

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXI (2008) · NUMER 1 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- MICHAŁ ZMUDA · Główne wyznaczniki metodologii *canonical approach* według Brevarda S. Childsa 5
- KS. PIOTR ŁABUDA · Γένεσις μου jako dzieło łaski Bożej przyjęte wiarą przez Maryję (Łk 1, 26-38)..... 15
- STANISŁAW WITKOWSKI MS · Upokorzony i uwielbiony Chrystus (Flp 2, 6-11)..... 29
- KS. JÓZEF MORAWA · Myśl eklezjologiczna kard. Karola Wojtyły w kazaniach o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku..... 39

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- KS. WITOLD OSTAFIŃSKI · „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!”. O przemówieniu Benedykta XVI w Auschwitz..... 65

WIADOMOŚCI · SPRAWOZDANIA

- KS. STANISŁAW WRONKA · Konferencja naukowa *Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce* (Kraków, 20 listopada 2007) 73
- ARTUR SANECKI SCJ · Sesja naukowa *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?* (Kraków, 12 grudnia 2007)..... 77

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

M. ZMUDA · Main methodological guidelines of the canonical approach according to Brevard S. Childs	5
P. ŁABUDA · Γένοιτό μοι as work of God's grace adopted by the Virgin Mary's faith (Lc 1: 26-38)	15
S. WITKOWSKI · Humbled and Raised Christ (Ph 2, 6-11)	29
J. MORAWA · Die ekklesiologischen Gedanken von Kardinal Karol Wojtyła in seinen Predigten über den hl. Stanislaus, Bischof und Märtyrer	39

REFLECTIONS · COMMENTS

W. OSTAFIŃSKI · “Wake up! Why are you asleep, Lord? Wake up! Do not reject forever!”. About Benedict XVI's speech in Auschwitz	65
---	----

NEWS · REPORTS

S. WRONKA · Conference on the 60 years of “The Biblical and Liturgical Movement” to serve the biblical and liturgical renewal in Poland (Krakow, November 20, 2007).....	73
A. SANECKI · Conference on the <i>Bible and culture – dialogue or conflict?</i> (Krakow, December 12, 2007).....	77

ARTYKUŁY

Michał Zmuda

Główne wyznaczniki metodologii *canonical approach* według Brevarda S. Childsa

Celem artykułu jest opis głównych założeń metodologicznych podejścia kanonicznego w ujęciu B. S. Childsa¹, niedawno zmarłego amerykańskiego biblisty, byłego profesora Divinity School na Yale University w New Haven.

Kontekst powstania nowego podejścia

Powstałe przed ponad 30 laty w Ameryce *canonical approach* od początku było szeroko komentowane w środowiskach biblistów amerykańskich i niemieckich. B. S. Childs w swych kolejnych publikacjach stopniowo doprecyzowywał postulaty metodologiczne tworzonego podejścia, czego zwieńczeniem była książka *Biblical Theology of The Old and New Testaments* wydana w 1992 roku i zawierająca propozycję teologii biblijnej w kontekście kanonicznym, w odniesieniu do całej Biblii². Podejście kanoniczne zostało

¹ Stosowana przeze mnie w artykule nazwa „podejście kanoniczne” pochodzi z dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*. W języku francuskim, oryginalnym języku dokumentu, użyto słowa *approche*, które można tłumaczyć jako „podejście” lub „ujęcie”. Również angielskie wyrażenie *canonical approach*, które na określenie swej metodologii stosuje B. S. Childs, można przetłumaczyć jako „podejście kanoniczne”. Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 40-42; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, s. 82. *Canonical approach* (podejście kanoniczne) należy odróżnić od *canonical criticism* (krytyki kanonicznej), drugiego nurtu w ramach tzw. egzegezy kanonicznej stworzonego przez Jamesa A. Sandersa. Obydwa sposoby interpretacyjne, mimo że Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wymienia je łącznie jako „podejście kanoniczne”, różnią się między sobą w kilku zasadniczych kwestiach. Niestety forma artykułu nie pozwala mi na szersze potraktowanie tej kwestii, dlatego też zaznaczam, że przedmiotem opisu będzie jedynie podejście kanoniczne według B. S. Childsa.

² Tak uważają m.in. A. Sanecki, *Canonical approach. Propozycja interpretacji biblijnej według Brevarda Springa Childsa*, „Rocznik Seminaryjny Studni” 4 (2004/2005), s. 157; tenże, *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B. S. Childs dal punto di vista cattolico*, Roma 2004, s. 105 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 104); S. Szymik, *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne” 1 (2002) t. 49, s. 16-17.

również wymienione przez dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* w gronie nowych podejść interpretacyjnych opartych na tradycji³. Wydaje się więc, że kanoniczny sposób interpretacji wpłynął na aktywność wielu uczonych⁴ i już na stałe wszedł do egzegezy biblijnej. Mimo to w Polsce w dalszym ciągu jest praktycznie nieznaną. Tym większa istnieje zatem potrzeba, aby przynajmniej pokrótce przybliżyć polskiemu czytelnikowi jego podstawowe założenia.

Podejście kanoniczne pojawiło się w momencie, gdy w bibliistyce od przeszło 150 lat dominowała metoda historyczno-krytyczna, która uchodziła za jedyny naukowy sposób badania Biblii. Propozycja B. S. Childsa była w głównej mierze spowodowana konkluzją o nieadekwatności, a tym samym niewystarczalności metody historyczno-krytycznej w interpretacji Biblii jako Pisma Kościoła⁵. Chodziło w znacznej mierze o przesadne „poszatkowanie” Pisma Świętego zarówno w wymiarze horyzontalnym (podział na poszczególne księgi i ich części, które mają prezentować odrębną teologię), jak i wertykalnym (rozbicie tekstu na warstwy, pre-teksty i redakcje). Pracę nad nowym podejściem egzegetycznym amerykański bibliista rozpoczął od stwierdzenia, że metoda historyczno-krytyczna nie zgłębia teologicznego wymiaru Biblii w stopniu odpowiednim do charakteru tego tekstu. Z tego też powodu uniemożliwia skuteczne aktualizowanie⁶ orędzia słowa Bożego dla dzisiejszych pokoleń wierzących. Aby aktualizacja była możliwa i żeby sprowadzić Pismo Święte z „uniwersytetu do Kościoła”, amerykański uczyony zaproponował nową perspektywę hermeneutyczną,

³ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 40-42.

⁴ Tzw. „egzegezę kanoniczną” wymienia i przyznaje się do jej stosowania papież Benedykt XVI w swojej ostatniej książce *Jezus z Nazaretu*. Ponadto, jak podaje ks. A. Sanecki, do takiego wpływu przyznawał się otwarcie znany teolog biblijny Rolf Rendtorff; por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2007, s. 10nn; A. Sanecki, *Problem kanonu biblijnego we współczesnej interpretacji Pisma świętego*, „Rocznik Seminaryjny Studniki” 3 (2003/2004), s. 151.

⁵ O konieczności dopełnienia metody historyczno-krytycznej przez inne kroki badawcze bibliści przekonywali się coraz bardziej. Nie pozostawia co do tego wątpliwości także dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, który stwierdza wprost, że żadna metoda nie jest w stanie ująć całego bogactwa tekstu biblijnego. Dokument podkreśla, że nowe sposoby badania Pisma Świętego ubogacają rezultaty metody historyczno-krytycznej, a zarazem są reakcją na jej ograniczenia; por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 32.

⁶ Aktualizacja według dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* jest wysiłkiem teologów zmierzającym do właściwego odniesienia przesłania tekstu biblijnego do nowej sytuacji współczesnych wierzących. Papieska Komisja Biblijna zasady i metody aktualizacji omawia w czwartej, ostatniej części dokumentu; por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 88-92. Zagadnienie aktualizacji szczegółowo omawia również ks. Roman Pindel; por. tenże, *Aktualizacja według Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”*, [w:] *Z badań nad Biblią*, t. 5, Kraków 2002, s. 9-26.

której fundamentem było uwzględnienie fenomenu kanonu biblijnego jako zasady, normy i kontekstu w egzegezie⁷. Stąd też nazwa całego systemu – podejście kanoniczne (*canonical approach*).

Podstawowe założenia podejścia kanonicznego można więc rozumieć dwójako: od strony negatywnej jako krytykę ekskluzywizmu metod krytycznych oraz od strony pozytywnej jako propozycję koniecznych norm we właściwej interpretacji Pisma Świętego⁸. Podczas opisu podstawowych postulatów metodologicznych *canonical approach*, postaram się wydobyć oba te wymiary.

Interpretacja w wierze

Podstawowym problemem dla B. S. Childsa sygnalizowanym już od najwcześniejszych jego artykułów dotyczących podejścia kanonicznego są złe założenia przyjmowane w egzegezie przez metody krytyczne, a zwłaszcza postulat o neutralności badacza wobec opisywanego tekstu. Zadanie egzegety, według rozumienia tradycyjnego, to czynność dwójakiego rodzaju: pierwszy etap, neutralny i opisowy, to krytyka literacka i historyczna tekstu (*descriptive task*), etap drugi polega na wydobyciu i opisaniu problematyki teologicznej analizowanego tekstu (*theological task*)⁹. Według naszego autora podstawowy błąd metod krytycznych leży w podejściu do pierwszego etapu, gdyż analizując tekst z pozycji „naukowej neutralności”¹⁰, traktuje go jako „źródło”, a nie jako „świadcstwo”. Naturalnie, Biblia jest „źródłem” wiadomości o obyczajach, warunkach kulturowych i historycznych pomagającym zrozumieć początki Kościoła czy też świat starożytny. Jednak tekst biblijny jest przede wszystkim świadectwem wiary, zapisem spotkania Izraela i Kościoła z Bogiem. Ten wymiar znacznie przekracza historyczną naturę tekstu biblijnego. Co więcej, poprawne jego zrozumienie może być dokonane jedynie z perspektywy wiary. Dlatego według B. S. Childsa same analizy literacko-historyczne

⁷ Por. A. Sanecki, *Canonical approach...*, dz. cyt., s. 156.

⁸ Por. S. Szymik, *Podejście kanoniczne...*, dz. cyt., s. 16.

⁹ Por. B. S. Childs, *Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 18 (1964), s. 437-438.

¹⁰ B. S. Childs nie zgadza się ze stwierdzeniem, że tylko taka analiza jest naukowa, a przeciwstawienie obiektywnej naukowości subiektywnym założeniom uważa za bardzo niebezpieczne w egzegezie; por. tenże, *Some reflections on the search for a biblical theology*, „Horizons in Biblical Theology” 4/1 (1982), s. 5-6. Podobnie uważa ks. S. Szymik: „nie da się pominąć i nie można uznać za nienaukowe uzupełnienie badań biblijnych o wymiar wiary, prowadzenie badań biblijnych w duchu żywej wiary” (*Podejście kanoniczne...*, dz. cyt., s. 21).

dokonywane z pozycji czysto neutralnej nie prowadzą do poprawnego odczytania (w wierze) sensu świadectwa Biblii¹¹.

Podejście kanoniczne od początku zostało tak pomyślane, aby traktować tekst biblijny jako świadectwo wiary i nie zatrzymywać się jedynie na korzystaniu z niego jako źródła historycznego. Biblia została bowiem napisana przez wierzących dla wierzących i jest przede wszystkim zapisem wejścia Boga w historię, które powoduje, że sama biblijna historia staje się wyjątkowa. Co więcej, podstawą autorytetu ksiąg Pisma Świętego wewnątrz wspólnoty, która je przechowywała, była wiara w ich Boże natchnienie. Zarówno wspólnota historycznego Izraela, jak i pierwotny Kościół, cenili swe święte księgi nie z powodu zawartych w nich interesujących danych historycznych czy socjologicznych, lecz z powodu treści teologicznych, które mówiły o Bożym objawieniu, a w przypadku Kościoła o objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. Dlatego też ta sama perspektywa wiary powinna towarzyszyć egzegezie od początku do końca, jeśli chce on badać teksty biblijne w sposób przystający do ich natury, czyli nie tylko jako „źródło” historyczne, ale jako „świadectwo” wiary, w którym lud Boży szuka objawiającego się Boga.

Podejście kanoniczne identyfikuje się więc z oceną pierwszych chrześcijan wobec Biblii¹². Jest to równoznaczne z przyjęciem fenomenu unikalności kanonu i jego prerogatywy w egzegezie.

Pojęcie kanonu i formy finalnej

Przejdę teraz do bardziej szczegółowego opisu treści, jakie w propozycji B. S. Childsa kryją się pod pojęciem kanonu. Zostało ono sformułowane w specyficzny sposób, a jego zrozumienie jest swoistym kluczem do interpretacji całego opisywanego systemu. Kanon w metodologii *canonical approach* ma trzy podstawowe znaczenia.

W pierwszym znaczeniu kanon oznacza po prostu zbiór ksiąg uznawanych przez Kościół za natchnione i używanych jako takie w liturgii, w przepowiadaniu i w modlitwie. Kolekcja Pism ma charakter normatywny; jest podstawową materią i zarazem granicą egzegezy chrześcijańskiej. W tym sensie kanon funkcjonuje jako norma interpretacyjna w rodzaju reguły wiary¹³.

¹¹ Por. B. S. Childs, *Interpretation in Faith...*, dz. cyt., s. 437-438, 445; tenże, *The Book of Exodus: a Critical, Theological Commentary*, Louisville 1974, s. XIII; tenże, *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984, s. 38-39. Podobny pogląd wyraża m.in. ks. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 2004, s. 15-17.

¹² B. S. Childs, *The New Testament as Canon...*, dz. cyt., s. 43.

¹³ Por. A. Sanecki, *Canonical approach...*, dz. cyt., s. 159. Autor stwierdza ponadto, że B. S. Childs w miejsce reguły wiary kojarzonej z tradycją katolicką pragnie wprowadzić inną

Kanon w drugim znaczeniu stanowi historyczny i literacki proces, który miał miejsce we wspólnocie wiary. Uformowanie się kanonu w ramach procesu kanonicznego jest pochodną wzajemnego oddziaływania na siebie tekstu i wspólnoty wiary. Tekst nadał wspólnocie formę, a wspólnota ukształtowała tekst. Proces kanoniczny należy odróżnić od historii formowania się literatury biblijnej. Jego charakter jest ściśle teologiczny, chociaż rozwijał się w historii. Na każdym etapie procesu nowe zrozumienie (przeformułowanie) Pism było wynikiem „objawiania się” Boga i Jego doświadczenia przez wspólnotę¹⁴. Proces kanoniczny jest więc serią natchnionych decyzji i działań w ramach kolejnych tradycji wewnątrz wspólnoty wiary, mających głęboki wpływ na kształt samych Pism, aż do ich kanonizacji (uformowania się kanonu)¹⁵. Proces kanoniczny nie był przypadkowy. Kierowała nim motywacja teologiczna (intencja kanoniczna) ze strony wspólnoty wiary, a mianowicie: dostosowanie przesłania Biblii do odczytania go przez każde następne pokolenie wierzących. Intencja kanoniczna pozostawiła swoje znaczące ślady w tekście kanonicznym. Jednym z głównych zadań egzegety jest więc zrozumienie sposobu formowania się tekstu biblijnego w procesie kanonicznym – selekcji, zebrania i uporządkowania materiału – co ma mu pomóc we właściwej interpretacji tego tekstu¹⁶.

zasadę, bardziej biblijną – regułę kanonu.

¹⁴ Według B. S. Childsa niedocenywanie roli kanonu w egzegezie wiąże się ze złym zrozumieniem natury tego procesu, np. część egzegetów uważa ukonstytuowanie się kanonu jako wynik narzuconej z zewnątrz oceny ksiąg późniejszej niż sam tekst biblijny, dokonanej przez wspólnotę Izraela lub Kościoła. Nie można jednak kanonu utożsamiać z tradycją „zamrozoną w czasie”, czyli w szczególnym kontekście, w którym miała ona znaczenie jako norma, a która w dzisiejszym kontekście takiego znaczenia już nie ma. To dziedzictwo wiary, a nie rozumu ustanawia kanon, jednak w tym ustanowieniu widoczna jest pewna logika wiary (cel teologiczny) – por. B. S. Childs, *Response to reviewers of Introduction to the OT as scripture*, „Journal for the Study of the Old Testament” 16 (1980), s. 56; tenże, *Introduction to the Old Testament...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁵ Podejście kanoniczne nie przyznaje wartości tekstom biblijnym według jakiegos zrekonstruowanego hipotetycznie „kanonu w kanonie” czy innego zewnętrznego kryterium (np. ponadczasowych prawd filozoficznych, poszukiwani tożsamości przez wspólnotę). Uznaje je *a priori* (według założeń wiary) w całości za przekazane i utrwalone w procesie kanonicznym i dlatego autorytatywne – por. S. Szymik, *Podejście kanoniczne...*, dz. cyt., s. 23; B. S. Childs, *The Exegetical Significance of the Canon for the Study of the Old Testament*, „Supplements to Vetus Testamentum” 29 (1978), s. 67.

¹⁶ Istotny jest już sam fakt ułożenia ksiąg wewnątrz kanonu. Np. kanon hebrajski jest skoncentrowany wokół Tory, lecz LXX i kanon chrześcijański Starego Testamentu kończą się zbiorem proroków, a tym samym zostaje otwarta „droga” na wypełnienie się proroctw w Chrystusie. Podobnie Księga Powtórzonego Prawa pochodząca z okresu późnej monarchii w historii Izraela otrzymała szczególną funkcję w obrębie kanonu – jest interpretacją Prawa przez swoją strukturę i pozycję w Pięcioksięgu. Ewangelia według św. Łukasza pierwotnie

Trzeci aspekt pojęcia kanonu, obecny w metodologii B. S. Childsa, to aktywność interpretacyjna współczesnego czytelnika Biblii. Zmierza ona nie tylko do przyjęcia w całości zachowanego depozytu tradycji, ale przede wszystkim do właściwego odczytywania (aktualizacji) i przekazywania przesłania Biblii w dzisiejszym świecie¹⁷. Postulat interpretacji w wierze zostaje w ten sposób usprawiedliwiony metodologicznie jako rodzaj swoistej kompetencji czytelnika w odczytaniu tekstu¹⁸.

Kanon w metodologii B. S. Childsa, stając się podstawową zasadą hermeneutyczną, wraca na centralne miejsce w interpretacji Biblii i powoduje szereg konsekwencji w uprawianiu nauk biblijnych. Jedną z nich jest wyakcentowanie formy finalnej tekstu biblijnego. Wartość przypisana tej formie to jedna z najbardziej rozpoznawalnych cech podejścia kanonicznego, odróżniających je od krytycznych metod interpretacyjnych.

Forma finalna (inaczej kanoniczna) jest, mówiąc najprościej, efektem zakończonego procesu kanonicznego. Jednak, jak powszechnie wiadomo, nie posiadamy dzisiaj dostępu do tekstów oryginalnych Pisma Świętego w ich formie finalnej, jak to definiuje *canonical approach*. Dlatego, według B. S. Childsa, należy posługiwać się krytyką tekstu, żeby ustalić najbardziej prawdopodobne brzmienie tekstu oryginalnego na podstawie dostępnych odpisów ze starożytności. Egzegeza teologiczna zaś powinna zająć się formą kanoniczną tekstu, którą aktualnie akceptuje i przechowuje Kościół. Równocześnie B. S. Childs jest świadom tego, że forma finalna nie jest monolitem, który zawsze ma jednoznaczny wydźwięk. Tekst, jako rezultat procesów historycznych, jest wielowarstwowy. Tego faktu nie można zlekceważyć, wręcz przeciwnie, należy go badać krytycznie. Jednak studium nad prehistorią ma właściwą funkcję, jeśli traktuje się je jako naświetlenie tekstu finalnego¹⁹.

Kontekst kanoniczny i jedność Biblii.

Kanon w pierwszym znaczeniu omawianym powyżej jest według B. S. Childsa najważniejszym kontekstem dla uprawiania egzegezy²⁰ i zawierałączona z Dziejami Apostolskimi w kanonie funkcjonuje oddzielnie, dlatego odtąd powinna być interpretowana łącznie z Ewangeliami.

¹⁷ Zdaniem B. S. Childsa prawdziwa interpretacja tekstu zawiera się w interakcji pomiędzy czytelnikiem a tekstem. Lektura Pism jest źródłem wyznania wiary w tego samego Pana – Jezusa Chrystusa, o którego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu świadczą teksty biblijne, w Ducha Świętego, przez którego otrzymujemy zbawienie i w Kościół, który o Nich przekazuje świadectwo – por. B. S. Childs, *The New Testament as Canon...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁸ Por. A. Sanecki, *Approccio canonico...*, dz. cyt., s. 130.

¹⁹ Por. B. S. Childs, *The Book of Exodus...*, dz. cyt., s. XV; tenże Childs versus Barr, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 38 (1984), s. 68-69.

²⁰ Por. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970, s. 99.

w sobie relację między sensem pojedynczego tekstu a sensem całej Biblii. Tekst poprzez włączenie w kanon często otrzymuje nowy kontekst teologiczny (kanoniczny), a tym samym możliwa jest jego nowa interpretacja. W ten sposób intencja pierwotnego autora tekstu zostaje podporządkowana intencji kanonicznej (całości Biblii), co trzeba respektować w egzegezie²¹.

Podkreślenie wartości kontekstu kanonicznego wypływa, choć pośrednio, z przekonania B. S. Childsa o natchnieniu ksiąg²² i determinuje określone spojrzenie na całe Pismo Święte, które, mówiąc najogólniej, jest jednością opartą na kanonie, u którego podstaw leży natchnienie ksiąg. Dzięki istnieniu kontekstu kanonicznego relację między poszczególnymi świadectwami można scharakteryzować jako subtelną „jedność w różnorodności”²³. Postulat jedności Biblii, jako twierdzenie wypływające z wiary chrześcijańskiej, domaga się poważnego potraktowania w egzegezie, której celem powinno być zrozumienie i uargumentowanie tej jedności.

„Trzecia droga” w egzegezie

Ostatnią cechą szczególną podejścia kanonicznego, na którą należałoby zwrócić uwagę, jest specyficzne ustawienie relacji między historią a teologią świadectwa biblijnego, a ściślej rzecz biorąc, między jego wymiarem historycznym a wymiarem teologicznym. Od razu na początku warto podkreślić, że z pewnością nie można *canonical approach* określić mianem podejścia ahistorycznego. W zasadzie we wszystkich swych publikacjach B. S. Childs

²¹ Podporządkowanie kontekstu pierwotnego kanonicznemu nie oznacza, że w egzegezie ten pierwszy należy pomijać lub odrzucać. Np. Pięcioksiąg mógł powstać z połączenia tradycji J, E, D i P, ale dopiero dzięki ostatecznej formie kanonicznej całości jesteśmy w stanie zrozumieć biblijną prehistorię zbawienia; Księga Izajasza składa się z trzech części pisanych w odstepie 250 lat, ale interpretacja całościowa jej formy finalnej usuwa różnorodność sytuacji życiowych utrwalonych w poszczególnych częściach; prorocтво z Księgi Amosa ogłoszone pierwotnie do konkretnej wspólnoty, umieszczone w szerszym kontekście teologicznym (kanonu) zyskuje nową interpretację eschatologiczną – por. B. S. Childs, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 32 (1978), s. 49-53; tenże, *Introduction to the Old Testament...*, dz. cyt., s. 76; tenże, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985, s. 12-13; S. Szymik, *Podejście kanoniczne...*, dz. cyt., s. 20.

²² Ten fakt zauważa wielu komentatorów podejścia kanonicznego – por. np. A. Sanecki, *Canonical approach...*, dz. cyt., s. 153; tenże, *Approccio canonico...*, dz. cyt., s. 122; P. R. Noble, *Canonical approach. A critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leiden 1995, s. 30-31 (Biblical Interpretation Series, 16).

²³ Natura jedności ksiąg świętych według *canonical approach* nie zawiera się tylko w ich kanoniczności. Na poziomie tekstu Biblii jest ona wprawdzie pochodną procesu kanonicznego, lecz na poziomie pozatekstowym gwarantuje ją boskie autorstwo i jeden Boży cel, na które wskazują kolejne biblijne świadectwa – por. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, s. 725; A. Sanecki, *Approccio canonico...*, dz. cyt., s. 152.

podkreślał, że nie chce zrezygnować czy odrzucić historycznego wymiaru świadectwa, a jedynie właściwie zrozumieć jego naturę²⁴. Historia jest obecna w Piśmie Świętym i teologia tekstu zależy od niej. Jednak relacja między historią a teologią nie jest bezpośrednia²⁵. W istocie wymiar historyczny służy jedynie jako podstawa do wyrażenia prawd teologicznych, dlatego historia zawsze powinna być podporządkowana teologii. Jest to zamierzone przez B. S. Childsa docenienie wymiaru teologicznego.

Takie założenie relacji między obydwoma wymiarami tekstu skutkuje również ograniczeniem wpływu wyników metody historyczno-krytycznej na interpretację Pisma Świętego. Mamy więc z jednej strony dowartościowanie tradycyjnej egzegezy przed-krytycznej, opartej na wierze, z drugiej zaś strony przekonanie, że nie można lekceważyć wyników badań krytycznych. Nie chodzi tu o próbę przywrócenia przed-oświeceniowego spojrzenia na Biblię, ale raczej o skonstruowanie nowego post-liberalnego, post-krytycznego²⁶. Ks. A. Sanecki nazywa takie podejście „trzecią drogą” w egzegezie, prowadzącą przez pomost zawieszony między historią a teologią, między interpretacją historyczno-krytyczną a teologiczną²⁷.

Zakończenie

Przedstawione powyżej główne charakterystyki podejścia kanonicznego, w mojej ocenie, ukazują je jako bardzo ciekawą propozycję w egzegezie. Jak się jednak wydaje, trudno podejście kanoniczne uznać za samodzielną metodę interpretacji. Jego podstawowe założenia dotyczą bardziej postaw badacza i określonego sposobu patrzenia na tekst niż konkretnego zestawu czynności

²⁴ Historia biblijna jest bowiem historią szczególną, posiadającą własną specyfikę i choć zawiera się w historii powszechnej, nie można jej z nią zrównać. Wydarzenia zbawcze opisane w Biblii nie są „czystymi” faktami historycznymi, ponieważ w procesie relektury i aktualizacji ulegały często reinterpretacji razem z tekstem biblijnym. Jeśli chce się dobrze zrozumieć przesłanie Pisma Świętego, nie można oddzielać wydarzeń historycznych od reszty świadectwa, jakie stanowi tekst biblijny – por. np. B. S. Childs, *Interpretation in Faith*, dz. cyt., s. 433; tenże, *The Book of Exodus...*, dz. cyt., s. XV; tenże, *Introduction to the Old Testament...*, dz. cyt., s. 71-76; tenże, *The New Testament as Canon...*, dz. cyt., s. 24; tenże, *Biblical Theology...*, dz. cyt., s. 719-720.

²⁵ Por. A. Sanecki, *Approccio canonico...*, dz. cyt., s. 141; P. R. Noble, *Canonical approach...*, dz. cyt., s. 59-60.

²⁶ Sam B. S. Childs widzi swoją propozycję jako postkrytyczną, szanującą wiarę wspólnoty i tradycję ponad siedemnastu wieków egzegezy przedkrytycznej uprawianej w Kościele, a z drugiej strony otwartą na osiągnięcia badań historyczno-krytycznych – por. B. S. Childs, *Childs versus Barr*, dz. cyt., s. 69.

²⁷ Por. A. Sanecki, *Approccio canonico...*, dz. cyt., s. 142.

badawczych²⁸. Czy takie wskazówki są w ogóle potrzebne i przydatne? Co wnoszą do egzegezy? Odpowiedź na te pytania nie jest prosta, gdyż wymaga pogłębionego studium nad relacją wiary i rozumu w teologii, które wykracza poza ramy tego artykułu. Warto jednak zaznaczyć, że przedstawione postulaty *canonical approach* mają podstawowe znaczenie dla egzegezy teologicznej. Zauważyła to również papież Benedykt XVI we wstępie do swej najnowszej książki *Jezus z Nazaretu*: „W słowie wypowiedzianym w przeszłości dostrzegalne jest pytanie o jego «dzisiaj»; w słowie ludzkim pobrzmiewa coś większego; pojedyncze księgi w jakiś sposób wskazują na żywy proces powstającego w nich jednego Pisma. Właśnie to ostatnie spostrzeżenie zadecydowało o powstaniu przed około 30 laty w Ameryce «egzegezy kanonicznej», której celem jest czytanie pojedynczych tekstów w całości jednego Pisma, dzięki czemu wszystkie pojedyncze teksty ukazują się w nowym świetle. Ogłoszona przez Sobór Watykański II Konstytucja o Bożym Objawieniu w numerze 12 jednoznacznie już uznała to za podstawową zasadę teologicznej egzegezy: Kto chce zrozumieć Pismo w takim duchu, w jakim zostało napisane, musi brać pod uwagę treść i jedność całego Pisma. [...] Stanowi ona daną teologiczną, nie jest jednak po prostu od zewnątrz narzucona heterogenicznie w sobie samym zbiorowi pism. [...] «Egzegeza kanoniczna» – czytanie pojedynczych tekstów Biblii w świetle ich całości – jest istotnym wymiarem interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację i sprawia, że staje się ona teologią we właściwym tego słowa znaczeniu”²⁹.

Podejście kanoniczne drogę do zaistnienia wśród innych rodzajów egzegezy torowało sobie przez wiele lat i spotkało się z różnymi ocenami: od bardzo pozytywnych po najbardziej krytyczne. B. S. Childs doczekał się nawet kilku uczniów, którzy podjęli i rozwinęli jego propozycję metodologiczną³⁰. Z pewnością należy również podziwiać jego konsekwencję w budowie i w obronie swojego programu badawczego, zwłaszcza na

²⁸ Według założeń podejścia kanonicznego egzegeta może korzystać ze wszystkich innych metod i podejść w interpretacji Biblii, byleby respektował trzy zasadnicze kwestie: obowiązuje go stawianie teologii nad historią; interpretuje tekst kanoniczny i wydobywa jego sens kanoniczny; interpretacja dokonuje się we wspólności wiary i przy akceptacji przedzałożeń z tej wiary płynących. Wszystko, co pomaga w egzegezie, a nie sprzeciwia się tym podstawom, można w *canonical approach* zaadaptować.

²⁹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 10-11.

³⁰ Por. np. E. H. Dyck, *Canon and Interpretation. Recent Canonical Approaches and the Book of Jonah. Ph. D. Dissertation*, McGill University 1986; D. G. Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah. A literary Analysis*, Atlanta 1988 (Society of Biblical Literature. Dissertation series, 89); Ch. J. Scalise, *From Scripture to Theology. A Canonical Journey into Hermeneutics*, Downers Grove 1996; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Context*, New York 1980.

początku ostro krytykowanego ze strony egzegetów posługujących się metodą historyczno-krytyczną. Świadomość braków powyższej metody i jej niewystarczalności w egzegezie, którą amerykański biblista miał już w latach 70. XX wieku, stopniowo dojrzewała także w Kościele katolickim i zaowocowała w 1993 roku dokumentem wydanym przez Papieską Komisję Biblijną, a ostatnio wypowiedziami papieża Benedykta XVI. Wypada więc mieć nadzieję, że i na gruncie polskim wartość *canonical approach* dla egzegezy nie pozostanie niezauważona.

Kraków

MICHAŁ ZMUDA

Słowa kluczowe

B. S. Childs, egzegeza, podejście kanoniczne, kanon biblijny, forma finalna

Summary

Main methodological guidelines of the canonical approach according to Brevard S. Childs

The article is a description of main methodological guidelines of the canonical approach according to Brevard S. Childs, a former professor and specialist of the Old Testament at Divinity School of Yale University (New Haven). This new interpretation of the Bible, brought forth by the Pontifical Biblical Commission in *The Interpretation of the Bible in the Church* has arisen as the basis of critique of several assumptions in regard to the historical critical method connected with the insufficient use of theological dimension of biblical texts in exegesis. Main methodological issues of canonical approach are characterized by the interpretation in faith; canon as norm and border in explanation of biblical texts; emphasis on final form of canonical text; serious treatment of canonical context and unity of the Bible in exegesis. The fundamentals of canonical approach presented let us define it as a “third way” in exegesis, leading through bridge between history and theology.

Keywords

B. S. Childs, exegesis, canonical approach, biblical canon, final form

ks. Piotr Łabuda

Γένοιτό μοι jako dzieło łaski Bożej przyjęte wiarą przez Maryję (Łk 1, 26-38)

Odwieczny zamysł Boży w scenie zwiastowania „staje się” syntezą współdziałania Boga i człowieka, gdzie Bóg, pragnąc obdarować człowieka niezmiernym darem, swoją łaską, oczekuje jednak na wolną odpowiedź obdarowywanego¹. Przyjęcie tego Bożego daru przez Dziewicę z Nazaretu ma miejsce po niezwyklej medytacji odbywającej się we wnętrzu Maryi w czasie zwiastowania (Łk 1, 26-38). Chcąc poznać proces dochodzenia Maryi do wyznania *γένειτό μοι* („niech mi się stanie”), wydaje się zasadnym dotknięcie wybranych wyrażen występujących w Łukaszowym opisie. Poszczególne bowiem formuły, nawiązując bądź też zachęcając do refleksji nad wybranymi zdarzeniami w historii narodu wybranego, zawierają i przedstawiają myśl o tajemnicy Bożego wybrania, jak również wolną i w pełni świadomą decyzję Maryi, by przyjąć ten Boży dar².

Zwiastowanie wydarzeniem rzeczywiście historycznym

Wydarzenie zwiastowania w Ewangelii św. Łukasza stanowi odpowiednik szczytowego stwierdzenia Prologu Ewangelii Jana: „Słowo stało

¹ Zob. J. Królikowski, *Maryja, Matka Pana, wzór wszelkiej świętości*, [w:] *Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka?*, pod red. R. Kuligowskiego, T. Panusia, Kraków 2006, s. 26n.

² Autor niniejszego artykułu przyjmuje jako punkt wyjścia odwieczny wybór i łaskę Bożą względem Maryi, przez co Maryja w sposób wolny i nieprzymuszony została wybrana do bycia Matką Syna Bożego. I choć łaska i wybranie Boże było odwieczne i pewne, to jednak Maryja miała w pełni wolną wolę, której zgody oczekiwał Bóg – zob. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, Niepokalanów 1997, s. 58; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 1: *Lk 1, 1–9, 50*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, s. 74 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 3.1); H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, cz. 1: Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, Leipzig 1971², s. 45; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas, cz. 1: Kapitel 1-10*, Gütersloh 1992², s. 49 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 3.1); W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974⁷, s. 56 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 3). Należy zwrócić uwagę na fakt, iż egzegeci protestancy niejako pomijają łączność wydarzeń opisanego przez Łukasza zwiastowania ze Starym Testamentem – zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 73-74.

się ciałem” (J 1, 14). Opisując je, autor trzeciej Ewangelii w sposób szczególny zatroszczył się, by osadzić je w konkretnym, znanym wszystkim historycznym czasie³. O ile bowiem Ewangelia Jana, oddając to wydarzenie, odwołuje się do języka filozoficznego i teologicznego, to Ewangelia Łukasza napisana w duchu hellenistycznym i mająca za adresatów ludzi z tego kręgu kulturowego sięga po język dramatu i dialogu, który zostaje osadzony w konkretnych, historycznych realiach. Stąd też autor trzeciej Ewangelii podaje, że Bóg posłał anioła Gabriela do miasta znajdującego się na terenie Galilei, do Nazaretu (zob. Łk 1, 26). Zatem każdy czytający ewangeliczny opis Łukasza może zweryfikować miejsce, w którym Bóg przez swojego posłańca przemówił do człowieka. Podając, iż zwiastowanie miało miejsce „w szóstym miesiącu”, ewangelista nawiązuje także do innego niezwykle wydarzenia, poczęcia Jana Chrzciciela. Przypomina przez to szereg podanych wcześniej informacji na temat króla Judei czy służby świątynnej, co ponownie uwiarygodnia prawdziwość miejsca, czasu i okoliczności zwiastowania (zob. Łk 1, 5n). Również sama postać Maryi zostaje przez ewangelistę niezwykle dokładnie dookreślona. Łukasz pisze, iż wybrana przez Boga Niewiasta jest dziewczą mieszkającą w Galilei, w mieście Nazaret. Łukasz informuje także czytelnika, że Maryja była poślubiona Józefowi, który pochodził z rodu Dawida.

Wszystkie powyższe informacje służą pokazaniu, iż kolejno następujące wydarzenia, jak również i sama postać Maryi są konkretne i prawdziwe, nie zaś wymyślone czy abstrakcyjne. Ukonkretnieniu postaci Maryi służy również podkreślenie, iż była Ona zaślubioną mężowi z rodu Dawida. A zatem żyje ona w realnym, palestyńskim świecie, jest też przygotowana do wypełniania Prawa i zwyczajów żydowskich⁴. Wydarzenie zwiastowania

³ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, New York-Auckland 1981, s. 14nn (The Anchor Bible, 28).

⁴ Pamiętać należy, iż w tradycji żydowskiej założenie rodziny i posiadanie potomstwa było czymś wręcz obowiązkowym. Był nawet ustalony minimalny wiek narzeczonych, który wynosił w przypadku niewiast dwanaście lat, zaś chłopca trzynaście. Według Starego Prawa samotność nie była czymś dobrym i pożądanym (zob. Rdz 2, 18). Według rabinów życie mężczyzny w samotności było pozbawione radości, błogosławieństwa i sensu. Stąd też założenie rodziny w narodzie wybranym było traktowane wręcz jako obowiązek, który mężczyzna musiał wypełnić najpóźniej w wieku dwudziestu lat. Był on bowiem wtedy już uważany za w pełni dojrzałego i odpowiedzialnego (zob. Lb 14, 29; 32, 11); zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-1928, t. 1, s. 807, t. 2, s. 372n, t. 3, s. 367n; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 14n; J. Nolland, *Luke I-9, 20*, Dallas 1989, s. 49 (Word Biblical Commentary, 35a); J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Cambridge 1997, s. 85-86 (The New International Commentary on the New Testament); X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, s. 350 (Parole de Dieu).

nie jest więc jedynie teologiczną, Łukaszową konstrukcją przekazującą określone treści, ale opisem prawdziwego historycznego wydarzenia⁵.

Χαίρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ

Przesłanie, które anioł przynosi Maryi, jest niezwykle zaszczytne: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida” (Łk 1, 31-32). Czytając je, mogłoby się wydawać, że zostanie ono przyjęte przez słuchającą bez najmniejszego wahania. Myśl taka wydaje się być uprawomocniona tym bardziej, że na początku opisu Maryja zostaje nazwana przez anioła κεχαριτωμένη, co w *Biblii Tysiąclecia* zostało przetłumaczone jako „pełna łaski”⁶.

Chcąc pełniej oddać użyty przez Łukasza imiesłów czasu przeszłego dokonanego κεχαριτωμένη, napotykamy na językową trudność⁷. Stąd też różne propozycje tłumaczenia tego terminu, często w formie opisowej: „ty, która byłaś i pozostajesz przedmiotem życzliwości ze strony Boga”⁸, „ty byłaś i pozostajesz przedmiotem Bożej łaski”⁹, „wybrana przez Boga”¹⁰, „uprzywilejowana”¹¹, „obdarzona łaską”¹², „która znalazłaś łaskę”¹³.

Grecki termin χαριτώ można także przetłumaczyć, uwzględniając formę imiesłowu, jako „Ty, któraś zostałaś uczyniona piękną w oczach Bożych”. Według niektórych egzegetów można pójść jeszcze dalej i złożenie χαίρε, κεχαριτωμένη przetłumaczyć jako „raduj się, Ty, która zostałaś uczyniona

⁵ Nie jest ani legendą, ani rodzajem midraszu znanego z czasów Jezusa i stosowanego w Starym Testamencie – zob. H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 39.

⁶ Należy jednak pamiętać, że takie tłumaczenie (formę κεχαριτωμένη Wulgata oddaje jako *gratia plena*) przedstawia raczej interpretację dogmatyczną, jest bardziej wyjaśnieniem niż tłumaczeniem terminu greckiego κεχαριτωμένη – zob. R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, s. 39; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1986, s. 65.

⁷ Zob. E. Delebecque, *Sur la salutation de Gabriel à Marie [Lc 1, 28]*, „Biblica” 65 (1984), s. 354.

⁸ Zob. R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 1999, s. 22.

⁹ Zob. R. Laurentin, *I Vangeli di Natale*, Casale Monferrato 1987, s. 165.

¹⁰ Zob. R. Fabris, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, Lublin 2000, s. 268.

¹¹ Zob. J.-P. Audet, *L'annonce à Marie*, „Revue biblique” 63 (1956), s. 346n, 360.

¹² Zob. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Warszawa-Tyniec 1999², s. 268.

¹³ Zob. M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 4: *Nowy Testament*, red. M. Wolniewicz, Poznań 1998³, s. 150.

przepiękną, Ty, która jesteś uosobionym pięknem”¹⁴. Pamiętając o użytej formie *passivum* w czasie przeszłym, można powiedzieć, iż owo piękno Maryi nie zaistniało teraz, w obecnej chwili, ale cały wdzięk w oczach Pana istniał od samego początku egzystencji Dziewicy z Nazaretu, co więcej – wciąż jest, trwa nieustannie. Jest on dziełem Pana, na co wyraźnie wskazuje forma *passivum*. Wszystko zatem, kim jest obecnie Maryja, stało się za sprawą Pana już wcześniej i, na co wskazuje forma *perfectum*, nieustannie trwa w terażniejszości¹⁵.

Zasadniczo w Nowym Testamencie autorzy natchnieni na określenie łaski używają przymiotnika πλήρης wraz z rzeczownikiem, np. πλήρης πνεύματος ἁγίου – „pełen Ducha Świętego” (Łk 4, 1); πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας – „pełen łaski i prawdy” (J 1, 14). Jednakże w scenie zwiastowania w odniesieniu do Maryi św. Łukasz dwukrotnie posługuje się formą pochodzącą od czasownika χαριτώω. Stąd też można domniemywać, iż zawiera on inne znaczenie niż to, które zawiera przymiotnik πλήρης¹⁶. Czasownik χαριτώω występuje w Piśmie Świętym jedynie w Syr 9, 8; 18, 17; Ps 17 (18), 26 oraz Ef 1, 6. Posiada on zakończenie (-ów), wskazujące na obfitość i pełnię¹⁷, w odniesieniu zaś do osób na zmianę, przemianę¹⁸. W tekstach pozakanonicznych, jak również w Septuagincie, odnosi się on także do łaski Bożej przemieniającej kogoś, czyniącym kogoś miłym, świętym¹⁹. Czasownik ten zatem wskazuje na skutek, którego przyczyną sprawczą jest łaska samego Boga. Maryja została więc przemieniona, przygotowana przez Pana, by później móc otrzymać łaskę i misję Bożego macierzyństwa.

Potwierdzeniem niezwykłego znaczenia imiesłowu κεχαριτωμένη jest poprzedzający go termin χάρε, który jest wezwaniem do radości płynącej

¹⁴ Zob. F. Bourassa, „κεχαριτωμενη” (*Lc 1, 28*), „Sciences Ecclésiastiques” 9 (1957), s. 313-316; I. Gargano, *Lectio divina do Ewangelii św. Łukasza*, t. 1, Kraków 2001, s. 54.

¹⁵ Zob. S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento*, Roma 1999, s. 69; J. Nolland, *Luke 1-9*, 20, dz. cyt., s. 49-50; por. J. Królikowski, „Łaska czyni pięknym”. *Niepokalane poczęcie jako najwyższe wyrażenie nowego stworzenia*, [w:] *Święty wyjątek. Niepokalane Poczęcie Maryi*, red. J. Królikowski, Kraków 2004, s. 110n.

¹⁶ Słowo κεχαριτωμένη nie jest, jak się wydaje, tylko odpowiednikiem przymiotnika πλήρης – zob. E. della Corte, *Κεχαριτωμένη* (*Lc 1, 28*). *Cruz interpretum*, „Marianum” 52 (1990), s. 101n; I. de la Potterie, *Κεχαριτωμένη en Lc 1, 28. Étude philologique*, „Biblica” 68 (1987), s. 359n.

¹⁷ Zob. L. Legrand, *La χάρις chez saint Luc*, „Revue biblique” 70 (1963), s. 201-202; J. Drozd, *Maryja Matka Boga Matka nasza*, Marki 1989, s. 43.

¹⁸ Zob. I. de la Potterie, *Maria, «piena di grazia»* (*RM 7-11*), „Marianum” 40 (1987), s. 118; tenże, *Κεχαριτωμένη en Lc 1, 28...*, art. cyt., s. 368; E. della Corte, *Κεχαριτωμένη* (*Lc 1, 28*)..., art. cyt., s. 131.

¹⁹ Zob. J. Kudasiewicz, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*, [w:] *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki Redemptoris Mater*, pr. zb. pod red. S. Grzybka, Kraków 1988, s. 39.

z nastania czasów mesjańskich²⁰. Choć w tekście Wulgaty słowo χαίρε zostało oddane przez Ave („witaj”), to hebrajskie pozdrowienie *szalom*, jeśli rozpoczynało rozmowę, nie było tylko pozdrowieniem, ale miało na celu uspokojenie (zob. Rdz 43, 23; Sdz 6, 23; 1 Sm 16, 5) bądź oznajmienie radosnej wieści zwycięstwa (zob. 2 Sm 18, 28). Zasadniczo w pismach nowotestamentalnych, poza Ewangelią św. Mateusza (zob. np. Mt 27, 29), hellenistyczny termin χαίρε, będąc odpowiednikiem pozdrowienia semickiego *szalom*, oddawany jest za pomocą zwrotu εἰρήνη ὑμῖν – „pokój wam” (zob. Łk 10, 6; 24, 36; J 20, 21. 26). Wydaje się zatem, iż autor trzeciej Ewangelii, celowo używając czasownika χαίρω, pragnie podkreślić i nawiązać do innych miejsc Starego Testamentu, w których powyższy czasownik odgrywa podobną rolę²¹. Stąd też można wnioskować, że pozdrowienie anielskie, będąc zachętą do radości i pokoju, równocześnie, akcentując pełnię łaski, jaką została obdarowana Maryja, przypomina starotestamentalne zapowiedzi nadejścia Mesjasza²².

Kolejny zwrot ὁ κύριος μετὰ σοῦ podkreśla i poszerza myśl wyrażoną już w pewnym sensie w imiesłowie κεχαριστωμένη²³. Zwrot ten jednak nie odnosi się wprost do łaski, która była i jest w Maryi, ale mówi o szczególnej opiece Boga nad osobą Maryi. Słowa „Pan jest z Tobą” ponownie kierują uwagę czytelnika ku wydarzeniom starotestamentalnym, kiedy to Bóg bezpośrednio (zob. Rdz 31, 3; Wj 3, 12; Joz 1, 9; Jr 1, 8. 19; 15, 20) bądź za pośrednictwem specjalnego posłańca (zob. Pwt 20, 1; Sdz 6, 12; 1 Sm 10, 7) zapewniał wybranych przez siebie ludzi o szczególnej opiece i pomocy w wypełnieniu powierzanego zadania²⁴.

²⁰ Zob. S. Lyonnet, *Le récit de l'Annonciation et la Maternité Divine de la Sainte Vierge*, Rome 1956, s. 10; H. Conzelmann, *χαίρω, χαρά, συγχαίρω*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1974, s. 357.

²¹ Wielu egzegetów podkreśla, iż Łukaszowy opis dziecięctwa ma zabarwienie semickie, sam zaś język często posiada elementy pochodzące, jak się wydaje, z Septuaginty – zob. H. Troadec, *Évangile selon saint Luc*, Tours 1968, s. 30; S. Grasso, *Luca...*, dz. cyt., s. 69; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, dz. cyt., s. 113n.

²² „Wyśpiewuj (raduj się – χαίρε), Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem. Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie” (So 3, 14. 15). „Nie lękaj się, ziemi! Raduj się (χαίρε) i wesel, bo wielkie rzeczy Pan uczynił” (Jl 2, 21). „Raduj się (χαίρε) wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na osłatku, zrebęciucu oślicy” (Za 9, 9).

²³ Według niektórych wyrażenie „Pan z Tobą” oznacza to samo, co imiesłów κεχαριστωμένη, zob. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 268

²⁴ Zob. K. Stock, *La vocazione di Maria: Lc 1, 26-38*, „Marianum” 45 (1983), s. 103.

A zatem, chcąc jak najpełniej oddać znaczenie pierwszych słów przesłania anielskiego, należy powiedzieć, że są one dla Maryi zachętą do radości wynikającej z Jej wybrania przez Pana, który jest z nią, z przepełnienia łaską Bożą i rozpoczęcia się wypełniania zapowiedzianych starotestamentalnych obietnic²⁵.

Διαταράσσω i διαλογίζομαι jako odpowiedź Maryi

Uroczyste pozdrowienie anioła *χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ* sprawia jednak w Maryi zakłopotanie, a nawet pewien niepokój. Odczucia te wzmagają się, gdy anioł ujawnia sedno przesłania: „Oto poczniesz i porodzisz Syna” (Łk 1, 31). Powodem tego niepokoju Maryi jest jej status społeczny. Była ona zaślubiona Józefowi, jednak jeszcze wspólnie z nim nie zamieszkała²⁶. Pamiętać trzeba, iż Józef początkowo nic nie wiedział o niezwykłej przyczynie poczęcia swojej Małżonki, stąd też zamierzał potajemnie Ją oddalić (zob. Mt 1, 18n). Paradoksalnie w tym zamierzeniu Józefa Mateusz ukazuje wielką miłość Józefa do Maryi. Chociaż bowiem nie zamieszkali jeszcze razem, a Maryja spodziewała się potomstwa, zatem wszystkie okoliczności wskazywały, że Maryja dopuściła się cudzołóstwa, jednak Józef nie zamierza Jej krzywdzić, dochodzić ukrytej dla niego prawdy, a przez to narażać Jej na kolejne przykrości. Maryja jednak w chwili zwiastowania nie wiedziała, co uczyni Józef. Stąd też i jej niepokój. Starotestamentalne Prawo podaje bowiem wyraźnie, co należy czynić, gdy ma miejsce nieprawość dotycząca dziewicy²⁷.

²⁵ Zob. N. Lemmo, *Maria „Figlia di Sion”, a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, „Marianum” 45 (1983), s. 182nn.

²⁶ Według prawodawstwa i zwyczajów żydowskich zaślubiny odbywały się w dwóch etapach. Najpierw miały miejsce tzw. zaręczyny (*erusin*), które już wywierały skutki prawne. Od tej pory młodzi byli nazywani mężem i żoną. Również w wypadku śmierci byli określani mianem wdowy, wdowca. Kolejnym etapem było przeprowadzenie małżonki do domu męża (*nissusin*), co następowało po pewnym czasie, zależnie od panujących na danym terenie zwyczajów, jednak nie później niż po półtora roku od zaręczyn; zob. P. Billerbeck, H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1969⁵, s. 45n; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 42n; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005, s. 91 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1).

²⁷ „Jeśli ktoś poślubi żonę, zbliży się do niej, a potem ją znienawidzi, zarzucając jej złe czyny, i zniesławi ją, mówiąc: «Poślubiłem tę kobietę, a zbliżywszy się do niej, nie znalazłem u niej oznak dziewictwa», [...] wtedy jeśli oskarżenie to okaże się prawdziwym, bo nie znalazły się dowody dziewictwa młodej kobiety, wyprowadzą młodą kobietę do drzwi domu ojca i kamienować ją będą mężowie tego miasta, aż umrze, bo dopuściła się bezcelestwa w Izraelu, uprawiając rozpustę w domu ojca. Usuniesz zło spośród siebie. Jeśli się znajdzie człowieka śpiącego z kobietą zamezną, oboje umrą: mężczyzna śpiący z kobietą i ta kobieta. Usuniesz zło z Izraela. Jeśli dziewica została zaślubiona mężowi, a spotkał ją inny jakiś mężczyzna

Stąd też przesłanie anioła, choć było dla Maryi wyróżnieniem i radością, w rzeczywistości stało się przyczyną uzasadnionych prawnie obaw. Ten stan autor trzeciej Ewangelii oddaje terminem *διαταράσσω* tylko raz występującym w Biblii, który oznacza: „wprawiać w zamieszanie”, „zmieszać”, „zaniepokoić”²⁸. Maryja jednak nie poprzestaje na „zmieszaniu”, „zaniepokojeniu”, którego przyczyną jest wiadomość przekazana przez Gabriela. Znamiennym jest również to, że pisząc o zaniepokojeniu Maryi, Łukasz używa czasu *indicativus aoristi passivi* (*διαταράχθη*), który informując o zewnętrznej przyczynie wywołanego stanu, nic jednak nie mówi o czasie danej czynności. Forma aorystyczna wskazuje jedynie na jednorazowość wydarzenia. Można więc opisowo przetłumaczyć czasownik *διαταράσσω*, użyty tu w formie *διαταράχθη*: Maryja „raz zmieszała się przesłaniem anioła”. To zmieszanie, które Łukasz oddaje za pomocą formy aorystycznej, będąc jednorazowym wydarzeniem, było też zapewne krótkotrwałe. Wydaje się więc, że można powiedzieć, iż Maryja tylko raz, i to na krótką chwilę zaniepokoiła się, czy też została zaniepokojona przez anioła. Wzburzyła się tak, jak na krótka chwilę burzy się morze na skutek trzęsienia ziemi²⁹.

Maryja doznała jednak nie tylko zaniepokojenia emocjonalnego. Słowo anioła sprawiło w Niej bowiem przede wszystkim inne wewnętrzne poruszenie. Ewangelista Łukasz napisze, że Maryja wzburzywszy się *διελογίζετο*. Grecki termin *διαλογίζομαι* można tłumaczyć jako „rozważać”, „zastanawiać się”, „myśleć”³⁰. Warto zwrócić uwagę, że o ile czasownik *διαταράσσω* zostaje oddany przez Łukasza za pomocą formy aorystycznej, która podkreśla jednorazowość wydarzenia, to termin *διαλογίζομαι*, mówiący o rozważaniu, zastanawianiu się we wnętrzu nad usłyszanym przesłaniem, Łukasz oddaje przy pomocy czasu *imperfectum*. A zatem można mówić tu o pewnej ciągłości wydarzenia, które trwa w sercu Maryi. Skierowane do Maryi słowo Boże rozpoczyna w Niej wewnętrzny dialog. Stąd też, uwzględniając formę czasownikową, należy stwierdzić, że Maryja rozważała, zastanawiała się nad tym wszystkim, co usłyszała, a także nad tym, co o Jej sytuacji stanowiło Prawo (zob. Pwt 22, 14n.). Pytania, które stawiała sobie Maryja, co można wnioskować z kolejnych wersetów Łukaszowego opisu, kierują

w mieście i spał z nią, oboje wyprowadzicie do bramy miasta i kamienować ich będziecie, aż umrą: młodą kobietę za to, że nie krzyczała, będąc w mieście, a tego mężczyznę za to, że zadał gwałt żonie bliźniego. Usuniesz zło spośród siebie” (Pwt 22, 14n).

²⁸ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997³, s. 132 (Prymasowska Seria Biblijna, 3); P. C. Bosak, *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin 2001, s. 149.

²⁹ Por. I. Gargano, *Lectio divina do Ewangelii św. Łukasza*, dz. cyt., s. 56.

³⁰ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 129.

uwagę Niewiasty ku słowu Bożemu głoszonemu narodowi wybranemu na przestrzeni historii. Stwierdzenie takie wydaje się prawomocne, gdyż termin grecki *διαλογίζομαι*, oznaczając „rozważać”, „zastanawiać się” może również mieć znaczenie „debatować”, „dyskutować”. A zatem zakłada i niejako domaga się drugiego podmiotu, który w tym wypadku wydaje się być podmiotem domyślnym. W Maryi jest więc niejako ktoś, kto staje się dla Niej towarzyszem dialogu, rozmawiania. Znajdując się w trudnej i niepokojącej sytuacji, Maryja zaczyna pytać się o znaczenie tego wszystkiego, co przekazuje Jej anioł. Szuka pomocy, by odpowiedzieć sobie, co należy w takiej sytuacji czynić.

Będąc pobożną Izraelitką odpowiedzi tej, czy też jakiegoś światła, Maryja szukała w tekstach uważanych za natchnione³¹. Zatem stwierdzenie *ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*³² oznacza poszukiwanie i przypominanie sobie poszczególnych kart Pisma Świętego, by odkryć, czy wydarzenie, które ją spotyka, miało kiedykolwiek miejsce w historii narodu wybranego.

Μὴ φοβοῦ, εὐρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ
jako wyraz opieki i pomocy Bożej dla Maryi

Odpowiedzią anioła na zmieszanie i medytację usłyszanych przez Maryję słów jest przesłanie *μη φοβοῦ, εὐρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*. Stwierdzenie „nie bój się” (*μη φοβοῦ*), jest charakterystycznym biblijnym zwrotem używanym przez autorów natchnionych w opisach wydarzeń, w których człowiek staje przed majestatem Boga. Spotkanie bowiem z Bogiem, a szczególnie otrzymanie od Niego zadania czy też powołanie do wypełnienia określonej misji wywołuje w człowieku lęk. Stąd też często w opisach posłania czy powołania wybrańca spotykamy nakaz będący równocześnie zachętą do wiary i ufności: „nie bój się”³³.

Słyszając przesłanie anioła: „nie bój się”³⁴, Maryja zapewne miała w sercu słowa ze Starego Przymierza zachęcające do ufności i zawierzenia Bogu

³¹ Pamiętać należy, iż pojęcie „kanonu” Biblii nie było w pełni jasne i oczywiste w narodzie wybranym. „Pierwsze zastosowanie tego terminu do zbioru Pism Świętych pojawia się w końcu IV wieku i staje się powszechne od czasów św. Hieronima” – zob. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, s. 50.

³² „Co miałyby znaczyć to pozdrowienie”.

³³ Zob. np. Lb 21, 34; Pwt 31, 6; Joz 1, 9; 8, 1; Sdz 6, 23; Iz 41, 14; 44, 2; Jr 30, 10; por. J. Nolland, *Luke 1-9, 20*, dz. cyt., s. 51; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, dz. cyt., s. 325.

³⁴ Warto zaznaczyć, iż jest to forma rozkazująca czasu teraźniejszego, stąd też stwierdzenie *μη φοβοῦ* („nie bój się”) należy tu rozumieć „przestań bać się” (negacja w *praesens* ma znaczenie: „nie kontynuować czegoś”). Jeśli bowiem partykuła *μη* łączy się z czasownikiem będącym w aoryście, wtedy złożenie to nabiera znaczenia „nie zaczynać czegoś” (np. Jan

w chwilach ciężkich prób i wątpliwości. Być może anielskie pozdrowienie skierowało serce Maryi ku postaci Jozuego, który mając objąć przywództwo nad narodem po śmierci Mojżesza i wprowadzić go do ziemi obiecanej, był pełen lęku i niepokoju (zob. Joz 1, 9; 8, 1; 10, 8). Pan jednak był z nim, wspomagając go we wszystkim, co zamierzał on uczynić. Zachętę do porzucenia strachu otrzymuje również Gedeon lękający się o swoje życie, gdy widzi anioła Pańskiego. Pan jednak zachęca wystraszonego męża, by ten zbudował ołtarz dla Pana i walczył z kultem Baala i Madianitami (zob. Sdz 6, 23n). Zachęta do porzucenia strachu i obaw zostaje także skierowana do Izajasza. Wielokrotnie w jego Księdze można odnaleźć słowa pociechy i zachęty do ufności Bogu: „Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bom Ja twoim Bogiem. Umacniam cię, jeszcze i wspomagam, podtrzymuję cię moją prawicą sprawiedliwą”. „Ja, Pan, twój Bóg, ująłem cię za prawicę mówiąc ci: «Nie lękaj się, przychodzę ci z pomocą». Nie bój się, robaczku Jakubie, nieboraku Izraelu! Ja cię wspomagam – wyrocznia Pana – odkupicielem twoim – Święty Izraela” (Iz 41, 10. 13-14). Podobną zachętę znajdujemy w księdze Sofoniasza: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem! Pan jest pośród ciebie, nie będziesz już bała się złego. Owego dnia powiedzą Jerozolimie: «Nie bój się, Syjonie! Niech nie słabną twe ręce!»” (So 3, 14. 16).

Przesłanie anioła mówiące o niezwykłym powołaniu do bycia Matką Syna Bożego zapewne skierowało myśli Maryi ku Księdze Rodzaju, gdzie przychodzący do Abrahama Bóg obiecuje, że Sara, pomimo swego wieku i nieplodności, da mu potomstwo (zob. Rdz 18, 1n). Być może właśnie to starotestamentalne opowiadanie ma swoje odbicie w Łk 1, 37, gdzie znajduje się stwierdzenie, że dla Boga nie ma nic niemożliwego (por. Rdz 18, 14)³⁵. Łk 1, 37 nawiązujące do wydarzeń opisanych w Księdze Rodzaju wydaje się wskazywać, iż proces wewnętrznego spotkania Maryi ze słowem Bożym kończy się uroczystym potwierdzeniem, niejako pieczęcią, którą posłaniec potwierdza prawdziwość posłania.

Zachęta do odwagi, do zaprzestania lękania się (μη φοβοῦ) umotywowana jest faktem, iż Maryja znalazła łaskę u Boga (εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ – Łk 1, 30). W Starym Testamencie zwrot ten wskazywał na szczególną relację zachodzącą między wybranym przez Boga człowiekiem a samym Bogiem (por. Rdz 6, 8; 30, 27; Wj 33, 12. 13; Lb 11, 11. 15; 2 Sm 25, 12; Est 7, 3; 8, 5; Prz 12, 2). Ważnym jest tu ponowne użycie terminu χάρις nawiązującego do imiesłowu κεχαριτωμένη z Łk 1, 28. Łaska, którą Maryja znalazła u Boga i którą

Chrzciel, pouczając przychodzących faryzeuszów i saduceuszów, napomina ich, by nawet nie rozpoczynali myśleć [μη δόξετε], że mają Abrahama za ojca – zob. Mt 3, 9).

³⁵ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, dz. cyt., s. 352.

była od wieków obdarowana, jest dla Niej, i to w sensie przeszłym, obecnym i przyszłym, nieustannym światłem, działaniem w Niej Boga³⁶. Jest ona czymś, co Maryja raz na zawsze nieodwołalnie znalazła (aoryst) u Boga.

Na podstawie więc Łk 1, 28-31 można powiedzieć, że Maryja od samego początku była przemieniona (κεχαριτωμένη), zaś skutki tego Bożego działania wciąż w Niej są obecne (Łk 1, 28). Stąd też jest w Niej łaska od Boga (εὐρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ) (Łk 1, 30), który wciąż z Nią jest (ὁ κύριος μετὰ σοῦ), by mogła spełnić swoją misję (Łk 1, 28), którą jest poczęcie i zrodzenie Syna Bożego, bycie Jego Matką (Łk 1, 31)³⁷.

Umocniwszy Maryję, anioł odsłania jej serce Bożego przesłania, które w sposób szczególny i niezwykle wyraźny nawiązuje do prorocstwa Izajasza. Tekst znajdujący się w dziele Łukasowym: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 31-33) wprost bowiem koresponduje z prorocstwem Izajasza: „Oto Panna pocnie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7, 14) oraz z zapowiedzią Księgi Samuela: „wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem, a jeżeli zawini, będę go karciał różgą ludzi i ciosami synów ludzkich” (2 Sm 7, 12n)³⁸.

Oba powyższe starotestamentalne teksty zapowiadają, iż niewidzialny, niepojęty, niewyobrażalny i nigdy przez Izraelitów nienazywany Bóg ma być zrodzony i otrzymać imię. Orędzie Gabriela zaś uszczegóławia prorockie zapowiedzi: tajemniczą dziewicą, która da światu Bożego Syna, jest Maryja.

Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου

Odpowiedź Maryi w pełni uwidacznia się w stwierdzeniu: „niech mi się stanie” (γένοιτό μοι). Jednakże już werset Łk 1, 34 potwierdza przyjęcie

³⁶ Dla teologii Starego Przymierza łaska jest to światło samego Boga mieszkające w człowieku. Obraz światła jest często synonimem samego Boga, wieczności, chwały, zbawienia – zob. M. Scœbo, *Luce*, [w:] E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario Teologio dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di G. L. Prato, t. 1, Torino 1978, kol. 74n.

³⁷ Zob. I. de la Potterie, *Κεχαριτωμένη en Lc 1, 28...*, dz. cyt., s. 393-394; E. della Corte, *Κεχαριτωμένη (Lc 1, 28)...*, art. cyt., s. 101n.

³⁸ Zob. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 85n; J. Ernst, *Il Vangelo Secondo Luca*, t. 1, Brescia 1990², s. 94-95 (NTC). Komentatorzy podkreślają, iż wszystko to odnosi się do Maryi, nie zaś do Józefa, którego postać otrzymuje podkreślenie w dziele Mateusza – zob. M. D. Goulder, *Luke – A New Paradigm*, t. 1, Sheffield 1989, s. 221-222 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 20).

przez Maryję anielskiego orędzia. Pytanie: „jak się to stanie?” nie jest bowiem znakiem wątpliwości Niewiasty z Nazaretu. Maryja chce jedynie dowiedzieć się, w jaki sposób spełni się zapowiedź anioła. Postępuje zatem inaczej niż Zachariasz. Nie pyta, czy to, co usłyszała, jest możliwe, ale wiedząc, że dla Boga nie ma nic niemożliwego, jedynie pyta, w jaki sposób wypełni się to, co zostało jej oznajmione. Stąd też uwaga Maryi w Łk 1, 34, iż nie zna męża³⁹, nie wprost, ale jednak wskazuje na Boga jako tego, który jest władny wszystko uczynić. Ona zaś pyta: „Jak się to stanie?” być może dlatego, że pragnie przygotować się i przyjąć działanie Boga⁴⁰.

Odpowiadając Maryi na postawione przez Nią pytanie, Gabriel ponownie kieruje Jej uwagę ku obrazom biblijnym. Pamiętać należy, iż przesłanie anioła mówiące o zstąpieniu Ducha i osłonięciu Niewiasty przez Moc Najwyższego wprost nie odnosi się i nie wskazuje na konkretną osobę Ducha Świętego czy też na konkretną osobę Najwyższego, który ma moc. Zwroty πνεῦμα ἄγιον i δύναμις ὑψίστου, nie mając rodzajników określonych, nie wskazują na konkretne osoby (zob. Łk 1, 35). Jednak wspomnienie Ducha Świętego i Mocy Najwyższego mogło, jak się wydaje, skierować myśli Maryi ku tekstom Księgi Rodzaju, gdzie autor natchniony mówi o ziemi, która była pustkowiem i bezładem, gdzie ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, nad którym unosił się Duch Boży (zob. Rdz 1, 2). Znamiennym jest, iż również w Księdze Rodzaju, kiedy jest mowa o Duchu Bożym (gr. πνεῦμα θεοῦ, hebr. *ruach elohim*), tłumacz w tekście Septuaginty nie używa rodzajnika. A zatem również i w tym miejscu nie ma wprost mowy o personifikacji Ducha Świętego⁴¹.

Być może właśnie takie skojarzenie z Duchem Bożym unoszącym się nad bezładem wód zrodziło się w sercu Maryi. Wydaje się jednak, że podobnie jak starotestamentalni autorzy, tak i Niewiasta z Nazaretu do końca nie rozumiała określenia „Duch Boży”. Przywołanie jednak na myśl

³⁹ Określenie użyte przez autora trzeciej Ewangelii γινώσκω („znać”) odpowiada tu hebrajskiemu czasownikowi יָדָע, który oznacza także „poznać” w rozumieniu współżycia małżeńskiego. Stąd też w niektórych przekładach biblijnych (zob. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2005) znajdujemy tłumaczenie tego werwetu: „Jakże to się stanie, skoro nie znam pożycia małżeńskiego?”. W tłumaczeniu takim zostaje oddany sens terminu γινώσκω, z drugiej jednak strony wydaje się, że zostaje zagubiona jego dosłowność – zob. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000³, s. 140 (Prymasowska Seria Biblijna, 12); J. Nolland, *Luke 1–9*, 20, dz. cyt., s. 53; S. Grasso, *Luca...*, dz. cyt., s. 70; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, dz. cyt., s. 348–350.

⁴⁰ Zob. J. Gewiess, *Die Marienfrage*, *Lk 1, 34*, „Bibliche Zeitschrift” 5 (1961), s. 221n; B. Prete, *A proposito di Luca 1, 34*, „Revue biblique” 18 (1970), s. 380n.

⁴¹ Zob. J. Ernst, *Il Vangelo Secondo Luca*, dz. cyt., s. 99; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, dz. cyt., s. 350.

Ducha Bożego, o którym prorok Ezechiel mówi, że ma moc sprawiać życie (zob. Ez 36, 27), było dla niej jasnym znakiem. Jak przez akt stworzenia Bóg uczynił świat, nadał mu określone prawa, uczynił w nim człowieka na swój obraz i podobieństwo, tak i teraz w osobie Maryi ma nastąpić dopełnienie dzieła Bożego. Stworzywszy świat, Bóg wchodzi w niego, aby zamieszkać w nim na stałe⁴².

Anioł zapowiada również Maryi, iż osłoni ją Moc Najwyższego. Podobnie jak Boża góra Synaj czy namiot spotkania, a potem świątynia zostały wypełnione i osłonięte Duchem i mocą Bożą (zob. np. Wj 24, 16; Lb 9, 16. 22), tak i teraz Maryja, będąc nową Arką Przymierza, nową świątynią, w której ma zamieszkać Słowo Przedwiecznego, zostanie wypełniona i osłonięta przez samego Boga.

Słyszac o opiekuńczym cieniu, który miał ją osłonić, Maryja zapewne miała przed oczami wychodzących z niewoli egipskiej Izraelitów. Autor natchniony, opisując ucieczkę przed wojskami faraona, pisze, iż „Anioł Boży, który szedł na przedzie wojsk izraelskich, zmienił miejsce i szedł na ich tyłach. Słup obłoku również przeszedł z przodu i zajął ich tyły, stając między wojskiem egipskim a wojskiem izraelskim. I tam był obłok ciemnością, tu zaś oświecał noc” (Wj 14, 19-20). A zatem anioł Boży osłaniał Izraelitów, był dla nich jasnością opiekuńczą, zaś dla Egipcjan stał się cieniem złowrobnym. Wydaje się, iż podobnie ma się rzecz z Maryją, która otrzymuje obietnicę, iż Moc Najwyższego ἐπισκιάσει ją, co dosłownie tłumacząc, oznacza, że „okryje ją swym cieniem”. Podobnie więc jak w przypadku wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej, tak i tu Bóg staje się cieniem opiekuńczym. Jak Izraelici narodziłi się jako naród wybrany w chwili wyjścia, kiedy uwierzyli Bogu i Jego słudze Mojżeszowi (zob. Wj 14, 31), tak i Maryja, słyszac niezwykle słowa posłania anielskiego, uwierzyła posłańcowi Pana.

Wynikiem zstąpienia na Maryję Ducha Świętego i Mocy Najwyższego jest owoc, który, jak podaje autor trzeciej Ewangelii, zostanie zrodzony (γεννώμενον) i nazwany świętym Synem Bożym⁴³. Same zatem słowa kończące objawienie są już tylko dopełnieniem i niejako oficjalnym potwierdzeniem autentyczności całej odbytej medytacji biblijnej, doprowadzając Maryję do podjęcia decyzji uzewnętrznionej w słowach ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένουτό μοι κατὰ τὸ ῥήμα σου (Łk 1, 38). Stwierdzenie Maryi staje się dla czytelnika jeszcze pełniejsze, jeśli zostanie uwzględnione, iż grecki termin γένουτο oznacza „radosne pragnienie spełnienia się tego, o czym była

⁴² Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, dz. cyt., s. 350.

⁴³ Niektórzy tłumaczą Łk 1, 35: τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ jako „Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym”. Według innych określenie ἅγιον należy tłumaczyć jako przysłówek „święcie”.

mowa. Nie jest to więc podporządkowanie się z powodu posłuszeństwa czy potulne poddanie się, ale radość z tego, że można uczestniczyć w czymś pięknym i wielkim”⁴⁴.

Tarnów

KS. PIOTR ŁABUDA

Słowa kluczowe

Matka Boża, zwiastowanie, łaska, wolna wola, wiara, medytacja

Summary

Γένοιτό μοι as work of God's grace adopted by the Virgin Mary's faith (Lc 1: 26-38)

Mary's acceptance of God's gift takes place after meditation that is happening inside her during the annunciation. If you wish to learn about the process of how Mary made the decision of accepting the gift it is valid to study the selected phrases that appear in Saint Luke's description of the event. The particular formulas, that refer to or encourage reflection on the selected events from the history of the chosen people, include and present the idea of the secret of God's choice as well as Mary's free and deliberate decision.

Keywords

Mary, annunciation, grace, free will, faith, meditation

⁴⁴ B. Secondin, *Modlitewna lektura Pisma Świętego*, t. 1, Kraków 2004, s. 78.

Stanisław Witkowski MS

Upokorzony i uwielbiony Chrystus (Flp 2, 6-11)

Flp 2, 6-11 jest uznawany jako hymn chrystologiczny ze względu na swą treść i poetycką formę literacką¹. Znajduje się on w części listu 1, 27–2, 18 zawierającej zachęty skierowane do wspólnoty w Filipi. Tekst hymnu sam w sobie jest doktrynalny, umieszczony w kontekście życia codziennego chrześcijan, służy więc parenezie. W 2, 1-4 Paweł napomina Filipian, aby byli pokorni, oddający się służbie, pełni samozaparcia. Werset 5 dodatkowo wzmacnia to pouczenie, ukazując Chrystusa jako wzór postawy dla chrześcijan. Wersety zaś 6-11 opisują Go uniżonego, upokorzonego do granic możliwości i jednocześnie wywyższonego ponad wszystko. W 2, 3-5 kluczowe znaczenie odgrywa czasownik φρονέω („myśleć”). Pojawia się trzykrotnie (2, 2 bis. 5), raz zaś stanowi część słowa ταπεινοφροσύνη („pokora, skromność”) (2, 3). Angażuje on całą osobę chrześcijanina: umysł, wolę, uczucia, warunkuje relacje międzyosobowe i określa egzystencjalną postawę wobec tego, co się w życiu wydarza².

W wersecie 5 φρονέω wiąże zachętę z poprzednich wersetów z hymnem chrystologicznym i stanowi przejście z parenezy skierowanej do Kościoła w Filipi do przykładu Chrystusa³. To właśnie Jego sposób myślenia, postępowania, odczuwania ma być dla chrześcijanina normą i zasadą⁴.

¹ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, [w:] *Lettere Paoline e altre lettere*, A. Sacchi e collaboratori, Torino 1995, 446. R. Penna uważa jednak, iż termin hymn w odniesieniu do Flp 2, 6-11 nie brzmi adekwatnie, ponieważ nie jest kompozycją poetycką odpowiadającą normom klasycznym. W nazwie „hymn” dostrzega wartość ogólną pieśni celebrowanej na cześć Chrystusa. Ma też świadomość, że ze starożytności dochowały się przykłady hymnów będących uwielbieniem jakiejś boskiej osoby poprzez wyliczanie jej czynów. Dostrzega w tym tło dla naszego tekstu – por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, Roma 2002, s. 45.

² Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 382. Czasownik ten wiąże się z rzeczownikiem φρήν („myśl”), który wyraża psychosomatyczną jedność człowieka – por. G. Bertram, φρήν, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1974, 217.

³ Por. D. J. MacLeod, *Imitating the incarnation of Christ: An exposition of Philippians 2: 5-8*, „Bibliotheca Sacra” 158 (2001), 310.

⁴ Paweł, umieszczając hymn w liście, nie zamierzał przekazać syntezy teologiczno-doktrynalnej dotyczącej osoby Chrystusa (Jego preegzystencji, wcielenia, dwóch natur itd.), lecz

W hymnie możemy wyróżnić dwie części. Pierwsza obejmuje wersety 6-8 opisujące uniżenie Jezusa, druga natomiast ogarnia wersety 9-11 podkreślające Jego wywyższenie. Wiążą się one ze sobą poprzez $\delta\acute{\iota}\omega\ \kappa\alpha\iota$ („i dlatego”)⁵. Dostrzegamy w nich nie tylko kontrast tematyczny, lecz także różne podmioty. W pierwszej części jest nim Jezus Chrystus przywołany przez zaimek względny „który”, w drugiej zaś – Bóg.

Hymn nie jest jednak dziełem Pawła. Istniał bowiem wcześniej zanim został redakcyjnie umieszczony w liście⁶. Jego tekst zachowuje swą oryginalność, chociaż mogły na niego wpłynąć motywy różnego pochodzenia⁷.

Uniżenie Jezusa (wersy 6-8)

Hymn otwiera się zaimkiem względnym $\acute{\omicron}\zeta$ w odniesieniu do Jezusa, o którym traktuje zakończenie poprzedzającej zachęty (2, 5b). Tekst podkreśla Jego istnienie $\acute{\epsilon}\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Termin $\mu\omicron\rho\phi\eta$ w grece klasycznej i hellenistycznej oznacza: „postać, cielesne ukazanie się dające się spozrzeć

pragnął zaproponować chrześcijanom pokorną postawę Chrystusa jako przykład dla ich wspólnego życia – por. J. Heriban, *Inno cristologico* (Flp 2, 6-11), art. cyt., 387.

⁵ Por. G. Barbaglio, *La Teologia di Paolo*, Bologna 2001², 359. Autor powołuje się na: J. Jeremias, *Zu Phil II*, 7, „Novum Testamentum” 6 (1963), 182-188, i zaznacza, że jest możliwy także trójczłonowy podział: 6-7a – preegzystencja; 7b-8 – życie ziemskie; 9-11 – życie niebiańskie.

⁶ Por. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974, 66. Są wyraźne powody, aby uznać, iż hymn nie wyszedł spod pióra Pawła, tylko został przez niego przejęty. Wystarczy zauważyć, iż wzmianka o śmierci Jezusa na krzyżu (w. 8) nie odgrywa centralnej roli. Ma czystą wartość moralnego przykładu, by maksymalnie uwydatnić wartość posłuszeństwa. To zaś kontrastuje z normalnym tokiem myśli Pawła, który śmierć Chrystusa łączy z wymiarem soteriologicznym (por. Rz 4, 25; 5, 6-8; 1 Kor 15, 3) albo z tematem uczestnictwa w niej: apostoła (por. 2 Kor 4, 10; 13, 3-4), ochrzczonego (por. Rz 6, 3) – por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 45. Nadto chrystologiczny schemat: śmierć – zmartwychwstanie jest zastąpiony przez trójczłonowy model: preegzystencja – uniżenie – wywyższenie – por. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, dz. cyt., 66. Poza tym ogólna semantyka fragmentu przewyższa semantykę kontekstu. Rzeczywiście tylko wersety 6-8 mają prawdziwą funkcję kontekstualną. Służą jako fundament, by unikać wszelkiej próżnej chwały i wybierać pokorę we wzajemnych relacjach. Natomiast wersety 9-11 nie mają bezpośredniego związku z kontekstem. Ich celem nie jest potwierdzenie ewangelicznej zasady: kto się poniża, będzie wywyższony (Łk 14, 11). Mamy więc do czynienia z kompozycją, która została w całości przejęta i umieszczona w tekście – por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 47.

⁷ Por. tamże. Pewną analogię z hymnem można dostrzec w czwartej pieśni cierpiącego Sługi Jahwe (Iz 53). Mówi bowiem o Jego uniżeniu i wywyższeniu. Jednak nie ma w niej idei preegzystencji, która wyróżnia Flp 2, 6-11. Z kolei w hymnie brak tematu zastępczej ekspiacji typowej dla tekstu Izajaszowego. Być może inspiracją dla Flp 2, 6-11 był tekst z tradycji mądrościowej traktujący o uosobionej Mądrości preegzystującej u Boga (por. Prz 8, 22-31). Jednak nie spotykamy tam żadnej wzmianki o jej śmierci i zmartwychwstaniu – por. tamże.

zmysłami, wdzięk, wygląd”⁸. Również w LXX wskazuje na czyjś wygląd (por. Sdz 8, 18; Hi 4, 16; Dn 3, 19), widzialną postać (por. Iz 44, 13). W Flp 2, 6 pojęcie to zostało zinterpretowane jako odpowiednik terminów zaczerpniętych z filozofii greckiej: οὐσία („istota”) lub φύσις („natura”) albo z tradycji biblijnej: δόξα („chwała”) względnie εἰκών („obraz”)⁹. Tymczasem prawdziwe znaczenie μορφή w Flp 2, 6 można wydobyć, mając na uwadze, iż μορφή θεοῦ jest w zamierzonym paralelizmie antytetycznym wobec μορφή δούλου (2, 7)¹⁰. Μορφή wyraża więc tożsamość. Czyni ją widzialną, wyczuwalną¹¹. Μορφή dobrze opisuje relację z Bogiem i niewolnikiem, gdy wskazuje na sposób istnienia¹². Μορφή θεοῦ w przeciwieństwie do μορφή δούλου niesie ze sobą zasadniczo: panowanie, autorytet, godność. Jezus Chrystus, będąc ἐν μορφή θεοῦ, cieszył się tymi prerogatywami. Były one Jego naturalnym przywilejem¹³. Jednak cały akcent spoczywa na drugiej części zdania. Potwierdza to konstrukcja ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχων, która ma walor zdania przyzwalającego – „choć będąc w sposobie istnienia Boga”¹⁴. Boży sposób istnienia Jezusa Chrystusa jest tylko punktem wyjścia, by podkreślić to, co następuje. W dalszej części wersetu 6 pojawia się enigmatyczny, bardzo dyskusyjny termin ἀρπαγμός. Poza Flp 2, 6b rzadko pojawia się on w literaturze chrześcijańskiej¹⁵. Może być rozumiany w sensie aktywnym – coś do porwania lub pasywnym – coś do zachowania. W kontekście 2, 6 obydwa znaczenia rodzą trudności. Jak Chrystus, będąc w sposobie istnienia Boga może uznać za przedmiot porwania

⁸ Por. W. Pöhlmann, *μορφή*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, t. 2, Stuttgart 1992, 1089.

⁹ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 387.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, Bologna 2001, 127. Przyimek ἐν sprawia, że trudno przyjąć μορφή w znaczeniu „postać” – por. B. Mayer, *Philippenerbrief/Philemonbrief*, Stuttgart 1986, 28.

¹² Por. J. Gnülka, *Der Philippenerbrief/Der Philemonbrief*, Freiburg-Basel-Wien 2000²³, 114. Autor wyklucza znaczenie μορφή w sensie „postać, pozycja czy status”. S. Légasse dostrzega w tym trudnym do oddania terminie: „rysy, kontur” – por. S. Légasse, *L'épître aux Philippiens, L'épître à Philemon*, „Les Cahiers Évangile” 33 (1980), 25. S. Mędała tłumaczy μορφή jako „rysy, kondycja, pozycja” – por. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych (9). Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, 395.

¹³ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 388.

¹⁴ Z gramatycznego punktu widzenia wymieniona powyżej konstrukcja pozwala także na inne przekłady: „ponieważ był w sposobie istnienia Boga”; „gdy był...” – por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 128. Za znaczeniem: „ponieważ był...” opowiada się D. J. MacLeod, *Imitating the incarnation of Christ...*, art. cyt., 317.

¹⁵ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 388.

lub zatrzymania bycie na równi z Bogiem?¹⁶. Rozwiązanie tej kwestii dostrzega się w synonimie terminu ἀρπαγμός – ἀρπαγμα, który oznacza: „rzecz znaleziona przypadkiem, szczęśliwy dar”. Połączenie zaś czasownika ἠγείσθαι („uważać, oceniać”) z rzeczownikiem ἀρπαγμα (ἀρπαγμός) stanowi idiom: „uznać coś jako okazję i wyciągnąć z niej korzyść”¹⁷. Interpretacja idiomatyczna dobrze harmonizuje z kontekstem 2, 6. Całe zdanie można by sparafrazować tak: Chrystus Jezus, który od zawsze będąc ἐν μορφῇ θεοῦ, nie uznał równości z Bogiem jako okazji, z której mógłby wyciągnąć dla siebie korzyść. Zdanie „być na równi z Bogiem” współbrzmi więc z byciem w Bożym sposobie istnienia¹⁸. Rzeczywiście rodzajnik określony τό przed czasownikiem εἶναι ma funkcję anaforyczną, tzn. odsyła do tego, co zostało wypowiedziane wcześniej¹⁹. Również wybór liczby mnogiej rodzaju nijakiego ἴσα („równe”) zamiast ἴσος („równy”) nie jest przypadkowy, kładzie bowiem nacisk na tożsamość typu relacyjnego, równość godności²⁰. Życie na równi z Bogiem wiąże się z godnością, władzą. Chrystus nie uznał ich jako korzyści dla siebie. Nie oczekiwał, by ludzie Go respektowali, okazywali cześć i posłuszeństwo²¹. Wybrał bowiem drogę ogołocenia. Podkreśla ją przeciwstawna partykuła ἀλλά (w. 7), która kładzie nacisk na akt zupełnie nieoczekiwany, sensoryjny. Wprowadza fundamentalne stwierdzenie, które rządzi wszystkim, co nastąpi później i nie ma żadnej paraleli w literaturze greckiej: ἐαυτὸν ἐκένωσεν. Emfaticzna pozycja zaimka ἐαυτὸν akcentuje, iż czynność Chrystusa opisana czasownikiem ἐκένωσεν była dobrowolna. Κενοῦν oznacza „opróżnić” i wskazuje na wyrzeczenie się tego, co było wcześniej²². Chrystus zatem dobrowolnie „opróżnił samego siebie”²³. Zdanie to ma wydźwięk meta-

¹⁶ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 129.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984¹⁶, par. 398.

²⁰ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 129, przypis 56. Wyrażenie ἴσος θεῶν podkreślałoby natomiast identyczność natury, bycie takim samym jak Bóg.

²¹ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 388.

²² Por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 49.

²³ Niektórzy twierdzili, że Chrystus opróżnił siebie z μορφῇ θεοῦ, tzn. ze swych Bożych atrybutów. Był to pogląd dziewiętnastowiecznych szwedzkich luterzańskich uczonych znanych jako kenotyczni teolodzy. Jednak ich przekonania sprzeciwiają się egzegezie i logice. W tekście μορφῇ θεοῦ jest oddzielone od czasownika ἐκένωσεν poprzez mocno przeciwstawne ἀλλά („lecz”), dlatego też z punktu widzenia gramatyki okazuje się niemożliwe, żeby μορφῇ θεοῦ było dopełnieniem ἐκένωσεν. Nadto stwierdzenie, iż Chrystus opróżnił siebie samego z Bożych atrybutów, oznaczałoby, że przestał być Bogiem – por. D. J. MacLeod, *Imitating the incarnation of Christ...*, art. cyt., 317.

foryczny²⁴ i należy je rozumieć: „ogłosił siebie samego”, czyli ukrył swój Boży sposób istnienia²⁵. Zamienił go na nieskończenie niższy i uboższy. Chrystus przyjął coś, czego nie miał, czyli sposób istnienia niewolnika (μορφὴν δούλου). Zawsze jednak był i jest Bogiem²⁶. Termin δούλος kładzie nacisk, że wszedł On w strumień życia jako niewolnik, czyli osoba bez praw, przywilejów, pozbawiona godności, autorytetu, całkowicie oddana pokornej służbie drugim²⁷. Chrystus uczynił się także solidarnym z całym rodzajem ludzkim. Pojęcie ὁμοίωμα z jednej strony może wskazywać na identyczność, podkreślając identyczny duplikat oryginału²⁸, z drugiej zaś sugeruje podobieństwo, które implikuje pewną różnicę. Wyrażenie więc ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων opisywałoby tożsamość Jezusa z wszystkimi ludźmi lub Jego podobieństwo z wykluczeniem grzechu. Wprawdzie w Rz 8, 3 ὁμοίωμα w kontekście wcielenia zaznacza różnicę między Chrystusem a grzesznymi ludźmi, to jednak w Flp 2, 6-11 sytuacja jest inna. Grzech nie jest punktem wyjścia dla hymnu²⁹ ani się w nim nie pojawia. Zatem należy przyjąć w ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων utożsamienie Jezusa z każdym człowiekiem. Imiesłów zaś γενόμενος („stawszy się”), podobnie jak wcześniej λάβων („przyjąwszy”), wyraża dynamizm wyboru Jezusa i przywołuje w pismach Pawła niektóre formuły wiary związane z Jego historyczną i antropologiczną kondycją (por. Rz 1, 3; Ga 4, 4-5)³⁰.

Trzecie zdanie imiesłowe: σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος nawiązuje do dwóch poprzednich i stanowi sentencję konkluzywną: Jezus był rozpoznawany jako człowiek. Hymn stwierdza realizm Jego człowieczeństwa. Słowo σχήμα w grece klasycznej zawsze opisuje postać lub strukturę postrzegane od zewnątrz przez zmysły; podkreśla to, co zewnętrżnie można zobaczyć,

²⁴ Czasownik κενεῖν występuje tylko 5 razy w Nowym Testamencie i tylko w Listach Pawłowych. Czterokrotnie ma sens metaforyczny. Opisuje pustą wiarę (por. Rz 4, 14), daremną chlubę (por. 2 Kor 9, 3), pojawia się w kontekście troski o krzyż, by go nie zniwieczyć, oraz ma znaczenie „pozbawić” w odniesieniu do chluby (1 Kor 9, 15). Należy się więc spodziewać, iż podobny, metaforyczny sens jest także w Flp 2, 7.

²⁵ Por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 48.

²⁶ Chrystus, przyjmując μορφὴ niewolnika, nie przestał być Bogiem, jak to podkreślał werset 6 w imiesłowie ὑπάρχων („istniejąc”). Sposób istnienia Chrystusa może być zamieniony na inny (por. 2 Kor 8, 9), jednak zawsze pozostaje tą samą osobą (por. D. J. MacLeod, *Imitating the incarnation of Christ...*, art. cyt., 320).

²⁷ Najlepszym komentarzem ewangelicznym do Flp 2, 6-7 jest wątpienia Janowa scena umycia nóg (J 13, 1-16) – por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 389, przyp. 24.

²⁸ Por. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1991, 225.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 132.

stwierdzić³¹, poddać kontroli³². Człowieczeństwo Jezusa było dla ludzi czymś oczywistym. Potwierdza to także imiesłów pasywny εὑρεθείς, będący tłumaczeniem hebrajskiego נִמְצָא (*nimca*), które przywołuje łatwość poznania, doświadczenia, udowodnienia³³. Także przysłówek względny ὡς nie sugeruje w naszym kontekście porównania, raczej wprowadza charakterystyczną jakość³⁴. W Flp 2, 7 dotyczy ona Jezusowego człowieczeństwa.

Kenozę Chrystusa precyzuje także wyrażenie: ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν. Czasownik ταπεινοῦν („uniżyć się, upokorzyć”) stanowi w Nowym Testamencie przeciwieństwo do odczuć związanych z próżnością, ambicjami i samowyzwieszeniem (por. Mt 18, 4; 23, 12; Łk 14, 11; 18, 14). Samoupokorzenie Jezusa wyraża się więc w przyjęciu stałego unizania się, któremu obce jest zwracanie na siebie uwagi. Dobrowolne upokorzenie się Chrystusa podkreśla także zdanie imiesłowowe γενόμενος ὑπήκοος („stawszy się posłusznym”). Wzmianka o posłuszeństwie jest ujęta w formie absolutnej. Tekst nie precyzuje bezpośrednio, komu Chrystus okazał posłuszeństwo³⁵. Cała uwaga koncentruje się na posłuszeństwie samym w sobie jako absolutnej wartości w życiu Chrystusa³⁶. Było ono widoczne w całej Jego postawie aż do śmierci. Przyimek μέχρι („aż do”) wskazuje w naszym kontekście na stopień lub miarę³⁷. Opisuje zatem posłuszeństwo, które nie ustępuje w obliczu żadnej osobistej ofiary, nawet najwyższej, czyli z własnego życia³⁸. Podwójne θάνατος akcentuje niezwyklej rodzaj śmierci Chrystusa. Nie była to zwyczajna śmierć, lecz krzyżowa. Jej haniebny charakter podkreśla brak rodzajnika przed słowem στανυός („krzyż”). Już samo to pojęcie było formą zniewagi funkcjonującą w języku niewolników i prostytutek³⁹. Istniało powiedzenie „i in malam maximam cruce”, które oznaczało mniej więcej „idź do diabła”⁴⁰.

³¹ Por. J. Schneider, σχῆμα, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 7, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart 1966, 954.

³² Por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief/Der Philemonbrief*, dz. cyt., 121.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. W. Bauer, ὡς, [w:] *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York 1971⁶, 1774, III, 1.

³⁵ Flp 2, 9 jasno wskazuje, że Chrystus był posłuszny Ojcu (por. J 6, 38; 8, 29; 14, 31; 15, 10; Hbr 10, 7).

³⁶ Por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 51.

³⁷ Por. W. Bauer, μέχρι, [w:] *Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., 1919-1020c.

³⁸ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 390. Μέχρι w Flp 2, 8 raczej nie jest użyte w sensie chronologicznym – aż po ostatnie tchnienie – por. tamże.

³⁹ Por. M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, Paris 1981, 22-23.

⁴⁰ Tamże 23. W kulturalnym rzymskim społeczeństwie słowo krzyż było obsceniczne, nie należało go używać w konwersacjach – por. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians...*, dz. cyt., 231.

Śmierć krzyżową uważano za najokrutniejszą i najbardziej bolesną. W środowisku rzymskim jej następstwem była *damnatio ad bestias*⁴¹. Wymierzano ją najgorszym zbrodniarzom, więźniom wojennym oraz niewolnikom⁴², czyli ludziom, z którymi nikt się nie liczył⁴³. Śmierć przez ukrzyżowanie wykonywano publicznie w znaczącym miejscu, by skutecznie wywołać zastraszenie⁴⁴. Poprzedzały ją inne formy tortur łącznie z chłostą. Winowajca mógł być przez szereg dni dręczony w sposób trudny do wyobrażenia⁴⁵. W hymnie śmierć krzyżowa Chrystusa stanowi szczyt upokorzenia, najniższy stopień Jego zstępowania w dół.

Wywyższenie Jezusa (wersy 9-11)

Pełne posłuszeństwa uniżenie oraz wywyższenie nie są rzeczywistościami niezależnymi, stojącymi obok siebie. Ścisłe łączą się ze sobą. Uniżenie jest nierozłączną częścią wywyższenia⁴⁶. W tekście potwierdzają to spójniki *διό* („dlatego”) oraz *καί* („i”). *Διό* wyraża konsekwencję⁴⁷, tłumaczy wartość samego upokorzenia, natomiast *καί* wskazuje na element wzajemności, zaznaczając odpowiedź ze strony Ojca⁴⁸. Działanie Boga względem Jezusa opisują dwa czasowniki: *ὑπερψοῦν* oraz *χαρίζεσθαι*. Pierwszy stanowi hapax w Nowym Testamencie i składa się z przyimka *ὑπέρ* („ponad”) oraz *ὑψοῦν* („wywyższyć”). Połączenie to akcentuje najwyższe z możliwych wywyższenie. Ilustruje też *modus agendi* Boga objawiony przez Jezusa w Ewangeliach (por. Łk 14, 11; 18, 14). Treść zawarta w *ὑπερψοῦν* ma charakter globalny. Obejmuje zmartwychwstanie Jezusa, wniebowstąpienie i wyniesienie na

⁴¹ Por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 51.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Cyceron uważał śmierć krzyżową jako niegodną obywatela wolnego, dlatego twierdził, że sama nazwa krzyż „musi być daleko nie tylko od ciała obywateli rzymskich, lecz także od [ich] myśli, oczu i uszu” – por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 136. Autor powołuje się na Cicero, *Pro Rabirio* 5, 10, 16. Zachowała się też satyra pochodząca z przełomu pierwszego i drugiego wieku, traktująca o skazaniu na śmierć krzyżową pewnego niewolnika. Kapryśna matrona kazała go ukrzyżować zupełnie za nic, usprawiedliwiając się słowami: „Czyż niewolnik jest człowiekiem? Chociaż nie uczynił niczego, ja tego chcę i nakazuję, moja wola jest racją wystarczającą” – por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 51. Autor powołuje się na Giovenale (Juwenalis), *Satire* 6, 219-223.

⁴⁴ Por. M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, dz. cyt., 92.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, dz. cyt., 70.

⁴⁷ Por. R. Popowski, *διό, Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 139.

⁴⁸ Por. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians...*, dz. cyt., 233.

prawicę Boga, mimo iż nie są one wzmiankowane w tekście⁴⁹. Drugi zaś czasownik zawiera w sobie łaskę (χάρις) i oznacza „obdarzyć, uczynić łaskę”. Wyraża zatem darmowe działanie Boga na korzyść Jezusa, potwierdza Jego zbawczy czyn⁵⁰. Flp 2, 9 jest jedynym miejscem w Nowym Testamencie, w którym jest mowa o akcie łaski udzielonej Chrystusowi⁵¹. Dar Boży konkretyzuje się w nadaniu Jezusowi imienia ponad wszelkie imię. Termin ὄνομα („imię”) jest tłumaczeniem hebrajskiego שֵׁם (*szem*). W znaczeniu absolutnym zgodnie ze Starym Testamentem wyraża ono Bożą obecność⁵². Nowe imię Jezusa brzmi κύριος („Pan” – por. w. 11)⁵³ i pochodzi od czasownika κυριεύειν („panować, dominować”). Wyraża ontologiczną godność oraz funkcję powszechnego panowania⁵⁴. W LXX tytuł κύριος był odpowiednikiem JHWH (por. Am 5, 8; Ps 68 [67]; 83 [82], 19; Iz 42, 8). Ukrzyżowanemu i wywyższonemu ponad wszystko Chrystusowi została więc przyznana wielkość Boga Izraela⁵⁵.

Κύριος – jak zauważyliśmy – wyraża uniwersalną władzę i ściśle łączy się z imieniem Jezus, które w wersecie 10 występuje samodzielnie. Tym samym podkreśla historycznego Jezusa, który uniżył się aż do śmierci⁵⁶. Dzięki interwencji Boga otrzymuje homagium od istot niebieskich, ziemskich i podziemnych. Hymn nawiązuje w tym miejscu do Iz 45, 23: „Przedemną się zegniew wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie”. Kontekst Izajaszowego tekstu dotyczy Boga-Stworzyciela świata, jedynego Pana, który kieruje historią (por. Iz 45, 18. 21-22), i zapowiada uniwersalne homagium narodów. Hołd ten obecnie jest przyznany Jezusowi. Zwrot κάμπτειν γόνα („zginać kolano”) wyraża respekt wobec wyżej stojącego⁵⁷, pojawia się w kontekstach modlitwy (por. 1 Krn 29, 20; 2 Krn 29, 29). Często łączy się z czasownikiem προσκυνεῖν („oddawać pokłon, padać na twarz”)⁵⁸. Jezus jest więc odbiorcą absolutnej czci.

W cytacie Flp 2, 10b-11a tekst Izajaszowy jest rozszerzony o trzy kategorie istot, które zginają kolano w imię Jezusa. Triada trzech przymiotników

⁴⁹ Por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 52.

⁵⁰ Por. B. Mayer, *Philippenerbrief/Philemonbrief*, dz. cyt., 33; R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 138.

⁵¹ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 391.

⁵² Por. D. J. MacLeod, *Imitating the incarnation of Christ...*, art. cyt., 441.

⁵³ Augustyn i Pelagiusz sugerowali, że tym nowym imieniem Jezusa jest υἱός („Syn”); Cyryl Aleksandryjski uważał natomiast, że jest nim θεός („Bóg”) – por. tamże.

⁵⁴ Por. R. Penna, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt. 54.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 139.

⁵⁷ Por. W. Bauer, γόνα, [w:] *Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., 327.

⁵⁸ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 139, przyp. 80.

w funkcji rzeczowników ἐπουράνιοι („niebiańscy”), ἐπίγειοι („ziemscy”) oraz καταχθόνιοι („podziemni”) nie ma paraleli w tekstach biblijnych⁵⁹. Niektórzy dostrzegają w nich moce i potęgę, które w hellenistycznym świecie panują nad kosmosem, wpływają na los człowieka i są wrogie Bogu. Domagają się uznawania i czci. Ich władza teraz została złamana przez Chrystusa⁶⁰ i muszą uznać Jego panowanie. Inni natomiast interpretują te trzy kategorie istnień jako aniołów (niebiańscy), ludzi (ziemscy) oraz zmarłych (podziemni) i podkreślają, iż całe *universum* uczestniczy w hołdzie składanym Jezusowi⁶¹. Ta opinia wydaje się bardziej przekonująca, ponieważ w Flp 2, 10 nie czyni się żadnych aluzji do wrogich mocy. Ponadto bezpośrednie odniesienie do Iz 45, 23 dodatkowo przemawia, by we wspomnianych kategoriach istnień dostrzec powszechny hołd oddawany Jezusowi⁶².

Hymn osiąga swój *climax* w wyznaniu, że „Panem jest Jezus Chrystus” (w. 11). Cały akcent wersetu 11 spoczywa na imieniu Pan (κύριος). Zajmuje ono pozycję emfaticzną. „Wszelki język” odnosi się do wszystkich ludów w ich różnorodności etnicznej i kulturowej (por. Iz 66, 18b; Dn 3, 96)⁶³. Czasownik zaś ἐξομολογῆν („proklamować, wyznać”) należy do języka związanego z liturgią, występuje w kontekstach modlitwy, w której się uznaje i wyraża absolutne i jedyne panowanie Boga (por. 1 Krn 16, 4. 34; 2 Krn 5, 13; 7, 6; Ps 67 (66), 4. 6)⁶⁴. Również czasownik prosty ὁμολογῆν wiąże się z wyznawaniem wiary chrześcijańskiej, która otwarcie obwieszcza, że „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9). W tradycji żydowskiej nie można było wymawiać imienia Boga⁶⁵. Chrześcijańska wspólnota wprowadziła w tym względzie radykalną nowość. Hymn kończy się wyrażeniem εἰς δόξαν θεοῦ. Słowa te odnoszą się bezpośrednio do wywyższenia Jezusa, służą też jako zakończenie całego hymnu w formie doksologii⁶⁶. Jezus Chrystus nie jest zastępcą czy też konkurentem Boga⁶⁷. Jego tożsamość wyraża się w byciu

⁵⁹ Por. Tamże 140.

⁶⁰ Por. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, dz. cyt., 71; J. Gnilka, *Der Philipperbrief/Der Philemonbrief*, dz. cyt., 128.

⁶¹ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 140; P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians...*, dz. cyt. 234; G. Barbaglio, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 362.

⁶² Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 392.

⁶³ Por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 141.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ We wspólnocie z Qumran była zabroniona przysięga nawet na alef i lamed (*El* – „Bóg” oraz *Adonaj* – „Pan”). Kto zaś przysięgał, profanował Imię – por. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 141, przyp. 86. Autor powołuje się na 1 QS XV, 1. 3.

⁶⁶ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 393.

⁶⁷ Por. tamże.

„na chwałę Boga Ojca”⁶⁸. Jako wywyższony Pan zachowuje również swą postawę pokory. W ten sposób ukazuje się eklezjalnej wspólnotcie jako wzór w dwóch etapach swego doświadczenia⁶⁹. Jego Osoba jest najskuteczniejszą parenezą dla wiernych.

Podsumowanie

Flp 2, 6-11 w poetycki sposób opisuje paradoksalną drogę Jezusa Chrystusa. Będąc na równi z Bogiem, wszedł w historię ludzką bez żadnych przywilejów, utożsamiał się z każdym z ludzi. Dobrowolnie doświadczył absolutnego bez-znaczenia. Uczynił się zależnym od człowieka. Przeżył ekstremalne poniżenie. Bóg potwierdził Jego drogę, wywyższając Go ponad wszystko i obdarzając godnością *Kyriosa*, któremu składa hołd całe stworzenie. Hymn jest doskonałą parenezą. Zachęca chrześcijan, by kroczyli szlakiem wyznaczonym przez Chrystusa i dobrowolnie rezygnowali z walki o osobisty honor, własne prawa i zasługi. Proponuje samozaparcie, ofiarę z siebie i wyrzeczenie. Droga bowiem do góry wiedzie zawsze przez drogę w dół.

Kraków

STANISŁAW WITKOWSKI MS

Słowa kluczowe

Jezus Chrystus, ogołocenie, poniżenie, ofiara z samego siebie, śmierć na krzyżu, wywyższenie, chwała, imię, Pan

Summary

Humbled and Raised Christ (Ph 2, 6-11)

Ph 2, 6-11 in a poetic way describes the paradoxical way of Jesus Christ. Being equal with God, He entered human history with no privileges and identified Himself with every human being. Of His own free will, He experienced complete insignificance. He subordinated himself to man. He survived extreme humiliation. God confirmed His way by raising Him above all and bestowing upon him the dignity of *Kyrios*, to whom all creation pay homage. This hymn is perfect paranesis. It encourages Christians to follow the way marked by Christ and to resign voluntarily from the battle for personal reputation, laws and merits. It proposes persistence, self-sacrifice and renunciation. To ascend highly one must descend.

Keywords

Emptying, humiliation, self-sacrifice, death on a cross, Jesus Christ, exaltation, glory, name, Lord

⁶⁸ R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, dz. cyt., 142.

⁶⁹ Por. J. Heriban, *Inno cristologico (Flp 2, 6-11)*, art. cyt., 392.

ks. Józef Morawa

Myśl eklezjologiczna kard. Karola Wojtyły w kazaniach o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku

„Pragnę opisać Kościół – mój Kościół, który rodzi się wraz ze mną, lecz ze mną nie umiera – ja też nie umieram z nim, który mnie stale przerasta – Kościół: dno bytu mojego i szczyt. Kościół – korzeń, który zapuszczam w przeszłość i przyszłość zarazem, Sakrament mojego istnienia w Bogu, który jest Ojcem [...] Pragnę opisać mój Kościół w człowieku, któremu dano imię Stanisław. I imię to król Bolesław mieczem wpisał w najstarsze kroniki. Imię to mieczem wpisał na posadzce katedry, gdy spłynęły po niej strugi krwi”¹.

Powyższe słowa z poematu *Stanisław* ks. kard. Karola Wojtyły napisanego w roku jego wyboru na papieża mogą być kluczem do wejścia w świat jego związków ze św. Stanisławem, biskupem i męczennikiem, którego był następcą w posłudze biskupiej w Kościele krakowskim². Przestrzenią i istotą tego związku jest żywo pojęta prawda wiary o *communicatio sanctorum*, która w Duchu Świętym działa w historii, przekracza jej ograniczenia oraz zmienność i umożliwia ubogacającą i wzrastającą więź pomiędzy Kościołem pielgrzymującym na ziemi a uwielbionym w niebie. Wiąż ta w świadectwie kard. Karola Wojtyły jest niezmiernie dynamiczna i bogata, a uwidacznia się w całokształcie bogactwa jego życia i posługi biskupiej w Krakowie³.

Znajduje się ona w swoisty sposób w treści jego kazań wygłoszonych o św. Stanisławie. Temat ten jest przedmiotem licznych omówień historycznych i moralno-filozoficznych. Wymienia się w nim na ogół tryptyk prawd związanych z głoszonymi przez kard. Karola Wojtyłę naukami o św.

¹ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 103.

² Por. B. Kumor, *Udział kardynała Karola Wojtyły w „Roku św. Stanisława” w diecezji tarnowskiej*, [w:] *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 391.

³ Por. *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, dz. cyt.; J. Dyduch, *Kanoniczne wizytacje parafii Kardynała Karola Wojtyły*, Kraków 2000; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, opr. A. Boniecki, Kraków 1983.

Stanisławie jako fundamencie duchowych dziejów Kościoła i ojczyzny, obrońcy ładu moralnego i zwornika jedności narodowej⁴.

Zamierzone studium chce wypuklić w niej treść ściśle eklezjologiczną podkreślającą niektóre istotne wątki dotyczące natury i posłania Kościoła. Jego zaś wynik nie będzie skutkiem uprzednio założonego na treść kazań teologiczno-eklezjologicznego planu, ale pochodzić będzie z prostego ich odczytania według wyraźnie ukształtowanych w nich myśli kaznodziej, co podkreślą jeszcze liczne cytaty z jego kazań. Na jego treść będzie się składać – w formie dłuższego wstępu – zarysowanie wewnętrznych powiązań kard. Karola Wojtyły ze św. Stanisławem i charakter kazań dotyczących tegoż świętego. W rozwinięciu poruszone zostaną najistotniejsze tematy eklezjologiczne, jak ogólna wizja Kościoła, jego świętość, posługa kapłańska w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, relacja Kościoła powszechnego do Kościoła lokalnego i założenia permanentnej odnowy Kościoła.

Charakter kazań o św. Stanisławie

Swoje kazania kard. Karol Wojtyła wygłaszał z pamięci. Miały one charakter głęboko przemyślanej i przemodlonej improwizacji. Mogło się wydawać – jak wyznaje ich świadek – że był to „rodzaj «głośnego myślenia», czy też dialogu z samym sobą w obliczu Boga i zgromadzonych wiernych. Mówiąc – tworzył. Z wielkim wyczuciem i znajomością psychiki współczesnego człowieka przekonywał go spokojnym wywodem logicznym, perswadował, prosił. Apelowal do jego wrażliwości religijnej, intelektualnej i uczuciowej. Przemawiał serdecznie, prosto, bardzo osobiście, nawiązując łatwo bezpośredni z nim kontakt”⁵. Kazania te były z reguły nagrywane, a następnie przepisywane na maszynie z taśmy magnetofonowej i przedkładane mu do wglądu. Pozostawione w takiej formie zachowały charakter żywej mowy, w której występujące powtórzenia i użyte zwroty są świadectwem prostoty języka, który z łatwością przekazuje sprawy dotyczące tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka. W tej żywej mowie zawarta jest prawdziwa głębia i bogactwo myśli teologicznych oraz kunszt ich wiązania z aktualnością przeżywanego czasu i z jego problemami. Ale jest w tym także i utrudnienie w „łowieniu” wątków teologicznych, co stawia przed badaczami myśli kard. Karola Wojtyły wymóg bardzo uważnej ich lektury.

⁴ Por. S. Suski, „Myśląc Ojczyzna”. *Problematyka odpowiedzialności za naród w kazaniach, homiliach i przemówieniach biskupa, arcybiskupa i kardynała Karola Wojtyły wygłoszonych w katedrze wawelskiej*. Kraków 2001 (mps w Archiwum Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, sygn. T-6441), s. 23.

⁵ A. Bardecki, *Przedmowa*, [w:] Ks. Karol Wojtyła – Biskup – Metropolita – Kardynał, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1979, s. 5.

Bowiem w powtarzających się u niego zwrotach czy zastosowanych tekstach biblijnych pojawiają się ciągle nowe ujęcia i nowe szczegóły⁶.

Licząca 6140 stron maszynopisu⁷ kaznodziejska spuścizna kard. Karola Wojtyły z lat 1958-1978, tj. od jego konsekracji na biskupa pomocniczego aż do jego wyboru na papieża, jest tematycznie bardzo bogata⁸. Z jej treści można wydobyć także wyraźny wątek związany ze św. Stanisławem, biskupem i męczennikiem⁹. Tematyka ściśle eklezjologiczna kard. Karola Wojtyły natomiast nie doczekała się jak dotąd w polskiej literaturze teologicznej szerszego opracowania. Dotyczy to nie tylko wspomnianej tutaj opcji związanej z jego posługą homiletyczną odnoszącą się do św. Stanisława, ale całości niezwykle bogatej myśli eklezjalnej tego tak bardzo zaangażowanego biskupa i kardynała jako Ojca Soboru i gorliwego pasterza swego Kościoła lokalnego. Jest to tym bardziej godne uwagi, że eklezjologia kard. Karola Wojtyły wzbudziła poważne zainteresowanie u teologów, którzy korzystając z przekładów jego tekstów na znane im języki, wskazują na prawdziwie inspirujące myśli w tym zakresie¹⁰.

⁶ Zwraca na to uwagę ks. Andrzej Bardecki w podanym przykładzie na podstawie kazań związanych z ekumenią – por. A. Bardecki, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 5.

⁷ Por. A. Bardecki, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 6.

⁸ Por. A. Bardecki, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 5n; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce od oświecenia do XX wieku*, Kraków 2001, s. 453-661; K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz. Listy pasterskie, komunikaty, zarządzenia 1959-1978*, opr. M. Jagosz, Rzym 1987; J. Hannelowa, *Nota wydawcy*, [w:] *Ks. Karol Wojtyła, „Aby Chrystus się nami posługiwał”*, Kraków 1979, s. 483; J. Dyduch, *Przedmowa*, [w:] *Kazania i przemówienia kardynała Karola Wojtyły o kapłaństwie*, opr. J. Dyduch, Kraków 1995, s. 5; K. Wojtyła, „*Oto Matka Twoja*”, Częstochowa 1979; *Kazania w sanktuarium kalwaryjskim*, Kalwaria Zebrzydowska 1982; *Wybór kazań nowohuckich oraz homilie Jana Pawła II w Krakowie-Nowej Hucie*, Kalwaria Zebrzydowska 1989.

⁹ Por. J. Wolny, *Sesje historyczne w okresie pasterzowania kardynała Karola Wojtyły*, [w:] *Karol Wojtyła jako biskup Krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 488.

¹⁰ H. J. Pottmeyer, znany niemiecki teolog i członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, wskazuje w myśli eklezjologicznej kard. Karola Wojtyły na profetyczną przenikliwość (*prophetische Hellsichtigkeit*) w odczytaniu głównych idei *Vaticanum II* i ich wdrażaniu w życie Kościoła przez biskupa krakowskiego i papieża Jana Pawła II. Swoje uwagi odnosi do książki kard. Karola Wojtyły *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972, 1988², 2003³), na której aktualność treści wskazał w swoim referacie pt. *Dal Sinodo del 1985 al. Grande Giubileo dell'anno 2000*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, s. 17nn, wygłoszonym 27 lutego 2000 roku w Watykanie podczas sympozjum na temat Soboru Watykańskiego II. Swoją opinię na temat aktualności myśli teologicznej kard. Karola Wojtyły powtórzył w referacie pt. *Die Kirche – Volk Gottes, Communio, Sakrament. Konkurrenz oder Kongruenz ekklesiologischer Leitideen?* wygłoszonym w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 9 maja 2003 roku – zob. H. J. Pottmeyer, *Die Kirche – Volk Gottes, Communio, Sakrament. Konkurrenz oder Kongruenz ekklesiologischer Leitideen?*, [w:] *Servo veritatis*.

Trudno byłoby jednoznacznie wyselekcjonować zbiór monotematycznych kazań o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku. I choć czas ich wygłoszenia zbiega się ze zbliżającą się i obchodzoną 900. rocznicą pasterzowania świętego biskupa męczennika, co naturalnie skłania do jego wspomnienia, to jednak rozważanie o nim kard. Karol Wojtyła zawsze wiąże z jakimś aktualnym wydarzeniem w życiu Kościoła. Stanisławowa treść pochodzi nade wszystko z kazań wygłoszonych przy grobie świętego w katedrze wawelskiej z racji odbywających się tam święceń diakonatu i kapłaństwa, jak i z tytułu corocznego uroczystego wspomnienia jego święta 8 maja i związanej z nim nowenny i procesji z Wawelu na Skałkę. Nie wszystkie też kazania tam wygłoszone zawierają, poza wspomnieniem miejsca grobu świętego, odniesienie do jego postaci¹¹. Rozważania homiletyczne podczas celebry liturgii z racji świąt Bożego Narodzenia, Objawienia Pańskiego, Triduum Paschalnego czy innych były w całości poświęcone tym obchodom¹².

W swoich rozważaniach kard. Karol Wojtyła odczytuje krakowskiego pasterza z XI wieku tak w perspektywie historycznej, jak i – co zawsze podkreśla – w teologicznej obecności jego świadectwa. Ta pierwsza, historyczna perspektywa była bardzo istotna. Uważał, że jest ona konieczna dla osadzenia teologicznej istoty posługiwania i świadectwa św. Stanisława. Dlatego też w swoich kazaniach zawsze zwracał uwagę na głosy historyków, i to nawet tych nieprzychylnych, którzy swoimi niesprawdzonymi tezami wyrządzali krzywdę samemu świętemu, a przez to fałszowali dzieje Kościoła w Polsce i Polski. Dla dogłębnego zbadania historii bpa Stanisława ze Szczepanowa, jak też i dziejów diecezji krakowskiej, bp Karol Wojtyła w roku 1963, jeszcze jako wikariusz kapitulny, wydał polecenie zbadania relikwii św. Stanisława, zwłaszcza zbadania jego czaszki¹³. W 1971 roku zwrócił się do historyków Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie o przygotowanie publikacji naukowej związanej ze sprawą i kultem św. Stanisława, a także o zorganizowanie ogólnopolskiej sesji naukowej na temat *Dzieje Kościoła polskiego i Krakowa w XI wieku*, która miała miejsce pod koniec listopada 1972 roku¹⁴. W następnym, 1973 roku w maju w domu

Materiały międzynarodowej konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 273-286.

¹¹ Np. kazanie z 14 września 1975 roku w całości poświęcił złotym jubilatam kapłańskim: ks. E. Florkowskiemu i ks. S. Czartoryskiemu – por. Akta Kardynała Karola Wojtyły w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie III 12, s. 263nn (dalej: AKKW E).

¹² Wyjątek stanowi kazanie na Boże Narodzenie 1965 roku w katedrze wawelskiej poświęcone w całości zakończonemu dziełu Soboru Watykańskiego II – por. AKKW E III 2, s. 63-67.

¹³ Por. J. Wolny, *Sesje historyczne w okresie pasterzowania kardynała Karola Wojtyły*, art. cyt., s. 488.

¹⁴ Por. tamże, s. 490n.

arcybiskupów krakowskich miała miejsce sesja pt. *Factum św. Stanisława*, zaś w listopadzie tegoż roku w kapitulniku kapitulnym na Wawelu sesja historyków sztuki pt. *Ikonografia św. Stanisława, męczennika i biskupa krakowskiego*¹⁵. W maju 1978 roku kard. Karol Wojtyła zorganizował sesję naukową na temat *Św. Stanisław – biskup i męczennik w literaturze polskiej*. Nosił się z zamiarem zwołania kolejnych sesji poświęconych osobie św. Stanisława w polskiej muzyce oraz w dziejach Polski średniowiecznej¹⁶.

Wspomniana perspektywa historyczna nie jest tylko tłem dla rozważań teologicznych. Pomaga mu w odnalezieniu człowieka w jego własnej historii, w której spotyka on wiarę Kościoła. Historia biskupa Stanisława jest świadectwem działania łaski wiary w człowieku, która czyni go sposobnym do pełni dojrzałości w Jezusie Chrystusie oraz do obrony człowieka i jego godności aż do heroicznego oddania za niego własnego życia¹⁷. Historia nie jest tylko – przez swoje przykłady – nauczycielką życia. W ludziach, którzy związali się całkowicie z absolutem Boga i Jego miłością, staje się przestrzenią spotkania człowieka z Bogiem w przestrzeni wiary Kościoła w mocy Ducha Świętego. Historia przypomina postać świętego biskupa przez ciągłe trwającą dynamikę wiary i jego pasterskiego oddania. Przez św. Stanisława jak „przez nikogo innego [...] wkroczył Bóg ze swoją mocą w życie Ludu Bożego żyjącego na polskiej ziemi”¹⁸. Historia człowieka związanego z Kościołem jest historią zbawienia. W świadectwie świętego biskupa kaznodzieja ciągle ten sam Kościół, który jest wspólnotą dzieci Bożych ponad latami historii – chodzi o prawdę świętych obcowania, która rozpoczyna się w konkretnym wszczępieniu człowieka w Kościół, a wypełnia się w dojrzywaniu przez wiarę, nadzieję i miłość, potwierdzoną przez męczeńską krew, w życiu wiecznej chwały z Bogiem. Nie waha się mówić o „łasce historii”, która bogactwo świadectwa św. Stanisława czyni aktualnym dzisiaj¹⁹. O tym historiozbowczym uaktualnieniu św. biskupa męczennika usłyszeć 7 maja 1972 roku pielgrzymi zebrani na miejscu jego urodzenia w Szczepanowie: „Minęło 900 lat, wymieniło się tyle pokoleń, ale Kościół jest ten sam, Lud Boży jest ten sam; ten sam, z którego kiedyś wyrósł, dziecię Szczepanowa, owoc tej ziemi wyrósł i wrósł raz na zawsze. Taka jest bowiem tajemnica Kościoła jako wspólnoty dzieci Bożych; taka jest tajemnica Kościoła jako świętych obcowanie, że człowiek, który w nim

¹⁵ Por. tamże, s. 491.

¹⁶ Por. M. Winowska, T. Matras, *Sprawozdanie z sesji naukowej (Kraków 29-30 V 1978)*, „*Analecta Cracoviensia*” 11 (1979), s. 661.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1980, s. 58n.

¹⁸ Tamże, s. 59.

¹⁹ Por. AKKW E III 3, s. 25.

i z niego wyrasta, wrasta w tę wspólnotę Ludu Bożego zarówno przez swoje życie ziemskie, jak potem – i to się w szczególny sposób do Stanisława odnosi – przez życie wieczne, przez życie chwały, do którego dojrzał przez swą wiarę, nadzieję i miłość, przez swoją męczeńską krew²⁰. Te dwie perspektywy, historyczna i teologiczna, skierowane na spotkanie Boga z człowiekiem w Kościele, wyznaczają nieodmiennie metodę myśli homiletycznej kard. Karola Wojtyły, w tym także kazań o św. Stanisławie.

Kościół wspólnotą troski o zbawienie każdego człowieka

W swoich listach pasterskich i homiliach Stanisławowych kard. Karol Wojtyła posługiwał się najczęściej dwiema kategoriami Kościoła: lud Boży i Mistyczne Ciało Chrystusa. Były to dla niego pojęcia komplementarne²¹. Używał ich zamiennie w stosunku do nazwy Kościół, wierni, wspólnota wierzących itp. bez podawania głębszej analizy wewnętrznej treści. Treść tę podawał w swoich rozważaniach, jakie wygłaszał w różnych kościołach Krakowa w przerwach pomiędzy kolejnymi sesjami odbywającego się Soboru Watykańskiego II, a także i w licznych publikacjach dotyczących eklezjologii odbywającego się w tym czasie *Vaticanum II*²².

Perspektywa eklezjologiczna ma charakter narastający, co uwidocznił jest przez nowe myśli w homiliach podczas obchodów związanych ze św. Stanisławem. To ubogacenie treści następuje też przez nawiązywanie do wydarzeń w życiu Kościoła katolickiego w Polsce i w świecie. Jej zaś fundamentem jest ewangeliczna nauka Pana Jezusa o Dobrym Pasterzu (J 10, 11-18), z której Kościół, owczarnia Dobrego Pasterza, jawi się jako wspólnota troski o zbawienie każdego człowieka. W kazaniu 8 maja 1959 roku²³ przybliżył św. Stanisława w jego staraniach o pozyskanie króla Bolesława przez przedstawienie jego pasterskiej odwagi, której skutkiem jest miłująca troska. Pasterska odwaga zaś rodzi się z wiary w jedynego Dobrego Pasterza, który oddał życie za wszystkich bez wyjątku²⁴. W tym obrazie św. Stanisława mógł wydobyc trzy elementy dobrego pasterza: „umiejętność

²⁰ K. Wojtyła, *Kazania 1962-1987*, dz. cyt., s. 60.

²¹ Por. *List do Duchowieństwa z okazji Ingresu*, „Notificationes” 5-6 (1964), s. 99n; *List do Duchowieństwa z okazji 600-lecia konsekracji katedry wawelskiej*, „Notificationes” 5-6 (1964), s. 102; *Kazanie wygłoszone w kościele św. Anny w Krakowie 12.01.1964*, AKKW E III 1, s. 6-9; *Przemówienie na zjeździe dekanalnym w Kalwarii Zebrzydowskiej 23.01.1964*, AKKW E III 1, s. 26nn; *Kazanie na Skalce 12.05.1968*, AKKW E III 5, s. 91n; *Kazanie w katedrze podczas święcenia subdiakonów 08.05.1972*, AKKW E III 9, s. 141.

²² Syntezę eklezjologiczną *Vaticanum II* podał kard. Karol Wojtyła w swojej książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003³, s. 78-134.

²³ Por. AKKW E III 17/3, s. 1-4.

²⁴ Por. tamże, s. 2.

widzenia duszy ludzkiej taką, jaka ona naprawdę jest, z całym realizmem – umiejętność widzenia duszy ludzkiej wedle myśli Bożej i Bożego planu, wedle miary Bożej miłości – wreszcie do głębi związane właściwie z Bogiem i Bogiem Stwórcą i Bogiem Odkupicielem – oto są trzy elementy [...] pierwiastki duszy pasterza”²⁵.

15 lat później, w 1974 roku, po głębokim doświadczeniu szkoły Ducha Świętego, którą okazał się dla kard. Karola Wojtyły *Vaticanum II*²⁶, powie o tej trosce pasterskiej św. Stanisława, której dziedzictwo ma znaleźć odbicie w owocach aktualnie trwającego synodu archidiecezji krakowskiej: „Tę troskę mamy wszyscy we wspólnocie Kościoła. Kościół jest wspólnotą troski o zbawienie. Tym jest nasz Kościół cały [...]. Kiedy się tu schodzimy, jest z nami Jego troska, ta zbawiająca, ta która ogarnia całego człowieka; która widzi człowieka w całej prawdzie, ponieważ odczytuje jego rzeczywistość z Boga, który jest Ojcem, który jest Synem, który jest Duchem Świętym”²⁷. Kościół jawi się jako wspólnota troski o zbawienie każdego człowieka. Jego pasterze tę troskę podejmują, czego najlepszym przykładem stał się św. Stanisław. On zauważył wilka, jaki się zakradł w jego czasach do Kościoła, „i podjął z nim zmaganie na miarę swoich czasów. Nie łudźmy się, że wilk w naszych czasach nie zbliża się do owczarni. Chyba jest o wiele groźniejszy [...] Dlatego musimy w całej wspólnocie odnaleźć dziedzictwo św. Stanisława, a przez to odnaleźć dziedzictwo Dobrego Pasterza. W tym kierunku prowadzi nas światło Ducha Świętego, przyjęte na Soborze Watykańskim II”²⁸.

Idea Kościoła i jego pasterzy, których cechą jest płynąca z miłości Dobrego Pasterza troska o zbawienie każdego człowieka, zaczęła kształtować się w formę pewnej sumy teologiczno-pastoralnej, którą uwidatniło przesłanie Soboru Watykańskiego II. W ostatnim roku swego pasterzowania w Kościele krakowskim w swoim kazaniu 8 maja 1978 roku z racji plenarnego zgromadzenia synodu archidiecezji krakowskiej kard. Kardynał Wojtyła kolejny raz nawiązał do fundamentu rozważań Stanisławowych: „Na św. Stanisława pozwala i nakazuje nam Kościół w swojej liturgii patrzeć poprzez przypowieść o Dobrym Pasterzu. Jest to właściwie spojrzenie wzajemne: patrzmy na Stanisława [...] poprzez Chrystusa, Dobrego Pasterza. Patrzmy poniekąd na Chrystusa, Dobrego Pasterza, poprzez Stanisława [...] Jedno spojrzenie w drugim się dopełnia”²⁹. Treść tej przypowieści

²⁵ Tamże, s. 3.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 5n.

²⁷ Kazanie wygłoszone w Katedrze Wawelskiej w czasie Mszy św. podczas III Zebrania Plenarnego Synodu Archidiecezji Krakowskiej 08.05.1974 r., „Notificationes” 5-6 (1974), s. 99.

²⁸ Tamże, s. 99.

²⁹ AKKW E III 15, s. 104.

można by określić jednym słowem: „troska. Pasterz to jest ten, który się troska [...] każda twórcza troska płynie z miłości [...] i dlatego jest twórcza: tworzy dobro, osłania przed złem”³⁰. Dla zaakcentowania tego przekonania kaznodzieja przenosi myśl na naukę Soboru Watykańskiego II, „który dostarczył nam współczesnej wykładni Ewangelii Chrystusowej, szczególną uwagę zwrócił na przypowieść o Dobrym Pasterzu. Można by powiedzieć, że cała nauka tego Soboru jest zbudowana na gruncie przypowieści o Dobrym Pasterzu. Nie na próżno nazywa się ten sobór pastoralnym albo duszpasterskim. To wszystko, co czytamy na kartach jego dokumentów, to jest wielkie wezwanie do twórczej troski. Do troski o człowieka, o człowieka każdego bez wyjątku: o człowieka współczesnego i przyszłego, o człowieka uwikłanego we wszystkie konflikty współczesności, człowieka, który nosi w sobie głębokie napięcia i sprzeczności”³¹. Tę to troskę ma przejąć przez dzieło kończącego się synodu Kościół krakowski. Tej twórczej troski „wspólnoty zespolonej w Sercu Dobrego Pasterza” nie da się już cofnąć, bo wytyczyła ją na dziejowe drogi Polaków św. Stanisław³².

Ujęcie Kościoła jako wspólnoty troski o zbawienia każdego człowieka nie było hasłem kaznodziei czy duszpasterza, ale zakorzenioną teologicznie w Ewangelii pełną ideą Kościoła w jego naturze i posłaniu. Naturą tą była miłość Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza, potwierdzona przez przykład św. Stanisława i innych pasterzy, zaś adresem posłania był człowiek i to każdy bez wyjątku. Ta eklezjologia troski uwidoczniła się w sposób powszechny przez posługiwanie papieskie Jana Pawła II.

Wspólnota Kościoła przestrzenią dojrzewania wiary

Św. Stanisław ze Szczepanowa jest dla kard. Karola Wojtyły jako biskupa nade wszystko nauczycielem wiary³³. W kazaniu na Skałce 12 maja 1968 mówił: „Wiele jest zdań z Ewangelii, które mówią o konieczności żywej wiary. Mówi nam o tym wreszcie czcigodna głowa św. Stanisława: jego wiara była żywa aż do śmierci. Żył swoją wiarą. I chciał, ażeby wszyscy, którzy tę wiarę wyznają, żyli wiarą, którą wyznają. I chciał i żądał, ażeby król Bolesław Śmiały, który tę wiarę wyznaje i daje temu dowody, że jest wyznawcą wiary Chrystusowej, że jest synem Kościoła, żył wedle tej wiary. Zwłaszcza on, zwłaszcza król [...]. Tego żądał Stanisław od króla Bolesława. Kierując się świadomością żywej wiary to swoje dążenie przypieczętował

³⁰ Tamże, s. 104.

³¹ Tamże, s. 105.

³² Tamże, s. 106.

³³ Por. *Homilia w Szczepanowie 07.05.1972*, [w:] K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, dz. cyt., s. 58.

krwią męczeńską”³⁴. Uświadomienie wiary jako Bożego daru jest bowiem według kaznodziei fundamentem prawdziwego otwarcia się osoby ludzkiej na dar Objawienia. Ona uzdalnia człowieka do pełnej akceptacji swego powołania i sensu istnienia przez całkowite powierzenie siebie Bogu³⁵. W cytowanym już kazaniu ze Szczepanova wygłoszonym 7 maja 1972 roku, a więc w przeddzień uroczystej inauguracji Synodu Archidiecezji Krakowskiej, jaka odbyła się następnego dnia w katedrze wawelskiej, kard. Karol Wojtyła wskazał na dwa cele swojego pielgrzymowania do miejsca narodzenia św. Stanisława: chciał odnowić wiarę pasterza-męczennika w świetle nauczania *Vaticanum II*, a także spotkać człowieka, który narodził się z wiary Kościoła i jako pasterz według tej wiary kształtował powierzony sobie Kościół lokalny. Tak sformułowany cel wskazuje na szczególną świadomość eklezjalną kard. Karola Wojtyły. Rodzi się ona z wiary zakorzeniającej człowieka w życiu Bożym i czyni go sposobnym do pełni ludzkiej dojrzałości w Jezusie Chrystusie oraz do obrony człowieka i jego godności aż do heroicznego oddania za niego własnego życia. Świadomość ta jest kontynuacją zamysłu metropolity krakowskiego skierowanego na zasadnicze pytanie dotyczące osobowego (personalnego) spotkania człowieka z Bogiem w przestrzeni wiary Kościoła.

O tej dojrzałej wierze mówił nade wszystko w homiliach wygłoszanych w katedrze wawelskiej z racji udzielanych tam święceń diakonatu i kapłaństwa. Dojrzałe i wolne „tak” wypowiedziane wobec Dobrego Pasterza przez kandydatów do święceń ma być owocem ich dojrzałej wiary. Jej skutkiem zaś może być zdolność oddania całego życia dla Chrystusa i Jego Kościoła na wzór św. Stanisława, biskupa i męczennika³⁶. Kard. Karol Wojtyła nie używał słowa „świętość” czy „dążenie do świętości”. Mówił wprost o dojrzewaniu do rozpoznania i przyjęcia „wymiaru łaski i Tajemnicy”, jakim jest sakramentalny udział w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa: „Chrystus chce dzisiaj wyrazić w Was siebie, swoje Kapłaństwo, swoją pasterską troskę. Chce Was niejako sobą zapieczętować w Duchu Świętym”³⁷. A konkretny wyraz znajdzie to w całym posługiwaniu kapłańskim: w głoszeniu słowa, w szafarstwie sakramentów i w pasterskiej trosce o każdą duszę w Chrystusowej owczarni³⁸. W odniesieniu zaś do świeckich taką dojrzałość wiary nazywa świadomym katolicyzmem³⁹.

³⁴ AKKW E III 5, s. 52-53.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 12n.

³⁶ Por. AKKW E III 10, s. 49n.

³⁷ AKKW E III 11, s. 267.

³⁸ Por. tamże, s. 267.

³⁹ Por. AKKW E III 17/6a, s. 6.

Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie sposobu, w jaki kaznodzieja z konfliktu pomiędzy biskupem Stanisławem a królem Bolesławem wydobyl najistotniejszą treść teologiczną, którą jest dojrzała świętość i wchodzenie na drogę jej pozyskiwania. W kazaniu z 8 maja 1959 roku wygłoszonym w katedrze wawelskiej do kapłanów i alumnów seminarium duchownego nawiązał do opinii historyków, którzy zajmowali się wyjaśnieniem konfliktu pomiędzy św. Stanisławem a królem Bolesławem⁴⁰. Opinie te były różne i miały też wielorakie motywacje. Kaznodzieja postawił dalszą kwestię: „A co w tej sprawie mówi Kościół [...] Kościół każe nam w uroczystość św. Stanisława czytać Ewangelię o Dobrym Pasterzu”⁴¹. Kaznodzieja w jej świetle wyjaśnia istotę tego wydarzenia sprzed 900 lat. Jest to spojrzenie inne niż historyków. Jego zaś wyjściem jest wewnętrzne życie pasterza-biskupa, dla którego upominany przez niego król nie był wrogiem ani przedmiotem nienawiści: „musiał być przedmiotem miłości i przedmiotem troski”⁴². Miłość ta ma swoje źródło w wierze w Dobrego Pasterza, który oddaje swoje życie za wszystkich bez wyjątku. Z niej też wyłania się zarys teologii postawy pasterza oparty na trzech elementach: ludzka, pełna realizmu umiejętność widzenia duszy ludzkiej taką, jaka ona jest naprawdę; przeświadczenia tego ludzkiego spojrzenia myślą i planem Boga wedle miary Jego miłości i wiązanie z Bogiem, i Bogiem Stwórcą, i Bogiem Odkupicielem, całej rzeczywistości życia i posługi⁴³. Z takiego ujęcia zrodziła się specyficzna soteriologia posługiwania biskupiego: „Jeżeli zapłatą za śmierć św. Stanisława na Skalce była pokuta Bolesława, to wystarczyło [...] w porządku nadprzyrodzonym. Biskup został sflacony, został sflacony w sposób jakiś doczesny, widzialny, bo przecież o to Mu chodziło [...], aby zdobyć duszę ludzką, aby nawrócić człowieka bez względu na to, że człowiek ten był królem”⁴⁴.

Wątek sporu pomiędzy biskupem Stanisławem a królem Bolesławem został przeniesiony na płaszczyznę teologiczną i w kolejnych homiliach nieustannie pogłębiany. 8 lat później w kazaniu na Skalce (14 maja 1967) abp Karol Wojtyła powiedział: „Kiedy jednak rozpamiętywamy świadectwo św. Stanisława, musimy rozpatrzyć je do końca: musimy widzieć w nim Biskupa i króla. Biskup dał świadectwo stojąc i opadając przy ołtarzu: ale i król dał świadectwo, przywdziewając pokutny wór”⁴⁵. Stanisław wrócił

⁴⁰ Por. AKKW E III 17/3, s. 1-4. Będzie o tym przypominał w następnych homiliach – por. AKKW E III 4, 43nn.

⁴¹ AKKW E III 17/3, s. 1.

⁴² Tamże, s. 2.

⁴³ Por. tamże, s. 3.

⁴⁴ Tamże, s. 4.

⁴⁵ *Kazanie na Skalce, 14.05.1967 r.*, AKKW E III 4, s. 74.

w swój lud przez męczeństwo, a król przez podjęcie pokuty i dzieło nawrócenia. Obydwa świadectwa są w pełni chrześcijańskie i obydwą kształtowały historię narodu i Kościoła.

Tak sformułowane „pojednanie” biskupa Stanisława i króla Bolesława należy do całego dziedzictwa Kościoła katolickiego w Polsce. Jest oparte na odważnej wierze i miłości pasterskiej biskupa, ale też oparte jest na wierze króla, który przez pokutę wyznaje tę wiarę. Taka wiara została wpisana w rodzący się Kościół i stała się szczególnym podłożem dla jej dojrzewania⁴⁶. To świadectwo męczeństwa i pokuty będzie towarzyszyć Kościołowi w Krakowie przez całe wieki, a jego znakiem stanie się coroczna procesja z Wawelu na Skałkę.

W swojej analizie świadectwa św. Stanisława kard. Karol Wojtyła dotknął także nadużywanego pojęcia *traditor*. To tak wieloznaczne określenie opisał też w perspektywie Ewangelii o Dobrym Pasterzu, który daje swoje życie za owce: „Kronikarz tamtych czasów powiedział o nim [św. Stanisławie – przyp. J. M.]: *traditor*. Przypisał mu *traditio* [...]. Wiemy jednakże z innego jeszcze źródła, aniżeli *Kronika* Galla Anonima, wiemy z dzisiejszej Ewangelii, że jest taka *traditio*, która w szczególnie sposób zobowiązuje każdego pasterza, wyróżnia go i określa jako dobrego pasterza [...]. Tak dał *tradidit* Jezus Chrystus. Tak dał *tradidit* św. Stanisław”⁴⁷. Słowa te, wypowiedziane do członków polskiego episkopatu zebranego na uroczystej konferencji z racji 900. rocznicy pasterzowania św. Stanisława w katedrze wawelskiej (27 czerwca 1972) kaznodzieja uzupełnił wezwaniem pastoralno-moralnym: „I my wszyscy spadkobiercy i dziedzice biskupa Stanisława ze Szczepanowa, chodzimy jakoś w opinii tego ogólnego określenia: *Pastores et Traditores*. I nie lękamy się określenia: *traditores* [...], jak on się nie uląkł [...] skoro jesteśmy *pastores*”⁴⁸. O tym wydaniu siebie św. Stanisława, które stało się doskonałym komentarzem do przeczytanej Ewangelii o Dobrym Pasterzu dodał: „Na św. Stanisława pozwala i nakazuje nam Kościół w swojej liturgii patrzeć poprzez przypowieść o Dobrym Pasterzu [...] patrzymy na Stanisława, Pasterza Kościoła Krakowskiego, poprzez Chrystusa Dobrego Pasterza. Patrzymy też poniekąd na Chrystusa, Dobrego Pasterza, poprzez Stanisława ze Szczepanowa [...]. Jedno spojrzenie w drugim się dopełnia”⁴⁹. Z tej treści teologicznej wskazuje na praktyczną

⁴⁶ Por. *Kazanie na Skałce*, 12.05.1968 r., AKKW E III 5, s. 91n.

⁴⁷ *Kazanie w katedrze w czasie uroczystej sesji Konferencji Episkopatu Polski*, 27.06.1972 r., AKKW E III 9, s. 232-233.

⁴⁸ Tamże, s. 233.

⁴⁹ AKKW E III 15, s. 104.

postawę pasterza, jak to było w kazaniu z 1959 roku, którą jest twórcza troska płynąca z miłości do powierzonych trzody⁵⁰.

Trudne i niemożliwe do wyjaśnienia historyczne zdarzenia dotyczące św. Stanisława i jego sporu z królem Bolesławem kard. Karol Wojtyła rozwiązał na płaszczyźnie teologicznej. Na tych poplątanych ścieżkach historii i życia poszczególnych ludzi Bóg wypełnia swoją obietnicę zbawienia, a losy ludzi i ich postawa jako męczenników czy pokutników niosą wielką łaskę – ich uświęcenie. Bo „w rozroście tego historycznego drzewa, którym jest Kościół polski, brały udział różne moce [...] w jakiś szczególny sposób [...] te Boże moce, które zostały objawione w Stanisławie [...], w Jego życiu, pasterzowaniu, świadectwie i męczeńskiej śmierci”⁵¹. I choć jest „jakaś ludzka historia tworzona przez ludzi”, to jest też „jakaś Boża historia [...] tworzona przez Boga w ludziach: *Gesta Dei per homines*”⁵².

W przytoczonych powyżej słowach kard. Karola Wojtyły ani razu nie pada termin „świętość” czy „dążenie do świętości”. Jest natomiast mowa o dojrzałości wiary, która dobrego pasterza biskupa Stanisława uzdalnia do mężnej walki o nawrócenie króla Bolesława. Jej przejawem i owocem jest świadectwo męczeństwa pasterza oraz łaska pokuty danej królowi.

Tajemnica kapłaństwa w tajemnicy Chrystusa i Kościoła

Kościół jako lud Boży i Mistyczne Ciało Chrystusa wyraża się szczególnie przez posługę sakramentalną swoich pasterzy, którzy realizują misję Chrystusa-Pasterza. Ich władza „nie jest niczym innym jak troską o dusze i odpowiedzialnością za nie”⁵³. Kard. Karol Wojtyła wyznaje swoje miejsce w Kościele jako jego biskup. Kościół jest dla niego najpierw Matką, dzięki której urodził się do tej szczególnej posługi. Swój ingres do katedry (4 marca 1964) przeżywa jako narodziny: „Otóż jeżeli tu dzisiaj stoję na progu tej katedry, jeżeli całuję ten ołtarz i zasiadam na tronie biskupów i metropolitów krakowskich, to mam przede wszystkim świadomość narodzin [...] to życie On [Jezus Chrystus] dał naszej Matce. On – Oblubieniec Niebiański, Boski, Syn Boży – dał naszej Matce, Kościołowi Świętemu, tę dziwną moc rodzenia; dlatego właśnie jest Matką [...] bo rodzi”⁵⁴. Kościół Matka rodzi go jako pasterza na wzór Jezusa Chrystusa, który jest Dobrym Pasterzem. To stanowi całą istotę jego posługiwania Kościołowi: zrodzony

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ AKKW E III 9, s. 234.

⁵² AKKW E III 17/6a, s. 6.

⁵³ K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, Rzym 1987, s. 87.

⁵⁴ K. Wojtyła, *Kazania 1962-1987*, dz. cyt., s. 14.

przez Kościół-Matkę pasterzem na wzór Jezusa Chrystusa dla pasterzowania Kościołowi krakowskiemu⁵⁵.

Szerzej eklezjologiczne wątki w kazaniach Stanisławowych dotyczących kapłaństwa w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, występują w homiliach kard. Karola Wojtyły wygłaszanych do kandydatów do diakonatu i kapłaństwa. Jakby naturalną ich ideą przewodnią był przykład pasterskiego oddania świętego biskupa⁵⁶. Dzień święceń jest nazwany zawsze wielkim dniem Kościoła krakowskiego, w którym kolejne roczniki alumnów seminarium duchownego są posyłane jako diakoni i kapłani do posługi w Kościele⁵⁷. Wspólnym tematem tych pouczeń podczas udzielania sakramentu kapłaństwa było przedstawianie wielkiej jego godności, która ma swoje źródło w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Św. Stanisław zaś stawał się dla nowo wyświęcanych kapłanów szczególnym świadkiem wierności kapłańskiej i pasterskiej oraz więzi z Chrystusem i Kościołem⁵⁸.

Pośród tych kazań – ze względu na temat niniejszego rozważania – wyróżnia się to wygłoszone w czasie święceń prezbiteratu 20 maja 1973 roku⁵⁹. W słowach kaznodziei Kościół jawi się jako wspólnota świadków Chrystusa, której naturą jest posłanie do wszystkich ludzi z Jego Ewangelią. Aby to posłanie było owocne, nowi kapłani muszą świadomie i z całą odwagą wejść w samo centrum tajemnicy Jezusa Chrystusa Odkupiciela.

Ta tajemnica Chrystusa wyrażana jest w dwóch obrazach Wieczernika⁶⁰. Jest to najpierw Wieczernik Eucharystii, gdzie Chrystus „podzielił się z ludźmi, z Apostołami, swoim kapłaństwem”⁶¹. Jest to następnie Wieczernik Zmartwychwstania, gdzie Chrystus dał swoim uczniom moc odpuszczania grzechów, tj. podzielił się z nimi swoim odkupieniem, które przez nich ma wchodzić w cały lud Boży i rodzić coraz to nowe ofiary duchowe⁶². Te tajemnice Wieczernika, pomiędzy którymi stoi krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, stają się ich tajemnicami i zadaniem: to czyńcie na moją pamiątkę⁶³. Te wydarzenia stanowią „środek tajemnicy Jezusa Chrystusa,

⁵⁵ Por. tamże, s. 15.

⁵⁶ Por. *Kazania i przemówienia kardynała Karola Wojtyły o kapłaństwie*, dz. cyt.

⁵⁷ Por. AKKW E III 11, s. 264.

⁵⁸ Por. tamże, s. 265nn.

⁵⁹ Por. AKKW E III 10, s. 92-94.

⁶⁰ Por. tamże, s. 92.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

[...] samo centrum Jego Boskiego i ludzkiego działania”, którego uczestnikami staną się w ludzie Bożym nowo wyświęceni kapłani⁶⁴.

W tę wielką tajemnicę Jezusa Chrystusa mogą wejść tylko przez Kościół, a wprowadzić ich chce sam kaznodzieja jako ich biskup i szafarz sakramentu kapłaństwa. A ten Kościół jako wejście do tajemnicy Chrystusa jawi się w słowach kard. Karola Wojtyły następująco:

„– Wchodźcie tutaj przez Kościół. Przez Kościół, który jest nie tylko Bożym Ludem, ale zarazem jako Boży Lud, Ciałem mistycznym Chrystusa;

– Wchodźcie tutaj przez Kościół, to znaczy przez chrzest, w którym narodziłście się do nowego, Bożego życia w Waszym ludzkim życiu w Kościele;

– Wchodźcie tutaj przez Kościół, to znaczy przez bierzmowanie, którym zostaliście umocnieni, i już wówczas posłani na podobieństwo Apostołów;

– Wchodźcie tutaj przez Kościół, to znaczy przez Wasze chrześcijańskie rodziny. Przez Waszych spracowanych ojców i pełne poświęcenia matki;

– Wchodźcie tutaj przez Kościół, to znaczy przez Wasze parafie, w których wciąż się uprawia Bożą rolę i wciąż się także zbiera owoce winnicy Pańskiej;

– Wchodźcie tutaj przez Kościół krakowski, którym ma w swoich dziejach tego Biskupa i Męczennika, wobec którego relikwii teraz się znajdujemy;

– Wchodźcie tutaj przez Kościół żyjący na naszej polskiej ziemi od tysiąca lat, Kościół doświadczony i wypróbowany, Kościół uświęcający i walczący, walczący o prawo ducha, walczący o prawa człowieka, o prawa rodziny, o przyszłość ludzkości;

– Przez ten Kościół Boży, który żyje na całym okręgu ziemi, który zмага się z szatanem, ze światem w tym ujemnym tego słowa znaczeniu. Zмага się z ludzką słabością nieustannie, w ciągu każdego stulecia i każdego pokolenia, w każdym bez wyjątku człowieku – w każdym z nas;

– Wchodźcie tutaj przez ten Kościół, który jest Oblubienicą Jezusa Chrystusa, Małżonką Baranka Bożego; i wciąż, jak Oblubienica wierna, jak Małżonka płodna, rodzi Mu dzieci. Jesteście zrodzeni. Zrodzeni w sakramencie chrztu; zrodzeni w bierzmowaniu, ażeby się dzisiaj jeszcze raz narodzić z Ducha Bożego, Chrystusowego, w sakramencie kapłaństwa”⁶⁵.

Tekst ten, stanowiący z pewnością wielką kaznodziejską improwizację eklezjologiczną kard. Karola Wojtyły, można nazwać *summarius* nauki

⁶⁴ Tamże, s. 93-94.

⁶⁵ Tamże, s. 93. Autor artykułu zmienił celowo – przy zachowaniu literowej wierności – formę cytowanego tekstu, aby wydobyc bogactwo jego treści.

o Kościele w jego najgłębszej tajemnicy sakramentalnej. Kościół jawi się bowiem jako żyjący z niewyczerpanych źródeł sakramentów zbawienia, a równocześnie przejawiający się w życiu poszczególnych ludzi i wspólnot i wypełniający niezmiernie swoje posłanie wobec człowieka i świata. Siłą jego posłania jest miłość oblubieńcza, która jest dziewiczo wierna i macierzyńsko płodna w budowaniu królestwa Bożego. Tak przedstawiony Kościół może być właściwym wejściem, drogą w zbawcze tajemnice Jezusa Chrystusa. W takim Kościele Chrystus chce zastawiać Wieczernik Eucharystii i udzielać przebaczenia w bogactwie i mocy swego Ducha.

Taki obraz tajemnicy Chrystusa i Kościoła jest przypomniany kandydatom do przyjęcia sakramentu kapłaństwa służebnego, której to tajemnicy staną się uczestnikami przez apostołskie nałożenie rąk i modlitwę konsekuracyjną do Ducha Świętego⁶⁶. Istota, natura i sposób posłania kapłańskiego wynika z istoty i natury tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Będą posłani, aby te tajemnice zbawienia Chrystusa uobecniać w ludzie Bożym i w każdym człowieku⁶⁷.

Relacja pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym

Prawda ta, zakorzeniona w jedności i powszechności Kościoła, w wyznawanych w *Credo* jego znamionach, w nauce kard. Karola Wojtyły wyrażona została w kontekście aktualnych wydarzeń w życiu Kościoła, a przez to zyskała na głębi i autentyczności. Ma jakby trzy obszary doświadczeń. Patrząc wstępująco, tj. od pojedynczego Kościoła lokalnego, który jest w Krakowie, dotyczy więzi Kościołów lokalnych w obrębie jednej metropolii, następnie Kościoła katolickiego w Polsce i Kościoła powszechnego z biskupem Rzymu jako jego widzialną głową.

Kard. Karol Wojtyła zauważył wielką szansę pogłębienia więzi pomiędzy Kościołami lokalnymi w obrębie metropolii krakowskiej przez dzieło synodu krakowskiej prowincji kościelnej⁶⁸. Jubileusz 900-lecia pasterzowania św. Stanisława stał się dla niego pretekstem do zaproszenia biskupów z Kościołów krakowskiej metropolii, aby podjąć wspólne dzieło synodu tej prowincji kościelnej⁶⁹. Jego treścią miała stać się wspólna recepcja Soboru Watykańskiego II, jak to wyraził w kazaniu w Szczepanowie 7 maja 1972 roku: „A sięgamy tutaj do tego wspaniałego źródła, jakim dla Kościoła i ludzkości naszych cza-

⁶⁶ Por. tamże, s. 94.

⁶⁷ Por. AKKW E III 11, s. 267.

⁶⁸ Por. T. Pieronek, *Na drodze do metropolitalnej wspólnoty*, [w:] *Karol Wojtyła jako biskup Krakowski*, dz. cyt., s. 395-449.

⁶⁹ Por. K. Wojtyła, *Kazania 1962-1987*, dz. cyt., s. 56.

sów stała się nauka Soboru Watykańskiego II [...], która Kościołowi naszych czasów dała współczesny wyraz, a zarazem nowe zakorzenienie w Ojcu, Synu i Duchu Świętym. [...] to wzbogacenie i pogłębienie wiary [...] pragniemy w szczególny sposób osiągnąć w siedmioleciu rocznicy św. Stanisława. Takie są nasze zamierzenia; tak ta rocznica wielka, dziewięćsetna, przemówiła do naszej duszy i takim wyraziła się wnioskiem i postanowieniem⁷⁰.

W swoich homiliach wygłoszonych w katedrze na Wawelu kard. Wojtyła wielokrotnie wspominał o chęci ożywienia patronatu św. Stanisława w Kościele w Polsce. Wiązał ten patronat ze św. Wojciechem i Maryją Królową Polski, których przedstawia jako polski tryptyk⁷¹. Swoim męczeństwem św. Stanisław wyraził w pełni to, co zasiał św. Wojciech⁷². Gdyż, jak przekonywał kaznodzieja, w zasięgu promieniowania jego męczeństwa „dokonywało się przedziwne dzieło duchowego scalenia [...] naszego narodu [...] Jest rzeczą ze wszech miar uzasadnioną, jest rzeczą nieodzowną, ażebyśmy przy tym grobie zjednoczyli się na Tysiąclecie Chrztu [...] cały Episkopat, Duchowieństwo, cały Lud Boży naszej Archidiecezji, a pośrednio całej Polski”⁷³. Publicznie też wyznawał, że dla tej jedności Kościoła, narodu, a także dla wzrostu czci św. Stanisława, jak sobie na to zasłużył, będzie zapraszał nadal do Krakowa biskupów i wiernych. Takim ważnym wydarzeniem była uroczysta sesja Konferencji Episkopatu Polski w katedrze wawelskiej 27 czerwca 1972 roku, gdzie do zebranych biskupów wypowiedział słowa: „I można rzec, że Jego sukcesja trwa przez dziewięć już wieków we wszystkich biskupach polskich; nie w znaczeniu kanonicznym, ale w znaczeniu moralnym i w znaczeniu duchowym. Wszyscy jesteście dziedzicami i spadkobiercami tamtego Biskupa i Męczennika sprzed dziewięciu wieków: Stanisława ze Szczepanowa”⁷⁴. Szczególnym znakiem jedności biskupów Kościoła katolickiego w Polsce stał się ich liczny udział w corocznej procesji z Wawelu na Skałkę z racji uroczystości ku czci św. Stanisława. Metropolita krakowski mógł z radością gospodarza dziękować im, wobec wielkich rzesz pielgrzymów, za przybycie do Krakowa. Pewną tradycją stał się także udział prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego, który podczas mszy świętej na Skałce wygłaszał homilię⁷⁵.

⁷⁰ Tamże, s. 57-58.

⁷¹ Por. *Kazanie w katedrze wawelskiej na rozpoczęcie nowenny przed św. Stanisławem, 29.04.1968 r.*, AKKW E III 5, s. 34.

⁷² Por. *Przemówienie Księdza Metropolity Karola Wojtyły w Katedrze Wawelskiej, 08.05.1963 r.*, AKKW E III 17/6a, s. 4.

⁷³ *Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej na rozpoczęcie nowenny przed św. Stanisławem, 29.04.1966 r.*, AKKW E III 3, s. 24.

⁷⁴ AKKW E III 9, s. 232.

⁷⁵ Por. np. *Słowo na Skałce, 14.05.1972 r.*, AKKW E III 10.

Najbardziej wyraźny ślad w wyżej wymienionych homiliach pozostawiły nawiązania kaznodziei do więzi, jaka istnieje pomiędzy Kościołem lokalnym w Krakowie a Kościołem powszechnym z biskupem Rzymu. Dodatkowym, a przy tym bardzo istotnym powodem wyakcentowania tego związku stał się udział biskupa Karola Wojtyły w Soborze Watykańskim II. W języku jego homilii nabrało to dodatkowego zabarwienia. W kazaniu w katedrze na godzinę przed wyjazdem na II Sobór Powszechny do Rzymu 5 października 1962 roku wskazał, że wchodzi na drogę prowadzącą „od grobu św. Stanisława do grobu św. Piotra. I to jest szczególnie powód wzruszenia, bo przecież tą drogą z Krakowa, od grobu św. Stanisława do grobu św. Piotra chadzano już przez całe stulecia. To jest gościniec naszej historii. Ten gościniec połączył nas z wielką kulturą zachodu, z wielką kulturą narodów [...], gościniec pasterzy, biskupów, świętych [...] połączył nas z królestwem Bożym na ziemi”⁷⁶. Wyruszający na Sobór biskup jest świadom wielkiej odpowiedzialności zarówno za dziedzictwo Piotra, jak i Stanisława. Sam zaś zwołany sobór postrzega jako możliwość przeżycia włączenia Kościoła w Krakowie w jeden wielki nadprzyrodzony organizm Kościoła Jezusa Chrystusa⁷⁷. Do treści tego kazania nawiązał w przemówieniu w katedrze wawelskiej 25 grudnia 1965 roku, w którym też dokonał pierwszego podsumowania zakończzonego soboru i swojego w nim udziału: „ Kościół św. Stanisława w Komunii Kościoła Chrystusowego [...]. Kiedy w początkach października 1962 roku – jako wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej odjeżdżałem na Sobór, odjeżdżałem stąd, tuście mnie żegnali. I odjeżdżając stąd, mówiłem [...], że ruszam od grobu św. Stanisława do grobu św. Piotra. Podkreślałem to, bo te wielkości się uzupełniają, są jakoś proporcjonalne – jakoś się dopełniają [...]. I ten Kościół polski, a zwłaszcza ten mój umiłowany Kościół krakowski [...] zabrałem z sobą do grobu św. Piotra, do tej wielkiej powszechności Kościoła Chrystusowego, która się na Soborze ukazała i wyraziła. I tam, w tej wielkiej powszechności, w tej wielkiej jedności, w tej wielkiej komunii wszystkich na świecie Kościołów, nasz Stanisławowy, Krakowski Kościół był [...]. Był i uczestniczył i tworzył odnowę Kościoła”⁷⁸. Na tym soborowym spotkaniu Kościoła stary Kościół krakowski i tysiącletni Kościół w Polsce potwierdzał się w powszechności Kościoła Chrystusowego wśród wszystkich Kościołów z całego świata i tam też odnalazł się na nowo. „Tam, na Soborze, przeżywaliśmy na co dzień ową *communio* – jedność z wszystkimi Biskupami całego globu ziemskiego. Tam, na Soborze codziennie prowadziliśmy dialog wewnętrzny. I ten dialog

⁷⁶ AKKW E III 17/4, s. 4.

⁷⁷ Por. tamże, s. 5.

⁷⁸ AKKW E III 17/11, s. 6.

wewnętrzny Kościoła prowadzony przez z górą dwa tysiące Biskupów był odświeżający, stanowił podstawę odnowy Kościoła. We własnym doświadczeniu [...] wewnętrznego dialogu Kościoła szukaliśmy zasady, która może być podstawą odnowy ludzkości”⁷⁹.

Kard. Karol Wojtyła zauważył też w swojej homilii, że biskupi polscy przeżywali już tam w Rzymie, pośród zgromadzonego episkopatu światowego, „nasze Tysiąclecie”. A jednym z owoców tego doświadczenia była wymiana listów między biskupami polskimi a niemieckimi⁸⁰. Sobór ten przez codzienne, przez trwające wiele miesięcy spotkania z biskupami z całego świata, ta *communio episcoporum* umacniała światową *communio ecclesiarum*. „To była wielka łaska dla naszego Kościoła Krakowskiego, polskiego, Stanisławowego”⁸¹.

Powyższe szkicowo zaznaczone fakty, co wynika z języka homiletycznego kaznodziei, kryją w sobie wielkie bogactwo treści teologicznej o Kościele dotyczącej wzajemnej relacji zarówno pomiędzy Kościołami lokalnymi, jak i między Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym. Relacje te otrzymały wielką szansę oczyszczenia i pogłębienia przez wykorzystanie jubileuszy kościelnych, jak tysiąclecie chrztu Polski, jubileusz pasterzowania św. Stanisława, a nade wszystko przez dar Soboru Watykańskiego II. Dlatego też w przytaczanym powyżej kazaniu, pierwszym po zakończeniu soboru, słuchacze zebrani w katedrze wawelskiej w uroczystość Bożego Narodzenia 1965 roku usłyszeli, że to całe dzieło powszechnego spotkania pasterzy z biskupem Rzymu na czele „przynosimy od grobu św. Piotra do grobu św. Stanisława, cały Sobór, całą odnowę Kościoła”, aby przy grobie św. Stanisława zweryfikować życie według jego treści⁸². Wspomina przy tym powrót bł. Wincentego Kadłubka z Soboru Laterańskiego IV (1215) oraz owocność podjętych przez niego posoborowych reform w życiu Kościoła w Polsce. I dodaje: „I my także wracamy, Biskupi, ażeby dokonać odnowy Kościoła w Polsce, ażeby dokonać odnowy polskiego Kościoła w Kościele powszechnym [...]. Jakże wielkie pragnienie tej odnowy przynosimy do grobu św. Stanisława, jakże wielkim pragnieniem tej odnowy pragniemy Was – my biskupi – zapalić”⁸³. Podstawową myślą *Vaticanum II* według

⁷⁹ Tamże, s. 7.

⁸⁰ Por. tamże, s. 9n.

⁸¹ Tamże, s. 10.

⁸² Tamże, s. 10.

⁸³ AKKW E III 2, s. 66. W podobny sposób przedstawiał bp Karol Wojtyła swoją drogę do Rzymu na konsystorz (29 czerwca 1967), gdzie został kreowany kardynałem – por. AKKW E III 4, s. 84; *Homilia w czasie ingresu kardynalskiego do katedry wawelskiej*, tamże, s. 96nn.

kard. Karola Wojtyły był postulat wzbogacenia wiary⁸⁴. Patronem jej dojrzałości był św. Stanisław i dlatego z nim chciał związać dzieło recepcji soboru w Kościele krakowskim. W kazaniu na Skałce 12 maja 1968 roku powie: „Przecież wiara została wpisana w dzieje ludu Bożego na naszej ziemi tym płodnym, ofiarnym, kapłańskim męczeństwem św. Stanisława. To jego myśl zasadnicza, która mnie – jako biskupa Waszego – głęboko nurtuje. I korzystam z tej sposobności, że jesteśmy tutaj razem, ażeby tę myśl ujawnić, myśl o zadaniach, które wkłada na nas wielka rocznica śmierci, a przed tym jeszcze rocznica pasterzowania św. Stanisława”⁸⁵.

Trwały wysiłek o ubogacenie wiary

Fundamentem trwałości Kościoła, jego niezniszczalności jak też i nieomyślności, tj. przekazywania Objawienia Bożego w całej jego prawdzie, jest jego świętość, która przejawia się w dojrzałej wierze. Jest ona także w życiu i świadectwie chrześcijan pierwszym, najważniejszym i najskuteczniejszym znakiem jego posłania w świecie. W codziennej posłudze uświęcania człowieka i świata Kościół natrafia na ciągle nowe wyzwania i potrzebuje środków dla ich podjęcia i rozwiązania zarówno dla pożytku wiernych, jak i dla zdynamizowania owocności swego posługiwania. Na podobieństwo apostołów Jezusa Chrystusa i ich przykładowego działania soborowego (por. Dz 15, 1-35) Kościół korzystał ze spotkań pasterzy i współodpowiedzialnych z nimi dla oczyszczenia i umocnienia swego życia i posłania. Spotkania soborowe i synodalne stały się trwałym instrumentem permanentnej reformy i odnowy Kościoła. Bp Karol Wojtyła jako ojciec Soboru Watykańskiego II dostrzegł w tym to najprostsze, jak też i najbardziej sprawdzone działanie Kościoła lokalnego, jakim był synod. Jeśli jednak dzieło synodu miało wydać trwałe owoce i na stałe wejść głęboko w życie Kościoła, musiało się stać podobne do siły świadectwa św. Stanisława przynoszącego owoce dla Kościoła i Polski przez całe tysiąclecie⁸⁶.

To powiązanie pracy nad ubogaceniem wiary w duchu *Vaticanum II* z obchodem jubileuszu siedmioletniego pasterzowania i męczeńskiej śmierci św. Stanisława (1072-1079) uwidoczniło się w zwołanym w latach 1972-1979 Synodzie Archidiecezji Krakowskiej⁸⁷. W przemówieniu na otwarciu Synodu Archidiecezji Krakowskiej 8 maja 1972 roku kard. Karol Wojtyła uzasadniał tę drogę recepcji odnowy soborowej: „Postać św. Stanisława

⁸⁴ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 9nn.

⁸⁵ AKKW E III 5, s. 91-92.

⁸⁶ Por. *Kazanie na Skałce, 14.05.1967 r.*, AKKW E III 4, s. 75.

⁸⁷ Por. AKKW E III 9, s. 5-6.

[...] pojawia się już w latach siedemdziesiątych wieku XI tu w Krakowie. I zastanawiając się od lat nad znaczeniem tej postaci w dziejach naszego Chrztu, w historii chrześcijaństwa na ziemi polskiej, dochodziłem do przekonania, że wiąże się ona, poprzez św. Stanisława z momentem sakramentu bierzmowania, który to sakrament podejmuje to, co każdy z nas otrzymał w sakramencie chrztu, a zarazem pogłębia i umacnia. Tak więc Stanisław, biskup krakowski i męczennik, podjął to u początków naszych dziejów całe dziedzictwo Wojciecha, dziedzictwo chrztu. Dziedzictwem chrztu jest nade wszystko wiara. Stanisław doprowadził tę wiarę naszych przodków do pełniejszej dojrzałości [...]. I dlatego zapragnęliśmy ten historyczny wysiłek Kościoła krakowskiego w naszych posoborowych czasach związać z rocznicą św. Stanisława [...]. Tak bowiem jak on, na miarę swoich czasów, starał się doprowadzić wiarę naszych przodków do właściwej dojrzałości, tak i nam Sobór Watykański II dał wskazania, rzucił wezwanie, ażebyśmy wiarę naszą doprowadzili do takiej dojrzałości, jakiej domaga się miara naszych czasów [...] dziś jak wtedy potrzeba nam wiary mocnej, dojrzałej, świadomej, odpowiedzialnej, na miarę naszych czasów. I właśnie ku temu pragniemy skierować nasze prace, całą działalność Synodu Archidiecezji Krakowskiej, który dzisiaj się rozpoczyna”⁸⁸.

W kolejnych latach uroczystych spotkań synodalnych 8 maja w katedrze wawelskiej kard. Karol Wojtyła rozwija podejmowane aktualnie tematy (rodzina, kapłaństwo itp.), ze szczególnym zwróceniem uwagi na pogłębienie świadomości dojrzałej odpowiedzialności za świadectwo wiary i jej przekaz u wszystkich wierzących. Odpowiedzialność tę najlepiej oddaje słowo „troska”, „troska pasterska”. Znalazło to wyraz w jego słowach, skierowanych w ostatnim spotkaniu do uczestników zebrania plenarnego synodu 8 maja 1978 roku w katedrze wawelskiej: „Do tej pasterskiej, twórczej troski [Sobór Watykański II] wzywa wszystkich, cały lud Boży, uznając, że Chrystus ze swoim posłannictwem: kapłańskim, prorockim, królewskim, jest źródłem posłannictwa każdego człowieka ochrzczonego. Ma więc na gruncie nauki Soboru wyrastać jakaś wspólnota twórczej troski. I ta wspólnota twórczej troski pozwoli nam, Kościołowi, przewyżyć wszystkie przygnębienia, frustracje. Bo ona emanuje z Serca Dobrego Pasterza. Mamy się wzuwać w rytm tego Serca, podejmować jego sens. Jesteśmy bowiem uczestnikami posłannictwa prorockiego, posłannictwa kapłańskiego, posłannictwa królewskiego i pasterskiego Chrystusa”⁸⁹. Dzieło synodu w swojej metodzie, jak też i w istocie potrzebowało zaan-

⁸⁸ Tamże, s. 148-149.

⁸⁹ AKKW E III 15, s. 105.

gażowania wszystkich wierzących w Kościele lokalnym. Dlatego też mogło stać się prawdziwym instrumentem recepcji Soboru.

Fundament żywotności Kościoła i jego nieustannego trudu uświęcania świata, prowadzenia ku dojrzałej wierze, w swoich kazaniach Stanisławowych widział nade wszystko kard. Karol Wojtyła w formacji kandydatów do kapłaństwa i pracy kapłanów w Kościele⁹⁰. Coroczna posługa udzielania święceń subdiakonatu, diakonatu i kapłaństwa sprawowana najczęściej przy grobie św. Stanisława w katedrze wawelskiej dawała mu możliwość rozwijania istotnych wątków związanych z tymi urzędami i sakramentami. W kazaniu w czasie święceń diakonatu 8 maja 1973 roku podał zebrany myśl, że w tych święceniach „wyraża się w sposób szczególnie żywotność naszego Kościoła [...] żywotność nadprzyrodzona, która swój początek i rozrost czerpie z mocy Bożej, z łaski, z tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa, z obecności Ducha Świętego w Kościele, z pośrednictwa Służebnicy Pańskiej Bogarodzicy Maryi, z opieki św. Stanisława i wszystkich naszych Patronów”⁹¹. Zwracając się do kandydatów do diakonatu przypomina o podejmowanej przez nich decyzji: „Przychodźcie, ażeby powiedzieć: «tak», ażeby powiedzieć: «jestem», ażeby powiedzieć: «chcę» – na wezwanie Chrystusa, za wzorem św. Stanisława. Przychodźcie, ażeby tak właśnie powiedzieć, ażeby tak wyrazić swoją wolę, ażeby tak sformułować dojrzałość łaski powołania w Waszych młodych duszach, wobec Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa i wobec dobrego pasterza św. Stanisława [...] W tej Waszej decyzji, w tej Waszej gotowości, jest może jakaś wewnętrzna śmierć, jakiś jej ślad; jakiś ślad i znamię męczeństwa: przynosicie w ofierze wasze życie”⁹². Takiej decyzji potrzeba, bo jak mówi kaznodzieja, „dzisiaj z tym większą siłą musi być opowiadana Ewangelia: z tym większą siłą – tak

⁹⁰ Cytowany wyżej cenny zbiór *Kazań i przemówień kardynała Karola Wojtyły o kapłaństwie* (Kraków 1995) zawiera „teksty archiwalne Kardynała z lat 1963-78 na temat istoty i natury kapłaństwa, doniosłości powołania kapłańskiego, niepowtarzalnej tożsamości kapłana i jego duchowości. Jak podkreśla redaktor książki, kapłani są przedmiotem nieustannej troski Ojca Świętego Jana Pawła II. Dlatego też w twórczości kaznodziejskiej kard. Karola Wojtyły mamy tak wiele kazań o kapłaństwie. Poruszał on ten temat w czasie święceń, podczas pielgrzymek kapłańskich urządzanych do Częstochowy i Kalwarii Zebrzydowskiej, w trakcie zjazdów kapłańskich i spotkań rocznikowych, na pogrzebach kapłanów i przy wielu innych okazjach” (K. Panuś, *Zarys historii...*, dz. cyt., cz. 2, s. 457). Kard. Karol Wojtyła często gromadził kapłanów czy to z racji odbywającego się soboru, obchodu milenium, czy też pracy synodu krakowskiego, gdzie wygłaszał istotne w treści konferencje czy też kazania – por. AKKW E III 1, s. 26-30.

⁹¹ AKKW E III 10, s. 48.

⁹² Tamże, s. 49.

było za czasów biskupa Stanisława, kiedy ona musiała być opowiadana [...] [z] tak wielką siłą, że potrzeba była aż do śmierci Pasterza”⁹³.

Jako biskup podejmował odpowiedzialność za swoich kapłanów. Jednym z jej przejawów była nieustanna modlitwa za nich. Tak czynił w kazaniu w czasie święceń kapłańskich 19 maja 1974 roku, kiedy prosił Maryję, aby zachowała nowo wyświęconych kapłanów aż do końca w wierności w tej liczbie, w jakiej stoją w czasie święceń przed grobem św. Stanisława⁹⁴. Dwa lata później, na zjeździe rocznikowym z tymi samymi kapłanami jego homilia stała się wielką modlitwą biskupa za swoimi kapłanami na wzór Modlitwy Arcykapłańskiej Jezusa z Wieczernika⁹⁵. Spełnienie się treści tej modlitwy na kapłanach stanowiło gwarancję ich owocnego posługiwania i świadectwa w świecie⁹⁶.

Zakończenie

Przypomniane powyżej wątki eklezjologiczne, jakie znajdują się w kazaniach kard. Karola Wojtyły o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku, choć nie stanowią zaplanowanej przez kaznodzieję jednolitej syntezy, mogą zdumiewać zarówno swoim bogactwem, jak i głębią teologicznej treści. W lekturze poszczególnych kazań wyłaniają się jako znaki wywoławcze dla dalszych poszukiwań opisu Kościoła, jakie on pozostawił w całym swoim dziele jako arcybiskup metropolita krakowski. Kościół ten, którego jest dzieckiem, a zarazem i biskupem, jawi się w jego nauce jako wielka przestrzeń troski o zbawienie każdego człowieka. Jest to przecież podstawowy biblijny obraz Kościoła jako owczarni Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza przez odczytanie „znaków czasu” trafnie zastosowany do kontekstu współczesności. Tenże Kościół jako owczarnia Chrystusa podejmuje nieustanną troskę o doprowadzenie do dojrzałości wiary powierzonych sobie ludzi i jest dla tej wiary źródłem, a także – zwłaszcza w swoich świętych – pociągającym przykładem. W kazaniach Stanisławowych kard. Karola Wojtyły można dostrzec też specjalny punkt ciężkości, jakim jest odczytanie natury i misji pasterzy, tj. biskupa i związanych z nim kapłanów. Źródłem istoty ich posługi jest – przez sakrament kapłaństwa – szczególne uczestnictwo w tajemnicy zbawienia w dziele Chrystusa i Jego Kościoła. Zaś św. Stanisław staje się dla nich doskonałym komentarzem zrealizowanego życia na wzór Dobrego Pasterza.

⁹³ Tamże, s. 50.

⁹⁴ Por. AKKW E III 11, s. 268.

⁹⁵ Por. AKKW E III 13, s. 177-181.

⁹⁶ Por. tamże, s. 178.

W swojej myśli eklezjologicznej wyrażonej w homiliach Stanisławowych kard. Karol Wojtyła podkreśla znaczenie jedności i jej istoty między Kościołami lokalnymi pomiędzy sobą, a także między Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym. Doświadczenie Soboru Watykańskiego II pomogło i będzie pomagać w zgłębianiu tych bogactw dla budowania i nieustannej odnowy Kościoła Chrystusowego na ziemi. Dzieło synodu metropolitalnego, a nade wszystko w swojej archidiecezji kard. Karol Wojtyła stawia jako podstawowy środek dla gruntownego przyjęcia ogromnego bogactwa nauki Soboru Watykańskiego II. Przez naukę tego soboru dana jest Kościołowi w mocy Ducha Świętego odpowiedź na wyzwania stawiane Kościołowi przez współczesność. A synod jest potrzebny, aby tę odpowiedź rzetelnie przyswoić w Kościele lokalnym⁹⁷.

Do tego dzieła synodu zapraszał nade wszystko swoich kapłanów, których chciał – przez doświadczenie Soboru Watykańskiego II, w którym czynnie uczestniczył – „zarazić” miłością do Kościoła i jego wspaniałości⁹⁸. Z pełnym przekonaniem pisał do nich: „wspaniałe jest dzieło budowania Kościoła jako żywego organizmu dusz zespolonych prawdą i łaską Chrystusa: Jego Mistyczne Ciało. Wszystkie wartości ducha ludzkiego są w nim zawarte i przeniknione Duchem Bożym. Dlatego też każdy z nas, Bracia, musi być bardzo wrażliwy na duszę współczesnego człowieka i równocześnie bardzo czuły na działanie Ducha Świętego”⁹⁹.

Podążając tropem historii i świadectwa św. Stanisława, biskupa i męczennika, kard. Karol Wojtyła daje świadectwo o sobie jako obdarzonym niezwykle intuicją teologu, pasterzu i świadku, który w duchu prawdziwego pokrewieństwa ze świętym w tajemnicy *communio sanctorum* odczytał jego wielkość i przekazał ją nam jako niezwykle dziedzictwo łaski Bożej działającej w historii człowieka i świata. Dlatego – jako słowo zamykające ten szkic eklezjologiczny – odczytujemy z nową aktualnością jego słowa na 900-lecie pasterzowania św. Stanisława: „Do takiego przeżycia rocznicy św. Stanisława najgoręcej wszystkich zapraszam i zachęcam. Czasy, w których żyjemy, niosą ze sobą szczególną próbę wiary. W parze z nią idzie też próba moralności, próba ludzkich charakterów. Jesteśmy wszyscy świadkami tej próby i jej uczestnikami. Mamy głębokie poczucie, że zagrożenie wiary w duszach ludzkich jest naruszeniem fundamentu, na którym wspiera się życie duchowe człowieka współczesnego, niemniej jak dawnych pokoleń [...] I oto na gruncie tego zawierzenia chcemy podejmować nadal próbę

⁹⁷ Por. *List pasterski w związku z 900 rocznicą św. Stanisława*, „Notificaciones” 1-3 (1972), s. 103n.

⁹⁸ Por. *List do duchowieństwa z okazji Ingresu*, art. cyt., s. 99.

⁹⁹ Tamże, s. 100.

wiary wedle wymagań naszych czasów, tak jak podejmował ją przed dzie-
więciu wiekami Biskup Stanisław. W Nim też słusznie widzieliśmy patrona
tej najwyższej próby. Jego życie i śmierć postawiło kiedyś przed oczyma
naszych praocjów oczywistość tych słów Apostoła, jakie przypomina co
rok liturgia wielkanocna: «to jest zwycięstwo, które zwycięża świat, wiara
nasza» (1 J 5, 4)¹⁰⁰.

Kraków

KS. JÓZEF MORAWA

Słowa kluczowe

Kard. Karol Wojtyła, św. Stanisław biskup i męczennik, kazanie, homilia, Chrystus Dobry
Pasterz, Kościół, lud Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa, Kościół krakowski, wiara, świadectwo,
męczeństwo, kapłan, biskup, Sobór Watykański II, Synod Archidiecezji Krakowskiej.

Zusammenfassung

Die ekklesiologischen Gedanken von Kardinal Karol Wojtyła in seinen Predigten über den hl. Stanislaus, Bischof und Märtyrer

Die homiletische Erbe von Bischof und Kardinal Karol Wojtyła aus Jahren 1958-1978
enthält 6110 maschinengeschriebenen Seiten. Leider bis heute warten sie auf eine theologisch-
wissenschaftliche Bearbeitung und Veröffentlichung. Unter vielen Themen, die von dem
Krakauer Bischof in seinen Predigten zur Sprache gebracht wurden, gibt es auch ekklesio-
logische Erwägungen, die mit dem Leben und Hirtenzeugnis des hl. Stanislaus, Krakauer
Bischof und Märtyrer, gebunden sind.

Der Kardinal K. Wojtyła nähert seinen Zuhörern die Bedeutung des Krakauer Märtyrers
auf zwei Ebenen: historischen und theologischen. Aus beiden Ebenen kommen die belehren-
den, theologischen Inhalte, die durch die Ideen des II Vatikanischen Konzils, wie auch durch
das Jubiläum des 900-jährigen Hirtendienstes und Märtyriums des Bischofs Stanislaus (+
1079) bereichert wurden. Die Kirche – nach K. Wojtyła – bedeutet eine Sorgegemeinschaft
um das Heil aller Menschen, wie auch um das Reifen des Glaubens. Viele Homilien hat
Kard. K. Wojtyła an die Priesteramtskandidaten gerichtet, deshalb findet man die Themen,
die für das sakramentale Priestertum gelten. Die in den Krakauern Kirchen versammelten
Zuhörer fanden in seinen Predigten auch mehr universalen Themen, wie das Verhältnis
der Gesamtkirche zu den Einzelkirchen. Letzlich geht es dem Krakauer Kirchenhirt um
die Bereicherung des Glaubens von Mitgliedern seiner Kirche, daß sie das Zeugnis vor der
Welt in sich ständig verändernden Bedingungen geben können.

Schlüsselworte

Kard. Karol Wojtyła, hl. Stanislaus Bischof und Märtyrer, Predigt, Homilie, Christus Gu-
ter Hirt, Kirche, Gottes Volk, Mystischer Leib Christi, Kirche von Krakau, Glauben, Zeugnis,
Martyrium, Priester, Bischof, II Vatikanisches Konzil, Synode von Krakauer Archidiözese

¹⁰⁰ *List pasterski w związku z 900 rocznicą św. Stanisława*, dz. cyt., s. 104.

REFLEKSJE · KOMENTARZE

ks. Witold Ostafiński

„Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!”. O przemówieniu Benedykta XVI w Auschwitz

Podczas pierwszej pielgrzymki Benedykta XVI do Polski szczególnym zainteresowaniem mediów polskich i zagranicznych cieszyła się wizyta papieża w byłym hitlerowskim obozie zagłady Auschwitz-Birkenau. Można było przypuszczać, że wystąpienie Ojca Świętego na największym cmentarzu Europy będzie jednym z najważniejszych wydarzeń pielgrzymki i że będzie wstrząsające. Tak się też stało. Przemówienie papieża pochodzącego z Niemiec wygłoszone 28 maja 2006 roku w Oświęcimiu wywarło na słuchaczach ogromne wrażenie. Właściwie nie było to przemówienie, co raczej wielki manifest na cześć Dobra, wygłoszony wobec świata i dla świata, i – co bardzo istotne – za świat. Manifest wygłoszony na Gołgocie XX wieku, na oczach mieszkańców ziemi – ludzi dobrej i złej woli. Skierowany do jednych, by trwali mocno w wierze na drogach swego życia, w służbie dobru, i do drugich, aby „Bóg pomógł im opamiętać się i zrozumieć, że przemoc nie buduje pokoju, ale rodzi tylko dalszą przemoc – potęgując zniszczenie, które sprawia, że w ostatecznym rozrachunku przegrywają wszyscy”¹.

Szczególnie wstrząsające stały się słowa zaczerpnięte z Psalmu 44 stanowiące niejako tekst naczelny, czyli motto całego przemówienia. Cytowany kilkakrotnie fragment Psalmu funkcjonuje na zasadzie powracającego stale motywu, tzw. *leitmotivu*: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się. Nie odrzucaj na zawsze! Dlaczego ukrywasz oblicze, zapominasz o nędzy i ucisku naszym?” (Ps 44, 24-25). Słowa skierowane do Boga dramatyzują tekst, spajają go wewnętrznie, porządkują i segmentują wypowiedź.

Papież rozpoczął swą homilię bardzo osobistym i emocjonalnym tonem, podkreślając swoje niemieckie pochodzenie: „Mówić w tym miejscu kaźni i niezliczonych zbrodni przeciwko Bogu i człowiekowi, niemających sobie

¹ Por. J. Puciłowski, *Bóg uśmiechnął się do swego stworzenia. Po wizycie Benedykta XVI w Oświęcimiu i Brzezince*, <http://www.liturgia.dominikanie.pl/dokument.php?id=934> (1 lutego 2008).

równych w historii, jest rzeczą prawie niemożliwą – a szczególnie trudną i przygnębiającą dla chrześcijanina, dla papieża, który pochodzi z Niemiec”². Trzy razy papież nawiąże do swego rodowodu niemieckiego, dając wyraz niewypowiedzianemu ciężarowi, jaki na nim spoczywa. W swym przejmującym przesłaniu papież odniósł się do najbardziej fundamentalnych pytań, jakie może postawić człowiek wobec takiej zbrodni. „W miejscu takim jak to brakuje słów, a w przerażającej ciszy serce woła do Boga: Panie, dlaczego milczałeś? Dlaczego na to przyzwoliłeś?”³. Te dramatyczne pytania będące trawestacją Psalmu 44 nadają emocjonalnego charakteru papieskiej wypowiedzi. Mówca kieruje swoje pytania bezpośrednio do Boga, tak jak to czynią Żydzi, ale odpowiedzi na nie daje już w perspektywie chrześcijańskiej, respektując to wszystko, co jest milczeniem i tajemnicą. Benedykt odniósł się do podstawowego problemu teologicznego: nieobecności Boga w Auschwitz, przypominając jednocześnie, że chrześcijanin nie jest zwolniony z obowiązku zmierzenia się z pytaniem, gdzie był Bóg, gdy rozgrywało się oświęcimskie *mysterium iniquitatis*⁴. Papież podkreślił, że stosowną odpowiedzią wobec grozy obozu zagłady jest cisza. To prawda, brakuje słów, gdy rozpamiętuje się ogrom mordu i terroru, który tam miał miejsce⁵.

Benedykt XVI nawiązuje w swoim wystąpieniu do wizyty w Auschwitz 27 lat wcześniej swojego wielkiego poprzednika Jana Pawła II, cytując fragment jego homilii i powtarza za nim dwukrotnie wymowne słowa: „Nie mogłem tu nie przybyć. Przybyć tu musiałem”. I następnie dodaje: „Był to i jest obowiązek wobec prawdy, wobec tych, którzy tu cierpieli, obowiązek wobec Boga – jestem tu jako następca Jana Pawła II i jako syn tego narodu, nad którym grupa zbrodniarzy zdobyła władzę przez zwodnicze obietnice wielkości i przywrócenia honoru i znaczenia narodowi, roztaczając perspektywy dobrobytu, ale też stosując terror i zastraszenie, by posłużyć się narodem jako narzędziem swojej żądzy zniszczenia i panowania. Tak, nie mogłem tu nie przybyć”⁶. Podobnie jak w innych miejscach, tak i tu, w Birkenau, Benedykt XVI podkreśla, że podąża śladami poprzednika. Podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w 1979 roku Jan Paweł II apelował w Birkenau o poszanowanie praw człowieka. Ponad ćwierć wieku

² Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku, [w:] *Bóg i Auschwitz. O Edycku Stein, w życiu Benedykta XVI i Bogu w mrokach dziejów*, pod red. M. Deselaersa, L. Łysienią i J. Nowaką, Kraków 2007, s. 105.

³ Tamże.

⁴ Por. M. Zając, *Nic prócz popiołu*, „Tygodnik Powszechny” 42 (2006).

⁵ Por. M. A. Singer, *Każdy będzie siadywał pod swą winoroślą*, „Tygodnik Powszechny” 27 (2006).

⁶ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 105-106.

później jego następcą wykorzystał wizytę na gruzach krematoriów, by wysłać w świat równie ważny sygnał: te gruzowiska dają świadectwo, że dobro zwycięża, a u końca ciemnej doliny płonie światło⁷.

Papież dobitnie określa cel swojej wizyty w tym miejscu kaźni: „jestem tu dziś: aby prosić o łaskę pojednania – aby prosić przede wszystkim Boga, bo tylko On może otworzyć i oczyścić ludzkie serca; ale również ludzi, którzy tu cierpieli. Modłę się o dar pojednania wszystkich, którzy w tej godzinie naszych dziejów wciąż cierpią pod panowaniem nienawiści i przemocy zrodzonej przez nienawiść”⁸. W tych słowach zawarte jest najważniejsze papieskie przesłanie. Można podziwiać odwagę Benedykta XVI, że w swym przemówieniu nie użył słowa „przebaczenie”, jakie często pada w kontekście wojny, holocaustu, ale mówił właśnie o pojednaniu. On tu nie przyjechał prosić o przebaczenie. Wiedział bowiem, że to nie sprawa instytucji, lecz sprawa między ludźmi – tymi, którzy zostali skrzywdzeni, i tymi, którzy krzywdzili. Pojednanie zaś jest poszukiwaniem ładu, wewnętrznego porządku duchowego, na czele którego stoi Bóg. Przesłanie to obejmuje nie tylko tych, którzy wciąż jeszcze cierpią z powodu tragedii sprzed ponad 60 lat, ale każdego, kto wplątany jest w nienawiść do drugiego człowieka.

Papież wykorzystuje semantykę miejsca i historię. Mówi o obozie zagłady jako o miejscu „kaźni i niezliczonych zbrodni przeciwko Bogu i człowiekowi, niemających sobie równych w historii”⁹. Kilkakrotnie używa określeń funkcjonujących na zasadzie amplifikacji: „ciemność”, „ciemna dolina”, „ciemność nocy”, „mroki terroru”, „moce ciemności”. Nie czyni tego po to, by poinformować słuchaczy o pewnych faktach, bo są one doskonale im znane. Nie informacje są tu najistotniejsze, ale budowanie wspólnoty przez przywołanie tragicznej przeszłości, oparte na przekonaniu, że teraźniejszość ma swoje korzenie w przeszłości i bez niej niemożliwe jest pojednanie. Posługując się słowami Psalmu, wygłosił najwspanialszy hymn na cześć pomordowanych: „Przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone”. Te słowa „w okrutny sposób się spełniają. W istocie, bezwzględni zbrodniarze, unicestwiający ten naród, zamierzali zabić Boga, który powołał Abrahama, a przemawiając na Górze Synaj, ustanowił zasadnicze kryteria postępowania ludzkości, obowiązujące na wieki”¹⁰.

⁷ M. Olszewski, *Światło z ciemnej doliny*, „Tygodnik Powszechny” 23 (2006).

⁸ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 106.

⁹ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 105.

¹⁰ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 107.

Jest to fragment uderzający, który dotyczy najtrudniejszych spraw ludzkości i w nowy sposób ukazuje problem ludobójstwa. Benedykt XVI wygłosił ważną pointę tamtych tragicznych wydarzeń, która dziś ma szczególny wymiar: że naziści „Wyniszczając Izrael, dokonując Szoah, chcieli w rzeczywistości wyrwać korzenie wiary chrześcijańskiej i zastąpić ją przez siebie stworzoną wiarą w panowanie człowieka – człowieka mocnego”¹¹. Papież połączył w jedną retoryczną figurę nienawiść do narodu wybranego i nienawiść do Boga. Użył figury bardzo dobrze znanej w teologii żydowskiej, pojawiającej się w nauczaniu rabinów, a dotyczącej holocaustu. Sprowadza się ona do uznania, że śmierć wierzących to zastępcza forma śmierci Boga i że holocaust był zabijaniem samego Boga. Szukając przyczyn *szoah*, Benedykt XVI jako główny motyw wskazał obecne w kulturze europejskiej dążenie do eliminacji Boga, za co szczególną cenę musiał zapłacić naród wybrany. Papież podkreśla, że Auschwitz stanowiło próbę zniszczenia żydowskiego narodu i jego tradycji, która stanowi źródło dwóch innych religii monoteistycznych: chrześcijaństwa i islamu. Bez wątpienia fragment ten stanowi specyficzne martyrium, które nie polega na wyłożeniu systemu wartości poprzez egzemplifikację pozytywną. Pokazanie przykładu negatywnego, którego wymowa jest dla słuchaczy oczywista, jeszcze silniej wpływa na emocje i wolę słuchaczy¹². Przykład taki jest świadectwem tego, co zagraża ludzkości wówczas, gdy człowiek, zapominając o Bożych prawach, staje przeciwko drugiemu człowiekowi. Nietrudno zauważyć, że ośrodkiem tego fragmentu czyni mówca słowa: mrok, ciemność.

Całe przemówienie papieża jest wymierzone w zbrodnię i moce ciemności, które zdają się na nowo odradzać w ludzkich sercach: „Zanośmy to wołanie do Boga, skierujmy je również do naszych serc właśnie teraz, gdy pojawiają się nowe zagrożenia, gdy w ludzkich sercach zdają się panować na nowo moce ciemności: z jednej strony nadużywanie imienia Bożego dla usprawiedliwienia ślepej przemocy wobec niewinnych osób; z drugiej cynizm, który nie uznaje Boga i szydzi z wiary w Niego”¹³. Papież dokonuje aktualizacji w wymiarze ogólnoludzkim, w wymiarze cierpień, krzywd i przemocy, które dzieją się w różnych częściach świata. Odnosi się do tych wszystkich miejsc, w których „poniżana i gwałcona jest godność człowieka, i gdzie w sposób cyniczny odrzuca się Boga, próbując budować życie bez

¹¹ Tamże.

¹² Por. *Retoryka na ambonie*, pod red. P. Urbańskiego, Kraków 2003, s. 114.

¹³ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 106-107.

Niego”¹⁴. Papież sięgnął do najgłębszych korzeni dobra i zła, z którego rodzi się konkretna forma nienawiści¹⁵.

Tragiczne doświadczenie pierwszej połowy XX wieku co prawda minęło, ale znów zdaje się odradzać. Człowiek współczesny nie wyzbył się żądz władzy i nienawiści, a więc – jak widać – nie wyciągnął żadnych wniosków z minionych wydarzeń. Dlatego fragment ten, choć nie bezpośrednio, staje się nawoływaniem do opamiętania i ostrzeżeniem przed grzechem nienawiści.

Przemówienie Benedykta XVI wygłoszone w cieniu krematoriów i komór gazowych jest przejmującym ostrzeżeniem przed wciąż obecnymi w naszej cywilizacji elementami, które w przyszłości mogą przynieść równie tragiczne skutki. Tragedia, jaka rozegrała się w Auschwitz-Birkenau, nie jest tylko zamkniętą kartą historii, lecz wciąż aktualnym wyzwaniem do pogłębionej refleksji nad kondycją człowieka, kulturą, jaką tworzy, i modelem świata, jaki zamierza budować¹⁶.

Niezwykła jest też refleksja Benedykta XVI dotycząca tablic upamiętniających ofiary obozu różnych narodowości, „losy nieprzeliczonych rzesz ludzi”¹⁷, „świadków prawdy i dobra”¹⁸, których nazywa światłem w ciemnościach nocy¹⁹. Bardzo osobisty charakter ma wspomnienie św. Teresy Benedykty od Krzyża, która zginęła „w ciemnościach osnuwających obóz koncentracyjny”²⁰: „Odczuwałem wewnętrzną potrzebę, by zatrzymać się zwłaszcza przed tablicą z napisem w języku niemieckim. Tu staję nam przed oczami oblicze Edyty Stein”²¹. W tym miejscu, na zasadzie analogii, przywołuje biblijnych młodzieńców z Księgi Daniela – odważnych świadków wiary, którzy nie chcieli oddać pokłonu posągowi wzniesionemu przez okrutnego króla Nabuchodonozora i woleli ponieść męczeńską śmierć w rozpalonym piecu.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę, że cały tekst okazuje się wynikiem spotkania tekstów biblijnych z określonym momentem historycznym, przeszłością narodu wybranego. Argumentacja, jaką posługuje się papież, odwołuje się do czterech źródeł: Biblii, historii, literatury oraz współczes-

¹⁴ Por. *Rozmowa Jarosława Borowca z abp. Henrykiem Muszyńskim. Hebrajski Papież*, „Tygodnik Powszechny” 24 (2006), s. 10.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ *Wobec tajemnicy Auschwitz*, <http://www.ksm.lublin.pl/modules/mysections/article.php?lid=50> (1 lutego 2008).

¹⁷ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 108.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

ności. Bardzo interesująca jest analogia tych obszarów. Mówca sięga do biblijnych psalmów. Cytowane już wstrząsające słowa Psalmu 44 nazywa krzykiem zniewolonego Izraela: Papież powiedział, że ten „krzyk trwogi cierpiącego Izraela, który wzywa Boga w godzinie ogromnej udręki, jest równocześnie wołaniem o pomoc wszystkich ludzi, którzy w historii – wczoraj, dziś i jutro – płacą cierpieniem za umiłowanie Boga, prawdy i dobra; a jest ich wielu, również dziś²²”. W tym miejscu nie można nie być porażonym myślą, gdzie w tamtych chwilach było skierowane oblicze Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, który, zdawać by się mogło, nie widział niewyobrażalnej rzezi swojego narodu. Tu znów padają dramatyczne pytania: Gdzie był Bóg w tamtych czasach? Dlaczego milczał? Jak mógł pozwolić na taki triumf zła? Właśnie ten krzyk przejął słuchaczy najbardziej i pozostał w ich pamięci do dziś. Ten krzyk, bliski nie tylko żydowskiej teologii, ale także każdemu, kto wadzi się z Bogiem, czyli próbuje pogodzić wiarę w Jego dobroć i wszechmoc z przemożnym panowaniem Złego. Papież polemizuje z ateizmem rozpaczy, komentując dalej, że Bóg jest tajemnicą. Skoro widzimy tylko jej fragment, nie powinniśmy być sędziami Boga i historii, bo zniszczymy w ten sposób człowieka. Niemniej do Boga mamy wytrwale, pokornie i natarczywie wołać: „Przebudź się!”²³.

Papież czerpie inspirację także z literatury. Snując refleksję nad martyrologią poszczególnych narodów uwiecznioną w rzędzie kamiennych tablic, przywołuje słowa bohaterki z antycznej tragedii Sofoklesa – Antyfony: „Nie jestem tu, aby razem nienawidzić, lecz by razem miłować”²⁴. Mocno brzmią te słowa w miejscu, gdzie człowiek zanegował postawę dialogu, jakiego nauczył nas Bóg – zanegował miłość.

Auschwitz jest wiecznie wstrzymywanym oddechem w oczekiwaniu na słowo Pana, tak jak w poruszającym opisie ciszy poprzedzającej objawienie na Synaju, który daje nam *Talmud*: „Cisza była taka, że zwierzęta przestały ryczeć, psy – szczekać, wiatr – wiać, morze – poruszać się, ptaki – śpiewać... Cały wszechświat wstrzymał oddech w oczekiwaniu boskiego słowa”²⁵.

W obozie Auschwitz-Birkenau ludzkość przeszła przez „ciemną dolinę”. Papież w zakończeniu swojej homilii zacytował dłuższy fragment Psalmu 23 będącego modlitwą Izraela i modlitwą chrześcijan: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: orzeźwia moją duszę.

²² Tamże, s. 106.

²³ Por. *Boże, nie milcz. Komentarz Jana Turnaua*. Zob. wiadomosci.gazeta.pl/benedyktxvi.

²⁴ *Przemówienie papieża Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku*, dz. cyt., s. 108.

²⁵ Por. M. Zając, *Nic prócz popiołu*, art. cyt.

Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoje imię. Chociażbym przechodził przez ciemną dolinę, zła się nie ulękę, bo Ty Jesteś ze mną. Twój kij i Twoja laska są tym, co mnie pociesza... Zamieszkać w domu Pańskim po najdłuższe czasy” (Ps 23, 1-4, 6).

Zestawieniem, porównaniem na zasadzie kontrastu słów z Psalmu 23: „ciemna dolina”, a zaraz potem: „zła się nie ulękę, bo ty jesteś ze mną” papież pokazuje triumf dobra i miłości. Swoją wizytę na gruzach krematoriów wykorzystuje, by dać światu świadectwo, że w ostateczności dobro zwycięża, a u końca ciemnej doliny płonie światło²⁶.

Przemówienie Benedykta XVI przepojone kategoriami biblijnymi wydaje się najpiękniejszym komentarzem do Księgi Psalmów – księgi modlitwy ludu Bożego i wspaniałym wykładem wiary: nadzwyczaj prostym, a jednocześnie niezwykle głębokim. Papież wskazał miejsce Polski w Europie nie tylko jako miejsce świadectwa wiary, ale także budowania pojednania. To jest najgłębsza myśl, która wynika z pobytu w Auschwitz-Birkenau.

Obecność papieża niemieckiej narodowości w byłym obozie koncentracyjnym miała symboliczną i historyczną wymowę, była szczególnym znakiem na drodze pojednania i dialogu między Żydami, Niemcami i Polakami. Papież wystąpił w wielu rolach – w roli najwyższego kapłana, teologa, polityka, a także Niemca, „syna narodu niemieckiego”. Od polityka usłyszeliśmy słowa zobiektywizowane, o historycznej wiarygodności, słowa aktualne, a zarazem zwrócone w przyszłość. Od kapłana – słowa ponadczasowe, niosące przesłanie nadziei dla żywych, wierzących i niewierzących, i przekaz miłości dla umarłych. Usłyszeliśmy słowa współczucia i solidarności z ofiarami zbrodni nazistowskich. Papież pokazał, że to straszliwe miejsce może być znakiem nadziei i pojednania. Każdy, kto słuchał jego słów, odkrył w nich prawdę o nas samych i wyzwaniach, jakie stawia przed nami Ewangelia.

Przemysław

KS. WITOLD OSTAFIŃSKI

Słowa kluczowe

Auschwitz, Benedykt XVI, Żydzi, Polacy, Niemcy, naziści, Golgota XX wieku, ludobójstwo, holokaust, przemoc, terror, cierpienie, nienawiść, obóz koncentracyjny, odrzucenie Boga, pojednanie, dialog

²⁶ Por. M. Olszewski, *Światło z ciemnej doliny*, art. cyt.

Summary

“Wake up! Why are you asleep, Lord? Wake up! Do not reject forever!”.

About Benedict XVI's speech in Auschwitz

The contents of the article contain an analysis of Benedict XVI's speech delivered in Auschwitz-Birkenau during his first pilgrimage to Poland in 2006. The author subjects the papal speech to rhetorical analysis, which aims to display reciprocal relations between three most important domains of rhetoric: invention, disposition, and elocution. The author pays particular attention to the arguments that the Pope utilises referring to three sources: the Bible, history, literature and the present. The analogy of these areas, thanks to rhetorical amplification, serves to extract and reveal the depth of historical ideas. The papal speech, filled with biblical references, is a clear lecture of faith and a moving manifesto in honour of good and the need for interpersonal love. According to Benedict XVI, Auschwitz-Birkenau, that he called the largest European cemetery, should become a symbol of hope and reconciliation of the nations of modern Europe.

Keywords

Auschwitz, Pope Benedict XVI, Jews, Poles, Germans, Nazis, 20th century Golgotha, extermination camp, genocide, holocaust, violence, terror, suffer, hatred, reject God, reconciliation, dialogue

ks. Stanisław Wronka

Konferencja naukowa
Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”
w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce
(Kraków, 20 listopada 2007)

W roku 2007 kwartalnik „Ruch Biblijny i Liturgiczny” wydawany przez Polskie Towarzystwo Teologiczne obchodził 60-lecie swego istnienia (1948-2007). Była to dobra okazja, aby spojrzeć wstecz, podsumować dotychczasowy dorobek pisma i wytyczyć jego dalsze drogi. Nie mogło też zabraknąć słów wdzięczności i uznania dla założycieli „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i ich kontynuatorów, szczególnie dla ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela, który w latach 1970-1979 był sekretarzem redakcji czasopisma, a przez ostatnie 25 lat pełnił funkcję redaktora naczelnego (1982-2007), łącząc ją przez spory czas z funkcją prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1978-1987).

Uczyniono to w sposób uroczysty podczas konferencji naukowej *Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce*, która miała miejsce w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej przy ul. Podzamcze 8 w Krakowie 20 listopada 2007 roku. Wśród licznych uczestników, głównie z Krakowa i pobliskich ośrodków naukowych (Tarnów, Katowice, Kielce, Sandomierz), był kard. Franciszek Macharski, ks. prof. Jan Dyduch, rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, i ks. prof. Jan Szczurek, dziekan Wydziału Teologicznego tejże akademii, członkowie Polskiego Towarzystwa Teologicznego, wykładowcy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przede wszystkim bibliści i liturgiści, recenzenci „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i autorzy piszący do niego, klerycy i studenci uczelni teologicznych, osoby zakonne i świeccy. Z Warszawy przyjechał na to spotkanie znany biblista prof. dr hab. Zenon Ziółkowski. Nadeszło też sporo gratulacji i podziękowań z innych ośrodków teologicznych i kościelnych w Polsce.

Konferencję otworzył i prowadził ks. prof. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego, członek redakcji „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Rozpoczęła się ona o godz. 15.00 modlitwą słowami Ps 19 (18) mówiącymi o chwale Bożej w przyrodzie i Prawie. Następnie prowadzący powitał zebranych i krótko przedstawił cele i program konferencji, która składała się z dwóch części: pierwsza, uroczysta była poświęcona ks. doc. Jerzemu Chmielowi, natomiast druga, robocza ukazywała historię „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, jego wkład w rozwój myśli i działalności na polu biblijnym i liturgicznym w Polsce oraz perspektywy czasopisma na przyszłość.

Po nim głos zabrał gospodarz miejsca ks. dr hab. Grzegorz Ryś, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Wyraził radość, że to spotkanie odbywa się w gmachu seminarium, ponieważ ks. Jerzy Chmiel był jego prefektem i nauczycielem wielu pokoleń kleryków. Rektor podkreślił jego umiłowanie Biblii na wzór Romana Brandstaettera, kompetencje i talent pedagogiczny, dzięki którym rozbudzał w przyszłych kapłanach fascynację słowem Bożym.

Uroczystą część konferencji otwarł ks. prof. Tomasz Jelonek, recenzent „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, wygłaszając laudację na cześć ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela, wieloletniego redaktora naczelnego „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”. Skoncentrował się w niej na zasługach jubilata jako prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego i redaktora „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w trudnych latach komunistycznych ograniczeń. To w dużym stopniu dzięki niemu towarzystwo i czasopismo mogły działać nieprzerwanie i nie stracić kontaktów z innymi ośrodkami i periodykami w kraju i za granicą. W uznaniu tych zasług ks. prof. Kazimierz Panuś wręczył ks. doc. Jerzemu Chmielowi medal Polskiego Towarzystwa Teologicznego *Bene Merenti* (Dobrze Zasłużonemu), na którym widnieją słowa św. Augustyna: „Deum et animam cupio scire” („Boga i duszę pragnę poznać”).

W słowie okolicznościowym jubilat podziękował za to wyróżnienie i docenienie jego wysiłków, a także za współpracę wielu osób, bez której prowadzenie tego dzieła byłoby niemożliwe. Podzielił się też refleksją nt. hermeneutyki biblijnej jako posługi myślenia, w której nawiązał do przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego w krakowskiej kolegiacie św. Anny 8 czerwca 1997 roku na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Na cześć roboczą konferencji złożyły się dwa bloki referatów, w których dominowały odpowiednio kwestie biblijne i liturgiczne w Kościele i na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”. W referacie wprowadzającym ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB, sekretarz redakcji „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przedstawił *Początki i rozwój „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*. Uka-

zał w nim idee przyświecające założycielom pisma: bibliście ks. Aleksemu Klawkowi, liturgście o. Janowi Wieruszowi-Kowalskiemu OSB (pierwszym redaktorom naczelnym) i bibliście ks. Władysławowi Smerece (sekretarzowi redakcji), a potem ich kontynuatorom, jak również zawartości i profil „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” oraz jego ewolucję na przestrzeni 60 lat.

Następne dwa referaty uzupełniały się wzajemnie. Ks. prof. Tomasz Jelonek mówił nt. *Sześćdziesiąt lat – jakich? Dojrzewanie rozumienia Biblii w Kościele*. Przypomniwał, w jaki sposób Kościół katolicki przezwyciężał konflikty pomiędzy prawdami zawartymi w Biblii a wynikami nauk przyrodniczych i historycznych i doszedł do jasnego sprecyzowania zbawczego charakteru prawdy objawionej. Główne etapy tego procesu wyznaczała encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943), konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II (1965) i dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993).

Z kolei ks. dr hab. Roman Bogacz, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w referacie *Odnowa biblistyki katolickiej na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”* przedstawił, jakie miejsce na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” znajdowała odnowa biblijna, nowe prądy i metody czytania, interpretacji i popularyzacji Biblii obecne w Kościele powszechnym i w jaki sposób czasopismo wpływało na zmianę kultury biblijnej w Kościele w Polsce. Z jego przeglądu jasno wynikało, że „Ruch Biblijny i Liturgiczny” spełnił dobrze to zadanie mimo niełatwych warunków, w jakich się ukazywał.

Po pierwszym bloku nastąpiła ok. 16.30 przerwa na kawę w refektarzu seminarijnym. Na drugi blok złożył się ponownie dwugłos poświęcony tym razem kwestiom liturgicznym. Najpierw ks. dr Janusz Mieczkowski, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przybliżył *Ruch liturgiczny w Kościele na przestrzeni ostatnich sześćdziesięciu lat*. W swoim wystąpieniu podkreślił ścieranie się prądów reformatorskich i zachowawczych wśród liturgistów, którego efektem była reforma liturgii dokonana przez Sobór Watykański II. Przeprowadzone zmiany nie zakończyły jednak poszukiwań i w dalszym ciągu trwa dyskusja nad takim kształtem liturgii, by była ona zrozumiała dla ludzi i zbliżała ich do Boga.

W referacie *Recepcja odnowy liturgicznej w Kościele w publikacjach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”* ks. dr Jarosław Superson SAC, członek redakcji „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ukazał szczegółowo, jakie problemy liturgiczne podejmowali autorzy publikujący w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” i w jaki sposób pomagali oni wcielać w życie postulatory odnowy liturgicznej na gruncie polskim. Dzięki ich głosowi odnowa ta przebiegała w naszym Kościele w sposób wyważony i pogłębiony.

Na koniec ks. dr Stanisław Wronka, redaktor naczelny „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zarysował *Perspektywy na przyszłość „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” na tle innych czasopism biblijnych i liturgicznych w Polsce*. Przedstawił najpierw panoramę powstałych w ostatnim czasie periodyków polskich o tematyce biblijnej i liturgicznej, które stanowią dla „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” duże wyzwanie (m.in. „Scriptura Sacra”, „Verbum Vitae”, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich”, „Liturgia Sacra”, „Anamnesis”), a następnie scharakteryzował warunki dalszego rozwoju czasopisma: skupienie wokół niego biblistów i liturgistów krakowskich, kontakt z innymi ośrodkami w kraju i za granicą, wysoki poziom naukowy i otwartość na wyzwania duszpasterskie, podejmowanie tematów na styku Biblii i liturgii, bogata informacja o inicjatywach biblijnych i liturgicznych, utrzymanie 6 punktów za umieszczoną w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” publikację naukową. Konkludując stwierdził, że „Ruch Biblijny i Liturgiczny” jest bez wątpienia wielkim dziedzictwem, uznanym także przez inne ośrodki w Polsce, które zobowiązuje do twórczej kontynuacji.

Po zakończeniu referatów ks. prof. Kazimierz Panuś otworzył dyskusję. Zenon Ziółkowski podzielił się tekstem, który napisał w 1978 roku na 30-lecie „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, i podziękował za możliwość stąpania po śladach Jana Pawła II. Zabierający głos przypominali o wkładzie różnych osób w rozwój „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” i podkreślali odpowiedzialność całego środowiska, zwłaszcza Sekcji Biblijnej i Liturgicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego, za dalsze jego losy. Pytali, jak daleko mogą iść zmiany w liturgii, i wyrażali zaniepokojenie sytuacją w Kościele po zezwoleniu Benedykta XVI na używanie trydenckiego rytu mszy świętej. Liturgiści uspokajali, że nie ma żadnego niebezpieczeństwa podziałów wśród katolików, przeciwnie, decyzja papieża podkreśla jedność tradycji liturgicznej przy jej różnorodności. Wyjaśniali, że zmiany w liturgii są potrzebne ze względu na ciągłą ewolucję społeczeństw i kultur, ale nie mogą one następować zbyt szybko ani posuwać się za daleko, gdyż liturgia wymaga pewnej ciągłości i stałości. Było też parę dopowiedzeń, także ze strony prelegentów, gdyż ograniczenia czasowe nie pozwoliły im wyczerpać podjętych zagadnień. Zainteresowani będą mogli zajrzeć do pełnych tekstów, które zostały zamieszczone w publikacji pokonferencyjnej opublikowanej w Wydawnictwie UNUM.

Na zakończenie ks. prof. Kazimierz Panuś podsumował krótko obrady i podziękował organizatorom, prelegentom i uczestnikom tego owocnego spotkania.

Sesja naukowa *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*

(Kraków, 12 grudnia 2007)

12 grudnia 2007 roku w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie odbyła się sesja naukowa przygotowana przez Katedrę Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki, poświęcona relacji Biblii do kultury pt. *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?* Sesja ta dedykowana była długoletniemu profesorowi Papieskiej Akademii Teologicznej, kierownikowi Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej ks. prof. drowi hab. Tomaszowi Jelonkowi, opiekunowi specjalizacji biblijnej, obchodzącemu w tym roku siedemdziesiąte urodziny.

W trakcie sesji wygłoszone zostały trzy referaty. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Roman Pindel. Tematem jego wystąpienia był dialog Biblii z kulturą w perspektywie katolickiej w okresie od Soboru Watykańskiego II do opublikowania dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993). Temat ten przedstawiony został chronologicznie, na tle historii ukazujących się kolejno dokumentów kościelnych.

Pierwszym z omawianych dokumentów była konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*. Nie ma tu co prawda użytego jeszcze słowa „inkulturacja”, jednakże jasno już zarysowana panorama dialogu Kościoła ze światem wyraźnie podprowadza do tego tematu. Podobna sytuacja występuje w przypadku adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, która mówi o przyswajaniu orędzia ewangelicznego w konkretnym środowisku kulturowym Kościoła partykularnego i pochwała „tłumaczenie” Ewangelii na język miejscowej kultury.

Pierwszym dokumentem posługującym się terminem „inkulturacja” jest adhortacja apostołska Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (1979), jaśniej tłumaczy ją jednak dopiero dokument z roku 1985 – encyklika *Slavorum apostoli*. W części szóstej zatytułowanej *Ewangelia i kultura* mówi o niej w sposób następujący: „W dziele ewangelizacji, którego dokonali [Bracia Sołunscy] jako pionierzy na terenie zamieszkałym przez ludy słowiańskie, zawiera się równocześnie prototyp tego, co dzisiaj nosi nazwę *inkulturacji* – wcielenia Ewangelii w rodzime kultury – oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła” (nr 21). Dalsze doprecyzowanie terminu „inkulturacja” związane jest z opublikowaniem dokumentów programowych jej dotyczących. Pierwszym z nich była encyklika *Redemptoris missio* (1990) definiująca inkulturację jako „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach” (nr 52). Encyklika ta przypominała też dwa podstawowe kryteria właściwie przeprowadzanej inkulturacji: „zgodność z Ewangelią” oraz „jed-

ność Kościoła powszechnego” (nr 54). Kolejnym dokumentem programowym dotyczącym inkulturacji była adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992). Był to jednocześnie ostatni dokument poświęcony tej problematyce opublikowany przed ukazaniem się instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993). Mówiąc o formacji przyszłych kapłanów, adhortacja przedstawia inkulturację „jako konieczny i istotny element całej formacji intelektualnej i ludzkiej”. Inkulturacja bowiem „ma być wyrazem posłuszeństwa poleceniu Chrystusa, który nakazał głosić Ewangelię wszystkim narodom aż po krańce ziemi” (nr 55).

Opierając się na prezentacji kościelnych dokumentów traktujących zaproponowany temat, można wyciągnąć wniosek, że najważniejszym promotorem idei inkulturacji w nauczaniu Kościoła okazał się Jan Paweł II, a stopniowo precyzowany przez niego wykład tej problematyki znacząco przysłużył się dziełu ewangelizacji w świecie współczesnym.

Wygłoszony przez ks. dra Artura Saneckiego SCJ drugi referat poświęcony był współczesnej lekturze Biblii. Lektura ta przedstawiona została w kluczu relacji historii do teologii. W pierwszej części wykładu zarysowana została współczesna panorama interpretacji biblijnej. Budują ją przede wszystkim zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje rozwoju historyczno-krytycznego podejścia do Biblii. W jej skład wchodzi jednak także narastająca z czasem krytyka tego rodzaju interpretacji tekstu, aż po jej kulminację w latach osiemdziesiątych XX wieku oraz poszukiwania nowych sposobów tej interpretacji.

Drużną część wykładu skoncentrowana została wokół jednego z najbardziej charakterystycznych elementów metodologicznych we współczesnej interpretacji biblijnej: powrotu do tekstu jako takiego oraz wartości aspektu literackiego Biblii. W kontekście owego „powrotu do tekstu” rozumieć należy rozwój takich metod, jak strukturalizm, krytyka narratywna czy retoryczna. Z dowartościowaniem waloru literackiego Biblii związana jest też dyskusja wokół statusu formy finalnej tekstu w przeciwstawieniu do form wcześniejszych. Uprzywilejowany charakter formy finalnej tekstu biblijnego, która nie tylko relacjonuje wydarzenia, ale je również interpretuje, zachęca do jaśniejszego rozróżnienia pomiędzy objawianiem się Boga w historii a Jego objawianiem się w tekście natchnionym.

Trzeci referat zatytułowany *Bóg: idol kultury czy Pan życia?* został wygłoszony przez ks. dra Sylwestra Jędrzejewskiego SDB. W swoim wystąpieniu prelegent przedstawił szeroko problematykę idolatrii w Biblii. Jak stwierdził bowiem, „historia biblijna pełna jest różnorodnych przykładów idolatrii. Całe dzieje Izraela stoją pod znakiem zmagania z idolatrią”. Przeciwwstawiały się jej wielkie postacie Starego Testamentu, jak Samuel, Ozeasz, Jeremiasz

czy Ezechiel. W przepowiadaniu prorockim idolatria przyrównywana do prostytucji, była obnażana jako najbardziej fundamentalne kłamstwo dotyczące rzekomej mocy sprawczej przypisywanej bożkom. W Nowym Testamencie temat idolatrii otrzymuje nowe zabarwienie. Oprócz tradycyjnego znaczenia oddawania czci bożkom św. Paweł odnosi ją do wykroczeń moralnych. Pojawia się ona, gdy człowiek nie poddaje się Duchowi, lecz własnym nieuporządkowanym instynktom (Ga 5, 18-20).

W drugiej części wystąpienie poświęcone zostało problemowi współczesnej idolatrii. Przyjmuje ona formę presji kulturowej obligującej do tego, by w miejsce Boga stawiać przeróżne koncepcje naukowe bądź spirytystyczne. Miejsce starożytnych idoli zajęli liderzy grup społecznych, wartości materialne, cielesne czy prestiżowe (kariera czy sława). Wciąż aktualne okazują się formy idolatrii znane już w starożytności: astrologia, numerologia, piramidologia, tarot, interpretacja snów itp. Kultura sprzyjająca idolatrii jest więc wciąż żywym problemem teologicznym i moralnym. Biblia natomiast niezmiennie zajmuje wobec tego typu kultury radykalnie negatywną pozycję.

W czasie sesji nie mogło oczywiście zabraknąć momentu poświęconego bezpośrednio obecnemu na spotkaniu jubilatowi ks. prof. drowi hab. Tomaszowi Jelonkowi. Jego życie, posługa i praca naukowa zostały przybliżone słuchaczom w wystąpieniu ks. dra hab. Romana Bogacza, który w szczególny sposób zaakcentował elementy pracy jubilata odnoszące się do powiązań Biblii i kultury. Zaprezentowana została również książka dedykowana księdzu profesorowi: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz i W. Chrostowski, Warszawa 2007.

Pośród uczestników sesji obecny był rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. prof. dr hab. Jan Dyduch, liczni wykładowcy oraz studenci Papieskiej Akademii Teologicznej i seminariów z nią współpracujących. Zarówno wysoka frekwencja słuchaczy, jak i ożywiona dyskusja towarzysząca wykładom zdawały się potwierdzać wagę i aktualność proponowanego tematu: dialogu (lub konfliktu) Biblii z kulturą.

