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.

Inni mówili: «Anioł przemówił do Niego».

ἄλλοι ἔλεγον· ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν.

«Μύσμη σύ δωδιεζιλι ζ Πρωα, ζε Μεσζαζ μα τρωαζ να ωικι.

ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα,

Jakżeż Ty możesz mówić, że potrzeba wywyższyć Syna Człowieczego?

καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;

Κτόζ το ζεστ τεν Σην Człowieczego?»

τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;

<sup>35</sup> Odpowiedział im więc Jezus: «Jeszcze przez krótki czas przebywa wśród was światłość.

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστὶν.

Chodźcie, dopóki macie światłość,

aby was ciemność nie ogarnęła.

περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε,

ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ·

A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie.

<sup>36</sup> Dopóki światłość macie, wierzcie w światłość,

abyście byli synami światłości». To powiedział Jezus

i odszedł, i ukrył się przed nimi.

καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.

ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεῦτε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτός

γένησθε. ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη

ἀπ' αὐτῶν.

Schemat ten ukazuje kilka jednostek literackich wewnątrz tekstu okalającego J 12, 28nn. Motyw Greków przybyłych na Paschę i ich pragnienie poznania Jezusa sprawia wrażenie narracyjnego podprowadzenia pod teologiczną konstatację Jezusa o nadejściu godziny. Warto zaznaczyć, iż Janowe określenie ὥρα jest technicznym synonimem męki i śmierci Chrystusa<sup>46</sup>. Ku niej zorientowane jest całe Jego życie ziemskie, i co ważne – nie jest to tutaj, jak u synoptyków, godzina panowania ciemności (por. Łk 22, 53), lecz uwielbienia Jezusa<sup>47</sup>. Ono, a nie cierpienie, stanowi szczyt posłannictwa Syna Bożego. Forma *perfectum* ἐληλεθεν wskazuje, iż czas, który się teraz rozpoczyna, był już zaplanowany i faktycznie trwał, obecnie zostają objawione skutki tego, co on ze sobą przynosi. Od w. 23 rozpoczynają się w analizowanym passusie tematy antycypujące mękę. Chiastyczna konstrukcja dotycząca obumierania i owocowania ziarna (w. 24) w zestawieniu z analogicznym układem słownym dotyczącym życia (w. 25) poprzedza kolejny chiasm na temat służby (w. 26ab) i obecności Jezusa. Podsumowanie tego ostatniego zawarte w zdaniu: ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ wprowadza w tę perykopę postać Ojca i antycypuje opis relacji Boga i Jezusa obecny w w. 27. Termin τιμάω stosowany jest przez autora Janowego jako synonim δοξάζω i ζωῆ

<sup>46</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 470.

<sup>47</sup> Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 16n.



αἰώνιον<sup>48</sup>, a według M. C. de Boer'a<sup>49</sup> stanowi prostszy stylistycznie jego wariant, spójny ze słowami ἀγαπάω, φιλέω. R. E. Brown<sup>50</sup> wprost widzi w w. 25 zaproszenie do wejścia i partycypowania w relacji miłości istniejącej między Ojcem a Jezusem.

Tytułowy fragment stanowi centrum J 12, 20–36 na płaszczyźnie konstrukcji literackiej. Zmaganie Jezusa z lękiem (w. 27–28a) ukazane w formie paralelizmu antytetycznego znajduje puentę w relacji głosu z nieba, którego percepcja, jakże zróżnicowana (w. 29–30), zostaje poddana komentarzowi Jezusa. On następnie dokonuje interpretacji całego wydarzenia w formie paralelizmu klimaktycznego na bazie tematu swojej śmierci (ww. 31–33), do czego wraca jeszcze w w. 35–36a po pytaniu o tożsamość Syna Człowieczego. Jeśli by spojrzeć na J 12, 20–36 przez pryzmat semantyki, to można rozpoznać tu strukturę koncentryczną utworzoną przez konkretne motywy:

- Pragnienie poznania Jezusa
  - Śmierć Jezusa – wymiar utraty i zysku
    - Lęk Jezusa i różne możliwości poradzenia sobie z nim
      - Odniesienie do Ojca
    - Ingerencja Ojca i różny jej odbiór przez poszczególnych świadków
  - Śmierć Jezusa – wymiar osądu i miłości do człowieka
- Zachęta do troski o posiadanie synostwa, Jezus ukrywa się

Warto zauważyć, iż powyższe analizy uzupełniają się i pozostają zgodne co do centralnej roli J 12, 28n. Na pierwszy plan natomiast wydają się wysuwać dwa motywy śmierci Jezusa i Jego relacji z Ojcem, które niby w lustrze zyskują swój rezonans w człowieku rozumianym jako jednostka i jako rodzaj ludzki.

Głos z nieba poprzedzony zostaje Jezusowymi słowami o lęku. Grecki termin ταρασσω pojawia się sześciokrotnie w Ewangelii według św. Jana: raz w formie aktywnej, a w pozostałych fragmentach w passivum;

<sup>48</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 475.

<sup>49</sup> M. C. de Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kampen 1996, s. 192n.

<sup>50</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 475.

trzykrotnie za jego pomocą autor natchniony przekazuje przeżycia Jezusa. W J 12, 28nn wielu egzegetów<sup>51</sup> dopatruje się reminiscencji doświadczeń z Ogrodu Oliwnego opisanych przez synoptyków. Można by postawić pytanie o to, czego dotyczy lęk Jezusa w perykopie Janowej. Poprzedzające analizowany passus wersety wskazują na utratę życia. Chiasm o ziarnie i warunkach owocności egzystencji człowieka na wieczność uzasadnia niezbędność obumierania, ale tylko wówczas, gdy posiada ono wymiar daru i przejścia do nowej rzeczywistości (owoc, życie wieczne), a nie wyłącznie unicestwienia. O tym, jak trudne jest to doświadczenie, mówi lęk Jezusa przed ową godziną. C. H. Dodd<sup>52</sup> zwraca uwagę, iż autor Janowy pomija tutaj wewnętrzną walkę Jezusa, której wyraz dają synoptycy w opisie modlitwy w Getsemani. Czwarty ewangelista przekształca też fakt ostatecznej akceptacji woli Ojca przez Jezusa w jawną, otwartą, niemal natychmiastową deklarację. Dochodzi tu do głosu cel, jaki stawia sobie autor Janowy: wyakcentowanie Bóstwa Chrystusa<sup>53</sup>, a także miłość Syna do Ojca, której istotę stanowi bezwarunkowe zaufanie i zryw gotowości<sup>54</sup> mającej przed oczyma perspektywę powierzenia się Temu, kto kocha. C. H. Dodd<sup>55</sup> proponuje zestawienie modlitwy Jezusa zawartej w Łk 22, 42 z J 12, 27n, które okazuje się prowadzić do ciekawych wniosków:

Łk 22, 42

Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich!

Πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ:

Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!

μη τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω.

J 12, 27a, 28a

Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny

Πάτερ, σώσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης;

Ojcze, wsław Twoje imię!

πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.

<sup>51</sup> Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 69; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia 1978, t. 1, s. 421.

<sup>52</sup> C. H. Dodd, *Historical Tradition...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>53</sup> Cel czwartej Ewangelii podaje sam autor w J 20, 31: „Te zaś [znaki] zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego”.

<sup>54</sup> W. H. Cadman, *The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus*, New York 1969, s. 161.

<sup>55</sup> C. H. Dodd, *Historical Tradition...*, dz. cyt., s. 69.

Adekwatność semantyczna obu tych wersetów pozwala skonfrontować ze sobą *θέλημα σου* i *δόξα σου* oraz postawić pytanie o ich wzajemną relację. Sam tekst czwartej Ewangelii nie zamieszcza tych terminów obok siebie, chociaż łączy przekazywane przez nie treści. Tak jest np. w J 17, 4: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania” (*ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω*) i wydaje się, że w oparciu m.in. o ten fragment można postawić tezę o synonimiczności sformułowań *θέλημα σου* i *δόξα σου* w odniesieniu do Ojca jako podmiotu. Analizy te sugerowałyby motyw posłuszeństwa Jezusa jako wiodący w J 12, 28nn<sup>56</sup>, ale wzmianka o chwale Boga wydaje się przesuwac akcent na inną płaszczyznę. Konfrontacja tytułowego fragmentu z J 17, 24: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowales Mnie przed założeniem świata” (*Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κἀκεῖνοι ὧσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου*) nadaje mu zupełnie inny koloryt, wyakcentowując miłość Ojca do Syna. Argumentem potwierdzającym takie stanowisko jest fakt, że podstawowym określeniem Jezusa poza Jego imieniem w czwartej Ewangelii jest właśnie termin „Syn”<sup>57</sup>, a główny zarzut stawiany Jezusowi według czwartego Ewangelisty brzmi: „nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu” (J 5, 18). Tak zarysowana relacja dopełniona zostaje przez autora Janowego określeniem *μονογενής* (J 1, 14), które suponuje szczególnie wymiar miłości wobec Jednorodzonego oraz prawdą o obecności „w łonie Ojca” (*εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* – J 1, 18), jak również współdziałaniu (J 5, 19), równej czci (J 5, 23), a przede wszystkim pojawiającym się 25-krotnie sformułowaniem *ὁ πατήρ μου* (por. też J 12, 26). Bezpośrednio o miłości, która łączy Go z Ojcem, mówi Jezus w J 3, 35: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce (*ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν*)

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 70; por. też W. H. Cadman, *The Open Heaven...*, dz. cyt., s. 161; por. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., s. 421.

<sup>57</sup> Por. F. Moloney, *Teologia świętego Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 2191.

καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.) oraz w J 15, 9: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem” (καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα). Na taki kształt relacji z Ojcem wskazuje też modlitwa Jezusa<sup>58</sup> z J 12, 27n – w lęku każdy szuka oparcia tylko u osób, których miłości jest pewny, doświadcza ich bliskości i posiada pełne zaufanie. Tekst: „Teraz dusza moja doznała lęku i cóż mam powiedzieć? Ojczy, wybaw Mnie od tej godziny. Nie, właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę. Ojczy, wsław Twoje imię!” (J 12, 27n) jest wyrazem faktycznego zmagania lub możliwości zmagania, którego zaistnienie w takiej sytuacji byłoby bardzo prawdopodobne, niemniej konkluzja akcentuje głęboką świadomość posłannictwa, posiadaną przez Jezusa i jego cel: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. W kontekście powyższych analiz prośba ta stanowi jakby wołanie o pełne objawienie miłości Boga ludziom. Na związek semantyczny terminu ὥρα z ἀγαπάω wskazuje chociażby J 13, 1, w którym godzina wspomniana przez Jezusa zostaje dookreślona jako ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα i pozostaje w paralelizmie do określenia εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. To jest też wydarzenie, w którym ukazuje się cała głębia relacji między Nim a Ojcem – potwierdza to sam Chrystus w słowach: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16, 32). Werset ten jest koherentny wobec J 12, 27. L. Morris dostrzega tu flesz na krzyż Jezusa, co jest jak najbardziej kompatybilne z powyższymi treściami dzięki także w. 32 („A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie”). Odpowiedź Ojca jest natychmiastowa: ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω (J 12, 28). Aoryst ἐδόξασα pojawia się jeszcze w J 17, 4: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania” (ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω), co pozwala na konstatację, iż dotyczy on wcielenia i życia Jezusa<sup>59</sup>. Natomiast futurum δοξάσω wydaje się być w tym kontekście

<sup>58</sup> Por. C. A. Evans, *The Voice from Heaven: A Note on John 12 : 28*, „Catholic Biblical Quarterly” 43 (1981) nr 3, s. 407.

<sup>59</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 476n.

zapowiedzią Paschy (por. J 12, 6)<sup>60</sup>. W. H. Cadman<sup>61</sup> dostrzeż tu zwiastun ukazania człowiekowi, na czym polega chwała Boga, co następnie przez wywyższenie Jezusa zaowocuje wprowadzeniem ludzi w tę jedność, w której pozostaje Ojciec z Synem<sup>62</sup>.

Odpowiedź głosu: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω jest według R. A. Whitacre<sup>63</sup> bardzo znaczącym, doniosłym stwierdzeniem relacji, jaka zachodzi między Ojcem a Synem, której ludzie nie rozumieją. Świadkowie wydarzenia odbierają je zupełnie inaczej niż Jezus: „Tłum stojący to usłyszał i mówił: «Zagrzmiało!» Inni mówili: «Anioł przemówił do Niego»” (J 12, 29). Warto zaznaczyć, iż ta teofania dostępna jest dla wszystkich<sup>64</sup> i ma miejsce ze względu właśnie na tłum (w. 30: „Na to rzekł Jezus: «Głos ten rozległ się nie ze względu na Mnie, ale ze względu na was»”). Czy zatem ponosi fiasko co do przekazu treści? Tak różna od Jezusowej percepcja głosu z nieba nie powinna budzić zdziwienia, gdyż w J 5, 20 Jezus w swoisty sposób przewiduje taką reakcję tłumu na Jego relację z Ojcem, gdyż mówi: „Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni, i jeszcze większe dzieła ukaże Mu, abyście się dziwili” (ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε). Wyrażenie δείκνυσιν αὐτῷ suponuje tylko jednego odbiorcę, natomiast zdumienie staje się udziałem wszystkich świadków wydarzenia. Jezus zna Ojca o wiele lepiej niż ktokolwiek z ludzi – w J 5, 36n mówi przecież: „Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał. Ojciec, który Mnie posłał, On dał o Mnie świadectwo. Nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza; nie macie także słowa Jego, trwającego w was, bo wyście nie uwierzyli w Tego, którego On posłał”. Jezus słyszy i rozumie, gdyż posiada z Ojcem synowski

<sup>60</sup> Por. P. H. Lightfoot, *St. John's. A Commentary*, London 1966, s. 241.

<sup>61</sup> W. H. Cadman, *The Open Heaven...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>62</sup> Por. też św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do ewangelii Jana*, Kęty 2002, s. 777.

<sup>63</sup> R. A. Whitacre, *Joannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*, Chico 1982, s. 91.

<sup>64</sup> L. Morris, *The Gospel According to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Mich. 1971, s. 597.

kontakt (por. J 10, 30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”). Zewnętrzni świadkowie tego wydarzenia słyszą dźwięki, lecz różnie je odbierają. J. H. Neyrey<sup>65</sup> prezentuje opinię, że to właśnie tak zróżnicowany stopień posiadania umiejętności słuchania stanowi istotę tego fragmentu. Część audytorium odnosi wrażenie, że rozlega się grzmot, inni podejrzewają – jak sugeruje J. Lierman<sup>66</sup> – iż jest to coś więcej – głos anioła. Ten ostatni sugeruje – jak trafnie zauważa św. Tomasz z Akwinu<sup>67</sup> w swoim komentarzu do czwartej Ewangelii – że audytorium postrzega Jezusa wyłącznie jako człowieka – stąd niemożliwe jest, by Bóg kontaktował się z Nim bezpośrednio, najwyżej poprzez wysłańca, którego pomocy Chrystus miałby w ich opinii potrzebować. Z pewnością wszelkie padające w tekście konstatacje uwarunkowane są kształtem relacji z Bogiem, którą posiadają odbiorcy, często zdominowanej przez wiele schematów<sup>68</sup> – problem ten porusza Jezus już w J 10, 4b: τὰ πρόβατα αὐτῶ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ; J 10, 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι. Rozpoznanie głosu z nieba jako grzmotu wydaje się być kliszą ludzkiego lęku, chociaż analiza na tle Starego Testamentu pozwalałaby raczej oczekiwać stwierdzenia zwiastunów ingerencji Boga (por. teofanię synajską). Postrzeganie βροντῆ jako głosu Jahwe jest charakterystyczne nie tylko dla deuteronomisty, lecz również dla psalmisty i sięga aż do stosowanego przez Biblię słownika, w którym לִקּוֹל posiada dwupoziomową semantykę głosu i grzmotu<sup>69</sup>. Odwołując się do takiej argumentacji F. J. Moloney<sup>70</sup> stwierdza, iż błąd tłumy zasadzał się na fakcie rozpoznania hałasu jako swego rodzaju mediacji raczej niż obecności. W stwierdzeniu „Anioł przemówił do Niego” daje też znać o sobie ludzkie poszukiwanie nadprzyrodzoności,

<sup>65</sup> J. H. Neyrey, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 219.

<sup>66</sup> G. Burge, *Revelation and Discipleship in St. John's Gospel*, [w:] *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. by J. Lierman, Tübingen 2006, s. 235–251, zwł. s. 239.

<sup>67</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 777.

<sup>68</sup> Por. L. Morris, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 597.

<sup>69</sup> Więcej patrz: H. Witczyk, „Pokorny wołał i Pan go wysłuchał” (*Ps 34,7a*). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 74nn.

<sup>70</sup> F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, t. 4, s. 360.

nadzwyczajności. Tu tymczasem wyraża się miłość Ojca do Syna, która niejako przymusza Ojca do potwierdzenia najbliższej z możliwych – Synowskiej przynależności Jezusa<sup>71</sup>.

Prezentowane niezrozumienie jest w pewnym sensie również konsekwencją zamknięcia odbiorców na wcześniejsze nauczanie Jezusa, co stanowi nadbudowę na uprzedniej alienacji wobec Boga objawiającego się w Pismach<sup>72</sup>. Dopiero życie Jezusa jako Syna Człowieczego odczytane w perspektywie paschalnej pozwoli ludziom nauczyć się powoli prawdy o miłości Ojca i ośmieli do wejścia w taką relację z Nim tych, którzy dotąd całą nadzieję pokładali w Prawie, w legalizmie uczynków, a nie poszukiwali żywego Boga jako osoby<sup>73</sup>. Stąd pytanie τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; (J 12, 34b), które pada w odpowiedzi na komentarz Jezusa wyjaśniający głos z nieba. Jezus przez świadków wydarzenia z J 12 nie jest jeszcze postrzegany jako Ten, który stanowi pomost między Bogiem a ludźmi, Syn Boży, a jednocześnie Syn Człowieczy. Stwierdzenie zawarte w w. 34a: „«Myśmy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać na wieki» w odpowiedzi na słowa Jezusa o Jego śmierci suponuje, iż tłum rozpoznaje w Nim Mesjasza, jednak pozostaje tylko w kręgu własnego wyobrażenia tej postaci oraz własnej interpretacji dopiero co mającego miejsce wjazdu Jezusa do Jerozolimy<sup>74</sup> (jest to jak najbardziej zgodne z przytaczaną wyżej interpretacją Tomasza z Akwinu co do rozpoznania głosu z nieba jako pochodzącego od anioła). Stąd odrzucenie zapowiedzi pasji Jezusa oraz kontrowersja dotycząca określenia Syn Człowieczy (w. 34b). Tłum nie akceptuje konieczności wywyższenia τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Termin υἱὸς pojawiający się czterokrotnie w Ewangelii św. Jana posiada tu inną

<sup>71</sup> Por. J. E. Bruns, *The Art And Thought of John*, New York 1969, s. 80. R. Reisner zestawia J 12, 28 ze sceną przemienienia ukazaną przez synoptyków i podkreśla prezentację miłości Ojca do Syna w obu tych tekstach – por. R. Reisner, *Versuchung und Verklärung* (*Lukas 4, 1–13; 9, 28–36; 10, 17–20; 22, 39–53 und Johannes 12, 20–36*), „Theologische Beiträge” 33 (2002) nr 4, s. 197–207.

<sup>72</sup> Por. R. A. Whitacre, *Joannine Polemic...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>73</sup> Por. S. Mędała, *Chrystologia ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 313.

<sup>74</sup> Por. L. Morris, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 599; por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 293.

semantykę niż w pozostałych perykopcach biblijnych – tam oznacza Boga Najwyższego, wyniesionego ponad niebiosa, tu natomiast – jak wyjaśnia sam autor natchniony w J 12, 33 – jest derywatem śmierci Jezusa. Na kartach Pisma łączony jest często z δοξάζω, również w pieśni o Słudze Jahwe, jednak jej wpływ na J 12, 20–36 jest wciąż dyskutowany i raczej negowany<sup>75</sup>. Autor Janowy wydaje się kłaść nacisk bardziej na konieczność wywyższenia (w. 34a). Greckie δεῖ w całym tekście czwartej Ewangelii tworzy klamrę:

J 3, 7:

Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić.

μη θαυμάσις ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.

J 3, 14:

A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego,

Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,

John 3, 30:

Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał.

ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.

J 4, 20:

Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, a wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga».

οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τοῦτω προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ

J 4, 24:

Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie».

πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνούντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

J 9, 4:

Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień. Nadchodzi noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać.

ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμπσαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.

J 10, 16:

Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz.

καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἐστὶν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἰς ποιμῆν.

J 12, 34:

Na to tłum Mu odpowiedział: «Myśmy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać na wieki. Jakżeż Ty możesz mówić, że potrzeba wywyższyć Syna Człowieczego? Któż to jest ten Syn Człowieczy?»

Ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος· ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;

J 20, 9:

Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, które mówi, że On ma powstać z martwych.

οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

<sup>75</sup> Zob. C. A. Evans, *The Voice from Heaven: A Note on John 12 : 28*, „Catholic Biblical Quarterly” 43 (1981) nr 3, s. 407n.



Wersetowi 34 z rozdz. 12 odpowiada J 3, 14 i ten paralelizm wydaje się posiadać niebagatelne znaczenie w odniesieniu do interpretacji głosu z nieba i jego percepcji w tytułowej perykopie. Ukazuje bowiem Syna Człowieczego jako Tego, który przynosi uzdrowienie (por. Lb 21, 4–9) relacji człowieka z Bogiem. Jezus zaznacza „Głos ten rozległ się nie ze względu na Mnie, ale ze względu na was” (J 12, 30). Słowa Ojca w 12, 28 są najbardziej jawnym świadectwem, jakie daje On Jezusowi w całej Janowej Ewangelii<sup>76</sup>. Wydaje się, iż posiadają głębszy wymiar niż tylko stricte objawieniowy w znaczeniu poszerzenia wiedzy odbiorców czy też nagradzający posłuszeństwo Jezusa (w takim kluczu wielu egzegetów rozpatruje Janowe  $\delta\epsilon\iota$ <sup>77</sup>). Celem jest rozpoznanie Boga jako Miłości i zaangażowanie się w taką też z Nim relację. Ta bezpośrednia ingerencja Boga, jedyna w czwartej Ewangelii, nasuwa myśl o naglącej konieczności zwrócenia się ku Niemu. Przed obietnicą Jezusa: „Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” znajduje się konstatacja sądu. Greckie  $\kappa\rho\iota\upsilon\omega$  w literalnym odczytaniu oznacza rozdzielanie, rozcięcie. W słowach:  $\nu\upsilon\tilde{n}$   $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ,  $\nu\upsilon\tilde{n}$   $\acute{\omicron}$   $\alpha\rho\chi\omega\nu$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\epsilon}\kappa\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\xi\omega$  zaznacza się myśl typowo Janowa, niosąca ze sobą apel o opowiedzenie się po stronie Jezusa, gdyż wyrok na zło już zapadł (por. J 3, 18nn; 5, 22nn). Świat w czwartej Ewangelii posiada konotacje zdecydowanie negatywne, za postacią jego władcy kryje się szatan (por. J 14, 30), a jego strącenie to myśl, którą rozwinię szerzej Apokalipsa<sup>78</sup>. Forma  $\acute{\epsilon}\kappa\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\xi\omega$  to *passivum divinum* wskazujące na ingerencję samego Stwórcy. Okolicznik czasu obecny w wyjaśnieniach Jezusa (J 12, 30nn) stoi w koherencji do rozlegającego się głosu z nieba i dotyczy obecnej interwencji Boga. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż greckie  $\nu\upsilon\tilde{n}$  pojawia się trzykrotnie w analizowanej perykopie: w w. 27, gdzie punktuje doświadczenie lęku Jezusa, i we wspomnianym w. 27 jako czas sądu i końca działalności szatana<sup>79</sup> ( $\acute{\epsilon}\kappa\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\xi\omega$

<sup>76</sup> Por. R. A. Whitacre, *Johannine Polemic...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>77</sup> Por. M. C. de Boer, *Johannine Perspectives...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>78</sup> Więcej zob. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt.

<sup>79</sup> G. Goldsworthy, *The Gospel in Revelation. Gospel and Apocalypse*, New South Wales 1984, s. 118.

dla władcy świata oznacza definitywne opuszczenie świata). Wydaje się służyć wyakcentowaniu ważności i mocy decyzyjnej teraźniejszej chwili<sup>80</sup>. Potęguje to jeszcze wzmianka o μικρὸς χρόνος (w. 35), przez który jeszcze będzie światłość. Przedmiotem, wobec którego staje człowiek, jest relacja z Ojcem<sup>81</sup>: „Dopóki światłość macie, wierzcie w światłość, abyście byli synami światłości” – napomina Jezus w kolejnym kończącym tę scenę paralelizmie o świetle i ciemności. Ta myśl wydaje się być kontynuacją obietnicy Syna Człowieczego dotyczącej pociągnięcia ku Niemu wszystkich ludzi. I. de la Potterie<sup>82</sup> dostrzega tu reminiscencje Jr 31, 3–14 i realizację przyciągnięcia ludu na Syjon, który niczym matka zaprasza dzieci do powrotu z wygnania, by je zgromadzić przy sobie. Idea wydaje się spójna z analizą J 12, 28 i konstatacją miłości jako celu i przedmiotu pojawienia się głosu z nieba, jednak podstaw w analogiach słownych nie posiada.

Kraków

JOANNA NOWIŃSKA SM

## Abstrakt

### Głos z nieba w J 12, 28 – jego percepcja i wymowa teologiczna w świetle Biblii

W Biblii niebo jest zawsze wspomniane w odniesieniu do Boga. Wiele razy autorzy biblijni greckiego tekstu używają słów ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, aby opisać jeden ze sposobów działania Boga. Istnieją różne recepcje tego wyrażenia i rozmaite ludzkie reakcje – od podziwu do nieporozumienia. J 12, 28nn jest jednym z takich tekstów, więcej – jest on jakby streszczeniem różnych punktów widzenia. Poprzez analizę kontekstualną ukazuje się miłość pomiędzy Bogiem i Synem oraz zaproszenie dla każdego do uczestnictwa w tym misterium – misterium zbawienia.

<sup>80</sup> Por. C. K. Barrett, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 428.

<sup>81</sup> Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>82</sup> Tamże, s. 27.

## Słowa kluczowe

Niebo, głos z nieba, miłość Boga, zbawienie

## Abstract

### The Voice from Heaven in John 12 : 28 – its Reception and Theological Meaning in the Bible

The heaven is always mentioned with reference to God in the Bible. Several times biblical authors of the Greek text use the term ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ to describe one of the way God's activity. There are also various receptions of that and different human reactions – from admire to misunderstanding. John 12 : 28ff is one of such texts – more like a summary of a few points of view. Through the contextual analyze appear the love between God and Son and invitation for everybody to participate in that mystery – mystery of salvation.

## Keywords

Heaven, the voice from heaven, God's love, salvation

## Bibliografia

- Aune D. A., *Revelation*, t. 2, Dallas 1997.
- Barett C. K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, t. 1, Philadelphia 1978.
- Bartnicki R., *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbawczej (Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Lk 3, 21–22; J 1, 29–34)*, [w:] R. Bogacz, W. Chrostowski, *Verbum caro fatum est. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Tomasza Jelonka w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 2007, s. 99–109.
- Bednarz M., *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.
- Blenkinsopp J., *Księga Powtórzonego Prawa*, [w:] B. N. Newman, *A Concise Greek – English Concise Dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993.

- Boer M. C. de, *Johannine Perspectives on the Heath of Jesus*, Kampen 1996.
- Browning W. R. E., *Słownik biblijny*, Warszawa 2009.
- Brown R. E., *The Gospel According to John*, t. 1, New York 1966.
- Bruns J. E., *The Art And Thought of John*, New York 1969.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 2002, s. 220.
- Burge G., *Revelation and Discipleship in St. John's Gospel*, [w:] *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. by J. Lierman, Tübingen 2006, s. 235–251.
- Cadman W. H., *The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus*, New York 1969.
- Campbell A. F., Flanagan J. W., *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, [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.
- Collins A. Y., *Niebo*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. A. Achtemeier, Warszawa 1999.
- Dodd C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Evans C. A., *The Voice from Heaven: A Note on John 12 : 28*, „Catholic Biblical Quarterly” 43 (1981) nr 3.
- Fouilloux D. i in., *Kultura biblijna. Słownik*, tł. M. Żurowska, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1997.
- Friberg T., *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Grand Rapids, MI 1994.
- Goldsworthy G., *The Gospel in Revelation. Gospel and Apocalypse*, New South Wales 1984.
- Gramatyka opisowa języka polskiego z ćwiczeniami*, pod red. W. Doroszewskiego i B. Wieczorkiewiczza, t. 2, Warszawa 1961.
- Harężga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006.
- Harris R. L., Archer L., Waltke B. K., *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Ill. 1980.
- Lightfoot P. H., *St. John's. A Commentary*, London 1966.
- Louw J. P., Nida E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York 1988.
- Malina A., *Pedagogia i tajemnica głosu Boga (Mk 1, 11; 9, 7)*, „Verbum Vitae” 7 (2005), s. 93–118.
- Mędała S., *Chrystologia ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.
- Moloney F. J., *The Gospel of John*, t. 4, Collegeville 1998.
- Morris L., *The Gospel According to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Mich. 1971.

- Newman B. N., *A Concise Greek-English dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993.
- Neyrey J. H., *The Gospel of John*, Cambridge 2007.
- Nowińska J., *Ap 12 jako teologia historii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 4, s. 269–283.
- Nowińska J., *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, rozdziały 14–28*, Częstochowa 2008.
- Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Potterie I. de la, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006.
- Rad G. von, *Holy War in Ancient Israel*, Michigan 1991.
- Reisner R., *Versuchung und Verklärung (Lukas 4, 1–13; 9, 28–36; 10, 17–20; 22, 39–53 und Johannes 12, 20–36)*, „Theologische Beiträge” 33 (2002) nr 4, s. 197–207.
- Sobol E., *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2000.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975.
- Szymik S., *Imiona 'El oraz 'Elohîm jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, [w:] *Mów, Panie, bo sługa Twój słucha. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 206–218.
- św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do ewangelii Jana*, Kęty 2002.
- Tronina A., *Bóg przybywa z Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989.
- Uglorz M., *Jahwe – Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002.
- Whitacre R. A., *Joannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*, Chico 1982.
- Whitaker's Revised BDB Hebrew-English Lexicon*, [w:] *BibleWorks 6*.
- Witczyk H., „*Pokorny wołał i Pan go wysłuchał*” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997.
- Witczyk H., *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.



MICHAŁ SZCZEPANIAK

Kielce

*exalumnszczepan@op.pl*

## Malchos – imię wskazaniem kontekstu historycznego redakcji opisu męki?

Wówczas zbliżyli się do Niego ci, którzy byli z Judaszem, podnieśli ręce na Jezusa i pochwycili Go (Mt 26, 50b). Uczniowie Jego widząc, co się wydarzyło, rzekli: «Panie, czy mamy uderzyć na nich z mieczami?» (Łk 22, 49). Kefas zaś, mając przy sobie miecz, wydobyl go i uderzył sługę arcykapłana, i odciął mu prawe ucho. Sługa ów miał na imię Malchos. Rzekł Jezus do Kefasa: «Czyż nie wypiję kielicha, który dał Mi mój Ojciec? (J 18, 10–11) Schowaj miecz do pochwy, bo wszyscy ci, którzy chwytają za miecz, od miecza poginą. Czyż myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca, a dałby mi więcej niż dwanaście legionów aniołów? Niech więc wypełnią się Pisma, według których tak się musi stać» (Mt 26, 52–54). Potem lekko dotknął ucha, które ów odciął, i uzdrowił je (Łk 22, 51b). W tej godzinie rzekł Jezus do rzesz: «Wyszliście uzbrojeni w miecze i kije przeciw Mnie tak, jak się napada na łotra, aby mnie pojmać? Każdego dnia zasiadałem u was, ucząc w świątyni, i nie zatrzymaliście Mnie (Mt 26, 55). Teraz jednak nadeszła godzina wasza i [ujawniła się] moc ciemności» (Łk 22, 53b). To zaś stało się, żeby się wypełniły pisma Proroków (Mt 26, 56)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Starowiejski, *Męka Pańska wedle Diatessaronu Tacjana Syryjczyka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989) nr 4, s. 262.

Podjęcie się przez Tacjana dzieła harmonizacji Ewangelii można by nazwać pierwszą próbą stworzenia spójnej relacji o życiu Jezusa. W Ewangelii mamy do czynienia z wkomponowaniem w strukturę tekstu teologicznego informacji o charakterze historycznym podobnie jak w skonstruowanym w późniejszym okresie tzw. Credo nicejsko-konstantynopolitańskim, gdzie materię dogmatyczną uzupełnia wzmianka o Poncjuszu Piłacie. Dzięki temu zarówno źródło wiary, jak też esencja wiary nie zostały zawieszony w mitycznej próżni. Opis męki Pańskiej, dla redaktorów Ewangelii punkt kulminacyjny narracji o życiu Jezusa, to zapewne najbogatsza pod względem odniesień historycznych część Dobrej Nowiny. Mam nadzieję, że analiza fragmentu przytoczonego przeze mnie na wstępie pozwoli dostrzec, jak bogatym źródłem aluzji i odwołań historycznych jest ten krótki ustęp pozostający w cieniu najważniejszego wydarzenia zbawczego.

W zdarzeniach bezpośrednio poprzedzających ukrzyżowanie, jak też ściśle z nim powiązanych pobrzmiewają oprócz soteriologicznej dominanty jeszcze inne echa. Ich redakcyjne opracowanie stanowiło swoiste *vatitinium post eventum* – w zamieszczonych szczegółach, słowach włożonych w usta bohaterów czytelnik mógł odszyfrować wskazówkę dotyczącą bieżącej sytuacji. Współczesny odbiorca tekstu natchnionego z trudem i jedynie z pewną dozą prawdopodobieństwa może opowiadać się za określonymi identyfikacjami starożytnego kodu. Dla osoby wierzącej płaszczyzna dosłowna spełnia rolę służebną względem pozostałych trzech sensów Pisma, czyli alegorycznego, tropologicznego i anagogicznego<sup>2</sup>. Tymczasem często ta pierwsza chropowata warstwa okazuje się posiadać właściwość skóry węża, którą uznaje się za szorstką i nieprzyjemną w dotyku, lecz w rzeczywistości jest delikatna i jedwabista. Warto przezwyciężyć swoistą ofidiofobię i przekonać się o tym. Wydobyć odwołań historycznych sankcjonuje tekst, daje solidną bazę nie tylko do odnajdywania

---

<sup>2</sup> Nauka o poczwórnym sensie Pisma, określana w tradycji judaistycznej mianem *Pardes*, została na gruncie chrześcijańskim wyrażona w maksymie Augustyna z Danii w XIII wieku: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia”. Sens dosłowny to fundament, na którym wznoszą się kolejne poziomy rozumienia: alegoryczny, moralny i anagogiczny. Ten ostatni tym różni się od pierwszego, że wyjaśnia ukryte znaczenie w perspektywie końca czasów, eschatologicznej.



pozostałych sensów, ale również uwierzytelnia wiarę, która domaga się przecież rozumu i umiejscowienia w określonym momencie dziejów.

W opisie życia Jezusa wierność prawdzie historycznej nie stanowi ani głównego zamierzenia, ani celu samego w sobie, ważniejsza pozostaje duchowa płaszczyzna Jego ziemskiej działalności i relacja z Biblią Hebrajską. Jednak w dziele ewangelistów zauważa się analogiczną tendencję jak u starożytnych biografów wielkich postaci, które z czasem stały się sławne: im bliżej istotnych faktów, tym większa pieczołowitość w przedstawianiu bohatera na tle historycznym.

Można powiedzieć, że sens dosłowny Pisma, odnosząc się do potwierdzonych skądinąd danych historycznych, toruje drogę kolejnym sensom, ponieważ każde wydarzenie o doniosłym znaczeniu samo z siebie zaczyna być postrzegane jako soczewka skupiająca przeszłe zapowiedzi i pryzmat rzucający światło na nieodgadnioną do tej pory przyszłość.

Opis męki Pańskiej oznaczał dla ewangelistów zmierzenie się z kwestią fundamentalną, a mianowicie relacją Chrystus–Świątynia Jerozolimska. Jeżeli pierwotny kerygmat wyrażony np. w II mowie Piotra w *Dziejach Apostolskich* rozszerza teologiczne spektrum judaizmu o wiarę w nadejście Mesjasza, którym będzie Jezus<sup>3</sup>, to IV Ewangelia nie pozostawia złudzeń: „zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo... On zaś mówił o świątyni swego ciała”<sup>4</sup>. Nowotestamentowa epistoła zatytułowana *List do Hebrajczyków* widzi w Jezusie kapłana na podobieństwo Melchizedeka, legendarnego liturga z czasów Abrahama, który składa samego siebie w ofierze na krzyżu i wkracza przez to do domu samego Boga. Stwierdzona tożsamość nie budzi wątpliwości, może jednak rodzić pytanie o granice identyfikacji. Do jakiego stopnia wydarzenia paschalne na płaszczyźnie literackiej odnoszą się do antycznych wydarzeń i postaci? Jaki kod należy wprowadzić, ażeby rozszyfrować taką enigmę?

Trzeba pamiętać, że w ogóle Ewangelie nie stronią od posługiwania się paradoksem. Lubią zaskakiwać czytelnika, który pod jednym wyobrażeniem odkrywa niespodziewanie jeszcze inny symbol albo odniesienie.

---

<sup>3</sup> Zob. Dz 3, 19–21; por. J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection*, „New Testament Studies” 4 (1958), s. 276.

<sup>4</sup> Zob. J 2, 19. 21.

Oczywiście wielokrotnie nasze analizy pozostają tylko w sferze domysłów, dlatego że na kształtowanie się tekstu świętego miał wpływ cały szereg rozmaitych czynników i podnieć ze świata zewnętrznego, ale to właśnie ta właściwość Pisma niesie je poprzez wieki.

Według uczonych żydowskich górną granicę możliwości interpretacji każdego fragmentu Pisma wyznacza liczba trzy miliony piętnaście tysięcy, która powstała w wyniku pomnożenia danych zawartych w 1 Krl 5, 12<sup>5</sup>. Choć propozycja wydaje się przesadzona, nie odstaje od ostatniego zdania Ewangelii Janowej, biblijnego przykładu predylekcji starożytnych twórców do hiperbolizacji<sup>6</sup>. Teksty Pisma nie tylko mówią zgodnie z duchem epoki, ale też niejednokrotnie nawiązują do czasów i wydarzeń sobie współczesnych.

Spróbujmy zatem przeanalizować zaprezentowany powyżej passus i odnaleźć w nim tropy odnoszące się do okresu, kiedy dla wyznawców judaizmu ma miejsce „śmierć ich Pana”, czyli do roku 70 po Chrystusie.

Zbliżająca się do Jezusa grupa, w której wyróżnia się Judasz, w interpretacji odniesień historycznych może być postrzegana jako potężna armia rzymska wraz z siłami sprzymierzonymi. Przy takim założeniu Judasza można by utożsamiać z Józefem Flawiuszem, wybitnym dziejografem, który był nie tylko naocznym świadkiem, ale także uczestnikiem oblężenia Jerozolimy, nawet posłem cesarskim do powstańców, który z wyznaczonej mu misji raz ledwo uszedł z życiem<sup>7</sup>. Jego pierwsze dzieło literackie zostało poświęcone właśnie temu wydarzeniu. Czy redaktor tekstu natchnionego mógł przyjąć taki tok interpretacji i czy osoba wybitnego historyka rzymskiego była mu znana? Opracowywanie Ewangelii zbiegło się z apogeum pisarskiej działalności twórcy *Wojny żydowskiej*. Na pewno identyfikacji nie ułatwia fakt, że zasób naszych informacji o obu postaciach jest krańcowo odmienny. Zakłada się, że enigmatyczny przydomek Iskariota (hebr. *isz Kariot* – mąż, mężczyzna z Kariotu) wywodzi się od przypuszczalnego miejsca pochodzenia identycznego z judzkim

---

<sup>5</sup> Zob. K. Armstrong, *Biblia. Biografia*, przekł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2009, s. 79.

<sup>6</sup> Więcej na temat zakończenia IV Ewangelii i zestawienia go ze stylem Filona Aleksandryjskiego zob. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, przekł. M. Szczepaniak, Kraków 2011, s. 186.

<sup>7</sup> Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 5, 375.

Keriot-Chesron (Biblia Tysiąclecia), wspomnianym w Joz 15, 25, chociaż śmielsza hipoteza interpretuje go jako aramejski wariant wskazujący na jerozolimską proveniencję Judasza<sup>8</sup>. Wówczas przyszedłby on na świat w tym samym mieście, gdzie urodził się starożytny historyk. Judasz nie mógł co prawda wykazać się kapłańskim pochodzeniem w przeciwieństwie do Józefa Flawiusza, ale na podstawie świadectwa Ewangelii jego związek z hierarchią pozostaje bezsprzeczny, choć skala powiązań różni się w zależności od relacji hagiografa<sup>9</sup>. W swojej próbie interpretacji osoby Judasza z perspektywy historycznej Horacio E. Lona pisze: „Nie jest [on] ani instrumentem Boga, ani diabłem. Nie jest również ucieleśnieniem zła ani zdrady. Wszystkie te interpretacje absolutyzują jego postać i nadają mu format paradygmatyczny, który wykracza poza wszelkie granice ludzkiego działania. Z naszej perspektywy Judasz jest kimś, kto podlegając uwarunkowaniom ludzkiej wolności, wybiera swoją prawdę nadziei mesjańskiej – zgodną z tradycyjnymi wyobrażeniami”<sup>10</sup>. Z kolei przeniesienie oczekiwań zbawczych na władcę pogańskiego stanowiło najpoważniejszy zarzut stawiany przez Żydów antycznemu dziejopisarzowi<sup>11</sup>. Ta pretensja była przytaczana jako argument przeciwko autentyczności Testimonium Flavianum już przez XVI-wiecznego teologa luterańskiego Lucasa Osiandera. Żyd i faryzeusz, który uważał Wespazjana za mesjasza, nie mógł napisać o Jezusie, że był Chrystusem. Ponadto pozytywny obraz dziejopisarza został odmalowany dopiero przez Euzebiusza z Cezarei, przypuszczalnego autora świadectwa flawiańskiego według zwolenników hipotezy całkowitej interpolacji fragmentu 18, 63–64 *Dawnych dziejów*

---

<sup>8</sup> Zob. H. E. Lona, *Judasz Iskariota. Legenda i prawda. Judasz w Ewangeliach i Ewangelii Judasza*, przekł. R. Zająchkowski, Kielce 2008, s. 52.

<sup>9</sup> Przykładowo w mowie Piotra w Dziejach Apostolskich w odróżnieniu od wersji Mateusza: Judasz nie odnosi pieniędzy arcykapłanom i sam kupuje pole. Szerzej na temat rozbieżności w obrębie Nowego Testamentu zob. H. E. Lona, *Judasz Iskariota...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>10</sup> H. E. Lona, *Judasz Iskariota...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>11</sup> Zob. J. Radożycki, *Józef Flawiusz – jego życie i dzieło*, [w:] Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, z jęz. grec. przeł. oraz wstępem i koment. opatrzył J. Radożycki, Warszawa [2007], s. 23.

*Izraela*. Wcześniej Orygenes trzy razy zarzucał żydowskiemu historykowi niewiarę w mesjańską godność Jezusa<sup>12</sup>. Nie prędzej niż począwszy od IV wieku Józef Flawiusz zaczął być uważany niemalże za piątego ewangelistę, któremu najprawdopodobniej chrześcijanie wystawili pomnik w Rzymie<sup>13</sup>. W świetle obecnych badań tekst *Testimonium Flavianum* uznaje się za poddany chrześcijańskiemu retuszowi, w jego oryginalnej wersji nie pojawił się termin „Chrystus”, zaś Jezus został wprawdzie przedstawiony jako mąż odznaczający się wyjątkowymi walorami moralnymi i intelektualnymi, jednak spowodował także wybuch zamieszek w Palestynie<sup>14</sup>. Wieszczenie przyszej chwały cesarskiej Wespazjanowi, przejście na stronę wroga po nieudolnej obronie i ostatecznie klęsce Jotapaty, wybór wygodnego życia w cieniu dworu panującego współcześnie Józefowi Flawiuszowi uznali za akty sprzeniewierzenia się własnemu narodowi. Zdrajcą pozostał w świadomości potomnych również Judasz Iskariota, choć jedynie Łukasz (6, 16) stosuje wobec niego takie określenie. Wydaje się jednak, że w obu przypadkach postawienie takiego prostego znaku równości nie jest w pełni uprawnione. Warto nadmienić, że jeszcze w epoce starożytnej rehabilitowano – o czym już wspomniałem – nie tylko antycznego historiografa, ale także jednego z Dwunastu w mocno gnostycznym utworze zatytułowanym *Ewangelia Judasza*<sup>15</sup>. Z punktu widzenia twórców Ewangelii nie zdrada, lecz odrzucenie wiary w mesjańskie posłannictwo Jezusa przez nich obu mogło stanowić wspólny mianownik. Można założyć, że w perspektywie historycznej redaktor Ewangelii mógł mieć za złe Judaszowi i Józefowi Flawiuszowi złożenie przez nich ufności po niewłaściwej stronie i zarzut taki mógł się stać podstawą identyfikacji.

W proponowanej egzegezie miecze strażników i sług świątynnych obrażają broń przytroczoną do pasów i utrzymaną w dłoniach legionistów

<sup>12</sup> Zob. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 167n.

<sup>13</sup> Zob. G. Vermes, *Kto był kim w czasach Jezusa*, przekł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006, s. 147.

<sup>14</sup> Zob. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, dz. cyt., s. 170.

<sup>15</sup> Odnaleziony w Egipcie przypuszczalnie w 1978 roku tom zwany później kodeksem Tchacos pochodzi najprawdopodobniej z okresu między 150 a 170 rokiem po Chrystusie – zob. H. E. Lona, *Judasza Iskariota...*, dz. cyt., s. 101.

i ich sprzymierzeńców, kiedy ze zboczy sąsiadujących z Getsemani rozpoczęli oni kilkumiesięczną ofensywę przeciwko Jerozolimie.

W przeciwnym obozie na czoło wysuwa się – prawie jak zawsze – Szymon Piotr, który chwyta za miecz w obronie swojej „Świątyni”. Gdyby szukać tutaj odniesień historycznych, można by dostrzec podobieństwo pomiędzy pierwszym z apostołów a Szymonem, synem Giorasa, jednym z dowódców oddziałów powstańczych na terenie Górnego Miasta. Po klęsce przywódca sykariuszy został pojmany i przetransportowany do Rzymu, gdzie na zakończenie uroczystego triumfu Tytusa publicznie go wychłostano i stracono w więzieniu mamertyńskim na północno-zachodnim krańcu Forum Romanum<sup>16</sup>. Dramatyczna analogia. Na arenie cyrku watykańskiego zginął kilka lat wcześniej Piotr Apostoł. W pierwszym momencie, zwłaszcza w obliczu kategorycznej krytyki powstańca przez samego Józefa Flawiusza<sup>17</sup>, zaproponowana identyfikacja może budzić sprzeciw. Chce wyrazić, że sugerowana analogia ma charakter ograniczony, zawęzić ją należy jedynie do tego wycinka historii, w który najadekwatniej się wpisuje. Pomimo wielu zbrodni i przestępstw ciążących na sumieniu Szymona, syna Giorasa, w interpretacji odniesień historycznych może on stanowić prototyp Piotra, którego wina zdrady w żaden sposób nie została przemilczana.

Scena, w której Kefas zadał cios słudze wymienionemu z imienia tylko w IV Ewangelii, wydaje się stanowić następne odwołanie do zdarzeń historycznych. W zakrojonej na szeroką skalę kampanii wojennej cztery rzymskie legiony, a mianowicie V Macedonica, X Fretensis, XII Fulminata oraz XV Apollinaris, wspierały siły sprzymierzone innych władców. Ramię w ramię z żołnierzami imperium stanęły oddziały Soenus z Emessy, Antiocha IV Epifanesa – króla Kommageny oraz Malchosa<sup>18</sup> (Malichusa

<sup>16</sup> Zob. G. Vermes, *Kto był kim...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>17</sup> „Weźmy Szymona, syna Giorasa – jakiej zbrodni on nie popełnił!” (*Wojna żydowska*, 7, 265).

<sup>18</sup> Przypuszcza się, że imię Malchos(us) ma pochodzenie arabskie, gdyż występuje w inskrypcjach z Palmiry i rejonów nabatejskich, nadto pojawia się 5 razy u Józefa Flawiusza – zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, s. 189 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.2).

II) z Nabatei<sup>19</sup>. Historię relacji judejsko-nabatejskich cechuje wzajemna wrogość. Oba ludy od końca II wieku przed Chrystusem aż po rok 70 współzawodniczyły o względy Rzymu, jednocząc się bardzo rzadko, wyłącznie w obliczu wspólnego nieprzyjaciela. Oprócz wzmianek wprost odnoszących się do Nabatejczyków w Biblii (1 Mch 5, 25; 9, 35; 2 Mch 5, 8; 2 Kor 11, 32) hipotetyczną aluzją nawiązującą do konfliktu Aretasa IV, króla Petry, z Herodem Antypasem wydaje się być pouczenie zawarte w Łk 14, 31n. Syn Heroda, oddaliwszy swoją nabatejską żonę Fazaełę, stał się wrogiem teścia, który odniósł nad nim zbrojne zwycięstwo w 27 roku po Chrystusie. Nieraz władcy arabskiego królestwa, chcąc zaskarbić sobie potężny protektorat i utrzymać stan stabilności i dobrobytu, wysyłały swoje wojska na pomoc legionom imperium. Tak było w 4 roku przed Chrystusem zaraz po śmierci Heroda, gdy lud judejski chciał pomścić zabitych za krwawych rządów Idumejczyka i przeciwstawił się chciwości Rzymian. Wojna Warusa, do której wtedy doszło, zebrała krwawe żniwo, w tym około 2 tys. ukrzyżowanych głównych rebeliantów. Z kronik wiemy, że nienawiść do Żydów wśród Nabatejczyków doprowadziła do takiej eskalacji przemocy, że w końcowej fazie działań arabscy stronnicy cesarstwa musieli zostać odprawieni. Kierując się zapewne tą samą polityką oraz wciąż żywymi urazami i resentymentami, rodacy króla Malchosa postanowili ponownie wybrać się na Judejczyków. Być może decyzję motywowało ponadto poczucie niedosytu po przerwanej kampanii sprzed lat.

W egzegezie wzmiankę o Malchosie traktuje się jako dowód dokładności autora IV Ewangelii w prezentowaniu danych albo jako przesłankę do symbolicznej lektury fragmentu. Wtedy imię miałoby przywoływać tekst Za 11, 6 czytany przed Paschą, a określenie go mianem „sługi” mogło oznaczać, że w czasie redakcji tenże był już chrześcijaninem. W myśl jeszcze innej interpretacji chodziło tu o Judasza, który uczynił siebie „sługą”, niewolnikiem arcykapłana i dlatego został ukarany przez ucznia Jezusa<sup>20</sup>. Wreszcie Malchos to przeciwnik Piotra, którego część badaczy

---

<sup>19</sup> „Arab Malchos dostarczył tysiąc jeźdźców i pięć tysięcy żołnierzy pieszych, z których większość stanowili łucznicy” (*Wojna żydowska*, 3, 68).

<sup>20</sup> Za 11, 6: „każdego z nich wydam [...] w ręce jego króla” (hebr. *malko*) – zob. S. Mędała, *Ewangelia według...*, dz. cyt., s. 189.

utożsamia z Trymalchionem, bohaterem *Satyryk* Petroniusza, czyli dzieła stanowiącego bodaj najwcześniejszą przemyślaną parodię nauki chrześcijańskiej, uczyty eucharystycznej i pogański pamflet na Piotra Apostoła<sup>21</sup>. W kontekście tej ostatniej uwagi można zadać sobie pytanie, czy jedynie literatura niechrześcijańska czyniła aluzje i kpiła z literackich dokonania wyznawców Chrystusa, czy raczej należałoby zakładać, że zwłaszcza w Ewangeliach aż roić się będzie od odwołań do bieżących faktów i ludzi współczesnych autorom natchnionym. W mojej opinii trudno wyobrazić sobie rezygnację hagiografów z tego rodzaju nawiązań, gdyż sporządzając wersję ahistoryczną, stworzyliby kolejny mit, którego wyjątkowość trudno byłoby obronić w przesyconym mitami świecie grecko-rzymskim.

Suponowany przeze mnie kontekst historyczny mogą też potwierdzać frazy wypowiedziane przez Jezusa w przytoczonym na wstępie fragmencie Diatessaronu. Po pierwsze w pytaniu adresowanym do Piotra Mistrz wspomina o dwunastu legionach aniołów, które dla obrony mógłby Mu przecież posłać Ojciec. W tym miejscu nie chcę zajmować czytelnika symboliką dwunastki, lecz zwrócić uwagę na fakt, że ogół wojsk nacierających na Jerozolimę w czasie I wojny żydowskiej wynosił według różnych źródeł od sześćdziesięciu do siedemdziesięciu tysięcy żołnierzy, których zgodnie z zasadami taktyczno-militarnymi obowiązującymi w cesarstwie można było podzielić na dwanaście legionów. Liczba mężczyzn w ramach jednej jednostki wahała się od pięciu do sześciu tysięcy. Dwanaście legionów to kwintesencja armii doskonałej w sensie negatywnym, zdolnej doszczętnie zniszczyć najważniejsze żydowskie sanktuarium.

Dwa kolejne wątki dopełniają listę zamieszczonych we fragmencie odwołań do przełomowego wydarzenia w dziejach wyznawców judaizmu. W Jezusowym pytaniu skierowanym do zbrojnej kohorty, dlaczego nie został pochwycony w świątyni, w której tak często przebywał, nauczając

---

<sup>21</sup> Więcej na temat złożonej siatki wzajemnych aluzji i odniesień między Ewangelią według św. Jana a literackim utworem arbitra dworu Nerona zob. S. Mędała, *Czwarta Ewangelia a „Satyryki” Petroniusza. Propozycja analizy intertekstualnej*, [w:] *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 218–250.

zebranych, po raz pierwszy wprost pojawia się główny temat. Użyte wyrażenie „wasza godzina i panowanie ciemności” mogło stanowić bezpośrednie odwołanie do pojęcia „godzina Jezusa” oznaczającego punkt kulminacyjny dzieła zbawienia. Warto zwrócić uwagę, że Łukasz nie traktuje wydarzenia pojmania Jezusa jako wypełnienia prorocत्व (jak czynią to Marek i Mateusz), lecz uważa je za nieuniknione<sup>22</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że poprzez taki zabieg stylistyczny ewangelista ten, przejawiający największe zacięcie historyczne z całej czwórki, czyni lapidarnie aluzję do momentu, kiedy Żydów ogarnęło wrażenie, że skończył się świat.

Powyższa egzegeza aspiruje jedynie do miana skromnego szkiełka w wielkim witrażu interpretacji tych ustępów Pisma Świętego. Odwołuje się do harmonizacji Ewangelii dokonanej przez Tacjana Syryjczyka, ażeby stworzyć spójny passus i zaproponować jego odszyfrowanie w kluczu odniesień historycznych. Rozkodowanie analizowanego fragmentu w przedstawionym ujęciu może przyczynić się do lepszego zrozumienia kunsztu twórców tekstu natchnionego, którzy choć w pierwszym rzędzie pisali ku rozpaleniu wiary słuchaczy, nie alienowali się od wydarzeń rozgrywających się równoległe do okresu ostatecznego uformowania się Ewangelii. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że szli nawet dalej i przekształcając zastane wersje, wprowadzali do zmodyfikowanych aluzje, które zdolne było rozszyfrować następne pokolenie odbiorców. Już w obrębie samego tekstu następowała reinterpretacja jego treści w świetle nowych zdarzeń. Z takim nowym odniesieniem do historii mamy do czynienia nie tylko w Ewangelii, ale także w innych księgach Nowego Testamentu, czego dobrym przykładem niech będzie tu apokaliptyczna Bestia, czyli kolejni cesarze Neron i Domicjan jako *Nero redivivus*. Nowe okoliczności skłaniały ku nowym interpretacjom, nowemu odczytaniu aktualnej rzeczywistości. Historia oddziaływania tekstu, dzieje egzegezy i hermeneutyki przyczyniły się natomiast – i przyczyniają się nadal – do znacznego poszerzenia wiedzy na temat poszczególnych przedmiotów, postaci i faktów wzmiankowanych w Piśmie Świętym.

<sup>22</sup> Zob. G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, przekł. J. Kołak, Kraków 2009, s. 46.



## Abstrakt

Niniejszy artykuł na bazie zharmonizowanego opisu pojmania Jezusa przedstawia siatkę hipotetycznych aluzji do potwierdzonych historycznie wydarzeń i postaci współczesnych redaktorom tekstu świętego. Zaprezentowana analiza stanowi próbę wydobywania z warstwy literackiej fragmentu pasji Chrystusa odniesień do I wojny żydowskiej i zburzenia Świątyni Jerozolimskiej. Ciemna noc w Getsemani podobnie jak katastrofa roku 70 miała swoich bohaterów, których charakterystyki wydają się sobie pod pewnymi względami zaskakująco odpowiadać. Nawet wypowiedzi i zwroty rozpatrywane zdecydowanie częściej metaforycznie czy też ponad dosłownie mogą skrywać odwołania do historii starożytnej.

## Słowa kluczowe

Diatessaron, Józef Flawiusz, kontekst historyczny tekstu świętego, I wojna żydowska

## Abstract

### Name Malchus as an indication of historical context of Passion description redaction?

The following article based on harmonized description of Jesus's seizure pictures the network of hypothetical allusions to historical events and persons contemporary for scripture's editors. Presented analysis tries to extract innuendos to the I Jewish war and destruction of Jerusalem Temple from this fragment of Passion. Both the dark night at Gethsemane and the catastrophe of the year 70 had their heroes, whose characteristics are surprisingly similar. The sayings and collocations when perceived metaphorically can hide allusions to the ancient history.

## Keywords

Diatessaron, Flavius Josephus, historical context of the Holy Scripture, I Jewish war

## Bibliografia

- Armstrong K., *Biblia. Biografia*, przekł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2009.
- Lona H. E., *Judasz Iskariota. Legenda i prawda. Judasz w Ewangeliach i Ewangeliu Judasza*, przekł. R. Zajączkowski, Kielce 2008.
- Mędała S., *Czwarta Ewangelia a „Satyryki” Petroniusza. Propozycja analizy intertekstualnej*, [w:] *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 218–250.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.2).
- Robinson J. A. T., *Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection*, „New Testament Studies” 4 (1958), s. 263–281.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens*, Płock 2001.
- Starowieyski M., *Męka Pańska wedle Diatessaronu Tacjana Syryjczyka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989) nr 4, s. 259–268.
- Vermes G., *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, przekł. J. Kołak, Kraków 2009.
- Vermes G., *Kto był kim w czasach Jezusa*, przekł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006.
- Weiser A., *Teologia Nowego Testamentu*, przekł. M. Szczepaniak, Kraków 2011.
- Radożycki J., *Józef Flawiusz – jego życie i dzieło*, [w:] *Józef Flawiusz, Wojna żydowska*, z jęz. grec. przeł. oraz wstępem i koment. opatrzyl J. Radożycki, Warszawa [2007].

EDWARD GUZIAKIEWICZ

Mielec

eduardus@wp.pl

## Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności

Oparty na konfiguracji pojęć „duch”, „dusza” i „ciało” trójdzielny model antropologiczny rzutuje nie tylko na wyobrażenia eschatologiczne Starego i Nowego Testamentu<sup>1</sup>. Tworzy on podwaliny nauki o trojkiej pożądliwości i można zauważyć, że wyrastają z niego jak z pnia gałęzie biblijnej moralności. Rzuci się to w oczy, jeśli zestawi się teksty biblijne według klucza trynitarne-go. Biorąc pod uwagę Stary Testament, wypada odwołać się w tym kontekście do biblijnego opisu upadku pierwszej pary ludzkiej z Rdz 3, 1–24 oraz do nakazu miłości Boga z Pwt 6, 4–5, zaś w przypadku Nowego Testamentu – do zwięzłego wywodu o trojkiej pożądliwości z 1 J 2, 16–17 oraz do opisów kuszenia Jezusa na pustyni z Ewangelii synoptycznych.

### 1. „Będziesz miłował Pana, Boga twego...”

Starotestamentowe przykazanie miłości Boga brzmi jasno i w sposób nie budzący wątpliwości. „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem

---

<sup>1</sup> Autor nawiązuje tu do swoich wcześniejszych opracowań z tego zakresu: E. Guziakiewicz, *Zmartwychwstanie ku doskonałej jedności ciała, duszy i ducha*, „Ateneum Kapłańskie” 140 (2003) z. 3, s. 416–428; tenże, *Wokół zmartwychwstania umarłych. W poszukiwaniu klucza antropologicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 151 (2008) z. 2, s. 339–348; tenże, *Zmartwychwstanie umarłych. Klucz antropologiczny*, Sandomierz 2011.

jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego – uczy Księga Powtórzonego Prawa – z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (6, 4–5). Tekst ten stanowi początek modlitwy *Szema Izrael* odmawianej już w czasach Drugiej Świątyni. *Szema* jest obecnie jedną z dwóch najważniejszych modlitw Izraelity i obejmuje następujące fragmenty: Pwt 6, 4–9; Pwt 11, 13–21; Lb 15, 37–41. Przywoływane przykazanie miłości Boga było więc i jest dobrze znane wyznawcom judaizmu. Człowiek ma miłować Boga całym jestestwem, a więc duchem, duszą i ciałem. Trudno nie dostrzegać ścisłej korelacji tego trójczłonowego zestawienia z trójdzielnym modelem antropologicznym, zważywszy, że serce w myśli starotestamentowej jest synonimem jaźni i umysłu człowieka<sup>2</sup>, a siły odnoszą się do ciała ludzkiego, które wyraża duchową aktywność osoby ludzkiej.

Tekst ten, kilkakrotnie przywoływany w Nowym Testamencie, odbiega od pierwotnej wersji z Pięcioksięgi i jest cytowany niedokładnie. Jezus odpowiada na pytanie uczonego w Piśmie o to, co jest najważniejszym przykazaniem (por. Mt 22, 37; Mk 12, 30; Łk 10, 27). Jednak w Jego ustach pojawia się dodatkowy element: „całym swoim umysłem”, którego nie ma w Pwt 6, 5. W Ewangelii według św. Mateusza zastępuje on zwrot „ze wszystkich sił”, w Ewangelii według św. Marka i św. Łukasza stanowi zaś dopełnienie pierwotnego wyliczenia, z tym że u św. Marka pojawia się na trzecim miejscu, a u św. Łukasza na czwartym. Skąd się wzięły te różnice? Najbardziej prawdopodobne wydaje się wyjaśnienie, że w procesie redakcji Ewangelii synoptycznych korzystano m.in. z manuskryptu greckiego, w który wkraść się błęd. Mogły też w grę wchodzić inne przyczyny. „Wprowadzenie zmian do tekstu Biblii w celu dostosowania go do zamierzonej przez tłumacza interpretacji – pisze Andrzej Kowalczyk – było w środowisku żydowskich uczonych w Piśmie znane i akceptowane”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> J. de Fraine, A. Vanhoye, *Serce*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1985, s. 871–873. Współczesne znaczenie pojęcia „serce” jest inne niż w kulturze semickiej, a przeciwstawia się pojęciu „rozumu” – zob. np. M. Jarymowicz, *Racje serca i racje rozumu – w poszukiwaniu sensu idei powszechnie znanej*, [w:] *Nowe idee w psychologii*, red. nauk. J. Koziński, Gdańsk 2009, s. 183–215.

<sup>3</sup> A. Kowalczyk, *Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą*, „Studia Gdańskie” 8 (1992), s. 5. Wspomniany

## 2. Drzewo poznania dobra i zła

Wypada wrócić do biblijnego opowiadania o upadku. Według relacji Księgi Rodzaju Bóg, zasadziwszy ogród, sprawił, że w jego środku wyrosły drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 2, 8). Pierwsi ludzie mogli jeść owoce z wszystkich drzew ogrodu, łącznie z owocami z drzewa życia, jednak owoców z drzewa poznania nie wolno im było spożywać (por. Rdz 2, 16–17).

W biblijnym opowiadaniu o grzechu z Rdz 3, 1–21 szatan pojawia się w ogrodzie Eden w postaci przebiegłego węża (por. Ap 12, 9. 14–15; 20, 2). Podstępnie nakłania pierwszych rodziców do buntu. Pod wpływem namowy upadłego anioła niewiasta sięga po zakazany owoc. Zerwanie i spożycie tego owocu zgodnie z obietnicą złego ducha ma pozwolić człowiekowi wyrwać się z ograniczeń nałożonych przez Stwórcę i bez skrępowania zanurzyć w morzu przyjemności, posiadania i władzy. Jest to oczywiście niebezpieczne złudzenie. Człowiek jako byt przygodny nie jest w stanie zająć miejsca Stwórcy ani też zamienić swego życia w pasmo nieustannych rozkoszy. Tylko Bóg jest bowiem absolutnym dobrem i źródłem szczęścia człowieka oraz celem ostatecznym istoty ludzkiej<sup>4</sup>. Zerwanie z Nim jest równoznaczne z wyborem śmierci.

Biblia nie wskazała nazwy gatunku owocu z zakazanego drzewa, co pozostawiało miejsce na spekulacje i domysły. Tradycja hebrajska widziała w nim owoc winnego krzewu lub figowca, względnie drzewa cytrynowego, a nawet łodygi pszenicy. Powoływano się również na owoc granatu. Motywy biblijnego opowiadania o stworzeniu i upadku znaczyły się w kulturze europejskiej na różne sposoby. Średniowieczni i renesansowi artyści na swych obrazach umieszczali rajską jabłoni. Zakazany owoc przyjmował więc postać jabłka. Prawdopodobną przyczyną takiego stanu rzeczy było to, że łacińskie słowo *malum* oznaczało równocześnie „zło” i „jabłko”. Na marginesie można zaznaczyć, że męską grdykę zaczęto nazywać jabłkiem Adama, bowiem zgodnie z popularnymi wyobrażeniami

---

autor jest zdania, że modyfikacja tekstu Mt 22, 37 została dokonana pod wpływem Joz 22, 5 – por. tamże, s. 14.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, 9–12.

pierwszemu mężczyźnie miał utkwąć w gardle kawałek zakazanego owocu. To anatomiczne określenie utrzymało się w wielu językach europejskich (*la pomme d'Adam*, *Adam's apple*, *Adamsapfel*, *adamsappel*, *Adamovo jablko*, *adamsæble*, *úll Adam*, *Aadama õun* i inne).

Od nazbyt swobodnych naturalistycznych interpretacji opowiadań Księgi Rodzaju daleko ważniejsze są jednak interpretacje filologiczne i teologiczne, odwołujące się do zastosowanego w tekście gatunku literackiego (mit lub narracja realistyczno-symboliczna) i do dobrze pojętego kontekstu biblijnego. Drzewo poznania dobra i zła symbolizuje porządek Boży, dlatego objaśnienia powinny odnosić się do tego porządku, a nie do świata ziemskiej flory. Istotne jest to, co Biblia uczy o tym owocu. Z punktu widzenia prowadzonych tu analiz znaczenie zaś ma to, jak kuszonej kobiecie, matce wszystkich żyjących, jawią się owe owoce z zakazanego drzewa po tym, co słyszy od diabła.

Brzmia więc w Księdze Rodzaju znamienne słowa: „Wtedy niewiasta spostrzegła,

[1] że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia,

[2] że jest ono rozkoszą dla oczu

[3] i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy.

Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi” (Rdz 3, 6).

Wzmiankowany owoc z drzewa poznania jest w cytowanym tekście biblijnym scharakteryzowany przy pomocy trzech lapidarnych konstatacji zdających się składać na metaforyczny zabieg językowy o nikłym znaczeniu teologicznym. Jednak przy głębszym wczytaniu się w to opowiadanie widać, że charakterystyka owego owocu nie jest wcale przypadkowa, a biblijny narrator odwołuje się w niej do solidnego i dobrze mu znanego fundamentu antropologicznego.

Wymowa przytoczonego fragmentu zdecydowanie się pogłębi, jeśli wzorem niektórych Ojców Kościoła zestawi się jego krótką treść z objaśnieniem trojkiej natury pożądliwości zawartym w 1 Liście św. Jana. W egzegezie biblijnej ostatnich dziesięcioleci zabrakło tradycji badania omawianego wersetu pod tym właśnie kątem. „Wszystko bowiem, co jest na świecie – pisze jego autor natchniony – a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego żywota, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata”

(1 J 2, 16)<sup>5</sup>. Janowa struktura pożądlności odpowiada – co jest najzupełniej zrozumiałe – przywoływanej strukturze bytu ludzkiego. Biblijna pożądlność ciała odnosi się do cielesności człowieka, a więc do tego, co w akcie stwórczym zostało wzięte „z prochu ziemi” (w opisie Księgi Rodzaju: „drzewo to ma owoce dobre do jedzenia”); pożądlność oczu – do ludzkiej duszy („jest ono rozkoszą dla oczu”), zaś pycha tego żywota – do ludzkiego ducha („owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy”).

duch	pycha tego żywota	„owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy”
dusza	pożądlność oczu	„jest ono rozkoszą dla oczu”
ciało	pożądlność ciała	„drzewo to ma owoce dobre do jedzenia”

Zrywając zakazany owoc z drzewa poznania dobra i zła, pierwsza para ludzka, ze względu na swe niezwykle usytuowanie, naruszyła pierwotną harmonię stworzenia i w konsekwencji poddała siebie oraz swe potomstwo prawu przemijania (grzech pierworodny). Utraciła rajską niewinność, z którą wiązała się nieznanomość zła<sup>6</sup>. Zniszczeniu uległa wpisana w ludzką naturę pierwotna matryca moralna, dzięki której człowiek, ukierunkowany na mocy aktu stwórczego na swego Stwórcę, pozostawał z Nim w głębokiej przyjaźni. W wojnie upadłych aniołów z Bogiem<sup>7</sup> te ostatnie odniosły zwycięstwo, wrywając pierwotną parę ludzką spod kurateli Stwórcy i poddając ją sobie, co zaowocowało wypędzeniem z ogrodu Eden będącego paradygmatem niezakłóconej więzi między Bogiem a ludźmi oraz między ludźmi a przyrodą<sup>8</sup>. W strukturę bytową pierwszego człowieka wkradły się groź-

<sup>5</sup> Stworzony przez Boga „człowiek był nieskazitelny i uporządkowany w swoim bycie, ponieważ był wolny od potrójnej pożądlności (por. 1 J 2, 16), która poddaje go przyjemnościom zmysłowym, pożądaniu dóbr ziemskich i afirmacji siebie wbrew nakazom rozumu” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 377).

<sup>6</sup> Różne sposoby rozumienia znaczenia zerwania owocu z drzewa poznania dobra i zła prezentuje i krytycznie omawia: D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden* (*Rdz 2, 4b–25*), „*Studia Gdańskie*” 27 (2010), s. 23–31.

<sup>7</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 391–393.

<sup>8</sup> Fenomen upadku jest interpretowany na różne sposoby, stanowiąc intrygujący punkt odniesienia dla współczesnych badań psychologicznych i kulturowych. Na temat

ne pęknięcia, w rezultacie czego stracił on posiadane przywileje, przede wszystkim zaś nieśmiertelność. A ponieważ został umieszczony przez Boga w centrum dzieła stworzenia, będąc niejako jego kamieniem węgielnym, skutki jego grzechu stały się odczuwalne w całym kosmosie. Całe stworzenie – jak uczą księgi biblijne – uczestniczyło w jego klęsce. To stworzenie będzie później zgodnie ze słowami św. Pawła z Listu do Rzymian oczekiwać w bólach objawienia się synów Bożych (por. Rz 8, 18–22).

Zmiana opcji fundamentalnej polegająca na odwróceniu się od jedynego Boga i zwróceniu się ku bożkom<sup>9</sup> wpisuje się trwale w dzieje narodu wybranego, a prorocy wskazują na nią jako na przyczynę niepowodzeń politycznych Izraela. Pierwotny porządek w świecie, w który wtargnął zły duch (por. Syr 25, 24) spychający pierwszą parę ludzką w sferę grzechu i śmierci (por. Mdr 2, 23–24), zgodnie z przesłaniem ksiąg świętych Izraela może przywrócić dopiero Mesjasz. Oczekiwanie Izraela na pełne zwycięstwo nad mocami zła jest więc związane z nadzieją Jego nadejścia.

Sumując powyższe uwagi, wypada stwierdzić, że przykazanie miłości Boga, tak jak ono jest ujęte w Pwt 6, 5, pozostaje ściśle związane z trójdzelną strukturą bytu ludzkiego. Ponadto ukazuje ono „receptę” na ontyczne pęknięcia wywołane egoizmem pierwszych rodziców. Droga powrotu do ogrodu Eden może prowadzić tylko przez miłość, która w Nowym Testamencie jest wyraźnie powiązana z naturą Boga i udzielaniem się Ducha Świętego.

### 3. Triada moralna (rady ewangeliczne)

Wypada zaznaczyć, że związane z życiem zakonnym rady ewangeliczne: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo odpowiadają tej charakterystycznej

---

refleksji nad symboliką zła (w tym dramatu kuszenia) zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

<sup>9</sup> „Bałwochwalstwo nie dotyczy tylko fałszywych kultów pogańskich. Pozostaje stałą pokusą wiary. Polega na ubóstwianiu tego, co nie jest Bogiem. Ma ono miejsce wtedy, gdy człowiek czci i wielbi stworzenie zamiast Boga, bez względu na to, czy chodzi o innych bogów czy o demony (na przykład satanizm), o władzę, przyjemność, rasę, przodków, państwo, pieniądze itd.” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2113).



trójdzielnej strukturze i do niej się odnoszą. Są one niejako ascetyczną reakcją na trzy wskazane przez św. Jana zasadnicze słabości (trojaką pożądlivość będącą skutkiem zerwania pierwotnego przymierza z Bogiem), którym poddany jest człowiek żyjący w porządku grzechu<sup>10</sup>. Posłuszeństwo (podporządkowanie się przełożonym) jest odpowiedzią na pokusę władzy, dobrowolne ubóstwo, czyli rezygnacja z osobistego majątku (por. Mt 19, 21; Mk 10, 21; Łk 18, 22; por. Dz 2, 45) – na pokusę nieograniczonego posiadania dóbr materialnych, czystość (celibat) – na pokusę uczynienia z przyjemności zmysłowych (doznań erotycznych) celu życia.

Życie w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie jest w myśli chrześcijańskiej znakiem dóbr eschatologicznych i na nie wskazuje jako na swą najgłębszą rację. Stanowi ono szczególną antycypację przyszłego zmartwychwstania, o czym w rozmowie z saduceuszami przypomina Jezus uczący o bezżenności zmartwychwstałych mających być „jak aniołowie w niebie” (Mt 22, 30; Mk 12, 24–25; Łk 20, 34–36)<sup>11</sup>. Temat bezżenności (dziewictwa) w podobnym tonie podejmuje także św. Paweł w 1 Kor 7, 5–40<sup>12</sup>.

Postulaty zawarte w radach ewangelicznych dotyczą na swój sposób wszystkich chrześcijan, co widać w Nowym Testamencie. Idea wspólnoty dóbr jest zarysowana w pierwszym *summarium* z Dziejów Apostolskich (2, 42–47). Poza tym św. Paweł uczy: „Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli niezonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali” (1 Kor 7, 29–31).

---

<sup>10</sup> „Matka-Kościół cieszy się, że w łonie jego znajdują się liczni mężczyźni i niewiasty, którzy dokładniej naśladowują wyniszczenie Zbawiciela i wyraźniej je ukazują, przyjmując ubóstwo w wolności synów Bożych i wyrzekając się własnej woli: poddają się oni mianowicie człowiekowi ze względu na Boga w sprawie doskonałości ponad miarę przykazania, aby się w sposób pełniejszy upodobnić do posłusznego Chrystusa” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2103).

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Roma 1986, s. 285–316.

<sup>12</sup> Tamże, s. 316–334.

Omawiana triada moralna zaznacza się w opisach kuszenia Jezusa na pustyni (por. Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13)<sup>13</sup>. Szatan odwołuje się do tych samych pokus, co w opowiadaniu o upadku pierwszych ludzi z Księgi Rodzaju, tyle że są tu one lepiej wyeksponowane. W przeciwieństwie do pierwszych rodziców w raju Jezus umocniony przez Ducha (por. Mt 3, 16–17; 4, 1) odpiera zakusy diabła. Walka między Nim a kusicielem rozgrywa się w trzech odsłonach odpowiadających trzem kolejnym pożądlivościom, zaś Jezus ze wszystkich starć wychodzi zwycięsko, nie paktując z ojcem kłamstwa. Odpowiedzi, których udziela diabłu, pochodzą z Pwt 6–8.

\*

Reminiscencją omawianego biblijnego trójpodziału jest przywoływana przez ojców Kościoła moralna parcelacja wierzących na „duchowych” (πνευματικοί), „psychicznych” (ψυχικοί) i „cielesnych” (σωματικοί).

Jej podstawy można znaleźć w Nowym Testamencie w Listach św. Pawła, w których takie rozróżnienie zaczyna się zaznaczać. „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych – pisze Apostoł Narodów – lecz jako do cielesnych, jako do niemowląt w Chrystusie. Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, boście byli niemocni; zresztą i nadal nie jesteście mocni. Ciągłe przecież jeszcze jesteście cielesni. Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cielesni i nie postępujecie tylko po ludzku?” (1 Kor 3, 1–3; por. 2 Kor 2, 14–4, 6; 5, 16; Ga 5, 16–17; 6, 1). O różnicy między cielesnym i duchowym Izraelem pisze św. Paweł w Liście do Rzymian (9, 6–8; 11, 7–8).

Tak ujęty patrystyczny trójpodział nie odnosi się jednak do natury człowieka, ale ma charakter typologii społeczno-moralnej.

Mielec

EDWARD GUZIAKIEWICZ

---

<sup>13</sup> A. Feuillet, *Tajemnica kuszenia Jezusa*, „Communio” 7 (1992), s. 50–65; A. Burakowska, *Kuszenie Jezusa*, „Communio” 1 (2006), s. 80–85.

## Abstrakt

### Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności

Autor ukazuje związki między trójdzielnym modelem antropologicznym a trójdzielnym schematem biblijnej moralności. Interpretuje w tym świetle opis owocu z drzewa poznania dobra i zła. Znaczącym odniesieniem jest biblijna nauka o trojakiej pożądliwości, której czytelnym odbiciem są rady ewangeliczne.

## Słowa kluczowe

Biblia, Bóg, eschatologia, antropologia, moralność, upadek, drzewo poznania, jabłko Adama, rady ewangeliczne

## Abstract

### Paradise fruit and basics of biblical morality

The author shows relations between triple anthropological model and triple scheme of biblical morality. He interprets in this area, description of a fruit from the Tree of Knowledge. Significant reference is biblical study about triform concupiscence, which has legible impress in the evangelical counsels.

## Keywords

Bible, God, eschatology, anthropology, morality, sin, tree of knowledge, Adam's apple, the evangelical counsels

## Bibliografia

- Burakowska A., *Kuszenie Jezusa*, „Communio” 1 (2006), s. 80–85.  
De Fraine J., Vanhoye A., *Serce*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1985, s. 871-873.

- Dziadosz D., *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b–25)*, „Studia Gdańskie” 27 (2010), s. 23–31.
- Feuillet A., *Tajemnica kuszenia Jezusa*, „Communio” 7 (1992), s. 50–65.
- Guziakiewicz E., *Wokół zmartwychwstania umarłych. W poszukiwaniu klucza antropologicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 151 (2008) z. 2, s. 339–348.
- Guziakiewicz E., *Zmartwychwstanie ku doskonałej jedności ciała, duszy i ducha*, „Ateneum Kapłańskie” 140 (2003) z. 3, s. 416–428.
- Guziakiewicz E., *Zmartwychwstanie umarłych. Klucz antropologiczny*, Sandomierz 2011.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Roma 1986.
- Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993): „Acta Apostolicae Sedis” 85 (1993), 1133–1228.
- Jarymowicz M., *Racje serca i racje rozumu – w poszukiwaniu sensu idei powszechnie znanej*, [w:] *Nowe idee w psychologii*, red. nauk. J. Koziński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2009, s. 183–215.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kowalczyk A., *Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą*, „Studia Gdańskie” 8 (1992).
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

KS. PIOTR ROSZAK<sup>1</sup>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

piotrroszak@umk.pl

## „Mysterium” w eucharystii hiszpańsko-mozarabskiej: od epistemologii liturgicznej do eklezjalnej praxis<sup>2</sup>

Liturgię hiszpańsko-mozarabską spowija mrok misteryjności: nie znamy zbyt wiele szczegółów dotyczących sposobów jej celebracji, a historycy spierają się co do charakteru tożsamości tych, którzy ocalili ryt od zapomnienia – mozarabów. Żyli oni w trudnych realiach społeczno-politycznych, które zapanowały na Półwyspie Iberyjskim po przekroczeniu Cieśniny Gibraltarskiej przez Arabów w 711 roku<sup>3</sup>. Zewnętrznie przyjęli zwyczaje nowych panów Iberii – poddali się arabizacji językowej i przejęli pewne ich zwyczaje – ale pozostali chrześcijanami. Żyli zmieszani z Arabami, stąd określenie „mozarabowie” odnosi się do tych, którzy są „podobni do Arabów”, *musta'rib* (aczkolwiek samo to określenie

---

<sup>1</sup> Ks. Piotr Roszak – dr hab. teologii, adiunkt w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Religioznawstwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania), redaktor naczelny czasopisma „Scientia et Fides” oraz redaktor serii wydawniczej Scholastica Thoruniensia, w której zamieszczane są tłumaczenia komentarzy biblijnych autorów średniowiecznych.

<sup>2</sup> W artykule wykorzystano informacje uzyskane przy realizacji projektu *Christus vs. Mahomet. Chrystologia mozarabska w świetle źródeł liturgicznych rytu hiszpańskiego* finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2011/01/D/HS1/00712.

<sup>3</sup> A. Christys, *Christians in Al-Andalus 711–1000*, Routledge, London–New York 2010.

ma genezę późniejszą i pochodzi z terenów chrześcijańskich, gdyż przez Arabów byli określani jako „Nazarejczycy” bądź „Ludzie Księgi”<sup>4</sup>.

Mozarabowie pozostali wierni swej wierze, jednak konsekwencjami tego były znaczące koszty ekonomiczne, jakie musieli ponosić (możliwość sprawowania kultu chrześcijańskiego była związana ze specjalnym podatkiem), czy też doskwierające wykluczenie społeczne (niemożliwość awansu na pewne szczeble administracji), którego doświadczali na co dzień<sup>5</sup>. Sprawowali misteria chrześcijańskiej wiary w szczególnym napięciu hermeneutycznym: odczytywali je jako rzucające światło na ich aktualną sytuację egzystencjalną, w której wyznawanie wiary w Chrystusa niosło z sobą szereg następstw społecznych<sup>6</sup>. Dialektyka widzialności misterium była charakterystyczną cechą ich celebracji, które dokonywały się w szczególnych przestrzeniach liturgicznych właściwych dla architektury mozarabskiej<sup>7</sup>. Świątynie składające się z wielu małych brył o niewielkiej ilości światła budowane były na planie labiryntu, aby uzmysłowić, że jedynym znającym drogę wyjścia z zaplątanych ludzkich historii (również tej społeczno-politycznej) jest Chrystus obecny dla mozarabów w tajemnicy sprawowanej liturgicznie<sup>8</sup>.

Liturgia hiszpańska jest określeniem szerokim, gdyż obejmuje nie tylko okres mozarabski upływający pod znakiem napięć chrześcijańsko-muzułmańskich i kontrowersji adopcjanizmu<sup>9</sup>, lecz także obejmuje wcześniejszy okres

---

<sup>4</sup> E. Lapidra Poświęca temu zagadnieniu obszerne studium *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante 1997; por. Y. Beale-Rivaya, *The history and evolution of the term „mozarab”*, „Imago Temporis. Medium Aevum” 4 (2010), s. 51–71.

<sup>5</sup> J. F. Rivera Recio, *Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe*, [w:] *Historia mozárabe*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozarabes de San Eugenio, Toledo 1978, s. 3–16; M. A. Gallego, *The languages of medieval Iberia and their religious dimensión*, „Medieval Encounters” 1 (2003), s. 107–139.

<sup>6</sup> L. Peñarroja, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la Reconquista de Valencia*, Gredos, Madrid 1993.

<sup>7</sup> J. Yarza, *Arte asturiano. Arte mozárabe*, Cáceres 1985.

<sup>8</sup> Por. P. Roszak, *Mozarabowie – niespokojna mniejszość. O duchowości czasów bycia w mniejszości*, „Teologia i Człowiek” 13 (2009), s. 79–98.

<sup>9</sup> Na ten spór możemy patrzeć w perspektywie dialogu z teologią islamu – por. D. Urvoy, *La pensée religieuse des Mozarabes face à l’Islam*, „Traditio” 39 (1983), s. 419–432; L. Ranera, *Jesús*

patrystyczny i wizygocki związany z aktywnością trzech głównych centrów kościelnych tamtego czasu (Toledo, Sewilli i Tarragony)<sup>10</sup>. Mozarabowie ocalili tradycję liturgiczną kościołów hiszpańskich pierwszych wieków chrześcijaństwa, która pozostawała pod dużym wpływem nie tylko tradycji galikańskiej, lecz także afrykańskiej (i przez to wschodniej)<sup>11</sup>. Świadczy o tym wiele motywów teologicznych, które przeniknęły do euchologii hiszpańskiej i znajdują swój wyraz w formularzach poszczególnych mszy<sup>12</sup>. Czy ma to znaczenie dla rozumienia liturgii w kluczu misterium i sakramentu? Jak liturgia hiszpańska postrzega wzajemne relacje między *mysterium* i *sacramentum*? Na podstawie *Missale Hispano-Mozarabicum* postaram się przedstawić mozarabskie rozumienie misterium, które znamionuje charakterystyczna dwutorowość: skupienie na aspekcie epistemologicznym (sposób liturgicznego dotarcia do misterii) i eklezjologiczne konotacje dla życia chrześcijańskiego. Zaczniemy od nakreślenia wzajemnych relacji między obu terminami. Czym jest „sakrament” dla mozarabów, a czym „mysterium”?

## 1. *Mysterium in hoc sacramento*: w stronę „prawdy sakramentu”

Choć w okresie patrystycznym te dwa terminy: *mysterium* i *sacramentum* były jeszcze synonimami, to w liturgii hiszpańskiej pojawiają

---

y Mahoma, „Encuentros Teológicos” 7 (2007–2008), s. 106–109; M. Lázaro Pulido, *Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros*, „Cauriensia” 4 (2009), s. 81–139. Szczególnie jednak zasługuje na uwagę syntetyczne opracowanie bazujące na źródłach mozarabskich: R. J. Pedrajas, *Historia de los mozárabes en Al Ándalus: mozárabes y musulmanes en Al Ándalus: ¿relaciones de convivencia?, ¿o de antagonismo y lucha?*, Almuzara, Córdoba 2013.

<sup>10</sup> Por. J. Pinell, *Hispánica (liturgia)*, [w:] *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, dir. A. Di Bernardino, vol. II, Sígueme, Salamanca 1998<sup>2</sup>, 1048–1054.

<sup>11</sup> V. Janeras, *Elements orientals en la litúrgia visigòtica*, [w:] *Miscelánea Litúrgica Catalana VI*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 1995, s. 93–127.

<sup>12</sup> J. M. Ferrer, *La Eucaristía en rito hispano-mozárabe. Gestualidad y ambiente para la celebración*, „Toletana” 1 (1999), s. 59–88.

się pierwsze próby określenia ich specyficznego, odrębnego teologicznie znaczenia<sup>13</sup>. Niekiedy teksty zdają się jeszcze posługiwać znamieną ambiwalencją (jak wówczas, gdy mowa o „sakramencie niebieskim”<sup>14</sup>), ale dominuje jednak perspektywa, w której oba koncepty wzajemnie się dopełniają. O charakterze tego powiązania teologicznego między obu terminami świadczy charakterystyczne dla tego rytu częste zestawienie ich obok siebie: określenie „sakramenty misteriów” pozostaje w harmonii ze stricte technicznym posługiwaniem się terminem „sakrament” na oznaczenie znaków sakramentalnych takich jak chrzest, namaszczenie czy przede wszystkim Eucharystia (czasem traktowana *par excellence* jako „Sakrament”). Ale liturgia hiszpańska dostrzega „sakramenty” również w Starym Testamencie jako czynności lub rzeczy, które posiadały głębokie znaczenie duchowe. Dlatego mówi o „sakramentach dawnego prawa” (*priscae legis sacramenta*)<sup>15</sup>, ale także o „wielkich tajemnicach postu” (*ie-iuniorum magnifica sacramenta*)<sup>16</sup>. Rozpiętość znaczeniowa „sakramentu” pozostaje w służbie rozumienia tego, czym jest misterium.

### 1.1. *Mysterii sacramenta*: relacja między misterium a sakramentem w rycie hiszpańskim

W jednej z modlitw otwierających mszę pojawia się wezwanie, aby przeżywać liturgię *consideranda divinis Mysteriis sacramenta*<sup>17</sup>. Oznacza to wskazanie na sakramentalny dostęp do misteriów: nie są one dostępne same w sobie, lecz zostają zapośredniczone przez ryt. Mówiąc zaś ściśle, podkreślają dwa wymiary rytu: zewnętrzny (sakrament) oraz wewnętrzny (tajemnica). W tym sensie można powiedzieć, że sakramenty zawierają misteria, są pasem transmisyjnym, przez który ten kontakt jest możliwy. Dlatego ryt będzie wskazywał na „sakrament wcielenia” (in

---

<sup>13</sup> C. Robles García, *La liturgia mozárabe*, [w:] *Breviarium Gothicum secundum Regulam Beatissimi Isidorii*, Edición facsímil, ed. J. Paniagua, Universidad de Leon 2004.

<sup>14</sup> *In Circumcisione Domini*, oratio admonitionis.

<sup>15</sup> *In Dominico in ramis palmarum*, oratio.

<sup>16</sup> *Feria VI in tertia hebdomada Quadragesimae*, ad pacem.

<sup>17</sup> *In III Dominico Quadragesimae*, oratio admonitionis.



*sacramento incarnationis amplecteres*)<sup>18</sup>, na „ukryte sakramenty męki” (*sacramenta abscondida passionis suae*)<sup>19</sup>, które choć ujawniają misteria i czynią je dostępnymi, to jednak nie wyczerpują ich „tajemniczości”. Sakrament ma moment ujawniający, ale i zakrywający: również w nich ukryta jest zapowiedź-figura tego, co ma stać się udziałem chrześcijanina: „ut hoc quod his sacramentis figuratum fore cognoscitur, in nostris cordibus impleatur”<sup>20</sup>. W mszy na święto Niepokalanego Poczęcia NMP mowa jest o tym, że „mýsticis præfigurátum mystériis”<sup>21</sup>. Pełne poznanie „tajemnicy” dokona się w wymiarze eschatologicznym. Sakrament w liturgii mozarabskiej nie jest jedynie zewnętrznym znakiem odsyłającym do innych treści, lecz przestrzenią spotkania w rytualnym *hodie*. Jednocześnie takie pojmowanie *sacramentum* odsłania zainteresowanie liturgii, aby dotrzeć do tego, co jest „prawdą sakramentu”, w czyjej służbie stawia się celebracja sakramentu. Dokonuje się to na drodze moralnego oczyszczenia (post i modlitwa), dzięki którym objawiają się *sacramenta mysteriorum*<sup>22</sup>.

Z tekstów euchologicznych *Missale Hispano-Mozarabicum* rodzi się rozumienie „tajemnicy” jako szczególnego doświadczenia łaski i miłości, obdarowania i uczestnictwa, bliskości Boga. Dlatego liturgia stawia sobie jako naczelne zadanie uwrażliwienie wiernych, aby nie banalizowali misteriiów przez to, że są niedostępne wprost (stąd wołanie o *sedula mysteria*)<sup>23</sup>, lecz sprawowali je jako wyraz miłości Boga, który niczym przyjaciel dzielący się tajemnicami z drugim, udziela ich człowiekowi. Stąd apeluje: „dignis semper tractare mysteriis et puris pacisfisque praecordiis celebrare”<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> *In Circumcisione Domini*, post nomina.

<sup>19</sup> *Feria IV in hebdomada maiore*, benedictio.

<sup>20</sup> *In die Sancto Paschae*, oratio admonitionis.

<sup>21</sup> *In diem conceptionis sanctae Mariae Virginis*, illatio.

<sup>22</sup> *Feria IV in quarta hebdomada Quadragesime*, illatio.

<sup>23</sup> Por. P. Roszak, *La fe: entre manifestación y secreto. En torno a la eucología hispano-mozárabe*, „Scripta Theologica” 1 (2014), s. 39–58; tenże, *Mozarabowie i ich liturgia*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.

<sup>24</sup> *Feria VI in tertia hebdomada Quadragesimae*, ad pacem.

Co to jednak znaczy traktować w sposób godny? To ukształtowanie serca, aby było w stanie unieść ciężar tajemnic Bożych, otworzyć się na ten dar. To spotkanie z misterium dokonujące się w sakramencie potrzebuje osadzenia w perspektywie objawienia, które dla rytu mozarabskiego nie jawi się jako wydarzenie zamknięte w historii, lecz cechując się wielką płodnością, manifestuje się w sposób uprzywilejowany w bycie Kościoła: nie tylko jego nauczaniu, lecz także właśnie w sakramentalnym działaniu. Dlatego wątki dotyczące wizji i sensu historii rzucające światło na aktualną sytuację mozarabów, którzy bronią się przed anihilacją dzięki swej liturgicznej tożsamości, jest szczególną cechą euchologii hiszpańskiej.

Liturgia hiszpańska skupia swoją uwagę na sakramentalnej celebracji misterium, co podkreśla znamienna modlitwa jednej z mszy, w której kieruje się prośbą do Chrystusa, aby „vos mystérii et ínstruat et múniat Sacraménto”. W znamiennej dla rytu szyku zostaje wskazane, że sakramentalne przeżycie tajemnicy jest sposobem, w jaki wierni zostają poczeni i wzmocnieni. Nie powinni skupić wzroku tylko na tym, co „dane”, ale otworzyć się na to, co „przeżywane”, bo kosmowizja, którą operuje ryt, nie ogranicza się do znaku, lecz sięga jego znaczenia. Dlatego w innym miejscu inwokacja do Chrystusa zaczyna się od słów: „zakończysz tajemnice tej ofiary” (*expletis sacrificiorum mysteriis*)<sup>25</sup>.

Inny wariant opisujący wzajemne relacje „sakramentu” i „mysterium” ilustruje jedna z modlitw *post sanctus* z XIII niedzieli zwykłej: „Jezu Chryste, Synu Boga żywego i Panie Jednorodzony; który trwając z Ojcem, postanowiłeś odwiecznie złączyć się z Kościołem zgromadzonym spośród ludów i prawdziwie wyraziłeś tajemnicę tego zjednoczenia w tym sakramencie Twego Ciała i Twej Krwi; aby go rzeczywiście złączyć z sobą oczyściłeś go wodą chrztu, upiększyłeś olejem namaszczenia, nasyciłeś chlebem Twego Ciała i rozradowałeś go winem Twej przelanej Krwi; Ty sam byłeś jego Odkupicielem, Ty przemieniłeś siebie w cenę naszego okupu”<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *In diem allisionis infantium*, completuria: „Precamur, Domine Iesu Christe, ut expletis sacrificiorum mysteriis”.

<sup>26</sup> *In XIII dominica de cotidiano*, post sanctus: „qui, cum Patre manens, æternitátis tuæ prospéctu definieras unam tibi de géntibus congregándam Ecclésiám copuláre, cuius

W sakramencie Eucharystii wyraża się głęboka tajemnica: eucharystia nie tyle skupia się na kontemplacji natury obecności transcendentnego Pana pod postaciami chleba i wina, ile raczej na tajemnicy jedności Chrystusa ze swoim Kościołem, która sięga wieczności. Sakrament Ciała i Krwi Pana wskazuje na *mysterium copulationis*, złączenia się Chrystusa z Kościołem, które prawdziwie oddaje (*vera exhibitio*) jej najgłębszy sens<sup>27</sup>. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że eucharystia rządzi się logiką Pawłowego *mysterion*, który oznacza realizację Bożego planu zbawienia ukrytego przed wiekami, a w pełni odsłoniętego w Chrystusie. Zdaje się na to wskazywać dalsza część modlitwy, która wspomina zbawcze zaangażowanie Chrystusa w celu przysposobienia Kościoła do pełnej wspólnoty z sobą: co znamienne, ta droga oczyszczenia, wzmocnienia i nasycenia Kościoła zostaje opisana przez odwołanie do sakramentów wtajemniczenia (chrzest, namaszczenie, eucharystia).

W mszy z piątku w oktawie Wielkanocy (*In VI feria Paschae*) dochodzi do głosu podobne pragnienie w *oratio admonitionis*, gdzie na kanwie ewangelicznej sceny cudownego połowu ryb mającego miejsce po zmartwychwstaniu zostaje wyrażona prośba, aby zostać zaliczonym do grona „mistycznych ryb” (*inter mysticos pisces, cibus esse Domini*). Droga do budowania autentycznej jedności prowadzi przez „kroczenie za prawdą cudownego sakramentu, kochając i zachowując przede wszystkim jedność”<sup>28</sup>. Okoliczności, w których przyszło żyć chrześcija-

---

copulationis mysterium in hoc sacramento corporis et sanguinis tui vera exhibitio complēti; ad inhærendam tibi emundans illam aqua baptismatis, exhilarans oleo unctiois, sātians pane corporis et lætificans vino effūsi cruōris, ipse Redēptor eius, ipse pro ea factus prētium emptiōnis” (tłum. własne).

<sup>27</sup> Nie można zapominać o wyjątkowej naturze języka łacińskiego stosowanego w rycie hiszpańsko-mozarabskim, który cechuje się wielką obrazowością, narzędziami retorycznymi (zwłaszcza częstymi powtórzeniami) i odmiennym szykiem zdań. Por. M. C. Díaz y Díaz, *El latín de la liturgia hispánica*, [w:] *Estudios sobre la Liturgia mozárabe*, Toledo 1965, s. 55–87; C. Aillet, *Les mozarabes: Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IXe–XIIe siècle)*, Casa de Velazquez, Madrid 2010.

<sup>28</sup> *In VI feria Paschae, oratio admonitionis*: „Subsequámur ígitur sacraménti admirábilis veritatē, diligētes, ac tenētes principáliter unitatē”.

nom mozarabskim, przypominają o tym, że powinni trzymać się krzyża Chrystusa, czyli powinni pozwolić się wyłowić z morza jak ryby, aby zachować jedność w godzinie próby.

Podobny wątek eklezjologiczny pojawia się w *illatio* mszy uroczystości Objawienia Pańskiego (*Apparitio Domini*), gdzie ów wzniosły i przedziwny sakrament dotyczy zjednoczenia Chrystusa z Kościołem<sup>29</sup>. Dlatego Kościół zostaje zdefiniowany przez sakramenty: jego wyjątkowość płynie z faktu, że jest „jeden przez sakrament, nie przez miejsce” (*singuláris sacraménto, non loco*). Sakrament nie jest tylko powłoką misterium, skorupą chroniącą cenną zawartość, lecz źródłem przemieniającej mocy, „ut per transfusiónem cælestis atque invisibilis sacraménti”<sup>30</sup>. Dlatego liturgia prosi o „konsekrację sakramentu”<sup>31</sup>, włączenie znaku w życiodajny strumień łaski.

## 1.2. *Mysterii recordatus*: wymiar celebracyjny

Świadomość, że liturgiczne zgromadzenie zostało zwołane, aby sprawować misteria, ujawnia się w wielu tekstach eucharystycznych rytu mozarabskiego: nie jest zwykłym zebraniem wiernych, gdyż *inter sacra mysteria constituiti*. To ukonstytuowanie oznacza zakorzenienie i wpisanie w tajemnicę, a nie tylko jej zewnętrzne sprawowanie. Owe *constituiti* oznacza ostatecznie, że uczestnicząc w liturgii, zostaje wpisane w uprzywilejowaną przestrzeń dostępu do misterium, które nie jest czystą negatywnością (czego nie można poznać), lecz objawia swoją pozytywną moc, stając się okazją do poznania prawdy w całej jej głębi. Sięganie do tajemnicy to puls życia Kościoła, który postrzega siebie samego jako włączonego w misterium.

Zanurzenie egzystencji chrześcijańskiej w tajemnicach jest aktem konstytutywnym dla *actio liturgica*, określając jednocześnie tożsamość uczestników liturgii. Misteria, o których była mowa w *oratio admonitionis*, posiadają sens generyczny: nie chodzi o konkretne prawdy niedostępne dla ludzkiego

<sup>29</sup> *In apparitione Domini*, alia.

<sup>30</sup> *In VII dominica de cotidiano*, post pridie.

<sup>31</sup> *In VI dominica de cotidiano*, alia: „Mereatur petitio effectum, contritio solatium, consecratio sacramentum”.

intelektu, lecz bliskość Boga ukrytego, który daje się poznać w celebracji eucharystycznej, w słowie i działaniu sakramentalnym. Liturgia hiszpańska podkreśla w ten sposób powiązania misteriiów z uroczystościami tworzącymi rok liturgiczny, troszcząc się o to, aby „celebrować ku czci Twego imienia misteria właściwe dla wszystkich celebracji” (*ómnium sollemnitatum in tuo nómine mysteria celebrare*)<sup>32</sup>. Są to celebracje tajemnicy – *mysterii sollemnitáte* – „uroczystości, w których misterium staje się obecne”<sup>33</sup>. Dlatego właśnie liturgia będzie sytuować siebie w służbie pochłaniania *odore fragrantia*<sup>34</sup>, dobrego zapachu, woni misterium Boga, co skutkuje eksplozją radości i porwy serca w godzinie celebracji liturgicznej: „Wszyscy powinniśmy pragnąć tych chwil, w których zaprasza się ludzką słabość do uczestnictwa w tym wielkim i czcigodnym misterium, przez które Bóg skłania się do przyjęcia ofiary, którą składa mu człowiek”<sup>35</sup>. Dopowiedzmy, że ofiara rozumiana jest w kluczu nie tyle „poświęcenia czegoś cennego”, ile zawiązania relacji, ustanowienia komunikacji, wymiany. Nie zmienia to faktu, że człowiek służy Bogu w swym życiu, ale ta służba ma pewien odcień tajemnicy: „doskonale przedstawiając przed Tobą tajemnicę naszej służby (posługi)”, jak modlą się mozarabowie w dniu wspomnienia Adriana, Natalii i towarzyszy (16 czerwca). Termin *mysterium* pojawia się z czasownikiem *excolere*<sup>36</sup>, *invocare*<sup>37</sup>, *recordare*<sup>38</sup> czy *celebrare*<sup>39</sup> (w jego różnych derywatach), co ponownie podkreśla jego „przekazywalność” i pośredniczenie.

### 1.3. *Mysterium* i objawienie

W świetle hiszpańskich tekstów liturgicznych *mysterium* trzeba rozumieć w kontekście osobowym jako wzrastającą intymność interpersonalną

<sup>32</sup> *In II Dominico de cotidiano*, illatio.

<sup>33</sup> *In diem conceptionis sanctæ Mariæ Virginis*, post nomina.

<sup>34</sup> *In diem Sancti Augustini*, ad pacem.

<sup>35</sup> *In I Dominico de cotidiano*, oratio admonitionis.

<sup>36</sup> *In V Dominico Paschæ*, illatio.

<sup>37</sup> *In VI Dominico Paschæ*, oratio admonitionis.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *In Circumcisione Domini*, oratio admonitionis.

możliwą dzięki objawieniu, które wyraża intymność Trójcy Świętej. Dlatego ukryty charakter misterium wiąże się z intymnością życia trynitarnego i nie odnosi się jedynie do ograniczeń poznawczych<sup>40</sup>. Nie ulega wątpliwości, że mozarabowie widzieli w *mysterium* przede wszystkim moment „objawieniowy” komunikacji (podążając za modelem rozumienia tajemnicy, jaki spotykamy u św. Pawła), który ma za zadanie uczynić widzialnym to, co niewidzialne, przy całej świadomości niewystarczającego charakteru posiadanych środków ekspresji. Pojęcia i obrazy są tu użyte po to, aby wyrazić tajemnicę Boga, która nie jest jedynie czystym poznaniem, ale ożywiającym spotkaniem z łaską<sup>41</sup> wzbogacającym życie chrześcijanina, gdyż *fidei sacramenta locupletant*<sup>42</sup>. To spotkanie ożywiające również dla rozumu, który na drodze ku pełnemu poznaniu Boga czuje się słaby i potrzebuje wsparcia łaski.

## 2. Epistemologia *mysterium*: w stronę zbawczej rzeczywistości

*Mysterium* to pewne *excessum*, nadwyżka znaczenia. Dlatego epistemologia liturgiczna rytury hiszpańskiego stawia akcent na zbawcze ukazanie się Boga w objawieniu<sup>43</sup>. Tajemnica nie chce zamknąć Boga w horyzoncie skończoności, jedynie wyeksponować Jego niepoznawalność, ukazać pozytywnie antropologiczne otwarcie człowieka na prawdę (co scholastyka oddaje przez *capax veritatis*) umożliwiającą wszelki postęp poznawczy. Ten głód prawdy zostaje zaspokojony przez wcielone Słowo Boga, które *par excellence* staje się *mysterium*. Dlatego właśnie tajemnica pozostaje w ścisłej relacji z wydarzeniem wcielenia, stając się niemal jego synonimem i często

---

<sup>40</sup> Por. A. Ivorra, *Las illationes trinitarias del Missale Hispano-Mozarabicum y su relación con el prefacio romano de la Trinidad*, „Toletana” 15 (2006), s. 49–58.

<sup>41</sup> *Feria II in quarta hebdomada Quadragesime*.

<sup>42</sup> *In VI Dominico de Adventu*, ad pacem.

<sup>43</sup> Por. R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W drodze, Poznań 2012.

odnosząc się do najważniejszych zbawczych zdarzeń z życia Chrystusa. Doskonale ilustruje to pochwalna *illatio* z IV niedzieli wielkanocnej, gdy mówi o „wielkim i godnym podziwu misterium pobożności” (*magno pietatis tuae ammirandóque mystério*), rozumiejąc przez niego wcielenie, dzięki któremu Chrystus został – jak czytamy dalej – „manifestátus in carne, iustificátus in spíritu, osténsus in Ángelis, prædicátus in géntibus, créditus in hoc mundo, assúptus in glória, de inférni nos perículis liberásti”<sup>44</sup>.

### 2.1. Misterium jako *manifestatio*

Dla Mozarabów *mysterium* to trynitarne ujawnienie się Boga na rzecz ludzi – On pozostaje w najgłębszym sensie *Philantropos*<sup>45</sup>. Z tego właśnie powodu epistemologia liturgiczna rytu nie tyle skupia uwagę na ludzkim wysiłku osiągnięcia Boga, ile wskazuje na inny paradygmat: uczestnictwa w wiedzy, którą Bóg ma o sobie samym. Drogi tego uczestnictwa prowadzą przez moralny wysiłek „dostrojenia” umysłu do wzniosłych prawd, postawienia na dobrą dyspozycję moralną, dzięki której poszerzają się zdolności poznawcze człowieka. Dlatego misteria nie stanowią jakieś formy opresyjnej dla mozarabów, lecz paradoksalnie jako wyzwolenie, również to intelektualne. Poznanie misterii wieńczy adoracja, ich proklamowanie zamienia się w hymn chwały i dziękczynienia.

Niemniej jednak objawienie misterium i jego liturgiczna proklamacja nie anuluje jego źródłowej misteryjności, ponieważ nie stanowią go jedynie rzeczy ukryte czy niezrozumiane. Nawet już ujęte (*comprehensio*) przez światło wiary nie tracą swej misteryjności. Misterium wzywa człowieka, aby postawił się *coram Deo*, ponieważ jest to najlepszy kąt, pod którym poznaje się prawdę. Ta nadzieja na pełne dotarcie do tajemnicy bazuje na tym, że Bóg jest *secretórum ómnium cognitor* znającym wszystkie sekrety ludzkiego losu, i tym, czego człowiek potrzebuje jest nie tyle pouczenie, ile miłość, która obejmuje świadomość i język, wyostrzy duchowe zmysły, pozwoli ustanowić odpowiedniość między *hodie*

<sup>44</sup> *In IV Dominico Paschae, illatio.*

<sup>45</sup> Por. A. Ivorra, *Sentido espiritual del Padrenuestro en la liturgia hispana. El tiempo 'Cotidiano', „Estudios Trinitarios” 44 (2010), s. 494.*

celebracji i wiecznością Boga. Liturgia stwarza przestrzeń relacji z misterium, więzy afektywne i intelektualne, aby transmisja misteriów mogła się dokonać. Misterium domaga się więcej miłości, nie więcej poznania, gdyż miłość otwiera poznawczo.

Misterium podkreśla i broni transcendencji Boga wobec stworzenia, ale z drugiej strony przywołuje łaskę jako dar udzielonego poznania. Kształtuje uczestnika liturgii w tym duchu, aby uznał potrzebę objawienia, która nie jest zaniżaniem możliwości poznawczych, lecz uznaniem niewystarczalności. Ryt mozarabski dokonuje tego w sposób dla siebie właściwy, za pomocą pytań, jak wówczas, gdy zadaje pytanie samemu Bogu: „Quid poterit, o piissima Trinitas Deus noster, condigne tibi infirmitas humanae fragilitatis tribuere, quae tantis facinorum ponderibus praegravatur cotidie?”<sup>46</sup>.

## 2.2. Poznać *mysterium Christi*

Wśród misteriów najważniejsze miejsce zajmuje *mysterium humanitatis Christi*, które jest traktowane przez euchologię hiszpańską jako wydarzenie odnawiające człowieka, poszerzając horyzonty epistemologiczne, ponieważ tajemnice dzięki wcieleniu Chrystusa stają się jaśniejsze, dostępne: *adventus sui*, jak podkreśla jedna z modlitw, *faciat mysteriis luminata*<sup>47</sup>. Przyjęcie Chrystusa, którego liturgia nazywa *Restaurator aeternae lucis*, rozprasza mroki błędu siłą Jego światła.

Warto podkreślić, że logika misteryjno-sakramentalna wyraża istotną cechę wielkiego depozytu euchologicznego hiszpańskiego, wydobywając na światło dzienne szereg ważnych zagadnień teologicznych: transcendencję Boga i jego niezgłębione zamysły w stosunku do człowieka, skuteczność zbawczą tajemnicy wcielenia Słowa, darmowość udzielanych darów. Właśnie ta „niezasłużalność” darów sformułowana w formie doniosłe brzmiącej zasady, że „łaska wyprzedza naturę” (*gratia antevérteret natúram*<sup>48</sup>), stanowi

<sup>46</sup> *Littaniae ante diem sancti Cipriani*, ad orationem Dominica.

<sup>47</sup> *Ad nonan pro indulgentia*, oratio.

<sup>48</sup> *In diem Conceptionis Sanctae Mariae Virginis*, alia: „Ineffábilis Deus Immaculátam Virgínem Mariám in mundi princípío prænuntiávit, sacratíssimum mystérium, caeléste



*background* dla teologii tajemnicy. Aby dotrzeć do mozarabskiego rozumienia misterium, trzeba dobrze ułożyć te współzależne teologiczne rytuały, które wydobędą szeroki zakres znaczeniowy konceptu.

Sakramenty pozostają w służbie misterium Chrystusa: dlatego liturgia w *completurii* mszy na rozpoczęcie nowego roku prosi, aby zasługi sakramentów Chrystusa (*sacramentorum tuorum meritis*) sprawiły, że wierni przejdą przez doczesne doświadczenia bez uszczerbku dla wiary<sup>49</sup>. Świadectwo życia zależy głęboko od przeżywania tajemnic Zbawiciela.

### 3. Życie na miarę tajemnicy: w stronę *praxis* eklesjalnej

Dla liturgii mozarabskiej wspomnienie misterium przekłada się na radykalną zmianę stylu życia, które stanie się egzystencją na miarę tajemnicy. W ten właśnie sposób oddaje tę *praxis* wypływającą z rozumienia misterium przywoływana już msza z piątku w oktawie Paschy: „Pro quibus mysteriis ac miraculis hunc diem apud tuam clementiam sacrificiis commendantes, petimus a te, Redemptore pio et Domino, ut hodierni mysteriis recordatus, spoliatus nos veterem hominem cum actibus suis, induas illum qui secundum Dominum creatus est, in iustitia et sanctitate veritatis”<sup>50</sup>.

Zrzucenie z siebie „starego człowieka” przywołuje sakrament chrztu świętego, w którym wierzący zostaje zanurzony w tajemnicach Pana. Dokonuje się to dzięki wierze, której moc polega na tym, że włącza w intymne życie Boga. Jak zauważa Felix Maria Arocena<sup>51</sup> w ważnym studium dotyczącym *fides* w liturgii hiszpańskiej, wiara sprawia, że tajemnice zostają otwarte przed ochrzczonym, nie tyle w znaczeniu odarte z ich transcendencji, ile zostaje

---

prodigium, ut gratia anteverteret naturam”.

<sup>49</sup> *In initio anni, completuria.*

<sup>50</sup> *In VI feria Paschae, alia.*

<sup>51</sup> F. M. Arocena, *Teologia simbolica della fede nel Missale Hispano-Mozarabicum*, „Rivista liturgica” 1 (2013), s. 185–203.

uchylona szczególna ścieżka dostępu i penetracji misterium. Owocem tego obcowania z misterium jest również lepsze i głębsze poznanie samego człowieka, który posiada głód tajemnicy wyrażający się w jego zdolności do ciągłego przekraczania samego siebie. Podarowane światło nie oznacza, że nie istnieją ciemności, ale to, że nie do nich należy ostatnie słowo: to należy do *fides integra*, która stanowi klucz egzegezy liturgicznej dokonującej się w rycie hiszpańskim. Jej zadaniem jest odkrycie tego, co mozarabowie określali jako *in illa mysticum*<sup>52</sup>, jak wówczas, gdy podczas jednej z mszy w okresie wielkiego postu zaprasza się do zrozumienia perykopy o ślepych od urodzenia, który zostaje uzdrowiony przez Jezusa, jako obrazu obecnej sytuacji całej ludzkości: otwierające się oczy ślepcy nie są w stanie znieść nadmiaru światła, nie widzi z początku ludzi (myśli, że to drzewa), aż jego wzrok przyzwyczajają się i dostrzega Jezusa. W tym obrazie został ukryty paradygmat życia liturgicznego mozarabów: celebrowanie sakramentalne misterium to wpuszczanie światła, które przenika w głąb człowieka i otwiera go na pełne poznanie otaczającej go rzeczywistości. Światło pochodzi od Pana, to jest Jego inicjatywa – odpowiedzią człowieka jest troska, aby to światło – które można powiązać z sakramentami – nie zostało przyćmiewione żadną przeszkodą.

### 3.1. *Participatio* przez wiarę

Spotkanie z tajemnicą dokonuje się poprzez wytrwałe uczestnictwo w powtarzających się celebracjach, które z racji ich częstotliwości nie powinny być niedoceniane, wręcz przeciwnie, jak podkreśla jedna z modlitw mozarabskich *deseabile*: częste uczestnictwo w celebracji wyostrza wrażliwość i moc intelektualną niczym wzrok, który musi dostroić się do obiektu, aby zaofiarować dobry obraz, o właściwej ostrości. Liturgia w ten sposób właśnie postrzega samą siebie, jako dającą „przystęp do tajemnicy Pana”

---

<sup>52</sup> *In III Dominico de quadragesimae*: „Erigámus, quæso, dilectíssimi fratres, corda nostra ad consideránda divini Mystérii sacraménta. Léctio étenim sancti Evangélii, quæ hodiérna die ad audiéndum vos fecit esse devótos effíciat étiam æternitátis frúctibus opuléntos. Et sicut audítu eam, fide íntegra percepístis, ita quoque fidéli devotióne quiddam in illa mýsticum requirátis”.

(*accedentes ad Dómini mystérium*<sup>53</sup>), wzywając jednocześnie do „doce-  
niania tajemnicy naszego odkupienia” (*redemptiónis nostræ perpendentes  
mystérium*<sup>54</sup>). Znamienne został tu użyty łaciński termin *perpendentes*,  
który oznacza dokładne ważenie, egzaminowanie: opisuje on adekwatną  
postawę wobec tajemnicy, którą powinni przyjąć mozarabowie. Próbować  
ogarnąć jej wagę, duchowy ciężar, nie traktować jako coś jasnego w sobie  
i raz na zawsze zamkniętego, ale ciągle czuć pewien niedosyt.

Odpowiedzią człowieka jest pragnienie, aby stać się uczestnikiem „sakra-  
mentów niebieskich”: msza *In Circumcisione Domini* wiąże świętowanie tajem-  
nicy wcielenia, przez którą dokonano się zbawienie z uczestnictwem w tym,  
co zawiera: „caelestium sacramentorum participium consequi mereamur”<sup>55</sup>.  
Tej trosce o to, aby zasłużyć na uczestnictwo w sakramentach wtóruje za-  
kończenie *illatio* – odpowiednika rzymskiej *praefatio* – z IV niedzieli wiel-  
kanocnej: „Per quam oríginem quamdam evangélicæ imitátionis adépti,  
caeléstium secretórum sacraménta discéntes, laudes quas tibi in glória Patris  
cum Sancto Spírиту permanénti Ángeli et Archángeli canunt, nos quoque  
imitáti caeléstium beatitúdinem persolvámus cum Séraphim ita dicéntes”<sup>56</sup>.

Dzięki duchowemu błogosławieństwu spoczywającemu na eucharysty-  
cznych darach ofiarnych (niemających przecież żadnej solidnej mate-  
rii, a którego siła pochodzi nie od niech właśnie!), rozpoczyna się droga  
ewangelicznego naśladowania, bycia uczniem, która zostaje scharaktery-  
zowana jako uczenie się sakramentów tajemnic niebieskich.

### 3.2. Liturgia w służbie *arcana mysterii*

We wspomnianej *illatio* pojawia się termin *secretorum*, który nie tyl-  
ko oddaje to, co zwykliśmy tłumaczyć jako sekret, ale także wskazuje na

<sup>53</sup> *In XX Dominico de cotidiano*, oratio admonitionis.

<sup>54</sup> *In II Dominico quadragessimae*, oratio admonitionis.

<sup>55</sup> *In Circumcisione Domini*, oratio admonitionis: „ut mystérium incarnatiónis eius  
pro nostræ salútis redemptióne celebrátum, áugeat in nobis gáudia nunquam ultérius fi-  
niéndá, et vota múltíplacet indisrúpta; ut dum officiis impénsius mancipámur; caeléstium  
sacramentórum participium cónsequi”.

<sup>56</sup> *In quarto Dominico Paschae*, *illatio*.

inny niezwykle głęboki termin właściwy autorozumieniu liturgii: „ob arcana mysterii tui, Christe Domine Deus noster, a te collata inspiratione poscentes; deficit in contuitu acies, in intellectu visus, in relatione virtus, in narratione sermo”<sup>57</sup>. Posługując się terminem *arcantum*, ryt hiszpański chce zwrócić uwagę na centrum osobowe, gdzie tylko Bóg ma dostęp (stąd powiązanie z sekretem), ale także chodzi o głębię każdej celebracji (w tym znaczeniu pojawiają się określenia *arcana* paschalne). Wszystko po to, aby nie utracić z pola widzenia nastawienia na to, co zasadnicze, istotowe, co stanowi *res*, aby uwaga skupiona na *signa* nie stała się idola tryczna, odcięta od korzeni. Liturgia ma pozwolić temu, który w niej uczestniczy, na dostanie się do źródła misterium. Ta łączność z misterium wyznacza kanały eklezjalnej *conversatio Dei* – formy życia Kościoła, która odczytuje sens misterii, wyłuskując go z opatrnościowego planu zbawienia: dlatego jedna z modlitw podkreśla: „qui Ecclēsiam tuam sanctam catholicam tanto eam tibi redemptionis eius mysteriorum celebritate iunxisti”.

### 3.3. Dojrzewać do pełni misterium

We mszy *Apparitio Domini*, przedstawiwszy w modlitwie *post pridie* różnorakie „ukazania się” Pana w toku Jego ziemskiego życia, Jego odsłonięcie się przed ludźmi w misteriach życia publicznego (narodzony z Dziewicy, ukazany pasterzom, poznany w mocy cudów, ogłoszony przez gwiazdę etc.), dostrzega w nich czytelną wskazówkę dla Kościoła, którego program tak formuluje ryt hiszpański: „ut sacratæ sollemnitatibus gratia ita suscipiat Ecclēsia tua nunc gaudia, ut prætulit quondam mysteria”<sup>58</sup>. Łaska uroczystości ma pobudzić Kościół radujący się z obecności Pana, który daje się rozpoznać ludziom, do tego, aby niósł przed ludźmi owe misteria, gdyż są one dla nich światłem. Zastosowany tu czasownik *prætulit* (od *præfero*) oznacza „antycypować, pragnąć, przyjąć”, co przekłada się na zadanie Kościoła, aby nieść te misteria Chrystusa do każdej z epok, nasiąknąć nimi niczym gąbka, antycypując w ten sposób – tak ważne dla liturgicznej wrażliwości mozarabskiej – ostateczne ukazanie się Pana

<sup>57</sup> *In diem sanctorum Petri et Pauli*, post pridie.

<sup>58</sup> *In Apparitione Domini*, *Annus secundus*, post pridie.

w chwale. Wspomniana „łaska” celebracji dokonuje konfiguracji wiernych z Chrystusem, sprawiając, że postępują na drodze wiary<sup>59</sup>. Podkreśla to szczególnie liturgiczna egzegeza epizodu, który spotkał uczniów idących do Emaus: choć paradoksalnie wydaje się, że idą naprzód na swej drodze, to jednak – zauważa liturgia – cofają się na *via fidei*. Wówczas pojawia się Chrystus, który koryguje ich kurs i uzmysławia sens misterium<sup>60</sup>.

Dla wrażliwości mozarabskiej tajemnica nie jest zamkniętą rzeczywistością, lecz otwartą na jej liturgiczne dopełnienie. To dlatego czas adwentu, jak zauważa J. Pinell<sup>61</sup>, jest przeżywany w analogii nie tyle do okresu wielkiego postu, ile wielkanocnego: w obu przypadkach chodzi o dojrzewanie do pełni tajemnicy: wcielenia (*mysterium pulchrum*<sup>62</sup>) w adwencie i *consumatio* tajemnicy paschalnej w uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Dlatego jedna z mszy odważa się mówić o wroście wiary (wegetacji) we wspomniane misterium: „Semper quidem, dilectissimi fratres, pia ad Dóminum gratulatióne, et sollícita ad Deum suum respícere debet afféctio. Sed nunc præcípue mens ardéntior, spes prómptior, fides præsentí mystérii recordatióne vegetátior...”. O ten właśnie wigor łaski sakramentu (*vigeat gratia sacramenti*) prosi liturgia<sup>63</sup>.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

KS. PIOTR ROSZAK

## Abstrakt

Jedną z charakterystycznych cech hiszpańskiej euchologii jest jej akcent położony na misterium poznawane, przekazywane i partycypowane w rycie przez wiarę. Ten trójpodział

---

<sup>59</sup> J. J. Flores, *La celebración de la eucaristía según el Misal Hispano-Mozárabe*, „Nova et vetera” 46 (1998), s. 291–302.

<sup>60</sup> Więcej o charakterystyce egzegezy liturgicznej rytu hiszpańskiego por. F. M. Arocena, *La misa hispanica Si credimus. Un ejemplo de la ruminatio litúrgica de la Escritura*, „Scripta Theologica” 2 (2000), s. 631–642.

<sup>61</sup> J. Pinell, *Liturgia hispánica*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1998, s. 25.

<sup>62</sup> *In quinto Dominico Paschae*, illatio.

<sup>63</sup> *In I Dominico de cotidiano*, alia.

wyznacza rytm refleksji nad pojęciem tajemnicy w rycie hiszpańsko-mozarabskim, który został przedstawiony w niniejszym artykule. Dlatego przede wszystkim zostało ukazane, że liturgia mozarabska jest ukierunkowana *ad consideranda divinis Mysteriis sacramenta*. To słowne połączenie terminów *mysterium* oraz *sacramentum* jest charakterystyczne dla tego rytu i ustanawia właściwe współrzędne hermeneutyczne dla epistemologii liturgicznej. Te dwa pojęcia nie są jeszcze synonimami, a bardziej wskazują na dwa różne aspekty: zewnętrzny (znak) oraz wewnętrzny (rzeczywistość zbawcza mediatyzowana w rycie). Liturgiczna *actio* otwiera przestrzeń i czas, aby w widzialnych znakach uczestnik liturgii odkrywał niewidzialną rzeczywistość. Po drugie, dla mozarabów misterium nie wyraża jedynie prawdy o niepoznawalności Boga, lecz wskazuje na Jego trynitarnie odsłonięcie, objawienie. Wreszcie, euchologia hiszpańska jest naznaczona troską o adekwatne świętowanie *mysteriis solemnitatis*, co można tłumaczyć jako łaskę sakramentalną oraz o zachowania *odore fragrantia mysterium*. Życie chrześcijańskie jawi się w tej perspektywie jako przeżywanie tajemnic, które Bóg zechciał dzielić z człowiekiem. Wprowadza to eklezjalny paradygmat mądrości, który obejmuje liturgię rozumianą jako *arcanum Christi*.

## Słowa kluczowe

Ryt hiszpańsko-mozarabski, chrystologia, tajemnica, sakrament

## Abstract

### *Mysterium* in Hispanic-Mozarabic euchology: from liturgical epistemology to ecclesiological praxis

One of the characteristics of the Hispanic euchology is its focus on the mystery known, mediated and participated in the rite by faith. This tri-partite division will determine our reflection on mystery. First, Mozarabic Rite is oriented *ad consideranda divinis Mysteriis sacramenta*. It is very typical for this rite this verbal unit between mystery and sacrament, which establishes the appropriated hermeneutical coordinates for the liturgical epistemology. These two terms are not already synonyms, since they indicate two different aspects, external (sign) and internal (salvific reality), mediating in rite. Liturgical *actio* opens up space and time so that, under visible signs, one can discover the invisible mystery. Second, for Mozarabs, the mystery is not so much a reminder of the unknowability of God but

means his Trinitarian revelation. Finally, the Hispanic euchology is marked by concern for adequately celebrating *mysteriis solemnitatis*, the grace of sacraments, and intends to hold the *odore fragrantia* of mystery in the rite. The Christian life is view as the bringing of mysteries which God wanted to share with man. It introduces the ecclesial paradigm of wisdom, which entails liturgy comprehended by Mozarabs as *arcanum Christi*.

## Keywords

Hispanic-mozarabic rite, christology, mystery, sacrament

## Bibliografía

- Aillet C., *Les mozarabes: Christianisme, islamisation et arabisation en peninsule Iberique (IXe–XIIe siecle)*, Casa de Velázquez, Madrid 2010.
- Arocena F. M., *La misa hispanica Si credimus. Un ejemplo de la ruminatio litúrgica de la Escritura*, „Scripta Theologica” 2 (2000), s. 631–642.
- Arocena F. M., *Teologia simbolica della fede nel Missale Hispano-Mozarabicum*, „Rivista litúrgica” 1 (2013), s. 185–203.
- Beale-Rivaya Y., *The history and evolution of the term „mozarab”*, „Imago Temporis. Medium Aevum” 4 (2010), s. 51–71.
- Breviarium Gothicum secundum Regulam Beatissimi Isidorii*, Edición facsimil, ed. J. Paniagua, Universidad de Leon 2004.
- Christys A., *Christians in Al-Andalus 711–1000*, Routledge, London–New York 2010.
- Díaz y Díaz M. C., *El latín de la liturgia hispánica*, [w:] *Estudios sobre la Liturgia mozarabe*, Toledo 1965, s. 55–87.
- Ferrer J. M., *La Eucaristía en rito hispano-mozárabe. Gestualidad y ambiente para la celebración*, „Toletana” 1 (1999), s. 59–88.
- Flores J., *La celebración de la Eucaristía según el Misal Hispano-Mozárabe*, „Nova et vetera” 46 (1998), s. 291–302.
- Gallego M. A., *The languages of medieval Iberia and their religious dimension*, „Medieval Encounters” 1 (2003), s. 107–139.
- Ivorra A. V., *Sentido espiritual del Padrenuestro en la liturgia hispana: el tiempo ‘Cotidiano’*, „Estudios Trinitarios” 44 (2010), s. 471–495.

- Ivorra A., *Las illationes trinitarias del Missale Hispano-Mozarabicum y su relación con el prefacio romano de la Trinidad*, „Toletana” 15 (2006), s. 49–58.
- Janeras V., *Elements orientals en la liturgia visigòtica*, [w:] *Miscelanea Liturgica Catalana VI*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 1995, s. 93–127.
- Lapiedra E., *Como los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante 1997.
- Lázaro M., *Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros*, „Cauriensia” 4 (2009), s. 81–139.
- Pedrajas R. J., *Historia de los mozárabes en Al Andalus: mozárabes y musulmanes en Al-Andalus: ¿relaciones de convivencia?, ¿o de antagonismo y lucha?*, Almuzara, Córdoba 2013.
- Penarroja L., *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la Reconquista de Valencia*, Gredos, Madrid 1993.
- Pinell J., *Hispanica (liturgia)*, [w:] *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, dir. A. Di Bernardino, vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1048–1054.
- Pinell J., *Liturgia hispánica*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1998.
- Ranera L., *Jesús y Mahoma*, „Encuentros Teológicos” 7 (2007–2008), s. 106–109.
- Rivera Recio J., *Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe*, [w:] *Historia mozárabe*, Instituto de Estudios Visigotico-Mozarabes de San Eugenio, Toledo 1978, s. 3–16.
- Rozzak P., *La fe: entre manifestación y secreto. En torno a la eucología hispano-mozárabe*, “Scripta Teológica” 1 (2014), s. 39–58.
- Rozzak P., *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Rozzak P., *Mozarabowie – niespokojna mniejszość. O duchowości czasów bycia w mniejszości*, „Teologia i Człowiek” 13 (2009), s. 79–98.
- Urvoy D., *La pensee religieuse des Mozarabes face a l’Islam*, „Traditio” 39 (1983), s. 419–432.
- Woźniak R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W drodze, Poznań 2012.



# SPRAWOZDANIA · REPORTS

---



KS. RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB

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

## XXVII Sympozjum Liturgiczne (Łądz, 18 listopada 2013)

18 października 2013 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą odbyło się XXVII Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i ks. dra Marka Chmielewskiego SDB, inspektora Inspektorii św. Wojciecha w Pile. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Czy bierzmowanie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej?*

Sympozjum zgromadziło zarówno duchownych, jak i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe, oraz kleryków przygotowujących się do kapłaństwa z trzech seminariów duchownych. Wzięło w nim udział około 50 osób.

Otwarcia obrad dokonał ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym przywitał wszystkich przybyłych gości organizator Łądzkich Sympozjów Liturgicznych ks. dr Radosław Błaszczuk SDB.

W pierwszej sesji głos zabrali: ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) na temat: *Ordo Confirmationis w soborowej reformie sakramentu bierzmowania* oraz ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Uniwersytet Opolski) na temat: *Współczesne spory teologiczno-pastoralne dotyczące celebracji sakramentu bierzmowania*.

Pierwszy prelegent ukazał we wprowadzeniu historię sprawowania sakramentu bierzmowania na przestrzeni wieków aż do reformy Soboru Watykańskiego II, której owocem było *Ordo Confirmationis*. W procesie jego powstawania zasadniczą rolę odegrały teologia sakramentu bierzmowania (czyż on jest w swojej istocie) w relacji do sakramentu chrztu świętego oraz zagadnienia pastoralne: problem szafarza, świadków i wieku kandydatów. Następnie scharakteryzował wskazania soborowe dotyczące sakramentu bierzmowania. Zaliczył do nich m.in. wspomniany już związek bierzmowania z sakramentem chrztu i Eucharystią, związek z Kościołem oraz kolejność sprawowania sakramentów w inicjacji chrześcijańskiej. W końcowej części swojego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na rolę i zadanie rodziców w czasie celebracji sakramentu bierzmowania: są oni jedynie osobami przedstawiającymi kandydatów, a nie świadkami.

Kolejny referent zaprezentował współczesne spory w rozumieniu i interpretacji sakramentu bierzmowania, nazywając je w temacie swojego wystąpienia sporami teologiczno-pastoralnymi. We wprowadzeniu wskazał, że Sobór Watykański II nie zaprezentował nowej teologii sakramentu bierzmowania, jedynie skupił się na pewnych rozwiązaniach pastoralnych. W pierwszej kolejności referujący omówił podstawowy błąd duszpasterski polegający na zapominaniu o eklezjalnym charakterze omawianego sakramentu. Zadaniem bierzmowania jest bowiem doskonalsze złączenie chrześcijanina po jego przyjęciu ze wspólnotą Kościoła poprzez bycie autentycznym świadkiem wiary. W drugiej kolejności ukazał kolejny błąd duszpasterski polegający na odrywaniu sakramentu bierzmowania od innych sakramentów świętych, szczególnie chrztu i Eucharystii. Z tego powodu między innymi imię chrzcielne powinno być zachowane również przy bierzmowaniu. Kolejny problem duszpasterski dotyczył dyskusji na temat wieku kandydatów do przyjęcia sakramentu bierzmowania, który akcentuje wysiłek duszpasterzy związany z przygotowaniem młodzieży, a pozostawia w cieniu istotę sakramentu polegającą na prawdziwym darze umocnienia pochodzącym od Ducha Świętego. Godnym zauważenia jest fakt, iż prelegent w swoim wystąpieniu wprost odpowiedział na pytanie zawarte w temacie sympozjum. Wskazał, że sakrament bierzmowania nie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, ale wzmocnieniem w procesie dojrzewania chrześcijańskiego, a sakramentem dojrzałości możemy

nazwać wiatyk. Popęłnianie wspomnianych błędów przekłada się na błędne rozumienie sakramentów przez odbiorców posługi duszpasterskiej.

Po dwóch interesujących wykładach był przewidziany czas na dyskusję, który stworzył okazje uczestnikom sympozjum do poruszenia pewnych kwestii pastoralnych związanych z celebrowaniem sakramentu bierzmowania.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Helmuta Sobeczki (Uniwersytet Opolski), którą odprawił w intencji powrotu do zdrowia bpa dra Stefana Cichego. Słowo Boże wygłosił ks. dr Mariusz Majewski, kapelan bpa dra Stefana Cichego.

W drugiej sesji głos zabrali: ks. dr Mariusz Majewski, który odczytał wystąpienie nieobecnego z powodu choroby bpa dra Stefana Cichego: *Celebracja sakramentu bierzmowania z perspektywy posługi biskupa*, ks. dr hab. Erwin Mateja (prof. Uniwersytetu Opolskiego) na temat: *Sakrament bierzmowania w duszpasterstwie parafialnym* oraz ks. dr Mirosław Wierzbicki SDB (Rzym) na temat: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania we Włoszech w świetle pedagogii św. Jana Bosko*.

Pierwszy prelegent II sesji ks. dr Mariusz Majewski w imieniu bpa dra Stefana Cichego dokonał odczytu referatu, który był w większości zaprezentowaniem instrukcji katechetyczno-pastoralnej w sprawie przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania w diecezji legnickiej. Jest on owocem pierwszego synodu diecezji legnickiej. Dokument został opracowany z troski pasterza diecezji o dobre przygotowanie i przeżycie liturgii sakramentu bierzmowania w parafiach objętych jego jurysdykcją. Instrukcja omawia interesujący nas sakrament w trzech istotnych fazach: przygotowaniu, celebracji i okresie po celebracji. Każda z nich została dość szczegółowo omówiona. Przy charakterystyce pierwszej z nich prelegent we wprowadzeniu określił czas przygotowania do sakramentu bierzmowania: trzy lata. Odbywa się ono zarówno w szkole na lekcjach katechezy, jak i przy parafii. Dzieli się ono na przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie. Istotnym elementem tego czasu jest możliwość spotkania kandydatów z biskupem jeszcze przed bierzmowaniem. W diecezji legnickiej świadkami do bierzmowania mogą być w przypadku chłopców ojcowie chrzestni, zaś przypadku dziewcząt – matki chrzestne. Referent,

omawiając celebrację sakramentu bierzmowania, zwrócił uwagę na wiele istotnych elementów tej liturgii, które są często zaniedbywane w wielu parafiach: ozdobienie chrzcielnicy i paschału, przygotowanie identyfikatorów z imionami kandydatów, wcześniejsze omówienie formularza mszalnego z szafarzem sakramentu, proklamację liturgii słowa z lekcjonarza, a nie z kartek, przygotowanie modlitwy wiernych zawierającej tylko 4–6 wezwań, możliwość udzielenia komunii świętej pod obiema postaciami itd. Trzecia faza po celebracji jest – jak wskazał referujący – podobnie ważna jak pierwsza i druga. Duszpasterze powinni towarzyszyć młodzieży po przyjęciu sakramentu bierzmowania i zachęcać ich do dawania świadectwa. Powinni zorganizować również pielgrzymkę do kościoła katedralnego. Ważnym momentem formacji młodzieży po bierzmowaniu jest zaangażowanie ich się w poszczególne wspólnotowe grupy eklezjalne działające przy parafii takie jak: służba liturgiczna, schola, KSM, wolontariat i wiele innych oraz obchodzenie rocznicy przyjęcia sakramentu bierzmowania przy okazji niedzieli Zesłania Ducha Świętego.

Drugi prelegent II sesji we wprowadzeniu do swojego wystąpienia przywołał wypowiedź śp. ks. prof. Wacława Szenka, który w wydanej w dwa lata do podpisaniu konst. *Sacrosanctum Concilium* publikacji *Wprowadzenie do liturgii* wspomniał, że sakrament bierzmowania nie istniał wówczas w świadomości wiernych. Było to spowodowane nieznaną wśród wiernych teologią działania Ducha Świętego, teologią sakramentu bierzmowania oraz zbyt krótkim przygotowaniem do przyjęcia tego sakramentu. Prezentujący swój referat zauważył, że proces przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania od Soboru Watykańskiego II ewoluje. Przekłada się on między innymi na opracowanie i przygotowanie materiałów dydaktycznych i katechizmów, których jeszcze około 10 lat temu nie było, oraz na powstawanie w ostatnich latach z inicjatywy ordynariuszy miejsca instrukcji w sprawie przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania. Referent omówił instrukcję obowiązującą na terenie diecezji opolskiej. Porównał ją z instrukcją obowiązującą na terenie diecezji legnickiej prezentowaną przez swojego przedmówcę. Zwrócił uwagę na wyakcentowane w instrukcji potrzeby uczestniczenia kandydatów do bierzmowania w coniedzielnej mszy świętej, korzystania z sakramentów świętych, uczestniczenia w katechezie szkolnej i przyparafialnej

oraz aktywności w różnych grupach organizowanych przy parafii. Pod koniec swojego wystąpienia zwrócił się do obecnych na sympozjów kapałanów i przyszłych księży z zachętą, aby zajmując się przygotowaniem młodzieży do bierzmowania, poświęćali im swój czas, bo kandydaci tego potrzebują i będą za to wdzięczni.

Ostatni prelegent w swoim wykładzie skupił się na następujących kwestiach: pedagogii św. Jana Bosko w przygotowaniu do życia chrześcijańskiego, przygotowaniu do sakramentu bierzmowania w rzeczywistości włoskiej, a w szczególności w Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych w Turynie na Valdocco. Na początku wystąpienia został omówiony dokument wydany przez Konferencję Episkopatu Włoch poświęcony katechizacji, który akcentuje potrzebę dobrego przygotowania katechetów. Do ich zadań należy odnalezienie najważniejszych i najistotniejszych punktów przekazu katechetycznego. Etapy inicjacji chrześcijańskiej powinny być dobrze i kompetentnie przygotowane. Jednym z tych etapów jest interesujące nas przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Wychowawcy, katecheci i duszpasterze mają myśleć tak jak Chrystus. Ponadto referujący na podstawie wspomnianego dokumentu zasygnalizował istnienie problemów związanych z katechizacją, mając na myśli proces przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania. W dalszej części prezentacji referent omówił wytyczne Konferencji Episkopatu Włoch dotyczące przygotowania młodzieży do przyjęcia omawianego przez nas sakramentu. Przygotowanie trwa od dwóch i pół do trzech lat. Generalnie udziela się go w okresie adolescencji. Jest to uzasadnione zachowaniem niewielkiego odstępu czasu od Pierwszej Komunii Świętej, której kontynuacją i dopełnieniem jest sakrament bierzmowania. Przyspieszanie lub opóźnianie dopuszczenia do jego przyjęcia w poszczególnych parafiach należy do decyzji proboszcza i katechetów. Pomocą dydaktyczną w przeprowadzeniu katechizacji przygotowującej młodzież do przyjęcia omawianego przez nas sakramentu są kompetentnie przygotowane katechizmy wydawane przez salezjańskie wydawnictwo *Elle di ci*. Jak zaznaczył prelegent znaleźć w nich możemy tematy związane z błogosławieństwami ewangelicznymi, przyjmowaniem wiary i życiem wiarą, poznawaniem darów Ducha Świętego, przybliżaniem postaci biblijnych, którzy swoim życiem potwierdzali wiarę. Prezentujący swój

referat wskazał mocne i słabe strony włoskiego przygotowania młodzieży do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Do negatywów, które wymagają poprawy zaliczył: potrzebę przeniesienia do praktyki kompetentnie przygotowanych teorii katechetycznych oraz potrzebę solidnej formacji katechetów. Do pozytywów wymienił: dobrze i wzorowo opracowane teoretyczne ujęcie katechizacji, wolontariat katechetów wspierający się nawzajem oraz prace w małych grupach.

Podsumowaniem wszystkich wystąpień II sesji była żywa dyskusja. Stała się ona zachętą dla organizatorów do przygotowania XXVIII Łódzkiego Sympozjum Liturgicznego, które dotyczyć będzie trzeciego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej – Eucharystii.

*Łódź nad Wartą*

*KS. RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB*