Colloquia Theologica

Ottoniana

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego

Colloquia Theologica
Ottoniana

1/2018

Komitet Redakcyjny
ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US – sekretarz

Rada Naukowa
bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński
ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Offmański
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz, prof. UAM

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Redaktor językowy
Katarzyna Maziarz

Skład komputerowy
Michał Dykas

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
www.wnus.edu.pl/cto
e-mail: wt@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wnus.edu.pl/cto
Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, http://cejsh.icm.edu.pl
w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), www.ceeol.com
oraz w BazHum, bazhum.muzhp.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2018

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 18,5. Ark. druk. 19,3. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

Artykuły

Teresa Borkowska, *Rola Maryi w J 2,1–12* 7

Łukasz Popko, *Mądrościowe teksty o stworzeniu świata w interpretacji Prologu Ewangelii Janowej* 23

Henryk Wejman, *Chrystocentryczny wymiar duchowości według św. Jana Ewangelisty* 41

Henryk Witczyk, *Tajemnica Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego, który stał się człowiekiem (J 1,1–14)* 59

Mirosław S. Wróbel, *Historia i teologia czwartej Ewangelii w świetle „Żydów" Janowych* 107

Andrzej Bohdanowicz, *Miłość małżeńska źródłem bezpieczeństwa małżonków i ich dzieci. Refleksje na kanwie encykliki papieża Franciszka „Laudato si'"* 147

Andrzej Draguła, *Papieża Franciszka metafory Kościoła* 159

Rafał Kowalski, *Mówione magisterium Kościoła – kaznodziejstwo papieża Franciszka* 179

Andrzej Krzystek, *Miłosierdzie Boże w liturgii Roku Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia* 197

Marcin Szczodry, *Młodzi w Kościele Franciszka* 211

Henryk Wejman, *Oblicza postawy miłosierdzia ludzkiego w świetle bulli papieża Franciszka „Misericordiae vultus"* 233

Adam Wojtczak, *Maryjne odniesienia dla chrześcijańskiej serdeczności w nauczaniu papieża Franciszka* 245

Tadeusz Dyk, Marcin Kolwitz, *Emotions in the Context of the End of Human Life* 267

Jan Gajur, *Mszał gnieźnieński z Niederaltaich Missale plenarium ms. 149 vetusque antiquissimus* 279

Noty, Komentarze, Recenzje, Sprawozdania

Tomasz Zaklukiewicz, Piotr Briks, *XIV walne zebranie i 55. Sympozjum Biblistów Polskich, Legnica, 18−20.09.2017* 301

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 7–22

DOI: 10.18276/cto.2018.1-01

ROLA MARYI W J 2,1–12

Teresa Borkowska OPs*
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

„Panuje wśród egzegetów opinia, że najwięcej uwagi kobietom poświęca w swojej Ewangelii święty Łukasz”[1]. Jednak uważna lektura Ewangelii św. Jana ukazuje, że również w niej znajduje się sporo scen z udziałem kobiet. „Ewangelista Jan wymienia w znaczących miejscach sześć kobiet, które prowadzą z Jezusem teologiczne dyskusje, dotyczące wypowiedzi chrystologicznych oraz wyznania wiary. Te kobiety to: Matka Jezusa, Samarytanka, kobieta pochwycona na cudzołóstwie (8,1–11), siostry Łazarza Maria i Marta oraz Marta z Magdali, znana powszechnie jako Maria Magdalena”[2]. Bez wątpienia na pierwszy plan wysuwa się osoba Matki Jezusa.

Zaznaczyć należy, że gdyby nie synoptycy nie poznalibyśmy imienia Matki Jezusa, jedynie zapoznając się z Ewangelią św. Jana. Ewangelista Jan dwa razy wprost przywołuje osobę Matki Jezusa, ale czyni wiele aluzji, które zaznaczają wyraźną obecność Maryi i jej znaczenie dla kształtowania się relacji Jezusa i świata. Maryja wspominana jest dwa razy w tejże Ewangelii: jest obecna na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1–12), a po raz drugi jest pod krzyżem Jezusa (19,25–27).

---

* Borkowska Teresa OPs – biblistka i matematyk. Doktorantka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Pracuje jako nauczyciel w szczecińskim liceum. Współzałożycielka Szkoły Biblijnej w Szczecinie. Ukończyła Studia magisterskie i licencjackie na Wydziale Teologicznym US. E-mail: tborkowska1@gmail.com.

1 J. Czerski, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996, s. 177.

2 H. Lempa, *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, http://digital.fides.org.pl/Content/833/Jezierska_23.pdf, s. 315–327 (dostęp: 10.10.2016).

Zasadniczy cel Ewangelii według św. Jana to ukazanie relacji Ojca i Syna, Syna i świata oraz ukazanie przystępu do zbawienia. Jezus mówi: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16). Zatem Wcielenie Syna jest konieczne dla świata, gdyż „Bóg posyła swego Syna, by zbawił ludzi i właśnie przez to posłanie pozwala On poznać siebie samego, objawiając swoją relację z Synem i swoją miłość do świata"[3]. Ten cel zostaje od razu ujawniony w Prologu. Sobór Watykański II pokazuje Maryję w świetle Bożego Objawienia, które wypełnia się w Osobie Jezusa Chrystusa: „Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia"[4]. Jako pełnia objawienia Jezus odsłania prawdy dotyczące Jego Matki, nie tylko przez słowa, ale także przez czyny, gdyż „czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą"[5].

Św. Jan w Prologu wypowiada prawdę o wcieleniu. Jest on równocześnie potwierdzeniem prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi. „Świadkowie z II wieku i racje gramatyczne (aoryst *gennasthai*) przemawiają za tym, aby werset 13. Prologu tłumaczyć w liczbie pojedynczej, odnosząc go do Wcielonego Słowa. A zatem wers 13. był odczytywany pierwotnie w Kościele w następujący sposób: *On nie zrodził się z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli człowieka, lecz został zrodzony z Boga*"[6]. Postawą nauki o rodzeniu dzieci Bożych przez Dziewicę-Kościół jest tekst Ewangelii św. Jana o powtórnym narodzeniu. „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeżeli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć Królestwa Bożego" (J 3,3–5). Dziewicze poczęcie za sprawą Mocy Bożej jest znakiem nowego narodzenia dziecka Bożego w Kościele, a także jest związane z napełnieniem Maryi łaską. „Jeśli weźmiemy za podstawę tradycyjną wersję w liczbie mnogiej, wtedy jest mowa o ochrzczonych, którym jest komunikowane, oparte na Logosie, nowe Boskie narodzenie. Staje się jasne, że Boskie poczęcie Jezusa, Jego nowe narodzenie, jest ukierunkowane na to, aby zjednoczyć się z nami, aby przekazać nam nowe narodziny"[7].

---

3 Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014, s. 87.

4 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 2.

5 Tamże.

6 I. De la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000, s. 121–122.

7 J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002, s. 94.

Prolog Ewangelii Jana opisuje przyjście Logosu jako napełnienie świata łaską. „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce" (J 1,16). Ojcowie Kościoła i późniejsza interpretacja tego tekstu tłumaczą, że „łaska po łasce" odnosi się do pierwszej „łaski Starego Testamentu" wyrażającej się w Prawie, po której przychodzi druga „łaska Nowego Testamentu, która gładzi grzechy i jedna z Bogiem. W związku z tym Maryja otrzymuje zarówno pierwszą, jak i drugą łaskę. W tym sensie jest także «pełna łaski». Jako wierząca z narodu izraelskiego otrzymuje Prawo Starego Przymierza, natomiast jako Matka Chrystusa otrzymuje owoce Jego zbawczego dzieła. Jeśli łaska Nowego Testamentu jest łaską zbawienia w Chrystusie, to Maryja jest pierwszą zbawioną łaską Chrystusa"[8]. Mając taki obraz Maryi napełnionej łaską, można lepiej zrozumieć perykopę wesela w Kanie Galilejskiej.

Przejdziemy do egzegezy perykopy opisującej wesele w Kanie Galilejskiej. „Opis wydarzenia w Kanie, na pierwszy rzut oka bardzo prosta narracja, w rzeczywistości zawiera bogatą wymowę teologiczną"[9]. „W tradycyjnych ujęciach interpretacyjnych tego tekstu dominowało przekonanie, że stanowi on biblijny dowód pośrednictwa Maryi"[10]. Jednak najnowsze badania egzegetyczne ukazują niezwykły związek tego tekstu z Przymierzem Synajskim, który dopiero wtedy pozwala zobaczyć całą pełnię teologiczną w tym pozornie prostym i dobrze znanym wydarzeniu.

Perykopa znajduje się w tzw. Księdze znaków, to właśnie przez czynione znaki dokonuje się objawienie Mesjasza. Perykopa Kany tworzy dyptyk z perykopą jerozolimską (J 2,13–25). „Jan wyraźnie chce zwrócić naszą uwagę na rolę znaków w Ewangelii. Mówi wręcz o *obfitości* znaków (*polla semeia*). Dla wzmocnienia tego stwierdzenia dodaje, że wiele z nich nie zostało zapisanych, tak wielka jest ich ilość. Mogą to potwierdzić naoczni świadkowie, ponieważ Jezus dokonywał ich wobec uczniów. Jan opisuje życie Jezusa obfitujące w wydarzenia – znaki, przez które objawił swoją chwałę (J 2,11), „jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca" (J 1,14) oraz „wierną miłość do ludzi"[11].

---

8 Ks. W. Wołyniec, *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007, s. 21–22.

9 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000, s. 69.

10 J. Michaud, *Le signe de Cana dans son contexte johannigue*, Montreal 1964, s. 86, w: W. Życiński, *Tajemnica Matki Pana w tajemnicy przymierza symbolika I teologia J 2,1–12*, „Roczniki Teologiczne" 2 (2002), t. XLIX, s. 111.

11 K. Wons, *Trwać w Jezusie. Rekolekcje ze św. Janem*, Kraków 2007, s. 52.

2.1a. Trzeciego dnia odbyło się wesele w Kanie Galilejskiej

Trzeciego dnia: Księga Wyjścia (Wj 19,10–11) – *Pan powiedział do Mojżesza: idź do ludu i każ im się przygotować na święto, dziś i jutro. Niechaj wypiorą swoje szaty i będą gotowi na trzeci dzień, bo dnia trzeciego zstąpi Pan na oczach całego ludu na Górę Synaj* – opisuje objawienie się Boga Izraelowi na Synaju. Kolejne objawienie mocy Boga będzie miało miejsce w dzień zmartwychwstania. Zatem można śmiało powiedzieć, że wesele w Kanie Galilejskiej, podczas którego Jezus rozpoczyna swoje dzieło, leży dokładnie pomiędzy dwoma wielkimi przymierzami, Prawem Mojżeszowym oraz Prawem Miłości.

Wesele: w tradycji biblijnej radość czasów mesjańskich porównywalna jest do radości weselnej (zob. Iz 25,6; 54,4–8; 55,1–3; Oz 1–2; Jr 2,2). „Nic dziwnego, że Jezus wybiera wesele, żeby rozpocząć swoje dzieło mesjańskie”[12]. Jezus jest postacią centralną tego wydarzenia i jako Jedyny zostaje wymieniony z imienia.

Kana Galilejska: Kana Galilejska w przeciwieństwie do Kany Asera (Joz 19,28), jak zresztą i cała Galilea, nie cieszyła się zbyt dobrą opinią, ponieważ nie pochodził z niej żaden prorok (J 7,52). W tym stwierdzeniu bibliści dopatrują się tzw. ironii teologicznej czwartej Ewangelii, ponieważ zostało wybrane miejsce, w którym jeszcze nie objawiła się moc żadnego z proroków, by jeszcze wyraźniej pokazać objawienie się największego Proroka, ale także Boga samego. Dodatkowo ironią jest to, że ów Prorok pochodził z Nazaretu, z którego jak sądzono, nie mogło wyjść nic dobrego (J 1,46). Co więcej, Kana jest tłumaczona jako „nabycie czegoś”, co pozwoliłoby również na skojarzenie, że „zostaliście wykupieni za wielką cenę, za cenę krwi (por. 1 P 1,18– 19). Ale przede wszystkim odnosi się do regionu, czyli Galilea jest terenem pogan, dlatego można zobaczyć, że znajdziemy tu otwarcie się na pogan, do których również został posłany Jezus.

1b. i była tam również Matka Jezusa

W całej perykopie jedynie Jezus jest wymieniony z imienia. Imię jego matki jest ukryte, ponieważ celem jest odsłonięcie Jezusa i objawienie się jego chwały. Zostaje również podkreślona obecność Matki Jezusa, jeszcze zanim zostali wymienieni Jezus i jego uczniowie, tworzy się zatem pewne oczekiwanie. Maryja jest oddzielona od Syna i jego uczniów. Zwróćmy uwagę, że Jezus dopiero potem pojawia się na weselu, zabierając ze sobą uczniów. Oddziela niejako uczniów

12 Ks. M. Czajkowski, *Maryja (J 2,1–11; 19,25–27)*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 28.

od swojej Matki, by potem ostatecznie ich połączyć. Ten obraz można odczytać jeszcze w inny sposób. Maryja należy do Starego Przymierza, jednak dzięki wybraniu przez Boga została obdarowana łaską, która pozwala jej przekroczyć bariery i prowadząc za sobą całą ludzkość, symbolicznie przedstawioną jako goście weselni, połączyć ich z Nowym Przymierzem, które przyszedł zrealizować jej Syn. Maryja jest napełniona łaską, zatem wcześniej niż wszystkim innym ludziom została przed nią odsłonięta zasłona miłości i prawdy.

Zabieg literacki polegający w Ewangelii Jana na nieujawnianiu żadnego imienia poza uczniami wskazuje, że Jan nie tylko chce opowiedzieć o jakimś weselu w Kanie, ale przede wszystkim ukrywa w tej sytuacji o wiele głębsze znaczenie. Uczestnicy wesela reprezentują pewną rzeczywistość, która wykracza poza uwarunkowania historyczne. Zwróćmy również uwagę, że tak samo jak była obecna Matka, tak potem będą obecne stągwie (J 2,6). Zarówno Matka, jak i stągwie należą do Starego Przymierza, które zostanie zastąpione Nowym przez Jezusa. Zwróćmy uwagę na zasadniczą różnicę między naszą kulturą a tym, czego się dowiadujemy z perykopy o weselu w Kanie. Do tej pory nie pojawiła się żadna informacja, czyje to było wesele. Nie znamy ani pana młodego, ani pani młodej. Oni są jedynie tłem ślubu! Oblubieńcem jest Jezus, Oblubienicą Matka Jezusa.

2. Zaproszono na to wesele także Jezusa i Jego uczniów

Maryja zna sytuację z wesela. Ona w nim uczestniczy. Dostrzega więcej, ponieważ uczestniczy i obserwuje. Jezus i Jego uczniowie nie należą do tego wesela. Oni przychodzą jako goście, ale rolą Jezusa jest zmienić zastaną sytuację. Wesele jest znakiem rozpoczynającego się nowego etapu życia. Nie znaczy to, że stare musi zostać zniszczone, ale musi zostać napełnione miłością tych dwojga, którzy rozpoczynają wspólną drogę. Po weselu już nie wraca się do tych samych obowiązków. Oprócz radości jest też element przemiany. Zamknięcie jednej rzeczywistości, by otworzyć się na nowe.

3. A kiedy zabrakło wina, Matka Jezusa mówi do Niego: „Nie mają już wina”

Jezus powołuje się na Ojca, i mówi: „Ojciec mój działa, tak i ja działam”. Dlaczego nadal działa? Czy nie zostało jeszcze w pełni dokończone dzieło stworzenia? Zatem kiedy ostatecznie wypowie „Wykonało się” i odda Ducha, nie będzie już mowy o żadnym braku. Jezus udaje się na wesele w Kanie jako ten, który ukazuje niekompletność samych zaślubin. Nie dopełniły się jeszcze, ponieważ brakuje

wina, które jest symbolem radości i miłości. Dokonują się one dopiero wtedy, gdy zostaje oddany Duch Miłości i radości. Wówczas także relacja między Bogiem a człowiekiem zaczyna być bardziej kompletna. Ponieważ zaczyna dopełniać ją miłość i wiara. Wino w Kanie symbolizuje objawienie Nowego Przymierza przyniesionego przez Jezusa, który równocześnie nie odrzuca starego, ale je dopełnia.

„W niezwykle bogatej symbolice hebrajskiej wino jest wyrazem przede wszystkim miłości (Pnp 1,2; 7,10). Na tych uroczystościach weselnych, wyrażających Stare Przymierze, zabrakło wina. Czyli: między nowożeńcami, między tymi, którzy stanowią Przymierze, a więc między Bogiem a Jego ludem, istnieje przeszkoda (Prawo) uniemożliwiająca praktykę miłości”[13].

Skoro mowa o winie, to jakoby od razu narzucała się nam interpretacja eucharystyczna, wszak wino jest jedną z dwóch materii sakramentu Eucharystii. Czy uzasadnione jest twierdzenie, że wino w Kanie Galilejskiej można widzieć jako materię Eucharystii? Mogłoby się tak na pierwszy rzut oka wydawać, ponieważ wino zasłużyło na wyjątkowe uznanie: dobre wino, które zachowało się aż do tego czasu, a jest to czas mesjański. Poza tym jest to wino w ogromnej ilości. Ogromna ilość wina może być interpretowana w kluczu miłości Ojca do Syna w Duchu Świętym. „Bóg zawsze jest miłością, bo zawsze Ojciec kocha Syna, a Syn Ojca, a ich wzajemna miłość to Duch Święty. Bóg jest miłością niezależnie od stworzenia. Boska Trójca żyje miłością i rozlewa tę miłość na stworzenie, a szczególnie objawiła nam ją przez Jezusa”[14]. Czy Stary Testament przyzwyczaił ludzi do widzenia czasów mesjańskich w kontekście takiej obfitości dobrego wina? Odpowiedź jest twierdząca. Z wielu wypowiedzi np. proroka Izajasza, opisującego ucztę, na której podano wiele potraw i dobrego wina, kiedy Bóg przygotowuje ucztę na swojej górze, tzn. na górze Pańskiej (Iz 25,6): Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win – z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win. Taki właśnie będzie znak czasów mesjańskich: uczta z najwyborniejszych mięs i najwyborniejszych win. Zatem widzimy w Jezusie nie tylko zaproszonego gościa na wesele, ale także Pana Zastępów, który rozpoczyna przygotowania do uczty. Takie rozumienie wina w kontekście wypowiedzi starotestamentalnych, zwłaszcza wypowiedzi proroka Izajasza, prowadzi w stronę uściślenia tej symboliki, która powinna być odczytana z należytą poprawnością. Jeżeli więc dowiadujemy się, że zabrakło wina weselnego, to wino, które potem pojawi się w znacznych ilościach i nieoczekiwanie wysokiej jakości, jest znakiem objawienia się chwały Bożej.

---

13 W. Życiński, *Tajemnica Matki Pana w Tajemnicy Przymierza*…, s. 111–122.

14 D. Piekarz, *Jezus, jakiego nie znamy. Spotkania z Jezusem w Ewangelii św. Jana*, Kraków 2015, s. 25.

Czy jest tu podstawa do interpretacji sakramentologicznej? Chodzi o wino, które pojawić się miało potem jako znak Krwi Chrystusa w sakramencie Eucharystii? Ściśle biorąc, materia, która w Kanie doznała zmiany, jest wodą, a nie winem. Natomiast w Eucharystii przemienia się wino w Krew Chrystusa. Na weselu w Kanie pojawia się znak mesjański. Zwróćmy uwagę, że w Ewangelii Jana nie ma opisu ustanowienia Eucharystii, jak jest to u ewangelistów synoptycznych i jak o tym mówił św. Paweł. Ostatnia wieczerza u Jana to przede wszystkim manifestacja miłości Jezusa i pożegnanie z uczniami. Ostania wieczerza u Jana polega zatem na przekazaniu uczniom swojego testamentu (J 13,1). Powstaje pytanie: dlaczego nie ma ustanowienia Eucharystii? W Ewangelii św. Jana Jezus jest Eucharystią od początku: „Jam jest chleb żywy, który zstąpił z nieba" (J 6,51). A więc Jezus jest od początku darem Ojca dla ludzi[15].

Kontekst Przymierza pozwala nam odkryć także znaczenie braku wina. Wino, jak już wspominałam, jest symbolem miłości. Pieśń nad Pieśniami, gdzie wielokrotnie powraca wino jako symbol miłości, staje się zatem w pełni komentarzem do opowiadania o winie nowego przymierza: „Niech mnie ucałuje pocałunkami twych ust! Bo miłość twa przedniejsza od wina" (Pnp 1,1). Takie zrozumienie symbolu miłości pozwala zinterpretować słowa Matki, która przebywa wśród pogan! Nie mają już wina – jako uświadomienie sobie, że lud, do którego ona zresztą także należy, nie ma już miłości. Stągwie są, lecz są puste.

Można w tym stwierdzeniu „Nie mają już wina" ujrzeć całą nędzę ludu, który ma wprawdzie Torę i Prawo, ale przestał z nich czerpać. Jezus jest zaproszony, żeby wypełnić ten brak. Matka Jezusa nie jest tylko baczną obserwatorką wesela, Ona reprezentuje wierną resztę Izraela. Zwróćmy uwagę, że Maryja nie mówi „nie mamy już wina". Ona ujmuje się za resztą Izraela, ale jest od niej odłączona. Jest wśród pogan, ale sama już uwierzyła w Jezusa. Ona już przyjęła pełnię.

Zwróćmy jeszcze uwagę, że Matka Jezusa nie podaje pokrewieństwa z Jezusem. Nie mówi do Niego: Synu mój, nie mają już wina. Jednak nie lęka się przedstawić mu trudnej sytuacji biesiadników.

4a. Jezus Jej odpowiedział: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?"

Pytanie „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?" nie dotyczy ukrytej prośby Maryi czy też samego Jej stwierdzenia, że zabrakło wina. Przenosi się ono na poziom międzyosobowej relacji Matki i Jezusa. W tym zdaniu Jezus odkrył znacze-

15 Por. Bp. J.B. Szlaga, *Znak w Kanie Galilejskiej. Aspekt maryjno-eucharystyczny*, „Salvatoris Mater" 7 (2005), nr 1, s. 11–19.

nie Maryi, które zostanie potwierdzone w J 19,25–26. Jezus podkreśla, że wszystkie stosunki rodzinne muszą zostać odłożone na bok, jeżeli chodzi o dopełnienie misji, jaka została Mu powierzona. Jezus zrywa jednak ze sprowadzeniem Maryi jedynie do roli Matki i przekształca Ją w Niewiastę. To oznacza, że Maryja staje się Oblubienicą. Maryja jako Niewiasta ma w tym momencie przypisaną kolejną rolę, która zostanie nam objawiona na Kalwarii. W J 19,25–30 Maryja zostaje ponownie nazwana Niewiastą. W tym powtórnym określeniu możemy zobaczyć owoc spotkania miłości między Oblubienicą a Oblubieńcem. To zjednoczenie jest tak silne, że Maryja może potem przyjąć nowego Syna. „Niewiasto, oto Syn Twój! Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka Twoja". Dochodzimy zatem do kolejnego odkrycia, a mianowicie odsłaniamy ostateczny sens wina. Stwierdziliśmy już, że wino jest symbolem miłości. W związku z tym powinniśmy odczytać odpowiedź Jezusa jako odesłanie do godziny, w której miłość zostanie w końcu podarowana, i to wszystkim ludziom bezgranicznie. Kiedy to nastąpi? Otóż właśnie, gdy nadejdzie godzina. Moja godzina jeszcze nie nadeszła, dlatego nikt nie może tego zmienić, nawet Matka, bo jest ona ściśle określona przez Ojca (J 12,27). „Sprawa Jezusa Chrystusa – to sprawa zbawienia wiecznego, sprawa pojednania człowieka z Bogiem i sprawa królestwa Bożego. To jest sprawa, dla której Syn Boży przychodzi od Ojca i rodzi się z Maryi Dziewicy. Sprawa ta wypełni się w godzinie Jezusa Chrystusa, czyli w godzinie Jego zbawczej Męki, Śmierci i Zmartwychwstania. Znakiem nadejścia czasów zbawienia jest obfitość wina, zgodnie z proroctwem Amosa: *Z gór moszcz spływać będzie kroplami, a wszystkie pagórki będą nim opływać* (Am 9,13). W swoją sprawę włącza Jezus także Maryję. Jego sprawa jest sprawą Maryi"[16].

Jezus zwraca się do Matki „Niewiasto". Według Ewangelii Janowej Jezus zwracał się tytułem Niewiasto do trzech kobiet: Matki, Samarytanki (J 4,21) i Marii Magdaleny (J 20,15). W Izraelu terminem tym określano kobietę zamężną i nigdy nie używał go syn w relacji do matki. „Te trzy niewiasty jako mężatki/oblubienice wyrażają swego rodzaju wspólnotę przymierza: Matka: wspólnota-oblubienica Starego Przymierza, do końca wierna Bogu; Samarytanka: oblubienica/cudzołożnica, która wraca do męża; Maria Magdalena: wspólnota-oblubienica Nowego Przymierza, spotykająca Jezusa przy pustym grobie. Jezus zaprasza Matkę/Izrael do zerwania z przeszłością: Stare Przymierze przestało być aktualne. Innymi słowy, Jezus chce Jej powiedzieć: Niewiasto, to nie twoja sprawa zmieniać program mojej działalności publicznej. On jest określony przez Ojca. Pozwól mi czynić to, co zlecił mi Ojciec"[17].

16 W. Wołyniec, *Maryja w pełni objawienia*…, s. 64.

17 W. Życiński, *Tajemnica Matki Pana w Tajemnicy Przymierza*…, s. 111–122.

4b. „Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?”

Godzina Jezusa to w Ewangelii św. Jana uwielbienie obejmujące mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, ku któremu jest skierowane całe życie Jezusa. Cały kontekst tej perykopy jest zwrócony ku tej Godzinie. Kiedy Jan Chrzciciel przedstawia Jezusa swoim uczniom, nazywa Go Barankiem Bożym (J 1,29), w czym jest aluzja do śmierci Jezusa. Jan Chrzciciel przedstawia Jezusa jako Mesjasza. Stary kult zostaje zniesiony przez Mesjasza. Kontekst tej perykopy ma charakter mesjański. Objawienie – jeszcze niepełne – swej roli mesjańskiej poprzedza Jezus aluzją do objawienia w godzinie, którą Mu Ojciec wyznaczył.

Maryja w godzinie Jezusa: wyczerpującą odpowiedź znajdziemy na początku księgi godziny (mowa tu o J 13,1–20,29). „Było to przed świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13,1). Ten werset mówi nam o tym, że Jezus zaangażował całe swoje życie w miłość do swoich i uczynił to jako przychodzący od Ojca i wracający do Niego. Godzina Jezusa jest godziną najwyższej miłości. Godzina Jezusa, w perspektywie pełnej realizacji miłości, chwały osiągającej najwyższy poziom objawienia, jest szczytem wcielenia przed powrotem do Ojca.

Należy zatem zapytać, jaka jest rola Maryi w godzinie Jezusa (J 16,21– 22)? Uczniowie są umieszczeni równoległe z Niewiastą. Najpierw znajdują się w sytuacji pełnej bólu, następnie przechodzą do radości. Przykład rodzącej kobiety został postawiony jako obraz przejścia z Przymierza Starego do Nowego.

5. Wtedy Matka Jego powiedziała do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”

„Jest tutaj aluzja do Księgi Wyjścia: „Wszystko, co Pan nam powie, my uczynimy, wykonamy” (Wj 19,8). W ten sposób Maryja nawiązuje do Starego Przymierza i wypowiada zdanie, które w uszach sług musiało brzmieć znajomo”[18]. Gdyby bowiem powiedziała coś obcego, zapewne zadawaliby pytania pomocnicze albo szukaliby potwierdzenia, dlaczego mają to czynić. Niemal jakby sama nie do końca wiedziała, kiedy i jak Jezus rozpocznie swoje dzieło, ale informuje w tym zdaniu sługi, żeby byli w pogotowiu i bacznie słuchali jej Syna. Warto podkreślić, że są to jedyne słowa wypowiedziane przez Maryję w Ewangelii św. Jana. Jako pokorna służebnica, Córa Syjonu, Maryja podpowiada nam, abyśmy mieli tę samą

18 Por. I. Gargano, *Lectio Divina do Ewangelii św. Jana (1)*, Kraków 2001, s. 63.

dyspozycyjność, jaką wykazał najpierw lud pod górą Synaj, gdy Mojżesz przyniósł tablice prawa, a następnie gdy Jezus zaczyna objawiać Nowe Przymierze.

Zdanie, jakie wypowiada Maryja, jest głęboko biblijne: „Kiedy w Egipcie głód zaczął dawać się we znaki, ludność domagała się chleba od faraona" (Rdz 41,55). Jan widzi w scenie Kany transpozycję i wyższą realizację wydarzenia przyszłego. Kiedy ludowi brakło chleba, faraon wskazuje na Józefa jako na tego, który zaradzi niedostatkowi. Tak samo czyni Maryja: kiedy zabrakło wina, wskazuje na Jezusa. Czyż Józef nie jest figurą Jezusa? Jan podkreśla, że Maryja wskazuje na tego, który jest w stanie dawać prawdziwe dobra mesjańskie dla ziemi wyniszczonej duchowym głodem. Maryja w tym zdaniu składa Jezusowi w ręce całą ludzką sprawę, a zarazem kieruje nas ku swemu Synowi, staje się przy tym pośredniczką między Mesjaszem a ludem mesjańskim.

Podobna wypowiedź ludu jest przytoczona w obrzędach zawarcia przymierza i pierwszym dłuższym spotkaniu Boga i Mojżesza na świętej górze Synaj: Wrócił Mojżesz i obwieścił ludowi wszystkie słowa Pana i wszystkie Jego zalecenia (Wj 24,3).

„Inna relacja z zawarcia przymierza znajduje się w księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 5,27–29), dalej czytamy w tej księdze (Pwt 6,3–4) wezwanie, by słuchać, które obejmuje nie tylko skupienie uwagi tego konkretnego zmysłu, ale całą postawę Izraela, Ludu Bożego, wyrażającą się w przestrzeganiu i wypełnianiu przykazań Bożych"[19].

Maryja prosi, aby słudzy (dosłownie diakoni) przyjęli wobec Jezusa postawę Przymierza, czyli byli poddani woli Bożej wyrażonej w Jezusowym poleceniu. Trzeba zatem na ten moment być przygotowanym i bez żadnych wątpliwości zaakceptować program i działalność Mesjasza.

6 i 7. Stało zaś tam sześć stągwi kamiennych przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń, z których każda mogła pomieścić dwie lub trzy miary. Rzekł do nich Jezus: „Napełnijcie stągwie wodą!". I napełnili je aż po brzegi

Ewangelię Jana należy czytać zawsze na dwóch płaszczyznach. Pierwszą płaszczyznę stanowi sens dosłowny opowiadania, drugą natomiast stanowi to, co Jan za pomocą specyficznych wskazówek chciał nam powiedzieć.

---

19 T. Dąbek, *Bóg Ojciec i Maryja wobec Jezusa według J 2,5 i Mt 17,5*, „Salvatoris Mater" 1 (1999), nr 2, s. 167–178.

Najpierw należy zauważyć, że to zdanie nie pasuje do pozostałych. Jest jakby zdaniem wtrąconym, ale także jest centrum tej perykopy.

Sześć: liczba niedoskonała, siedem jest w Biblii liczbą pełną. Sześć stągwi do żydowskich oczyszczeń jest precyzyjnie policzonych, w przeciwieństwie do drugiej części zadania o pojemności każdej z nich. Skoro Jan podaje konkretną liczbę, to tak jak zawsze odwołuje się do biblijnej symboliki liczb. Przymierze żydowskie jest niepełne. Jest zawarte w sposób ważny, ale nie zawiera jeszcze pełni przesłania Boga. Brakuje w nim miłości – dlatego Jan pisze, że stągwie były puste.

„Kiedy jakiś Żyd wychowany w zażyłości z Pismem świętym słyszy liczbę sześć, to od razu powraca myślami do opisu stworzenia świata. Możliwe, że Jan bardzo chciał, by to skojarzenie powiązało wydarzenie z Kany z Wyjściem i stworzeniem”[20].

Kamienne: dokładnie użyte jest tam słowo *hydrie*, co oznaczało specyficzny sposób przechowywania zapasów w Ostii. Aby niczego nie utracić, wkopywano stągwie w ziemię i nie można było ich w żaden sposób przenieść. Dodatkowo ten brak mobilności potwierdza to, że były one kamienne. Stwierdzenie, że stągwie są kamienne, ma wielkie znaczenie, ponieważ prawdopodobnie ewangelista chce nam przypomnieć kamienne tablice z zapisanym na Synaju Prawem. Skoro są kamienne, to znaczy nieusuwalne, ciężkie. Zauważmy, że Jezus nie mówi: idźcie do wsi i kupcie nowe pojemniki na wodę, ale wykorzystuje stare, by je jedynie napełnić.

Obecność stągwi kamiennych uzasadniona jest potrzebą Żydów, by się oczyszczać, stosownie do jednego z najbardziej charakterystycznych przepisów prawnych. Nakazy Tory zdają się wciąż przypominać o konieczności oczyszczania się i sposobach zaciągania nieczystości. Zresztą faryzeusze zarzucają Jezusowi i jego uczniom, że nie wykonują przepisanych oczyszczeń zgodnie z Prawem. Jednak stągwie są puste, co oznacza, że nie było oczyszczeń! Jezus uznaje te zewnętrzne praktyki za niewystarczające, ponieważ one nie zmieniają serca i postawy człowieka, ale są jedynie pustym wypełnianiem przepisów. Dopiero Jezus przyjmuje na siebie dopełnienie tego, co jest puste. Prorok Ezechiel (Ez 36,26) mówi: „Odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała”. Można zatem na nowo odczytać ten opis jako moment, w którym Jezus odbiera serce kamienne i wypełnia je wodą żywą. Przymierze wyryte na kamiennych tablicach musi zostać teraz wyryte w sercu. Wizja Ezechiela jest bardzo podobna do wizji Jeremiasza (Jr 31,33–34).

Dwie lub trzy miary: miara liczyła w Starym Testamencie około 40 litrów, w Nowym Testamencie około 22 litrów. Jak łatwo obliczyć, jedna stągiew ma

20 I. Gargano, *Lectio divina*…, s. 53.

pojemność około stu litrów. Co w przybliżeniu daje obfite przemienienie w wino: około 600 litrów najlepszego wina.

Po brzegi: za sprawą Maryi puste stągwie zostały napełnione po brzegi wodą. Można dostrzec tu podobieństwo ze studnią Jakuba. Patriarcha Jakub, poruszony ogromnym cierpieniem z powodu pragnienia swojego ludu, wykopał studnię, która okazała się tryskać wodą. Zresztą Jezus spotyka się przy owej studni z Samarytanką, która potajemnie przyszła zaczerpnąć wody w największym skwarze dnia. Zobaczmy podobieństwa: Słudzy wykonują zadania i nie wiedzą do końca, czego się spodziewać po tym zadaniu, które otrzymali. Samarytanka przychodzi do studni, kryjąc się przed złośliwymi uwagami rodziny (miała bowiem siedmiu mężów) i również nie do końca wie, co otrzyma od Jezusa. On natomiast mówi, że może dać jej wody żywej, której zdroje popłyną potem z jej wnętrza. I rzeczywiście, gdy kobieta wraca do swoich, dzieli się owocami rozmowy z Jezusem przy studni, a efekcie tego nawraca się jej rodzina i przyjaciele. Susza i pragnienie, a na naszym weselu brak wina są powodem, dla którego ludzie zaczynają szukać lepszego rozwiązania.

Popękane i nieużywane stągwie zostają teraz uzdrowione. Aluzja do Tory jest tu bardzo wyraźna. Jezus, który nakazuje sługom, by napełnili wodą stągwie, nie wykonuje żadnego gestu. Znak dokonuje się za pomocą słów. Co więcej, Jezus nie przyszedł po to, by znieść Stare Przymierze, ale by go wypełnić i uczyć wypełniać. Poleca dopełnić Stare Przymierze miłością.

8. Potem do nich powiedział: „Zaczerpnijcie teraz i zanieście staroście weselnemu!”. Oni zaś zanieśli

Użycie terminu *architriklinos* w stosunku do starosty weselnego pozwala dostrzec powiązania tego słowa z *archon*, oznaczającym dowódcę, szefa, oraz z *archiereus*, czyli najwyższym kapłanem. Można z tej sceny wyczytać brak zainteresowania problemami i brakami, z jakimi boryka się warstwa niższa społeczeństwa przez warstwę rządzącą. Jezus, ofiarując wodę, która stała się winem, ofiaruje Nowe Przymierze, które przyniósł na ziemię. Jest to przymierze miłości, życia i radości. Wielokrotnie jeszcze będzie się odwoływał do daru, z jakim przyszedł na ziemię, ale nie został rozpoznany, chociażby podczas rozmowy z kobietą przy studni: „O, gdybyś znała dar Boży i [wiedziała], kim jest ten, który ci mówi: Daj mi się napić, prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej” (J 7,26–27). Zaskakujące jest jednak to, że kapłani i rządzący narodem nie są w stanie zrozumieć tego no-

wego orędzia, natomiast prosty lud, który jest w tym zdaniu przedstawiony jako słudzy, potrafi zawierzyć słowom Jezusa i odkryć Jego Tajemnicę.

9. A gdy starosta weselny skosztował wody, która stała się winem – nie wiedział bowiem, skąd ono pochodzi, ale słudzy, którzy czerpali wodę, wiedzieli

Wtajemniczeni są słudzy i uczniowie, dla których znak jest przeznaczony. Znak, którego są świadkami, nastąpił nie tyle, żeby ukazać pośrednictwo Matki, ile ustanowić w pewnym świetle godność mesjańską Jezusa. Jest on początkiem wypełnienia się zapowiedzi o dobrach mesjańskich, które przyniesie godzina zbawienia. Niespodzianka znaku polega nie na tym, że nikt go od Jezusa nie oczekiwał, ale przede wszystkim na ilości przemienionego wina. Ewangelista podkreśla wyborność i obfitość daru mesjańskiego, przez który objawiła się chwała Chrystusa. Zobaczymy tę obfitość jeszcze w wielu fragmentach Ewangelii św. Jana (J 3,34; J 4,14; J 6,12; J 10,10). Udzielając tak hojnie wina, wina najlepszej jakości, „zachowanego aż do tej pory", Jezus przekazuje znak, że to On przynosi dobro zbawienia i jest wyczekiwanym Mesjaszem.

Starosta weselny nie wiedział, skąd wino pochodzi. Jest on symbolem człowieka żyjącego według Starego Przymierza, który jest przyzwyczajony do relacji z Bogiem na zasadzie wymiany: dać – otrzymać – posiadać. Nie wiedział, skąd wino pochodzi, bo jeszcze nie uznał w Jezusie Mesjasza, po prostu go nie rozpoznał. Nie umiał zrozumieć daru łaski danej za darmo. (Z nami trochę jest tak, jak ze starostą). Zaistniałą sytuację zrozumieli słudzy, dlatego że usłuchali i wykonali to, o co ich Jezus prosił. Jezus objawia się temu, kto Go kocha i zachowuje jego słowo. Starosta jest figurą ludu Starego Przymierza, bo nie potrafi się uradować darem miłości i radości, ale przywołuje do siebie pana młodego i rozlicza go ze złamania zasad serwowania wina podczas uczty. Wiele razy Jezus spotka się jeszcze z takim zarzutem, że Jego działalność łamie obowiązujące zwyczaje.

9b–10. Przywołał pana młodego i powiedział do niego: „Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino, a gdy się napiją, wówczas gorsze. Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory"

Starosta weselny nie wie o interwencji Jezusa, nie rozumie, co się naprawdę wydarzyło. Nie interpretuje też właściwie znaku. Jest tu zawarty Janowy schemat

pogardy dla dzieł Chrystusa. Jednocześnie niewiedza ze strony starosty jest jakąś pieczęcią potwierdzającą autentyczność cudu.

Pojawia się tu jeszcze jeden inny istotny wątek. Nowość bulwersuje. Zwykle ludzie wolą zrobić wrażenie na innych na początku, a nie na końcu spotkania. Jakże więc zachowałeś dobre wino aż do tej godziny? Do jakiej godziny? Można też przetłumaczyć to „do teraz". Logika pana młodego – który pozostaje bezimienny – szokuje w dalszym ciągu, również w naszych czasach.

Zwróćmy jeszcze raz uwagę na to, że główni bohaterowie wesela pozostają jakby w cieniu tych wydarzeń. Panna młoda w ogóle nie jest wspomniana w tej perykopie. Jednak zadziwienie to mija, kiedy przypomnimy sobie, kto jest tak naprawdę głównym Oblubieńcem, serwującym nowe, doskonałe i w obfitości wino. Jest nim Chrystus rozpoczynający swoją działalność mesjańską, a Oblubienicą jest jego Matka, reprezentująca wierną resztę Izraela, czyli Nowy Lub Boży. Starosta weselny nie może pojąć, że od Boga mogło przyjść coś jeszcze lepszego. On niczego nie oczekuje, żadna zmiana nie jest dla niego konieczna, nie ma potrzeby, by cokolwiek ulepszać. Nie rozumie, że to, co przeszłe, już minęło. W innym miejscu tej samej Ewangelii (J 3,25–30) Jan Chrzciciel wskazał na Jezusa jako Oblubieńca, którego funkcją jest bycie przyjacielem Oblubieńca.

11. Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego jego uczniowie

Początek znaków: słowo *arche* pojawia się także w Księdze Rodzaju i oznacza pewnego rodzaju archetyp, można powiedzieć prototyp, początek lub zadatek wszystkich dalszych znaków. W Kanie otwiera się historia, która swoje rozwiązanie znajdzie na krzyżu, kiedy Jezus przejdzie z tego świata do Ojca.

Chwała, jaką Jezus objawił w Kanie, jest chwałą, „jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca" (J 1,14). Godzina owa jest również „Godziną Niewiasty" (16,21), nierozłącznie związaną z godziną Jezusa (tak jak więzy małżeńskie). W Kanie objawia się rola Maryi, pośredniczki między Jezusem a ludźmi w otrzymywaniu łask Nowego Przymierza, służebnicy i wzoru wiary dla uczniów.

Bibliografia

Czajkowski M., *Maryja (J 2,1–11; 19,25–27)*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.

Czerski J., *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996.

Dąbek T., *Bóg Ojciec i Maryja wobec Jezusa według J 2,5 i Mt 17,5*, „Salvatoris Mater" 1 (1999), nr 2, s. 167–178.

De la Potterie I., *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000.

Gargano I., *Lectio Divina do Ewangelii św. Jana (1)*, Kraków 2001.

Lempa H., *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, http://digital.fides.org.pl/Content/833/Jezierska_23.pdf, (dostęp: 10.10.2016).

Michaud J., *Le signe de Cana dans son contexte johannigue*, Montreal 1964, s. 86, w: W. Życiński, *Tajemnica Matki Pana w tajemnicy przymierza symbolika I teologia J 2,1–12*, „Roczniki Teologiczne" 2 (2002), t. XLIX.

Paciorek A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000.

Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014.

Piekarz D., *Jezus jakiego nie znamy. Spotkania z Jezusem w Ewangelii św. Jana*, Kraków 2015.

Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 1965.

Szlaga J.B., *Znak w Kanie Galilejskiej. Aspekt maryjno-eucharystyczny*, „Salvatoris Mater" 7 (2005), nr 1, s. 11–19.

Wołyniec W., *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007.

Wons K., *Trwać w Jezusie. Rekolekcje ze św. Janem*, Kraków 2007.

Życiński W., *Tajemnica Matki Pana w Tajemnicy Przymierza. Symbolika i teologia J 2,1–12*, „Roczniki Teologiczne" 2 (2002), t. XLIX.

ROLA MARYI J 2,1–12

Streszczenie

Maryja jest tą Niewiastą, której zgoda na to, by „Słowo stało się Ciałem", rozpoczyna nową historię pisaną przez Syna Człowieczego. Dzięki jej uległości i pokorze możliwe było połączenie dwóch natur, boskiej i ludzkiej. W perykopie o weselu w Kanie Galilejskiej ukazuje się jeszcze jedna istotna cecha Maryi – jest tą, która łączy uczniów z Jej Synem. Będąc zawsze w cieniu Syna, przynagla Go do działania. Wstawia się za tymi, którzy nie mogą żyć w pełni radości. Widzi brak człowieka i zapobiega tym brakom. Maryja jako pierwsza z ludzi odkrywa Przymierze, jakie przynosi na świat Jezus. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do Ojczyzny.

Słowa kluczowe: wesele w Kanie Galilejskiej, matka Jezusa, dobre wino

THE ROLE OF MARY J 2,1–12

Summary

Mother of Jesus is the Woman, whose consent to "make the Word become flesh" begins a new story written by the Son of Man. Thanks to her submissiveness and humility, it was possible to combine two natures. In the Peris of the Marriage of Cana another important feature of Mary is revealed, which unites the disciples to her Son. Being always in the shadow of the Son urges him to act. He intercedes for those who can not live in full joy. He sees a lack of man and prevents these shortcomings. Mary is the first to discover the covenant that Jesus brings to the world. Thanks to his maternal love, She takes care of the brothers of his Son, pilgrims still and exposed to hardships and dangers until they are brought to the Fatherland.

Keywords: the Wedding at Cana, mother of Jesus, good wine

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 23–40

DOI: 10.18276/cto.2018.1-02

MĄDROŚCIOWE TEKSTY O STWORZENIU ŚWIATA W INTERPRETACJI PROLOGU EWANGELII JANOWEJ*

Łukasz Popko OP**
Jerozolima

Jeden z kluczy do Ewangelii Jana znajduje się w pierwszych jej słowach. Artykuł ten przedstawi najpierw, dlaczego „Na początku" z Janowego Prologu można uznać za literacką aluzję do pierwszych słów Księgi Rodzaju. Potem przyjrzymy się innym biblijnym interpretacjom tej frazy w mądrościowej teologii stworzenia, w szczególności w 24 rozdziale Księgi Syracha. Wreszcie wskażemy, jak autor posługuje się tekstami i tradycjami Starego Testamentu, by skonstruować język teologii, w której centrum jest osoba Jezusa Chrystusa.

1. Zależności literackie między Starym a Nowym Testamentem

Dla chrześcijan jedność obu Testamentów, jedność Pisma, jest daną wiary, za którą stoi przekonanie, że za mnogością ksiąg wraz z ich teologiami i formami literackimi stoi jeden Boski Autor, jeden Bóg, objawiający się w Starym i Nowym Testamencie. Jednak nawet czytelnik niewierzący, by zrozumieć coś z pism Nowego Testamentu, musi wziąć pod uwagę Stary Testament.

---

* Artykuł oparty jest na jednym z wykładów wygłoszonych w Szkole Biblijnej w klasztorze oo. Dominikanów w Szczecinie 8.10.2016 r.

** Ojciec dr Łukasz Popko – dominikanin, biblista. Obronił doktorat z nauk biblijnych w słynnej Szkole Biblijnej i Archeologicznej prowadzonej przez dominikanów w Jerozolimie. Tematem pracy, którą pisał pod kierunkiem o. Francolino Gonçalvesa OP, była metafora małżeństwa w proroctwie Jeremiasza (2,1–4,2). Wykłada egzegezę Starego Testamentu w krakowskim Kolegium Zakonu Dominikanów oraz na École Biblique. E-mail: popko@ebaf.edu.

Każdy pisarz jest najpierw czytelnikiem. Jest to prawdziwe dla wszelkiej literatury, również biblijnej. Książki, które dany autor czyta, kształtują język, którym on sam później pisze. Dodatkowo dla różnych celów twórca może odwoływać się świadomie do konkretnych tekstów. Nie można więc zrozumieć danego dzieła literackiego, nie znając dzieł, do których się odwołuje. My, dzisiejsi czytelnicy, aby zrozumieć to, co zrozumiał pisarz ze swego świata, musimy zrozumieć i to, co zrozumiał on ze swoich lektur. Ostatecznie proces ten spaja daną kulturę w całość, w którym mniej lub bardziej ludzie się rozumieją i znajdują wspólny język.

Ów łańcuch interpretacji i reinterpretacji miał miejsce, kiedy w ciągu wieków formowały się poszczególne księgi Starego Testamentu, jak i wtedy, gdy pierwsi chrześcijanie starali się opisać życie Jezusa. Dodatkowo był to proces wzmocniony przekonaniem o wiecznej aktualności wszystkich natchnionych przez Boga słów.

Nie inaczej dzieje się w przypadku Ewangelii według św. Jana. Autor wielokrotnie i na różne sposoby prowadzi swojego czytelnika ku właściwej interpretacji poprzez odniesienia do Pisma Świętego. Przypominamy, że w tamtym czasie znaczyło to ni mniej, ni więcej jak odwołanie się do Starego Testamentu. Znajdziemy więc cytaty wprowadzone jasną formułą „jak napisano" (np. cytat z Ps 69,10 w J 2,17) albo cytaty nieoznaczone (Ps 118,25–26 w J 12,13). Mogą to być również cytaty niedokładne, przybliżone, dostosowane do nowego kontekstu lub składające kilka pierwotnych tekstów w jeden.

Również w zasadzie dość klarownym odniesieniem do Starego Testamentu jest aluzja literacka. Nie pada w tym przypadku żaden cytat, ale jasne jest, że bez jej zrozumienia tekst Ewangelii pozostaje dla nas zamknięty. Przykładem może być tu mowa Jezusa w J 3,14, odwołująca się do sceny z wężem miedzianym z Lb 21,4–9.

Trudniejsze do wyśledzenia jest nawiązanie literackie, które nazwać można echem[1]. Na przykład J 2,1 mówi, że wesele w Kanie Galilejskiej odbyło się „po trzech dniach". Okolicznik ten ma oczywiście sens sam w sobie w obecnym kontekście i można by twierdzić, że chodzi o zwykłą informację chronologiczną i nic ponadto. Jednak ta sama scena kończy się w 2,11 stwierdzeniem, że Jezus „objawił swą chwałę" i że jego uczniowie w niego „uwierzyli". Mamy przed sobą pierwszy znak Jezusa opatrzony i zinterpretowany wstępem i zakończeniem ewangelisty. Kiedy przyjrzeć się Pismu, te same elementy pojawiają się tylko raz:

1 Ta terminologia i powyższe jej przykłady za: A. Kubiś, *Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej*, „Resovia Sacra" 22 (2015), s. 211–212. Z. Ben-Porat proponuje definicję echa, według której echo nie zmienia niczego w interpretacji tekstu, ale jedynie czyni go „ciekawszym" (tamże, s. 218). Trudno jednak zgodzić się, by w przypadku tekstów Nowego Testamentu nawet drobne nawiązania literackie nie miały znaczenia dla interpretacji.

w Wyj 19, w scenie otwierającej spotkanie między ludem prowadzonym przez Mojżesza a Bogiem na górze Synaj.

Dostrzeżenie tego literackiego echa prowadzi do kolejnych pytań: co Jezus ma wspólnego z Mojżeszem? Czy również Jezus objawi dane przez Boga Prawo? Czy podobnie jak Izraelici na pustyni będzie to Prawo od razu złamane? Uważny czytelnik dostaje pewną wskazówkę i motywację, by baczniej i głębiej czytać następne rozdziały Ewangelii.

2. „Na początku" J 1,1 jako aluzja do Rdz 1,1

Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że pierwsze słowa Ewangelii Jana mają również podobną, złożoną funkcję aluzji literackiej. Prolog każdego dzieła, zwłaszcza tak rozbudowany i dobrze skonstruowany, jak ten Janowy, coś streszcza z całości dzieła, podaje pewne klucze interpretacyjne, ale i prowokuje czytelnika do dalszej lektury.

Wyrażenie przyimkowe ἐν ἀρχῇ – „na początku" – występuje w Biblii wielokrotnie i samo w sobie nie wskazuje na żaden konkretny tekst. Jednak należy je skorelować z innymi wyrażeniami danej perykopy. Pierwszą narzucającą się okolicznością jest to, że „na początku" rozpoczyna zarówno Księgę Rodzaju, jak i Ewangelię Janową. Tym bardziej jest to znaczące, jeśli się zauważy, że w tradycji hebrajskiej rolę tytułów pełniły pierwsze frazy danego utworu, czyli incipit. Księga Rodzaju nazywa się więc w Biblii Hebrajskiej *bereszit*, „Na początku". Idąc tym śladem, mielibyśmy więc w Ewangelii Janowej drugą księgę o tym samym tytule, drugą Księgę „Na początku".

Oprócz znaczącego, otwierającego miejsca w księdze należy dodać inne nawiązania w bliskim kontekście tej pierwszej frazy.

Rdz 1	J 1
1 **Na początku Bóg** stworzył niebo i ziemię. 2 Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: **ciemność** była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. 3 Wtedy Bóg rzekł: «**Niechaj się stanie światłość**!» I stała się **światłość**. 4 Bóg widząc, że **światłość** jest dobra, oddzielił ją od **ciemności**. 5 I nazwał Bóg **światłość** dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy.	1 **Na początku** było Słowo, a Słowo było u **Boga**, i **Bogiem** było Słowo. 2 Ono było **na początku** u **Boga**. 3 Wszystko przez Nie **się stało**, a bez Niego nic **się** nie **stało**, co **się stało**. 4 W Nim było życie, a życie było **światłością** ludzi, 5 a **światłość** w ciemności **świeci** i **ciemność** jej nie ogarnęła.

Poza „tytułową” pierwszą frazą rzucają się w oczy te same rzeczowniki (Bóg, światłość i ciemność) oraz czasownik γίνομαι – „stać się”. W kontekście dalszym Rdz 1 znajdziemy oczywiście opis stworzenia istot żyjących, więc również słowo „życie” w Prologu znajduje swoje miejsce.

Wygląda na to, że J 1,1–2 jest *relekturą*, tj. ponownym aktualizującym odczytaniem pierwszego Słowa Pisma z Rdz 1,1[2]:

1 **Na początku** było Słowo,
a Słowo było u **Boga**,
X
i **Bogiem** było Słowo.
2 Ono było **na początku** u **Boga**.

Fraza „na początku” pojawia się dwukrotnie, otwierając i kończąc te wersety. Otrzymujemy w ten sposób inkluzję, która stanowi ramy dla centralnego stwierdzenia pojawiającego się wewnątrz: „a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. Należy pamiętać, że po hebrajsku „na początku” – *berešit* – w Rdz 1,1 jest pisane łącznie, jest więc jednym słowem. Możemy więc zapisać tę Janową aluzję do pierwszego słowa Pisma Świętego dla jasności w następującej formie:

„Na-początku” było tym Słowem.	**Ἐν ἀρχῇ** ἦν ὁ λόγος,
I to Słowo było u Boga,	καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
i Bogiem było to Słowo.	καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος
To ono było „Na-początku” u Boga.	οὗτος ἦν **ἐν ἀρχῇ** πρὸς τὸν θεόν

Poza stwierdzeniem podobieństw konieczne jest również podkreślenie różnic, ponieważ Prolog Janowy nie jest oczywiście tylko jedynie egzegetycznym komentarzem do Rdz 1. Jak w przypadku paralelizmu w hebrajskiej poezji, głębszy sens kryje się nie tylko w pierwszym i drugim członie, ale w ich zestawieniu.

Zauważmy, po pierwsze, że Jan w ogóle nie używa słowa „stworzenie” ani „stwarzać”, co oddane jest w greckim tekście Księgi Rodzaju przez czasownik ἐποίησεν w aoryście (czas przeszły dokonany) – „uczynił” – w Rdz 1,1. Prolog Janowy mówi o stworzeniu dopiero w wersecie 3. „wszystko przez nie się stało”. Właśnie tu pojawia się czasownik w aoryście „stało się” – ἐγένετο – jakby dla podkreślenia powtórzony i potwierdzony imiesłowem γέγονεν – oto stało się i trwa.

Zamiast mówić o stworzeniu świata, w pierwszych zdaniach swojej księgi Jan pisze o tym, co „było” wcześniej. W tym celu używa tutaj czasownika „być”

2 Zob. W. Binni, *Parallelismi tra Gv 1,1 e Gen 1,1*, „Rivista Biblica” 55 (2007), s. 165–190; Y.-M. Blanchard, *Parole et raison: la théologie johannique de la création et ses implications christologiques*, w: *Que soit !: l'idée de création comme don à la pensée*, red. F. Mies, Bruxelles 2013, s. 51–62. Autor porównuje Prolog do targumu, ale jest to stwierdzenie tak nieprecyzyjne, że pewnie lepiej byłoby go unikać.

w formie *imperfectum* (czas przeszły niedokonany), który służy do opisu stanu rzeczy, a nie do przedstawienia sekwencji wydarzeń.

Drugą znaczącą różnicą jest to, że życie nie powstaje w kolejnych dniach stworzenia jak w Rdz 1, ale mówi się o nim jak o rzeczywistości istniejącej jednocześnie ze Słowem, „w Bogu". Chodzi więc o Życie i o Światło pisane wielką literą, istniejące w Bogu niezależnie od stworzenia. Zauważmy kolejną oczywistą różnicę wobec Rdz 1: choć słowo „światło" użyte jest wielokrotnie, nigdzie nie mówi się o stworzeniu światła! Światło i Życie w Ewangelii Jana są więc podobnie niestworzone, pierwotne wobec stworzenia, jak pierwotne jest wobec niego Słowo, utożsamione z samym Bogiem. Nic dziwnego, że inaczej niż w Rdz 1, gdzie dzień upływa, poddając się nocy, tutaj niestworzona „Światłość w ciemności świeci" nie poddaje się prawom stworzonego świata i jego kalendarza[3].

Wreszcie kolejną różnicą jest perspektywa, którą przyjmuje dzieło Jana. Zajmuje się ono nie tyle całym kosmosem, ile ma w centrum uwagi od samego początku ludzi. Nie chodzi o światło słońca lub innych ciał niebieskich, ale o „światło ludzi". To o nich chodzi przede wszystkim[4].

Podsumujmy. „Na początku" Janowej Ewangelii odsyła do „Na początku" Pisma Świętego i wyczula czytelnika, by był uważny na ich wspólne motywy. Rzeczywiście Ewangelia chce mówić o stworzeniu świata, ale w sposób głębszy. Wyraźnie nie chodzi Janowi jedynie o moment stworzenia, ale pisze on o rzeczywistości ponad tym czasem, o rzeczywistości, która jest zawsze aktualna. Skoro Słowo działa, stwarzając, sprawiając wszystko, to język odwołujący się do stwarzania świata również jest zawsze aktualny.

Egzegeci wskazują zwłaszcza na klimaks Ewangelii Jana, tj. na opis męki i zmartwychwstania Jezusa, gdzie powtórzą się motywy z opisu stworzenia świata: ogród, nowy Adam, tchnienie życia i pierwszy dzień tygodnia dopełniający dzieło stwórcze[5]. Również siedem znaków w Ewangelii Jana oraz siedem pierw-

---

3 Pierwszy akt stworzenia światła jest sam w sobie szczególny: daje również początek czasowi i przestrzeni, jest w pewnym sensie rekapitulacją stworzenia jako stworzenia. Zob. T. Lakhmitskaya, K. Napora, *„I widział Bóg, że światło było dobre…" (Rdz 1,4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a)*, „Verbum Vitae" 29 (2016), s. 17–40.

4 Aspekt poznawczy i moralny symbolu światła w czwartej Ewangelii, a więc antropologiczny, jest szczególnie podkreślony w: D. Piekarz, *„A światłość w ciemności świeci..." Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej*, „Verbum Vitae" 29 (2016) s. 253–271.

5 Zob. J.K. Brown, *Creation's Renewal in the Gospel of John*, „The Catholic Biblical Quarterly" 72 (2010), s. 275–290. W języku polskim na ten temat szerzej zob. M. Rosik, *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica" 74 (2004) 1, s. 39–63.

szych dni działalności Jezusa jest zestawiane z siedmioma dniami stworzenia[6]. Możemy więc dodać, że słowa „Na początku" deklarują Ewangelię Jana jako Pismo Święte nieustępujące pierwszemu *Be-rešit*. Podobnie jednak jak dzieło Logosu-Jezusa nie usuwa pierwszego stworzenia, tak Janowe „Na-początku" raczej chce podkreślić, że jest tym samym Słowem, które jednak pełniej objawia swoją tożsamość.

3. „Na początku" w interpretacjach Starego Testamentu

Zestawienie Prologu z Rdz 1 jest dobrą wskazówką interpretacyjną; jest to jednak niewystarczające dla zrozumienia Ewangelii. Jan nie jest pierwszym autorem biblijnym, który odnosi się do opowieści o stworzeniu świata, ale zna go już w świetle innych biblijnych interpretacji, w świetle całego Starego Testamentu. Prolog Janowy wpisuje się w długą tradycję biblijnych interpretacji stworzenia, zwłaszcza w pismach mądrościowych, które szczególnie zajmowały się teologią stworzenia. Janowe „Na początku" zakłada przecież nie tylko znajomość Rdz 1,1, ale to, jak interpretowano je przez wieki. Chodzi przecież o Słowo, które otwiera całe Pismo, również następne księgi, które mówią o działaniu Boga w historii.

Nawiązania do Rdz 1 uwidacznia się czasem nie tyle w oryginalnych tekstach hebrajskich, ale w Septuagincie, która jest ich starożytnym żydowskim tłumaczeniem (III–II w. p.n.e.). Nie zaskakuje to, że pojawiają się one w księgach, na których tłumacze najbardziej odcisnęli swój ślad: w Księdze Izajasza i Księdze Przysłów. Następnie najdłużej zatrzymamy się nad odczytaniem Rdz 1 w Księdze Syracydesa.

Pierwsze słowo Pisma, pisane łącznie po hebrajsku *berešit*, jest złożeniem przyimka *be* – „w" oraz *rešit* – „początek" lub „pierwociny". Sam rzeczownik „początek" sugeruje przede wszystkim czasowe znaczenie tego zwrotu w Rdz 1,1, tak to jest zresztą zwykle tłumaczone: „na początku". Do tego czasowego sensu zdaje się nawiązywać Iz 51,9 w tłumaczeniu Septuaginty:

---

6 J 1,19–2,11 jest oparte na siedmiu dniach. Zob. M.-E. Boismard, *Du Baptême à Cana: (Jean, 1,19–2,11)*, (Lectio divina 18), Paris 1956, s. 12–13. Do dziś egzegeci z różnym skutkiem dopatrują się zależności pierwszych siedmiu dni działalności Jezusa z opisem stworzenia. Zob. najnowszą bibliografię, np. w: P. Muñoz, *The Church as the New Creation in the Fourth Gospel: A Study of the Theology of John 1,1–2,11*, „Philippiniana Sacra" 50 (2015) 150, s. 335–360.

Septuaginta	Tekst masorecki
Powstań, powstań *Jerozolimo*! I przywdziej moc ramienia *swego*! Powstań jak ***na początku*** **dnia** Jak pokolenie wieczne, ty jesteś. … …	Powstań, powstań! Przywdziej moc, ramię JHWH! Powstań jak w dni starodawne, pokolenia wieków! Czy to nie tyś przecięło Rahab? Przebiło Lewiatana?
ἐξεγείρου ἐξεγείρου Ιερουσαλημ καὶ ἔνδυσαι τὴν ἰσχὺν τοῦ βραχίονός σου ἐξεγείρου ὡς ἐν ἀρχῇ ἡμέρας ὡς γενεὰ αἰῶνος οὐ σὺ εἶ … …	עוּרִי עוּרִי לִבְשִׁי־עֹז זְרוֹעַ יְהוָה עוּרִי כִּימֵי קֶדֶם דֹּרוֹת עוֹלָמִים הֲלוֹא אַתְּ־הִיא הַמַּחְצֶבֶת רַהַב מְחוֹלֶלֶת תַּנִּין:

Septuaginta do Księgi Izajasza różni się znacznie od hebrajskiego oryginału, ale nietrudno jest zrozumieć kierunek wprowadzonych przez tłumacza zmian. W tekście hebrajskim mowa jest o walce, którą JHWH wygrał z Rahab i Lewiatanem. „Dni zarania" wskazują, że chodzi o początek istnienia świata. Bóg jest gwarantem ładu, ponieważ pokonał chaos, którego symbolami są mityczne potwory. Ponieważ jest Stworzycielem, może być i Zbawcą.

Septuaginta natomiast unika antropomorfizmów, apostrofa do „ramienia JHWH" jest zastąpiona apostrofą do Jerozolimy, a mityczne bestie znikają z tłumaczenia całkowicie. Tym, co nas szczególnie interesuje, jest wprowadzenie zwrotu „na początku dnia" – ἐν ἀρχῇ ἡμέρας.

Hebrajskie poetyckie określenie dawnego czasu („w dni zarania", czyli „dawne dni") zostało oddane w Septuagincie przez liczbę pojedynczą: „jak na początku dnia". Zdanie „Powstań jak na początku dnia" nie może być w tym kontekście po prostu podniesieniem się Jerozolimy ze snu, ale oznacza też moment stworzenia świata, który oczywiście rozpoczyna się właśnie od stworzenia pierwszego dnia. Potwierdza tę kosmiczną perspektywę następne zdanie, mówiące o „wiecznym pokoleniu". Fraza ἐν ἀρχῇ ἡμέρας w Iz 51,9^{LXX} jest o tyle ciekawa dla egzegezy Prologu, że dowodzi, iż już w Septuagincie „na początku" odsyłało do Rdz 1.

Drugim, znacznie ważniejszym tekstem dla interpretacji ἐν ἀρχῇ jest początek poematu z Księgi Przysłów 8,22–23, gdzie uosobiona Mądrość otwiera usta i mówi o sobie:

Septuaginta	Tekst masorecki
22 Pan *stworzył* mnie, **początek** dróg swoich, dla swych dzieł. 23 Przed wiekami uczynił mnie fundamentem, na początku.	22 JHWH mnie nabył, **Początek** swej drogi, zaranie jego dzieł, od tamtego czasu. 23 Od wieków jestem ustanowiona, od początku, od zarania Ziemi.
22 κύριος ἔκτισέν με **ἀρχὴν** ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ 23 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με **ἐν ἀρχῇ** **…**	22 יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז׃ 23 מֵעוֹלָם נְסַכְתִּי מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ׃

Oba teksty wydają się odnosić do Rdz 1. Tekst hebrajski Księgi Przysłów interpretuje *be-rešit* z Rdz 1,1 w sposób instrumentalny. Rzeczywiście hebrajski przyimek *be* prócz czasowego znaczenia („w”, „podczas”) ma również sens wyrażający posługiwanie się narzędziem lub pośrednictwo osoby: „za pomocą”, „poprzez” itd. Dla Księgi Przysłów, której centralnym tematem jest oczywiście mądrość, *be-rešit* Rdz 1 nie jest tylko określeniem czasowym („na początku”), ale jest mu nadany sens przyczynowy: „za pomocą *rešit*”, „poprzez *rešit*” Bóg stworzył świat. Tutaj Księga Przysłów spieszy ze sprecyzowaniem, że *rešit*, ów Początek z Rdz 1,1, należy utożsamić z Mądrością[7].

Septuaginta wprowadziła w swoim tłumaczeniu do Prz 8,22 pewne znaczące modyfikacje. Tekst hebrajski w zgodzie z resztą księgi, nieustannie zachęcającej do „nabywania mądrości” (Prz 1,5; 4,5.7; 15,32; 16,16; 17,16; 18,15; 19,8; 23,23), mówi o JHWH, który jako pierwszy ją „nabył”. Widocznie czasownik ten raził tłumacza, ponieważ mógł sugerować, że JHWH tej mądrości pierwotnie nie miał lub był jakoś od niej zależny[8]. Grecki tłumacz zinterpretował więc swój tekst jednoznacznie poprzez czasownik „uczynił” – ἔκτισεν – i w ten sposób jasno wykluczył zależność Boga od mądrości, a raczej wskazał na Niego samego jako jej źródło.

W tekście hebrajskim seria okoliczników czasu zaczynających się przez „od” pełni poetycką rolę anafory, to jest powtórzenia, które na początku poematu

7 Utożsamienie *be-rešit* z mądrością w chrześcijaństwie doprowadziło do zastosowania Prz 8,22 do pre-egzystencji osoby Logosu, natomiast w judaizmie do idei preegzystencji Tory. Godna polecenia jest tu analiza interpretacji Prz 8,22 w: L. Misiarczyk, *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8,22 w „Dialogu” Justyna Męczennika*, „Collectanea Theologica” 70/2 (2000), s. 95–104.

8 Współczesne tłumaczenia także unikają czasownika „nabył”, np. Biblia Tysiąclecia stosuje słowo „stworzył”, idąc za Septuagintą.

ma za zadanie podkreślić pierwotność Mądrości wobec wszelkiego stworzenia. Tekst grecki rezygnuje z większości z nich. Jednocześnie jeszcze jaśniej wprowadza nawiązanie do Rdz 1,1 poprzez zwrot ἐν ἀρχῇ, które nie wynika z tłumaczenia מֵרֹאשׁ (raczej „od początku").

Pierwotny tekst hebrajski Prz 8,22 zdaje się nie stawiać sobie pytania o precyzyjną naturę relacji między Mądrością a Bogiem. Było tak prawdopodobnie dlatego, że Mądrość była po prostu jedynie personifikacją, poetyckim tropem, językowym środkiem stylistycznym. Z drugiej strony to, że Septuaginta tak bardzo dbała o podkreślenie pierwszeństwa Pana wobec Sofii, świadczy jednocześnie, że mówiąca Mądrość jest już odczuwana jako coś więcej niż poetycki sposób wypowiadania się.

4. Historia widziana z perspektywy stworzenia świata (Syr 24)

Kiedy Jan pisze swoje dzieło *Na początku*, nie odnosi się jedynie do samej Księgi Rodzaju, ale również do jej interpretacji, która pojawiła się w ciągu wieków. Szczególnym tekstem, w którym widać mnogość związków z J 1, jest Syr 24[9]. Dziś wskazuje się na trzy główne biblijne tradycje kształtujące Prolog: (1) opis stworzenia świata, (2) objawienia na Synaju (Wj 33–34), (3) szeroko pojętą literaturę mądrościową[10]. Kiedy się przyjrzeć prosopopopei z Syr 24, okazuje się, że jest ona spleciona z tych samych tradycji.

O ile Księga Przysłów skupiła się przede wszystkim na Mądrości w dziele stworzenia, Syrach dostrzeże ją również w biegu historii, zwłaszcza w tradycjach związanych z Księgą Wyjścia. Księga Syracydesa jest dziełem na tyle późnym, że w czasie jej powstania Pismo Święte istnieje już jako mniej lub bardziej określony zbiór. Jej autor może więc spojrzeć na całość dostępnego sobie objawienia i dokonać pewnej syntezy teologicznej. Jasnym pierwowzorem personifikowanej Mądrości jest dla niego wyżej komentowany poemat z Księgi Przysłów 8,22–31, ale dodaje doń wiele nowych elementów. Artykuł niniejszy nie jest oczywiście miejscem dla szczegółowej analizy całego tego przebogatego tekstu. Wskażemy

9 Pierwszą bodaj publikacją na ten temat był artykuł: C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean*, w: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, s. 183–195. Autor wskazuje na wiele innych tekstów, które mogły być inspiracją dla Janowego Prologu. Zob. zwłaszcza sumaryczne zestawienie na s. 191.

10 Zob. J. Frey, *The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in Its Second Century Receptions*, w: *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles: les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins*. *Actes du colloque de Lausanne, 12–14 décembre 2012*, red. C. Clivaz, S.C. Mimouni, B. Pouderon, (Judaïsme ancien et origines du christianisme 5), Turnhout 2015, s. 225–231, wraz z nowszą bibliografią.

jedynie główny przebieg myśli i to, w jaki sposób Syr 24 pośredniczy między Starym Testamentem a Ewangelią Janową. Choć Jan starannie unika słowa „mądrość" w swoim dziele (nigdzie ono w Ewangelii nie pada!), wskażemy, że jej funkcje przejął sam Jezus.

Podobnie jak było w Prz 8,22, Mądrość w Syr 24 mówi sama o sobie, bo nie ma nikogo innego, który mógłby poza nią samą być świadom jej wielkości[11]. Słyszymy najpierw o jej początku: „Wyszłam z ust Najwyższego" (24,3). Rzeczywiście pierwszym czasownikiem realizującym stworzenie było „Bóg powiedział", jego stwórczym narzędziem było słowo. Ps 33,6 potwierdza, że było to spostrzeżenie oczywiste dla tradycji biblijnej: „Przez słowo JHWH niebiosa zostały uczynione, i przez ducha jego ust – wszystkie jego zastępy". Mądrość wychodzi z ust Boga, jak z ludzkich ust wychodzi jednocześnie i słowo, i niosące je tchnienie/duch.

O ile perspektywa „mieszkania na wysokościach" należy do teologii stworzenia, o tyle trudno nie zauważyć, że „słup obłoku" w Syr 24,3 jest jasnym nawiązaniem do wydarzeń z Księgi Wyjścia (Wj 13,21–22; 14,19; 19,9^{LXX}). Mądrość była obecna w stworzeniu i nie ma takiego miejsca na ziemi lub ludu, gdzie nie byłaby obecna. Jest jak życiodajny „obłok okrywający ziemię" (Syr 24,3), jak mówi o tym Rdz 2,6[12]. Po tym jak zapewnia nas autor o powszechności mądrości, a jednocześnie o jej mieszkaniu w niebie (24,4), przechodzi jednak do zupełnie nowej perspektywy, kiedy Mądrość poszukuje miejsca na ziemi (24,7)[13]. Perspektywa kosmiczna ustępuje miejsca historycznej. Mamy wrażenie pewnej drogi, którą pokonuje Mądrość: od ust Najwyższego w niebie do świątyni jerozolimskiej, wreszcie od nieogarnionej obecności w całym świecie do Księgi Przymierza, którą można wziąć do ręki (24,23).

Podobnie jak Septuaginta do Księgi Przysłów (Prz 8,22^{LXX}) Syracydes podkreśla, że Mądrość jest stworzona (Syr 24,8). Akcentuje więc różnicę między

---

11 Pewne omówienie tekstów, gdzie pojawia się personifikacja mądrości, znaleźć można w: P. Romanowski, *Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha*, „Resovia Sacra" 16 (2009), s. 5–22; zob. także B. Poniży, *Uosobiona Mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W.J. Sztyk, (Szkoła Seraficka 2), Katowice 2008, s. 38–58.

12 Tekst hebrajski zawiera tu hapaxlegomenon różnorako tłumaczony (BT „rów kopał w ziemi"). Syracydes zgadza się z interpretacją obecną w targumie, gdzie czytamy: „chmura unosiła się z ziemi". Zob. *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, tłum. i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014, s. 61.

13 Więcej nt. teologii zamieszkiwania bóstwa w świątyni zob. B. Janowski, *Gottes Weisheit in Jerusalem: Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie*, w: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature. 3rd Congress of the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature (ISDCL), 30 June – 4 July 2007, Tübingen*, red. H. Lichtenberger, U. Mittmann-Richert, (Deuterocanonical and Cognate Literature), Berlin–New York 2009, s. 1–29.

Stwórcą a Mądrością. Jednocześnie jednak Mądrość okazuje się sposobem, w jaki Bóg jest obecny, a więc dostępny człowiekowi na ziemi. W perspektywie Prologu Janowego uderza sformułowanie polecenia posyłającego Mądrość w historię konkretnego ludu: „sprawił, że spoczęłam w namiocie [τὴν σκηνήν[14]] i rzekł: «W Jakubie rozbij namiot κατασκήνωσον i w Izraelu obejmij dziedzictwo!»" (24,8). Owo polecenie to nic innego, jak nawiązanie do obecności Chwały JHWH w Namiocie-Przybytku na pustyni, a potem na Syjonie w Jerozolimie (24,10–11). Według Syracha kult w świątyni jerozolimskiej nie był więc niczym innym jak kultem sprawowanym przez Mądrość. To ona tam pełni służbę (λειτουργέω, por. polskie „liturgia"), to ona jest kapłanem. W tym obrazie zstępującej z Bożego polecenia mądrości znajdujemy inspirację dla Janowego słynnego zdania: „A Słowo stało się ciałem i [ἐσκήνωσεν – „rozbiło namiot"] wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę" (J 1,14).

Mądrość po poszukiwaniach i odbytej drodze znajduje wreszcie swoją ziemię, w której zapuszcza korzenie. Od obrazu świątyni autor przechodzi do rośliny. Mądrość jest więc zasadzona. Zauważmy, że jest to kolejne odniesienie do opowieści o stworzeniu świata, gdzie Bóg jest przedstawiony jako ten, który sadzi ogród w Eden (Rdz 2,8). Kolejne czasowniki mówią o jej wzroście: puściła korzenie (w. 12), wyrosła (w. 14), wypuściła pędy (w. 16), ma kwiaty (w. 17) i wreszcie daje życiodajny owoc (w. 17–19). Jednocześnie nazwy geograficzne chcą jasno umiejscowić tę rosnącą Mądrość nie tyle w Eden, ile w granicach Ziemi Obiecanej: od ośnieżonych gór Libanu i Hermonu na północy (w. 12–13) po upalne depresje Engeddi i Jerycha na południu.

Jest to jednak roślina niezwykła. Bo czy jedna roślina może być podobna zarazem do cedru, cyprysu, palmy, róży, oliwki i platanu? Kontekst Księgi Przysłów pozwala zidentyfikować nam ją jedynie z „drzewem życia", ponieważ tak jest nazwana Mądrość w Prz 3,18[15]. Związek z opowieścią o ogrodzie Eden jest dość oczywisty (Rdz 2,9; 3,22.24), niezależnie od kwestii literackiego pierwszeństwa. Syrach łączy w swoim poemacie rajskie drzewo z Przybytkiem w Jerozolimie[16], by oddać, czym jest Mądrość. Dlatego Mądrość-drzewo jest zarazem jak ofiara

14 Por. również motyw w Psalmach, gdzie JHWH podróżuje z Arką swej chwały i szuka mieszkania: Ps 132,8.13–14.

15 W innych tekstach „drzewo życia" jest nagrodą obiecaną sprawiedliwym (Prz 11,30, 13,12, 15,4). Zob. zwł. D. Iwański, *Motyw drzewa życia w Księdze Przysłów*, „Biblica et patristica thoruniensia" 8 (2015), s. 1–20. Zauważmy, że w Księdze Rodzaju „drzewo życia" pojawia się z rodzajnikiem określonym, inaczej niż w Księdze Przysłów. W Eden chodzi o konkretne drzewo lub o specyficznie pojęte życie (Drzewo Życia).

16 Szerzej na ten temat zob. A. Fournier-Bidoz, *L'arbre et la demeure*: *Siracide xxiv 10–17*, „Vetus Testamentum" 34 (1984), s. 1–10.

kadzielna w Przybytku (24,15). Aby to podkreślić, poeta dbał, by lista składników kadzidła była bardzo zbliżona do tej podanej w przepisach Wyj 30,34–38[17].

Podobnie jak personifikowana Pani Mądrość w Księdze Przysłów, która buduje dom i zaprasza na ucztę (Prz 9,1–5), Mądrość-Drzewo z Księgi Syracha woła, by spożywać jej owoce, by z niej pić (Syr 24,19–21). Już tutaj najpierw nieśmiało pojawia się obraz Mądrości-Źródła, który za chwilę będzie rozwinięty.

Syr 24,23 wreszcie pozostawia na chwilę metafory i biblijne nawiązania, by wprost zidentyfikować Mądrość: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które nakazane nam przez Mojżesza, jako dziedzictwo dla zgromadzeń [συναγωγαῖς] Jakuba". Autor prowadzi myśl czytelnika od ust Boga w niebie i spojrzenia na cały świat, do stopniowo coraz bardziej dostępnej rzeczywistości: Przybytek, Ziemia Obiecana, a wreszcie Księga Przymierza (por. łac. *testamentum*), którą każdy może mieć przed sobą. W niej kryje się Raj i Przybytek, a raczej to, co obie te rzeczywistości mają wspólnego – Bożą obecność wraz z życiem, które z niej płynie. Ponownie splecione jest ze sobą stworzenie, tradycje Wyjścia i ksiąg mądrościowych.

W Syr 24,25–27 ponownie autor zestawia ze sobą opis stworzenia świata z historią: cztery rajskie rzeki: Piszon, Tygrys, Eufrat i Gihon (por Rdz 2,10–14) pojawiają się wraz z Jordanem, by mówić o życiodajności Księgi. Autor zaczyna od obrazu źródła, potem mówi o wzbierających rzekach, by skończyć stwierdzeniem, że Mądrość jest głębsza niż ἄβυσσος, czyli Otchłań (Syr 24,29). W ten sposób Syrach prowadzi nas do Rdz 1,2, do pierwotnej Otchłani sprzed stworzenia. To właśnie Mądrość-Prawo mogła przemóc ten pierwotny chaos.

Na koniec wskażmy jeszcze jedno nawiązanie do opowieści z Rdz 2–3. Otóż mędrzec, który zwraca się do nas, czytelników, widzi siebie jako „odnoga rzeki", jako „kanał, co sprowadza wodę do Raju (εἰς παράδεισον)" (Syr 24,30). Tam, gdzie trafia owa Mądrość-woda, tam jest i rajski ogród: pełnia życia, a co najważniejsze – bliskość Bożej obecności.

Syrach opisuje liturgię świątyni i dar Księgi Przymierza z perspektywy stworzenia świata. Widać to szczególnie w tym, że język Rdz 1–3 służy nie tylko do opisu stworzenia jako wydarzenia z przeszłości, ale do oddania ciągle aktualnego

17 Najbliższy temu wersetowi jest skład kadzidła zastrzeżony dla użycia w Przybytku: „ I znów powiedział Pan do Mojżesza: «Weź sobie wonności: żywicę pachnącą, onyks i galbanum [στακτὴν ὄνυχα χαλβάνην] pachnące, i czyste kadzidło, niech będą w równej ilości. Mieszając je uczynisz z tego kadzidło wonne – zrobione tak, jak się robi wonności – posolone, czyste, święte. Zetrzesz na proszek jego części i położysz przed Świadectwem w Namiocie Spotkania, gdzie Ja będę spotykał się z tobą, i będzie to dla was rzecz bardzo święta. Kadzidła w ten sposób przygotowanego nie będziecie robić dla siebie, gdyż poświęcone jest ono dla Pana. Ktokolwiek by zrobił podobne, aby się rozkoszować jego wonią, będzie wykluczony ze swego ludu".

działania i obecności Boga w świecie. Rzeczywiście wydarzenia zbawcze historii są w Piśmie zwykle widziane jako *re-creatio*, działanie Boga porównywalne, analogiczne lub wręcz identyczne ze stworzeniem świata. Dlatego opis osuszenia wód Morza Czerwonego (Wj 14–15) ma wiele wspólnego z pojawieniem się suchej ziemi przy stworzeniu świata. Również powrót z niewoli babilońskiej u Deutero-Izajasza jest przedstawiony nie tylko jako nowy Exodus, ale jako działanie Boga Stwórcy (sam czasownik „stwarzać" pojawia się w Iz 40–55 aż trzynaście razy). Podobnie najmłodsza księga Starego Testamentu, Księga Mądrości, kiedy mówi o wyjściu Izraelitów z Egiptu, widzi w tym analogiczne dzieła do stworzenia świata (Mdr 18,15; 19,6–7).

U Syracha działanie Boga poprzez jego posłańca, Mądrość, płynnie łączy ze sobą motywy stworzenia świata i temat Przybytku. Rzeczywiście wydaje się, że stworzenie, jak i ustanowienie świątyni w historii konkretnego ludu, jest widziane jako fundamentalnie to samo działanie. Zbawienie jest opisane językiem stwarzania, ponieważ podmiotem jednego i drugiego jest ten sam Bóg. Jest to zjawisko obecne i w samym Starym Testamencie, i w jego starożytnych interpretacjach[18]. W tej szerszej perspektywie możemy zrozumieć, dlaczego również Ewangelia Janowa opisuje zbawienie przyniesione przez Jezusa poprzez wątki łączące stworzenie świata i Exodus.

5. Jezus-Logos Jana a Mądrość Syracha

W Ewangelii Jana to, co tradycje mądrościowe mówiły o uosobionej Mądrości, znajduje kontynuację w osobie Jezusa – dotyczy to nie tylko Prologu[19]. Jezus w Ewangelii Jana nie jest nigdzie nazwany mądrością, podobnie nie jest nigdzie utożsamiony z Prawem. Wręcz przeciwnie, Ewangelista wprost będzie podkreślał różnicę między nimi (por. 1,17: „Podczas gdy Prawo zostało dane przez Mojżesza, łaska i prawda przez Jezusa Chrystusa powstały"), tożsamość Logosu z Bogiem i jego niestworzoność. Niemniej jednak w Ewangelii znajdziemy wiele z funkcji i obrazów, które w Starym Testamencie odnosiły się do stwórczej, a więc życiodajnej Mądrości. Wymienimy je tu pokrótce, świadomi, że każdy z tych motywów godzien jest osobnego opracowania.

---

18 Zob. C.M. Carmichael, *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, Ithaca–New York 1996, s. 32–40.

19 Zob. zwł. szeroko zarysowaną perspektywę: J.H. Charlesworth, *Wisdom and Johannine Christology*, w: *Light in a Spotless Mirror Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, red. J.H. Charlesworth, M.A. Daise, Harrisburg, PA 2003, s. 92–133.

Jezus, jak Mądrość, jest „z wysoka", „nie z tego świata" (J 8,23). Ma „władzę nad wszelkim ciałem" (J 17,2). Jak Mądrość jest posłany na ziemię. Mądrość poszukiwała miejsca swojego spoczynku i znalazła w namiocie-Przybytku, Logos zaś w ciele „rozbił namiot między nami" (J 1,14). Być może dlatego pierwsze pytanie, które kierują doń uczniowie, również dotyczy jego mieszkania (J 1,38).

Właśnie dlatego, że tyle jest podobieństw między Mądrością a Logosem-Jezusem, Jan będzie chciał podkreślić różnice między nimi. O ile Mądrość w Syr 24,9 została stworzona „przed wiekami, od początku (ἀπ᾽ ἀρχῆς)" została stworzona (Syr 24,9), Logos „na początku" już istniał (J 1,1). Mądrość jest obecna w świątyni, gdzie pełni świętą służbę, Jezus sam jest świątynią (J 2,21) i ją ostatecznie zastąpił.

Słynny obraz z J 15 przedstawia Jezusa jako „prawdziwy krzew winny". Nie nazywa się, co prawda, drzewem życia, ale trwanie w nim oznacza życie, tak jak odcięcie od niego niesie śmierć. Wierzący w Jezusa nie tylko może jeść owoce z drzew, ale sam owoce powinien przynosić. Mądrość zapraszała, by z niej jeść i pić, Jezus nakarmi tłumy i w swojej eucharystycznej mowie będzie nawoływał, by „jeść" i „pić" jako do czegoś koniecznego do życia (J 6). Podobnie bliski Janowi jest obraz Mądrości jako wód wypływających z Raju, wód obiecanych Samarytance (J 4,13–14), jak i wody wypływającej z przebitego boku Jezusa-Raju-Świątyni (J 7,37–38; 19,34).

O ile Syrach utożsamił Mądrość z Księgą Przymierza, o tyle Ewangelista wyraźnie nie chce, by czytelnik utożsamił Logos ze słowami napisanej przez siebie księgi, i aż dwukrotnie deklaruje jej wybiórczość (J 20,30), jak i niemożliwość objęcia dzieł Jezusa we wszystkich księgach świata (J 21,25). Jedynie Jezus jest Słowem, które może „opowiedzieć" o Bogu, tylko wcielone Słowo jest Jego ostatecznym egzegetą (J 1,18)[20].

Podsumowanie: przejście od metafory do dosłowności

Porównanie tekstów mądrościowych z Ewangelią Jana prowadzi nas do w zasadzie trzech typów relacji, klarownie opisanych w konkluzjach dokumentu *Naród żydowski i jego Pisma święte w Biblii chrześcijańskiej* (nr 64–65): ciągłość, brak ciągłości oraz postęp[21]. Po pierwsze, funkcje i obrazy przypisane w księgach mądrościowych uosobionej Mądrości, działającej w stwarzaniu i w historii, są

20 „Jednorodzony Bóg, Będący (ὁ ὢν – Ten-Który-Jest) na łonie Ojca opowiedział (ἐξηγήσατο – dosłownie «doprowadził do końca», «wyjaśnił», «zinterpretował»)". Zob. Y.-M. Blanchard, *Parole et raison...*, s. 58–59, przypis 17.

21 W języku oryginalnym dokumentu: *continuité*, *discontinuité*, *progression*.

w Ewangelii Jana przejęte przez osobę Jezusa. Po drugie, ewangelista odsuwa sam termin „mądrość" i dobitnie potwierdza niestworzoność Logosu. Po trzecie wreszcie, funkcje, które pełniła Mądrość, są w osobie Jezusa podniesione jakościowo.

Ten trzeci punkt domaga się pewnej ilustracji i sprecyzowania. Wypełnienie słów Starego Testamentu dzieje się przede wszystkim poprzez przejście od tego, co istniało jedynie jako metafora albo inny trop literacki, a więc jedynie w słowie, do rzeczywistości namacalnej. Rzeczywiście element po elemencie można obserwować, jak to, co *mówił* Stary Testament o mądrości, „słowo stało się ciałem" w Jezusie.

Księgi Starego Testamentu mówią o Mądrości dającej jeść, jest to sposób mówienia o nauczaniu i roli wychowawcy, a słowo „chleb" jest tam metaforą języka dla wyrażenia życiodajności nauki. Dlatego słowem można „karmić" tysiące ludzi, niczego przy tym nie tracąc. Dlatego, kiedy w mowie eucharystycznej (J 6) Jezus odnosi, co prawda, słowo „chleb" do nauki, nikogo to nie zaskakuje. Zmiana w reakcjach słuchaczy zachodzi, kiedy Jezus mówi, że „chleb" jest prawdziwym pokarmem, a nie jedynie przenośnią zastosowaną dla określenia jego nauki. Gorszy swoich słuchaczy upartym twierdzeniem, że pokarm to pokarm, że chodzi o jego ciało i krew, a nie jedynie jego nauczanie.

Syrach jedynie *porównuje* Mądrość do Przybytku i Świątyni, Jezus zaś nią *jest*, ponieważ pełni jej funkcje, i to w sposób najdoskonalszy. Strumienie Mądrości są *opisane jak* rajskie rzeki, ale woda i krew wypływająca z przebitego boku Jezusa nie jest w Ewangelii Jana środkiem stylistycznym wymyślonym przez poetę, ale czymś widzianym przez świadka, co tak bardzo ewangelista chciał podkreślić (J 19,35). Moglibyśmy dalej, krok po kroku, wskazywać, jak to, co Stary Testament zawiera jako obrazy, metafory, czyli słowa, w Ewangelii Jana nie ma już sensu jedynie przenośnego i symbolicznego, ale również jak najbardziej dosłowny.

Jest godne uwagi, że niektóre interpretacje Pisma, które sam Jezus nam daje w Ewangelii Jana, idą również w tym kierunku[22]. To, co dla ksiąg mądrościowych było przenośnią i teologicznym skojarzeniem, niematerialnym obrazem, dźwiękiem języka, Jan widzi jako realizujące się w dostępny zmysłom sposób. Zauważmy, że Pierwszy List Jana podchwyci właśnie tę myśl, rozpoczynając ponownie od „początku", ponownie sugerując, że poznanie *Początku*, poznanie Jezusa, od-

22 Tak jest z „wywyższeniem" (12,34) Jezusa, z jego tytułem „Syn Boży" (10,36). Z drugiej strony widać również wielokrotnie sytuację odwrotną, kiedy słuchacze Jezusa rozumieją jedynie dosłownie słowa, którym On nadaje sens metaforyczny.

krywa przed człowiekiem znaczenie całego Bożego Słowa, a więc i całego stworzenia:

Co było od **początku** ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς,
co usłyszeliśmy,
co zobaczyliśmy naszymi oczami,
co widzieliśmy i naszymi rękoma dotknęliśmy
o Słowie życia […] zwiastujemy i wam!
(1 J 1–3)

Bibliografia

Binni W., *Parallelismi tra Gv 1,1 e Gen 1,1*, „Rivista Biblica" 55 (2007), s. 165–190.

Blanchard Y.-M., *Parole et raison: la théologie johannique de la création et ses implications christologiques*, w: *Que soit!: l'idée de création comme don à la pensée*, red. F. Mies, Bruxelles 2013, s. 51–62.

Boismard M.-E., *Du Baptême à Cana: (Jean, 1,19–2,11)*, (Lectio divina 18), Paris 1956.

Brown J.K., *Creation's Renewal in the Gospel of John*, „The Catholic Biblical Quarterly" 72 (2010), s. 275–290.

Carmichael C.M., *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, Ithaca–New York 1996.

Charlesworth J.H., *Wisdom and Johannine Christology*, w: *Light in a Spotless Mirror Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, red. J.H. Charlesworth, M.A. Daise, Harrisburg, PA 2003, s. 92–133.

Fournier-Bidoz A., *L'arbre et la demeure*: *Siracide xxiv 10–17*, „Vetus Testamentum" 34 (1984), s. 1–10.

Frey J., *The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in Its Second Century Receptions*, w: *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles: les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins*. *Actes du colloque de Lausanne, 12–14 décembre 2012*, red. C. Clivaz, S.C. Mimouni, B. Pouderon, (Judaïsme ancien et origines du christianisme 5), Turnhout 2015, s. 221–244.

Iwański D., *Motyw drzewa życia w Księdze Przysłów*, „Biblica et patristica thoruniensia" 8 (2015), s. 1–20.

Janowski B., *Gottes Weisheit in Jerusalem: Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie*, w: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature. 3rd Congress of the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature (ISDCL), 30 June – 4 July 2007, Tübingen*, red. H. Lichtenberger, U. Mittmann-Richert, (Deuterocanonical and Cognate Literature), Berlin–New York 2009, s. 1–29.

Kubiś A., *Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej*, „Resovia Sacra" 22 (2015), s. 211–237.

Lakhmitskaya T., Napora K. SCJ, *„I widział Bóg, że światło było dobre…" (Rdz 1,4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a)*, „Verbum Vitae" 29 (2016), s. 17–40.

Misiarczyk L., *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8,22 w „Dialogu" Justyna Męczennika*, „Collectanea Theologica" 70/2 (2000), s. 93–107.

Muñoz P., *The Church as the New Creation in the Fourth Gospel: A Study of the Theology of John 1,1-2,11*, „Philippiniana Sacra" 50 (2015) 150, s. 335–360.

Spicq C., *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean*, w: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, s. 183–195.

Piekarz D., *„A światłość w ciemności świeci..." Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej*, „Verbum Vitae" 29 (2016), s. 253–271.

Poniży B., *Uosobiona Mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W.J. Sztyk, (Szkoła Seraficka 2), Katowice 2008, s. 38–58.

Romanowski P., *Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha*, „Resovia Sacra" 16 (2009), s. 5–22.

Rosik M., *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica" 74 (2004) 1, s. 39–63.

Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju, tłum. i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014.

MĄDROŚCIOWE TEKSTY O STWORZENIU ŚWIATA W INTERPRETACJI PROLOGU EWANGELII JANOWEJ

Streszczenie

Pierwsze słowa Prologu Ewangelii Jana „Na początku" są literacką aluzją do pierwszych słów Księgi Rodzaju. Ewangelista wpisuje się w ten sposób w długą tradycję pism mądrościowych, które interpretowały i rozwijały teologię stworzenia świata. Działo się to zwłaszcza w tekstach, w których mądrość Boża była uosobiona (Prz 8,22–23 oraz Syr 24). Pierwsze słowo Prologu (ἐν ἀρχῇ) odsyła czytelnika nie tylko do opisu stworzenia świata, ale do pism mądrościowych i do całego Pisma (tj. Starego Testamentu) jako do klucza interpretacyjnego Ewangelii Jana.

Słowa kluczowe: J 1,1, Prz 8,22–23, Syr 24, aluzja literacka, teologia stworzenia, ἐν ἀρχῇ

WISDOM CREATION TEXTS INTERPRETED IN THE PROLOGUE TO THE GOSPEL OF ST. JOHN

Summary

The first words of the Prologue to St. John's Gospel – "In the beginning" – are a literary allusion to the first words of Genesis. The Evangelist continues in this manner a long tradition of wisdom literature, which interpreted and developed creation theology, in particular in the texts where Wisdom was personified (Prov 8,22–23 and Sir 24). In fact, the first word of the Prologue (ἐν ἀρχῇ) refers its readers not just to the creation narrative, but to biblical wisdom literature and indeed to the whole corpus of Scripture, i.e. Old Testament, as the interpretative key to the Fourth Gospel.

Keywords: J 1,1, Prov 8,22–23, Syr 24, literary allusion, creation theology, ἐν ἀρχῇ

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 41–58

DOI: 10.18276/cto.2018.1-03

CHRYSTOCENTRYCZNY WYMIAR DUCHOWOŚCI WEDŁUG ŚW. JANA EWANGELISTY

Henryk Wejman
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Duchowość jest stylem bycia człowieka. Tak pojmowana stanowi proces, który podlega nieustannemu rozwojowi. Jej wzrost dokonuje się na bazie udzielania się jej podmiotów, tj. Boga i człowieka. Choć w potocznym odbiorze duchowość człowieka bywa przypisywana ludzkiej inicjatywie, to jednak w rzeczywistości pierwszeństwo w niej ma Pan Bóg. To On pierwszy udzielił się, tzn. powołał człowieka do istnienia. W sposób najpełniejszy Boga odsłonił Jezus Chrystus, który jako Jego Jednorodzony Syn przyjął ludzkie ciało i stał si*ę podobny do ludzi we wszystkim* oprócz grzechu. Tylko z Nim człowiek będzie w stanie odkryć głębię prawdy o Bogu i o sobie samym. Z tego względu Chrystus staje się centrum życia duchowego człowieka. Im bardziej więc człowiek będzie się na Niego otwierał, tym głębsze będzie prowadził życie duchowe. Ten rozwój duchowy człowieka jest swego rodzaju odpowiedzią z jego strony na samookreślenie się Chrystusa, który w przekazie Janowym nazywa siebie Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Takie samookreślenie się Chrystusa wskazuje jednoznacznie na to, *że* to On stanowi przyczynę sprawczą, wzorczą i celową duchowości człowieka. Znamienne

* Bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – profesor zwyczajny i wykładowca teologii duchowości. W 2004 r. został kierownikiem Katedry Teologii Moralnej i Duchowości, a w 2012 r. dziekanem Wydziału Teologicznego. 22 listopada 2014 r. papież Franciszek mianował go biskupem pomocniczym archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej ze stolicą tytularną w Siniti. E-mail: henryk.wejman@usz.edu.pl.

jest to, *że* ten układ koresponduje także z liturgiczną formułą doksologii: *przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie*. I to właśnie ten układ wyznacza strukturę niniejszego przedłożenia.

Przede wszystkim ostrze refleksji zostanie więc zwrócone na prezentację sposobów udzielania się Boga w Chrystusie, stanowiących źródło duchowości człowieka (I część przedłożenia).

Następnym krokiem w refleksji będzie próba odsłonięcia sposobu odpowiedzi człowieka na udzielanie się Boga. Istotę tego sposobu ukazał Chrystus i to On stanowi dla człowieka wzór postawy wobec Boga (II część przedłożenia).

Wreszcie ostatnim krokiem refleksji będzie ukazanie płaszczyzn realizacji przez człowieka duchowości w Kościele. Ta realizacja z jego strony stanie się najpełniejsza i go uszczęśliwiająca, gdy będzie podejmowana w Duchu Świętym, który jest duszą Kościoła (III część przedłożenia).

1. Słowo, które stało się ciałem źródłem duchowości człowieka (Chrystus-Droga; przez Chrystusa)

W przekazie Janowym ludzka duchowość ma swe źródło w Bogu. To On tkwi u podstaw zaistnienia człowieka i prowadzonego przez niego stylu bycia. Tę tezę potwierdza św. Jan w pierwszych słowach swojej Ewangelii: „Na początku było Słowo, a słowo było u Boga i Bogiem było Słowo […]. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało" (J 1,1–3). Te słowa Ewangelisty ściśle korespondują ze słowami autora biblijnego z Księgi Rodzaju, który zapisał: „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1,1). W obydwu wypowiedziach została zawarta cała prawda o stwórczym akcie Boga. Jej odsłonę stanowi wyrażenie *na początku*. Owe wyrażenie (hebr. *bereszit*) nie zostaje użyte w znaczeniu czasowym, chronologicznym, lecz ontycznym. Nie oznacza ono *rozpoczęcia czegoś*, lecz wyraźnie wskazuje na źródło tego czegoś. Stąd też przed tym *na początku* nic nie istniało poza Bogiem[1]. A to oznacza, że wszystko zaczyna się od Boga[2]. On jest Początkiem wszystkiego.

W wypowiedzi św. Jana znamienne jest stwierdzenie: „słowo było u Boga i Bogiem było Słowo […]. Wszystko przez Nie się stało (J 1,1–3). Jego słowa ściśle korespondują z przekazem opisu stworzenia z Księgi Rodzaju. W nich autor biblijny użył słów: „Bóg rzekł i stało się" (por. Rdz 1,3.6.9.11. 14–15.20.24.26). Słowo *rzekł* nie jest poleceniem wydawanym komuś, lecz odsłania czynność

1 Por. S.J. Stasiak, R. Zawiła, *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1993, s. 25.

2 Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2004, s. 47.

myślenia (tzn. *pomyślał*), które się od razu urzeczywistnia. Zatem stwierdzenie: *Bóg rzekł i stało się* podkreśla to, że Boża wola spełnia się natychmiast[3]. Zatem z zestawienia tych dwóch przekazów można wyciągnąć jeden wniosek, że działanie Boga jest tożsame z wypowiedzeniem słowa. Bóg więc czyni wszystko postanowieniem swej woli. Niewątpliwie w tym działaniu Boga ujawnia się Jego miłosierdzie. Najtrafniej to postawę Bożego miłosierdzia uchwycił św. Augustyn, stwierdzając w swoich *Wyznaniach*: „Ponieważ Bóg jest dobry, my jesteśmy"[4].

Myślenie Jana Ewangelisty idzie znacznie dalej niż samo stwierdzenie, że Bóg działa poprzez słowo. On stwierdza, że to słowo Boga przyjęło ciało i stało się człowiekiem podobnym do nas we wszystkim, oprócz grzechu (por. J 1,14). To stwierdzenie wskazuje na jednoznaczny akt określany w teologii jako wcielenie Syna Bożego. Wcielenie to w istocie polega na połączeniu natury Boskiej z ludzką w jednej Osobie Chrystusa. Warto przybliżyć w tym momencie wartość tego aktu wcielenia.

Akt wcielenia Syna Bożego, tj. Słowa, odsłania dzieło miłosierdzia Boga. Ono ujawnia się w tym, że Bóg tak ukochał człowieka, iż w sytuacji jego nieprawości, gdy ten sprzeniewierzył się zasadzie posłuszeństwa, On go nie opuścił, co mógłby zrobić na zasadzie sprawiedliwości, lecz ofiarował swojego Syna. A Chrystus podjął wolę Ojca. Tylko Chrystus jako Syn Boży i Syn Człowieczy jest w stanie nadać ludzkim oczekiwaniom i pragnieniom spełnienie i ostatecznie ich uszczęśliwić. Jedynym warunkiem, jaki winien podjąć człowiek, to przyjęcie tego wszystkiego z wiarą i kierowanie się nią w codziennych wyborach (por. J 1,12).

Przez wcielenie Syna Bożego wszyscy ludzie zostali wywyższeni do niewysłowionej godności, tzn. stali się – jak mówi św. papież Leon Wielki – uczestnikami Boskiej natury, czyli Jego dziećmi[5]. Nie oznacza to oczywiście, że dopiero w tym momencie człowiek dostąpił tego dobrodziejstwa. Otrzymał je już w akcie stworzenia, na którego mocy stał się uczestnikiem życia i szczęścia wewnątrztrynitarnego Boga. W stwierdzeniu św. Leona Wielkiego chodzi o to, że poprzez akt wcielenia Syna Bożego człowiek, który przez grzech utracił godność dziecięctwa Bożego, odzyskuje ją w niewyobrażalny dla jego rozumienia sposób. Na ten nadzwyczajny sposób odzyskania dziecięctwa Bożego przez człowieka wskazuje właśnie kolekta mszalna na dzień Bożego Narodzenia: „Boże, Ty w przedziwny sposób stworzyłeś człowieka i w jeszcze cudowniejszy sposób odnowiłeś jego godność, daj nam uczestniczyć w Bóstwie Twojego Syna, który przyjął naszą

3 Por. M. Peter, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959, s. 30–31.

4 Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1970, s. 273.

5 Św. Leon Wielki, *Kazanie I o Narodzeniu Pańskim*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, Poznań 1982, s. 361.

ludzką naturę”[6]. A zatem w akcie wcielenia Syna Bożego człowiek zostaje odrodzony w godności Bożego synostwa. Dokonuje się to na sposób ofiarowania przez Ojca swego Syna, które nie jest niczym innym, jak tylko gestem miłosierdzia z Jego strony.

Akt wcielenia Syna Bożego, będący dziełem miłosierdzia Bożego, stanowi dla człowieka zasadnicze wezwanie. Sposób jego urzeczywistniania odsłonił już św. Leon Wielki. „Skoro przez Wcielenie Syna Bożego zostaliśmy w Nim usynowieni, wyrzeknijmy się – radził chrześcijanom – wszystkiego, co jest tylko ciałem. Chrześcijaninie, stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc wyrodne obyczaje dawnego upodlenia i już do nich nie powracaj”[7]. W myśl papieskich słów odpowiedź człowieka na dar obdarowania go dziecięctwem Bożym w akcie wcielenie Syna Bożego wyrazi się w postawie uwielbienia Boga poprzez modlitwę i w postawie szacunku wobec bliźnich jako braci (otwartości na ich potrzeby, upominania w sytuacjach niewierności prawu miłości bliźniego i zasadom życia zakonnego). Ten wymiar ludzkiej odpowiedzi na przywrócony we wcieleniu dar dziecięctwa potwierdził Jan Paweł II, kiedy w encyklice *Redemptor hominis* napisał, że człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca, musi ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa. Musi zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem się nad samym sobą (RH 10).

2. Chrystus wzorem życia duchowego człowieka (Chrystus-Prawda; z Chrystusem)

Na udzielanie się Boga w Chrystusie najpełniejszą odpowiedź ze strony człowieka stanowi wiara. W ewangelicznym przekazie św. Jan Ewangelista akcentuje jednoznacznie działanie Chrystusa na rzecz budzenia w ludziach wiary w Jego mesjańską misję. To budzenie wiary Chrystus urzeczywistniał z jednej strony na drodze czynienia wśród ludzi cudów, a z drugiej na drodze odsłaniania przed nimi sposobów pogłębienia przez nich swojej wiary (krótko mówiąc, wskazywał im środki, które mogą ją pogłębić). Tak czyniąc, czyli poprzez cudowną działalność i nauczanie, Chrystus rozbudzał w ludziach wiarę w Niego, która winna z czasem przeradzać się w zaufanie Jemu, a zarazem ukazywał miłosierdzie Boga. W Nim i przez Niego objawiał się Bóg w swoim miłosierdziu. Na tę prawdę wskazał pa-

6 Tamże.

7 Tamże.

pież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*. Napisał w niej, że „w Chrystusie i przez Chrystusa staje się szczególnie *«*widzialny*» Bóg w swoim miłosierdziu.* [...]. On nie tylko o nim mówi, ale nade wszystko sam je wciela i uosabia. Poniekąd On sam jest miłosierdziem. Kto je widzi w Nim, kto je w Nim znajduje, dla tego w sposób szczególny *«*widzialnym*»* staje się Bóg jako Ojciec bogaty w miłosierdzie" (DiM 2). Metodologiczny więc wzgląd skłania do tego, aby teraz przywołać te cudowne działania Jezusa i odsłonić ich wartość w kontekście budzenia w ludziach wiary w Niego.

Wśród tych cudownych działań Jezusa szczególną uwagę przykuwają, obok uzdrowień fizycznych, czyli przywracania zdrowia chorym, i egzorcyzmów, czyli uwalniania opętanych z mocy złego ducha, cuda nad naturą, polegające na jej funkcjonowaniu wbrew nadanym jej prawom. Do tego rodzaju cudownych zdarzeń należą: rozmnożenie chleba (por. Mk 6,32–44), przemiana wody w wino (por. J 2,1–11), uciszenie burzy na jeziorze (por. Mk 4, 35–41) i spowodowanie uschnięcia drzewa figowego (por. Mk 11,12–14.20–25; zob. Mt 21,18–22). Cudowność wymienionych zjawisk polega nie na stwarzaniu czegoś nowego, lecz na niezwykłej w naturalnych warunkach zmianie ilościowej (rozmnożenie chleba) i jakościowej (jak w sytuacji pozostałych wymienionych wyżej cudów). Refleksja niniejsza zmierza nie tyle w stronę szczegółowej prezentacji tychże cudów, ile ukazania ich celowości. Cuda te, podobnie jak uzdrowienia, wskrzeszenia umarłych czy egzorcyzmy, zorientowane były na człowieka. Jednakże w nich inicjatywa należała do Jezusa, a prośba o ich dokonanie ze strony ludzi albo się nie pojawiała wcale, albo była wyrażona zaledwie pośrednio. I tak po dłuższym nauczaniu na pustyni uczniowie nie proszą Jezusa o jakiś cudowny pokarm na wzór starotestamentalnej manny czy przepiórek, lecz zamierzają odesłać słuchaczy do pobliskich osiedli, aby tam kupili coś do jedzenia i zaspokoili swój głód (por. Mk 6,36). A na weselu w Kanie Galilejskiej Maryja zwraca się do Jezusa: „Nie mają wina" (J 2,3), ale nie prosi Go, aby przemienił wodę w wino. Z kolei uczniowie w tonącej łodzi wołają: „Nauczycielu, nic Cię to nie obchodzi, że giniemy" (Mk 4,38), a nie każą Mu uciszyć burzy. I wreszcie w przypadku figowca zauważa się nawet u uczniów zdziwienie i podziw: „Jak mógł figowiec tak od razu uschnąć" (Mt 21,20). Niekierowanie przez ludzi próśb do Jezusa wynikało z ich przeświadczenia, że cuda nad naturą są niemożliwe, w przeciwieństwie do uzdrowień czy nawet wskrzeszeń umarłych, które w ich mniemaniu uważano za możliwe i dlatego o ich dokonanie zwracano się do Niego. Krótko mówiąc, Jezus dokonywał cudów nad naturą z własnej woli, a nie pod wpływem prośby określającej jakość cudu, jak w przypadku uzdrowień z nędzy materialno-fizycznej.

Spełnianym przez Jezusa cudom nad naturą przyświecał jeden zasadniczy cel. Chodziło Mu mianowicie o ukazanie swojej mocy i obudzenie w słuchaczach wiary w swoje Boskie posłannictwo, a przez to zaufanie miłosierdziu Boga. Zresztą na tę celowość wskazał Jan Ewangelista w podsumowaniu opis cudu w Kanie Galilejskiej: „Objawił [Jezus] swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie" (J 2,11).

W tym cudownym działaniu Jezusa, mającym na celu budzenie w ludziach wiary w Niego, ujawnia się jeszcze jedna cecha jego postawy miłosierdzia. On nie tylko był wrażliwy na ludzką biedę, której zaradzał w odpowiedni sposób, ale stawiał tych potrzebujących w prawdzie. Chodzi o to, że On w świadczeniu miłosierdzia potrzebującym rozbudzał w nich widzenie siebie w prawdzie, czyli w osobistej relacji do Boga i do bliźnich. Szczególnie cecha ta ujawniła się w Jego spotkaniach: najpierw z faryzeuszem Szymonem w jego domu, gdzie przyszła jawnogrzesznica (por. Łk 7,36–50), a następnie z kobietą cudzołożną (por. J 8,1–11).

W pierwszym spotkaniu Jezus bierze udział w uczcie zorganizowanej przez Szymona faryzeusza w jego domu. Podczas uczty weszła do mieszkania, zapewne wśród służby, znana w tamtejszym środowisku grzesznica, tj. kobieta uprawiająca prostytucję, i uklękła przy nogach Jezusa, które oblała łzami i nie mając niczego do ich wytarcia, otarła je swoimi włosami, a następnie namaściła je winnym olejkiem (por. Łk 8,37–38). Czyn niewiasty wywołał w faryzeuszu Szymonie nie tyle zdziwienie wobec jej zachowania, ile uczucie podejrzliwości, wręcz drwiny, wobec Jezusa. Gdyby on był prorokiem, wiedziałby – pomyślał sobie – co to za jedna i kim jest kobieta, która się go dotyka, że jest grzesznicą (Łk 8,39). Nie może nas dziwić myślenie Szymona, albowiem należał do tych ludzi, którzy postrzegali siebie w kategorii sprawiedliwych, i dlatego uważał się za uprawnionego do wywyższania się nad innych.

Myśli Szymona od razu odczytał Jezus. On delikatnie zwrócił mu uwagę na brak gościnności z jego strony, a mianowicie na to, że nie podał Mu wody do umycia nóg, nie powitał Go pocałunkiem, nie namaścił Jego głowy olejkiem (por. Łk 8,44–46), gdy ta kobieta obmyła Mu nogi łzami, wytarła je włosami i namaściła olejkiem. Zdarzenie to odsłania postawę Jezusa, który nie dyskredytuje faryzeusza Szymona w oczach innych, ale w sposób delikatny, a zarazem jednoznaczny wykazuje mu nieprawość myślenia i postępowania. Uwrażliwiając go na bycie w prawdzie, okazuje mu miłosierdzie słowem.

Podobny styl bycia, choć w nieco innym wydaniu, ujawnia Jezus w spotkaniu z kobietą pochwyconą przez faryzeuszy na cudzołóstwie. Niewiasta ta nie była jawnogrzesznicą, mogła być mężatką, która zgodziła się na współżycie z in-

nym mężczyzną lub osobą wolną, popełniając ten grzech z żonatym mężczyzną. Za taki czyn groziła jej, w myśl prawa Mojżeszowego, śmierć poprzez ukamienowanie. Faryzeusze, którzy ją złapali na grzechu, nie zamierzali jednak od razu jej ukamienować, ale potraktowali tę sytuację jako pretekst do oskarżenia Jezusa. I tym sposobem, niezależnie od własnej woli, znalazła się przed Jezusem. Przyprowadzając ją do Niego, faryzeusze oczekiwali jedynie potwierdzenia własnego wyroku, który już na nią wydali. Z tego względu sprawa ta stała się niezwykle trudna dla Jezusa. Albowiem z jednej strony ograniczało Go prawo Mojżeszowe, do którego respektowania wielokrotnie zachęcał (por. Mt 5,17–20), i gdyby odmówił zgody na ten wyrok, to faryzeusze oskarżyliby Go o łamanie prawa, a z drugiej chodziło o ratowanie życia ludzkiego. Z tej sytuacji Jezus wychodzi obronną ręką, poddając wszystkich w stan oskarżenia i upoważniając do wykonania wyroku tych, którzy nigdy nie naruszyli prawa. „Kto z was jest bez grzechu – zwraca się do oskarżycieli – niech pierwszy rzuci na nią kamieniem" (J 8,7). Odpowiedź Jezusa była roztropna i zarazem pełna miłosierdzia zarówno względem oskarżonej, jak i oskarżycieli, którzy usłyszawszy to, zaczęli odchodzić (por. J 8,9). Pozostała jedynie niewiasta i Jezus, który swą odpowiedzią w niczym nie naruszył autorytetu prawa Mojżeszowego, lecz jedynie pokazał, iż nie ma wykonawcy wyroku. I wtedy Jezus, zadawszy jej pytanie o to, czy nikt ją nie potępił, na które odpowiedziała twierdząco, skierował do niej słowa ułaskawienia i zarazem zachęty, aby nie grzeszyła więcej (por. J 8,10–11). Okazał się wobec niej nie sędzią, lecz ojcem miłosierdzia, który dostrzega i potępia grzech, ale nie grzesznika. Krótko mówiąc, przywołuje ją do stawania w prawdzie. A zatem swoje miłosierdzie Jezus ujawnia zarazem wobec cudzołożnicy, którą broni przed uzbrojonymi w kamienie faryzeuszami i której następnie okazuje przebaczenie i odsyła z upomnieniem pełnym miłości, a także wobec jej oskarżycieli, którym nie zarzuca złej woli, lecz delikatnie im wypomina autorytaryzm i niepoprawność działania. Jak wynika z analiz przedstawionych spotkań Jezusa z ludźmi, On świadczył potrzebującym miłosierdzie, pobudzając ich do stawania w prawdzie. Warto przywołać jeszcze jeden przykład tej działalności Jezusa.

W trzecim roku nauczania publicznego po Święcie Namiotów Jezus przywrócił wzrok ślepemu od urodzenia (por. J 9,1–41). Jego akt uzdrowienia jest o tyle niezwykły, że środki, jakich do tego użył, nie były w stanie spowodować takiego skutku. Obmycie się bowiem ślepego w sadzawce Siloe nie mogło przywrócić mu wzroku. Czynność namaszczenia przez Niego oczu ślepca błotem, uczynionym ze śliny i piasku, miała na celu przygotowanie go do uzdrowienia, a nie pokazanie związku pomiędzy jego nieszczęściem a grzechem, na co zresztą wskazywali Jego uczniowie, pytając o to, kto zgrzeszył: on czy jego rodzice

(por. J 9,2). Należy też zwrócić uwagę na to, że cudu tego Jezus dokonał w szabat, którego świętowanie zostało wykoślawione przez faryzeuszy i wymagało sprostowania. Według nich w ów dzień nie można było wykonywać żadnych czynności. Tymczasem Jezus nakłada na oczy ślepca błoto, czyli dokonuje konkretnej czynności, i tym samym mobilizuje ich do zrewidowania postawy wobec szabatu, w którym prym nie może wieść poszanowanie litery prawa, lecz dobro osoby ludzkiej. Oni jednak nie zamierzali zmienić swojego stanowiska, ale nie chcąc wzbudzić podejrzeń w stosunku do siebie, podjęli pozorne śledztwo (por. J 9,14–23). Wezwali na przesłuchanie rodziców, którym jednak zagrozili wykluczeniem z życia synagogalnego, jeśliby uznali Jezusa za Mesjasza. Dlatego oni zeznali, że nie znają sposobu odzyskania przez ich syna wzroku. A zatem Jezus wyszedł ze swoim miłosierdziem naprzeciw nie tylko ślepca, ale także faryzeuszy, pobudzając ich do rewizji sposobu świętowania szabatu. Swój cud Jezus uzupełnił rozmową z uzdrowionym, pytając go o wiarę w Syna Bożego. Kiedy ten zapytał, kto nim jest, a Jezus powiedział, że On, wówczas z całym przekonaniem wyznał wiarę w Niego (por. J 9,35–39). Tym samym niewidomy, wyznając wiarę, staje się widzącym, a faryzeusze, uważając się za widzących, pozostają nadal ślepymi[8].

Chrystus budził wiarę w swoje mesjańskie posłannictwo nie tylko na drodze cudów nad naturą, czy na drodze stawiania ludzi w prawdzie, ale także na drodze okazywania miłosierdzia tym, którzy o nie błagali. Mając świadomość tego, że człowiek chory niczego tak nie pragnie, jak powrotu do zdrowia, wychodził naprzeciw tym ludzkim pragnieniom. Z własnej inicjatywy świadczył miłosierdzie każdemu potrzebującemu. Uprzedzający charakter Jego miłosierdzia w szczególny sposób ujawnił się w uleczeniu chromego nad sadzawką Owczą w Jerozolimie (por. J 5,3–18). Jezus doznał wzruszenia na widok głębokiego pragnienia chromego oczyszczenia się w sadzawce Owczej w Jerozolimie (J 5,3–9). Z powodu jego niemożności wejścia do niej Jezus wyszedł mu naprzeciw i przywrócił mu upragnione od trzydziestu ośmiu lat zdrowie (por. J 5,7–9). W ten sposób Jezus okazał nie tylko wrażliwość na potrzeby ludzi, ale nawet kosztem osobistego autorytetu i wbrew nieludzkim przepisom starał się zaradzić ich niedostatkom.

Podsumowując tę część refleksji, należy stwierdzić, że Jezus starał się swoim działaniem – z jednej strony mającym charakter cudów, jak chociażby cudów nad naturą czy w postaci przywracania wzroku ślepym lub zdrowia chromym, a z drugiej niesienia wsparcia doświadczonym rozmaitego rodzaju dolegliwościami wbrew obowiązującym etykietom zachowania, jak podejście do jawnogrzesznicy w domu faryzeusza Szymona, czy potraktowanie cudzołożnicy oskarżonej przez faryzeuszy – obudzić wśród ludzi wiarę w Jego mesjańską misję. Wielu, wi-

8 Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958, s. 120.

dząc to Jego cudowne, a zarazem nacechowane miłosierdziem działanie, uwierzyło w Niego i poszło za Nim. Działając w ten sposób, potwierdził przed nimi, kim jest, tzn., że jest Mesjaszem, ale zarazem odsłonił przed nimi oblicze miłosiernego Boga, pokazując, że tylko na drodze wiary można trwać w Jego obecności. Następnie w swoim nauczaniu wskazał na środki, które tę wiarę będą podtrzymywać i ugruntowywać.

Pierwszym z nich jest wierne przestrzeganie przez człowieka przykazań Bożych. Tylko na tej drodze, tj. wierności przykazaniom, człowiek będzie mógł trwać w jedności z Bogiem. Dał temu wyraz Chrystus w słowach: „Kto ma przykazania moje i je zachowuje, ten Mnie miłuje" (J 14,21). Wierność przykazaniom gwarantuje człowiekowi – zgodnie z zapewnieniem Chrystusa z dalszej części tej wypowiedzi – umiłowanie go przez Boga Ojca i wejście w relację miłości między Nimi (por. J 14,21b). W języku teologicznym taka relacja człowieka z Bogiem w Trójcy Jedynym jest niczym innym jak doświadczeniem mistycznym. A zatem wierne zachowanie przez człowieka przykazań nie może nie zaowocować w jego życiu kontemplacją Boga.

Drugim czynnikiem służącym pogłębieniu przez człowieka wiary w Chrystusa jest z jego strony dialog z Nim. Im będzie on częściej otwierał się na Niego, czyli dialogował z Nim, tym głębszą z Nim będzie tworzył więź.

3. Spotkanie z Chrystusem – cel duchowości człowieka (Chrystus Życie; w Chrystusie)

Podczas swego ziemskiego pobytu Chrystus objawił człowiekowi pełną prawdę o Bogu jako bezgranicznie kochającym Ojcu i zarazem odsłonił prawdę o nim samym jako istocie najdoskonalszej spośród stworzeń i zaproszonej do uczestnictwa w życiu samego Boga. Podczas swej działalności i nauczania udzielał wskazań, które miały temuż człowiekowi ułatwić nawiązanie osobowej więzi z Bogiem i osiągnąć szczęście. I tak uczniom zatrwożonym wieścią o Jego odejściu wyjaśnia, że jedyną drogą do Ojca jest On sam. Tylko przez Niego każdy może do Niego dojść (por. J 14,1–6). Z kolei w modlitwie arcykapłańskiej objaśnia uczniom istotę życia wiecznego. Polega ono na poznaniu jedynego i prawdziwego Boga oraz Tego, którego On posłał (por. J 17,3). A w czasie procesu przed Piłatem oświadcza otwarcie, że po to się narodził i po to przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, będzie słuchał Jego głosu (por. J 18,37). W swoim nauczaniu Chrystus zwracał także uwagę na źródło wyzwalania się człowieka z niewoli grzechu. Tkwi ono w poznaniu Jego nauki i kierowaniu się nią w codziennym życiu. „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej,

będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,31–32). Oprócz wierności Jego nauce nieodzownym warunkiem wolności i w ostateczności osiągnięcia szczęścia jest – według Niego – bezgraniczne zaufanie miłosiernemu Bogu (por. Mk 10,15).

Do kontynuowania tego dzieła ustanowił Kościół, który został ukazany światu w dniu Pięćdziesiątnicy przez wylanie Ducha Świętego (por. KL 6; KK 2). Od tego momentu Kościół urzeczywistniania zbawcze dzieło Chrystusa, które jest przejawem Bożego miłosierdzia. Jak Chrystus głosił ludziom Dobrą Nowinę o zbawieniu, wyzwalał ich z mocy złego ducha i umacniał ich wiarę w Boga, tak Kościół przez Niego powołany kontynuuje to Jego zbawcze dzieło, głosząc ewangeliczną prawdę, uświęcając wiernych poprzez sakramenty święte i dając świadectwo życia w formie czynienia miłosierdzia potrzebującym. Zatem misja Kościoła, podobnie jak Chrystusa, ma potrójny wymiar: nauczania, uświęcania i wspierania potrzebujących. A wszystko to dzieje się w mocy Ducha Świętego, który został dany wiernym.

Misję Ducha Świętego Chrystus ukazał w zapowiedzi Jego zesłania na Kościół. Według niej Duch Święty ustawicznie przypomina naukę Chrystusa i Jego zbawcze dzieło (por. J 14,26) oraz prowadzi wiernych do pełni prawdy, która jest w Chrystusie i swoją mocą wspiera ich w postępowaniu zgodnym z poznaną prawdą (por. J 15,26; 16,13). Tenże Duch przekonuje także świat „o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16,8). Jego przekonanie świata o grzechu sprowadza się do wykazania jego niedowiarstwa Prawdzie i jednocześnie staje się przekonaniem o sprawiedliwości, które polega na przywróceniu ładu zbawczego przez miłosierdzie Boga, wyrażone w posłannictwie i ofierze Chrystusa. A przekonanie Ducha o sądzie nad światem wyraża się w daniu świadectwa o Jezusie i uwielbieniu Go, a tym samym ukazaniu klęski szatana (por. J 12,31). Każdy zatem, kto się otwiera na natchnienie Ducha Świętego, będzie działał w Chrystusie.

Pierwszym obszarem urzeczywistniania przez Kościół misji Chrystusa jest nauczanie. Zgodnie z zapewnieniem soborowym Chrystus nadal naucza w Kościele, gdy się czyta Pismo Święte (por. KL 7). Oczywiście trzeba od razu podkreślić, że fakt ten jest prawdą nie z tytułu stwierdzenia soboru, ale ze względu na realną obecność Chrystusa w liturgii słowa, którą właśnie sobór oficjalnym orzeczeniem potwierdził. A zatem prawda tkwi w tym, że Chrystus jest obecny w Słowie Bożym czytanym podczas Eucharystii i nabożeństw liturgicznych oraz przemawia do każdego z nas w sposób indywidualny. Jest to prawda wiary, która ma się stać dla każdego misterium wiary. A misterium wiary następuje wówczas, gdy człowiek przyjmie konkretną prawdę. Dlatego też głoszone przez Chrystusa

w Kościele słowo, jeśli ma nabrać wymiaru misterium, domaga się od człowieka właściwej odpowiedzi.

Zasadniczym krokiem tej odpowiedzi jest otwartość na słowo Boże. Nie wystarczy jedynie usłyszeć słowo, ale trzeba dać mu posłuch. Właśnie na ten warunek wskazał Chrystus, kiedy pewnego razu po skończonej przemowie do zgromadzonych rzesz ludzi na entuzjazm niewiasty urzeczonej Jego nauczaniem („Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś"), odpowiedział: „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je" (Łk 11,27–28). Z Jego słów wynika wniosek, że efektywność słowa Bożego uwarunkowana jest posłuchem dla niego ze strony człowieka. Bez tego zaangażowania z jego strony będzie ono bezskuteczne. Zewnętrznym wyrazem tego posłuchu jest przyjmowanie przez ludzi podczas liturgii eucharystycznej postawy stojącej. W starożytności przez taką postawę sługa wyrażał swoją gotowość do natychmiastowego podjęcia nakazu swego pana. Jeśli taka postawa jest stosowana w liturgii słowa, to ma ona na celu wyartykułowanie wewnętrznej gotowości człowieka do przyjęcia usłyszanego słowa Chrystusa, którego zakres tworzą nie tylko Jego przypowieści i obietnice, ale także Jego czyny i cuda[9].

Zatem aktualną sprawą pozostaje troska człowieka o rozmiłowanie się w Chrystusowym słowie, tj. Ewangelii, i wierne jej wcielanie w życie. Ewangelia uważnie słuchana i bezgranicznie przyjęta rozwija duchowo człowieka i skłania go do bezinteresowności w służbie ludziom potrzebującym oraz daje życie wieczne (por. J 6,69).

Drugim obszarem urzeczywistniania przez Kościół zbawczego dzieła Chrystusa jest, obok nauczania, uświęcanie wiernych. Misję tę realizuje On poprzez sakramenty. W nich właśnie wierni oddają należną cześć Bogu i zarazem się uświęcają. Dzieje się to dzięki obecności w nich – w myśl soborowej Konstytucji o liturgii – Chrystusa (KL 5.7). Sakramenty bowiem są znakami Jego osobowej czynności, ustanowionymi przez Niego i powierzonymi Kościołowi, przez które On udziela życia Bożego, jakie wysłużył swoją męką, śmiercią i zmartwychwstaniem. W nich dokonuje się Jego osobowe spotkanie jako żyjącego w Kościele z człowiekiem. Właśnie w nich Chrystus, tak jak podczas ziemskiego pielgrzymowania, wychodzi naprzeciw człowieka z ofertą Bożego życia i sposobami jego rozwoju aż po pełnię szczęścia w życiu przyszłym. I w tym sensie każdy z sakramentów jest przejawem Bożego miłosierdzia.

Sakramenty te, których jest siedem – chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo – obejmują wszystkie

9 Jan Paweł II, *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii*, „L'Osservatore Romano" 8 (1999), s. 14.

etapy życia człowieka, począwszy od narodzenia i rozwoju życia wiary, przez uzdrowienia, aż po posłanie. Taki ich układ, wzorowany oczywiście na etapach naturalnego życia człowieka, gdzie wyraźnie zaznaczają się trzy okresy: narodziny i wzrost, troska o bezpieczeństwo w chwilach zagrożeń oraz zabiegi o przedłużenie rodu, odzwierciedla pewną strukturę, w której każdy z nich ma swoje żywotne miejsce (por. KKK 1210–1211).

Idąc za tą analogią, *Katechizm Kościoła katolickiego* trzy pierwsze wymienione sakramenty określił sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego, następne dwa nazwał sakramentami uzdrowienia, a kolejne dwa – sakramentami w służbie komunii (por. KKK 1211).

A zatem w pierwszym i podstawowym sakramencie, chrzcie, człowiek zostaje odrodzony poprzez uwolnienie z niewoli grzechu do życia dziecka Bożego i włączony w mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół.

Jak w swojej ziemskiej działalności Chrystus poprzez swoją ofiarną śmierć, podjętą z miłosierdzia ku ludziom, wyzwolił ich z mocy zła i wprowadził w orbitę dobra, tak też w sakramencie chrztu wyzwala chrzczonego z niewoli grzechu, zarówno tego pochodzącego od Adama (por. Rz 5,12–21), jak i z wszystkich innych grzechów (por. Rz 6,19–22), i wszczepia go w siebie, co dobitnie uwydatnia Pawłowa metafora o szacie użyta w Liście do Galatów (por. Ga 3,27), czyniąc nowym stworzeniem[10]. W ten sposób człowiek staje się w Chrystusie dzieckiem Boga (por. ChL 11). Dokonuje tego oczywiście Duch Święty, który jest Duchem zarówno Bożym, jak i Chrystusa i przez to ochrzczony staje się świątynią Boga (por. 2 Kor 1,21–22). Nadając ochrzczonemu status dziecka Bożego, tenże Duch Święty czyni go zarazem członkiem wspólnoty ludzi zespolonych w Chrystusie, tj. Kościoła (por. KK 1). Chrzest więc udziela człowiekowi, choć bez żadnych zasług z jego strony, życia Bożego. On uzdalnia go do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei i miłowania Go (KKK 1266).

Aby ochrzczony mógł utwierdzić się w otrzymanym na chrzcie dziecięctwie Bożym, Chrystus daje sakrament bierzmowania. Cel tego sakramentu doskonale odsłania sama jego nazwa, która pochodzi od staropolskiego słowa *bierzmo* i oznacza belkę podtrzymującą konstrukcję dachową[11]. Zatem bierzmowanie stanowi umocnienie, zapoczątkowanego w chrzcie, duchowego gmachu. Z tego względu jawi się ono jako dar od miłosiernego Boga, który pragnie umocnić swoje dziecko w więzi z sobą. To miłosierne zatroskanie Boga najdobitniej uwidacznia

10 Por. J. Misiurek, *Chrzest – nowe stworzenie w Chrystusie*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 81–82.

11 Por. J.J. Janicki, *Bierzmowanie*, w*: Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 82.

się w udzielanych w tym sakramencie przez Ducha Świętego darach: mądrości, rozumu, umiejętności, rady, męstwa, pobożności i bojaźni Bożej. Mądrości, aby chrześcijanin poznał i umiłował Prawdę wiekuistą, którą jest sam Bóg; rozumu, aby zrozumiał on prawdy wiary; umiejętności, aby patrząc na świat, dostrzegał w nim dzieło Boga i pamiętał, że cały stworzony świat nie jest w stanie zaspokoić jego pragnień; rady w chwilach trudnych, aby odróżniał dobro od zła; męstwa, aby odważnie wyznawał wiarę i miał siłę do przezwyciężenia pokus; pobożności, aby chętnie i często przebywał w obecności Boga, i wreszcie bojaźni Bożej, aby wszystko czynił z miłości do Niego, by lękał się grzechu, który oddala od Boga. Współdziałanie z tymi darami owocuje w życiu chrześcijanina dawaniem świadectwa o Bogu własnym życiem, czynieniem dobra i zatroskaniem nie tylko o swoje, ale także innych zbawienie.

W celu zapewnienia wzrostu życia Bożego otrzymanego na chrzcie i wzmocnionego w bierzmowaniu Chrystus ustanawia Eucharystię, w której składa siebie Bogu Ojcu w ofierze krzyża i daje się jako pokarm (por. KKK 1382). Na tę jej rolę w rozwijaniu przez człowieka życia Bożego w sobie wskazuje zresztą On sam, kiedy kieruje do każdego z nas usilne zaproszenie, abyśmy przyjmowali Go w tym sakramencie: „Zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie" (J 6,53). Dając w Eucharystii swoje Ciało i Krew na pokarm, Chrystus okazuje swoje zatroskanie o człowieka, aby on w pielgrzymce do domu Ojca nie osłabł duchowo i nie zawrócił z drogi. To zatroskanie z Jego strony stanowi przedłużenie tego z ziemskiego pobytu, kiedy rozmnożonym chlebem karmił rzesze ludzi, aby nie zasłabli w drodze i nie zniechęcili się do życia (por. Mt 14,14–21; Mk 6,34–44; Łk 9,11–17; J 6,1–15). Oczywiście, to zatroskanie urzeczywistni się w życiu każdego z nas, jeśli będziemy zawsze przygotowani duchowo do przyjęcia tak wielkiego daru. Niegodne bowiem przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej ściąga na przyjmującego – na co zwrócił uwagę św. Paweł Apostoł – wyrok (1 Kor 11,27–29). Aby zatem dobrze usposobić swoje wnętrze do godnego przyjęcia tego Daru, należy wzrastać w czystości serca i nieustannie powtarzać z pokorą i płomienną wiarą słowa setnika: „Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja" (Mt 8,8; por. KKK 1386).

Sakramenty wtajemniczenia przynoszą człowiekowi nowe życie w Chrystusie. Jednak człowiek w swym doczesnym pielgrzymowaniu poddany jest cierpieniu, chorobie i śmierci i z tego względu to Boże życie w nim może ulec osłabieniu, a przez grzech z jego strony może być nawet utracone (por. KKK 1420). Dlatego Pan Jezus, który podczas ziemskiego pobytu leczył ludzi, przywracając im zdrowie ciała i duszy poprzez uzdrawianie z fizycznych niedomagań i odpuszczanie

grzechów, chciał, by założony przez Niego Kościół mocą Ducha Świętego kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i jednania z Bogiem. Dzieło to jest realizowane w sakramentach uzdrowienia: pokuty i namaszczenia chorych (por. KKK 1421).

W sakramencie pokuty, ustanowionym słowami: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20,22–23), Chrystus ofiaruje zwyciężonemu mocą grzechu człowiekowi łaskę pojednania, czyli ponownego nawiązania więzi z miłosiernym Bogiem. Jego oferta pojednania z Nim wymaga od człowieka, by stanął on w prawdzie i odważnie spojrzał na siebie (z tego względu sakrament ten nazywa się sakramentem nawrócenia – KKK 1423), następnie szczerego wyznania uchybień przed kapłanem (i z tego tytułu sakrament ten jest określany sakramentem spowiedzi – KKK 1424) i w końcu zadośćuczynienia za popełnione zło (dlatego sakrament ten nazywa się także sakramentem pokuty – KKK 1423). Dopiero przez te czynności następuje odrestaurowanie w człowieku utraconej z powodu grzechu więzi z Bogiem, która z kolei owocuje wewnętrzną harmonią w nim samym i nawiązaniem jedności z ludźmi.

Natomiast w sakramencie namaszczenia chorych, którego źródła ustanowienia należy upatrywać w postawie Chrystusa współczującego chorym i przynoszącego im ulgę w cierpieniu, a którą w sposób najprecyzyjniejszy spuentował ewangelista Mateusz w słowach: „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby" (Mt 8,17), Chrystus przychodzi choremu z pomocą w sytuacji zagrożenia życia spowodowanego ciężką chorobą, poważną operacją lub podeszłym wiekiem. Ofiarowana przez Niego łaska dodaje choremu odwagi w cierpieniu, przynosi pokój i – jeśli jest taka wola Boża – przywraca zdrowie ciała.

I w końcu dwa ostatnie sakramenty – małżeństwo i kapłaństwo – mają charakter społeczny, albowiem służą budowaniu wspólnoty Ludu Bożego. W sakramencie małżeństwa Chrystus wspiera małżonków łaską, aby w duchu ofiarnej miłości, wzorowanej na Jego miłości do Kościoła, kształtowali wzajemne między sobą relacje i formowali dzieci, służąc w ten sposób życiu zarówno w przekazywaniu go, jak i w zakresie wychowania, a w sakramencie kapłaństwa udziela wybranym świętej władzy, aby oni poprzez nauczanie (*munus docenti*), kult Boży (*munus liturgicum*) i rządy pasterskie (*munus regendi*) czynili z ludzi wspólnotę zbawienia.

Kluczem do właściwego przeżywania każdego z sakramentów jest wiara. To ona sprawia, że człowiek w widzialnej rzeczywistości dostrzega niewidzialną łaskę Boga. Właśnie dzięki niej współcześni Chrystusowi ludzie byli w stanie dostrzec w Jego słowach i czynach łaskawość miłosiernego Boga, czego najdobitniejszym przykładem jest wyznanie setnika po zgonie Jezusa na kalwaryjskim

krzyżu: „Prawdziwie ten był Synem Bożym” (Mt 27,54). I również obecnie żyjący ludzie tylko dzięki wierze są w stanie *zauważyć* w sakramentalnych znakach boską rzeczywistość Chrystusa i Jego bezgraniczne udzielanie się, które nie jest niczym innym jak miłosierdziem.

I wreszcie trzecim obszarem urzeczywistniania przez Kościół zbawczego dzieła Chrystusa jest działalność charytatywna. Pod tym pojęciem rozumie się wszelkie formy troski Kościoła o doczesną egzystencję człowieka, szczególnie w sytuacjach ekstremalnych, które uwłaczają jego ludzkiej godności. Względy merytoryczne przemawiają za tym, aby w tym momencie nie koncentrować się na prezentacji rozwoju działalności charytatywnej w historii Kościoła, lecz skupić się jedynie na wskazaniu cech, które warunkują efektywność tej działalności. W szczególny sposób ujawniły się one w Kościele pierwotnym i dlatego odwołamy się do Jego działalności.

Znamienna w tej materii jest wypowiedź św. Pawła Apostoła, którą swego czasu skierował do Koryntian: „Według możliwości, a nawet – zaświadczam to – ponad swe możliwości okazali oni [tj. Kościoły Macedonii] gotowość, nalegając na nas bardzo i prosząc o łaskę współdziałania w posłudze na rzecz świętych. I nie tylko tak było, jak się spodziewaliśmy, lecz ofiarowali siebie samych naprzód Panu, a potem nam przez wolę Bożą” (2 Kor 8,3–5). U podstaw jego wypowiedzi legła trudna sytuacja materialna Kościoła w Jerozolimie, spowodowana klęską głodu, jaka nawiedziła środkową część Palestyny w pięćdziesiątych latach, a która wywołała odruch miłosierdzia wśród wiernych Kościołów Macedonii. Szczególną uwagę w relacji św. Pawła zwraca wyrażenie: *łaska współdziałania w posłudze na rzecz świętych*. Słowa te oznaczają, że okazywanie miłosierdzia innym nie może być traktowane jako ciężar, lecz winno być postrzegane jako łaska, z którą należy współpracować i za nią dziękować. Wydaje się, że tak właśnie pojmowali działalność charytatywną pierwsi chrześcijanie, skoro apostoł uważał za wskazane temperować ich miłosierne zapały: „Gotowość uznaje się nie według tego, czego się nie ma, lecz według tego, co się ma. Nie o to bowiem idzie, żeby innym sprawiać ulgę, a sobie utrapienie, lecz żeby była równość” (2 Kor 8,12–13). Nic przeto dziwnego, że św. Paweł wyraził swoje zadowolenie z takiej postawy wiernych Koryntu: „Posługiwanie bowiem tej sprawie społecznej nie tylko uzupełnia to, na co nie stać świętych, lecz obfituje w liczne dzięki składane Bogu. Ci, którzy oddają się tej posłudze, wielbią Boga za to, żeście posłuszni w wyznawaniu Ewangelii Chrystusa, a w prostocie stanowicie jedno z nim i ze wszystkimi” (2 Kor 9,12–15).

W ścisłym związku z miłosiernym zaangażowaniem pierwotnego Kościoła na rzecz potrzebujących pozostaje utworzenie instytucji Siedmiu. O przyczy-

nach i warunkach jej powołania czytamy w Dziejach Apostolskich. „Gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy. «Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły» – powiedziało Dwunastu, zwoławszy wszystkich uczniów. «Upatrzcie zatem, bracia, siedmiu mężów spośród siebie, cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha i mądrości. Im to zlecimy to zadanie. My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa»" (Dz 6,1–4). Z tej krótkiej relacji wynika, że działalność charytatywna była przez apostołów traktowana na równi z modlitwą i głoszeniem słowa Bożego. Aby nie ucierpiały te dwa ostatnie ich działania, postanowili powołać Siedmiu, którzy zajęliby się codziennym rozdawaniem jałmużny ubogim. O wadze, jaką do tych charytatywnych działań przykładali, może świadczyć sama procedura wyboru Siedmiu. W procedurze tej jasno zostały określone kryteria, jakie winni spełnić ludzie ubiegający się o udział w tym pierwszym w Kościele zespole charytatywnym. Powinni oni zatem cieszyć się dobrą sławą, posiadać pełnię Ducha i odznaczać się mądrością. Dobra sława to wolność od jakichkolwiek podejrzeń o nieuczciwość, albowiem będą mieć przecież do czynienia z dobrami materialnymi, które nie należą do nich. Muszą być więc ludźmi całkowitego zaufania. Posiadanie pełni Ducha to postulat dotyczący ich pobożności, czyli mają w działalności charytatywnej kierować się motywami nadprzyrodzonymi. I wreszcie mądrość to kwestia ludzkiej roztropności. Swoistą wymowę ma także ich liczba. Liczba *siedem* w języku biblijnym wyraża ideę pełni. Stąd też można przypuszczać, że ów zespół charytatywny liczył – jak twierdzi ks. bp Kazimierz Romaniuk – niekoniecznie siedmiu ludzi, lecz liczbę w pełni wystarczającą. Inaczej mówiąc, było ich dokładnie tylu, ilu wymagała dobra obsługa ubogich. I właśnie ta obsługa – albo inaczej, świadome miłosierdzie – miała być ich codziennym zajęciem[12].

Dzięki takiemu usposobieniu wiernych działalność charytatywna Kościoła pierwotnego była niezwykle efektywna. Ich duchowe ukształtowanie owocowało otwartością na potrzeby bliźnich, tak że nikt z nich nie czuł głodu. Świadectwo temu daje św. Łukasz w słowach: „Nikt z nich [tj. tych, którzy uwierzyli w Chrystusa] nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze uzyskane ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby" (Dz 4,34–35).

W kontekście aktywności charytatywnej Kościoła pierwotnego ujawnia się zasadnicze kryterium skuteczności charytatywnego zaangażowania Kościoła we współczesnej rzeczywistości. Jego efektywność uwarunkowana jest nie tyle stanem materialnym Kościoła, ile duchowym urobieniem jego członków. Im głęb-

12 Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994, s. 200.

sza będzie wśród nich świadomość solidarności międzyludzkiej, wrażliwość na potrzeby innych i nade wszystko wiara Bogu – co podkreśla papież Benedykt XVI w swojej encyklice *Deus caritas est* – tym skuteczniejsza będzie działalność charytatywna Kościoła (por. DCE 31). Potrzebna jest zatem ustawiczna troska Kościoła o pogłębianie duchowości swoich członków, aby żaden z nich nie zobojętniał na potrzeby drugiego człowieka, niezależnie od jego wyznania, koloru skóry czy światopoglądu.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy prowadzą do jednoznacznego wniosku. Według św. Jana Ewangelisty Chrystus stanowi centrum duchowego rozwoju człowieka. Kiedy tenże człowiek podejmie Jego naukę i będzie otwierał się na natchnienia Jego Ducha oraz gdy będzie karmił się Jego Ciałem w Eucharystii i respektował nauczanie Kościoła, wtedy dozna spełnienia w swym człowieczeństwie i osiągnie pełnię życia, którym jest sam Chrystus.

Bibliografia

Augustyn św., *Wyznania*, Warszawa 1970.

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2006.

Janicki J.J., *Bierzmowanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 82–84.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Watykan 19821.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Watykan, 1980.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.

Jan Paweł II, *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii*, „L’Osservatore Romano” 8 (1999), s. 14.

Leon Wielki, św., *Kazanie I o Narodzeniu Pańskim*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, Poznań 1982.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Misiurek J., *Chrzest – nowe stworzenie w Chrystusie*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 81–82.

Peter M., *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959.

Romaniuk K., *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994.

Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958.
Stasiak S.J., Zawiła R., *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1993.
Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2004.
Wejman H, *W biblijnej szkole miłosierdzia*, Kraków 2008.

CHRYSTOCENTRYCZNY WYMIAR DUCHOWOŚCI WEDŁUG ŚW. JANA EWANGELISTY

Streszczenie

Ewangelista Jan w swym przekazie wskazuje wyraźnie na Chrystusa jako źródło wszelkich działań i osiągnięć człowieka. Gdy każdy z nich w pokorze i zaufaniu powierzy Mu swoje sprawy, nie dozna opuszczenia. Chrystus w swoim miłosierdziu czuwa nad każdym człowiekiem i niesie mu wsparcie w potrzebie. Każdy, gdy otworzy się na Jego wsparcie, dozna spełnienia w potrzebie i ostatecznie uszczęśliwienia.

Słowa kluczowe: duchowość, zaufanie, prawda, życie, życie w Chrystusie

CHRIST CENTRAL DIMENSION OF SPIRITUALITY ACCORDING TO SAINT JOHN APOSTLE

Summary

The Evangelist John in his message clearly points to Christ as the source of all human activities and accomplishments. When each of them in humility and trust will entrust to him his affairs will not be left. Christ in his mercy watches over every human being and supports him in need. Whenever he opens for his support, he will be met in need and finally happy.

Keywords: spirituality, trust, truth, life, life in Christ

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 59–106

DOI: 10.18276/cto.2018.1-04

TAJEMNICA JEZUSA – MESJASZA I SYNA BOŻEGO, KTÓRY STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM (J 1,1–14)

Henryk Witczyk*
Wydział Teologii
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Czwarta Ewangelia rozpoczyna się wielkim hymnem ku czci Jezusa Chrystusa – Syna Bożego, który stał się człowiekiem (J 1,1–14). Objawia on najważniejsze aspekty tajemnicy osoby odwiecznego Logosu – Jednorodzonego Boga, pełnego „daru Prawdy" (J 1,14.16). Analiza trzech, głównych części hymnu pozwoli w jakimś stopniu wniknąć w trójwymiarowe misterium „Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało między nami" (J 1,14). Jest to najpierw wymiar egzystencji osoby Słowa u Boga (ww. 1–5), następnie Jego wcielenie (ww. 6–14) i aktywność wewnątrz wspólnoty wierzących w Słowo wcielone, objawiające się w Jezusie Chrystusie (ww. 15–18)[1].

* Prof. zw. dr hab. Henryk Witczyk – biblista. Od 2004 r. wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, a w 2014 r. w tajnym głosowaniu wybrany na przewodniczącego. Kierownik Katedry Teologii Biblijnej i Proforystyki Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologii KUL. E-mail: henwit@kul.lublin.pl.

1 Szczegółową i szeroką analizę historyczno-literacką J 1,1–18 przeprowadzam w książce *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (Kielce 2012, s. 23–170). Niniejsze opracowanie jest pogłębioną syntezą pięciu rozdziałów tego studium: *Geneza i sens tytułu „Logos"*; *Struktura i gatunek literacki prologu a tożsamość i posłannictwo Logosu*; *Praźródło Kościoła – Słowo zjednoczone z Ojcem i skierowane do ludzi (J 1,1–2)*; *Słowo – jedyny Pośrednik i Objawiciel życia wiecznego (J 1,3–5)*; *Słowo wcielone świątynią ludu nowego Przymierza (J 1,14)*. Synteza ta uaktualnia rozwiązania wielu kwestii egzegetyczno-teologicznych w świetle najnowszych badań historycznych, literackich i filologicznych.

1. „Słowo" zjednoczone z Ojcem i skierowane do ludzi jako Życie i światłość (ww. 1–5)

Na samym początku hymnu o Logosie (ww. 1–5) ukazane jest misterium Syna Bożego, który nazwany jest znamiennym tytułem: Słowo (grec. *ho logos*), zawarte w Jego osobowej tożsamości. W pierwszych dwóch wersetach czytamy o Jego relacji do Ojca: „Na początku było Słowo, a Słowo było (zwrócone) ku Bogu, i Bogiem było Słowo. Zaiste, Ono było na początku – (zwrócone) ku Bogu" (J 1,1–2). Analiza egzegetyczna tego fragmentu pozwoli zobaczyć, jaka jest tożsamość Słowa (kim Ono jest) oraz jaka w swej istocie jest relacja Słowa do Boga. Właściwa wizja tej relacji, jak i samej tożsamości Słowa ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia osoby Jezusa Chrystusa. Już C.K. Barrett trafnie zauważył, że „Prolog stanowi tekst o niezwykłej doniosłości teologicznej i jako taki jest konieczny dla właściwego rozumienia całej czwartej Ewangelii i odwrotnie: Ewangelia jest konieczna dla poprawnego zrozumienia Prologu. Historia objaśnia teologię, a teologia interpretuje historię"[2].

1.1. Wyjątkowe zastosowanie rzeczownika *logos* w Prologu

Autor Prologu używa rzeczownika *ho logos* w odniesieniu do osoby. Od początku do końca hymnu termin ten nie przybiera żadnego innego znaczenia i nie łączy się z jakimkolwiek dodatkowym określeniem. Wyraźnie pełni on w tym tekście rolę tytułu jednej konkretnej osoby. Ponieważ nie jest zastępowany innym określeniem, musi trafnie i wyczerpująco wyrażać prawdę o osobie, której zostaje przez autora hymnu przypisany. W roli tytułu rzeczownik *ho logos* nie występuje w żadnym innym tekście Nowego Testamentu.

W pismach Janowych powraca on jeszcze kilka razy, ale zawsze w złożeniu z rzeczownikiem w dopełniaczu. W Ap 19,13 wyrażenie *ho logos tou Theou* oznacza Chrystusa – Słowo Boga, które działa w historii zbawienia. Chodzi mianowicie o przyjście na ziemię „Słowa Boga"[3]. Zdaniem J. Dupont Jego przyjście byłoby równoznaczne z tym, co w Starym Testamencie nazywało się wypełnieniem się „słowa zwiastującego karę"[4]. Chrystus – Słowo Boga jest bowiem „odziany w szatę we krwi skąpaną". Autor Apokalipsy miałby na myśli krew nieprzyjaciół Boga, którzy zostali ukarani (por. Iz 63,1–3). Jednak wnikliwa analiza bliższego

2 *The Prologue of St John's Gospel*, London 1971, s. 48 (ostatnie zdanie brzmi: „The history explicates the theology, and the theology interprets the history").

3 Tak tekst Ap 19,13 interpretuje E. Corsini w *L'Apocalisse prima e dopo* (Torino 1980, s. 473–475).

4 *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Bruges 1951, s. 30 i n.

i dalszego kontekstu Ap 19,13 prowadzi do wniosku, że chodzi tu o aluzję do krwi Chrystusa – do Jego męki. Ona stanowi o Jego tożsamości (symbol szaty). W Ap 5,6 nazwany jest On „Barankiem stojącym (zmartwychwstałym), jakby zabitym". Nazywając Go „Słowem Boga", „odzianym w szatę we krwi skąpaną", autor Apokalipsy chce powiedzieć, że Ten, który zwyciężył śmierć, ma również moc pokonać wszystkich swoich nieprzyjaciół. Jezus jest nie tylko „wiernym i godnym wiary" w stosunku do „słowa Bożego", ale On jest Słowem Boga, które wypełniło się w historii. Chrystus jest eschatologicznym wypełnieniem wszystkich słów Boga, które dotyczyły nowego stworzenia. „Nowe stworzenie" ma swój początek w Chrystusie – Słowie Boga, które stało się ciałem. Tak więc tytuł „Słowo Boga" w Ap 19,13 odnosi się do Chrystusa, ale w innej perspektywie niż w Prologu. Jezus jest tu widziany jako wcielone Słowo Boga, które całkowicie wypełni swą rolę w ludzkiej historii wówczas, gdy osiągnie ona eschatologiczną metę[5].

Z kolei w Pierwszym Liście św. Jana jest mowa o „Słowie życia" (*logos tes dzoes* – 1,1). Wielu egzegetów nie dostrzega „osobowego" charakteru tego właśnie „Słowa życia". Tekst grecki bowiem nie mówi, że świadek miał bezpośredni kontakt z żyjącym Słowem/Logosem, ale że miał bezpośrednie doświadczenie „dotyczące słowa (orędzia) życia", które głosi. C.H. Dodd twierdzi, że św. Jan ma na myśli Ewangelię[6]. Jednak słusznie twierdzi R. Bultmann, że treścią orędzia („to, co głosimy" – w. 1a) jest osoba – Jezus Chrystus[7]. Równocześnie dostrzega w określeniu „Słowo życia" możliwą aluzję do osoby Logosu. Zwrot „Słowo życia" należałoby rozumieć jako *genetivus epexegeticus* – „Słowo, które jest życiem". Byłoby to zatem jedynie określenie, które wskazuje na to, co stanowi najistotniejszą „treść" Słowa – Logosu. Przy czym autor Listu ma na myśli „Słowo życia", które się „objawiło". Czasownik ten bez wątpienia odnosi się do objawienia jako do wydarzenia natury historycznej (*to the historical event*), czyli w pierwszej kolejności do ziemskiego życia Jezusa Chrystusa (por. 1 J 3,5.8 oraz określenie paralelne: „przyszedł w ciele" – 1 J 4,2; 2 J 7), ale nade wszystko do osoby zmartwychwstałego Pana. To w Nim apostołowie mogli „widzieć" (w znaczeniu kontemplować), słuchać, a nawet dotykać osoby, której Ojciec dał „mieć życie w samym sobie" (J 5,26; por. J 8,58; Dz 4,20; 2 P 1,16). Świadczą o tym

5 Jezus Chrystus jest w swej osobie Słowem Boga, ponieważ „w kontakcie ze swoim Kościołem (zwłaszcza tym, który istnieje dzięki liturgii) oraz w swej działalności mesjańskiej, która dąży do przezwyciężania zła i do maksymalnego wzrostu dobra, wypełnia i realizuje słowo Boga (to zawarte w ST), jest świadkiem słowa Bożego" (U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 120 i n.).

6 *The Johannine Epistels*, London 1946.

7 *The Johannine Epistels. A Commentary on the Johannine Epistels*, Philadelphia 1973, s. 8; por. X. Léon-Dufour, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, t. 1, Milano 1989, s. 90.

jeszcze inne teksty NT, jak choćby te zapisane przez św. Łukasza: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam" (Łk 24,39; por. J 20,27); „Im [apostołom] też po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje: ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym" (Dz 1,3).

W innych tekstach Nowego Testamentu termin *logos* stosowany jest na oznaczenie orędzia, dobrej nowiny o zbawieniu, dokonanym przez Chrystusa. Widać to najlepiej w tekście 1 Tm 1,15: „Nauka to zasługująca na wiarę (*pistos ho logos*) i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy" (por. Dz 8,4–5). Odnosi się do słowa Ewangelii, które jest głoszone ludziom i budzi w nich wiarę: „A wielu z tych, którzy słyszeli naukę (*ton logon*), uwierzyło" (Dz 4,4). Ma w sobie dynamizm, dzięki któremu rozszerza się i rozchodzi po całej ziemi. Apostoł Paweł wzywa Tesaloniczan: „Bracia, módlcie się za nas, aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozsławiało, podobnie jak jest pośród was" (1 Tes 3,1; Dz 6,7).

W Ewangeliach natomiast rzeczownik *logos* oznacza zazwyczaj „słowo" Jezusa, które jest narzędziem zbawczego działania Boga. Dlatego jest ono nazywane „słowem Boga" (Łk 8,11.21) lub „słowem łaski" (Łk 4,22; Dz 14,3; 20,32)[8]. Zawiera ono w sobie niewidzialną moc, która jest mocą Ducha świętego[9]. Dzięki tej mocy niesie ono zbawienie tak wspólnocie wierzących, jak i światu. Nawet jeżeli lo,goj najczęściej oznacza naukę Jezusa (por. J 10,35), nigdy nie utożsamia się z Jego osobą. Sam ewangelista Jan poza Prologiem nie używa terminu *logos* w odniesieniu do osoby Chrystusa.

1.2. Logos – Słowo w relacji do Ojca

Dla poprawnego rozumienia osoby Logosu i Jego relacji do Ojca jest tradycja o „Mądrości" i „Imieniu" Boga. Teksty ST, które należą do tych trzech nurtów myślenia teologicznego, stanowić będą ważny punkt odniesienia w interpretacji pierwszych wersetów Prologu.

---

8 Szerzej na temat Łukaszowych określeń słów Jezusa zob. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich*, Lublin 1994, 133 i n.; J.-L. Nolland, *Words of Grace (Luke 4,22)*, Bb 65 (1984), s. 189–209; H. Witczyk, *Słuchanie słowa Bożego w Nowym Testamencie*, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 75–78.

9 Z analizy kontekstu Łk 4,22 wynika, że „słowa łaski" to słowa charyzmatyczne i prorocze, słowa mądrości, wypowiedziane pod działaniem Ducha świętego. Por. I. de la Potterie, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, NRTh 80 (1958), s. 231.

Słowo istniejące „na początku" (en arche – w. 1a)

Wyrażenie *en arche* pojawia się dwa razy w ww. 1–2 Prologu. Rzeczownik *arche* występuje 55 razy w NT, z czego aż 18 razy w pismach Janowych (8 razy w Ewangelii, 8 razy w 1 J). Grecki rzeczownik *arche* ma wiele znaczeń, które oddają ideę przyczynowego „pierwszeństwa" na płaszczyźnie: czasu (początek, pochodzenie), miejsca (miejsce pochodzenia, wyruszenia w drogę), rangi (moc, władza, królestwo, urząd)[10]. W nawiązaniu do pierwszego znaczenia w niektórych tekstach NT rzeczownikiem *arche* określa się „początek" w sensie czasowym. „Początek" w tym znaczeniu to taki punkt, w którym zaczyna się jakiś historyczny proces. Moment zwany „początkiem" należy do tego procesu, stanowi jego integralną część (por. Mt 19,4.8; 24,8; Dz 26,4; Hbr 1,10; 3,14; 7,3). Prawie powszechnie egzegeci uważają, że użyte na początku Prologu *en arche* występuje w takim właśnie znaczeniu i odnosi się do „początku" procesu stwarzania i istnienia świata, o którym opowiada Rdz 1,1–2,4a[11]. Autor hymnu stwierdzałby tym samym, że Słowo istniało już wtedy, gdy Bóg przystępował do stwarzania świata. Istnieje więc przed wszelkimi stworzeniami, nie należy do świata istot stworzonych: Bóg stwarza przez Słowo (por. 1,10)[12]. Równocześnie istnienie Słowa wpisuje się w dzieje świata stworzeń, jest z tymi dziejami bardzo mocno związane[13].

Jednak tacy egzegeci jak J. Jeremias[14] oraz I. de la Potterie[15] twierdzą, że termin „początek" w Prologu ma inne znaczenie niż w Rdz 1,1. Nie odnosi się do stworzenia, o którym w Prologu jest mowa dopiero w w. 3, lecz do wieczności przed wszelkim stworzeniem czasu i przestrzeni, do rzeczywistości niepodlegają-

10 Por. K. Weiss, *arche*, EDNT I, s. 161.

11 Analogię między opisem stworzenia świata i Prologiem zauważył M.E. Boismard, *Du Baptеme à Cana*, Paris 1956. Przyjęli ją także inni współcześni egzegeci, m.in. R.E. Brown, *The Gospel*, t. 1, s. 105–106; T. Barosse, *The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel*, CBQ 21 (1959), s. 507–516. Ostatnio szczegółowo relację tę analizuje C.M. Carmichael (*The Story of Creation. Its Origin and its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, New York 1996), przekonując, że siedem dni stworzenia z Rdz 1 ma swój odpowiednik w pierwszych pięciu rozdziałach czwartej Ewangelii (s. 36–39).

12 Por. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, t. 1, Bologna 19934, s. 62 i n.; R. Schanckenburg, *Il vangelo di Giovanni*, t. 1, Brescia 1981, 298 i n. S.A. Panimolle (*Il creato e l'uomo nel quarto Vangelo* [Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, t. X], Roma 1995, s. 143) twierdzi, opierając się na wersecie 3 Prologu, że Słowo jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem i światem w dziele stworzenia. E. Harris (*Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist* [JSNT SS 107], Sheffield 1994, s. 24) słusznie zauważa, że Logos, istniejąc ponad światem, „wszystko stworzył".

13 Por. G. Segalla, *Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni*, RivB 22 (1974), s. 155–181, zwł. 158; A. Feuillet, *Il prologo del quarto Vangelo*, Assisi, s. 31 i n.

14 *Słowo objawiające*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 307.

15 *Studi di cristologia giovannea*, s. 37.47.

cej procesowi stawania się i właściwej tylko Bogu, czyli do sfery nieskończoności i nieprzemijalności. W filozofii greckiej *arche* jest utożsamiane z nieskończonością. Anaksymander twierdzi, że „początek" jest „nieskończonością" (*apeiron*), ponieważ z niego rodzą się wszystkie rzeczy i w nim wszystko znajduje swe spełnienie. *Arche* to tyle, co ponadczasowe, a zarazem stale bijące, niezmienne źródło bytów istniejących w czasie[16]. Na takie znaczenie wskazuje przede wszystkim uważna analiza biblijnych tekstów paralelnych. Otóż wyrażenie *en arche* znajduje swe rzeczywiste paralele w tradycji mądrościowej (Prz 8,22–23; Syr 24,9; 4 Ezd 6,1–6), gdzie słowo „początek" nie jest rozumiane w sensie czasowym, lecz jest oceną jakościową, odpowiednikiem „sfery Boga". *En arche* zastosowane jest w sensie absolutnym i oznacza ponadczasowość, wieczność – istnienie poza i ponad czasem[17].

Sposób istnienia Słowa „na początku" opisuje autor Prologu za pomocą czasu *imperfectum* (*en*) od czasownika *einai* („być"). W badaniach nad Prologiem dyskutuje się, jak należy je rozumieć. Można je bowiem tłumaczyć, używając czasownika „istniało". Tym samym podkreśla się fakt trwałej egzystencji Słowa. Egzegeci, którzy widzą w wyrażeniu „na początku" odniesienie do stworzenia świata, wskazują tu na prawdę o preegzystencji Słowa. Ale czy autor Prologu rzeczywiście chce objawiać prawdę o istnieniu Słowa, wcześniejszym niż istnienie wszystkiego, co stworzone?

Pomocą w ustaleniu właściwego znaczenia formy h=n mogą być teksty mówiące o Mądrości. Mówi się w nich o preegzystencji Mądrości – istniała ona, zanim Bóg założył fundamenty ziemi i zanim cokolwiek zostało stworzone (Prz 8,23). Mądrość została zrodzona (czyli powołana do istnienia) przez Boga przed wszelkim innym stworzeniem (Prz 8,22; Syr 24,9). Istnienie Mądrości sytuuje się tym samym na płaszczyźnie czasu. Inaczej jednak rzecz się ma w przypadku Słowa. Żaden tekst nie mówi o stworzeniu Słowa. Przeciwnie, już w pierwszym zdaniu Prologu podkreśla się, że Słowo „było". Jego istnienie przed stworzeniem świata należy rozumieć w sensie o wiele głębszym niż tylko pierwszeństwo czasowe. Uznanie preegzystencji Słowa nie może oznaczać zamknięcia Go w sferze kategorii czasowych. Przeciwnie, należy ją rozumieć jako sposób istnienia właściwy

16 A. Jeannière (*En arkhe en o logos. Note sur des problèmes de traduction*, RSR 83 (1995), s. 241–247) ujmuje syntetycznie: „Pour Anaximandre, l'arkhe n'est pas seulernent le commencement, mais encore ce dont tout vient, ce qui est à l'origine de tout, pas seulement au commencement, mais de manieère perdurable; tout dérive perpétuellement de l'arkhe" (s. 243).

17 Szczegółową analizę wyrażenia *en arche* przeprowadza: I. De la Potterie, *La notion de „commencement" dans les écrits johannique*, w: *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schürmann), Leipzig 1977, s. 379–403; por. także R. Alleau, *De la nature des symboles*, Paris 1958, s. 20.

Słowu jako Bogu (w. 1c)[18]. Zastosowana tu forma *imperfectum* wyraża ideę pełni istnienia. Ewangelista bowiem w odniesieniu do istnienia zanurzonego w czasie, podlegającego procesowi stawania się świadomie używa czasownika *genesthai* w aoryście (ww. 3.6). Idea wiecznego istnienia Słowa, które stało się ciałem, pojawia się także w innych tekstach czwartej Ewangelii. Jan Chrzciciel daje świadectwo, że Jezus, który po nim idzie, jest większy od Niego, ponieważ „On był przede mną", czyli jako Logos istnieje poza czasem, w wieczności – na sposób boski; cieszy się pełnią istnienia w sposób doskonały (1,15–30)[19]. Użyta przez autora Prologu forma *imperfectum* h=n wyraża tę samą prawdę, którą w J 8,58 ewangelista wkłada w usta Jezusa, stosując czas teraźniejszy: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem" (*ego eimi*). Słowo po prostu „Jest", istnieje w sferze Boga (*en arche*) w sposób całkowicie autonomiczny – tak jak istnieje osoba. Co więcej, z treści w. 3 należy wnioskować, że boski Logos inauguruje proces stawania się historii zbawienia i kieruje nim (por. także Flp 2,6; Kol 1,15; Hbr 1,3)[20].

Użyty w w. 1a termin *logos* występuje bez jakiegokolwiek określenia. Ewangelista zwraca w ten sposób uwagę na najbardziej podstawową rolę Słowa – boska osoba Logosu jest osobową formą komunikacji. W Nim Bóg Ojciec się wypowiada. Słowo, które „było na początku", w sposób bezpośredni i odwieczny objawia Ojca (por. 8,14). Słowo to, wychodzące od Boga i istniejące w „sferze Boga" („na początku"), w pewnym momencie przychodzi na świat. Tym samym św. Jan pragnie powiedzieć, że Ten, który był „u Ojca" (17,5) i przychodzi „z wysoka", przynosi pełne objawienie Boga jako Ojca i głosi pełne, definitywnie ważne orędzie o zbawieniu (3,31 i n.). Co więcej, gdy Logos mówi, objawia Boga[21].

Podsumowując, należy stwierdzić, że w tym bardzo krótkim zdaniu, jakim jest w. 1a Prologu, ewangelista odsłania prawdę o istnieniu Słowa. Jest ono zanurzone „w początku" (*en arche*), czyli w przestrzeni obecności Boga – w samym Bogu. Taki sposób istnienia Słowa decyduje o doskonałym i definitywnym charakterze objawicielskiej i zbawczej misji logosu wcielonego, Jezusa Chrystusa – „Słowa, które stało się ciałem".

---

18 Dla uniknięcia nieporozumienia X. Léon–Dufour (*Lettura…*, t. 1, s. 109) zamiast o preegzystencji woli mówić o „sopra-egzystencji". Słowo istnieje nie tylko wcześniej, ale też inaczej niż świat. Jest poza i ponad światem.

19 Na temat wiecznego istnienia osoby Chrystusa zob. także J 17,5.24; Ap 4,8; 1,4.8; 11,17; 16,5.

20 Por. A. Jeannière, *En arkhe en o logos...*, s. 247.

21 Por. J.F. O'Grady, dz. cyt., s. 9.

„Słowo" w relacji do Boga (w. 1b)

W drugim zdaniu Prologu (w. 1b) ewangelista określa relację Słowa istniejącego w wieczności („na początku") do Boga Ojca. Rzeczownik *Theos* z rodzajnikiem z reguły oznacza bowiem w NT Ojca (por. 8,28–29.38.42; 16,28.30; 20,28; 1 Kor 8,6; 15,24). Otóż po czasowniku określającym istnienie („było") ewangelista używa przyimka *pros* z biernikiem. Jest to konstrukcja odbiegająca od reguły, która wymaga, aby przyimek *pros*, występując po czasowniku statycznym, łączył się z celownikiem. Przyimek *pros* z biernikiem występuje jedynie po czasowniku ruchu. Tak jest zawsze w tekstach Janowych: „przyjdziemy do niego" (*pros auton*). Ale już w następnym zdaniu po czasowniku opisującym stan występuje przyimek *para* z celownikiem: „będziemy u niego przebywać" (*par'auto*) (14,23).

Istnieje kilka interpretacji tej wyjątkowej formuły, jaka została zastosowana w Prologu (w. 1b)[22]. Najbardziej przekonująca jest ta, przyjmująca, że Jan zawsze używa przyimka *pros* oraz *eis*, po których następuje biernik określający osobę lub miejsce, w sensie dynamicznym. Wielu egzegetów uważa, że w formule tej zawarta jest idea ruchu, dążenia w kierunku tej osoby lub miejsca[23]. Stąd też wyjaśniają, że Słowo jest osobą „istniejącą w relacji do Boga Ojca". Jest to relacja stała, pełna dynamizmu, określająca podstawowy wymiar życia Słowa. Jest Ono nieustannie i w sposób trwały „zwrócone" ku Bogu Ojcu[24]. Podstawą tej interpretacji jest przede wszystkim paralelny tekst 1 J 1,2: „Życie wieczne […] było zwrócone ku Ojcu" (*pros ton patera*)[25] oraz ostatni werset Prologu, w którym mowa

22 R. Schnackenburg (*Il vangelo di Giovanni*…, s. 294 i n.) uważa, że Jan, idąc za *koinè*, używa przyimka pro.j w miejsce parV. A zatem sens w. 1b byłby następujący: „Słowo było u Boga". Wyraża się tu idea podobna do tej, jaka odsłania się w 17,5: dwie osoby trwają we wspólnocie ze sobą, chociaż pozostają odrębne. C. Tresmontant (*Évangile de Jean*, Paris 1984, s. 16) proponuje, aby greckie *pros* w w. 1b Prologu Janowego rozumieć jako odpowiednik hebrajskiego *le*, które wyraża ideę przynależności (por. Wj 32,26 – TM i LXX). Według niego autor Prologu w w. 1b wyraża prawdę, że Słowo należy do Boga, a nawet jest własnością Boga. Nie wchodziłoby tu w rachubę rozróżnienie między dwiema osobami, lecz wskazywałoby się na przynależność Słowa do Boga. Słowo jest Bogiem, który mówi – dokładnie tak jak w Rdz 1: Bóg mówi (i mówiąc, stwarza).

23 Rzetelne studium znaczenia przyimków *pros* i *eis* w tekstach Janowych przeprowadzone zostało przez I. de la Potterie (*L'emploi dynamique de „eis" dans Saint Jean et ses incidences théologiques*, Bib 43 (1962), s. 366–387). Por. także R. Koch, *Le système des prépositions dans le IV* évangile (mps), Louvain 1969.

24 Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea...*, s. 47.

25 Szczegółową analizę obydwu tekstów Janowych oraz ich paralelizmu przeprowadza I. de la Potterie w *La vérité dans Saint Jean* (t. 1, Rome 1977, s. 230–232).

o tym, że Jezus Chrystus jest Jednorodzonym Synem, „(zwróconym) ku Ojcu”[26]. Autor Prologu nie precyzuje już w w. 1b, na czym polega owa relacja. Podkreśla jedynie, że istnieje różnica między Bogiem Ojcem i Słowem. Na to rozróżnienie między nimi pada tutaj akcent, bardziej niż na ideę komunii. O Mądrości autor Prz 8,30 mówi, że jako pierwsza spośród stworzeń jest „obok”, „u boku” (*para Theo*) Boga. Słowo, nie jest stworzone, a poprzez dynamiczne użycie przyimka *pros* ewangelista zaznacza, że Jego relacja z Bogiem Ojcem jest o wiele bardziej ścisła i konstytutywna dla Niego niż ta między Bogiem i Mądrością. Słowo jest „zwrócone w stronę Boga”, czyli znajduje się „twarzą w twarz wobec Niego, aby przyjmować tę miłość, to tchnienie, które staje się Jego istnieniem, Jego (Boga) miłość, Jego życie i Jego radość, aby następnie je skierowywać ku Niemu […]”[27]. Będąc zawsze skierowanym ku Bogu, Słowo uczestniczy w tej miłości, życiu i chwale, które są w Ojcu (por. 17,5.24; 5,26). Dzięki tej relacji *pros ton Theon* w Słowie jest wszystko to, co w Bogu. Słowo jest całą swą istotą zjednoczone z Bogiem, jakkolwiek nieustannie pozostaje odrębnym podmiotem, odrębną osobą.

Ma to ogromne znaczenie dla misji Słowa na świecie. Trafnie pisze H. van den Bussche: „Słowo według św. Jana jest osobą, i poznanie Boga, które Ono posiada, jest poznaniem osobistym, płynącym z przebywania twarzą w twarz. Na tym polega nowość Janowego nauczania o Słowie, dostrzegalna także w następującym zdaniu Jezusa: «Ja (jedynie) znam Go (Boga), ponieważ przychodzę od Niego i On mnie posłał» (7,29). Objawienie, które Jezus przynosi, ma swe źródło w Ojcu, opiera się na prawdziwym, osobistym poznaniu; stąd też Jego misja ma swe znaczenie z tego powodu, że wyszedł On i przychodzi od Ojca” (8,42; 16,28)[28].

„Słowo” jest Bogiem (w. 1c)

Autor Prologu nie poprzestaje na stwierdzeniu istnienia relacji między Słowem i Bogiem. W w. 1c wyraża prawdę o tym, kim jest Słowo. W celu określenia istoty Słowa używa terminu qeo,j. Jest to ten sam rzeczownik, który występował w w. 1b na określenie Boga Ojca jako postaci odrębnej od Słowa. Tym razem jednak ewangelista używa go bez rodzajnika i w roli orzecznika. W ten sposób ukazuje najważniejszy atrybut Słowa – nie tylko trwa Ono w wieczności Boga („na początku”), ale jest Bogiem. Należy przy tym zauważyć, że ewangelista nie

---

26 X. Léon–Dufour (*Lettura…*, t. I, s. 111) uważa, że w w. 1b jest mowa o Słowie przed wcieleniem, a w w. 18 o Słowie, które stało się ciałem. Stąd wzywa do ostrożności w analizie paralelizmu między tymi dwoma wierszami. Nie docenia jednak tego, że obydwa te wersety tworzą *inkluzję* całego Prologu.

27 A. Guillerand, *Au seuil de l’abîme de Dieu*, Roma 1961, s. 10.

28 *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Assisi 1974, s. 87.

zastosował tu przymiotnika „boski", ale powtórzył – i to na początku zdania – rzeczownik „Bóg", którym wcześniej nazwał Osobę, ku której Słowo jest stale zwrócone. W ten sposób położył akcent na tym właśnie określeniu. Brak rodzajnika przed rzeczownikiem *Theos* wskazuje jednak na ważne rozróżnienie – rzeczownikiem bez rodzajnika ewangelista wskazuje na wspólną naturę (sposób istnienia) Słowa i Boga Ojca. Równocześnie mówi, że Słowo nie jest Bogiem w sensie zarezerwowanym dla Boga Ojca. Ale jest nieodłączne od Ojca: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (10,30).

Zdanie „Bogiem było Słowo", określające istnienie Słowa, przewyższa wszystkie starotestamentowe określenia Mądrości (zwłaszcza te w Prz 8,22; Syr 24,3.9). Ewangelista stwierdza bowiem, że Słowo nie tylko jest Słowem Boga jak Mądrość, Sprawiedliwość, Prawda, Anioł w Starym Testamencie, ale Ono jest Bogiem. Ma istnienie właściwe dla Boga. Jest to stwierdzenie o decydującym znaczeniu. Ewangelista powtórzy je jeszcze w dwóch innych ważnych momentach swego dzieła: w inkluzji Prologu, czyli w 1,18 – w odniesieniu do Słowa wcielonego, Jezusa Chrystusa – oraz w zakończeniu Ewangelii, czyli w 20,28, w odniesieniu do Jezusa zmartwychwstałego[29].

Poprzez wyrażone w pierwszym wersecie Prologu rozróżnienie między dwoma osobami boskimi – Słowem i Ojcem – które spotykają się w jednym istnieniu Boga, ewangelista objawia niesłychanie ważną prawdę. Uczy mianowicie – jak to trafnie ujął X. Léon-Dufour – że „jedyność Boga nie wymaga tego, aby ją redukować do jedyności osoby (indywiduum); zakłada ona relację pełną dynamizmu, relację właściwą bytowi będącemu w stanie ekspansji. Jedynie relacja charakteryzuje istnienie w jego głębi"[30].

„Zaiste, Ono było na początku – (zwrócone) ku Bogu" (w. 2)

Ewangelista Jan, będąc jak każdy wierzący Żyd monoteistą, powtarza jeszcze raz treść dwóch pierwszych zdań (w. 1ab) – „Zaiste, Ono[31] było na początku – (zwrócone) ku Bogu" (w. 2). Autor Prologu – podobnie jak św. Paweł – nie ma żadnych wątpliwości co do bóstwa odwiecznego Słowa i Słowa, które stało się ciałem, czyli Jezusa Chrystusa. Chce jednak prawdę tę wyrazić w jak najbardziej jasny i stanowczy sposób. Paweł mówił o jednym Bogu (Ojcu) i o jednym Panu,

29 Jak słusznie zauważa B.M. Mastin (*A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel*, NTS, 22 (l975–1976), s. 32–51) w J 1,1.18 rzeczownik qeo.j używany jest tak w odniesieniu do Boga Ojca (jako tytuł) jak i w odniesieniu do Słowa, jako określenie Jego istoty, we wszystkim równej Ojcu (s. 50).

30 *Lettura…*, t. 1, s. 117.

31 Występujący w tekście greckim zaimek wskazujący ou-toj ma wartość zaimka osobowego, wzmocnionego: „Ono to właśnie" (por. 1,7; 3,2).

Jezusie Chrystusie (1 Kor 6,8), ucząc, że ów Pan dzieli bóstwo wraz z Ojcem. Nazywa Chrystusa „Obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1,15), „będącym równym Bogu" (Flp 2,6). Jeszcze wyraziściej o bóstwie Chrystusa mówi autor Listu do Hebrajczyków (1,1–4). Nie nazywa jednak „Syna", który jest ostatecznym Słowem Boga, „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty", Bogiem.

Jednak ani św. Paweł, ani autor Listu do Hebrajczyków nie osiągnęli precyzji i dynamizmu właściwego wypowiedziom Janowym. Ewangelista zamieszcza w swym dziele wypowiedzi, w których Słowo wcielone stwierdza bez cienia wątpliwości swą jedność w istnieniu z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (10,30; por. 10,38; 14,9–10). Tę samą prawdę wyraził w w. 1c. Aby nikt jej nie przeoczył albo nie zrozumiał źle, powtarza syntetycznie dwa pierwsze zdania w w. 2, stwierdzające istnienie Słowa w wieczności Boga Ojca („na początku" – w. 1a) i osobową relację Słowa do Boga Ojca (w. 1b)[32]. Zaczyna ten werset od znamiennego zaimka wskazującego *houtos*, który jest typowo Janowym określeniem Jezusa Chrystusa (por. 3,2; 4,47; 6,50.58.71; 7,40.41; 9,8; 12,21; 21,24). Tym samym rzuca pomost pomiędzy Słowem i Chrystusem: autorytet Chrystusa nauczającego i objawiającego Ojca całkowicie zależy od tego, kim On jest „na początku". Będąc boskim Logosem, ma prawo oczekiwać od ludzi całkowitego zawierzenia[33].

1.3. Logos w relacji do ludzi – jedyny Pośrednik i Objawiciel życia wiecznego (ww. 3–4)

Poprawna interpretacja J 1,3–4 musi zacząć się od ustalenia interpunkcji. W latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku prawie powszechnie przyjmowało się następujący podział stychów w tych wersetach:

[3]Wszystko przez Nie się stało,
a bez Niego nic się nie stało.

[4]To co się w Nim objawiło, (to) było życie,
A życie było światłością ludzi.

32 Por. H. van den Bussche, *Giovanni…*, s. 88.

33 Szerzej na temat relacji Słowo (Chrystus) – Bóg Ojciec zob. F.M. Braun, *Jean le Théologien*, t. 3, s. 24–26.

Zdanie o] ge,gonen zostaje formalnie odłączone od zdań w w. 3, a dołączone do wypowiedzi o Logosie, znajdującej się w w. 4[34]. Przemawia za tym wiele argumentów literackich, stylistycznych i semantycznych[35]. Interpretację w. 3 należy zacząć od w miarę najdokładniejszego przekładu.

Podstawowe pytanie, na jakie należy odpowiedzieć, interpretując w. 3, dotyczy rodzaju działalności Słowa, o jakiej jest mowa w tej części Prologu, którą stanowią ww. 3–4. Według jednych tak w w. 3, jak i w całym fragmencie (ww. 3–5) jest mowa o roli Słowa w dziele stworzenia świata[36].

Inni natomiast stanowczo twierdzą, że autor Prologu od samego początku ukazuje aktywność Słowa w dziele objawienia, które dokonuje się na płaszczyźnie historii zbawienia[37]. Jednak najprawdopodobniej w drugiej strofie (ww. 3–5) autor Prologu chce ukazać inną, konstytutywną dla tożsamości Słowa relację. Wskazuje na to zaimek *panta* (w. 3a) oraz czasownik *egeneto* (w. 3ab). Nie bez znaczenia jest również poprawne zrozumienie myśli autora zawartej w ww. 4–5.

Należy wyjść od podstawowego założenia, jakie wynika ze struktury literackiej Prologu. Otóż w ww. 1–5 autor ukazuje postać Słowa przed Jego wkroczeniem w dzieje świata. Część wyraźnie historiozbawcza Prologu rozpoczyna się dopiero w w. 6. W pierwszej kolumnie pionowej (ww. 1–5) opisuje tożsamość Słowa, widzianego w relacji do Boga (ww. 1–2) i w relacji do świata widzianego globalnie jako „wszystko" (ww. 3–5; w w. 9 świat obejmujący wszystkie stworzenia, a zwłaszcza ludzi i ich dzieje, zostanie nazwany mianem „kosmos" – por. 3,16)[38]. W stosunku do świata i historii Słowo pozostaje w relacji, którą moż-

34 Więcej informacji o tym, w którym miejscu poszczególne wydania krytyczne NT stawiają kropkę w ww. 3–4 Prologu, listę komentatorów idących za tradycyjną interpunkcją i tych, którzy przyjmują interpunkcję poprawioną, podaje Ed.L. Miller (*Salvation-History in the Prologue of John*, Leiden 1989, s. 17–18). Równocześnie autor ten przeprowadza szczegółową analizę świadectw tekstu J 1,3–4, dochodząc do wniosku, że wersja podana przez P^{75} jest najstarszym, oryginalnym świadectwem takiej formy tekstu, w której kropka nie występuje po zdaniu *ho gegonen*, a przed nim widoczny jest znak oddzielający je od poprzednich zdań (s. 27–39).

35 Por. M.F. Lacan, *Le Prologue de saint Jean*, s. 99.

36 Współczesnym reprezentantem i zdecydowanym obrońcą tego nurtu interpretacji w. 3 jest Ed.L. Miller, *Salvation-History in the Prologue of John…*, s. 74–76.

37 Początek takiej tradycji rozumienia w. 3 dał T.E. Pollard w *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel* (VC 12 (1958), s. 147–153).

38 Ed.L. Miller (*Salvation-History in the Prologue of John…*, s. 76) interpretuje w. 3 bardzo jednoznacznie w duchu kreacjonistycznym, kategorycznie odrzucając możliwość interpretacji historiozbawczej. Stanowisko to jest zbyt jednostronne i nie liczy się z niepodważalnymi argumentami, które przemawiają także za interpretacją historiozbawczą (działalność objawieniowa Słowa w historii zbawienia). Egzegeta ten nie liczy się z realnym w tradycji Janowej zjawiskiem zamierzonej ambiwalencji pojęć i nakładania się obrazów. Tak stanowcze odrzucenie interpretacji historiozbawczej wynika u tego egzegety z jego wizji dynamiki rozwoju myśli w Prologu: w w. 3 jest mowa o kreacyjnej działalności Słowa, a w. 4–5 o jego działalności zbawczej.

na by nazwać dynamizmem stwórczym. Szczegółowiej relacja ta opisana jest wyrażeniem „przez Nie" (w. 3a). Słowo jest tu ukazane w roli pośrednika, „narzędzia" stwórczej działalności Boga, do której mocną aluzję stanowi czasownik *egeneto*. Biorąc jednak pod uwagę to, że zgodnie z ww. 1–2 Słowo jest stale zwrócone ku Ojcu, należy dokładniej powiedzieć, że Ono współdziała z Bogiem w procesie kreowania świata i historii – kosmosu, jego „wydarzania się". Nie jest usytuowane przez autora Prologu w jakiejś sferze „pomiędzy" Bogiem Ojcem i światem. Tym samym autor hymnu przyznaje Słowu moc równą Bogu Ojcu. Objawia się ona w pierwszej i najważniejszej czynności właściwej Bogu, za jaką w ostatnim okresie Starego Testamentu uważano działalność stwórczą. Współdziałając z Bogiem Ojcem w pełnieniu swej funkcji pośrednika i uczestnika działalności stwórczej, osoba Słowa jawi się jako nieskończenie przewyższająca postać starotestamentowej Mądrości, która jedynie towarzyszyła Stwórcy swą obecnością w dziele stwarzania świata i w kierowaniu historią ludów (por. Prz 8,22–30; Syr 24). Równocześnie autor Prologu wyraźnie odcina się od Filonowej koncepcji Logosu jako obrazu świata istniejącego w umyśle Boga. Słowo nie jest intelektualną wizją świata, jest odrębną osobą, która jest Bogiem i jest w osobowej relacji do Ojca (w. 1bc). I to właśnie jako osoba uczestniczy w *całej* stwórczej działalności Boga tak w stosunku do świata, jak i do historii: „Bez Niego nic się nie stało" (w. 3a). Świat i historia, ludzie i ich dzieje pozostają w stałej, dynamicznej więzi ze Słowem, które jest „u Boga"; Ono jest stale aktywnym źródłem istnienia stworzeń i motorem ich dziejów.

W dalszej części drugiej strofy Prologu (ww. 4–5) poeta ukazuje na nowo wielkość Słowa, tym razem na tle „wszystkiego, co się stało" (świata przestrzenno-czasowego), jakby na zasadzie kontrastu:

> [4] To, co się w Nim objawiło, (to) było życie,
> a życie było światłością ludzi.

W bezpośrednim następstwie w. 3 autor nawiązuje do użytego wcześniej czasownika *egeneto* i mówi o tym, co się objawia na sposób trwały w samym Słowie: „To, co się w Nim samym objawiło, (to) było życiem" (w. 4a). ów kontrast polega na tym, że w Słowie „jest życie", a w świecie go nie ma. Najpierw należy podkreślić, że w w. 4 użyte są formy *perfectum* i *imprefectum*, które oprócz pewnego odniesienia do przeszłości ukazują czynność w jej trwaniu w postaci skutku, w jej dynamicznym i trwającym spełnianiu się w odniesieniu do mówiącego bądź piszącego (adresata). Stosując te formy w odniesieniu do Słowa, poeta wskazuje na Jego osobę i to, co się w Niej objawiło i co jest („życie" – w. 4a; „życie" jako „światłość ludzi" – w. 4b) jako na coś trwałego, dziejącego się nieustannie,

dosięgającego swoim działaniem adresatów hymnu[39]. Od razu trzeba dodać, że używając *perfectum gegonen* („stało się" – w znaczeniu „objawiło się"), które zawiera odniesienie do początku czynności w przeszłości, nie chce powiedzieć, że „życie" zaczęło dopiero w pewnym momencie „być" w osobie Słowa. Odniesienie do przeszłości w formie *gegonen* doskonale wyjaśnia się poprzez ukazany w w. 3 fakt ścisłego połączenia osoby Słowa z momentem zaistnienia świata i jego historią. Jakkolwiek w Słowie istniejącym w Bogu („na początku" – w. 1a) i „zwróconym ku Bogu" (w. 1b) zawsze „było życie" (por. 5, 26), to jednak dopiero w momencie zaistnienia relacji Słowo – „wszystko, co się stało" (w. 3), życie to „objawiło się" („zaistniało dla..." – inne możliwe tłumaczenie formy *gegonen*) ludziom. Przemawia za tym to, że w chiastycznej strukturze w. 4 elementowi „to, co się objawiło" odpowiada wyrażenie synonimiczne „było światłością ludzi"[40].

O jakie „życie" chodzi? Otóż we wszystkich tekstach Janowych użyty w w. 4 Prologu rzeczownik zwh. oznacza życie nadprzyrodzone, udzielane jako dar zbawczy, „życie wieczne"[41], dostępne jedynie w Jezusie Chrystusie (20,31; por. 3,36; 5,24; 6,63; 10,10, 14,6; 1 J 5,11)[42]. Na oznaczenie życia biologicznego lub psychicznego ewangelista konsekwentnie używa terminu *psyche* (12,25; 10,11; 15,17; 13,37 i n.; 15,13; 1 J 3,16). W dwóch najbardziej związanych z w. 4a tekstach, a mianowicie w J 5,26 oraz w 1 J 1,2, termin *dzoe* wyraźnie oznacza „życie wieczne", które Syn otrzymuje od Ojca i objawia wierzącym w Niego, a nie życie w sensie biologicznym. Nie ma żadnych wątpliwości, że o tym samym „ży-

---

39 Por. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Rome 1963, sekcja 285 i n.; F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, sekcja 340.342; W kontekście przytaczanej wyżej argumentacji należy przywołać stwierdzenie B.M. Metzgera (*The Language of the New Testament*, w: *The Interpreter's Bible*, t. 7, New York 1951, s. 50 i n.), który zauważa, że Jan używa *perfectum* trzy razy częściej od Marka i Łukasza, pięć razy częściej od Mateusza; w 1 J natomiast używa go dwa razy częściej (uwzględniając proporcjonalnie długość dzieła) niż w czwartej Ewangelii. W konkluzji Metzger stwierdza, że ewangelista Jan chce celowo podkreślać trwałe skutki i ponadczasowe (nieprzemijające) znaczenie dzieła oraz słów Jednorodzonego Syna Bożego. Z kolei Ed.L. Miller (*Salvation-History in the Prologue of John…*, s. 81) dodaje, że *perfectum* należy bardziej niż czas odnoszący się do przeszłości rozumieć jako formę opisującą teraźniejsze i trwałe skutki czynności dokonanej w przeszłości.

40 Por. I. de la Potterie, *Struttura letteraria*, s. 40

41 Jak trafnie zauważa C.H. Dood (*The Interpretation of Fourth Gospel*, Cambridge 1963[6], s. 144) występująca często w J forma zwh. – „życie" – nie oznacza życia biologicznego w odróżnieniu od zwh. aivw,nioj – „życia wiecznego". Jest ona jedynie skrótem tej drugiej; wyjaśnienia rzeczownika zwh. Podawane przez wielu egzegetów inspirowane są bardziej filozofią niż analizą języka Janowego. Dobrym przykładem takiej właśnie filozoficznej interpretacji mogą być stwierdzenia O. Hofiusa (*Struktur und Gedankengang*, s. 17), który pisze o „życiu" pochodzącym od Boga, którego stworzenia nie mają same z siebie. Chodzi według niego nie o istnienie, lecz życie stale wiążące je z Logosem.

42 Por. D.G. Vanderlipe, *Christianity according to John*, Philadelphia 1975, s. 32 i n.

ciu" jest mowa w w. 4a[43]. Wreszcie, w w. 4b pojęciem paralelnym synonimicznie do rzeczownika „życie" (*he dzoe*) jest termin „światłość" (*to phos*): przed obydwoma występuje rodzajnik określony, jedno jest podmiotem, a drugie orzecznikiem, utożsamione za pomocą łącznika „było" (*en*). Są one widziane przez autora jako pojęcia zamienne (por. 8,12).

Z kolei drugi rzeczownik użyty w w. 4 – *to phos* – tylko w J 11,9–10 oznacza światło naturalne, fizyczne. Natomiast we wszystkich innych tekstach, w których występuje, odnosi się do światła nadprzyrodzonego, rozumianego jako dobro zbawcze przyniesione przez Słowo, które stało się ciałem (3,19; 9,5; 12,35–36.46; 1 J 1,5). Teksty Starego Testamentu, w których występuje rzeczownik „światłość" w znaczeniu teologicznym, pozwalają dokładniej określić, czym jest to dobro zbawcze, utożsamiane przez św. Jana z życiem. Najpierw należy zauważyć, że już autor Ps 36,10 łączy pojęcie „życia" i „światła" w paralelizmie synonimicznym: „U Ciebie jest źródło życia, w Twojej światłości oglądam światłość". Natomiast w Ps 27,1 sam Jahwe nazwany jest „światłem":

> Jahwe jest światłem i zbawieniem moim, kogóż mam się lękać?
> Jahwe obrońcą mojego życia, przed kim mam się trwożyć?

Za pomocą symbolu światła poeta opisuje zbawczą obecność Boga przy sobie w każdym momencie życia. Podobnie mówi Trito-Izajasz o nowej Jerozolimie: „Jahwe będzie ci wieczną światłością (60,20). Tak więc „światłość" w sensie teologicznym oznacza wyjątkową, pełną dynamizmu obecność Boga. Stanowi ona sam rdzeń istnienia człowieka wierzącego i odnowionego miasta. Autor Prologu, definiując pojęcie „życia", które „objawiło się" w Słowie, za pomocą rzeczownika „światłość" prawdopodobnie nawiązuje do tej starotestamentowej symboliki. Istotą życia, które objawia się w Słowie, jest dynamiczna, przenikająca i ogarniająca, zbawcza obecność Boga.

W kontekście powyższych ustaleń dotyczących znaczenia pojęcia „życie" w tradycji Janowej można szukać odpowiedzi na pytanie o sens całego zdania, które składa się na treść w. 4. W analizie w. 3 wstępnie zostało zauważone, że w w. 4 autor Prologu opisuje relację Słowo – świat („wszystko, co się stało"). Należy zatem określić dokładniej, jak ona wygląda – relacja Słowa, w którym „stało się życie", do świata?

Najpierw rzuca się w oczy to, że autor Prologu mówi tylko o Słowie jako jedynym podmiocie, w którym „stało się życie". Jest On wyraźnie wyodrębniony i odróżniony od „wszystkiego, co się stało". Oznacza to, że życie Boże jest tylko

43 Por. K. Aland, *Eine Untersuchung*, s. 207.

w Nim. Nie ma go natomiast w żadnym elemencie kosmosu, w żadnej istocie stworzonej.

Następnie, z zestawienia i związku istniejącego między ww. 3 i 4 wynika, że Słowo jest jedynym podmiotem, który ma „życie" samo w sobie, ale równocześnie jest jedynym źródłem „życia" dla świata. Z treści w. 4 wynika, że „życie" to „objawiło się" w Słowie w momencie zaistnienia świata i jest stale ludziom ofiarowane. Wskazuje na to *perfectum gegonen* (w. 4a), wzmocnione dodatkowo *imperfectum* w wyrażeniach wyjaśniających: życie „stało się" w Słowie i nieustannie trwa („było") jako coś, co stale oddziałuje na ludzi (w. 4b). Ożywiające – w sensie nadprzyrodzonym – oddziaływanie Słowa na świat, rozpoczęte w momencie jego stworzenia, ma charakter ciągły i trwały. A ponieważ „życie", które od Niego pochodzi i zwraca się do ludzi, jest największym dobrem zbawczym, życiem samego Boga, dlatego relację Słowa do świata (ludzi) należy rozumieć jako relację zbawczą. Ożywiające oddziaływanie Słowa na ludzi jest w gruncie rzeczy działaniem zbawczym.

Świadectwem tego ożywiającego bądź zbawczego oddziaływania Słowa na ludzi jeszcze przed Jego objawieniem się w ciele może być wyznanie Jana Chrzciciela. Jan jako prorok odsłania swym współczesnym prawdę o tym, że Jezus-Słowo był wcześniej niż on sam, choć przyszedł na świat po nim (1,15.30). Z kontekstu wynika, że nie chodzi tu o statyczne, zamknięte w sobie istnienie Słowa, lecz o Jego zbawcze oddziaływanie na lud Przymierza, który wyczekuje Jego przyjścia i definitywnego objawienia się (por. 1,19.22–25).

Jeszcze wyraźniej ożywiające (zbawcze) oddziaływanie Słowa przed wcieleniem jest widoczne w powołaniu Izajasza, w wizji, którą miał w świątyni. Autor czwartej Ewangelii stwierdza, że Izajasz oglądał „Jego chwałę i o Nim mówił" (12,41). Treścią wizji prorockiej – prawdopodobnie największej – jest według czwartego ewangelisty chwała Słowa. Objawiła się (ukazała się) ona prorokowi, była „skierowana" ku niemu, dostępna jego oczom.

O niezbadanym, pełnym tajemnicy oddziaływaniu Słowa przed wcieleniem na lud Starego Przymierza mówi sam Jezus, wyznając przed Żydami: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień, ujrzał (go) i ucieszył się" (8,56). Ten i przytoczone wyżej teksty potwierdzają przyjętą tutaj interpretację zdania: „To, co się w Nim stało, to było życie". Bóg Słowo daje światu życie Boże jeszcze przed wcieleniem.

Można więc stwierdzić, że w w. 4 chodzi o ukazanie Słowa jako osoby posiadającej pełnię życia. To właśnie Słowo, w którym jest życie, *jawi się* jako najważniejszy punkt odniesienia dla świata, a zwłaszcza dla ludzi. W w. 3 było ukazane jako Współdziałające z Ojcem w stworzeniu świata. Rzecz jasna, nie chodzi

tu o życie w sensie biologicznym, lecz o życie właściwe Słowu jako Bogu (w. 1c), życie Syna stale skierowanego ku Ojcu (w. 1b). Słowo jest tu podmiotem, który inicjuje proces „nowego stworzenia", czyli obdarowywania ludzi życiem Boga[44].

Również z więzi występującej pomiędzy ww. 1–3 a ww. 4–5, a zwłaszcza z paralelizmu między w. 3 i w. 4 wynika, że stworzenie i historia świata są w ujęciu Janowym od samego początku swego istnienia w zasięgu działania Słowa, w którym objawia się „życie". Autor Prologu uczy, że jest to życie, które objawia się w Słowie, ale swe źródło ma w Bogu Ojcu. Słowo bowiem „było na początku i Słowo było zwrócone ku Bogu i Bogiem było Słowo" (1,1bc). Bóg Ojciec, „który ma życie w sobie, dał również Synowi mieć życie w sobie samym" (5,26). Logos pochodzi odwiecznie od Ojca, ale też od momentu zaistnienia świata „objawił się" jako zwrócony do ludzi. Do momentu wcielenia było Ono jednak „ponad" światem. Z chwilą wcielenia boski Logos jest dalej źródłem życia Bożego dla ludzi, ale obecnym między nimi. Jego zbawcza aktywność staje się wielekroć czytelniejsza i bardziej odczuwalna dla świata z chwilą wcielenia. Od momentu, gdy Słowo stało się ciałem (w. 14), ludzie mogą na własne uszy usłyszeć prawdę, że Ono jest dla nich chlebem życia (6,48), że Jego słowa są duchem i życiem (6,63). „Słowo, które stało się ciałem" – Jezus Chrystus ma słowa życia wiecznego (6,68); co więcej, On sam jest Życiem (11,25 – „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem"; por. 14,6). On jest po prostu Słowem życia, jak to lapidarnie ujmuje św. Jan w prologu do 1 J: „Oznajmiamy wam to, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – by życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione" (1 J 1,1–2).

Autor Prologu, ucząc o ożywiającej roli Boga-Słowa, objawia dwie nowe prawdy na temat stworzenia, a zwłaszcza zbawienia. Nie były one znane w Starym Testamencie, choć tak wiele tekstów mówi o stwórczej i ożywiającej roli słowa Bożego, głównie w formie Prawa i Mądrości. Pierwsza, nowa prawda dotyczy przede wszystkim stwórczej działalności Słowa. Bóg-Słowo nie jest mocą Boga, narzędziem Jego działania, lecz **jedynym Pośrednikiem** w dziele stworzenia i w historii zbawienia. Jest On osobą, która trwa w stałej relacji z Bogiem Ojcem i współdziała z Nim we wszystkim, co dotyczy istnienia świata i rozwoju historii zbawienia (w. 3). Ma to ogromne znaczenie dla świata i ludzi. Między doczesnością, materią, ciałem a Bogiem Stworzycielem nie ma niepokonalnej przepaści, absolutnej separacji. Przeciwnie, istnieje stała i dynamiczna więź. Świat i ludzie

44 Por. G.R. Beaseley-Murray, *The Mission of the Logos-Son*, w: *The Four Gospels 1992*, (FS F. Neirynck), t. 3, Leuven 1992, s. 1867.

wraz ze swą materialnością, doczesnością, cielesnością i swą historią spotykają się z Bogiem w osobie Boga-Słowa, ponieważ „przez Nie wszystko się stało".

Następna prawda o Bogu-Słowie związana jest ściśle z Jego działalnością ożywiającą, zbawczą. W Słowie, które „było na początku" i „było zwrócone ku Bogu", jest życie Boga. Prawo i Mądrość gwarantowały rozwój życia doczesnego, dając jedynie bardzo niewyraźną nadzieję na niekończące się trwanie wiernego po śmierci w sferze obecności Boga. Bóg-Słowo od pierwszej chwili zaistnienia ludzi jest skierowany ku nim. Oddziałuje na nich całą energią właściwą życiu Boga: pozwala oglądać swą „chwałę", „swój dzień", napełnia serca wierzących radością i weselem. Bóg-Słowo jest po prostu dla ludzi wszystkich czasów **jedynym Objawicielem, czyli źródłem życia Bożego**.

Stwórcze i zbawcze działanie Boga=Słowa jest nieskończenie większe niż stwórcza i zbawcza moc Prawa i Mądrości. Objawiając te dwie prawdy dotyczące działania Boga-Słowa, św. Jan przeciwstawia się żydowskiemu, przesadnemu kultowi, a nawet swoistej deifikacji Prawa-Tory. To dopiero Bóg-Słowo w sposób pełny i doskonały pośredniczy między światem i Bogiem oraz realizuje wszystkie oczekiwania ludu Starego Przymierza dotyczące życia i zbawienia. Tym samym św. Jan koryguje żydowską wiarę w Prawo i Mądrość jako źródła życia. „Wszystko stało się" przez pośrednictwo Boga-Słowa. A życie pełne i nieprzemijające – życie wieczne, „nowe stworzenie" – ma swe źródło jedynie w Słowie, Jednorodzonym Synu Bożym, który stał się człowiekiem. Obrazowo ukazuje to alegoria o winnym krzewie i latoroślach (J 15,1–6). Przywołana przez ewangelistę alegoria winnego krzewu i latorośli – poprzez bardzo mocne odniesienie do „uprawiającego" (Ojca) – pozwala lepiej rozumieć zwięzłe słowa Prologu i odkryć ostateczne racje, dla których Słowo jest Pośrednikiem w dziele stworzenia i w historii zbawienia (w. 3) oraz Objawicielem życia wiecznego, czyli Tym, który otwiera ludziom dostęp do źródła życia Bożego, które jest w Nim (w. 4), a zwłaszcza wierzącym w Niego (por J 7,37–39).

1.4. Boski Logos źródłem światłości świecącej w ciemnościach (w. 5)

Logos, w którym objawiło się życie dla ludzi, nie pozostaje obojętny wobec dominujących na świecie „ciemności". Już w analizowanym wyżej w. 4 zostało powiedziane, że życie, które objawiło się w Słowie, „było światłością ludzi". Po dokonaniu tego znamiennego utożsamienia „życia" ze „światłością" autor Prologu opisuje stosunek Słowa do ciemności na płaszczyźnie relacji: światłość–ciemności:

> A światłość w ciemności świeci,
> a ciemność jej nie ogarnęła.

Uważna lektura Starego Testamentu pozwala stwierdzić, że dokonane przez św. Jana utożsamienie życia ze światłością ma swe uzasadnienie w wielu tekstach biblijnych. Najpierw w odniesieniu do życia doczesnego. Autor Ps 56,14 mówi o „światłości życia":

> Ocaliłeś moje życie od śmierci
> i moje nogi od upadku,
> abym chodził przed Bogiem
> w światłości życia (por. Ps 74,16; Jr 4,23).

Często słowo „światło" odnosi się bezpośrednio do samego Boga, który jest z kolei postrzegany jako obrońca życia:

> Pan światłem i zbawieniem moim:
> Kogóż mam się lękać?
> Pan obroną mojego życia:
> przed kim mam się trwożyć (Ps 27,1).

Podobnie w bliskiej duchowo autorowi czwartej Ewangelii Księdze Mądrości światło jest symbolem Mądrości. Mądrość „jest blaskiem wieczystej światłości" – Boga (Mdr 7,26). Światłość Mądrości, porównana ze światłością słońca, jest nieporównywalnie większa, bardziej dynamiczna, zwycięska. Po światłości słońca „nastaje bowiem noc, a Mądrości zło nie przemoże (7,29–30). Mądrość – odblask wieczystej światłości – nie tylko zwycięża zło, ale „pozostając sobą wszystko odnawia, przez pokolenia zstępując w dusze święte wzbudza przyjaciół Bożych i proroków" (7,27). Ludzie ci, przemienieni przez światłość Mądrości, cieszą się prawdziwym życiem.

Autor Prologu nie precyzuje, jaka jest natura Słowa, nie mówi, że Ono jest światłością. W w. 4 natomiast stwierdza, że w relacji do ludzi Słowo objawia się jako życie, które jest światłością. Takie zestawienie i utożsamienie „życia" i „światłości" ma swą najbliższą paralelę w Ps 36,10:

> U Ciebie jest źródło życia
> w Twojej światłości oglądamy światło.

Kiedy „Słowo stanie się ciałem", wówczas to utożsamienie życia, które jest w Nim, ze światłością nie tylko zachowa swą aktualność, ale stanie się jeszcze bardziej wyraziste i zrozumiałe. Będzie ono przywoływane w czwartej Ewangelii jeszcze trzy razy. Wielką dyskusję teologiczną z Żydami Jezus rozpoczyna od

stwierdzenia: „Ja jestem światłością świata, kto za Mną idzie, nie chodzi w ciemnościach, lecz będzie miał światło życia" (8,12). W centralnym rozdziale czwartej Ewangelii, w którym mowa o uzdrowieniu człowieka ślepego od urodzenia, symbolizującego świat zamknięty na Chrystusa i pełnię życia w Nim, Jezus mówi: „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata" (w. 5). On tylko przynosi tę światłość, która oczom człowieka pogrążonym w ciemnościach pozwala widzieć w Nim osobę Syna Człowieczego (ww. 35–38). Wreszcie Jezus – odwieczne Słowo, w którym objawiło się życie, a które „stało się ciałem" – pragnie cały świat wyprowadzić z ciemności i doprowadzić do pełni życia. „Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostał w ciemności" (12,46).

Życie, które objawiło się w Słowie, jest światłością, która „świeci w ciemności" (w. 5a). Co oznacza rzeczownik „ciemność" (*he skotia*) tak w Prologu, jak i w całej tradycji Janowej? W Septuagincie na określenie „ciemności" występują dwa rzeczowniki: *he skotia* i *to skotos*. O „ciemności" i jej odniesieniu do „światłości" jest przede wszystkim mowa w Rdz 1. „Ciemność" ta ukazana jest w tym opisie jako swego rodzaju żywioł, w którym nie objawia się wola Boga. Co więcej, zostaje wyraźnie oddzielona od „światłości", całkowicie przeniknięte stwórczą wolą Boga. Stwarzając światłość, Bóg nie wyeliminował całkowicie ciemności ze świata[45].

Pojęcie „ciemności" (*skotia*) jako żywiołu bądź sfery, w której nie objawia się wola Boga, występuje jeszcze wyraźniej w Księdze Micheasza. Prorok, zapowiadając czas kary dla Izraela niewiernego woli Boga przymierza, mówi: „noc będzie dla was bez widzenia i ciemność (*skotia* – LXX) bez wieszczby. Zajdzie słońce nad prorokami i zaćmi się dzień nad nimi" (3,6). „Ciemność" służy tu wyraźnie na określenie takiego czasu i miejsca, w którym Izrael doświadczy bolesnej nieznajomości woli Boga i brak Jego zbawczej obecności. W podobnym znaczeniu rzeczownik *skotos* występuje w Hi 3,4. Hiob, przeklinając dzień swoich narodzin, mówi: „dzień ten niech się zamieni w ciemność, niech nie dba o niego Bóg". „Ciemność" to taki okres czasu, w którym nie ma pełnego troski o człowieka działania Boga. Trito-Izajasz rozciąga ten sens pojęcia „ciemność" także na miejsce, przestrzeń. Bóg, który działa dla dobra swego ludu, Izraela, objawia się w świetlistej i jaśniejącej chwale. Nad ziemią natomiast, na której żyją inne ludy, gdzie Jego zbawcza obecność jeszcze się objawia, rozciąga się „ciemność": „Ciemność okrywa ziemię i ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan" (Iz 60,2).

---

45 Tak wysnuty z Rdz 1 pogląd o koegzystencji światła i ciemności można odnaleźć w literaturze qumrańskiej, opowiadającej o walce między synami światłości i synami ciemności. By mieszkać w królestwie światłości, trzeba pełnić dobre czyny. Pogląd o koegzystencji światła i ciemności utorował również drogę dla dualizmu metafizycznego, który przyjął ostatecznie formę gnostycyzmu.

W niektórych tekstach „ciemność" utożsamia się ze złem moralnym. Wynika to z tego, że „ciemność" nie wiąże się z wolą Boga. Tam, gdzie nie ma woli Boga, ponieważ człowiek ją odrzucił, tam jest ciemność: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, zamieniają ciemność na światło, a światło na ciemność" (Iz 5,20). Tak rozumiana „ciemność" spowija kraj, w którym brak sprawiedliwości i prawa (Iz 59,9).

Inny jeszcze aspekt znaczeniowy pojęcia „ciemność" daje się odkryć w Hi 28,3. W tym stosunkowo późnym tekście „ciemność"(*skotia*) oznacza sferę, która wymyka się poznaniu człowieka. Jest to sfera niewiedzy, niedostępna dla człowieka. „Ciemność" jest tajemnicza dla człowieka, nie podlega jego władzy.

„Ciemność" jest również synonimem czasu bądź miejsca niedoli. Autor Ps 107 „ciemnością" nazywa niewolę Izraela w Egipcie: „Bóg wyprowadził Izraela z ciemności" (w. 14). A prorok Izajasz pojęcie to odnosi do niewoli Izraela w Babilonii: „Ja stwarzam światło i ciemności, pomyślność i niedolę" (45,7). „Ciemność" (*skotia*) pojmowana jest też jako kryjówka dla wygnańców i tułaczy (Iz 16,3).

W wielu tekstach Starego Testamentu „ciemność" oznacza tyle, co „śmierć". Najwyraźniej widać to w tekście Tb 4,10: „Jałmużna wybawia od śmierci i nie pozwala wejść do ciemności". Obydwa te pojęcia występują tu w paralelizmie synonimicznym. Natomiast umierający Saul prosi giermka, aby go dobił mieczem, ponieważ „zmaga mnie ciemność" (2 Sm 1,9). Nadchodzącą śmierć postrzega jako „ciemność".

Jeszcze wyraźniej wszystkie te znaczenia pojęcia „ciemność" da się zauważyć w tekstach Nowego Testamentu, a zwłaszcza w tradycji Janowej. Nawiązując do przeciwieństwa „światłość" – „ciemności" i do określenia „ciemności" jako sfery, w której nie objawia się ani wola Boga, ani Jego zbawcza obecność i działalność, autor 1 J 1,5 oznajmia: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności". Są one tutaj wręcz synonimem żywiołu bądź sfery, których w żadnym stopniu nie da się pogodzić z Bogiem. Nie mają one z Bogiem nic wspólnego. „Ciemności" są taką sferą, w której chodzą wrogowie Boga i Chrystusa (por. J 8,12; 12,24; 1 J 2,11). Według tekstów z Qumran ludzie tacy nie tylko „chodzą w ciemnościach" (1 J 1,6), ale sami utożsamiają się z „ciemnościami" i są nazywani „synami ciemności" (1QM 13,12; 15,9 i n.). Św. Jan nie używa wyrażenia „synowie ciemności", częstego w literaturze qumrańskiej, ale mówi o „synach diabła" (J 8,44; 1 J 3,10). Są to ludzie, którzy ulegają wpływowi diabelskiego kłamstwa, które jest sprzeczne z prawdą Bożą.

Natomiast w 1 J 2,8–11 poprzez pojęcie „ciemności" autor nawiązuje do starotestamentowego wyobrażenia o czasach niewoli, prześladowań, zagrożenia

życia. Gdy mówi, że „ciemności ustępują", to chce powiedzieć, że mija czas nieznajomości nowego prawa, czas nienawiści brata. Kto jednak nienawidzi dalej swego brata, „dotąd jeszcze jest w ciemności" (2,11).

Konkludując, można powiedzieć, że „ciemnością" nazywa się w Biblii taką sferę przestrzeni bądź okres czasu, w którym życie jest niezwykle trudne, zagrożone śmiercią, wręcz ginie. Jej przeciwieństwem jest „światłość", która oznacza przestrzeń, gdzie możliwe jest życie, wręcz samą istotę życia. „Ciemność" to nienawiść, brak jakiegokolwiek życia, śmierć. Pozostawać w ciemnościach znaczy tyle samo, co nie żyć. Skarżący się Hiob mówi:

> Dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona […]
> Nie żyłbym jak płód poroniony,
> jak dziecię, co światła nie znało (Hi 3,11.16).

„Ciemność" nie pozostanie częścią świata i dziejów na zawsze. W konfrontacji między nią i „światłością" ostatecznie zwycięży „światłość". Na końcu czasów bowiem zniknie noc, symbolizująca ciemność: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością i Bóg twój – twoją ozdobą. Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zaćmi" (Iz 60,19–20). Nastanie jeden wielki dzień, bez najmniejszego cienia „ciemności". Jak w Bogu nie ma „żadnej ciemności", tak też i w odnowionym świecie, wypełnionym obecnością Pana-Światłości, nie będzie już miejsca dla „ciemności".

Autor Prologu mówi, że Bóg-Słowo nie tylko jest źródłem życia i światłości, ale sprawia, że życie-światłość penetruje krainę ciemności. Ciemność nie może im się oprzeć, a tym bardziej przezwyciężyć ów proces promieniowania i penetracji. „Światłość świeci w ciemności". Można powiedzieć, że Bóg-Słowo jest źródłem światłości w świecie. W swym oddziaływaniu na świat przypomina wielki reflektor, który rzuca nieustannie w ciemną czasoprzestrzeń (dzieje ludzi) potężny i niegasnący strumień światła. Strumień ten wykrawa z niej coraz większą część, stającą się natychmiast sferą życia i światłości. Przestrzeń ta wyrwana została spod władzy „ciemności", dominuje w niej życie, które jest „światłością". Chodzi tu o wszelkie sposoby wprowadzania woli Boga w świat oddzielony bądź oderwany od swego Stwórcy. A więc wszystkie formy objawiania woli Boga ludziom, od początku historii zbawienia aż do momentu wcielenia.

Proces penetracji „ciemności" przez „światłość", która jest w Bogu-Słowie, doznał radykalnego wzmocnienia z chwilą Jego przyjścia na świat. Chrystus bowiem otwierał ludziom oczy na pełnię życia. Jego słowa i czyny prowadziły do wiary w Niego jako Syna Bożego, będącego źródłem życia i światłości. Ostatecz-

nie zwycięska moc życia Bożego w Chrystusie objawiła się w zmartwychwstaniu. Blask chwały zmartwychwstania, wydarzenia pierwszego i jedynego w historii świata, rozprasza ciemności śmierci. Od momentu przyjścia Chrystusa-Słowa na świat i włączenia się w dzieje świata, w sposób szczególny od chwili zmartwychwstania, promieniowanie światłości Logosu, czyli ekspansja i rozwój życia wiecznego w ludziach, zostały wsparte.

Świat ciemności (J 3,19) i kłamstwa (J 8,44), świat nienawiści i śmierci (J 7,7; 15,18–19) jest rezultatem wolnego wyboru człowieka, dokonanego najpierw w stosunku do ludzi, którzy od początku objawiają tajemnicę życia i światłości, która ma swe źródło w Bogu-Słowie, a następnie w stosunku do Chrystusa, który jest Życiem i Światłością. Każdy człowiek decyduje o tym, czy pogrąży się w ciemnościach (J 3,19; J 9,39), czy też zwróci się w stronę światła (J 3,21; 8,12: „Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia"), czy będzie nad nim dalej ciążył gniew Boży (J 3,36), czy też uniknie sądu Bożego (5,24: „Kto słucha słowa mego [...] ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przyszedł do życia", czy umrzesz w swoich grzechach (J 8,21–24), czy też przejdzie ze śmierci do życia (J 5,24; 8,51: „Kto zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki". Jezus przyszedł na świat jako światło, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie pozostał w ciemności (J 12,46).

Logos wcielony zwyciężył świat ciemności (J 16,33 – „Jam zwyciężył świat"). Każdy, kto wierzy w Niego, a więc kto chodzi w światłości, ma rzeczywisty udział w tym zwycięstwie: „Wszystko bowiem, co z Boga zrodzone, zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?" (1 J 5,4–5).

2. Logos wcielony – Świątynia ludu nowego Przymierza (J 1,6–14)

Druga część Prologu (ww. 6–14) ma charakter historiozbawczy. Dotyczy centralnego wydarzenia w dziejach zbawienia, a mianowicie wcielenia Syna Bożego. Było ono poprzedzone działalnością proroka znad Jordanu, Jana, o którym autor Prologu mówi: „Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz *posłanym*, aby zaświadczyć o światłości" (ww. 6–8). Najpierw należy stwierdzić, że ewangelista podkreśla historyczny charakter tej postaci (podane imię, a w ww. 19–34 miejsce działalności, łącznie z odniesieniem do uczniów i do treści tego, co głosił). Ale najmocniej zwraca uwagę na samą istotę jego posłannictwa, czyli na złożenie świadectwa. „Świadectwo" w czwartej Ewangelii to wyjątkowo ważna forma objawienia jakiegoś aspektu tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Jan Chrzciciel w swoim świadectwie, które złożył

wobec Izraela i w obecności swoim uczniów, odsłania tajemnicę osoby Jezusa jako Mesjasza, namaszczonego Duchem Świętym i Syna Bożego (por. 1,29–34).

Druga część hymnu, po przywołaniu roli Jana Chrzciciela jako świadka (ww. 6–8), syntetycznie ujmuje dzieje Słowa, które „było na świecie" (ww. 9–10) i „przyszło do swojej własności" (ww. 11), a następnie przedstawia Jego działanie w stosunku do tych, którzy Je przyjęli (ww. 12–13). Całość zbawczej obecności Słowa na ziemi zamyka w syntetycznym wyznaniu wiary tych, którzy Je przyjęli (w. 14). To ono jest najważniejszym przesłaniem Prologu o Logosie i jest zawarte w wersecie podsumowującym całą drugą część hymnu:

> Zaiste, Słowo [*ho logos*] stało się ciałem
> i zamieszkało między nami,
> i oglądaliśmy Jego chwałę,
> chwałę, jaką Jednorodzony Syn otrzymuje od Ojca,
> pełen łaski i prawdy (J 1,14).

Dopiero w tym wersecie Prologu pojawia się na nowo tytuł Logos, który dominował w pierwszej części (ww. 1–5, a zwłaszcza w ww. 1–2). Po ukazaniu słowa-egzystencji Logosu u Boga oraz Jego osobowej tożsamości – boskiej natury i relacji do Ojca i do ludzi (ww. 1–5) – autor hymnu przechodzi do prezentacji Jego zbawczej obecności na ziemi (ww. 6–14).

Zawarte w w. 14 wyznanie wiary apostolskiej wspólnoty chrześcijańskiej ma wyjątkowe znaczenie. Na nim bowiem opiera się cała egzystencja nowej wspólnoty wierzących – Kościoła. Ono stanowi o odrębności tej wspólnoty (Kościoła) w stosunku do „tych, którzy nie przyjęli" Słowa. W nim najpełniej objawia się zbawcze posłannictwo Logosu[46].

Uważna lektura J 1,14 pozwala zauważyć, że w tekście tym obecny jest temat świątyni. Słowo, które stało się ciałem, jest nową Świątynią. Nie sposób sobie wyobrazić świątyni w ST bez ludu Bożego. Podobnie należy przypuszczać, że Słowo wcielone jest Świątynią wspólnoty wierzących (Kościoła), która nazywa siebie w Prologu mianem „my" (w. 14c).

Występujący w J 1,14 czasownik *skenoo* rzeczywiście przywołuje na pamięć rzeczownik *skene*, używany bardzo często w LXX na określenie świętego Przy-

46 U. Schnell (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 39) zauważa, że cały tok myślenia autora Prologu, rozpoczęty w w. 1, biegnie ku w. 14. Zob. schemat struktur nakładających się, podany przez Giblina.

bytku, nazywanego w tekście hebrajskim raz Mieszkaniem (*miszkan* w Wj 26,1), raz Namiotem (*ohel* w Wj 26,9) lub Namiotem Spotkania (*ohel mo'ed*)[47].

W jaki sposób „Słowo, które stało się ciałem, i zamieszkało [*eskenosen*] pośród nas", pełni rolę świątyni?

W studium poświęconym tematowi świątyni w J 14,2– 3 Udo Schnelle dokonuje tylko bardzo ogólnej analizy w. 14 Prologu[48]. Próbuje pokazać, że werset ten czytany w perspektywie popaschalnej mówi o nowej Świątyni, którą jest Jezus zmartwychwstały. W ten sposób bardzo ściśle łączy się on z tekstem 14,2–3, w którym – zdaniem autora studium – ewangelista otwarcie mówi o uwielbionym ciele Jezusa jako nowej Świątyni.

Ale wnikliwa lektura Prologu i w. 14 nasuwa ważne pytania: co to znaczy, że „Słowo, które stało się ciałem", stanowi nową Świątynię już od momentu wcielenia, a nie dopiero od chwili uwielbienia przez śmierć i zmartwychwstanie? Jakie funkcje świątyni pełni „Słowo, które stało się ciałem"? Analiza kompozycji literackiej w. 14 pozwoli odkryć idee, które jego autor chciał podkreślić jako szczególnie ważne (3). Każda z nich, pokazana na tle starotestamentalnego obrazu świątyni oraz przez pryzmat tekstów paralelnych, ukaże ważne aspekty tajemnicy Jezusa Chrystusa, nowej Świątyni chwały i prawdy.

Uważna lektura w. 14, ze szczególnym uwzględnieniem jego stylu, pozwala zauważyć, że część środkowa ma wyraźnie charakter zdania wtrąconego, które w imię większej przejrzystości stylistycznej wręcz – jak mówi R. Schnackenburg[49] – należałoby wziąć w nawias. Wiele elementów formalnych wskazuje na to, że w. 14 zbudowany jest według następującej struktury:

A	a) Zaiste, Słowo [*ho logos*] stało się ciałem
	a') i zamieszkało między nami,
B	b) i oglądaliśmy Jego chwałę,
	b') chwałę, jaką Jednorodzony Syn otrzymuje od Ojca,
A'	a'') pełen łaski i prawdy.

Podstawowym kryterium pozwalającym na wyodrębnienie takiej struktury w. 14 jest określenie podmiotów działających w poszczególnych jego częściach:

---

47 Na te wszystkie teksty ST, które są paralelne do w. 14b i które każą widzieć w nim kontynuację tematu świątyni, wskazuje D. Mollat w *L'évangile et les epîtres de saint Jean* (Paris 1960, s. 69).

48 Por. J. McCaffrey, *The House with Many Rooms. The Temple theme of Jn. 14,2–3* (AnBib 114), Roma 1988, s. 222–224.

49 Por. *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg–Basel–Wien 1986[6], s. 202–245.

A: Słowo, które stało się ciałem;
B: „My" (uczniowie)
A': Słowo wcielone (Jednorodzony).

Jeśli chodzi o część A, to nie ma żadnej wątpliwości, że podmiotem jest tutaj osoba Jezusa Chrystusa, Słowa, które stało się ciałem; w części A' wprawdzie nie ma ani podmiotu, ani orzeczenia (w. 14e jest zwrotem mającym charakter apodozy), to jednak określenie „pełen łaski prawdy" odnosi się tylko i wyłącznie do Słowa wcielonego. W części B podmiotem są uczniowie; składa się ona z dwóch stychów (b i b'): drugi, „chwałę jakby Jednorodzonego u Ojca", podejmuje, wyjaśnia i rozwija centralne pojęcie z pierwszego stychu: „Jego chwałę". Obydwa te zwroty stanowią dopełnienie bliższe czasownika „oglądaliśmy" (*etheasametha*); po zdaniu stwierdzającym fakt zamieszkania Słowa „między nami" ewangelista przerywa na chwilę obiektywną narrację na temat dalszych dziejów Słowa, które stało się ciałem, i przechodzi do opisu doświadczenia, jakie było udziałem jego samego i innych uczniów („my"): „oglądaliśmy Jego chwałę". Oczywiście chodzi tu o chwałę Słowa, które stało się ciałem. Jednakże nie o chwałę samą w sobie, lecz chwałę, która stała się przedmiotem subiektywnego przeżycia uczniów, mającego cechy kontemplacji. W następnym stychu (końcowym) ewangelista powróci do obiektywnej narracji opowiadającej o Słowie jako takim: „pełen łaski prawdy" (A').

Można powiedzieć, że w strukturze w. 14 części A odpowiada część A' i obydwie mówią o misji Słowa wcielonego jako takiej; są narracją obiektywną. Część B natomiast opisuje doświadczenie uczniów związane z misją Słowa, ma charakter narracji subiektywnej.

Poza tym należy zauważyć, że części A i A' tworzą paralelizm syntetyczny: A' podaje przyczynę faktu, o którym opowiada A. Słowo wcielone „zamieszkało między nami" (A), ponieważ jest „pełne łaski prawdy". Słowo wcielone, „pełne łaski prawdy", by móc objawiać tę prawdę ludziom, którym jest ona ofiarowana jako dar, „zamieszkało" wśród nich. Inaczej mówiąc, „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami" (A) dlatego, że jest „pełne łaski prawdy" (A'). Dar-łaski (*charis*) prawdy, który całkowicie wypełnia osobę Słowa, skłania Je zarazem do „zamieszkania między nami"[50].

Przeprowadzona powyżej analiza literacko-strukturalna pozwala lepiej zobaczyć całe bogactwo treści, jaka zawarta została przez ewangelistę w w. 14. Jak można było zauważyć, w. 14 kończy środkową część (segment) Prologu, będący narracją historyczną; opowiada o wydarzeniu, ku któremu zmierza i z którego

50 Por. I. de la Potterie, *La vérité*…, t. 1, s. 170–172.

zarazem wypływa cała historia zbawienia. Wydarzenie to – biorąc pod uwagę pierwszy stych w. 14 – powszechnie nazywa się wcieleniem. Nazwa ta jednak nie oddaje całego bogactwa i dynamizmu zawartego w w. 14, czyli nie określa dokładnie centralnego wydarzenia dziejów zbawienia. Ma ono bowiem jeszcze inne, równie ważne wymiary. Wskazuje na nie sama struktura w. 14:

– Słowo staje się ciałem, czyli inaczej – *wkracza* w dzieje człowieka (A);

– już jako Słowo wcielone zamieszkuje między nami, *pozostaje* obecne w ludzkim świecie (A);

– Słowo wcielone i zamieszkujące pośród nas jest pełne łaski – daru prawdy, który *ofiarowany jest ludziom* (A');

– pierwsi uczniowie oglądają, a raczej *zaczynają dostrzegać* ofiarowaną im prawdę (B);

– odkrywają, że kontemplują chwałę Jednorodzonego (B).

Wydarzenie, na które składają się wszystkie te czynności, porównywalne jest tylko do tego wydarzenia-zjawiska, jakim dotychczas dla Izraelitów była świątynia, widziana w całym swym dynamizmie.

2.1. Świątynia w ST – miejsce spotkania z Bogiem

W starotestamentalnej trzyczęściowej wizji świata niebo jest sferą przynależną Bogu. Wznosi się ono ponad ludźmi i jest dla nich niedostępne (por. Iz 14,12–15)[51]. Dlatego w wielu tekstach ST przedstawiane jest jako miejsce przebywania i stałej obecności Boga (por. Ps 2,4; 11,4; Iz 63,15; 64,1–2; Koh 5,1)[52]. Nie oznacza to, że Bóg jest oddzielony od ludzi i ich życia.

Namiot Spotkania, który towarzyszył Izraelitom w wędrówce przez pustynię, nie był miejscem stałej obecności Boga. Mojżesz wznosi go nie tyle jako „mieszkanie" Boga, ile jako miejsce, na które Bóg będzie zstępował w wybranym przez siebie czasie, by tam – i tylko tam – spotykać się z Mojżeszem (por. Wj 33,7–11). To, czy Namiot Spotkania pełni jakąś rolę w dziejach wędrującego ludu, czy nie, zależy tylko od Boga. On bowiem decyduje o swoim zstąpieniu w tę przestrzeń, którą Namiot ten wyznacza. W podobny sposób obecność Boga pośród ludu symbolizowała arka przymierza.

Szczególnym miejscem obecności Boga – rozumianej jako Jego zstępowanie i objawianie się w konkretnym miejscu i czasie – była świątynia w Je-

51 Por. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, s. 107–206.

52 Por. H. Traub, *hieron*, TDNT V, s. 507.

rozolimie[53]. Przestrzeń wyznaczona przez mury świątyni nie zakreślała obszaru obecności Boga. Była jednak tą sferą, którą Bóg wybrał (por. 1 Krl 8,44) jako miejsce spotkań ze swoim ludem oraz jako miejsce, w którym lud może szukać swego Boga i spotykać Go. Nie wystarcza przyjść do świątyni, by tym samym spotkać się z Bogiem. Izraelita spotyka się ze swym Bogiem, kiedy wstępuje do świątyni z sercem odpowiednio przygotowanym: „gdy będą modlić się na tym miejscu i sławić Twoje Imię oraz odwrócą się od swoich grzechów" (1 Krl 8,35)[54]. Wynika z tego, że nawet świątynia jerozolimska nie tyle jest mieszkaniem Boga, ile raczej jest miejscem, w którym On zbliża się do człowieka. Z nieba, które jest Jego mieszkaniem (por. 1 Krl 8,30.34.36.39.43.45.49), zstępuje na spotkanie z człowiekiem, który Go szuka. W świątyni człowiekowi temu Bóg objawia się, wysłuchuje jego modlitw, przebacza grzechy i zbawia[55].

Jeremiasz i Ezechiel mówią o świątyni jako o miejscu, w którym w określonym czasie może objawiać się „chwała" Boga. Dla Jeremiasza świątynia jest „tronem chwały" Boga: „Tronem chwały, wzniesionym od początku, jest nasze miejsce święte" (Jr 17,12; 14,21). Ezechiel widzi „chwałę Pana", która opuszcza świątynię (10,18) – Bóg nie będzie objawiał się i przychodził na spotkanie z ludem wiarołomnym w świątyni w Jerozolimie. Ale prorokując o przyszłej odnowie Izraela, prorok ten posługuje się obrazem majestatycznej świątyni (rozdz. 40–43), do której powróci „chwała Pana", aby w niej się na nowo objawiać oczyszczonemu i wiernemu prawom przymierza ludowi (por. Ez 43,4)[56].

Świątynia jerozolimska jako miejsce spotkania z Bogiem w oczach Izraelitów staje się źródłem, z którego wypływa wszelkie błogosławieństwo Boże, które niesie życie dla Izraela. Nie chodzi tu tylko o błogosławieństwo natury „duchowej", niedostrzegalne dla oczu. Od Boga, który objawia się w świątyni, pochodzi materialny dostatek i pomyślność ludu. Ten sam Bóg, który daje się poznać w świątyni, decyduje o losach narodów (por. Am 1,2 i n.; Ps 47,8; 82; 96,10–13; 99,1 i n.) oraz o bezpieczeństwie i wolności Izraela (por. Ps 46; 48; 76). Od niego również zależy posiadanie Ziemi Obiecanej przez Izrael (por. Wj 34,23–24; Jr 7,1–15). Bóg bowiem nie tylko daje zwycięstwo nad armiami wrogów, ale

---

53 Szczegółową analizę terminologii związanej ze świątynią przeprowadza T. Brzegowy w książce *„Miasto Boże" w Psalmach* (Kraków 1989, s. 34–42). Bóg po prostu przybywa do świątyni na spotkanie ze swym ludem. Na różny sposób mówią o tym tzw. teksty teofanijne, zwłaszcza w psalmach, którym autor poświęca cały trzeci rozdział swej pracy, zatytułowany *Syjon – miejscem teofanii* (s. 197–268).

54 Por. Ps 15.

55 Por. Y. Congar, *Il mistero del Tempio*, Torino 1966.

56 Por. B. Maggioni, *Liturgia e culto*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 837 i n.

zapewnia wszelkiego rodzaju pomoc potrzebną do zamieszkiwania w tej ziemi, pozwalając w ten sposób ludowi sycić się jej wszelkimi dobrami (por. Ps 65,5; 68,10–11; 132,15).

Prawdę o świątyni jako źródle wszelkiego dobra dla Izraela najlepiej wyraża obraz rzeki przepływającej przez Syjon (Ps 46,5). Wywodzi się on z tradycji o rzekach, które płynęły w raju, gwarantując temu ogrodowi bogactwo roślin i owoców (Rdz 2,10–14; por. Ps 65,10; Iz 33,21; Jl 4,18; Ez 47; Za 14,8)[57]. Wierzący Izraelita wyznawał, że w świątyni Boga znajduje się „źródło życia" i „potok rozkoszy" (Ps 36,9–10), a ze światłości objawiającego się w niej Boga płynie dla człowieka światło. Wszystkie te obrazy przekazują prawdę o świątyni jako miejscu, w którym Bóg objawia się człowiekowi i darzy go życiem i zbawieniem (por. Ps 49,20; Hi 3,16; Jr 13,16).

Dlatego możliwość uczestniczenia w kulcie sprawowanym w świątyni uważana była za szczyt szczęścia Izraelity. Ci bowiem, którzy w nim uczestniczą, partycypują w błogosławieństwie, którym Bóg obdarza z tego miejsca Izraela. Mogą bezpiecznie żyć w kraju wolnym od nieprzyjaciół (por. Wj 34,24). „Przebywanie" w świątyni Pana stawało się szczególnym przywilejem. Najdobitniej mówi o tym Ps 27,4:

> O jedno proszę Pana,
> tego jednego pragnę:
> bym w domu Pana mógł zamieszkać
> po wszystkie dni życia,
> aby kontemplować majestat Pana
> i oglądać Jego świątynię[58].

Każdy, kto mógł stanąć w świątyni i uczestniczyć w kulcie, otrzymywał jako przynależący do ludu Pana błogosławieństwo niosące życie. Psalmista postrzega

57 Por. Ap 22,1 i n.

58 Tekstu tego (oraz Ps 23,4) nie można zaliczać – jak to robi wielu komentatorów – do tzw. nurtu mistyki kultowej, cechującej koła lewitów i kapłanów. Wyrażone w nim uczucia są znane każdemu Izraelicie. Świadczą o tym inne teksty, w których wyrażona jest miłość do świątyni, a które niekoniecznie trzeba łączyć ze środowiskiem personelu świątyni. Por. Ps 61,4; 65,4; 84,4; 91,1.9; 134; 135,2; Iz 38,20.

przebywających w świątyni jak drzewa „zasadzone w domu Pana”[59], które „wydają owoc nawet i w starości, zawsze świeże i zielone” (Ps 92,14 i n.)[60]. Objawiający się w świątyni Bóg jest dla wierzącego źródłem życia.

Starotestamentalna świątynia była bowiem miejscem, do którego JHWH przybywa, w którym zamieszkuje Jego Imię i Chwała. Lud przychodzi do świątyni, by móc wzywać Imienia swego Boga i oglądać Jego Chwałę, czyli doświadczać Jego zbawczej obecności.

Można powiedzieć, że świątynia w Jerozolimie to było nie tylko określone miejsce, jedyne i wybrane, ale też wielki, podwójny dynamizm, na który składały się tak czynności podejmowane przez Boga, jak i odpowiadające im działania i postawy ludu. Dokładnie ten sam dynamizm ożywia strukturę w. 14: boski Logos stał się człowiekiem i zamieszkał pośród wierzących; oni oglądali (kontemplowali) Jego boską chwałę; On przyniósł im dar prawdy.

Podsumowując starotestamentowy obraz świątyni, należy jeszcze koniecznie dodać, że w późnym okresie ST i w judaizmie oczekiwano na Mesjasza, który wzniesie nową świątynię (por. Ez 40–44; Hen et 90, 27 i n.; Ps Sal 17, 30; 4Qflor 1,1–13)[61]. Autor czwartej Ewangelii podejmuje tę tradycję i pokazuje, że w Jezusie Chrystusie oczekiwanie to wypełnia się, i to w zaskakujący sposób. On jako Logos wcielony i jako Mesjasz jest nową Świątynią.

2.2. Wcielenie Logosu początkiem nowej Świątyni

Budowę sanktuariów lub wzniesienie świątyni w ST poprzedzało objawienie się Boga. Podobnie wydarzenie objawienia się Boga otwiera dzieje nowej świątyni. Pierwszym bowiem elementem decydującym o zaistnieniu nowej świątyni jest

---

59 Wielkość i wspaniałość cedru i palmy, wspomnianych w w. 13 Psalmu, powiększa się wraz z faktem zasadzenia (dosł. „przesadzenia”) ich na dziedzińce świątyni. Teren świątyni jest jak ziemia raju, ma w sobie niezwykłe zasoby wody i składników odżywczych dla roślin (por. Ps 1,3; 52,10; 84,3.5.11). W komentarzu do tego wersetu G. Ravasi pisze: „Sprawiedliwy zapuszcza swe korzenie w Bogu […]. W jego wnętrzu płynie Boża limfa, życie samego Boga weń przenika na wzór pokarmu i przekształca go w rzeczywistość świętą, kwitnącą i wspaniałą” (*Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. 2, Bologna 1986, s. 936).

60 W użytych przez psalmistę przymiotnikach „świeże” i „zielone” może kryć się aluzja do kananejskich mitów płodności, w których określano nimi bogów płodności. W Ebla czczono bogów płodności, z których jeden nosił tytuł *da*-ši-*in* („Świeży”), a drugi: *ra-an* („Zielony”). W ten sposób autor Ps 92 dokonuje tzw. demitologizacji starych tekstów religijnych, znanych w jego środowisku. Por. M. Dahood, *Le scoperte archeologiche di Ebla e la ricerca biblica*, Civ Cat, n. 3118 (1980), t. 2, s. 331.

61 Por. J. Maier, *Tempel und Tempelkult*, w: J. Maier, J. Schreiner, *Literatur und Religion des Frühjudentums,* Würzburg 1973, s. 371–390.

wkroczenie „Słowa" w dzieje ludzkości: „Słowo stało się ciałem" (w. 14a). Ma ono charakter wydarzenia, w którym cały dotychczasowy proces objawiania się Boga osiąga swój punkt kulminacyjny.

Autor Prologu już w ww. 3–5, mówiąc o życiu i posługując się symbolem światła, opowiada pośrednio i *implicite* o wcieleniu. Pokazuje bowiem objawicielską rolę „Słowa" w dziejach świata[62]. Wyraża ją czasownik „stawać się", „dziać się" (*ginomai*). Użyte formy (*egeneto – gegonen* – ww. 3.4) odnoszą się do wydarzeń o charakterze objawicielskim (obydwie formy zostaną powtórzone w w. 6a i 15d w odniesieniu do działalności objawicielskiej Jana Chrzciciela). Określają one dzieło objawienia, które dokonuje się przez „Słowo" w ramach historii. Forma użyta w w. 3 (aoryst) nie tylko wskazuje na czas przeszły, lecz także oznacza całą serię wydarzeń, które mają miejsce (aoryst „kompleksywny"). Poza tym termin w całej czwartej Ewangelii odnosi się do dzieła Chrystusa (por. 3,35; 5,20; 17,10; 19,28); paralelizm zachodzący między w. 3 a w. 17 precyzuje, że chodzi tu o dzieło objawienia („łaska prawdy"), złożone z wielu różnorodnych wydarzeń (por. Jdt 9,5–8)[63]. Przedmiotem tego procesu objawienia, w którym wszystko „staje się" za przyczyną Słowa (w. 3), Jezusa Chrystusa (w. 14), jest „życie", „życie wieczne" Słowa (w. 4), zwróconego w stronę Boga (ww. 1–2; por. 1 J 1,2). To o Nim tylko jest mowa w ww. 1–5. W procesie objawiania się „życia wiecznego" nic definitywnie ważnego nie może się stać bez Tego, który *jest* „Słowem".

O tym samym procesie objawiania się „życia wiecznego" w osobie Jezusa Chrystusa mówi w. 14a. Jednak ewangelista nie posługuje się już językiem symbolu (światła). Werset 14 jest świadectwem (wyznaniem wiary) o charakterze historycznym i należy do części historiozbawczej Prologu (ww. 6–14).

Istotę zbawczego objawienia wyrażają trzy terminy: „Słowo", „stało się", „ciało". Dokładne określenie ich sensu pozwoli lepiej zobaczyć bogactwo tego wydarzenia, które nazywa się najważniejszym faktem w dziejach objawiania się Boga człowiekowi.

„Słowo" – to termin, który należy do pojęć określających proces komunikowania się osób. Co więcej, słowo, by było środkiem porozumiewania się osób, musi być wypowiadane. Jest zatem czymś dynamicznym, zawsze w działaniu. Słowo napisane jest martwe i bezczynne aż do momentu, kiedy zostanie wypowiedziane. Tak rozumiejąc termin „słowo", możemy lepiej pojąć, o kim mowa

62 Por. I. de la Potterie, *Struttura*…, s. 40. Inaczej komentują w. 3 m.in.: M.F. Lacan, *Le Prologue*…, s. 98–101; S.A. Panimolle, *Il dono della Legge*, s. 93; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, s. 212–215.

63 P. Lamarche uważa, że w. 3 odnosi się do realizacji planu Bożego w historii (*Le Prologue de Jean*, RSR 52 (1964), s. 524); podobnie I. de la Potterie, *Struttura…*, s. 47.

w Prologu[64]. Jeden z komentatorów trafnie zauważa, że w zdaniu, które rozpoczyna Prolog: *en arche en ho logos* należy dostrzegać hebrajskie tło (*bᵉrešit* i *dabar*) i w związku z tym termin *ho logos* bardziej oznacza akt przemawiania jako taki niż wypowiedziane słowo[65]. To „przemawianie" Boga dokonuje się w osobie historycznej, realnie istniejącej – nie poprzez jakąś formę działania Boga (Mądrość w Mdr 18,14 i n. i „słowo Boże" w Iz 55,11). Co więcej, poprzez osobę, która odwiecznie pozostaje w szczególnej relacji do Ojca. Jest to relacja wspólnoty: „Słowo było (zwrócone) ku Bogu" (w. 1b). Nikt poza Nim nie pozostaje w tak głębokiej więzi z Bogiem. Między „Słowem" a Bogiem zachodzi tożsamość – wskazuje na nią trzecie „było" (w. 1c), które pełni rolę łącznika między podmiotem zdania („Słowo") i orzecznikiem („Bogiem").

Czasownik „stało się" (*egeneto*) w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości stwierdza fakt wcielenia. W dziejach „Słowa" przedstawionych w pierwszych wersetach Prologu dokonuje się istotna zmiana: „Słowo" było, istniało i znajdowało się u Boga – teraz „staje się" człowiekiem. Sytuacja „Słowa", które „było u Boga", różni się od sytuacji, kiedy „Słowo" zaczyna być podmiotem czasownika „stawać się". „Być" (dotychczas określające sytuację „Słowa" – ww. 1.4.9.10) i „stawać się" to dwa różne, a nawet czasami przeciwstawne sobie stany. Różnicę zachodzącą między nimi można zauważyć w J 8,58: „Abraham stał się" – „Ja jestem". Na istniejący tu kontrast między „być" i „stawać się" składają się różnice między śmiercią i życiem wiecznym, tym, co kruche, a tym, co trwałe[66]. Kontrast ten w pewnym stopniu da się dostrzec i w Prologu w odniesieniu do sytuacji „Słowa": na początku „było u Boga", żyjąc Jego życiem, w pewnym momencie historii rozpoczyna jeszcze inny sposób istnienia, zaznaczony czasownikiem „stało się", otwarty na doświadczenie słabości i śmierci.

„Słowo" nie ogranicza się do tego, by jedynie zstąpić na człowieka-Jezusa, wejść w Niego, zamieszkać w Nim, zawładnąć Nim. ST mówi o takich sposobach działania Ducha Bożego w ludziach. Często zdarzało się, że w wybranego przez Boga człowieka wstępował Duch Boży, spoczywał na nim, ogarniał go swą mocą – lub też odstępował od niego, opuszczał go (por. Sdz 6,34; 11,29; 14,6.19; 15,14; 16,20 Ps 51,13; Iz 11,2; Za 7,12). Każda z tych form obecności Bożego

64 Tłem dla ewangelisty nie była filozofia grecka. Rzeczywistym tłem Janowego myślenia i sposobu mówienia o Logosie (Słowie) było objawienie ST. „Słowo Boga" w ST ściśle łączy się z Bogiem, który działa: stwarza, objawia, wyzwala. Por. F.F. Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1983, s. 29.

65 Por. M. Girard, *Analyse structurelle de Jn 1,1–18*, „Science et Esprit" XXXV/1 (1983), s. 16. Autor ten tłumaczy w. 1: „En tête était Le Parler, et Le Parler était en-vers Dieu, et Dieu était Le Parler" (17).

66 Por. F. Büchsel, *ginomai*, GLNT II, 441.

Ducha w człowieku łączyła się z jakąś misją bądź konkretnym zadaniem. Mogło to być wybawienie pokoleń izraelskich od wrogów, głoszenie im słów Boga i objawianie Jego woli, sprawowanie władzy w Jego imieniu.

Autor Prologu stwierdza fakt zupełnie innego rodzaju: „Słowo", osoba będąca Bogiem, *staje się* człowiekiem, czyli wchodzi w jeszcze inny niż ten właściwy Mu sposób istnienia, nacechowany kruchością i słabością, typowy dla człowieka[67]. Nie przestaje „być (zwróconym) ku Bogu", ale w pewnym momencie staje się obecne w świecie ludzkiej historii i zaczyna prowadzić prawdziwie ludzkie, „historyczne" życie[68].

Ewangelista nie precyzuje, jak winniśmy sobie wyobrażać proces, dzięki któremu „Słowo" stało się ciałem. Z całą pewnością czasownik „stać się" w w. 14a nie oznacza ani procesu transformacji istoty niebiańskiej, boskiej, w istotę ziemską, ani nie odnosi się tylko do faktu objawiania się „Słowa" poprzez ciało czy w ciele Jezusa. „Słowo" bowiem nie przemieniło się w ciało ani nie przyjęło ciała jako swej szaty czy formy, poprzez którą miałoby się objawiać[69].

Czasownik *egeneto* wyraża zmianę w sposobie istnienia „Słowa": boskie „Słowo" istnieje również na sposób ciała. Zanim „stało się" ciałem, istniało w chwale swego Ojca (por. 17,5.24). Gdy „stało się ciałem", istnieje w uniżeniu ziemsko-ludzkiej egzystencji[70]. Jednakże wciąż zachowuje stałą więź z Ojcem. Jezus da o niej wyraźne świadectwo: „Ja znam Go (Ojca), bo od Niego jestem" (BJ – „je viens d'aupres de lui" – 7,29) oraz: „Ojciec i ja jedno jesteśmy" (10,30). Ten, który był prawdziwym Bogiem, wkroczył w kruchy i ziemski świat, stał się prawdziwym człowiekiem. To właśnie to wydarzenie ma na myśli ewangelista, gdy – używając nieco innej terminologii – mówi o Synu Człowieczym, który zstąpił i wstąpił do nieba (3,13.31; 6,62). Wstępujący i zstępujący jest niebiańskim Synem Człowieczym, który będąc na ziemi, pozostaje w stałej więzi z niebem (1,51)[71]. Inna formuła Janowa określająca to wydarzenie znajduje się w 1 J 4,2, gdzie jest mowa o prawdziwej wierze, inspirowanej przez Ducha Bożego. Duch pochodzący od Boga wyznaje: „Jezus Chrystus przyszedł w ciele" (por. 2 J 7).

---

67 Por. G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, NT 13 (1971), s. 81–126 i 14 (1972), s. 257–276.

68 Por. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1985[3], s. 60.

69 Cztery podstawowe możliwości rozumienia w. 14a syntetycznie przedstawia: G. Rochais, *„Et le Verbe s'est fait chair" (Jn 1,14)*, w: *Jésus: Christ Universel? Interprétation anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, red. J.C. Petit, J.C. Breton, Montréal 1989, s. 25–40.

70 Por. H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, (AThANT 72), Zürich 1987.

71 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium…*, t. 1, s. 242.

„Przyjście w ciele" Syna Bożego i „Słowo, które stało się ciałem" to jedno i to samo wydarzenie – wcielenie Jednorodzonego (w. 14d). Sprawia ono, że boska osoba Logosu, „Słowo", które „było (i stale jest zwrócone) ku Bogu", przyjmuje jeszcze inny sposób istnienia, a mianowicie istnienia w ciele. Tym samym „Słowo" w momencie, gdy stało się ciałem, rozpoczęło nową epokę w swych dziejach[72], a zarazem w dziejach zbawienia.

Trzeci termin, użyty w w. 14a, nie jest zwykłym określeniem człowieka jako takiego (por. 17,2 – „wszelkie ciało"). „Ciało" (*sarks*) w języku Janowym oznacza – jak hebrajskie *baśar* – to, co należy do ziemi, jest kruche, przemijające, do niczego nieprzydatne. Człowiek nie tyle ma ciało, ile raczej *jest* ciałem. „Ciało" to człowiek widziany od strony zewnętrznej, materialnej, ziemskiej; to ziemski sposób istnienia, niedoskonały i kruchy, a ostatecznie podlegający śmierci. Jej przeciwieństwem jest egzystencja niebiańska, boska, duchowa[73]. „Duch" i „ciało" to dwie zupełnie różne rzeczywistości, a zarazem sposoby istnienia. Wyraźnie widać to w stwierdzeniu, że „to, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem" (3,6). To „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda" (6,63). Z tym rozróżnieniem między duchem i ciałem łączy się w J także rozróżnienie między tym, co „wysoko", a tym, co „nisko" (por. 3,3; 8,23), między „niebem" a „ziemią" (3,31). Inaczej niż u św. Pawła w czwartej Ewangelii „ciało" nie jest synonimem słabości moralnej, grzechu, lecz określeniem kruchości człowieka, tak jak w ST (por. Rdz 6,3; Iz 40, 7 i n.; Jr 17,5; Ps 55,5; Syr 14,17 i n.).

Między „ciałem" a „Słowem" istnieje ogromny dystans, porównywalny do tego między niebem a ziemią. Ewangelista, zestawiając w jednym wersecie te dwa określenia, podkreśla, że ten właśnie dystans został pokonany przez „Słowo, które stało się ciałem". „Słowo" uczyniło swoją tę kruchość, słabość i zagrożenie przez śmierć, które należą do samej istoty „ciała". Chcąc stać się widzialnym, dotykalnym, dostępnym dla wszystkich, „Słowo" przyjęło kondycję „ciała", zaczęło istnieć w „ciele"[74]. Mówiąc o tych dwóch sposobach istnienia „Słowa", dwóch stanach, Jan nie przeciwstawia Jego istnienia w chwale Ojca w niebie istnieniu w ciele, jak to czyni św. Paweł (Flp 2,6–11; por. Rz 1,3; Ga 4,4). Chce pokazać natomiast, że „cielesna kondycja" Logosu „symbolizuje" (czyli jest i zarazem nie jest) Jego „kondycję boską"[75].

---

72 „Noch nicht wird von zwei Naturen gesprochen, der göttlichen und menschlichen, sondern von zwei Epochen" (J. Gnilka, *Johannesevangelium*, (Die neue Echter Bibel, NT, IV), Würzburg 1985², s. 15).

73 Por. D. Mollat, *Introduction à l'étude de la christologie de saint Jean*, Roma 1970, s. 36.

74 Por. tamże, s. 35.

75 X. Léon-Dufour, *Lettura…*, s. 167.

„Słowo" stało się konkretnym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu. Całe jest w nim obecne[76]. W opisie Jego życia nie używa się już tytułu „Słowo", lecz „Syn". Często boskie „Słowo" nie jest rozpoznawane w Jezusie. Samarytanka powie o nim: „Zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam" (4,29). Żydzi widzą w nim tylko człowieka, który na dodatek nie zachowuje Prawa, a nawet ma odwagę – „będąc człowiekiem uważa siebie za Boga" (10,33). Taką postawą Jezusa się gorszą, oceniają ją jako skandaliczną. Ewangelista wraz ze wspólnotą wierzących nie gorszą się słowami Jezusa, a patrząc na tego człowieka, dostrzegają w Nim „Słowo", które „było u Boga" i „było Bogiem". Tym samym wyznają, że *są świadkami objawiania się Boga, który przemawia do nich w Jezusie Chrystusie*.

2.3. „Zamieszkiwanie" Słowa wcielonego „pośród nas" jako forma istnienia nowej Świątyni

„Zamieszkało między nami" – to drugie zdanie w. 14, które wyraża kolejną prawdę o nowej Świątyni. Chodzi o *istnienie pośród ludu* owej trwałej przestrzeni, wybranej i wyznaczanej w ST przez Boga, w której można było oczekiwać na kolejne doświadczenie obecności i działania Boga.

Chcąc wyrazić tę prawdę, że Jezus Chrystus jest obecny pośród ludu Izraela i w świecie jako nowa świątynia, autor Prologu używa w w. 14b charakterystycznego czasownika *eskenosen*. Oznacza on w literaturze greckiej: „mieszkać w namiocie, rozbić namiot, wznieść szałas". W ST podobny brzmieniowo rzeczownik używany jest na określenie „mieszkania", czy „miejsca pobytu", a rdzeń škn – „mieszkać", „przebywać", „być obecnym w jakimś miejscu" – często odnosi się do Boga objawiającego się w określonej przestrzeni[77]. Tym samym czasownik ten może odnosić się do tymczasowego i przejściowego pobytu w jakimś miejscu, ale może również oznaczać stałe, niepodlegające żadnej konieczności przenoszenia się gdzie indziej, zamieszkiwanie.

W jakim znaczeniu czasownik *skenoo* użyty jest w w. 14b Prologu? Najprawdopodobniej czasownik ten mówi o takim „zamieszkiwaniu pośród", które ma swą paralelę w „zamieszkiwaniu" Boga w przenośnym sanktuarium, które towarzyszyło Izraelitom w czasie wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej (por. Wj 25,22; Lb 1,1; 17,19). „Mojżesz wziął namiot i rozbił go za obozem

76 „Weil Jesus von Anfang an Gott wa und immer blieb, konnte er wirklich Mensch werden! Gerad Jesu bleibende Gottheit fordert ein Ernstnehmen der Inkarnation" (U. Schnelle, *Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums*, NTS 42 (1996), s. 372).

77 Por. W. Michaelis, *skene*, GLNT XII, 461.

i nazwał go Namiotem Spotkania. A ktokolwiek chciał się zwrócić do Pana, szedł do Namiotu Spotkania, który był poza obozem. […] Ile zaś razy Mojżesz wszedł do Namiotu, zstępował słup obłoku i stawał u wejścia do Namiotu, i wtedy Pan rozmawiał z Mojżeszem" (Wj 33,7.9). Tekst ten pozwala zauważyć, jaki jest cel „zamieszkiwania" Boga pośród ludu. Chodzi mianowicie o możliwość zaistnienia dialogu między Bogiem i jego ludem. Najmocniej wyraża to w. 11: „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem". W Namiocie Spotkania ma miejsce serdeczny dialog dwóch przyjaciół, który polega na dzieleniu się wzajemną obecnością, myślami, planami. Jest to idealny obraz spotkania. Bóg nie przemawia do człowieka inaczej jak tylko w formie dialogu[78]. Bóg w ten właśnie sposób chce dać się poznać Mojżeszowi i ludowi (por. Wj 25,22; Lb 17,19). Użyty w tych tekstach hebrajski czasownik od rdzenia *j'd* wskazuje, że chodzi tu o dialog, którego czas wyznacza sam Bóg, przychodzący w umówione wcześniej miejsce[79]. Z kolei w Księdze Liczb „przybytek" (*miszkan*) jest znakiem stałej obecności Boga pośród ludu: „Umieszczę wśród was mój Przybytek i nie będę się wami brzydził" (26,11). W odróżnieniu od stabilnej obecności w świątyni (budowli) obecność w Przybytku ma charakter dynamiczny. Bóg będzie towarzyszył swojemu ludowi na każdym odcinku jego wędrówki: „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem" (26,12). Celem tak rozumianej obecności jest umocnienie więzi Przymierza. Ta sama idea przymierza, jako podstawy i ostatecznej racji obecności Boga pośród Izraela, widoczna jest w tekstach prorockich, które zapowiadają powrót Boga na Syjon, odnowiony w czasach mesjańskich (Ez 37,27; Za 2,14; Jl 4,17–21).

Nawiązując do tradycji o Namiocie Spotkania, autor Prologu wskazuje na Jezusa Chrystusa jako nowe miejsce, które Bóg wyznaczył na spotkanie z człowiekiem. „Miejscem" tym jest osoba, która stale towarzyszyć będzie ludowi Boga w jego wędrówce przez pozostałą część historii. W tym „Miejscu" Bóg stale jest obecny, dlatego też gotów jest w każdej chwili spotykać się z człowiekiem i prowadzić z nim bezpośredni dialog. Poza tym, aby spotkać Boga w Namiocie, tak Mojżesz, jak i każdy inny Izraelita musiał wejść do wnętrza. Jeżeli z kolei Słowo wcielone istnieje na sposób przypominający starotestamentalny Namiot Spotkania, to człowiek, który pragnie spotkać Boga, winien „wejść do niego". Słowo

78 Por. L. Alonso Schökel, *Pentateuco. Genesis – Exodo*, (LLS I/1), Madrid 1970, s. 346.

79 Por. F. Zorell, *j'd*, w: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Romae 1984, s. 317. Najdokładniej tłumaczy Biblia CEI: „Io ti darò convegno appunto in quel luogo" (Wj 25,22; podobnie tłumaczy tekst Lb 17,19).

wcielone po to bowiem „rozbiło swój namiot" pośród nas, abyśmy doń weszli i w nim doświadczyli obecności Boga[80].

Autor Prologu, wybierając czasownik *skenoo*, bez wątpienia ma w świadomości również tekst Syr 24,7–10, w którym występuje zarówno rzeczownik *szekinah* (w. 8b.10a), jak i czasownik *kataskenoo* (w. 8c). Tradycja mądrościowa nawiązała do motywu „zamieszkiwania" Boga w Namiocie Spotkania pośród ludu wędrującego. We wspomnianym wyżej poemacie mówi się o tym, że Mądrość „rozbiła swój namiot w Izraelu". Akcentuje się jednak bardziej fakt „zamieszkiwania" Mądrości w Jerozolimie, w świątyni (w. 10a):

> Pomiędzy nimi wszystkimi szukałam miejsca, by spocząć –
> [szukałam] w czyim dziedzictwie mam się zatrzymać.
> Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego,
> Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie
> i rzekł: „W Jakubie rozbij namiot
> i w Izraelu obejmij dziedzictwo! […]
> W świętym Przybytku, w Jego obecności, zaczęłam pełnić świętą służbę
> i przez to na Syjonie mocno stanęłam (Syr 24,7–8.10).

Mądrość stawała się rzeczywiście obecna pośród Izraela nie tyle w jakimś jednym miejscu, ile w całym narodzie. A dzieje się tak dlatego, że uobecnia się ona w tym ludzie za pośrednictwem Prawa (por. Syr 1,11–30; 6,32–37), które obejmuje całe życie każdego Izraelity[81]. Nawet jeżeli pełni swą służbę w świątyni, to oznacza to, że podaje ona reguły i prawa, według których Izrael jako taki ma sprawować kult. „Słowo, które stało się ciałem", nie objawia ludziom swej obecności za pośrednictwem Prawa, lecz poprzez żywe ciało, podlegające wprawdzie śmierci, ale dzięki mocy Ducha zdolne opromieniać i rozjaśniać wszystkie mroki egzystencji. Uwielbione w momencie zmartwychwstania nie przestaje rzucać światła na życie człowieka. Blask Zmartwychwstałego i Jego majestat są jedyną w swoim rodzaju sferą – przestrzenią obecną na świecie, która niczym namiot może okryć człowieka[82].

Nasuwa się jednak nieodparcie pytanie: jakiego człowieka? Każdego żyjącego na świecie czy tylko wierzących w Jezusa? Analizowany w. 14b precyzuje, że chodzi o podmiot „my" – wspólnota wierzących w „Słowo, które stało się ciałem",

---

80 Znaczącą paralelę tej idei znaleźć można u Filona w *Legum allegoriae* 3,46. Wyjaśniając, czym był Namiot Spotkania, czyni aluzję do mądrości, „w której przebywa i mieszka mędrzec".

81 Por. P.W. Skehan, A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, (AnchBib 39), New York 1987, s. 145 i n., 195 i n.

82 Takie rozumienie osoby i roli Jezusa Chrystusa przedstawia ewangelista jeszcze wyraźniej w perykopie o oczyszczeniu świątyni. Por. U. Schnelle, *Die Tempelreinigung*…, s. 373.

wspólnota złożona ze świadków Jego objawienia (por. w 14c: „oglądaliśmy Jego chwałę"). „My" to grupa naocznych świadków ziemskiej egzystencji Słowa wcielonego. Różnią się oni od niezliczonej rzeszy wierzących, którzy „nie widzieli, a uwierzyli" (J 20,29). Są oni wspomniani wyraźnie w Prologu w w. 16: „Z Jego pełności otrzymaliśmy my wszyscy (*hemeis pantes*) – łaskę po łasce"[83]. Ci pierwsi („my") są podstawową warstwą we wspólnocie Kościoła: to na ich doświadczeniu religijno-historycznym opiera się wiara wszystkich następnych pokoleń wierzących w Jezusa Chrystusa („my wszyscy")[84]. Ta sama wspólnota widoczna jest w 1 J 1,1–3: „*To wam oznajmiamy*, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami (ten sam czasownik *theasthai*, jak w J 1,14), na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem".

Autor czwartej Ewangelii podkreśla rolę naocznych świadków Słowa wcielonego – pierwszej wspólnoty Kościoła (por. J 15,27; 19,35; 21,24). Równocześnie eksponuje ideę solidarności, uczestnictwa kolejnych wierzących w ich doświadczeniu ziemskiego Jezusa. Wspólnota „my" (w. 14) to Kościół złożony z apostołów, wyraźnie odróżniający się od adresatów Ewangelii („wy"), współczesnych ewangeliście[85]. Liczba mnoga czasownika, który wyraża działanie owej wspólnoty „my" („oglądaliśmy" – por. 1 J 1,1) nie sugeruje, że chodzi tu o ogół wierzących, doświadczających w liturgii wydarzeń z życia Chrystusa jako „współczesnych" sobie[86], lecz tych, którzy byli naocznymi świadkami. Uroczysty ton (liczba mnoga) nie osłabia waloru historycznego składanego świadectwa; przeciwnie, nawet go wzmacnia: jeden świadek mógłby się łatwiej mylić i mieć iluzje niż kilku, wspólnota[87].

Niektórzy egzegeci wolą w owym „my" (w. 14b) widzieć wszystkich ludzi. Twierdzą, że nie wolno zapominać o uniwersalizmie Prologu. „Słowo" oświeca bowiem „każdego człowieka" (w. 9) i stało się człowiekiem pośród ludzi[88]. Wy-

83 Por. A. Feuillet, *Le prologue…*, s. 123.

84 Por. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941, s. 137 i n.

85 Por. A. Loisy, *La quatrième Évangile*, s. 531–532.

86 Tak rozumie grupę „my" w 1 J 1,1 i w J 1,14 R. Bultmann (*Die Johannesbriefe*, Göttingen 1967, s. 15).

87 Por. H. van den Bussche, *Giovanni*…, s. 100.

88 Tę uniwersalistyczną wizję „zamieszkiwania" Słowa wcielonego przedstawia X. Léon-Dufour (*Lettura…*, s. 171 i n.).

daje się jednak, że obydwie te interpretacje należy połączyć, przyznając pierwszeństwo czasowe pierwszej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wcielone Słowo zamieszkało pośród ludzi. Niemniej nie na zasadzie „obywatela świata", ale jako człowiek przynależący najpierw do narodu wybranego, a później jako założyciel wspólnoty wierzących w Niego. Dlatego też należy powiedzieć, że Słowo wcielone zamieszkuje we wspólnocie wierzących. A ponieważ wspólnota ta pozostaje na świecie (por. 17,11.15.18), dlatego Jego zamieszkiwanie pośród niej jest również stale otwartą szansą dla każdego człowieka[89].

2.4. Nowa Świątynia miejscem obecności i oglądania Chwały

Jak wynika ze struktury w. 14, „zamieszkaniu" Słowa wcielonego pośród nas odpowiada oglądanie Jego chwały przez wierzących: „i oglądaliśmy Jego chwałę" (w. 14c). Nasuwa się pytanie: jaką chwałę autor ma na myśli? Czy jest to ta sama chwała Boga, która dała się oglądać Izraelitom w czasie poświęcenia świątyni przez Salomona, o czym czytamy w 1 Krl: „A kiedy kapłani wyszli z sanktuarium obłok wypełnił świątynię Jahwe. I nie mogli kapłani pozostać i pełnić służby z powodu tego obłoku, ponieważ chwała Jahwe (*kᵉbod Jahweh*) napełniła świątynię Jahwe" (ww. 10–11). Chwała ta to tajemnicza obecność Boga, która daje się odczuć ludziom, ale zarazem zasłonięta jest przed oczami ludzi obłokiem[90]. Ta nadzwyczajna świetlista manifestacja obecności Boga miała miejsce w ważniejszych momentach dziejów Izraela (por. Pwt 5,21; Iz 60,1–3; Ez 43,2)[91]. Jednym z nich było poświęcenie nowo wybudowanej świątyni przez Salomona[92].

Z lektury Prologu i Ewangelii wynika, że występuje w niej inne niż przedstawione powyżej pojęcie „chwały". Nic nie wskazuje na to, że uczniowie i wierzący w Jezusa Chrystusa dostrzegają w Nim jakąś świetlistą substancję, podobną do płomieni ognia. Owszem, „chwała" Jezusa dalej wyraża się w formie światłości, ale jest to światłość natury duchowej, nadprzyrodzonej. „Chwała" jest równo-

89 Werset 9, na który powołuje się wspomniany wyżej X. Léon-Dufour, a zwłaszcza ściśle związany z nim w. 10 Prologu, mówi jednak o tym, że świat właśnie nie poznaje Go i nie przyjmuje. Nade wszystko jednak należy podkreślić, że w. 9 nie mówi o jakiejś irradiacji „światła" Słowa na ludzi. Występujące w tym wersecie Prologu zdanie „przychodzi na świat" jest nierozdzielnie związane ze zdaniem „oświeca każdego człowieka" i jest w J technicznym określeniem wcielenia (por. 6,14; 11,27; 16,28; 18,37). Wcielenie ma ogromne znaczenie dla każdego człowieka, ale niestety, nie każdy człowiek przyjmuje przychodzące doń „Słowo, które stało się ciałem". Por. I. de la Potterie, *Struttura…*, s. 49.

90 Por. M. Weinfeld, *kabôd*, TWAT IV, 32.

91 Por. F. Zorell, *Lexicon…*, s. 345.

92 Szerzej o ukazaniu się chwały Boga w momencie inauguracji sanktuarium na Syjonie pisze T. Brzegowy (*„Miasto Boże" w Psalmach…*, s. 229 – 234).

znaczna z tą Światłością, która jest w Słowie pełnym życia Bożego: „a życie było światłością dla ludzi" (w. 4b)[93]. „Chwała" Słowa, które stało się ciałem, czyli Jezusa Chrystusa, może być postrzegana, ale nie oczami ciała, lecz poprzez wiarę (por. 2,11; 11,49). Św. Jan częściej mówi o „chwale" Jezusa (1,14; 2,11; 17,5.22.24) niż o „chwale" Boga (11,40; 12,41). Ze wskazanych tu tekstów wynika, że „chwała" bezpośrednio związana jest z samą osobą Jezusa i z procesem odsłaniania się jej tajemnicy[94].

Powstaje pytanie, co w osobie Jezusa św. Jan wraz ze wspólnotą wierzących postrzega jako „chwałę"? Otóż należy zauważyć, że „chwała" Jezusa objawia się w momencie dokonywania znaków. Podsumowując opis pierwszego znaku dokonanego na weselu w Kanie Galilejskiej, św. Jan pisze: „To uczynił Jezus początkiem znaków, *objawił swoją chwałę* i uwierzyli w Niego Jego uczniowie" (2,11). Również w relacji o ostatnim znaku, jakim było wskrzeszenie Łazarza, ewangelista podkreśla motyw objawienia się „chwały" Boga (11,4.40) i ukazania się „chwały" Syna Bożego, Jezusa Chrystusa (w. 4). W obydwu opisach, które stanowią ramy całej ziemskiej działalności Jezusa, zachodzi znaczący paralelizm: ujrzeć „chwałę" Jezusa to tyle, co uwierzyć, że jest On Mesjaszem, Synem Bożym (por. 2,11 i 11,27). Oznacza to, że „chwała" Jezusa ściśle związana jest z Jego synostwem Bożym. Na precyzyjniejsze jeszcze jej określenie pozwala analiza tekstów, w których mowa o uwielbieniu Jezusa (czyli o ukazaniu się Jego „chwały"). Chodzi tu o takie teksty, jak 12,23 i 13,31, w których uwielbienie Jezusa związane jest z Jego bliską śmiercią, przeżywaną jako akt *synowskiego posłuszeństwa* woli Ojca (por. 12,27–28; 18,11), jako największe objawienie Jego miłości do uczniów (por. 13,1; 19, 30) i miłości Ojca do ludzi (3,16–17), jako wydarzenie niosące życie ludziom zamkniętym w świecie śmierci (12,23–25) i zapoczątkowujące istnienie nowego ludu Bożego (12,32)[95]. Stąd też ostatecznie należy powiedzieć, że „chwała" Jezusa w czasie Jego „zamieszkiwania" pośród nas to synowskie posłuszeństwo Ojcu. Sprawia ono, że Jezus wraz z Ojcem miłuje ludzi i daje im życie.

---

93 Związane jest to z ogólniejszym procesem tzw. spirytualizacji pojęcia światła i światłości w J. Kiedy Chrystus mówi: „Ja jestem światłością świata" (8,12), to ma na myśli światłość natury duchowej i boskiej, której ta materialna jest symbolem. Światłość boska i duchowa może jednak objawiać się również w słowach i czynach Jezusa, pełnych duchowego, wręcz boskiego blasku.

94 Istnieje ścisły związek między J 1,9–11.14 a 12,35–36. „W prologu światłość Słowa utożsamia się z Jego Chwałą. Tak na początku Ewangelii, jak i w opisie końcowej fazy ziemskiej działalności Jezusa wierzący charakteryzują się ową kontemplacją Chwały. Ci natomiast, którzy nie wierzą, według 12,37–43 nie widzieli „Chwały Boga" (M. Morgen, *Afin que le monde soit sauvé*, Paris 1993, s. 259).

95 Szczegółową analizę przytoczonych tekstów przeprowadza I. de la Potterie w *La vérité*... (t. 1, s. 195 i n.).

Nie objawia się ona tylko w poszczególnych, ważniejszych momentach życia Jezusa: w Kanie Galilejskiej, w chwili wskrzeszenia Łazarza, czy w „godzinie" ukrzyżowania i zmartwychwstania. Używając aorystu *etheasametha*, autor Prologu mówi o doświadczeniu, które było udziałem jego samego i innych („my") w czasie całej obecności Jezusa „pośród nas"[96]. Mogli oni bowiem oglądać Jezusa, który w każdym momencie jest w sposób całkowity i doskonały posłuszny Ojcu. To posłuszeństwo osiągnęło swój najbardziej wyrazisty kształt w „godzinie" ukrzyżowania[97]. Dlatego też moment ten oznacza szczyt „chwały" Jezusa, Jego uwielbienie. Jest to równocześnie najważniejszy moment objawienia się Jezusa[98]. „Chwała" Jezusa polega na tym, że jest On „Synem Jednorodzonym" (*monogenes* – w. 14d), który „(przychodzi) od Ojca" (*para patros* – w. 14d)[99]. To właśnie Jezus Chrystus z tej racji, że jest Jednorodzonym Synem, trwa w doskonałej więzi posłuszeństwa względem Ojca. Odsłonięcie się tych dwóch wymiarów osoby Jezusa (synostwa Bożego i relacji posłuszeństwa Ojcu) oznacza objawienie się Jego „chwały". W istocie swej przeniknięta jest ona „chwałą" Ojca[100], którą zresztą Jezus miał „u Ojca" (por. 1,1) „zanim świat powstał" (17,5). W „Jednorodzonym", który przychodzi „od Ojca", będzie ostatecznie objawiała się „chwała" Ojca[101].

Tak rozumiana „chwała" jest stale obecna w Jezusie Chrystusie – nowej Świątyni. W historii Izraela i w świątyni pierwszego Przymierza „chwała Jahwe"

---

96 Ten sam czasownik użyty w tej samej formie i tym samym znaczeniu występuje w 1 J 1,1–2. Jest to tzw. aoryst kompleksywny. Poza tym ewangelista podkreśla fakt objawienia się chwały Jezusa przy pierwszym i ostatnim znaku, ponieważ chce powiedzieć, że całe życie publiczne Jezusa to wielka manifestacja Jego „chwały". Por. H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel*, Paris 1967, s. 150.

97 T. Knöpler (*Der christologische Zusamennhang von «sarks» und «doksa»*, w: tenże, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verhältnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnation- und Erhöhungschristologie*, Neukirchen 1994, s. 64 i n.). podsumowując przeprowadzoną przez siebie analizę Janowych zastosowań terminu *doksa*, stwierdza wręcz, że łączy się on w najistotniejszy sposób z krzyżem Jezusa. A w J 1,14cd widzi już jakby w zalążku tzw. *theologia crucis* (s. 66).

98 P. Winter tłumaczy w. 14cd w następujący sposób: „And we became spectators of its manifestation – A manifestation befitting an Only-Begotten from the Father […]" (MONOGENHS PARA PATROS, ZRGG 5 (1953), s. 363).

99 Precyzyjną analizę trudnego terminu *monogenes* oraz wyrażenia *para patros* przeprowadza I. de la Potterie w *La vérité…* (t. 1, s. 178–191). Autor dochodzi do wniosku, że są one ściśle ze sobą związane i przedstawiają prawdę o wyjątkowym synostwie Bożym Jezusa. Synostwo to łączy się ze zrodzeniem Syna przez Ojca (por. 1 J 5,18; J 1,13.18) i posłannictwem, które otrzymuje „od Ojca" (por. 16,27 oraz 6,46; 7,29; 9,16.33; 17,8).

100 „Chwałą" tą jest po prostu odsłaniające się Bóstwo Ojca, pełne świętości, majestatu i potęgi. Por. D. Mollat, *Gloire*, VThB (1968), s. 504–511.

101 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura…*, t. 1, s. 177.

objawiała się w ważniejszych momentach. W nowej Świątyni „chwała" objawia się nieustannie.

Pozostaje jeszcze do rozważenia pytanie o sposób oglądania „chwały Jednorodzonego (który przychodzi) od Ojca" – co ono oznacza? Fakt oglądania chwały Boga przez wiernych w świątyni znany jest w ST (por. 2 Krn 7,3). Był on czymś tak wielkim, że stał się równocześnie największym pragnieniem pobożnego Izraelity[102]:

> W świątyni tak bardzo chciałbym wpatrywać się w Ciebie,
> bym ujrzał Twoją potęgę i chwałę (Ps 63,3).

Psalmista używa najpierw czasownika *chazah*, który jest terminem technicznym na określenie patrzenia na coś, co się objawia. Czasownika tego w formie imiesłowu używa się na określenie proroka. Drugi czasownik, *ra'ah*, oznacza fakt widzenia, ujrzenia czegoś, dostrzeżenia. Wynika z tego, że w świątyni można wpatrywać się w Boga albo mówiąc inaczej, „kontemplować Boga, aby ujrzeć" Jego chwałę. Chodzi tu o narastanie światłości, o przechodzenie ze sfery ciemności i cienia do wizji pełnej, stałej, niosącej życie (por. 27,4)[103].

Autor Prologu dla określenia czynności oglądania „chwały" Jednorodzonego, który przychodzi od Ojca, używa czasownika *theasthai*. Jest to czasownik w pewnym sensie ulubiony przez ewangelistę i oznacza patrzenie, będące uważnym wpatrywaniem się w przedmiot, który znajduje się przed oczami, lub wnikaniem w głębszy sens wydarzenia, którego jest się świadkiem[104]. W trakcie tego wpatrywania się zachodzi charakterystyczne przejście od wizji tego, co zewnętrzne i dostrzegalne oczami, do wizji tego, co wewnętrzne i duchowe, od „oglądania" do „wiary". Najlepiej widać to w tekście 11,45: Żydzi, którzy byli świadkami wskrzeszenia Łazarza, „ujrzawszy (*theasamenoi*) to, co uczynił (Jezus), uwierzyli w Niego"[105]. Jeszcze wyraźniej teologiczny wymiar patrzenia, określonego

---

102 Podobne pragnienie oglądania „chwały" Boga, choć nie w świątyni, wyraża Mojżesz (por. Wj 33,18); O nieco szerszym pragnieniu „oglądania Boga na Syjonie" i jego realizacji w formie teofanii dokonującej się w świątyni, o czym jest mowa w kilku psalmach, pisze T. Brzegowy (*„Miasto Boże" w Psalmach…*, s. 249 i n.).

103 Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi…*, t. 2, s. 276.

104 Czasownik *theasthai* oprócz tego, że oznacza patrzenie na coś z podziwem lub umysłowe rozważanie czegoś, odnosi się do oglądania sztuki wystawianej w teatrze. Por. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 444. Na związek między oglądaniem a wiarą, wyrażany przy użyciu tego czasownika zwraca uwagę C. Traets w *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (Roma 1967, s. 43).

105 Podobne przejście od „oglądania" czegoś zewnętrznego do dostrzeżenia głębszej rzeczywistości widać w tekście 4,35.

tym samym, co w 1,14, czasownikiem *theasthai*, widać w prologu 1 J, gdzie Jan opisuje doświadczenie świadków Jezusa. Ich patrzenie na Jezusa przemieniło się w kontemplację „Słowa życia". Czasownik ten określa pewien proces patrzenia, który rozpoczyna się od uważnej obserwacji tego, co zewnętrzne, a kończy na kontemplacji tego, co jest najgłębszą, wręcz nadprzyrodzoną prawdą oglądanego przedmiotu. Tego rodzaju patrzenie pozwala objąć oglądany przedmiot we wszystkich jego wymiarach, w tym, co zewnętrzne, i w tym, co wewnętrzne[106]. W przypadku patrzenia uczniów na Jezusa czasownik ten opisuje proces przechodzenia od spostrzegania rzeczywistości zewnętrznej, Jego ludzkiej kondycji, do oglądania zawartego w niej misterium. W analizowanym w. 14c oznacza on, że naoczni świadkowie ziemskiego życia Jezusa (wskazuje na to forma aorystu) *od wizji zewnętrznej stopniowo przechodzili do wizji wiary*: „oglądając" (w sensie: wpatrując się i kontemplując) Jezusa Chrystusa powoli, dzięki dokonywanym przez Niego „znakom", odkrywali w Nim „chwałę Jednorodzonego, (który przychodzi) od Ojca"[107].

2.5. Nowa Świątynia miejscem otrzymywania łaski Prawdy

W świątyni jerozolimskiej lud Izraela przeżywał swą więź z Bogiem, która wypływała z Przymierza zawartego na Synaju[108]. Wtedy to bowiem Izrael, przyjmując Prawo przyniesione od Boga przez Mojżesza, stał się ludem Jahwe, a Jahwe stał się ludem Izraela (por. Wj 24,3–12). Zawarte na Synaju Przymierze dawało początek kultowi izraelskiemu i równocześnie było jego fundamentem. Zapoczątkowana przez nie więź z Bogiem była w kulcie przekazywana nowym pokoleniom oraz pogłębiana i umacniana poprzez upamiętnianie wydarzeń zbawczych i nauczanie Prawa (por. Pwt 5,3). Można powiedzieć, że świątynia była przede wszystkim miejscem objawienia: w kulcie bowiem wspomina się historyczne spotkania z objawiającym się swemu ludowi Bogiem, przeżywa się ich moc i znaczenie teraźniejsze oraz oczekuje na nowe objawienia w przyszłości[109].

Nowa Świątynia, którą jest Słowo wcielone, w jeszcze doskonalszym stopniu pełni funkcję miejsca objawienia. Mówi o niej wyrażenie stanowiące treść

106 Por. C. Traets, *Voir* Jésus…, s. 44.

107 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*…, t. 1, s. 245 i n.

108 Najlepiej widać to w strukturze Księgi Wyjścia: po opisie zawarcia Przymierza (rozdz. 24) redaktor umieszcza wielką sekcję przypisów o zorganizowaniu kultu. Dlatego słusznie pisze B. Maggioni, że „kult, o którym czytamy w Biblii, sprawowany jest na bazie Przymierza. Na tym polega jego niezwykła oryginalność w porównaniu z wszystkimi kultami ludów ościennych, z których niejednokrotnie zapożycza różne ryty lub formy" (*Liturgia e culto*…, s. 836).

109 Por. tamże, s. 842.

w. 14e: „pełen łaski prawdy" (*pleres charitos kai aletheias*), w którym – zdaniem wielu egzegetów – zawarta jest aluzja do Boga, wiernego Przymierzu na Synaju i wspólnocie tego Przymierza[110]. W Prologu wyrażenie to odnosi się do Logosu, który stał się człowiekiem (w. 14e odnosi się do rzeczownika *ho logos*)[111]. W ten sposób autor Prologu łączy pojęcie prawdy z Jezusem Chrystusem, Słowem wcielonym. Nie jest ona w czwartej Ewangelii rzeczywistością przynależącą do świata Bożego, właściwą wiecznej naturze Boga lub związaną z Jego istnieniem. Pełnia daru prawdy związana jest z człowiekiem Jezusem Chrystusem i oznacza pełnię objawienia. On przynosi pełnię prawdy, ponieważ jest „Słowem", które „było u Boga" (ww. 1b.2). W Jezusie Chrystusie Bóg w sposób pełny i ostateczny przemawia do człowieka. Objawienie, które dokonuje się w Nim, otwiera dla ludzi nowe możliwości kontaktu z Bogiem. Wcześniej przemawiał za pośrednictwem Mojżesza przynoszącego Prawo (por. w. 17a), które czytano i wykładano w świątyni. „Dar prawdy", który jest w Jezusie Chrystusie, *zastępuje* Prawo: „Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali – dar *w miejsce* daru" (w. 16)[112]. Pełnia daru prawdy, czyli „Słowo", które „było u Boga", odsłania się ludziom w Jezusie Chrystusie, nowej Świątyni. On – od momentu, gdy Logos stał się człowiekiem – jest stałym

---

110 Por. S.D. Hooker, *The Johannine Prologue and the Messianic Secret*, NTS 21 (1974–1975), s. 52–55; A.T. Hanson, *John 1,14–18 and Exodus XXXIV*, NTS 23 (1976–1977), s. 90–101; M.E. Boismard, *Moïse ou Jésus*, s. 100–105. Zastrzeżenia do łączenia J 1,14 z Wj 34,6 ma J. Ashton (*The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, NTS 32 (1986), s. 183).

111 Przemawia za tym wiele argumentów. Najpierw z analizy struktury wersetu wynika, że w. 14e ściśle łączy się z w. 14ab, gdzie jest mowa o Słowie wcielonym jako takim, a nie z w. 14cd, gdzie o Słowie wcielonym mówi się z punktu widzenia uczniów. Odnoszenie zatem terminu *pleres* do któregokolwiek wyrażenia z w. 14cd nie wydaje się uzasadnione. Biblia Tysiąclecia jednak łączy *pleres* z *monogenes*: „Jednorodzony... pełen...". W takim tłumaczeniu wyrażenie: *pleres charitos kai aletheias* odnosi się do osoby Jednorodzonego, podczas gdy już w. 17 wyraźnie łączy je z osobą Jezusa Chrystusa, czyli „Słowa, które stało się ciałem". Te dwa argumenty wystarczająco mocno przemawiają za tym, aby termin *pleres* rozumieć jako przymiotnik w mianowniku i łączyć go jako dopowiedzenie (apozycja) rzeczownika *ho logos*, rozpoczynającego werset i dominującego w nim. Dalsze szczegóły na ten temat podaje I. de la Potterie w *La vérité…* (t. 1, s. 173–176).

112 Występujący w w. 16 zwrot *charin anti charitos* należy tłumaczyć: „dar w miejsce daru". Por. R.B. Edwards, „*Charin anti chariots" (John 1,16). Grace and Law in the Johannine Prologue*, JSNT 32 (1988), s. 3–6; Obydwa „dary" wymienione są w w. 17. Dotychczasowy przekład BT „łaska (dar) po łasce (darze)" nie uwzględnia najnowszych badań w zakresie rozumienia Janowej *charis* i jest nie do utrzymania na dłuższą metę. Autor Prologu wyraźnie przeciwstawia Prawo, które nie jest wieczne i nie ma wartości zbawczej, Prawdzie, która jest w odwiecznym Logosie i niesie życie wieczne światu. Szerzej na ten temat zob. O. Hofius, *„Der in des Vaters Schoss ist" Joh 1,18*, ZNW 80 (1989), s. 163–171, zwł. 169–171.

miejscem obecności i objawiania się Boga. Prawdziwy kult polega na przyjęciu tej obecności i tego objawienia przez wiarę[113].

Uwzględniając najbliższy kontekst w. 14, można jeszcze powiedzieć, co to znaczy dla człowieka, że Słowo, które stało się ciałem, jest *pełne* łaski-daru prawdy. Otóż uwzględniając treść ww. 16–17 oraz ww. 12–13, należy zauważyć, że „Słowo", które jest „pełne łaski-daru prawdy", udziela go ludziom. Werset 16 precyzuje, że z tej „pełni" (*pleroma* w w. 16), która jest w Jezusie Chrystusie, „my wszyscy" otrzymaliśmy dar dla siebie (*elabomen* – w. 16). Jednakże słowo „pełnia" (w. 16) nie jest równoznaczne z wyrażeniem „pełne łaski-daru prawdy" (w. 14e). „Pełnia", która jest w Jezusie Chrystusie, to nie jest jakaś substancja Boża ani różnorodne dobra i łaski, lecz *doskonała więź synostwa Bożego Jezusa*. Natomiast wyrażenie „pełne łaski-daru prawdy" oznacza objawienie, czyli otwarcie tej więzi dla ludzi. Więź ta bowiem stanowi samą treść prawdy Jezusa. Autor Prologu obwieszcza, że ci, którzy przyjmują ów dar prawdy, z jego treścią o więzi synostwa Bożego Jezusa Chrystusa, sami otrzymują moc uczestniczenia w niej, czyli „stawania się dziećmi Bożymi" (w. 12b). W ten sposób prawda Jezusa Chrystusa, czyli objawienie o Jego synowskiej więzi z Ojcem, przeżywanej przez Niego w stopniu najwyższym (co wyraża rzeczownik *pleroma*), staje się prawdą wierzących w Niego: mogą w niej uczestniczyć. Tak więc w nowej Świątyni nie tylko objawia się ludziom łaska-dar prawdy, czyli „Słowo", które „było u Boga", ale dar ten jest im udzielany: „z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali" (w. 16). Przyjmując go przez wiarę w Logos wcielony, stają się „dziećmi Bożymi" i uczestnikami nowego Przymierza[114].

Prolog czwartej Ewangelii wprowadza w tajemnicę Logosu, który będąc stale zjednoczony z Ojcem (1,1–5), wkroczył w dzieje ludzi, gdy „stał się ciałem" (1,6–14). Ewangelista w swoim świadectwie, rozpoczynającym się w 1,19, a kończącym w 21,25, pozwala kolejnym generacjom ludzi wnikać w misterium Jezusa Chrystusa. On jest nową Świątynią, w której wierzący otrzymują pełnię objawienia („dar Prawdy") i łaskę stawania się dziećmi Bożymi, czyli „synami w Synu". A tworząca się od momentu wcielenia Logosu wspólnota wierzących, Kościół, czyli wspólnota nowej Świątyni, powołana jest do dawania światu świadectwa

---

113 „Der fleischgewordene Logos ist die Gegenwart der Doxa Gottes in der Welt. Damit tritt der Logos an die Stelle des atl. Kultes, er ist der neue Tempel der Heilszeit, die Stätte der Gegenwart, der Offenbarung und der Verehrung Gottes" (U. Schnelle, *Die Tempelreinigung…*, s. 369).

114 Najnowsze studium tematu świątyni w czwartej Ewangelii: G. Ostenstad, *Patterns of Redemption in the Fourth Gospel. An Experiment in Structural Analysis*, Lewiston 1998. Analizą J 1,14 – podobnie jak pozostałych tekstów Janowych – autor zajmuje się przede wszystkim z punktu widzenia analizy strukturalnej (*The Prologue: Jesus as the New Tabernacle. John 1,14 in the Perspective Provided by the Prologue*, s. 85–92).

o Bogu objawiającym swą Chwałę w Jezusie Chrystusie – Chwałę Jednorodzonego Syna. Każdy człowiek poprzez wiarę w „Słowo, które stało się ciałem", i Kościół jako wspólnotę („my") już teraz w niej uczestniczy.

Bibliografia

Ashton J., *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, NTS 32 (1986), s. 181–198.

Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford–New York 2007.

Barrett C.K., *The Prologue of St John's Gospel*, London 1971.

De la Potterie I., *La vérité dans Saint Jean*, t. 1, Rome 1977.

Edwards R.B., „*Charin anti chariots" (John 1,16). Grace and Law in the Johannine Prologue*, JSNT 32 (1988), s. 3–15.

Harris E., *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist*, (JSNT SS 107), Sheffield 1994.

Hofius O., *„Der in des Vaters Schoss ist" Joh 1,18*, ZNW 80 (1989), s. 163–171.

Kohler H., *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, (AThANT 72), Zürich 1987.

Miller Ed.L., *Salvation-History in the Prologue of John*, Leiden 1989.

Mollat D., *Introduction à l'*étude *de la christologie de saint Jean*, Roma 1970.

Richter G., *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, NT 13 (1971), s. 81–126; 14 (1972), s. 257–276.

Rochais G., *„Et le Verbe s'est fait chair" (Jn 1,14)*, w: *Jésus: Christ Universel? Interprétation anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, red. J.C. Petit, J.C. Breton, Montréal 1989, s. 25–40.

Segalla G., *Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni*, RivB 22 (1974), s. 155–181.

TAJEMNICA JEZUSA – MESJASZA I SYNA BOŻEGO, KTÓRY STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM (J 1,1–14)

Streszczenie

Czwarta Ewangelia rozpoczyna się wielkim hymnem ku czci Jezusa Chrystusa – Syna Bożego, który stał się człowiekiem (J 1,1–14). Objawia on najważniejsze aspekty tajemnicy osoby odwiecznego Logosu – Jednorodzonego Boga, pełnego „daru Prawdy" (J 1,14.16). Ewangelista wprowadza w tajemnicę Logosu, który będąc stale zjednoczony z Ojcem (1,1–5), wkroczył w dzieje ludzi, gdy „stał się ciałem" (1,6–14). Św. Jan w swoim świadectwie, rozpoczynającym się w 1,19, a kończącym w 21,25, pozwala kolejnym generacjom ludzi wnikać w misterium Jezusa Chrystusa. On jest nową Świątynią, w której wierzący otrzymują pełnię objawienia („dar Prawdy") i łaskę stawania się dziećmi Bożymi, czyli „synami w Synu". Analiza trzech, głównych, części hymnu, pozwoliła autorowi artykułu w jakimś stopniu wniknąć w trójwymiarowe misterium „Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało między nami" (J 1,14). Jest to najpierw wymiar egzystencji osoby Słowa u Boga (ww. 1–5), potem Jego wcielenie (ww. 6–14) i aktywność wewnątrz wspólnoty wierzących. (ww. 15–18). Następnie wykazuje, że tworząca się od momentu wcielenia Logosu wspólnota wierzących, Kościół, czyli wspólnota nowej Świątyni, powołana jest do dawania światu świadectwa o Bogu objawiającym swą Chwałę w Jezusie Chrystusie – Chwałę Jednorodzonego Syna. Każdy człowiek poprzez wiarę w „Słowo, które stało się ciałem", i Kościół jako wspólnotę („my") już teraz w niej uczestniczy.

Słowa kluczowe: Syn Boży, Logos, Jezus Chrystus

MYSTERY OF JESUS – MESSIAH AND SON OF GOD WHO BECAME A HUMAN BEING (JN 1,1–14)

Summary

The Fourth Gospel begins with the great hymn praising Jesus Christ, the Son of God who became man (John 1,1–14). The hymn reveals the most important aspects of the mystery of the eternal Logos, the Firstborn of God, the full "gift of Truth" (John 1,14.16). The Gospel writer introduces his readers in the mystery of Logos, who, being constantly united with the Father (John 1,1–5), entered the history of men and "became flesh" (1,16–14). In his witness, which beings in 1,19 and finishes in 21,25, John allows next generations to penetrate the mystery of Jesus Christ. He is the New Temple in which the believers receive the fullness of revelation (the "gift of Truth") and the grace to become children of God, that is, "sons in the Son". The analysis of the three parts of the hymn allowed the author to illumine the three-dimensional mystery of the "Word that became flesh and dwelt among us" (John 1,14). The first dimension is the existence of the Word with God (vv. 1–5), the second one is His incarnation (vv. 6–14), and the third one is acting within the community of believers (vv. 15–18). Subsequently, the author shows that the community of believers, which is established from the moment of the incarnation of Logos, the Church, or the community of the New Temple, is called to give witness to the world on God who reveals his glory in Jesus Christ, namely, the glory of the Firstborn. The Church as a community ("we") and every man already participates in this glory through faith in the "Word that became flesh".

Keywords: Son of God, Logos, Jesus Christ

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 107–145

DOI: 10.18276/cto.2018.1-05

HISTORIA I TEOLOGIA CZWARTEJ EWANGELII W ŚWIETLE „ŻYDÓW" JANOWYCH

Mirosław S. Wróbel*
Wydział Teologii
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Przy uważnej lekturze czterech Ewangelii można zauważyć wyraźną dysproporcję w użyciu terminu „Żydzi"[1]. Podczas gdy w Ewangeliach synoptycznych pojęcie to występuje rzadko (Mt – 5 razy[2]; Mk – 6 razy[3]; Łk – 5 razy[4]), to w Ewangelii Janowej aż 72 razy[5]. Tak częste występowanie tego terminu na kartach czwartej Ewangelii rodzi pytanie o jego sens i znaczenie zarówno w narracji, jak i w historii oraz teologii czwartej Ewangelii. W niniejszym artykule „Żydzi" Janowi będą ukazani jako swoisty klucz interpretacyjny czwartej Ewangelii, dzięki któremu możliwe staje się głębsze rozumienie jej historii i teologii. Problematyka ta zo-

* Ks. prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel – doktor nauk biblijnych École Biblique w Jerozolimie; profesor teologii biblijnej KUL; kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Instytucie Nauk Biblijnych Wydziału Teologii KUL; dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL. E–mail: miwrobel@kul.lublin.pl.

1 W treści artykułu termin „Żydzi" ze względu na jego złożony charakter i bogactwo znaczeniowe zostanie użyty w cudzysłowie. W wielu miejscach w niniejszym artykule na określenie „Żydów" Janowych stosuje się także transkrypcję grecką: „Ioudaioi".

2 Mt 2,2; 27,11.29.37; 28,15.

3 Mk 7,3; 15,2.9.12.18. 16.

4 Łk 7,3; 23,3.37.38.51.

5 Termin ten jest użyty 3 razy w liczbie pojedynczej (*Ioudaios* – w J 3,25; 4,9; 18,35). Sześciokrotnie pojęcie to pojawia się w wyrażeniu „król Żydów" – J 18,33.39; 19,3.19.21 (2 razy). Choć w J 3,25 niektóre rękopisy zawierają liczbę mnogą (zob. aparat krytyczny *The Greek New Testament*, s. 323), to jednak wariant w liczbie pojedynczej jest trudniejszy do wytłumaczenia i jawi się jako *lectio difficilior*. Niektórzy egzegeci nie wliczają pojęcia *Ioudaioi* z J 4,9b, uważając ten tekst za późniejszą glosę.

stanie przedstawiona w pięciu punktach: (1) Analiza terminu „Żydzi" w starożytnych źródłach judaistycznych i chrześcijańskich; (2) Specyfika terminu „Żydzi" w czwartej Ewangelii; (3) Interpretacja „Żydów" Janowych; (4) „Żydzi" Janowi a historyczne uwarunkowania czwartej Ewangelii; (5) „Żydzi Janowi" a teologia Janowa

1. Analiza terminu „Żydzi" w starożytnych źródłach judaistycznych i chrześcijańskich

Aby odpowiedzieć na pytanie, kim są „Żydzi" Janowi, trzeba dokonać analizy tego pojęcia w szerszym kontekście starożytnej literatury judaistycznej i chrześcijańskiej.

Analiza terminu „Żydzi" w tekstach literatury judaistycznej (Stary Testament, teksty qumrańskie, literatura rabiniczna, Józef Flawiusz, Filon z Aleksandrii) pozwala dostrzec jego szerokie pole semantyczne.

W Starym Testamencie termin „Jehuda" występuje ok. 810 razy i jest odniesiony ok. 40 razy do osób indywidualnych, ok. 290 razy do plemienia (grupy osób), i ok. 480 do określonego terytorium[6]. Tradycja starotestamentalna wiąże ten termin z czasownikiem „chwalić, wysławiać" (hebr. *hdy*). W scenie opisującej narodziny Judy Lea wypowiada słowa: „będę *sławić* Pana" (Rdz 29,35), a w błogosławieństwie Jakuba skierowanym do Judy mowa jest, że będzie on *wysławiany* przez swoich braci (Rdz 49,8)[7]. Wśród uczonych badających etymologię terminu „Jehuda" jedni zwracają uwagę na jego związek z imieniem boskim JHWH[8], inni zaś bardziej podkreślają jego znaczenie geograficzne[9]. W tekstach starotestamentalnych można znaleźć osoby indywidualne, które noszą imię Juda. Najwięcej tekstów odnosi się do Judy, czwartego syna Jakuba i Lei[10]. Poza nim

---

6 H.-J. Zobel, *Jehuda*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 5, Grand Rapids 1986, s. 486.

7 Zob. szczegółową analizę w: W.F. Albright, *The Names 'Israel' and 'Judah' with an Excursus on the Etymology of Todah and Torah*, „Journal of Biblical Literature" 46 (1927), s. 169–172; A.R. Millard, *The Meaning of the Name Judah*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft" 86 (1974), s. 216–218.

8 O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig 1924, s. 178; W.F. Albright, *The Names 'Israel' and Judah…*, s. 151–185; A.R. Millard, *The Meaning of the Name Judah…*, s. 216–218.

9 A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, s. 6; M. Noth, *The Old Testament World*, London 1966; E. Lipiński, *L'étymologie de 'Juda'*, „Vetus Testamentum" 23 (1973), s. 380.

10 Zob. Rdz 29,35; 35,23; 37,26; 38,1.2.6.7.8.11.12.15.20.22.23.24.26; 43,3.8; 44,14.16.18; 46,12.28; 49,8.9.10; Wj 1,2; Lb 26,19 1 Krn 2,1.3.4; 4,1.21; 5,2; 9,4; Rt 4,12; Ne 11,24.

imię to posiadają: lewita wymieniony wśród tych, którzy poślubili obce kobiety (Ezd 10,23); syn Beniamina, który po niewoli babilońskiej sprawuje kierowniczą funkcję w Jerozolimie (Neh 11,9); dwaj lewici wymienieni w księdze Nehemiasza (Ne 12,8.34.36)[11].

Na 9 tabliczkach znalezionych na Masadzie widnieje imię Jehuda, co może świadczyć, że imię to było dość rozpowszechnione w czasach rzymskich.

W wielu tekstach Starego Testamentu termin „Jehuda" przybiera znaczenie kolektywne, oznaczając lud, plemię, pokolenie. Często termin „Jehuda" jest używany w liczbie mnogiej – „Jehudim" – na oznaczenie grupy. Przez pryzmat imienia indywidualnego można zobaczyć odniesienie do szerszej społeczności[12]. Na kolektywne znaczenie tego terminu mogą też wskazywać wyrażenia spotykane na kartach Starego Testamentu: starsi Judy[13], pokolenie Judy[14], plemię Judy[15], lud Judy[16], mężowie Judy[17], zgromadzenie Judy[18], zastępy Judy[19], rody Judy[20].

Największa liczba tekstów Starego Testamentu zawierających pojęcie „Jehuda" odnosi się do terytorium i posiada znaczenie geograficzne. Fakt ten sprawia, że niektórzy uczeni uważają to znaczenie za pierwotne[21]. Znaczenie to zostaje mocno podkreślone przez ścisły związek terminu „Jehuda" z określonymi pojęciami geograficznymi: miasta Judy[22], ziemia (ziemie) Judy[23], wzgórza Judy[24], pustynia Judy[25]. Istnienie wyrażeń „królestwo Judy"[26] i król Judy[27] wskazuje na

---

11 W niektórych tekstach starotestamentalnych można znaleźć odmiany imienia Jehuda. Należą do nich: Jehudit, żona Ezawa (Rdz 26,34); Judi, oficer Jojakima (Jr 36,14.21.23). Do greckich odpowiedników tego imienia należą: Judyta – z księgi Judyty i Juda Machabeusz z 1–2 Mch.

12 H.-J. Zobel, *Jehuda…*, s. 485: „[…] the personal name is transparent, revealing behind it the tribe of the same name".

13 1 Sm 30,26; 2 Sm 19,12; 2 Krl 23,1; 2 Krn 34,29; Ezd 8,1.

14 Joz 7,16; 1 Krl 12,20; 2 Krl 17,18; Ps 78,68.

15 Wj 31,2; 35,30; 38,22; Lb 1,27; 7,27; 13,6; 34,19; Joz 7,1.18; 21,4.

16 2 Sm 19,41; 2 Krl 14,21; 2 Krn 26,1; Ezd 4,4; Jr 25,1.2; 26,18.

17 1 Sm 17,52; 2 Sm 2,4; 1 Krl 1,9; Ezd 10,9.

18 2 Krn 20,5; 30,25.

19 1 Krl 2,32.

20 Joz 7,17; Sdz 17,7.

21 H.-J. Zobel, *Jehuda*, s. 486–489.

22 Występuje w Starym Testamencie ok. 50 razy.

23 Występuje w Starym Testamencie ok. 25 razy.

24 Zob. Joz 11,21; 20,17; 21,11; 2 Krn 27,4.

25 Sdz 1,16; Ps 63,1.

26 2 Krn 11,17.

27 Zob. Est 2,6. W Starym Testamencie wyrażenie królowie Judy występuje ok. 150 razy.

jednostkę polityczną, która ma już ukształtowaną hierarchię. Widać tu powiązanie z określonym terytorium. To geopolityczne rozumienie terminu „Jehuda" wskazuje na konkretne terytorium królestwa południowego, które nosi nazwę Juda i jest rządzone przez królów judzkich.

W tekstach z Qumran, choć podobnie jak w Starym Testamencie termin „Jehuda" jest odniesiony do osób indywidualnych, do plemienia oraz do terytorium, to w kontekście wspólnoty qumrańskiej przybiera specyficzne znaczenie determinowane separatystycznym charakterem Esseńczyków. W wielu tekstach termin ten występuje w opozycji do pojęć określających inne pokolenia lub obce narody. Qumrańczycy identyfikują się jako synowie Lewiego, synowie Judy i synowie Benjamina, którzy wyruszyli na pustynię, aby jako „synowie światłości" walczyć przeciw „synom ciemności"[28]. W niektórych tekstach qumrańskich możemy znaleźć polemikę i negatywny stosunek do osób pochodzących z Judy. W Dokumencie Damasceńskim VIII.3 książęta Judy są przedstawieni w negatywnym świetle jako ci, którzy przeciwstawiają się wspólnocie, wskutek czego zostają potępieni. W Dokumencie Damasceńskim XX.25–27 mowa jest o „wszystkich złoczyńcach z Judy", którzy zostają wyłączeni ze wspólnoty z powodu zbezczeszczenia sanktuarium i sprzeniewierzenia się Przymierzu. Także w Peszerze do Psalmów 4Q171 mowa jest o napięciu w łonie wspólnoty nazywanej „domem Judy". Dochodzi tu do konfrontacji pomiędzy tymi, którzy łamią Prawo, a tymi, którzy stoją na jego straży. W literaturze qumrańskiej występuje więc specyficzne rozumienie terminu „Jehuda", który może być odniesiony zarówno do osób dobrych, jak i złych. Widać tu zarówno pozytywne, jak i negatywne rozumienie pojęcia „Żydzi".

W literaturze rabinicznej termin „Jehuda" stosuje się często jako imię mędrców, rabinów, których słowa są przytaczane[29]. Fakt ten może wskazywać, że imię to cieszyło się autorytetem i posiadało pozytywne konotacje. Imię indywidualne jest łączone ze znaczeniem społecznym. W Misznie wyrażenie „synowie Judy" występuje 6 razy w odniesieniu do wygnańców powracających z niewoli babilońskiej[30]. Nie brakuje też w Misznie tekstów, w których termin „Jehuda" jest użyty w znaczeniu geograficznym w odniesieniu do określonego terytorium (17 razy). Region ten jest wyraźnie oddzielony od innych jednostek terytorialnych (Galilea, Zajordanie)[31]. W centrum Judy znajduje się Jerozolima (M *Hagigah* III,4–5),

28 Zob. 1QM, I.1–3.

29 Np. rabbi Juda, Juda ben Temai, Juda kapłan; Juda patriarcha.

30 Zob. M *Taanit* IV,5.

31 Zob. M *Szebi*. IX,2–3; M *Ketubbot* XIII,10; M *Baba Batra* III,2; M *Baba Qamma* X,9; M *Terumot* X,8; M *Pesahim* IV,5; M *Ket*ubbot V,9; *Med*.2:4; M *Hullin* I,2; M *Maaserot* II,3; M *Gittin* VII,7.

której znaczenie jest mocno podkreślane w literaturze rabinicznej ze względu na Świątynię, zburzoną co prawda w 70 roku po Chr., lecz funkcjonującą jako symbol pełnych nadziei, eschatologicznych oczekiwań[32]. W literaturze rabinicznej termin „Żyd" („Żydzi") występuje znacznie rzadziej niż pojęcie „Izrael".

W dziełach Józefa Flawiusza termin „Żyd" (VIoudai/oj) występuje 1122 razy. W odniesieniu do osób indywidualnych Józef Flawiusz używa terminu Juda (VIou,daj). Imię to noszą znane postaci z ksiąg biblijnych: Juda syn Jakuba (8 razy)[33] oraz Juda Machabeusz (77 razy)[34]. Józef Flawiusz, analizując termin „Ioudaioi", stwierdza, że pochodzi ono od plemienia Judy[35]. Jego zdaniem plemię Judy było pierwszym spośród plemion, które powróciło z wygnania. Stąd nazwa ziemi (*Ioudaia*) i ludności jej zamieszkującej (*Ioudaioi*). Jego zdaniem pierwotnym określeniem ludu żydowskiego do czasu powrotu z niewoli babilońskiej był termin „Hebrajczycy"[36]. Teren zamieszkały przez Żydów (*Ioudaioi*) jest nazywany przez niego Judeą (*Ioudaia*)[37]. Termin ten w dziełach Józefa Flawiusza pojawia się 164 razy. Ważną cechą Judei jest to, że w jej obszarze znajduje się Jerozolima wraz ze świątynią[38]. W niektórych tekstach terminy „Ioudaioi" oraz „Ioudaia" występują w bezpośredniej bliskości, co precyzuje jednoznacznie, że „Ioudaioi" (Żydzi) są mieszkańcami Judei [39].

W dziełach Filona z Aleksandrii termin „Żydzi" występuje 107 razy[40]. Termin ten często jest odniesiony zarówno do ważnych postaci z historii narodu – do Abrahama (*Virt*. 212), do Mojżesza (*Mos*. 1.1) – jak i do całego narodu wybranego, uwolnionego z niewoli egipskiej i kroczącego do Ziemi Obiecanej (*Mos*. 1.34; 2.193). Pisząc o zachowywaniu prawa i przestrzeganiu zwyczajów żydowskich, Filon utożsamia się ze współczesnymi sobie *Ioudaioi* (*Mos*. 2.17). Prawa i zwyczaje żydowskie porównuje on ze zwyczajami innych narodów (*Decal*. 96;

---

32 Zob. G. Harvey, *The true Israel: uses of the names Jew, Hebrew, and Israel in ancient Jewish and early Christian Literature*, Leiden 1996, s. 100: „The Mishnah presents a (near) perfect timeless realm in which Judah is a sacred State whose inhabitants can properly observe the Law given for them to observe in that Land".

33 *Ant*. I.304; II.32,116,139,159,178,184; VII.372.

34 W dziełach Józefa Flawiusza można spotkać także inne osoby, które noszą to imię: Juda Galilejczyk (*BJ* II.118,433; *Ant*., XVIII.4,9,23; XX.102); Juda Esseńczyk (*BJ* I.78; *Ant*., XIII.311); Juda z Seforis (*BJ* I.648; *Ant*., XVII.149,151,157,214).

35 *Ant*. XI.173.

36 *Ant*. I.146.

37 *BJ* I.371.

38 *Ant*. XI.4.

39 *Ant*. XVIII,2.

40 Zob. G. Mayer, *Index Philoneus*, Berlin 1974, s. 149.

Virt. 65). W wielu dziełach Filon opisuje sytuację *Ioudaioi* wśród obcych narodów: w Egipcie (*Flac*. 47.55), w Imperium Rzymskim (*Flac*. 49), w rozproszeniu między Libią a Etiopią (*Flac*. 43).

W źródłach chrześcijańskich – w tekstach Nowego Testamentu – termin „Żyd/Żydzi" (*Ioudaios/Ioudaioi*) jest ściśle związany z terminami Judea i Juda. M. Lowe wyróżnia trzy główne znaczenia terminu „Żydzi" (*Ioudaioi*) w Nowym Testamencie: 1. członkowie plemienia Judy, w odróżnieniu od innych plemion izraelskich; 2. mieszkańcy Judei (terytorium na zachód od rzeki Jordan pomiędzy Samarią i Idumeą, w odróżnieniu od mieszkańców innych rejonów (Samarytan, Galilejczyków); 3. Żydzi, w odróżnieniu od członków innych religii (Samarytanie, Rzymianie, Grecy)[41].

Z terminem „Ioudaioi" wiąże się termin Juda, który występuje 44 razy w NT – w odniesieniu do pokolenia[42] i osób indywidualnych (Juda, syn Jakuba patriarchy[43]; Juda Iskariota [Judasz][44]; Juda, syn Józefa z genealogii św. Łukasza[45]; Juda, brat Jezusa[46]; Juda, syn Jakuba[47]; Juda zwany Barsaba[48]; Juda Galilejczyk[49]). W odniesieniu do terytorium w tekstach Nowego Testamentu termin Judea[50] występuje 44 razy.

Termin „Żydzi" w Ewangeliach synoptycznych pojawia się 16 razy (Mt – 5 razy; Mk – 6 razy; Łk – 5 razy), z czego 12 razy występuje on w wyrażeniu „król Żydów". W 4 pozostałych tekstach przyjmuje następujące znaczenie: w Mt 28,15 mowa jest o wieści, jaka rozniosła się wśród „Żydów" na temat losu ciała zmartwychwstałego Jezusa. Arcykapłani i starsi przekupili żołnierzy, aby rozpowszechnili wieść, że ciało Jezusa zostało ukradzione z grobu w nocy, podczas ich snu, przez Jego uczniów. Wyrażenie, że pogłoska ta trwa „aż do dnia dzisiejszego", wskazuje na dystans czasowy pomiędzy redakcją tekstu a opisywanym wydarzeniem. Można tu zobaczyć także dystans pomiędzy Mateuszową wspólnotą

41 M. Lowe, *Who were the IOUDAIOI?*, „Novum Testamentum" 18 (1975), s. 102–103.

42 Zob. Mt 2,6; Łk 1,39; Heb 7,14; 8,8; Ap 5,5; 7,5.

43 Mt 1,2.3; Łk 3,33.

44 Mt 10,4; 26,14.25.27; Mk 3,19; 14,10.43; Łk 6,16; 22.347.48; J 6,71; 12,4; 13,2.26.29; 18,2.3.5; Dz 1,16.25.

45 Łk 3,30.

46 Mt 13,55; Mk 6,3; Jud 1.

47 Łk 6,16; J 14,22; Dz 1,13.

48 Dz 15,22.27.32.

49 Dz 5,37.

50 Mt 2,1.5.22; 3,1.5; 4,25; 19,1; 24,16; Mk 1,5; 3,7; 10,1; Łk 1,5.65; 2,4; 3,1; 4,44; 5,17; 6,17; 7,17; 21,21; 23,5; J 4,3.47.54; 7,1.3; 11,7; Dz 1,8; 2,9; 8,1; 9,31; 10,37; 11,1.29; 12,19; 15,1; 21,10; 26,20; 28,21; Rz 15,31; 2 Kor 1,16; Gal 1,22; 1 Tes 2,14.

identyfikującą się jako uczniowie Jezusa a Żydami. W Mk 7,3 narrator wyjaśnia reakcję oburzenia faryzeuszy i uczonych w Piśmie wywołaną tym, że uczniowie Jezusa spożywali posiłek nieumytymi rękoma. Mówi on, że faryzeusze i wszyscy „Żydzi" nie spożywają posiłku, zanim sobie nie umyją rąk. Wyrażenie „faryzeusze i wszyscy Żydzi" może być tu różnie interpretowane. Jedną z możliwości jest potraktowanie faryzeuszy jako grupy wchodzącej w skład większej całości, którą stanowią Żydzi. W tłumaczeniu można to oddać: „faryzeusze i w ogóle Żydzi"[51]. W Łk 7,3 setnik z Kafarnaum wysyła do Jezusa „starszyznę Żydów" w celu przybycia i uzdrowienia chorego sługi setnika. Przybyli do Jezusa „Żydzi" wstawiają się u Jezusa za setnikiem, podkreślając jego zalety (umiłowanie narodu i zbudowanie synagogi – Łk 7,5). Starszyzna „Żydów" wykazuje respekt i pokorę wobec Jezusa. Wart zauważenia jest fakt, że termin „Żydzi" jest w naszym tekście użyty w kontekście Galilei i relacji do pogan, wskazując na szersze znaczenie niż tylko Judejczycy. W Łk 23,51 mamy wzmiankę, że Józef, który prosi Piłata o martwe ciało Jezusa, aby złożyć je w grobie, pochodzi z Arymatei, miasta Żydów. Jako lokalizacja Arymatei wskazywany jest teren, który w czasach machabejskich został przyłączony z Samarii do Judei. Określenie jej więc mianem „miasto Żydów" może służyć podkreśleniu, że była zamieszkana przez ludność żydowską, a nie samarytańską czy grecką.

W Dziejach Apostolskich termin „Żydzi" często jest używany przez ludność nieżydowskiego pochodzenia[52] lub używana jest przez ludność żydowską w relacji do ludności pogańskiej[53].

W pismach Pawłowych termin „Żydzi", poza 1 Tes 2,14–16, ma znaczenie neutralne lub pozytywne. Częste użycie tego terminu w liczbie pojedynczej i bez rodzajnika może wskazywać, że Paweł pragnie nadać mu specyficzne – abstrakcyjne znaczenie.

W Apokalipsie termin „Żydzi" występuje dwukrotnie w podobnym kontekście. W Ap 2,9 w przesłaniu do Kościoła w Smyrnie autor wspomina o prześladowaniach pierwotnego Kościoła przez tych, którzy podają się za „Żydów", lecz w rzeczywistości są „synagogą szatana". W Ap 3,9 w liście do Kościoła w Filadelfii mowa jest ponownie o „synagodze szatana", którą tworzą osoby nazywające siebie Żydami. Termin „Żydzi" jest w tym kontekście użyty w sposób pozytywny, gdyż bycie prawdziwie Żydem wskazuje na związek z Bogiem. Bycie pseudo-Żydem wskazuje na związek z szatanem.

---

51 Zob. szczegółowe studium na temat judaizmu w Ewangelii Markowej: M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004.

52 Dz 18,14; 22,30; 23,27.

53 Dz 21,39; 23,20; 24,5.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że w świetle źródeł judaistycznych termin „Żydzi" (hebr. *Jehudim/* gr. *Ioudaioi*) związany jest z imieniem (Juda) lub z terytorium Juda/Judea. Termin ten nie zawiera żadnych negatywnych konotacji. Teksty nowotestamentalne używają terminu „Żydzi" w znaczeniu ogólnym, wskazującym na przynależność etniczną, oraz w znaczeniu bardziej specyficznym, odnosząc go do imienia lub terytorium

2. Specyfika terminu „Żydzi" w czwartej Ewangelii

Termin „Żydzi" występuje w Ewangelii św. Jana 72 razy. Analizując ten termin w Ewangelii Janowej, możemy zaproponować następującą klasyfikację: A. znaczenie regionalne w odniesieniu do Judei; B. znaczenie ogólne w odniesieniu do mieszkańców Judei; C. znaczenie etniczne i religijne w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów; D. znaczenie negatywne/polemiczne w odniesieniu do władz jerozolimskich.

A. Znaczenie regionalne w odniesieniu do Judei

W Ewangelii Janowej termin „Judea" ściśle wiąże się z terminem „Ioudaioi" (Żydzi), gdyż jest tą samą formą o innym rodzaju (żeński) i liczbie (pojedyncza). W obrębie Ewangelii możemy znaleźć teksty, w których termin „Ioudaioi" występuje w kontekście Judei i w ten sposób *explicite* jest odnoszony do ludności (Judejczyków) zamieszkujących terytorium Judei. W J 7,1 i J 11,7–8 terminy „Ioudaioi" (Żydzi) i „Ioudaia" (Judea) stoją w bezpośrednim sąsiedztwie. Widać tu wyraźne odniesienie „Ioudaioi" do regionu geograficznego – Judei. W J 11,54 termin „Ioudaioi" występuje w kontekście wzmianki o regionie pustyni i miasta Efraim. Choć w tekście nie jest użyty termin „Judea", to jasne jest, że „Ioudaioi" są tu związani z regionem Judei. We wszystkich tych tekstach tłumaczenie „Ioudaioi" jako „Judejczycy" wydaje się najbardziej adekwatne.

Poza powyższymi tekstami termin „Judea" występuje jeszcze w 5 innych tekstach czwartej Ewangelii: W J 3,22 termin „Judea" w użyciu przymiotnikowym jest odniesiony do rzeczownika „ziemia". Analiza terminu „Judea" w całej narracji Janowej pozwala na stwierdzenie, że w 4 tekstach obok niego w tym samym wierszu (J 4,3.47.54; 7,1) znajduje się termin „Galilea" (J 4,3.47.54; 7,1). W bliskim kontekście J 4,3.47.54 występuje także termin „Samaria"[54]. Wskazuje to na dynamizm działalności Jezusa i topograficzną relację pomiędzy Judeą, Galileą i Samarią w kontekście czwartej Ewangelii. Analizując termin „Judea"

54 Akcja 4,4–42 rozgrywa się w Samarii.

w Ewangelii Janowej, można stwierdzić, że jest on użyty w sensie ścisłym w odniesieniu do określonego terytorium, odróżniającego się od innych rejonów geograficznych. W J 3,22 mamy wzmiankę, że Jezus wraz z uczniami udał się do ziemi Judei. W kontekście poprzednim notujemy usytuowanie akcji w Jerozolimie (J 2,23), a w kontekście następnym mowa jest o miejscowości Ainon w pobliżu Salim[55]. Ruch Jezusa w J 3,22 może oznaczać w tym kontekście przejście z Jerozolimy na tereny wiejskie w obrębie Judei, gdyż dopiero w J 4,3 mowa jest o opuszczeniu Judei. W J 4,3–4 występuje jasny opis ruchu Jezusa z Judei do Galilei przez Samarię. Termin „Judea" wskazuje tu więc obszar odrębny od Galilei i Samarii. W podobnym sensie termin ten występuje w tekstach J 4,47.54, które pozostają w relacji do akcji opuszczenia Judei wzmiankowanej w J 4,3. Na znaczenie Judei jako odrębnej jednostki terytorialnej wskazują też teksty J 7,1.3; 11,7, gdyż w ich bezpośrednim kontekście występuje termin *Ioudaioi* (J 7,1.2; 11,8) oraz są wzmiankowane inne terytoria – Galilea (J 7,1) i teren poza Judeą (J 11,7). Przyjmując geograficzne znaczenie „Judei" jako określonego terytorium, nie można jednak zapomnieć o teologicznych konotacjach w odniesieniu do Judei, Galilei czy Samarii na kartach czwartej Ewangelii. Dobrze wyraża to teza H. Thyen, podkreślająca, że o Janowej Judei nie powinniśmy mówić tylko jako o „prowincji geograficznej", lecz także jako o „prowincji teologicznej"[56].

B. Znaczenie ogólne w odniesieniu do mieszkańców Judei

W 9 tekstach termin „Żydzi" (*Ioudaioi*) występuje w znaczeniu ogólnym w odniesieniu do mieszkańców Judei[57]. W znaczeniu tym „Żydzi" pojawiają się zawsze w kontekście judejskim (Jerozolima, Betania) jako grupa i nie okazują żadnej wrogości wobec Jezusa i Jego uczniów. W narracji Janowej nie są oni przedstawiani w sposób negatywny. Niektórzy z nich wyrażają swoją wiarę w Jezusa (J 11,45; 12,9.11). W kontekście mowy Jezusa o Dobrym Pasterzu (J 10,19) występuje wzmianka o rozłamie, jaki nastąpił między „Żydami" z powodu słów Jezusa. W narracji o wskrzeszeniu Łazarza w J 11,19.31 mowa jest o wielu „Żydach", któ-

55 Zob. dyskusję na temat lokalizacji Ainon i Salim w: C.R. Conder, *On the Identification of Aenon*, „Palestine Exploration Fund" 6 (1874), s. 191–192; E. Nestle, *Auf der Suche nach Salim*, „Zeitschrift de Deutschen Pälestina-Vereins" 30 (1907), s. 210–212.

56 H. Thyen, *Das Heil kommt von den Juden*, w. *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm*, red. D. Lüdemann, G. Strecker, Tübingen, s. 179. Zob. dyskusję chrystologiczną na temat pochodzenia Jezusa i znaczenia topografii dla koncepcji teologicznej w Ewangelii Janowej w: W.A. Meeks, *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature" 85 (1966), s. 159–169; R. Fortna, *Theological Use of Local in the Fourth Gospel*, w: *Gospel Studies in Honor of Sherman Elbridge Johnson*, red. M.H. Shepherd, E.C. Hobbs, Evanston 1974, s. 58–94.

57 J 10,19; 11,19.31.33.36.45; 12,9.11; 19,20.

rzy przybywają do Betanii, aby pocieszyć Marię i Martę po utracie brata. Można w nich widzieć znajomych i sąsiadów, którzy zamieszkiwali w pobliżu. W bezpośrednim kontekście w J 11,18 występuje wzmianka topograficzna, że Betania była położona niedaleko Jerozolimy (15 stadiów). W J 11,33 „Żydzi" okazują wzruszenie i płaczą wraz z Marią z powodu śmierci Łazarza. W J 11,36–37 „Żydzi", widząc łzy Jezusa, podziwiają Jego miłość do Łazarza i wyrażają żal, że ten, który otworzył oczy niewidomemu, nie mógł zapobiec śmierci swojego przyjaciela. W J 19,20 termin „Żydzi" zostaje użyty w odniesieniu do ludności żydowskiej, która licznie przybywała na miejsce ukrzyżowania Jezusa i mogła przeczytać napis umieszczony na Jego krzyżu. Występująca w tym wierszu wzmianka o bliskości miasta (Jerozolimy) może świadczyć, że chodzi tu o prostych pielgrzymów, którzy ze wszystkich stron przybywali do Jerozolimy na święto paschy. „Żydzi" ci są wyraźnie skontrastowani z żydowskimi arcykapłanami w J 19,21, którzy domagają się od Piłata zmian w napisie umieszczonym na krzyżu Jezusa.

C. Znaczenie etniczne i religijne w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów

W Ewangelii Janowej termin „Żydzi" ma często znaczenie neutralne w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów, które reprezentują to, co żydowskie. „Żydzi" jawią się w tym znaczeniu jako grupa etniczna lub religijna[58]. Termin może odnosić się do osób, które są reprezentantami większej narodowej społeczności. W J 3,1 Nikodem, należący do stronnictwa faryzeuszy, który przychodzi do Jezusa pod osłoną nocy, jest nazwany „zwierzchnikiem, dostojnikiem Żydów. W J 3,25 mowa jest o sporze pomiędzy uczniami Jana i pewnym „Żydem", który jest reprezentantem społeczności żydowskiej. Brak rodzajnika określonego może wskazywać na jakąś bliżej nieokreśloną osobę, która jest częścią większej całości[59]. Wzmianka w tym wierszu o sporze w sprawie praktyk rytualnych (oczyszczenie) zwraca uwagę na znaczenie religijne. W rozmowie z Samarytanką Jezus zostaje określony jako „Żyd" (J 4,9) i w tym kontekście jest rozumiany jako przedstawiciel narodu żydowskiego w relacji do Samarytan (J 4,9.22). W takim znaczeniu występuje także termin „Żydzi" w J 4,9b – w jedynym przypadku użycia tego pojęcia w liczbie mnogiej bez rodzajnika. W procesie przed Piłatem i w inskrypcji zawieszonej na krzyżu[60] Jezus zostaje nazwany „królem Żydów". W Ewangeliach tytuł ten jest najczęściej wypowiadany przez osoby nieżydowskiego pochodze-

58 J 2,6.13; 3,1.25; 4,9.22; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 18,20.33.35.39; 19,3.19.21.40.42.

59 T. Nicklas, *Notiz zu Joh 3,25*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 76 (2000) s. 133–135.

60 J 18,33.39; 19,3.19.21.

nia[61]. W J 12,13 określenie to zostaje wypowiedziane przez tłum przy uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Wyraźnie etniczne znaczenie przybiera termin „Żydzi" na ustach Piłata, rzymskiego namiestnika, który podczas przesłuchania Jezusa stawia pytanie: „Czy ja jestem Żydem?" (J 18,35). W Ewangelii Janowej termin „Żydzi" wielokrotnie występuje w wyrażeniach określających święta żydowskie: święto „Żydów" (J 5,1), pascha „Żydów" (J 2,13; 6,4; 11,55); święto Namiotów „Żydów" (J 7,2), dzień Przygotowania „Żydów" (J 19,42). W procesie przed arcykapłanem (J 18,20) Jezus nawiązuje do świątecznych zgromadzeń „Żydów" w synagodze i świątyni. Termin „Żydzi" występuje także w odniesieniu do zwyczajów żydowskich. W J 2,6 mowa jest o żydowskim zwyczaju oczyszczeń. W J 19,40 mamy wzmiankę na temat żydowskiego zwyczaju grzebania zmarłych. W J 19,42 jest opisany zwyczaj związany z żydowskim świętem przygotowania. We wszystkich tych tekstach termin „Żydzi" nie ma żadnych konotacji polemicznych i negatywnych. W sposób neutralny określa on żydowską społeczność oraz jej święta i zwyczaje.

D. Znaczenie negatywne

Wśród tekstów Ewangelii Janowej zawierających termin „Żydzi" można wyodrębnić 37 tekstów, w których przybiera on pejoratywne znaczenie[62]. Charakteryzuje się wrogością wobec Jezusa i Jego wyznawców. Często w takim znaczeniu można spotkać ten termin w dialogach polemicznych[63]. „Żydzi" występują w nich zawsze jako grupa (liczba mnoga), która w sposób autorytatywny krytykuje Jezusa i wszystkich, którzy pragną przyjąć Jego naukę. W J 1,19 „Żydzi" jawią się jako przedstawiciele władzy wysyłający z Jerozolimy kapłanów i lewitów do Jana Chrzciciela w celu ustalenia jego tożsamości. W J 5,10 „Żydzi" stoją na straży skrupulatnego przestrzegania szabatu. Wielokrotnie swoją wrogość wyrażają poprzez prześladowanie, chęć aresztowania i zabicia Jezusa[64]. Zabójcze zamiary „Żydów" znajdują finalizację w doprowadzeniu do męki i ukrzyżowania Jezusa (J 18–19). Strażnicy „Żydów" biorą czynny udział w pojmaniu Jezusa (J 18,12),

---

61 Por. użycie tego terminu w opisie męki – w Ewangeliach synoptycznych: Mt 27,11.29.37; Mk 15,2.9.12.18.26; Łk 23,3.37.38. Poza opisem męki jeden raz tytuł ten występuje w Mt 2,2, gdzie jest wypowiadany przez mędrców ze Wschodu.

62 1,19; 2,18.20; 5,10.15.16.18; 6,41.52; 7.1.11–12a.13.15.35; 8,22.31.48.52.57; 9,18.22; 10,24.31.33; 11,8; 13,33; 18,12.14.31.36.38; 19,7.12.14.31.36.38; 20,19.

63 J 2,13–20 Oczyszczenie świątyni; J 6,22–59 Dialog o Eucharystii; J 7,1–35 Dialog podczas Święta Namiotów; J 8,12–59 Dialog na temat tożsamości Jezusa; J 10,22–40 Dialog podczas święta poświęcenia Świątyni.

64 Wymieniamy tu tylko te teksty, w których *explicite* występuje termin „Żydzi": J 5,16.18; 7,1.11; 10,31.33; 11,8.

a w J 19,7 „Żydzi" stwierdzają stanowczo, powołując się na Prawo, że Jezus powinien umrzeć. Z zabójczymi zamiarami „Żydów" wiąże się grecki termin ἀνθρωποκτόνος, który zostaje odniesiony do ich ojca w J 8,44. Termin ten jest tłumaczony jako „zabójca", „morderca"[65]. W Nowym Testamencie termin ten występuje 3 razy i pojawia się tylko w pismach Janowych (J 8,44 i 1 J 3,15 – 2 razy). W 1 J 3,15 termin ten zostaje odniesiony do osoby, która nienawidzi swego brata. Taka postawa powoduje, że ἀνθρωποκτόνος zostaje pozbawiony życia wiecznego. Występująca w tym kontekście wzmianka o zabójstwie Kaina (1 J 3,12) może wskazywać na identyfikację terminu ἀνθρωποκτόνος z Kainem[66]. W narracji Janowej widać wyraźne rozróżnienie na „Żydów" chcących zabić Jezusa, którzy nie są utożsamiani z prostym ludem. W J 7,25–26 mieszkańcy Jerozolimy – prości „Żydzi" – wskazują na zwierzchników (ἄρχοντες) jako na tych, którzy pragną zabić Jezusa. Dają tym samym odpowiedź na pytanie, kim są „Żydzi", którzy żywią zabójcze zamiary wobec Jezusa (J 5,18; 7,1.19.20). Widać tu wyraźny dystans pomiędzy prostym ludem a władzą, wrogo ustosunkowaną do Jezusa. W narracji o męce w J 19,20 mowa jest o wielu „Żydach", przybywających z miasta i czytających napis umieszczony na krzyżu Jezusa. Różnią się oni wyraźnie od „Żydów" arcykapłanów w J 19,21, którzy pragną wpłynąć na Piłata, aby ten zmienił napis na krzyżu. W J 18,3 mowa jest o strażnikach od arcykapłanów i faryzeuszy, którzy w J 18,12 zostają utożsamieni ze „strażnikami Żydów". W ten sposób autor dokonuje identyfikacji „Żydów" z arcykapłanami i faryzeuszami. Podobna identyfikacja daje się także zauważyć pomiędzy „Żydami w J 11,54 a arcykapłanami i faryzeuszami w J 11,47.57. W czwartej Ewangelii mowa jest wielokrotnie o strachu przed „Żydami"[67]. Z wyrażeniem tym łączy się także wzmianka o strachu rodziców niewidomego od urodzenia podczas przesłuchania przed „Żydami", którzy wydali dekret ekskomuniki z synagogi (J 9,22).

Trudność interpretacyjną sprawia egzegetom tekst J 8,31, wzmiankujący „Żydów", którzy uwierzyli w Jezusa. Wielu autorów zauważa brak koheren-

---

65 Zob. różne tłumaczenia: „murdering man", „homicide" (Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 141); „man–slaying", „murderous" (G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1972, s. 140); „murderer" (W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1988, s. 134).

66 Zob. szczegółowe omówienie związane z identyfikacją terminu *anthrōpoktonos* oraz relację pomiędzy J 8,44 i 1 J 3,15 w: M.S. Wróbel, *Kim jest anthrōpoktonos w J 8,44?*, „Roczniki Teologiczne KUL" 49,1 (2002), s. 77–92; tenże, *Who are the father and his children in Jn 8:44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8:44 and its context*, Paris 2005.

67 J 7,13; 19,38; 20,19.

cji pomiędzy tym stwierdzeniem a dalszą treścią dialogu[68]. J 8,31 położony jest w polemicznym kontekście, w którym Jezus wielokrotnie kieruje ostre słowa do „Żydów": ww. 37.40 – „Ale wy chcecie mnie zabić", w. 37b – „Moje słowo nie znajduje miejsca w was", w. 44a – „Wy jesteście od ojca diabła", w. 45 – „Ponieważ ja mówię prawdę, wy nie wierzycie mi", w. 46 – „Jeśli mówię prawdę, dlaczego nie wierzycie mi?", w. 47 – „Nie jesteście z Boga".

Stwierdzenie na temat wiary „Żydów" na początku sekcji wydaje się również w sprzeczności do ich słów i czynów w dalszej części tekstu: w. 48 – „Jesteś Samarytaninem i posiadasz demona", w. 52 – „Teraz wiemy, że masz demona", w. 59 – „Porwali więc kamienie, aby rzucić na niego". Werset 31 łączy się wersetem 30, w którym ewangelista podkreśla, że wielu rozmówców Jezusa (z kontekstu wiadomo, że chodzi o „Żydów") uwierzyło w niego. Wyrażenie w J 8,31 o „Żydach", którzy uwierzyli, może być lepiej zrozumiałe, gdy imiesłów „wierzyć" w *perfectum* przetłumaczymy w *plusquamperfectum*[69]. W takim tłumaczeniu mowa byłaby o tych, którzy dawniej uwierzyli w Jezusa, ale wskutek różnych okoliczności ich wiara uległa osłabieniu lub wygasła. Odpowiadałoby to duchowi czwartej Ewangelii, gdzie ewolucja wiary u postaci mających kontakt z osobą Jezusa (Nikodem, Samarytanka, niewidomy od urodzenia) skontrastowana jest z niewiarą tych, którzy odrzucają jego orędzie. Ewangelista poprzez apokaliptyczny i etyczny dualizm pragnie głębiej wyrazić dynamizm wiary i jej „egzystencjalny charakter[70].

W narracji o męce „Żydzi" są obecni w pojmaniu Jezusa (J 18,12), w przesłuchaniu przed Piłatem (J 18,31.38; 19,7.12.14). Proszą Piłata, aby połamano ukrzyżowanym golenie i usunięto ich ciała ze względu na szabat (J 18,31). W J 18,14 termin ten zostaje użyty przez narratora w informacji na temat rady Kajfasza. W J 18,36 Jezus sam w rozmowie z Piłatem stwierdza, że nie zostałby wydany „Żydom", gdyby Jego królestwo było z tego świata.

Negatywne znaczenie terminu „Żydzi" w wielu tekstach narracji Janowej skłania badaczy do poszukiwania odpowiedzi na następujące pytania: Jaka jest

---

68 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, t. 3, Freiburg 1971–1975, s. 258. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Göttingen 1990, s. 287; G. Caron, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?*, Ottawa 1997, s. 201; S. Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'*, London 1997, s. 162; L. Devillers, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1–10,21) et la christologie*, Paris 2002, s. 236; M.S. Wróbel, *„Żydzi", którzy uwierzyli Jezusowi*, „Verbum Vitae" 5 (2004), s. 117–126.

69 Zob. propozycje: E.A. Abbott, *Johannine Grammar*, London 1906, s. 365–366; J. Swetnam, *The Meaning of pepisteuko,taj in John 8:31*, „Biblica" 61 (1980) s. 106–109. Krytykę tej koncepcji przedstawia: G. Segalla, *Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31–32*, „Biblica" 62 (1981) s. 387–389.

70 M.S. Wróbel, „Żydzi", którzy uwierzyli Jezusowi"…, s. 117–126.

przyczyna takiego użycia tego terminu w tekście czwartej Ewangelii? W jaki sposób wyjaśnić teksty polemiczne, kiedy w kontekście całej Ewangelii w wielu miejscach termin „Żydzi" przybiera znaczenie neutralne i pozytywne? Poszukiwania te prowadzą do powstawania licznych propozycji interpretacyjnych uwzględniających różne aspekty „Żydów" Janowych.

3. Interpretacja „Żydów" Janowych

Wśród współczesnych autorów można wyróżnić trzy główne linie interpretacyjne w kwestii znaczenia „Żydów" Janowych. Pierwsza opiera się na kryterium diachronicznym w podejściu do tekstu Ewangelii i pragnie identyfikować „Żydów" Janowych z jakąś określoną grupą ludzi w konkretnych uwarunkowaniach historycznych i socjologicznych. Poszukuje się tu odpowiedzi na pytanie: Kim są „Żydzi" Janowi? W badaniach historyczno-krytycznych zwraca się szczególną uwagę na prehistorię tekstu jego źródła i poszczególne etapy jego rozwoju[71]. Różnorodne użycie tego terminu w czwartej Ewangelii jest tłumaczone przez niektórych badaczy jako rezultat długiego procesu powstawania tekstu i złożonej pracy redakcyjnej. Ich zdaniem znaczenie i funkcja tego terminu zmienia się w zależności od różnych warstw tekstu oraz sytuacji wspólnoty Janowej. W dyskusji tej stawia się też pytanie o stosunek autora (autorów) tekstu Janowego do „Żydów" na poszczególnych etapach rozwoju tego tekstu[72]. Ważną kwestią w tych badaniach staje się poszukiwanie *Sitz im Leben* tekstu Janowego, w którym widoczne jest napięcie i polemika pomiędzy Jezusem a „Żydami". Osoby występujące na kartach Ewangelii pod nazwą „Żydów" są najczęściej identyfikowane z przedstawicielami judaizmu z końca I wieku. Mocno podkreśla to leżące na tej linii ujęcie socjologiczne, którego zwolennicy dostrzegają wspólnotę chrześcijan Janowych jako grupę opozycyjną do społeczności żydowskiej. Wskutek wiary

71 Zob. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, New York 1984; R.T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970; M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L'évangile de Jean*, Paris 1977; R. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Philadelphia 1988; U.C. von Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel*, Wilmington 1989; M.-É. Boismard, *Critique textuelle ou critique littéraire*, Paris 1998.

72 U.C. von Wahlde, *The Terms for Religious Authorities in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature" 98 (1979), s. 231–253; J. Ashton, *The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*, „Novum Testamentum" 27 (1985) s. 40–75; U.C. von Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel…*; tenże, *The Gospel of John and the Presentation of Jews and Judaism*, w: *Within Context: Essays on Jews and Judaism in the New Testament*, red. D. P. Efroymson i in., Collegeville 1993, s. 67–84; P. Grelot, *Les Juifs dans l'évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris 1995; J.C. O'Neil, *The Jews in the Fourth Gospel*, „Irish Biblical Studies" 18 (1996), s. 58–74.

w Jezusa jako Mesjasza osoby wchodzące w skład tej wspólnoty zostają ekskomunikowane z Synagogi. W ten sposób mają one poczucie dystansu i izolacji wobec szerszej społeczności żydowskiej. Termin „Żydzi" w takim ujęciu odnosi się do macierzystej wspólnoty „ojców i braci w wierze", która jest postrzegana i oceniana z zewnątrz. Najczęściej pojęcie to odnosi się do przywódców żydowskich w Jerozolimie.

A. Przywódcy żydowscy z Jerozolimy

Wielu autorów identyfikuje Janowy termin „Żydzi" z przedstawicielami władzy żydowskiej w Jerozolimie[73]. Identyfikację „Żydów" Janowych z przywódcami żydowskimi w Jerozolimie można oprzeć na następujących argumentach:

a) Użycie terminu „Żydzi" na przemian z innymi terminami, które odnoszą się do religijnych przywódców żydowskich.

W czwartej Ewangelii można spotkać kilka pojęć, które są używane w odniesieniu do władzy żydowskiej. Należą do nich: „faryzeusze"[74], arcykapłani[75], przywódcy, zwierzchnicy[76]. W wielu tekstach można stwierdzić związek tych terminów z Janowymi „Żydami" i fenomen wzajemnego zastępowania lub używania na przemian[77]. W J 1,19 występuje wzmianka, że Żydzi wysyłają do Jana Chrzciciela kapłanów i lewitów z Jerozolimy. W tej samej perykopie w J 124 mowa jest o tym, że wysłannicy wywodzili się spośród faryzeuszów. W J 7,32 mowa jest o faryzeuszach i kapłanach, którzy wysyłają strażników w celu pojmania Jezusa. W J 7,35 ich miejsce zajmują „Żydzi". W J 8,13 rozmówcami Jezusa w świątyni są faryzeusze, natomiast w J 8,22.31.48.52.57 ich miejsce zajmują „Żydzi". W tekście o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (J 9), w w. 13, 15 i 16 w roli przesłuchujących występują faryzeusze. W w. 18 i 22 ich pozycję zajmują „Żydzi". W w. 40 ponownie na scenę wracają faryzeusze. Zjawisko to możemy obserwować także w innych perykopach. W J 9,22 „Żydzi" są egzekutorami sankcji ekskomunikowania z synagogi, a w J 12,42 ich miejsce zajmują faryzeusze. W J 11,47 faryzeusze i arcykapłani zwołują Sanhedryn, podczas gdy

---

73 „Żydzi" Janowi mogą oznaczać władze żydowskie w następujących tekstach: J 5,10.15..16.18; 7,1.13; 8,48.52.57; 9,18.22; 10,31.33; 11,8; 18,12.14.31.36.38; 20,19.

74 Termin ten występuje 20 razy (J 1,24; 3,1; 4,1; 7,32 (2 razy). 45.47.48; 8,3.13; 9,13.15.16.40; 11,46.47.57; 12,19.42; 18,3).

75 Pojęcie to występuje 6 razy (J 7,32.45; 11,47.57; 12,10; 18,3).

76 Termin ten w znaczeniu przywódców żydowskich występuje 4 razy (J 3,1; 7,26.48; 12,42).

77 D.M. Smith, *Judaism and the Gospel of John*, w: J.H. Charlesworth i in., *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, s. 80; U.C. von Wahlde, *The Terms for Religious Authorities*…, s. 242–253; F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris 1977, s. 66.

w J 18,14 przy arcykapłanie zgromadzeni są „Żydzi". W J 18,3 mowa jest o strażnikach od arcykapłanów i faryzeuszy, którzy zostają wysłani celem pojmania Jezusa. W J 18,12 zostają oni zidentyfikowani jako strażnicy „Żydów".

b) Użycie terminu „Żydzi" w powiązaniu z terminologią strachu i lęku odczuwanego przez ludność żydowską.

W J 7,13 mowa jest o ludzie zgromadzonym na święcie Namiotów w Jerozolimie, który nie mówi nic jawnie o Jezusie z „obawy przed Żydami". W J 9,22 rodzice niewidomego od urodzenia dają wymijającą odpowiedź, gdyż „boją się Żydów". W 19,38 Józef z Arymatei prosi Piłata o ciało Jezusa, nie ukrywając „strachu przed Żydami". W J 20,19 uczniowie Jezusa zbierają się przy drzwiach zamkniętych „ze strachu przed Żydami".

c) Dystansowanie się tłumu wobec „Żydów".

W J 7,20 znajduje się wzmianka, że tłum nie jest świadomy zabójczych intencji Żydów. Może to wskazywać, że „Żydzi" nie są identyfikowani z tłumem i sprawują wobec niego funkcję nadrzędną, jak władze.

d) Zwracanie się ludności żydowskiej do „Żydów" jako do przedstawicieli władzy.

W J 5,15 człowiek, który został uzdrowiony przez Jezusa, udaje się do „Żydów", aby złożyć raport o swoim uzdrowicielu. Wskutek tego raportu władze żydowskie stosują sankcję prześladowania wobec Jezusa, który dokonał uzdrowienia w szabat (J 5,16). W J 9,1–41 niewidomy od urodzenia po swoim uzdrowieniu staje przed „Żydami" (J 9,18.22) celem przesłuchania.

e) „Żydzi" jako autorytatywna władza.

W J 1,19 „Żydzi" wysyłają z Jerozolimy swoich przedstawicieli w celu przesłuchania Jana Chrzciciela. W J 7,20 tłum żydowski zostaje przedstawiony jako nieświadomy zabójczych intencji „Żydów" występujących w roli autorytatywnej władzy. W J 9,22 „Żydzi" są przedstawieni jako autorzy sankcji ekskomuniki z Synagogi. W J 18.14 „Żydzi" występują jako członkowie Sanhedrynu zgromadzeni wokół arcykapłana Kajfasza. W 18.31 „Żydzi" w dialogu z Piłatem podkreślają zakres swoich kompetencji.

f) „Zastępstwo terminologiczne" w porównaniu z synoptykami.

Porównując Ewangelię Janową z tekstami synoptyków, można stwierdzić fenomen „zastępstwa terminologicznego". Gdy u Jana występuje termin „Żydzi", to u synoptyków mowa jest o faryzeuszach, arcykapłanach lub starszych ludu. W J 2,18 „Żydzi" dyskutują z Jezusem w świątyni, zadając mu pytanie: Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz? Podobne pytanie

w świątyni zadają u Mateusza arcykapłani i starsi ludu[78], u Marka – arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi[79], u Łukasza – arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi[80].

Wielu współczesnych autorów zawęża termin „Żydzi" w Ewangelii Janowej do przedstawicieli władzy żydowskiej w celu podkreślenia, że termin ten nie ma znaczenia etnicznego, lecz odnosi się do wąskiej grupy ludzi. Takie ujęcie pozwala osłabić antyjudaistyczny wymiar polemicznych tekstów Janowych, ale całkowicie go nie eliminuje. Słabym punktem tej interpretacji jest to, że nie może być zastosowana do wszystkich tekstów Ewangelii Janowej zawierających pojęcie „Żydzi". Na przykład w kontekście mowy eucharystycznej wygłoszonej w Galilei (J 6,41.52) pojęcie to jest odniesione do szerszego grona ludzi (J 6,2.5.22.24)[81]. Choć zjawisko zastępstwa terminologicznego jest bardzo charakterystyczne dla Ewangelii Janowej, to jednak można znaleźć teksty, w których „Żydzi" są wyraźnie odróżnieni od faryzeuszy. W J 3,1 przynależność Nikodema do faryzeuszy jest mocno akcentowana, mimo że jest on dostojnikiem żydowskim. W J 11,45–46 „Żydzi" udają się do faryzeuszy, aby donieść im o cudzie wskrzeszenia Łazarza. Sprawia to, że uczeni uważają prostą identyfikację Janowych „Żydów" z faryzeuszami czy innymi grupami za zabieg nieuzasadniony[82]. Niektórzy autorzy zarzucają tej propozycji ignorowanie głęboko zakorzenionego w mentalności żydowskiej tzw. *corporate personality*[83], który czynił niemożliwym oddzielenie przywódców od samego ludu[84]. Zdaniem J. Ashtona zwolennicy interpretacji „Żydów" jako przedstawicieli władz żydowskich ignorują ważne rozróżnienie pomiędzy znaczeniem a rolą w narracji (*reference and sense*)[85]. Bez odpowiedzi w tej interpretacji pozostaje także pytanie, dlaczego ewangelista w odniesieniu do władz żydowskich używałby terminu „Żydzi", skoro dobrze znał bardziej adekwatne terminy (arcykapłani, faryzeusze, przywódcy) i używał ich w innych

78 Mt 21,23.

79 Mk 11,27–28.

80 Łk 20,1–2. Por. też J 2,18 z Mt 21,23; J 5,16 z Mt 12,2; J 7,12 z Mt 27,63; J 10,24–25 z Mk 14,61; J 11,47–53 z Mt 26,3–4; J 18,3 z Mk 14,43; J 18,28 z Mk 15,1.

81 Zob. też J 7,15. 35; 10,31.33.

82 L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß zur Urgeschichte der Kirche,* Gütersloh 1954, s. 252; E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, „New Testament Studies" 11 (1964), s. 83; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, s. 136.

83 Zob. J.W. Rogerson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination*, „Journal of Theological Studies" 71 (1970), s. 1–16.

84 *Wrestling with Johannine Anti–Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate*, red. R. Bieringer i in., Assen 2000, s. 19.

85 J. Ashton, *The Identity and Function of the VIoudai/oi in the Fourth Gospel*…, s. 57–59.

miejscach Ewangelii. Słabe punkty identyfikacji „Żydów" z przedstawicielami władzy żydowskiej zauważa też dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, który podkreśla, że: „[…] ma ona zastosowanie jedynie do ograniczonej liczby tekstów i nie można korzystać z tego uściślenia w przekładzie Ewangelii nie narażając się na zarzut braku wierności tekstom. Są one echem sprzeciwu wobec wspólnot chrześcijańskich nie tylko ze strony władz żydowskich, ale dużej większości «Żydów» solidaryzujących się ze swoimi władzami"[86].

W drugiej linii interpretacyjnej autorzy, wykorzystując kryterium synchroniczne, pragną określić, jaka jest funkcja terminu „Żydzi" w tekście Ewangelii Janowej. Ważne staje się tu pytanie o ich rolę w narracji Janowej. Autorów tych nie interesuje pytanie o prehistorię tekstu, o różne etapy jego redakcji, o jego uwarunkowania historyczne, lecz badają tekst jako całość w ostatecznej postaci, pytając, jakie znaczenie dla czytelnika ma tekst finalny. Uczeni stosujący podejście narratywne do tekstu czwartej Ewangelii[87] wykorzystują wyniki badań współczesnej lingwistyki i krytyki literackiej[88]. Tekst Ewangelii Janowej nie stanowi dla nich okna, przez które można odczytać sytuację czasów Jezusa i wspólnoty Janowej końca I wieku po Chr., lecz jest traktowany jako lustro, którego treść i znaczenie powinny być odczytane przez samego czytelnika. W interpretacji synchronicznej można wyróżnić ujęcie symboliczne, narratywne i psychologiczne:

W ujęciu symbolicznym „Żydzi" są ukazani jako model przeciwstawiający się orędziu Jezusa poprzez swoją niewiarę i wrogość. Za prekursora symbolicznego ujęcia „Żydów" Janowych jest uważany O. Pfleiderer, który już w 1886 roku utożsamiał „Żydów" ze światem wrogo nastawionym do Boga[89]. Koncepcję tę usystematyzował i rozwinął R. Bultmann w swoim komentarzu do Ewangelii Janowej. Przyjmując założenie na temat gnostyckiego mitu jako źródła dla Ewangelii Janowej oraz proponując jej lekturę egzystencjalną, autor ten odrzucił aspekt historyczny przy interpretacji jej tekstu. W takim świetle utożsamił on judaizm ze

86 Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 154.

87 R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983; P.D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985; G.R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1986; T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42*, Tübingen 1988; J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988; R. Kysar, *Anti-Semitism and the Gospel of John*, w: *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, red. C.A. Evans, D.A. Hanger, Minneapolis 1993, s. 113–127; G. Caron, *Qui sont les 'Juifs' de l'évangile de Jean?…*; S. Motyer, *Your Father the Devil?…*

88 W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1961; S. Chatman, *Story and Discourse*, London 1978; G. Genette, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaca 1980.

89 O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, Berlin 1902, s. 455.

światem wrogim wobec Jezusa i Jego naśladowców[90]. Jego zdaniem walka między Jezusem posłanym przez Boga a światem reprezentowanym przez „Żydów" została przedstawiona przez ewangelistę jako proces sądowy, w którym „Żydzi" uważają się za sędziów, choć w rzeczywistości sami stoją jako oskarżeni przed trybunałem Boga. „Żydzi" Janowi są postrzegani z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary i jawią się jako przedstawiciele niewierzącego świata. W ten sposób R. Bultmann odrzuca ich empiryczną przynależność do ludu żydowskiego, traktując ich jako symbol utożsamiony z niewierzącym światem[91]. Świat w ujęciu Ewangelii Janowej jawi się jako symbol niewiary. Znajduje się pod panowaniem szatana – władcy tego świata (J 12,31; 14,30; 16,11). Świat jest wrogo nastawiony do Jezusa i nienawidzi Go oraz Jego wyznawców (J 15,18–19; 17,14–16). Cieszy się z odejścia Jezusa (J 16,20). Na kartach czwartej Ewangelii świat jest przedstawiany jako opozycja wobec Boga. Modyfikacje „historyczne" do koncepcji R. Bultmanna wprowadził W. Trilling, wskazując na trzy wymiary w tekście Ewangelii, w których mamy do czynienia z sytuacją konfliktu: 1. konflikt „Żydów" z Jezusem; 2. konflikt „Żydów" ze wspólnotą z końca I wieku; 3. konflikt uniwersalny ze światem[92]. Spojrzenie w optyce historycznej na pierwszy wymiar konfliktu umożliwia rozpoznanie bazy interpretacyjnej czwartej Ewangelii i chroni przed błędami doketyzmu[93]. Drugi wymiar uwzględnia sytuację końca I wieku i pozwala dostrzec polemikę wspólnoty Janowej z judaizmem rabinicznym[94]. W trzecim wymiarze sytuacja konfliktu przeradza się w głęboki kryzys przedstawiony przez pryzmat dualizmu[95]. Dopiero w tym wymiarze zdaniem W. Trilinnga można mówić o „Żydach" jako reprezentantach świata wrogiego wobec Boga[96].

---

90 R. Bultmann, *The Gospel of John*…, s. 4: „In the Gospel of John the Jews represent the unbelieving world generally […]"; s. 86: „[…] it is a struggle between Christian faith and the world, represented by Judaism".

91 R. Bultmann, *The Gospel of John…*, s. 87: „oi` VIoudai/oi does not relate to the empirical state of the Jewish people, but to its very nature".

92 Zob. omówienie poszczególnych warstw konfliktu w: W. Trilling, *Gegner Jesu – Widersacher der Gemeinde – Repräsentanten der der 'Welt'. Das Johannesevangelium und die Juden*, „Theologisches Jahrbuch" 1980, s. 214–230.

93 Tamże, s. 216: „Es ist wichtig, diese Schicht in unserem Evangelium zu sehen und ernst zu nehmen, nicht nur um der grundlegenden Rückbindung an den irdischen Jesus und um der Übereinstimmung mit dem synoptischen Zeugnis willen, sondern auch, um die Interpretations*basis* und die einzelnen Ausgangspunkte des 4. Evangeliums zu erkennen und um dessen Verflüchtigung zu einem 'symbolischen' oder gar doketisch-gnostischen Buch zu wehren".

94 Tamże, s. 222.

95 Tamże, s. 225.

96 Tamże, s. 226.

Choć interpretacja symboliczna znajduje w różnych wariantach odbicie w wielu pracach współczesnych autorów[97], to jednak w wydaniu R. Bultmanna spotyka się z mocnym zarzutem niwelowania aspektu historycznego, który związany jest z terminem „Żydzi". Ignorowanie uwarunkowań historycznych w redakcji Ewangelii może prowadzić do interpretacji opartych na apriorycznych przesłankach i subiektywizmie. Taka lektura narzuca na tekst własny sposób myślenia i nie pozwala w pełni dotrzeć do intencji autora natchnionego. W ujęciu symbolicznym termin „Żydzi" ulega negatywnej generalizacji i jest utożsamiany z niewierzącymi przeciwnikami Jezusa, podczas gdy Ewangelista wielokrotnie podkreśla wiarę ludu żydowskiego[98]. Ujęcie symboliczne daje się dobrze zastosować do rozdz. 7 i 8, jednak gdy weźmiemy Ewangelię w całości, to łatwo skonstatujemy, że „Żydzi" nie są przedstawieni jako monolityczna grupa, lecz często widać wśród nich zróżnicowanie w relacji do Jezusa. Wyraża to dobrze termin „schizma" (J 7,43; 9,16; 10,19), który wskazuje na polaryzację stanowisk wśród ludności żydowskiej. „Żydzi" jako monolityczny symbol niewierzącego świata przeciwnego Jezusowi jawią się w takim ujęciu w sposób bezosobowy – bez twarzy i bez wyrazu. Dialogi Jezusa z „Żydami" nie są więc uważane za rzeczywiste dyskusje, lecz za zabieg literacki podkreślający symboliczne znaczenie „Żydów". Takie ujęcie zniekształca myśl autora natchnionego i znacznie zubaża czwartą Ewangelię[99]. Termin „świat", występujący w Ewangelii Janowej aż 78 razy[100], ma szerokie i zróżnicowane znaczenie[101]. Można zgodzić się z G.M. Smigą, który stwierdza, że termin „świat" obejmuje nie tylko „Żydów", lecz wszystkich niewierzących ludzi[102].

W ujęciu narratywnym teksty Janowe zawierające termin „Żydzi" są analizowane w odniesieniu do ich autora rzeczywistego i założonego (ang. *real and implied author*), do narratora, do czytelnika rzeczywistego i założonego (ang. *real*

97 Zob. R. Bloch, *Israélite, Juif, Hébreu*, „Cahiers sioniens" 5 (1951), s. 33; N.A. Dahl, *The Johannine Church*, w: *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in honor of Otto A. Piper*, red. W. Klassen, G.F. Snyder, London 1962, s. 129; G. Harvey, *The true Israel*…, s. 90; J. Ashton, *The Identity and the Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*…, s. 40–75. Nie brak też autorów, którzy łączą ujęcie symboliczne z historycznym podejściem do tekstu. Zob. z nowszych pracy np. F. Belli, *'I Giudei' nel Vangelo secondo Giovanni*, „Rivista Biblica" 50 (2002), s. 63–75.

98 Zob. J 2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,42.

99 F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean…*, s. 61.

100 Zob. znacznie rzadsze występowanie u synoptyków: Mt – 8 razy, Mk – 3 razy i Łk – 3 razy.

101 S. Mędala, *Świat*, w. *Egzegeza Ewangelii św. Jana*…, s. 347–368.

102 G.M. Smiga, *Pain and Polemic. Anti-Judaism in the Gospels*, New York 1992, s. 172.

and impied reader) oraz badają funkcję tego terminu w narracji Janowej[103]. Przy zastosowaniu metody narratywnej aspekt identyfikacji „Żydów" z jakąś konkretną, historyczną grupą osób jest traktowany jako drugorzędny, gdyż termin ten jest ujmowany w sposób jednolity jako typowo Janowy w całej narracji[104].

Zdaniem T.L. Schrama problem „Żydów" Janowych powinien być rozpatrywany na płaszczyźnie językowej. Inspirując się modelem „opisu języka", wyodrębnił dwie charakterystyczne cechy „Żydów" w narracji Janowej: 1. wierność wobec świąt i praw żydowskich; 2. niewiara objawiająca się w niemożności słuchania słów Jezusa. Cechy te stanowią ważny element strukturalny w całej narracji Janowej, w której „Żydzi" są przedstawieni w sposób kontrastowy do uczniów Jezusa, przyjmujących z wiarą Jego słowo. Na poziomie argumentacji „Żydzi" jawią się jako przykład negatywny, skontrastowany nie z Jezusem, lecz z Jego uczniami, którzy pragną w planie narratywnym przeszkodzić w realizacji śmierci Jezusa. Właściwy konflikt w Ewangelii Janowej zdaniem T.L. Schrama rozgrywa się pomiędzy Jezusem a władcą tego świata[105].

Metodę narratywną w odniesieniu do Janowych „Żydów" stosuje w swoich badaniach R.A. Culpepper[106]. Jego zdaniem termin „Żydzi" w narracji Janowej charakteryzuje się koherencją i jest odniesiony do jednej grupy osób. W narracji Janowej zauważa on zróżnicowanie w podejściu „Żydów" do Jezusa. Można zobaczyć podział na tych, którzy wierzą w Jezusa, i na tych, którzy są do niego wrogo nastawieni. Ta druga grupa przez odrzucenie orędzia objawienia przyniesionego przez Jezusa symbolizuje niewiarę świata. W tym przypadku „Żydzi" odrzucający Jezusa nie czynią tego ze względu na swe żydowskie pochodzenie, lecz wskutek przynależności do świata, który w planie narracyjnym zostaje przeciwstawiony Jezusowi. W planie tym niewierzący „Żydzi" zostają utożsamieni z negatywnymi kategoriami tego świata: z grzechem, ze ślepotą, z ciemnością,

103 Zob. badania narratywne w pracach: R.A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel*…; J.L. Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988; T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*…; R.A. Culpepper, *The Gospel of John and the Jews*, „Review and Expositor" 84 (1987), s. 273–288; tenże, *The Gospel of John as a Threat to Jewish-Christian Relations*, w. *Overcoming Fear between Jews and Christians*, red. J.H. Charlesworth, New York 1993, s. 341–356; R.A. Culpepper, *Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters*, w: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, red. R. Bieringer i in. (red.), Assen 2001, s. 68–91.

104 R.A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel…*, s. 126.

105 Omówienie niepublikowanej pracy doktorskiej T.L. Schram, *The Use of IOUDAIOS in the Fourth Gospel* można znaleźć w monografii: G. Caron, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?*…, s. 39–41.

106 R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel…*, s. 125–132; tenże, *The Gospel of John and the Jews…*, s. 273–288; tenże, *The Gospel of John as a Threat to Jewish–Christian Relations…*, s. 21–43; tenże, *Anti–Judaism in the Fourth Gospel…*, s. 68–91.

z diabłem, ze śmiercią. Zdaniem R.A. Culpeppera poziom wrogości wobec Jezusa wzrasta w każdym z opisywanych epizodów oraz w całej narracji[107].

R. Kysar w swoich badaniach zwraca uwagę na cztery wrażenia, jakie czytelnik odnosi podczas lektury Ewangelii: 1. dystans narratora i czytelnika (*implied leader*) do judaizmu; 2. zróżnicowany obraz „Żydów" w narracji; 3. ukazanie przywódców religijnych jako głównych przeciwników Jezusa; 4. przedstawienie judaizmu jako rzeczywistości zdegenerowanej i nieprawdziwej[108]. W takim kontekście R. Kysar wysuwa konkluzję, że narracja Janowa daje czytelnikowi negatywny obraz judaizmu i zachęca go do odcięcia się od „Żydów" Janowych[109].

W swojej monografii na temat „Żydów" Janowych G. Caron przenosi problem ich identyfikacji z kwestii semantycznej na ich specyficzne użycie w narracji Janowej[110]. Swoje konkluzje opiera na analizie terminu „Żydzi" w rozdz. 5 i 8 Ewangelii Janowej. Jego zdaniem „Żydzi" Janowi nie mogą być odtrąceni od Bożej miłości, gdyż Bóg umiłował cały świat (J 3,16). Potwierdzać to może tekst zawarty w J 8,28, w którym Jezus zapewnia „Żydów": „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja Jestem". Ta wypowiedź Jezusa jest przez G. Carona interpretowana jako nadzieja dla „Żydów", którzy po ukrzyżowaniu Jezusa będą mieć szansę rozpoznania w Nim Syna Bożego. Jego zdaniem „Żydzi" Janowi powinni być traktowani jako figura świata literackiego wytworzonego przez sam tekst[111]. Proponuje on, aby ten termin był tłumaczony jako „judaizm" – charakteryzujący się oficjalnym charakterem, usytuowaniem w Jerozolimie oraz wrogością do Jezusa[112].

Metodę narratywną w kwestii „Żydów" Janowych stosuje także C. Cory[113]. Według niej „aspekt historyczny" w przypadku ich charakterystyki powinien zostać pominięty, a główny punkt zainteresowania winien skupić się na roli, jaką odgrywają oni w narracji. Dla zaznaczenia, że w wielu tekstach termin „Żydzi" nie odnosi się do całego ludu żydowskiego, proponuje ona tłumaczenie: „niektórzy z Żydów", „pewni z Żydów", „ktoś z Żydów"[114].

---

107 R.A. Culpepper, *The Gospel of John as a Threat to Jewish-Christian relations…*, s. 34.

108 R. Kysar, *Anti-Semitism and the Gospel of John*…, s. 114–117.

109 Tamże, s. 117.

110 G. Caron, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?…*, s. 44.

111 Tamże, s. 52–53.

112 Tamże, s. 263–267.

113 C. Cory, *Wisdom's Rescue: A New Reading of the Tabernacles Discourse (John 7:1–8:59)*, „Journal of Biblical Literature 116 (1997), s. 95–116.

114 Tamże, s. 101, 103.

A. Reinhartz w analizie czwartej Ewangelii wyróżnia różne typy jej lektury: uległy (*compliant*); życzliwy (*sympathetic*) i przeciwny (*resistant*). Jej zdaniem lektura według typu uległego powoduje percepcję antyjudaistycznych treści Ewangelii[115]. Według niej tożsamość żydowska zostaje zakwestionowana w tekście poprzez deprecjonowanie i nadużywanie najbardziej fundamentalnych świętości judaizmu (Tora. Przymierze, święta, szabat)[116]. Dlatego proponuje ona lekturę czwartej Ewangelii według typu przeciwnego (*resistant reading*), który uwzględnia pole widzenia zarówno „Żydów" Janowych, jak i współczesnych czytelników żydowskiego pochodzenia. Dopiero na bazie lektury tego typu A. Reinhartz proponuje dostrzeganie elementów życzliwych (*sympathetic reading*) występujących w czwartej Ewangelii[117].

S. Motyer przy identyfikacji „Żydów" Janowych proponuje uwzględnienie funkcji (*sense*), znaczenia (*references*) i konotacji (*connotations*) związanych z tym pojęciem[118]. W swoich badaniach kładzie nacisk na oddziaływanie i znaczenie tekstu dla czytelnika w I wieku po Chr. Ukazanie Jezusa w perspektywie wypełnienia i zastępowania ważnych elementów życia religijnego (świątynia, Tora, święta żydowskie) ma nakłonić czytelnika do akceptacji i wiary w Jezusa. Główny sens terminu „Żydzi" odnosi on do osób, które związane są z religią Judei, niezależnie od tego, czy mieszkają w Judei, czy poza nią. Jedno ze znaczeń związane jest z osobami skrupulatnie przestrzegającymi przepisów prawnych i związanych z kultem świątynnym. W grupie tej główną rolę odgrywają faryzeusze. Drugie metaforyczne znaczenie wiąże „Żydów" ze światem[119]. Mimo że w narracji Janowej termin ten często ma negatywne konotacje, to jednak nie niweluje to jego głównego sensu. W takiej perspektywie „Żydzi" nigdy nie przyjmują znaczenia „niewierzący".

T. Nicklas bada w swej pracy „Żydów" Janowych w kontraście do uczniów Jezusa. Relację tę ujmuje w kontekście Janowej narracji i w perspektywie oddziaływania tekstu czwartej Ewangelii na „czytelnika założonego" (*auf den impliziten Leser*). W takim ujęciu „Żydzi" są przez niego traktowani jako „fotograficzny negatyw", poprzez który można lepiej zobaczyć postaci pozytywne, utożsamiane z wierzącymi uczniami Jezusa. Celem takiego przedstawienia jest skuteczniejsze

115 A. Reinhartz, *A Nice Jewish Girl Reads the Gospel of John*, „Semeia" 77 (1997), s. 183.

116 Tamże, s. 185.

117 Tamże, s. 190.

118 S. Motyer, *Your Father the Devil?…*, s. 48.

119 Zob. J 1,10–12; 3,16–21.

oddziaływanie na czytelnika, który jest zapraszany na drogę wiary, po której kroczą uczniowie Jezusa[120].

W interpretacji narratywnej tekst traktowany jest jako skończona całość. Funkcja „Żydów" (teologiczna lub symboliczna) badana jest w kontekście całej narracji. Brak diachronicznego podejścia do tekstu z jednej strony niweluje dyskusję na temat problematycznych fragmentów czwartej Ewangelii, z drugiej jednak strony ignoruje złożony proces redakcyjny i wielowarstwowość tekstu. Budzi to dystans wśród wielu współczesnych autorów, którzy wskazują na nieadekwatność tej interpretacji do tekstu Janowego[121].

W ujęciu psychologicznym część autorów pragnie rozwiązać kwestię „Żydów" Janowych, wykorzystując narzędzia współczesnej psychologii. Zdaniem C. Lochera wroga postawa wobec „Żydów" Janowych może znaleźć uzasadnienie przy zastosowaniu tzw. psychologii uprzedzenia (*Vorurteil Psychologie*). Według niego negatywne doświadczenia, które były udziałem wspólnoty Janowej (prześladowania, cierpienia), spowodowały uprzedzenia, które z kolei przerodziły się we wrogą postawę wobec „Żydów"[122]. W. Pratscher, identyfikując „Żydów" z niewierzącym światem, stara się wytłumaczyć ich zunifikowane i negatywne znaczenie za pomocą takich psychologicznych koncepcji Freuda, jak: „projekcja" i „formacja reakcji"[123]. Jego zdaniem „projekcja" polega na wyzbyciu się przez jednostkę negatywnych i pełnych lęku cech poprzez projektowanie ich na swoich przeciwników. Tłumaczy to przez przykład częstego wezwania w czwartej Ewangelii, aby wierni „pozostali" w Jezusie. Według niego może to wskazywać, że wiara nie była rzeczywistością daną raz na zawsze, lecz zagrożona przez różne okoliczności. Ta słabość wiernych była więc projektowana na „Żydów" Janowych[124]. „Formacja reakcji", zdaniem W. Pratschera, to proces, w którym jedna z dwóch ambiwalentnych postaw przechodzi w sposób emfatyczny w drugą. Przykładem może być miłość i nienawiść, które w różnych okolicznościach mogą przechodzić jedna w drugą. Zdaniem W. Pratschera negatywny obraz „Żydów" jako niewierzących wrogów Jezusa może być rozumiany przez pryzmat tego psychologicznego zjawiska, w którym pozytywna postawa autora do ludu Izraela przechodzi w postawę totalnie negatywną.

---

120 Zob. T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung: 'Juden' und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, Bern 2001.

121 Zob. B. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 5.

122 C. Locher, *Die Johannes-Christen und die Juden*, „Orientierung" 48 (1984), s. 223–226.

123 W. Pratscher, *Die Juden im Johannesevangelium*, „Biblische Literatur" 59 (1986), s. 179.

124 Tamże, s. 183.

Według S. Browna, opierającego swoje badania na psychologicznych koncepcjach Junga, w Ewangelii Janowej bardzo mocno podkreślony jest problem przesadnej więzi uczniów ze swoim Mistrzem. Zjawisko to powoduje oddzielenie wiary chrześcijańskiej od osobistego doświadczenia. Taka sytuacja jest przyczyną doświadczenia nieuświadomionego kompleksu niższości, którego ofiarami poprzez projekcję stają się „Żydzi”[125]. S. Brown proponuje „przeciwny typ lektury” (*resistant reading*), aby przeciwstawić się treści przedstawianej przez tekst i skoncentrować się na najważniejszych archetypowych przeciwnościach w tekście[126].

Wnioski badaczy stosujących podejście psychologiczne do tekstu powinny być analizowane z dużą ostrożnością, gdyż są one oparte na próbie patrzenia na tekst przez pryzmat psychologicznych koncepcji narzucających nieraz w sposób aprioryczny siatkę pojęciową Z. Freuda i C. Junga. Zawężenie perspektywy widzenia tekstu często może prowadzić do jego zniekształcenia. Zastrzeżenia budzi także to, że psychologiczne procesy odnoszone do jednostek są aplikowane do całej wspólnoty. Można zgodzić się z krytyczną oceną metody psychologicznej przez U.C. von Wahldego, zauważającego trudność w analizie złożonego tekstu czwartej Ewangelii, u którego źródeł i formacji miałyby stać procesy psychologiczne[127].

Trzecia linia interpretacyjna stara się łączyć dwie pozostałe, ujmując je w sposób komplementarny. Autorzy stosujący w swych badaniach tę linię interpretacji wskazują na konkretne osoby i grupy związane z judaizmem I wieku, nie deprecjonując przy tym funkcji narratywnej i teologicznej terminu „Żydzi”, który posiada bogatą treść. Naszym zdaniem ten kierunek badań otwiera nowe obszary interpretacyjne i pozwala na lepsze rozumienie tekstu Janowego i jego orędzia[128].

4. „Żydzi” Janowi a historyczne uwarunkowania czwartej Ewangelii

Na historyczny aspekt związany z pojęciem „Żydzi” w czwartej Ewangelii zwraca uwagę Komisja Stolicy Apostolskiej do spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, która w dokumencie *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i ka-*

125 S. Brown, *The Beloved Disciple: A Jungian View*, w: *The Conversation Continues. Studies in Paul and John. In Honor of J.L. Martyn*, red. R.T. Fortna, B.R. Gaventa, Nashville 1990, s. 369–370.

126 S. Brown, *John and the Resistant Reader. The Fourth Gospel after Nicea and the Holocaust*, „Journal of Literary Studies” 5 (1989), s. 257–259.

127 U.C. von Wahlde, *‘The Jews’ in the Gospel of John: Fifteen years of Research (1983–1998)*, „Ephemerides theologicae loveniensis” 76 (2000), s. 53.

128 K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen–Vluyn 1981; M.S. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.

techezie Kościoła katolickiego. stwierdza: „[…] nie jest zatem wykluczone, że niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylne Żydom mają jako kontekst historyczny konflikt między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską. Niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie są wiele późniejsze od Jezusa”[129]. Także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* wskazuje na ważną rolę kontekstu historycznego, stwierdzając w punkcie 78, że: „Czwarta Ewangelia przypomina wydarzenia (z życia Jezusa), odczytując je w świetle doświadczenia wspólnot Janowych, napotykających sprzeciw ze strony wspólnot żydowskich”[130].

W historycznym ujęciu „Żydów” Janowych ważne staje się poszukiwanie ich tożsamości w I wieku po Chr. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że tekst czwartej Ewangelii odzwierciedla sytuację konfrontacji pomiędzy judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem w końcu I wieku po Chr. W tym czasie naród żydowski przeżywał katastrofę spowodowaną zburzeniem świątyni jerozolimskiej[131]. Utrata miejsca świętego miała głębokie reperkusje w psychice narodu i spowodowała desperację mieszkańców Jerozolimy. Po zburzeniu świątyni główny wysiłek rabinów skoncentrował się na reorganizacji judaizmu wokół Prawa i reformie liturgii. W chwili rozpaczy najważniejsze stało się wzbudzenie nadziei i nowego ducha. Walka o tożsamość judaizmu spowodowała wrogość rabinów wobec wszelkich elementów heretyckich, w tym także judeochrześcijan. Ta historyczna sytuacja końca I wieku przypadała na okres końcowej redakcji czwartej Ewangelii. Ostatni redaktor mógł zebrać wszystkie stare tradycje i umieścić je w tekście, przenosząc także w sposób anachroniczny późniejszą sytuację wspólnoty Janowej w czasy Jezusa[132].

---

129 W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Warszawa 1990.

130 Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej…*, s. 155.

131 Dramatyczne relacje o zburzeniu świątyni można znaleźć w źródłach żydowskich: Midrasz *Pesiqta Rabbati* 26; *Abot of R. Nathan*, wersja A i B; *Gittin* 56ab. Zob. omówienie tych źródeł w: L. Gry, *The Ruin of the Temple by Titus*, „Revue Biblique” 55 (1948), s. 215–226; G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977; F. Manns, *John and Jamnia: How the Break Occured Between Jews and Christians c. 80–100 A.D.*, Jerusalem 1988. Na temat znaczenia i roli świątyni w życiu religijnym judaizmu zob. M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka…*, s. 46–129.

132 Dobrze wyraża to L. Devillers w *La fête de l'Envoyé…* (s. 133): „Mais le ton polémique de l'évangile à l'égard des Ioudaioi ne peut être justement apprécié si l'on ne tient pas compte de la situation historique des chrétiens johanniques”.

Analizując tekst Janowy, można stwierdzić, że brak w nim troski o chronologię. Wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa są pomieszane z późniejszą sytuacją wspólnoty Janowej. Pod tym względem czwarta Ewangelia przypomina biblijne komentarze rabiniczne, w których przy zastosowaniu zasady hermeneutycznej *'ein mouqdam ume'uhar* sprawa chronologii jest drugorzędna[133]. J.L. Martyn wyodrębnia w tekście Janowym dwa poziomy świadectwa: 1. czasu życia Jezusa; 2. końcowej redakcji czwartej Ewangelii. Oba poziomy przenikają się nawzajem[134]. Używając terminologii wprowadzonej przez R. Schnackenburga, możemy mówić o świadectwie *einmalig-historisch*, które dotyczy wydarzeń ziemskiego życia Jezusa, oraz o świadectwie *gegenwärtig-zeitgeschichtlich*, odnoszącym się do aktualnej obecności Jezusa w wydarzeniach doświadczanych przez popaschalny Kościół Janowy[135].

Ślady polemiki pomiędzy wspólnotą Janową a Synagogą są widoczne w samych tekstach Janowych. Wskazuje na to grecki termin *aposunagōgos*, który na kartach czwartej Ewangelii występuje trzy razy (J 9,22; 12,42; 16,4). Przyimek *apo* ma znaczenie separatywne i może być tłumaczony jako: „oddalić, przenieść, odsunąć od siebie"[136]. Drugi człon terminu znajduje swój źródłosłów w pojęciu „synagoga" (gr. *sunagōgē*), które w tekście czwartej Ewangelii może przybierać różne znaczenia: 1. budynek, w którym odbywają się zgromadzenia liturgiczne; 2. wspólnota synagogalna o zasięgu lokalnym; 3. cała wspólnota żydowska. Większość autorów uważa, że w pojęcie *aposunagōgos* oznacza całą wspólnotę żydowską w aspekcie narodowym i religijnym[137]. Termin *aposunagōgos* może być tłumaczony jako: „wydalenie z Synagogi", „wydalenie ze wspólnoty żydowskiej"[138].

---

133 Zob. F. Manns, *John and Jamnia…*, s. 29.

134 J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 9–10.

135 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 4,2, Freiburg 1975, s. 103.

136 R. Strömberg, *Greek Prefix Studies on the Use of Adjective Particles*, „Göteborgs Högskolas Arsskrift" 52 (1946), s. 23.

137 W. Schrage, *Aposynagōgos*, TDNT, t. 7, s. 849: „The Johannine statements refer […] to exclusion from the national and religious fellowship of the Jews, *sunagogē* denoting here the entire community".

138 Zob. H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*…, s. 221: „Expelled from the synagogue"; W. Bauer i in., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* Chicago 1979, s. 100: „Expelled from the synagogue, excommunicated, put under the curse or ban"; H. Balz, G. Schneider, EWNT, t. 1, s. 354: „Aus der Synagoge ausgeschlossen"; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome 1979, s. 315, 327, 334: „Put out of the synagogue, excommunicated".

Poza czwartą Ewangelią termin ten nie jest spotykany w żadnym innym piśmie Nowego Testamentu ani w Septuagincie[139].

W J 9,22 termin ten występuje w kontekście przesłuchania rodziców niewidomego od urodzenia. Boją się oni udzielać jakichkolwiek informacji na temat cudownego uzdrowienia ich syna, aby nie być wydalonymi z Synagogi (gr. *aposunagōgos genētai*). W J 12,42 znajdujemy stwierdzenie narratora o wierze w Jezusa wielu spośród przywódców żydowskich. Z obawy jednak przed ekskomuniką z Synagogi (gr. *aposunagōgoi genōntai*) nie przyznają się do tego publicznie. W J 16,2, w mowie Jezusa skierowanej do uczniów, występuje zapowiedź ich prześladowania poprzez ekskomunikę z Synagogi (*aposunagōgous poiēsousin*)[140]. Przedmiotem sankcji wydalenia z Synagogi byli judeochrześcijanie, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Przedstawiciele judaizmu rabinicznego uważali ich za odstępców od prawdziwej wiary. Według nich wiara w Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i Syna Bożego burzyła fundamenty judaizmu – pojęcie Jedynego Boga, Torę jako autorytet Bożego objawienia, przestrzeganie szabatu. Teksty Ewangelii Janowej wskazują, że wykonawcami sankcji wydalania z Synagogi byli „Żydzi" lub faryzeusze. Sankcja ta nie dotyczyła tylko osób prostych (niewidomy od urodzenia – J 9), lecz była także wymierzona przeciw przywódcom ludu, którzy uwierzyli w Jezusa (J 12,42). Wydalenie z Synagogi stanowiło dla wierzących tak drastyczną sankcję, że wielu nie przyznawało się publicznie do wiary w Jezusa (J 9,22; 12,42). Użycie w J 9,22 greckiego terminu *suntithemthai* w *plusquamperfectum* na oznaczenie decyzji związanej z wydaniem dekretu wydalania z Synagogi wskazuje na autorytatywną procedurę ustaloną już od pewnego czasu, w przeszłości. Ekskomunika ze wspólnoty religijnej ojców niewątpliwie powodowała radykalizację stanowisk zarówno ze strony prześladowanych, jak i prześladowców. W walce o tożsamość, o to, kto jest *verus Israel*, dochodziło do ostrej konfrontacji. Ta sama rzeczywistość wiary w Jezusa jako Mesjasza przez obie strony konfliktu była interpretowana w różny sposób. Ci, którzy uwie-

---

139 Zob. analizę odpowiedników terminologicznych w literaturze judaistycznej (Stary Testament, pisma qumrańskie, teksty rabinicznej) i chrześcijańskiej (Nowy Testament, literatura patrystyczna) w: J. Döller, *Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 37 (1913), s. 1–24; C.H. Hunzinger, *Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter*, Göttingen 1954; W. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche. Eine Rechtgeschichtliche Untersuchung*, München 1958; G. Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within Primitive Christianity*, Lund 1972; M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.

140 Zob. szczegółowe studium egzegetyczno-teologiczne tekstów Janowych, w których ten termin występuje w: J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel…*; M. S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół…*, s. 67–150.

rzyli w Chrystusa, byli postrzegani jako odstępcy od wiary w jedynego Boga. Ci zaś, którzy nie wierzyli w Chrystusa i pragnęli go zgładzić, byli postrzegani jako „dzieci diabła”[141].

Wielu autorów zauważa związek praktyki aposynagogalnej z żydowską formułą *Birkat ha-Minim* (błogosławieństwo heretyków), która według tradycji judaistycznej została napisana między rokiem 85 a 95 przez Samuela Młodszego na polecenie rabiego Gamaliela II, przewodniczącego zgromadzenia w Jabne[142]. Formuła ta jako dwunaste błogosławieństwo weszła w skład regularnie i powszechnie odmawianej przez Żydów modlitwy *Osiemnastu błogosławieństw*. Ze względu na swą treść formuła ta powinna nosić nazwę „przekleństwo heretyków”, gdyż jej celem było zdemaskowanie i wykluczenie z normatywnego judaizmu wszelkich elementów niezgodnych z nurtem ortodoksyjnym – w tym także judeochrześcijan. Tekst formuły w recenzji palestyńskiej został odnaleziony przez S. Schechtera w genizie kairskiej. Brzmi on następująco[143]:

> Dla odstępców niech nie będzie nadziei.
> A zuchwałą władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni;
> A Nocrim i Minim niech zaraz wyginą.
> Niech będą wymazani z Księgi Życia.
> I ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani.
> Błogosławiony bądź Ty, Jahwe, który zuchwalców uniżasz.

Chrześcijanie żydowskiego pochodzenia, gromadząc się we wspólnocie synagogalnej, stawali przed dylematem: albo modlić się słowami modlitwy *Osiemnastu błogosławieństw* i pozostawać w wewnętrznym rozdarciu przy wymawianiu formuły *Birkat ha-Minim*, albo opuścić miejsce modlitwy, manifestując swą chrześcijańską tożsamość. Wielu wybrało tę drugą możliwość, a inni zostali do tego wyboru przymuszeni. Do takich chrześcijan m.in. mogła być kierowana Ewangelia Janowa, mając ich umocnić w wierze i obdarzyć nowym życiem. Cel Ewangelii został jasno określony w J 20,31: „Te [znaki] zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego”.

Konfrontację pomiędzy judaizmem rabinicznym i chrześcijaństwem pod koniec I wieku po Chr. można zauważyć przy analizie niektórych wyrażeń Janowych. W J 9,28 niewidomy od urodzenia jako uczeń Jezusa staje w opozycji

---

141 Zob. W. Chrostowski, *Jesus Christ in the Eyes of Jews and Judaism*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 101–113.

142 *Talmud babiloński* (Ber 28b.29a); *Tosefta Berakhot* 3,25.

143 S. Schechter, *Genizah Specimens*, „Jewish Quarterly Review” 10 (1898), s. 657–659.

do przesłuchujących go uczniów Mojżesza. W J 9,31 zostaje użyta forma liczby mnogiej w odniesieniu do niewidomego, co może wskazywać, że jest on reprezentantem grupy Janowych chrześcijan[144]. W tekście Ewangelii można także zauważyć dystans Jezusa Janowego do Prawa żydowskiego, podkreślony przez użycie zaimków osobowych. W tekstach J 7,19; 8,17; 10,34 mowa jest o „waszym Prawie", a w J 15,25 Jezus mówi o „ich Prawie"[145].

W pismach Janowych wobec Jezusa i Jego wyznawców kierowane są ostre zarzuty. W kontekście debaty (J 8,31–59) pomiędzy Jezusem a „Żydami" na temat pochodzenie od Boga, Abrahama i diabła padają słowa: „«Wy pełnicie czyny ojca waszego». Rzekli do Niego: «Myśmy się nie urodzili z nierządu, jednego mamy Ojca – Boga»"[146]. Analizując styl Janowy, w tekście tym można dopatrywać się argumentu *ad hominem*, w którym Jezus spotyka się z zarzutem narodzin z nierządu[147]. Potwierdzeniem tego może być pytanie skierowane przez „Żydów" do Jezusa we wcześniejszym kontekście: „«Gdzie jest Twój Ojciec?». Jezus odpowiedział: «Nie znacie ani Mnie, ani Ojca mego. Gdybyście Mnie poznali, poznalibyście i Ojca mego»" (J 8,19). Jezus spotyka się także z zarzutem opętania przez złego ducha[148] i bluźnierstwa[149].

Dla „Żydów" czwartej Ewangelii Prawo stanowiło legalną normę i jego litera winna być skrupulatnie przestrzegana. W swoim formalizmie występowali oni przeciwko Jezusowi, wykorzystując do tego celu przepisy Prawa. Dla wspólnoty Janowej prawdziwe Prawo polegało na wypełnianiu woli Boga, trwaniu w Słowie i pełnieniu dobrych uczynków. W polemice z „Żydami", którzy podkreślali wagę Prawa Mojżeszowego, Jezus odwoływał się do tradycji przed-Mojżeszowej, stwierdzając, że Abraham „rozradował się, gdy ujrzał Jego dzień" (J 8,56), a patriarcha Jakub widział aniołów zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego (J 1,51). Ukonkretnieniem sporu o stosunek do Prawa była polemika między Jezusem a „Żydami" w kwestii zachowania szabatu i czystości rytualnej. Kontro-

144 Zob. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*…, s. 41. Przejście od liczby pojedynczej do mnogiej w odniesieniu do Jezusa, który staje się reprezentantem Janowej wspólnoty chrześcijan, jest także widoczne w J 3,11; 9,4a.

145 Zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden 1975.

146 Zob. M.S. Wróbel, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44…*, s. 47–54 – zostaje tu także rozwinięta hipoteza o obecnym *implicite* ojcostwie Kaina.

147 Zob. D.W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel*, Basel 1970, s. 61–63; R. Brown, *The Birth of Messiah*, New York 1993, s. 541–542; M.S. Wróbel, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44?…*, s. 47–54.133.

148 J 7,20; 8,48.49.52; 10,20.

149 J 10,33.36.

wersja na temat łamania szabatu jest często obecna u synoptyków, jednak u Jana zauważamy różnicę w argumentacji usprawiedliwiającej działanie Jezusa w szabat (uzdrowienie paralityka – J 5,1–18; uzdrowienie niewidomego od urodzenia – J 9,1–41). Jezus synoptyków odwołuje się do Dawida, który wraz z towarzyszami wbrew prawu spożywał chleb w świątyni, a także do kapłanów, którzy w szabat dokonywali w świątyni czynności kultycznych: „Nie czytaliście, co uczynił Dawid, gdy był głodny, on i jego towarzysze? Jak wszedł do domu Bożego i jadł chleby pokładne, których nie było wolno jeść jemu ani jego towarzyszom, tylko samym kapłanom? Albo nie czytaliście w Prawie, że w dzień szabatu kapłani naruszają w świątyni spoczynek szabatu, a są bez winy?" (Mt 12,3–5)[150]. Skoro Ewangelia Janowa została zredagowana po zburzeniu świątyni jerozolimskiej – po 70 roku po Chr. – to jest rzeczą zrozumiałą, że Janowy Jezus nie mógł odwoływać się do kapłanów pracujących w świątyni, lecz stosował inną argumentację. Możemy ją odnaleźć m.in. w J 7,22–23: „Oto Mojżesz dał wam obrzezanie – ale nie pochodzi ono od Mojżesza, lecz od przodków – i wy w szabat obrzezujecie człowieka. Jeżeli człowiek może przyjmować obrzezanie nawet w szabat, aby nie przekroczono Prawa Mojżeszowego, to dlaczego *złościcie się na Mnie, że w szabat uzdrowiłem całego człowieka*". Argumentacja Jezusa przypomina bardzo dyskusję na temat szabatu, jaka toczyła się w szkołach rabinackich końca I wieku. Talmud babiloński przytacza słowa rabiego Eleazara ben Azariaha, który żył w I wieku po Chr.: „Jeśli jest dozwolone łamanie szabatu w celu obrzezania, gdy dotyczy to tylko jednej części ciała, to tym bardziej zasadne jest łamanie szabatu, gdy chodzi o życie całego ciała"[151].

Sytuacja napięcia i konfliktu pomiędzy judaizmem rabinackim a chrześcijaństwem pod koniec I wieku mogła niewątpliwie znaleźć swoje odzwierciedlenie w teologii czwartej Ewangelii.

5. „Żydzi Janowi" a teologia Janowa

W tekście czwartej Ewangelii można dostrzec tematy teologiczne odzwierciedlające konflikt pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem z perspektywy ekskomunikowanej wspólnoty. W swoich badaniach teologię tę określam mianem „teologii aposynagogalnej" bądź „teologii ekskomunikowanej wspólnoty". Rozważając problem konfliktu pomiędzy judeochrześcijanami i „Żydami", wyraźnie daje się zauważyć, że w centrum tego konfliktu znajduje się osoba Jezusa. Po uzdrowie-

150 Zob. też: Mk 2,23–28; Łk 6,1–5.

151 BT *Shabbat* 132a.

niu chromego nad sadzawką Betesda Jezus uzasadnia swe uzdrowicielskie działanie w szabat ze względu na swą ścisłą więź z Ojcem (J 5,17: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam"; J 5,19: „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni"). Jesus *implicite* wydaje się tu używać argumentu, że Bóg jako Pan życia i śmierci sprawuje swój sąd nad człowiekiem także w szabat, gdyż narodziny i śmierć człowieka mają miejsce także w dniu szabatu. Jezus jako Syn Boży dokonuje więc uzdrowienia w szabat[152]. Tak rozumieją to rozmówcy Jezusa, gdyż ich głównym zarzutem nie jest złamanie szabatu, lecz chęć uzurpowania sobie synostwa Bożego. Powoduje to ich oburzenie i chęć zabicia Jezusa (J 5,18: „Dlatego więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić, bo nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu"). Jezus w odpowiedzi na zarzuty potwierdza swą boskość, akcentując atrybuty odnoszone jedynie do Boga: Dawca życia (J 5,21: „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce") Sędzia (J 5,22: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi"), Ten, któremu należy się cześć (J 5,23: „Aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu. Kto nie oddaje czci Synowi, nie oddaje czci Ojcu, który Go posłał").

Podczas święta poświęcenia Świątyni (J 10,22–39), kiedy Jezus głosi naukę o swej jedności z Ojcem (J 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy"), wówczas Jego interlokutorzy reagują z oburzeniem na te słowa, pragnąc go ukamienować za bluźnierstwo (J 10,31: „I znowu Żydzi porwali kamienie, aby Go ukamienować"; J 10,33: „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga"). Gwałtowna reakcja rozmówców Jezusa następuje także w dalszej części dialogu, gdy Jezus wyraźnie podkreśla, że jest Synem Bożym (J 10,36: „Jestem Synem Bożym") oraz że Ojciec jest w nim, a on jest w Ojcu (J 10,38: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu"). Kością niezgody pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem mogło być także stwierdzenie zawarte w J 14,6 o tym, że Jezus jest jedyną drogą do Ojca („Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie")[153]. Także w narracji o męce Jezus spotyka się z zarzutem uzurpowania sobie synostwa Bożego (J 19,7: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym"). Teksty te wyraźnie wskazują na tożsamość Jezusa jako Syna Bożego. Tożsamość

152 R. Bauckham, *Monotheism and Christology in the Gospel of John*, w: *Contours of Christology in the New Testament*, red. R.N. Longenecker, Cambridge 2005, s. 152.

153 Zob. szczegółową dyskusję na ten temat w: J.H. Charlesworth, *The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from that of Jesus*, w: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, red. R. Bieringer i in., Assen 2001, s. 479–513.

ta z jednej strony jest przyjmowana w wierze przez uczniów Jezusa, z drugiej zaś odrzucana przez Jego przeciwników. Uznanie Jezusa za Syna Bożego bądź odrzucenie tego staje się w czwartej Ewangelii kryterium podziału na wierzących i zatwardziałych w wierze.

Dla judeochrześcijan Jezus jest osobą, w której spełniają się wszystkie starotestamentalne zapowiedzi mesjańskie. Jest On Synem Bożym[154], sprawiającym cudowne znaki. W osobie Jezusa koncentruje się reinterpretacja dotychczasowej symboliki żydowskiej. On staje się Nową Świątynią (J 2,19–21), Nowym Barankiem Paschalnym[155], Panem Szabatu, rozróżniającym między tym, co czyste, a tym, co nieczyste[156]. W osobie Jezusa dokonuje się transformacja judaizmu[157]. Budzi to lęk i przerażenie przedstawicieli judaizmu konserwatywnego, pragnącego zachować swą tożsamość. Godne potępienia są kontakty Jezusa z Samarytanami (J 4,4–5) z poganami (Mk 7,24–30), z celnikami, z trędowatymi. Opozycja wobec chrześcijan ma swoje źródło w opozycji wobec samego Jezusa[158]. Jako Mesjasz Jezus dokonuje rozdziału na tych, którzy wierzą w Jego posłannictwo, i na tych, którzy odrzucając całkowicie Jego naukę, starają się go zgładzić. Ta druga grupa uważa za bluźnierstwo słowa Jezusa o Jego mesjańskim posłannictwie i Jego bliskim stosunku do Ojca (J 10,36). Redaktor czwartej Ewangelii przedstawia idee teologiczne z perspektywy krzyża, który jest znakiem odrzucenia Jezusa przez przedstawicieli ortodoksyjnego judaizmu. Ewangelista w wielu miejscach wzmiankuje, że odrzucenie Jezusa przez Żydów ma swój głęboki wymiar teologiczny[159]. Jednym z ważnych tematów teologicznych Ewangelii Janowej jest ukazanie Jezusa jako objawienie Boga. Jezus prawdziwy Mesjasz ukazuje coraz wyraziściej swoje oblicze w polemice z „Żydami". Wątek tej polemiki przewija się przez całą Ewangelię. Teologię posłania Jezusa przez Ojca, który uobecnia się w Jego działalności, redaktor czwartej Ewangelii rozwija w duchu polemiki między judaizmem i chrześcijaństwem. Sytuacja zjednoczenia Jezusa z posyłającym Go Ojcem daje mu przywilej do głoszenia nowej nauki, z mocą do przekształcania skostniałych struktur judaizmu, do reinterpretacji formuł teologicznych w nowym świetle. W Ewangelii Janowej można wyróżnić kilka linii tematycznych charak-

154 J 10,30; 36,38.

155 J 1,29 – „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata".

156 P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969, s. 52 i n.: „Sabbath, Temple, Law, sacrifices are christologically reinterpreted by the One who is greater than them all".

157 J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, San Francisco 1982, s. 185.

158 Por. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, Grand Rapids 1979, s. 34–43.

159 C.A. Evans, *To See and not Perceive. Isaiah 6:9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield 1989, s. 134.

terystycznych dla „teologii aposynagogalnej": Jezus Chrystus posłany przez Ojca przychodzi do swej własności, lecz swoi Go nie przyjmują[160]; świadczy o Ojcu, ale świadectwo Jego nie zostaje przyjęte przez ortodoksyjny judaizm[161]; jako Światłość Świata nie zostaje rozpoznany przez ludzi, którzy umiłowali ciemność i nieprawość[162]; nie doznaje czci we własnej ojczyźnie[163]; jest prześladowany przez „Żydów" za swoją działalność[164]. Ewangelista wielokrotnie wzmiankuje, że Żydzi usiłują Go zabić, kiedy dawał znaki pośród nich i nazywał Boga swoim Ojcem[165]. Jezus kieruje do swoich rodaków gorzkie słowa o ich niewierze[166]; zostaje nazwany przez „Żydów" Samarytaninem, grzesznikiem i jest posądzony o opętanie przez złego ducha[167]; zostaje postawiony przed faryzeuszami i arcykapłanami, którzy zwołują Wysoką Radę, aby skazać Go na śmierć i wydać Piłatowi[168]; zostaje ukrzyżowany poza murami miasta[169].

W osobie Jezusa Chrystusa dokonuje się rozdział pomiędzy Synagogą a Kościołem. W Chrystusie dokonuje się sąd nad światem. Kluczowymi greckim terminami są tu: „krinein" i „krisis"[170]. Pojęcia te nawiązują do starotestamentalnego „miszpat"[171] i oznaczają „sądzić", „sąd". W Ewangelii Janowej można wyraźnie wyróżnić w tym pojęciu aspekt „oddzielenia", „rozłączenia". Jezus – posłany przez Ojca – jest tym, który dokonuje sądu[172]. Przedmiotem sądu są niewierzący[173] i świat[174]. Sąd nad światem „dokonuje się w godzinie Jezusa, gdy ofiaruje On siebie ku chwale Boga Ojca (12,27–31). Czas ziemskiej działalności Jezusa jest szansą dla świata, aby nie być potępionym, lecz osiągnąć zbawienie[175]. Fakt niewiary w Jezusa jako Mesjasza powoduje sąd. Redaktor czwartej Ewangelii,

160 J 1,11; 5,43.
161 J 3,11.32.
162 J 3,19 i n.
163 J 4,44.
164 J 5,16; 7,30.32.44; 8,59; 10,31 i n., 39; 11,8; 11,57.
165 J 5,18; 7,1.19.25; 8,40.
166 J 5,38; 10,26.
167 J 8,48 i n.; 9,24; 10,20.
168 J 11,47 i n.; 18,28 i n.
169 J 19,18 i n.
170 Termin „kri,nein" występuje u Jana 19 razy a „kri,sij" 11 razy.
171 Zob. V. Herntrich, TDNT, t. 3, s. 923–941.
172 J 5,22.27; 8,16.
173 J 3,18–19.
174 J 12,31; 16,11.
175 J 3,17; 8,15; 12,47.

przedstawiając problem sądu nad niewierzącymi i nad światem, wprowadza napięcie między teraźniejszością[176] i przyszłością[177]. Odrzucenie Jezusa jako Mesjasza przez Jego rodaków powoduje „rozdzielenie", „separację" pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi; pomiędzy Nową Synagogą Ducha i Starą Synagogą Litery Prawa. W takim aspekcie pojęcie ἀποσυνάγωγος wyraża teologiczne znaczenie separacji pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem. Separacja ta w perspektywie „sądu nad światem" uzyskuje nowy wymiar. Ci spośród przedstawicieli ortodoksyjnego judaizmu, którzy wydawali się dokonywać „sądu", są sami w rzeczywistości jego przedmiotem. W aspekcie teologicznym następuje odwrócenie pozycji. Sądzący podlegają osądzeniu. Wykluczający zostają wykluczeni[178]. Krzyż, który jest znakiem odrzucenia Jezusa, staje się jednocześnie narzędziem odrzucającym władcę tego świata. Odrzucony Chrystus poprzez chwalebną śmierć staje się Sędzią, który wydaje wyrok na niewierzący świat i jego władcę skazującego ich na wydalenie z Kościoła. Wspólnota aposynagogalna w świetle wydarzenia krzyża znajduje swą tożsamość i pełniejsze samozrozumienie.

W świetle „teologii aposynagogalnej" Jezus, odrzucony i zabity przez swoich, którzy Go nie poznali, żyje życiem odrzuconych, tych, którzy w niego uwierzyli i uznali Go za Mesjasza. Aposynagogalny Jezus staje się matrycą dla Kościoła odrzuconych i prześladowanych, Nowego Izraela[179]. Chrystus obiecuje takiej wspólnocie dar Parakleta. Jest to bardzo ważny teologiczny motyw w kształtowaniu nowej tożsamości odseparowanej wspólnoty Janowej[180]. Paraklet nie tylko przebywa w wierzących[181], doprowadza ich do całej prawdy[182], otacza chwałą Chrystusa[183], lecz także jest tym, który przychodzi, aby przekonać świat o grzechu, sprawiedliwości i sądzie. Paraklet jest darem dla wspólnoty, który zapewnia jej więź z Bogiem i umacnia w konfrontacji z judaizmem. Ewangelista podkreśla, że Paraklet kontynuuje dzieło sądu nad światem (16,8–11). Ducha Parakleta nie może przyjąć świat, bo go nie widzi ani nie zna (14,17). Przeciwieństwem świata są uczniowie, którzy przyjmą Parakleta i będzie On w nich na stałe przebywał (14,16). W kontekście prześladowań uczniów mowa jest o świadectwie Parakleta.

---

176 J 3,18–21; 5,24 i n., 30; 12,31; 16,11.

177 J 5,28–30.

178 Podobną sytuację mamy w rozdz. 9, w którym proces niewidomego od urodzenia zamienia się w sąd Jezusa nad „ślepymi sędziami".

179 R.A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*, Chico 1982, s. 6.

180 Logia o Paraklecie znajdują się w J 14,16.17.26; 15,26–27; 16,7b.11.13–15.

181 J 14,17.

182 J 16,13.

183 J 16,14.

W ujęciu św. Jana świadectwo to jest skierowane do samych uczniów Jezusa. Specyficznym miejscem dawania tego świadectwa jest sumienie uczniów, gdzie żyje i rozwija się wiara w prawdę Jezusa. To świadectwo Parakleta jest wcześniejsze od świadectwa zewnętrznego uczniów i należy do innego porządku. Głównym celem tego świadectwa nie jest bezpośrednie natchnienie lub wzmocnienie ich, by przezwyciężyli prześladowców, lecz zachowanie od zagrożenia zewnętrznego, w którym ich wiara zostanie poddana próbie. Mamy tu więc wewnętrzny aspekt działania Ducha Parakleta, który związany jest nierozdzielnie z Jego funkcją nauczycielską. Paraklet daje świadectwo Jezusowi tym samym aktem, który będzie prowadził uczniów do całej prawdy – interioryzując prawdę Jezusa, oświecając umysły, potwierdzając ich wiarę.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że termin „Żydzi" występujący wielokrotnie na kartach czwartej Ewangelii stanowi swoisty klucz interpretacyjny do głębszego rozumienia jej historii i teologii. Termin „Żydzi" w polemicznych fragmentach Ewangelii św. Jana nie jest używany w sensie etnicznym lub rasowym i nie oznacza całego ludu żydowskiego, lecz odnosi się do przywódców żydowskich lub przeciwników Jezusa. Im bardziej potrafimy dotrzeć do historycznych uwarunkowań Ewangelii Janowej, tym lepiej możemy zrozumieć polemiczne wyrażenia i dialogi oraz intencje autora (autorów). Słuszny w tym kontekście wydaje się postulat dwupoziomowej lektury Ewangelii Janowej, w której świadectwa z czasów historycznego Jezusa i z czasów redakcji Ewangelii przenikają się wzajemnie, odzwierciedlając właściwe sobie konflikty i napięcia. Wiele scen przedstawiających polemikę Jezusa z „Żydami" ma charakter anachroniczny i dotyczy konfliktu pomiędzy judaizmem rabinackim a chrześcijaństwem końca I wieku po Chr. Sytuacja separacji i walki o własną tożsamość niewątpliwie wpływa na ostrość sformułowań i radykalizację stanowisk. Rzetelna lektura Ewangelii Janowej domaga się rozróżnienia pomiędzy tradycją a redakcją Ewangelii. Naszym zdaniem w chrystologii Janowej znajdują się korzenie polemicznego nastawienia do judaizmu. W dyskusji tej centralną rolę odgrywa postać Jezusa Chrystusa, którego mesjańskie i Boskie prerogatywy są kwestionowane przez judaizm rabinacki. Chrystologia Janowa wyraźnie jest przedstawiana w perspektywie prześladowanej i ekskomunikowanej wspólnoty. Postać Jezusa Chrystusa jest ukazywana jako nowa rzeczywistość, wypełniająca stare tradycje. Jego osoba stanowi swoisty klucz interpretacyjny tradycji starotestamentalnych. W ten sposób Jezus Janowy staje się „nowym Mojżeszem" (J 1,17), „Barankiem Bożym" (J 1,29), „nową Świątynią" (J 2,21) „nowym Prawodawcą" (J 13,34). Misja Jezusa – Bożego Posłańca – nie polega jednak na zniszczeniu dawnej tradycji, lecz na jej wypełnieniu i wprowadzeniu na tory zgodne z zamysłem Bożej woli. Powiązanie historii

i teologii pozwala lepiej zrozumieć intencje autora natchnionego oraz umożliwia głębsze spojrzenie na orędzie zawarte w czwartej Ewangelii.

Bibliografia

Ashton J., *The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*, „Novum Testamentum" 27 (1985), s. 40–75.

Caron G., *Qui sont les 'Juifs' de l'évangile de Jean*?, Ottawa 1997.

Cebulj C., *Ich bin es*. *Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*, Stuttgart 2000.

Charlesworth J.H., *The Priority of John? Reflections on the Essens and the First Edition of John*, w: *Für und wider die Priorität des Johannesevangelium*, red. P.L. Hofrichter, Hildesheim–New York 2002, s. 73–114.

Chrostowski W., *Jesus Christ in the Eyes of Jews and Judaism*, „Collectanea Theologica" 71 (2001), s. 101–113.

Chrostowski W., *Trzecia świątynia w Jerozolimie i inne studia*, Warszawa 2012.

Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju, red. H. Schanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013.

Devillers L., *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1–10, 21) et la christologie*, Paris 2002.

Katz S.T., *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.*, „Journal of Biblical Literature" 103 (1984), s. 43–76.

Kuśmirek A., *Żydzi w Ewangelii Jana*, „Studia Theologica Varsaviensia" 30 (1992), nr 2, s. 121–135.

Langkammer H., *Żydzi w Nowym Testamencie*, „Ateneum Kapłańskie" 486 (1990), s. 183–191.

Marcus J., *Birkat ha-Minim Revisited*, „New Testament Studies" 55 (2009), s. 523–555.

Martyn J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.

Mędala S., *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, Warszawa 1984.

Mędala S., *Funkcja „«Żydów" w Ewangelii św. Jana*, „Collectanea Theologica" 64 (1994), nr 2, s. 79–101.

Mędala S., *Ewangelia według św. Jana 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny, t. 4.1), Częstochowa 2010.

Mędala S., *Ewangelia według św. Jana 13–21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny, t. 4.2), Częstochowa 2010.

Nodet É., Taylor J., *Essai sur les origins du christianisme*, Paris 1998.

Rosik M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, w: *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych: Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, „Estetyka i Krytyka" 3 (2012), nr 27, s. 69–103.

Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016.

Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Text and Context, red. D. Jaffé, Leiden 2010.

Szefler P., *Żydzi*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.

Teppler Y.Y., *Birkat ha-Minim*, Tübingen 2007.

Vana L., *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, red. N. Belayche, Brescia 2001, s. 147–189.

Wróbel M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.

Wróbel M.S., *Kim jest avnqrwpokto,noj w J 8,44?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL" 49 (2002), s. 77–92.

Wróbel M.S., *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.

Wróbel M.S., *Who are the father and his children in Jn 8:44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8:44 and its context*, Paris 2005.

Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.

Wróbel M.S., *Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I–II w. po Chr.)*, „The Biblical Annals" 3 (2013), z. 2, s. 421–438.

HISTORIA I TEOLOGIA CZWARTEJ EWANGELII W ŚWIETLE „ŻYDÓW" JANOWYCH

Streszczenie

W niniejszym artykule termin „Żydzi" zostaje ukazany jako klucz interpretacyjny do głębszego zrozumienia historii i teologii Ewangelii Janowej. Najpierw autor dokonuje analizy terminu „Żydzi" w szerszym kontekście źródeł żydowskich (Stary Testament, teksty qumrańskie, literatura rabiniczna, Józef Flawiusz, Filon z Aleksandrii) i chrześcijańskich (Nowy Testament, literatura patrystyczna). Następnie zostaje ukazana specyfika terminu „Żydzi", występującego 72 razy na kartach czwartej Ewangelii. Autor wyodrębnia różne znaczenia tego terminu (regionalne, ogólne, etniczne i religijne), a szczególnie zainteresowany jest negatywnym użyciem terminu „Żydzi" w 37 tekstach Janowych. Łącząc metody

diachroniczne i synchroniczne w podejściu do tego terminu, autor stara się odpowiedzieć na pytania, kim są „Żydzi" Janowi oraz jaką funkcję spełniają oni w narracji Janowej. Analizowany termin jest interpretowany w aspekcie historycznym, socjologicznym, symbolicznym, narratywnym i psychologicznym. Na podstawie przeprowadzonej analizy tego terminu autor ukazuje jego znaczenie dla lepszego zrozumienia kontekstu historycznego i teologicznego Ewangelii Janowej.

Słowa kluczowe: Żydzi, Ewangelia Janowa, historia, teologia, polemika

HISTORY AND THEOLOGY OF THE FOURTH GOSPEL IN THE LIGHT OF JOHANNINE "JEWS"

Summary

In the present article the term "Jews" is shown as the interpretative key for the better understanding of history and theology of the Gospel of John. First the author makes analysis of the term "Jews" in the wider context of Jewish sources (Old Testament, Qumran texts, rabbinic literature, Josephus Flavius and Philon of Alexandria) and Christian sources (New Testament, patristic literature). Then the author describes the specific meaning of the term "Jews" which occurs 72 times in the Fourth Gospel. He distinguishes various meanings if this term (regional, general, ethnic and religious). He is especially interested in the negative use of this term in 37 texts of the Gospel of John. Connecting diachronical and synchronical methods in the interpretation of the term "Jews" he tries to answer on the questions: who are the Johannine "Jews"? and how is the function of the term "Jews" in the narrative of John? He makes analysis in historical, sociological, symbolical, narrative and psychological interpretation. On the basis of wide analysis of the Johannine "Jews" the author shows its important meaning for better understanding of historical and theological context of the Fourth Gospel.

Keywords: Jews, Gospel of John, History, Theology, Polemic

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 147–158

DOI: 10.18276/cto.2018.1-06

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA ŹRÓDŁEM BEZPIECZEŃSTWA MAŁŻONKÓW I ICH DZIECI. REFLEKSJE NA KANWIE ENCYKLIKI PAPIEŻA FRANCISZKA „LAUDATO SI'"

Andrzej Bohdanowicz*
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Papież Franciszek w swojej encyklice *Laudato si'* – poświęconej trosce o wspólny dom – mówi o ekologii integralnej, która jego zdaniem powinna obejmować „wyraźny wymiar ludzki i społeczny"[1]. Autorowi chodzi o szerszą wizję rzeczywistości, przekraczającą wiedzę jedynie fragmentaryczną i wyizolowaną, a przez to nie do końca prawdziwą[2]. Tylko w szerokiej perspektywie, obejmującej różne obszary życia, w których funkcjonuje każdy człowiek, począwszy od podstawowej grupy społecznej, tj. rodziny, poprzez społeczność lokalną i naród, aż po życie międzynarodowe, można się podjąć rzetelnej diagnozy aktualnej sytuacji na świecie, uwzględniając kwestię szeroko rozumianego bezpieczeństwa[3].

Podejmując próbę opisania zagadnienia *human security*, pragniemy zaproponować refleksję dotyczącą bezpieczeństwa w małżeństwie i rodzinie. Teza, którą w niniejszym artykule chcemy postawić, brzmi: miłość małżeńska źródłem bezpieczeństwa małżonków i ich dzieci. Najpierw przypatrzymy się znaczeniu miłości dla bezpiecznego i harmonijnego życia samych małżonków, następnie

* Ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Bohdanowicz – profesor nadzwyczajny ze st. naukowym w Zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. E-mail: abohdan@amu.edu.pl.

1 Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"*, Rzym 2015, 138.

2 Por. tamże.

3 Por. tamże, 142.

roli, jaką pełni miłość małżeńska w zabezpieczeniu życia poczętego dziecka oraz właściwego rozwoju i dojrzewania dzieci już urodzonych.

1. Miłość – zabezpieczeniem dla małżonków

Nasza epoka często trywializuje miłość i jej rozumienie i zamiast ją gruntownie analizować, ogranicza się do udzielania praktycznych rad. „Ludzie poszukują odpowiedzi na pytanie: *jak kochać i być kochanym*? Często nie interesuje ich istota miłości, źródło, z którego miłość bije, ale zadowalają się seriami porad najczęściej psychologicznej natury”[4]. Niezwykła wartość miłości małżeńskiej uległa dewaluacji, w konsekwencji czego wielu postrzega małżeństwo jako coś banalnego, nudnego, związanego z prawem, swoistego rodzaju więzienie, zagrażające miłości i niszczące wolność. Człowiek odmawia bezwarunkowego oddania się drugiej osobie lub – w przypadku osób wierzących – łamie złożoną przed Bogiem przysięgę, aby rozpocząć następny związek, myląc podekscytowanie związane z nowością z autentycznym szczęściem. Taki defetyzm uczuciowy jest symptomem poważnej, emocjonalnej niedojrzałości, osłabiającym fundament społeczeństwa. Tkwi on częściowo w złym pojmowaniu wolności. Wielu ludzi krytykuje małżeństwo, gdyż nie potrafi zdać sobie sprawy, że człowiek doświadcza wolności także wtedy, gdy z własnej woli wiąże się z drugim człowiekiem w małżeństwie. Do istoty zaś wolności należy wolny wybór dobra, zatem prawidłowe z niej korzystanie zakłada rozpoznanie „prawdziwych wartości życia i rodziny”[5], a za ich poznaniem winno pójść „uznanie swych obowiązków wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należytym zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości”[6]. Statystyki dotyczące przeprowadzanych rozwodów są niepokojące. W Polsce obecnie co trzecie małżeństwo się rozwodzi. Do złej prasy małżeństwa przyczyniają się także małżonkowie żyjący w związkach małżeńskich, o których nie można powiedzieć, że stanowią modelowe wspólnoty miłości. Choć mieszkają razem, w rzeczywistości są sobie często obcy. Żyją jakby w dwóch różnych światach, doświadczają samotności, która często bywa źródłem cierpienia. Nie przyciąga to młodych ludzi do zawierania sakramentalnych związków małżeńskich.

Niezwykłą siłę miłości opisuje Pieśń nad pieśniami: „Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki. Jeśliby kto oddał za miłość całe bogac-

4 Por. *O miłości. Antologia*, red. M. Grabowski, Toruń 1998, s. 6.

5 Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, Rzym 1968, 21.

6 Tamże, 10.

two swego domu, pogardzą nim tylko" (8,7). Jan Paweł II w inaugurującej jego pontyfikat encyklice *Redemptor hominis* nakreślił swoistego rodzaju antropologię teologiczną, której podstawą jest miłość. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa"[7]. Miłość małżeńska oznacza coś tak wzniosłego i mocno obejmującego całego człowieka, że jej głębią można mierzyć wielkość człowieka. Oferuje ona najwyższe i najszlachetniejsze na ziemi szczęście, które napełnia duszę bardziej niż jakakolwiek inna ziemska wartość. Jest najszlachetniejsza ze wszystkich naturalnych sił, porusza świat bardziej niż jakakolwiek inna[8].

Znamienne jest, że Kościół uznał powołanie do miłości – wpisane przez Stwórcę w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety – za naturalny fundament bezpieczeństwa związku małżeńskiego. To właśnie *amor coniugalis*, radykalnie określająca istotę i zadania małżeństwa, jest wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i ostatecznym celem małżeńskiej wspólnoty osób[9]. Papież Franciszek przypomina tę prawdę w encyklice *Laudato si',* gdy mówiąc o ekologii ludzkiej, podkreśla konieczność korelacji życia człowieka z prawem moralnym, wpisanym w jego naturę. Można powiedzieć, że miłość stanowi inne imię ludzkiej natury i źródło jego szczęścia. W tym obszarze człowiek, w imię ochrony tego, co fundamentalne w jego życiu, nie powinien manipulować według swego uznania, gdyż wezwany jest do szacunku i respektowania swojej natury[10].

O znaczeniu miłości przypomniał także Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*. Angażując cały potencjał swego intelektu, erudycji, znajomość filozofii, teologii, egzegezy biblijnej oraz historii Kościoła, autor przekonuje czytelnika, że miłość jest pierwsza. „Miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozerwalny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, […], wyłania się jako wzór miłości"[11]. Papież zauważa, że w miłości potrzeba jedności ciała i ducha. Jednak aby stało się to możliwe, *eros* musi przejść drogę oczyszczenia. Niepewna, poszukująca jedynie wrażeń miłość zmysłowa osiąga dojrzałość, dopiero gdy zaczyna odkrywać drugiego człowieka. Wtedy ta sama erotyczna miłość, wcześniej nastawiona na siebie i zaspokoje-

---

7 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"*, Rzym 1979, 10.

8 Por. D. von Hildebrand, *Marriage: The Mystery of Faithful Love, Sophia Institute Press*. Manchester 1991, s. 43.

9 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio"*, Rzym 1981, 17–18.

10 Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"*, 155.

11 Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est"*, Rzym 2006, 2.

nie własnych popędów, zaczyna poszukiwać dobra osoby „w całym tego słowa w znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości blednie”[12]. Namiętność ustępuje trosce o niego/ o nią, a człowiek jest gotów do różnego rodzaju poświeceń. Miłość przestaje być egocentryczna, nie szuka już „zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: jest gotowa do poświęceń i wyrzeczeń, co więcej, poszukuje ich”[13]. W ten sposób *eros* i *agape* ujawniają swą wewnętrzną spójność. Nie trzeba już przeciwstawiać ich sobie, bo w sobie znajdują dopełnienie, a osierocone giną w fałszywym spirytualizmie lub jałowym erotyzmie[14].

Miłość, która dąży do wzajemnego przenikania się *erosa* i *agape*, stanowi novum chrześcijańskiego przesłania (na tle kultury niechrześcijańskiej, szczególnie greckiej) i odgrywa istotną, integrującą rolę we wspólnocie małżeńskiej. O takiej właśnie miłości mówi objawienie. W biblijnym przekazie obecna jest myśl, że człowiek samotny jest w jakiś sposób niekompletny, dąży więc do znalezienia w drugim bezpiecznego dopełnienia siebie. Zjednoczenie mężczyzny i kobiety staje się rozwiązaniem dramatu samotności. Zapowiada je proroctwo dotyczące Adama: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Jedynie razem, odnajdując siebie we wzajemnym dopełnieniu, zachowując jednocześnie swoją indywidualność i niepowtarzalność[15], mogą stać się szczęśliwi[16].

Różnica płci, zorientowana na wspólnotę i płodność, jest też nakierowana na dopełnienie się z punktu widzenia anatomicznego, psychologicznego i duchowego. Papież Franciszek w *Laudato si’* przypomina, że: „poznawanie i akceptowanie własnego ciała, aby o nie dbać i szanować jego znaczenie, stanowi podstawowy element prawdziwej ekologii człowieka. Także docenienie własnego ciała w jego kobiecości lub męskości jest konieczne, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z innym, różnym od siebie”[17]. Historia każdego człowieka jest splotem obrazów

12 Tamże.

13 Tamże, 6.

14 Por. tamże, 5, 6, 7.

15 Por. T. Styczeń, *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*, w: *Dar ciała – darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczek, (Biblioteka Ethosu nr 9), Lublin 2005, s. 39–55.

16 Benedykt XVI biblijny przekaz dotyczący małżeńskiej jedności ilustruje mitem opowiedzianym przez Platona. Według greckiego filozofa człowiek pierwotnie miał kształt kuli, co oznacza, że sam w sobie był kompletny i samowystarczalny. Ale Zeus, karząc go za pychę, przepołowił go i teraz człowiek nieustannie poszukuje swej drugiej połowy i dąży ku niej, aby odzyskać pełnię. Por. Platon, *Uczta*, XIV–XV, 189c–192d; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Rzym 2006, 11.

17 Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, 155.

męskości i kobiecości przejętych ze swego otoczenia, a zdeterminowanych w dużym stopniu przez dominujące modele kulturowe i własne doświadczenia. „Płeć ludzka, wychodząc od dopełnienia się bycia mężczyzną i bycia kobietą, realizuje się w relacji wzajemności, która oznacza odkrycie i uznanie darów właściwych płci przeciwnej. Nie można stwierdzić, co jest właściwe jednej, a co drugiej w sensie absolutnym, ale nie można też zaprzeczyć istnieniu różnic, które, wychodząc od struktury biologicznej, cechują męskość i kobiecość. Zróżnicowanie płciowe staje się okazją do wzrostu i do dojrzewania we wzajemnej miłości i w otwartości na innego w sensie absolutnym, jakim jest sam Bóg. Oznacza to, że przez płeć *osoba odsyła do Osoby*"[18].

Jak pisze Benedykt XVI, miłość szuka definitywności, w sensie wyłączności (tylko ta jedyna osoba) i „na zawsze"[19]. Takie oczekiwania ze strony miłości są konsekwencją tego, że miłość obejmuje całość ludzkiej egzystencji, w każdym jej wymiarze, także czasowym, i ostatecznie jest ukierunkowana na wieczność. Według papieża miłość jest „ekstazą", ale nie w potocznym tego słowa znaczeniu, tj. chwilą upojenia, lecz drogą wyzwolenia, wychodzenia z własnego „ja", egoizmu, zamknięcia i izolacji. Tak rozumiana miłość uzdalnia do stawania się darem na rzecz drugiej, ukochanej osoby, pozwala odnaleźć człowiekowi samego siebie, najgłębszy sens własnej egzystencji, a także odkryć Boga, który w tajemnicy wywyższenia Chrystusa na krzyżu dopełnił dzieła zbawienia i objawił prawdziwą miłość. Tak rozumiana miłość staje się najpewniejszym gwarantem rozwoju, ochrony, stabilizacji i bezpieczeństwa dwojga ludzi.

Jednak dzisiejszy świat nie zawsze zauważa i promuje prawdę o ludzkiej miłości, szczególnie przekaz medialny często zniekształca jej obraz. Mamy do czynienia ze swoistą gloryfikacją jedynie ciała, miłość – *eros* – sprowadzona do seksu staje się towarem, zwykłą rzeczą, którą można kupić i sprzedać. Ciało i seksualność to jedynie materialna część człowieka, którą można w sposób instrumentalny wykorzystać, nie licząc się z żadną aksjologią. W rzeczywistości prowadzi to do degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu, lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną[20]. Promowanie w przekazie medialnym małżeństw na próbę, wolnych związków bez żadnych zobowiązań, nie przyczynia się do umacniania w społeczeństwie przekonania o integrującej roli

18 C. Giuliodori, *Gesu: l'umanita esemplare*, w: *Marchio e femmina li creo*, La Giuntina 1996, s. 21–22.

19 Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est"*, Rzym 2006, 6.

20 Por. tamże, 5.

miłości małżeńskiej, o jej fundamentalnym znaczeniu dla bezpieczeństwa małżonków oraz ich potomstwa.

2. Miłość małżeńska gwarancją bezpieczeństwa dla poczętego dziecka

Zagadnienie rodzicielstwa można zrozumieć w pełni dopiero w szerokim kontekście przedstawionej wcześniej prawdy o miłości małżeńskiej, dlatego nie należy patrzeć na powoływanie do życia nowego człowieka w oderwaniu od niej[21]. Głębię cielesnego zjednoczenia w małżeństwie jesteśmy w stanie pojąć dopiero wtedy, gdy spojrzymy na nie przez pryzmat powierzonego mu zadania, jakim jest powoływanie do życia nowego istnienia. Tak długo, jak nie zrozumiemy, czym jest osoba ludzka, i nie zobaczymy zasadniczej różnicy dzielącej człowieka od zwierząt, tak długo nie pojmiemy tajemnicy wpisanej w seks. Dopóki poczęcie i narodziny będą postrzegane wyłącznie jak procesy czysto biologiczne, nie zgłębimy powagi powoływania do życia nowego człowieka. Sferę seksualną powinniśmy traktować ze szczególnym szacunkiem, gdyż nie ogranicza się ona wyłącznie do zaangażowanych w nią osób, ale jest związana z prokreacją. To, że Bóg zaprosił małżonków do współdziałania w powoływaniu do życia nowego człowieka, nie umniejsza, lecz wzmacnia związek pomiędzy małżonkami, miłością i prokreacją.

Miłość małżeńska uzdalnia rodziców do rezygnacji z siebie i pozwala im ofiarować się dziecku. W konsekwencji są oni w stanie podjąć wielki trud związany z pielęgnowaniem, karmieniem i wychowaniem potomstwa. Wyrzeczenia są jeszcze większe w przypadku matki, która przez dziewięć miesięcy nosi dziecko w swoim łonie, a potem wydaje je na świat[22]. Miłość rodzicielska nie pojawia się jednak spontanicznie dopiero w chwili narodzin – jej początku należy szukać znacznie wcześniej, w miłości małżeńskiej, która stanowi swoiste zabezpieczenie dla mającego przyjść na świat dziecka. Małżonkowie, którzy ofiarowują się sobie, są także darem dla dziecka, gotowi i zdolni do przyjęcia nowego życia jako daru[23].

---

21 Warto w tym miejscu przypomnieć, że małżeństwo samo w sobie stanowi wielką wartość, niezależnie od tego, czy posiada dzieci, czy nie. Potomstwo nie nadaje wspólnocie małżeńskiej racji jej istnienia i nie można powiedzieć, że małżeństwo powinno istnieć jedynie dla dzieci, potencjalnego owocu miłości obojga małżonków. Nawet bezdzietne małżeństwo, w którym panuje wewnętrzna harmonia oparta na wzajemnej miłości i gotowość do darowania się sobie, jest – w najgłębszym sensie tego słowa – płodne. Każda prawdziwa miłość zawiera wewnętrzne, duchowe bogactwo (jest płodna), a każde małżeństwo, w którym ona istnieje, można z tej racji nazwać płodnym, niezależnie od skutków, jakie niesie współżycie małżonków. Por. D. von Hildebrand, *Die Ehe*, St. Ottilien 1983, s. 24.

22 Por. D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, Gdańsk 2001, s. 243 i n.

23 Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994, 17.

W takim, bezpiecznym dla dziecka klimacie ich wzajemne decyzje dotyczące prokreacji nabierają cech odpowiedzialnego rodzicielstwa i stanowią pewną gwarancję, że poczęte dziecko się urodzi.

Ważny dla rodziców oczekujących potomstwa jest też czas, kiedy rozwija się ono w łonie matki. Miłość, z jaką rodzice wówczas otaczają swoje dziecko, jest niezbędnym warunkiem miłości, którą obdarzą je po narodzeniu. Jeśli traktują je jak dar już przed urodzeniem, to tym bardziej będzie ono darem, kiedy przyjdzie na świat[24]. W takim kontekście widać wyraźnie, że miłość pomiędzy mężem i żoną staje się gwarantem bezpieczeństwa dla ich poczętego dziecka. Gwarancją takiego szacunku jest właśnie miłość małżeńska. Tak rozumiana miłość stwarza bezpieczną atmosferę, w której mogą przyjść na świat dzieci. Odpowiedzialni rodzice muszą być nastawieni na działanie dalekowzroczne, uwzględniające godność nowego życia, oraz troszczyć się o odpowiednie środowisko, w którym pojawi się ich dziecko. Gdy zapewnia się dziecku dobra materialne, ale się go nie kocha, nie przytula, nie całuje ani nie stara się, aby poczuło się mile widzianym gościem na tym świecie – nie rozwinie się ono normalnie. W każdym dziecku jego niepowtarzalna indywidualność kształtowana jest przez jego relację miłości z rodzicami już od pierwszych chwil życia[25]. Tylko w perspektywie miłości można mówić o bezpiecznym środowisku dla poczętego dziecka, a także o odpowiednim klimacie dla właściwego wychowania dzieci, które już przyszły na świat.

3. Miłość małżeńska – darem dla potomstwa

Miłość małżeńska nie tylko stanowi gwarancję bezpieczeństwa dla poczętego już potomstwa, ale także jest warunkiem prawidłowego rozwoju i wychowania dzieci już urodzonych. Chociaż trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że miłości małżeńskiej nie należy traktować instrumentalnie, jak środka koniecznego do osiągnięcia określonego celu, warunku właściwego funkcjonowania małżeństwa w społeczeństwie i państwie, czy też jak czegoś niezbędnego do rodzenia i prawidłowego wychowywaniem potomstwa. Jej wartość nie może wypływać z przesłanek utylitarystycznych, jakimi są np. zapobieganie rozkładu społeczeństwa czy zabezpie-

24 Por. tamże, 11.

25 Miłość stanowi wartość samą w sobie, niezależnie do roli, jaką odgrywa w małżeństwie, rodzinie, społeczeństwie czy państwie. Istota miłości implikuje wolę obiektywnego i nieodwołalnego daru z siebie raz na zawsze, który trwa niezależnie od mogących pojawić się subiektywnych przeszkód. Por. A. von Hildebrand, *Jak kochać po ślubie?*, Poznań 2000, s. 114.

czenie dzieciom opieki. Wszystkie te względy, choć ważne, uzasadniają ją tylko pośrednio[26].

Szczególna rola wspólnoty i więzi małżeńskiej w odniesieniu do potomstwa wynika z tego, że okres dzieciństwa przebiega głównie w rodzinie, w której dziecko otrzymuje podstawowe treści i wzorce życia rodzinnego. Pierwszą „nauczycielką" przygotowującą dziecko do podjęcia w przyszłości ról małżeńskich i rodzicielskich, jest matka. Odgrywa ona decydującą i niezastąpioną rolę w życiu dziecka. Jej macierzyńska miłość i troska oraz delikatność i subtelność umożliwiają dziecku poczucie akceptacji i przynależności do rodziny, rozwijają sferę emocjonalną i uczuciową, uczą pierwszych kontaktów społecznych oraz otwartości na rzeczywistość Boga. Nie mniej ważną rolę w przygotowaniu dziecka do życia małżeńskiego i rodzinnego pełni ojciec. Jego ojcowska miłość, autorytet i odpowiedzialność gwarantują dziecku bezpieczeństwo i poczucie własnej wartości.

Ważnym elementem kształtującym w dziecku poczucie akceptacji i bezpieczeństwa jest świadectwo życia obojga rodziców. Dziecko, widząc rodziców, których wzajemne relacje przepełnione są czułością, dobrocią, wyrozumiałością, szacunkiem i miłością, przyswaja te wzory zachowań i przenosi je na swój psychiczny model małżeństwa. Codzienna modlitwa z dziećmi, coniedzielne uczestnictwo we mszy św., połączone z przystępowaniem rodziców i starszych dzieci do komunii św., regularne korzystanie z sakramentu pojednania, udział w budowaniu wspólnego dobra w najbliższym otoczeniu, wzajemny szacunek i miłość rodziców – są najbardziej skutecznym sposobem budowania dojrzałej osobowości dzieci i przygotowania ich do przyszłych ról małżeńskich[27].

Otwarcie się małżonków na transcendencję, której konkretnym znakiem jest sakrament małżeństwa, przyczynia się do umocnienia miłości. Człowiek całkowicie rozpoznaje siebie samego, niejako „budzi się" tylko w miłości[28] i jedynie w niej dociera do transcendencji, do której jest wezwany[29]. Szczególnym wyrazem transcendencji osoby ludzkiej jest miłość. W akcie miłości człowiek przekracza samego siebie, odpowiadając na doniosłość, która spoczywa w ukochanej

26 Por. D. von Hildebrand, *Marriage: The Mystery of Faithful Love*…, s. 58.

27 Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994, 20.

28 W tym kontekście warto przypomnieć słowa św. Augustyna, który powiedział, że kochając, człowiek sam staje się wart miłości. Por. D. von Hildebrand, *Man and Woman*, Manchester, NH 1992, s. 31.

29 Por. tamże.

osobie[30]. Wyrzeczenie się siebie, dar z siebie, typowe dla każdej prawdziwej miłości, zakładają pełną wartość osoby kochanej oraz jej piękno.

Taka miłość może zajść dalej, niż pozwalają ludzkie siły i możliwości, dochowując wierności nawet w obliczu małej i wielkiej zdrady, dając wszystko bezinteresownie, stając się darem i ofiarą. „W konkretnych sytuacjach ten, kto jest zdolny do takiej miłości, umie zawsze przyjmować, nigdy nie zamykając drzwi, umie trwać nawet w samotności i opuszczeniu, umie mieć nadzieję i czekać”[31]. Taka miłość jest zdolna wznieść się na wyżyny, przezwyciężyć słabość i kruchość. Może nawet posunąć się do poświęcenia siebie z miłości do drugiego człowieka, ze świadomością, że taka postawa nigdy nie jest daremna, nawet gdy z ludzkiego punktu widzenia jest porażką. Małżonkowie przeżywający w takim duchu swoje wzajemne relacje stają się małym, ale autentycznym Kościołem domowym i umocnieniem w wierze dla swoich dzieci[32].

Takie przeżywanie przez małżonków wzajemnych relacji, klimat miłości i zaufania są równocześnie największym darem, jaki rodzice mogą ofiarować dzieciom. Żyjąc na co dzień autentyczną miłością, rodzice pokazują dzieciom, że jest ona największą z cnót. Jest to o tyle ważne, że taka postawa rodziców jest najlepszym przygotowaniem do życia w rodzinie, zachętą do odpowiedzialnego traktowania spraw ludzkiej miłości i seksualności. Rodzi to konieczność prowadzenia z dziećmi osobistego, szczerego i bezpośredniego dialogu na tematy związane z rozwojem psychoseksualnym. Nie wystarczy jednak ograniczać się do przekazu na poziomie słowa. Aby zachęta do odpowiedzialności w zakresie własnej płciowości była skuteczna, konieczne jest świadectwo życia rodziców – na nic zdadzą się pouczenia i przestrogi dawane dzieciom, jeżeli nie będą one na co dzień świadkami wzajemnej miłości małżeńskiej rodziców, ich szacunku do siebie i wspierania się.

Relacje do dziecka ubogacają życie rodziców i nadają im nową godność ojcostwa i macierzyństwa, a właściwa małżeńskiej jedności miłość jest całkowicie niezbędna do wychowania dzieci, ich rozwoju i harmonijnego dojrzewania ich osobowości. Istnieje wzajemne oddziaływanie miłości macierzyńskiej na miłość rodzicielską i odwrotnie. Kiedy dzieci muszą z poważnych powodów być wychowywane przez inne osoby niż rodzice, oznacza to wielką stratę zarówno dla dzieci, jak i dla rodziców. Może się też oczywiście zdarzyć, że miłość małżeńska jest tak

30 Nie musimy kochać swojego ciała, aby martwić się, gdy nas boli, bo i tak to czujemy. Ale żeby martwić się bólem, który odczuwa druga osoba, musimy ją prawdziwie kochać. Por. D. von Hildebrand, *Man and Woman*, Chicago 1966, s. 10.

31 L. Pelamatti, *Bolesna miłość. Kiedy seksualność dzieli małżonków*, Kraków 2005, s. 90.

32 Por. tamże.

powierzchowna, że rodzice nie są w stanie wychować dziecka i podjąć się troski o wprowadzenie go do życia w społeczeństwie. Przypadki te jednak nie zmieniają tego, że tylko prawdziwa, dojrzała miłość małżeńska może być naturalnym, bezpiecznym środowiskiem życia rodzinnego i wychowania dzieci.

Taka miłość ma swoje źródło jedynie w Bogu. Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście. Jest to miłość wybrania. Miłość namiętna, wierna, bezinteresowna, darmowa i przebaczająca, ukazana w Biblii u proroka Ozeasza i Ezechiela za pomocą metafory narzeczeństwa i małżeństwa. Jest to miłość, która może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jest jednak równocześnie także *agape*. Jednak w Chrystusie obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: „to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem”[33]. Małżonkowie, świadomi kruchości ich ludzkiej miłości, powinni pielęgnować swoją miłość, otwierając się coraz bardziej na moc płynącą dla nich z Eucharystii. Jezus przyszedł, aby Jego życie – podobnie jak chleb – było wydane, czyli złamane. A tym samym, żeby powiedzieć każdemu z nas: bierz i jedz ten łamany chleb, który jest moim Ciałem, aby w tobie zaistniała podobna logika i dynamika życia. Tobie też jest potrzebne to złamanie, abyś mógł wyjść z niewoli siebie i zaczął dawać siebie bliźnim. Tak więc Eucharystia uzdalnia małżonków do życia w komunii, dając im moc do bycia w jedności nie na zasadzie wzajemności, lecz dzięki logice przebaczenia, która stanowi najpewniejszy fundament bezpieczeństwa[34].

Zasygnalizowane powyżej różne aspekty miłości małżeńskiej widziane w kontekście bezpieczeństwa małżonków i ich dzieci domagają się ze strony małżonków nieustannego doskonalenia. Tylko świadome pielęgnowanie miłości może w konsekwencji doprowadzić do prawdziwej komunii małżeńskiej, która posiada fundamentalne znaczenie dla wychowania dzieci. Przykazanie miłości staje się możliwe zawsze tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; „miłość może być *przykazana* ponieważ wcześniej jest dana”[35]. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si’* zachęca wszystkich do praktykowania *małej drogi miłości* św. Teresy z Lisieux. Każde dobre słowo, każdy mały gest zasiewający pokój i przyjaźń, proste codzienne gesty, przełamujące logikę przemocy, wyzysku, egoizmu mogą stać się istotnym wkładem w budowę lepszego świata. Tak rozumianą i praktykowaną miłość można uznać za fundament budowania *kultury troski*, któ-

33 Tamże, 13.

34 Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia w życiu i misji Kościoła. Materiały do pracy na Rok Eucharystii*, Siedlce 2005, s. 9.

35 Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, 14.

ra gwarantuje poczucie bezpieczeństwa i powinna przenikać nie tylko małżeństwo i rodzinę, ale także całe społeczeństwo[36]. Taka wizja miłości małżeńskiej, która w swojej istocie stanowi gwarancję bezpieczeństwa dla samych małżonków oraz stanowi niezbędne środowisko bezpiecznego rozwoju ich dzieci, domaga się dzisiaj szerokiej promocji.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Rzym 2006.

Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, Rzym 2015.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979.

Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994.

Jana Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”*, Rzym 1981.

Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, Rzym 1968.

Buss D.M., *Psychologia ewolucyjna*, Gdańsk 2001.

Hildebrand A., *Jak kochać po ślubie?*, Poznań 2000.

Hildebrand D., *Die Ehe*, St. Ottilien 1983.

Hildebrand D., *Man and Woman*, Chicago 1996.

Hildebrand D., *Marriage: The Mystery of Faithful Love*, Manchester NH 1991.

Kiernikowski Z., *Eucharystia w życiu i misji Kościoła. Materiały do pracy na Rok Eucharystii*, Siedlce 2005.

O miłości. Antologia, red. M. Grabowski, Toruń 1998.

Pelamatti L., *Bolesna miłość. Kiedy seksualność dzieli małżonków*, Kraków 2005.

Styczeń T., *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*, w: *Dar ciała – darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczek, (Biblioteka Ethosu nr 9), Lublin 2005, s. 39–55.

36 Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, 228–231.

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA ŹRÓDŁEM BEZPIECZEŃSTWA MAŁŻONKÓW I ICH DZIECI. REFLEKSJE NA KANWIE ENCYKLIKI PAPIEŻA FRANCISZKA „LAUDATO SI'"

Streszczenie

Miłość małżeńska nie tylko stanowi gwarancję dla bezpiecznego i harmonijnego życia samych małżonków, ale także jest istotnym warunkiem bezpieczeństwa dla poczętego już potomstwa oraz gwarancją prawidłowego rozwoju i wychowania dzieci już urodzonych. Jej wartość nie może wypływać z przesłanek utylitarystycznych, jakimi są np. zapobieganie rozkładu społeczeństwa czy zabezpieczenie dzieciom opieki. Wszystkie te względy, choć ważne, uzasadniają ją tylko pośrednio. Według papieża Franciszka miłość można uznać za fundament budowania „kultury troski", która gwarantuje poczucie bezpieczeństwa i powinna przenikać nie tylko małżeństwo i rodzinę, ale także całe społeczeństwo. Taka wizja miłości małżeńskiej domaga się dzisiaj szerokiej promocji.

Słowa kluczowe: miłość małżeńska, świadectwo miłości, źródło bezpieczeństwa, wychowanie dzieci

CONJUGAL LOVE AS A SOURCE OF SPOUSES' AND THEIR OFFSPRING'S SECURITY. REFLECTIONS BASED ON POPE FRANCIS' ENCYCLICAL "LAUDATO SI'"

Summary

Conjugal love guarantees not only a safe and harmonious life to the spouses, but also constitutes an important safety condition for their conceived offspring and contributes to proper development and raising of the ones already born. The value of spousal love cannot stem from utilitarian premises, such as protecting societal collapse or providing children with due care. Although those reasons seem to be relevant, they justify its value only indirectly. According to Pope Francis, love should be considered to be the foundation for building a culture of care, which results in a feeling of safety permeating not only the marriage and their family, but also the whole society. Such image of conjugal love needs to be promoted widely in the contemporary world.

Keywords: conjugal love, testimony of love, offspring security, raising children

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 159–177

DOI: 10.18276/cto.2018.1-07

PAPIEŻA FRANCISZKA METAFORY KOŚCIOŁA

Andrzej Draguła*
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek pisze: „[…] obrazy pomagają w docenieniu i przyjęciu przesłania, które chcemy przekazać. Atrakcyjny obraz sprawia, że przesłanie jest odczuwane jako coś swojskiego, bliskiego, możliwego, powiązanego z naszym życiem. Trafny obraz może doprowadzić do zasmakowania w przesłaniu, które pragniemy przekazać, budzi pragnienie i motywuje wolę ku Ewangelii”[1]. Zgodnie z tym założeniem Franciszek sam chętnie odwołuje się do przepowiadania obrazowego i stosuje metafory. Do jego ulubionych metafor, którymi wyraża prawdę o Kościele, należy metafora kobiety, owczarni i szpitala polowego. Zgodnie ze współczesną teorią metafory nie są one jedynie sposobem obrazowania mającym na celu przekonanie odbiorcy, ale umożliwiają mu poznanie przedstawionej w metaforze rzeczywistości.

1. Metafora w teologii

Z punktu widzenia językoznawstwa metafora (grec. *metáphora*), czyli przenośnia, to „figura stylistyczna, w której wyrazy tracą swoje pierwotne znaczenie i zyskują nowe”[2]. Klasyczną definicję metafory przedstawił Arystoteles: „Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy

* Ks. prof. US dr hab. Andrzej Draguła – profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego. E-mail: andrzej.dragula@usz.edu.pl.

1 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 157.

2 D. Podlawska, I. Płóciennik, *Leksykon nauki o języku*, Bielsko-Biała 2002, s. 196.

na inną na zasadzie analogii”[3]. Skutkiem metafory jest zmiana dotychczasowego, dosłownego znaczenia i uzyskanie znaczenia wtórnego: przenośnego i niedosłownego. „Podstawą przenośni jest podobieństwo zewnętrzne, podobieństwo zachowania czy działania lub podobieństwo funkcji przedmiotów, zjawisk, pojęć”[4]. Szerzej metaforę rozumiał Julian Krzyżanowski, według którego „metafora […] polega na wyrażeniu cechy lub czynności przedmiotu nie wyrazem właściwym, lecz innym, wykazującym jakieś odległe pokrewieństwo znaczeniowe, tak odległe, że nieraz wystarczy sama aluzja, bez wskazania owego pokrewieństwa”[5]. Tak więc efekt metaforyczności można osiągnąć nawet wówczas, gdy związek między wyrazem a jego określeniem przestaje być zrozumiały i oczywisty.

Przyjmuje się powszechnie, że metafora – jako figura stylistyczna czy retoryczna – spełnia w tekście przede wszystkim funkcję estetyczną jako „upiększenie” opisu literackiego. Idąc za Krzyżanowskim, można by powiedzieć, że metafora „potęguje wyrazistość języka artystycznego”[6], dlatego właściwa jest przede wszystkim poezji. Ujęcie takie bardzo mocno ogranicza funkcję metafory w tekście. Zgodnie z duchem kognitywizmu nie jest ona bowiem jedynie środkiem stylistycznym, ale także narzędziem poznawczym, dzięki któremu podmiot poznający może nazwać i objaśnić zdarzenia, które dzieją się w rzeczywistości. To nie jest wyłącznie narzędzie „upiększania” świata, ale narzędzie jego poznania (kognicji). Według G. Lakoffa i M. Johnsona, którzy zaproponowali kognitywne ujęcie metafory, jej główną funkcją jest to, że umożliwia rozumienie jednej dziedziny doświadczenia za pomocą innej, a tym samym konceptualizację jednego rodzaju doświadczenia (abstrakcyjnego) za pomocą innego (fizycznego, konkretnego). Jedna rzeczywistość – ta bardziej niedostępna – staje się dostępna poznawczo za pośrednictwem odwołania się do innego obszaru doświadczenia, które jest bardziej bezpośrednio dostępne i lepiej znane[7]. W duchu kognitywistycznym utrzymane są także współczesne ujęcia metafory teologicznej.

Według Tomasza Węcławskiego w języku teologii metafora „nie jest […] bynajmniej mową «tylko konwencjonalną», nie jest jedynie pięknym nazwaniem,

---

3 Arystoteles, *Poetyka*, 21, 4–7, przeł. z grec. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989, s. 1489b; zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 102–103.

4 D. Podlawska, I. Płóciennik, *Leksykon nauki o języku…*, s. 196.

5 J. Krzyżanowski, *Nauka o literaturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, s. 109.

6 Tamże, s. 107.

7 Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988; O. Jäkel, *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*, Kraków 2003, s. 21; K. Paroń, *Rzeczywistość to metafora – próba kognitywnej analizy metafor w felietonach Jerzego Urbana*, „Acta Universitatis Lodzienis Folia Litteraria Polonica” 14 (2011), nr 1, s. 43–44.

któremu ściśle rzecz biorąc nie odpowiada rzeczywistość nazwanego. Przeciwnie: jest wiążącym odkryciem rzeczywistości innej i większej, niż wszystko, co było można zobaczyć i powiedzieć dotąd”[8]. Nie można jej sprowadzić do funkcji estetycznej i popularyzatorskiej, ale należy jej przypisać faktyczną zdolność do przekazu prawdy teologicznej. Metafora ujawnia więc to, co się znajduje poza i ponad językiem dyskursywnym i poza dotychczasową nazwą danej rzeczy. „Metafora rodzi się bowiem wtedy – dopowiada Grzegorz Strzelczyk – gdy uchwycona zostaje nowa, nieznana dotąd relacja pomiędzy rzeczami (bądź jakaś nowa rzeczywistość czy aspekt) – zwykle chodzi o jakiś rodzaj «podobieństwa»”[9]. Jak z kolei zauważa Piotr Liszka, potencja zawarta w przedmiocie, do którego odnosi się metafora, „w nowym kontekście może tworzyć nowe znaczenia, *metaphora* to przenoszenie znaczenia poza dotychczas zakreślone granice znaczeniowe”[10]. W ten sposób znaczenie poszerza się i precyzuje jednocześnie. Słusznie zauważa Liszka, że „znaczenie przenośne wprowadza niepokój, nie jest zgodne ze znaczeniem powszechnie uzgodnionym i przyjmowanym. Efektem jednak nie jest zamęt, wręcz przeciwnie, bardziej wyraźne sprecyzowanie znaczenia podstawowego”[11]. Nowe znaczenie nie dla wszystkich jednak może być oczywiste, metafora bowiem w pewnym sensie kwestionuje dotychczasowe znaczenie, co wymaga nowego spojrzenia na przedmiot i oderwania się od jednoznaczności dotychczasowego znaczenia. Strzelczyk, który analizuje pojęcie metafory u Paula Ricoeura, zauważa, że metafora „jest w rzeczywistości gwałtem na wcześniej ustanowionym porządku”, „łamie reguły dyskursu, do którego przynależy”, „jest niekontrolowana”[12], „pozwala wykroczyć poza sens dosłowny, uwalnia od jego hegemonii”[13]. Metafora domaga się więc od odbiorcy poznawczej otwartości.

Zasady te dotyczą także metafory teologicznej. Węcławski cytuje Eberharda Jüngela, według którego dzięki metaforze „pewna rzeczywistość zostaje w tego rodzaju mowie tak wypowiedziana za pośrednictwem możliwości, iż ta właśnie możliwość prowadzi do odkrycia nowego wymiaru rzeczywistości i do precyzacji mowy o tym, co rzeczywiste. Metafory i podobieństwa wypowiadają zatem

8 T. Węcławski, *Funkcja sakralna wypowiedzi religijnej. Aspekt teologiczny*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 16–17.

9 G. Strzelczyk, *Problem metafor w teologii albo teologia jako metafora*, „Studia Theologiae Fundamentalis” 3 (2012), s. 191.

10 P. Liszka, *Metafora w Objawieniu i w teologii*, w: *Ad Imaginem Tuam. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Gołębiewskiego*, red. W. Irek, t. 2, Wrocław 2012, s. 155.

11 Tamże.

12 G. Strzelczyk, *Problem metafor w teologii albo teologia jako metafora*…, s. 189.

13 Tamże, s. 190.

więcej, niż dotąd było to oczywiste”[14]. Metafora wprowadza treść, bez której nie da się już pomyśleć o jej przedmiocie bez odniesienia się do niej. Jako przykład Węcławski przytacza metaforę Syna Bożego na określenie Jezusa Chrystusa. „Nie można się wyzbyć tej metafory – pisze Węcławski – nie można z niej oczyścić naszego języka, w przekonaniu, że tak będzie on bardziej językiem Bogu. To, co wydawało się niepodobieństwem i niemożliwością, okazuje się możliwością i większym od niepodobieństwa podobieństwem”[15].

Prawidłowe funkcjonowanie metafory jest możliwe jedynie przy spełnieniu określonego warunku, którym jest istnienie podobnej relacji podmiotów wobec przedmiotu metafory. Podmioty poznające – zarówno twórca, jak i adresat metafory – winny mieć takie samo bądź przynajmniej podobne doświadczenie poznawcze, na którym opiera się metafora. Podzielanie tego samego doświadczenia „powoduje pojawienie się takich samych skojarzeń, dzięki którym coś, co nie ma wprost wspólnego z przedmiotem, do którego ma się odnosić, z tym przedmiotem kojarzy się u wszystkich ludzi, reprezentujących ten sam sposób przeżywania zjawisk przyrodniczych czy kulturowych”[16]. Metafora nigdy jednak nie będzie znaczyła tego samego dla wszystkich odbiorców. Jak zauważa Strzelczyk, „znaczenie wyrażenia metaforycznego odsłania się ostatecznie po stronie odbiorcy, czytającego. To on odkrywa konotacje, dla których wyrażenie jest wehikułem, przy czym niekoniecznie te zamierzone przez twórcę metafory”[17]. Kluczem do jej zrozumienia są jego doświadczenia i wyobrażenia powiązane z przedmiotem metafory, dlatego też „wypowiadający nie ma możliwości zapanowania nad kaskadą konotacji, jego metaforą w odbiorcach sprowokowanych”[18]. Strzelczyk zauważa jeszcze jedną trudność w interpretacji metafory. Jest nią umieszczenie metafory w nowym kontekście, co „może prowadzić do modyfikacji sieci konotacji – odkrywania nowych bądź/i eliminowania wcześniejszych”[19]. Stać się tak może, gdy metafora zostaje przeniesiona w nowy kontekst czasowy, geograficzny czy kulturowy. To, co stanowi punkt wyjścia metafory, w nowym kontekście może często oznaczać coś zupełnie innego.

---

14 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, s. 398, cyt. za: T. Węcławski, *Funkcja sakralna wypowiedzi religijnej*…, s. 17.

15 Tamże.

16 P. Liszka, *Metafora w Objawieniu i w teologii*…, s. 153.

17 G. Strzelczyk, *Problem metafor w teologii albo teologia jako metafora*…, s. 193.

18 Tamże, s. 194.

19 Tamże.

2. Metafora szpitala polowego

Jedną z metafor eklezjalnych, do których Franciszek powraca wielokrotnie – czego ma zresztą świadomość i do czego się przyznaje – jest metafora szpitala polowego. Z częstotliwości odwoływania się do tej metafory można wnosić, że jest to obraz, do którego jest bardzo przywiązany. Podczas jednej z konferencji Franciszek wyznał: „Powiedziałem już kilka razy, że Kościół wydaje się być szpitalem polowym”[20]. W wywiadzie dla magazynu „La Civiltà Cattolica” papież mówił: „Postrzegam Kościół jak szpital polowy po walce. Nie ma sensu pytać się ciężko rannego, czy ma wysoki poziom cholesterolu bądź cukru. Trzeba leczyć jego rany. Później zajmiemy się resztą”[21]. A z kolei 6 marca 2014 roku na spotkaniu z klerem rzymskim papież powiedział: „Możemy myśleć dzisiaj o Kościele jak o szpitalu polowym. To – przepraszam Was – powtarzam, ponieważ ja to tak widzę, tak to odczuwam: szpital polowy. Potrzeba leczyć rany, wiele ran! Jest wielu ludzi zranionych przez problemy materialne, przez skandale, także w Kościele. Ludzie zranieni przez złudzenia świata […]. My, kapłani, powinniśmy być tam, blisko tych ludzi […]. Miłosierdzie oznacza przede wszystkim leczyć rany. […] najpierw lecz ranę, a później zobaczymy badania. Później dokonuje się badań specjalistycznych, ale najpierw należy leczyć rany otwarte. Dla mnie, w tym momencie, jest to ważniejsze. Także rany ukryte, ponieważ są ludzie, którzy oddalają się, aby nie pokazać ran”[22].

Według internetowego *Słownika PWN* szpital polowy to „szpital wojskowy zorganizowany blisko pola walki”[23]. Z kolei internetowa Wikipedia definiuje szpital polowy jako „rodzaj tymczasowego szpitala, rozstawianego (w terminologii wojskowej: «rozwijanego») poza budynkami szpitala stałego, zazwyczaj przeznaczonego do leczenia ofiar działań wojennych, wielkich katastrof i klęsk żywiołowych”[24]. W szpitalu polowym nie podejmuje się długotrwałego leczenia, ale dokonuje się przede wszystkim zaopatrzenia ran i udziela się pierwszej pomocy, od której zależeć może dalsze życie rannego w bitwie pacjenta.

Franciszek używa metafory szpitala polowego w kontekście teologii miłosierdzia. Jak na sympozjum pt. „Szpital polowy według Franciszka” mówił Grze-

20 Franciszek, *Kościół ma być znakiem miłosierdzia Pana. Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania nt. „Evangelii gaudium”*, 19.09.2014, „L’Osservatore Romano” 10 (2014).

21 A. Spadaro, *Leczmy rany* [wywiad], „Tygodnik Powszechny” 39 (2013).

22 Franciszek, Żyjemy w epoce miłosierdzia. Spotkanie z kapłanami z diecezji rzymskiej, 6.03.2014, „L’Osservatore Romano” 3–4 (2014).

23 https://sjp.pwn.pl/slowniki/szpital%20polowy.html (dostęp: 2.11.2017).

24 https://pl.wikipedia.org/wiki/Szpital_polowy (dostęp: 2.11.2017).

gorz Ryś[25], język i wrażliwość, jakimi posługuje się papież, „nie są w Kościele nowością, są zdumiewająco podobne do języka, jakiego używał Kościół […] we wczesnym średniowieczu". Ryś odwołuje się do tworzonych wówczas penitencjałów, czyli ksiąg pokutnych. „Myślenie penitencjałów o pokucie to jest myślenie lecznicze, medyczne". Ryś cytuje wstęp do penitencjału Teodora z Tarsu, biskupa Cantenbury (602–690), który nazywa przygotowany przez siebie penitencjał jako „lekarstwo pokuty". Podobne słowa znajdujemy w penitencjale Kumiana (Kumina), który mówi o „środkach na rany" i „lekarstwach Pisma Świętego". Teologia pokuty zawarta w penitencjałach to *medicina salutis*. „Rany po grzechach leczy się pokutą, która rządzi się zasadą: przeciwne leczy się przez przeciwne". Grzech powoduje rany duchowe, które należy zaopatrzyć. W tę samą metaforykę wpisuje się papież Franciszek.

Jak komentuje Konrad Sawicki, „Szpital polowy – uświadommy to sobie – stawiany jest na obrzeżach pól bitewnych. Trafiają tu ranni z przeróżnymi zranieniami. Priorytetem lekarza jest to, by najpierw opatrzyć ranę, która może okazać się śmiertelna. Przenosząc to na język religijny, priorytetem winno być uratowanie człowieka od śmierci wiary lub przed utratą zbawienia. […] Idąc za papieską analogią, można powiedzieć, że przyzwyczailiśmy się do Kościoła, który działa jak dobrze wyspecjalizowana przychodnia położona w spokojnej i bezpiecznej dzielnicy miasta. Kto czuje się chory, zawsze może do nas przyjść, a my mu pomożemy"[26].

Podobnie komentuje słowa papieża Franciszka Ryś: „W szpitalu polowym nie pytasz człowieka o bzdury, tylko zajmujesz się ranami, poczynając od najgłębszej. […] Chodzi o szpital, a szpital to nie jest akademia medyczna. […] Szpital nie istnieje bez akademii medycznej, ale w akademii medycznej problemem jest choroba jako przypadek, który się opisuje, który się rozwiązuje. Natomiast w szpitalu całe życie jest wokół chorej osoby skoncentrowane. W centrum jest człowiek, który jest chory. Najlepiej by było, gdyby nikt nie chorował, tylko że takich ludzi nie ma"[27]. Oba komentarze wskazują na szczególną rolę szpitala polowego, która to rola jest inna niż pozostałych placówek medycznych, jak akademia medyczna czy przychodnia. Szpital polowy ich nie zastępuje, a ich funkcje są raczej komplementarne.

---

25 *Szpital polowy wg Franciszka – sympozjum w Stadnikach*, 7.05.2016 [audio], http://radioprofeto.pl/archiwum,1484.html (dostęp: 2.11.2017).

26 K. Sawicki, *Nie przychodnia, a szpital polowy*, 10.03.2014, https://www.deon.pl/141/art,1561,nie-przychodnia-a-szpital-polowy.html (dostęp: 2.11.2017).

27 *Szpital polowy wg Franciszka*…

W tym kierunku idzie też krytyka sformułowana pod adresem papieża Franciszka przez Jerzego Szymika. Zarzuca on papieżowi, że jest to metafora jedynie częściowo prawdziwa, ponieważ nie wyraża wszystkich aspektów działania Kościoła. „To metafora bardzo piękna, ale niepełna" – mówił Szymik w wywiadzie dla „Rzeczpospolitej". – „Jest obrazowa, przejmująca i po części prawdziwa. Opatrywanie bieżących, najbardziej palących ran jest konieczne. Jednak sprowadzenie funkcji Kościoła tylko do szpitala polowego to za mało. Kościół musi być też potężną stacją epidemiologiczną i superkliniką, która diagnozuje na wiele lat do przodu i daje ludziom szczepionki, a jednocześnie potrafi i nie boi się przeprowadzać skomplikowanych operacji. Nie wątpię, że taki obraz Kościoła już się wyłania, a jeszcze w pełni się wyłoni z nauczania Franciszka"[28].

W książce *Theologia benedicta* autor dokonuje subtelnego porównania między Franciszkiem, Benedyktem XVI i Janem Pawłem II. Czyni to za pomocą słów Tracey Rowland, która pisze: „Jan Paweł II zawsze starał się podawać lekarstwo osłodzone, natomiast Benedykt XVI aplikuje je bezpośrednio. Obaj jednak zgadzają się co do tego, że współczesna kultura zachodnia wymaga leczenia"[29]. Jaka jest recepta Franciszka? „Franciszek zaś – idąc tropem jego słynnej metafory – zdaje się proponować głównie opatrzenie ran w szpitalu polowym – Kościele, szpitalu rozłożonym prowizorycznie na obrzeżach toczonej na śmierć i życie decydującej bitwy o przyszłość świata" – odpowiada Szymik[30]. I tym razem Szymik poddaje tę metaforę krytyce: „Być blisko poranionych i leczyć rany to niemało, ale też na pewno nie wszystko. Wielu z poważnie, śmiertelnie nieraz poturbowanych w tej toczonej na ogromną skalę współczesnej wojnie (w której chodzi najgłębiej o Boga samego i Jego sprawę – wojna ta jest toczona przeciw Bogu, o Boga, mimo Boga etc.) nie przychodzi nawet na myśl, by przyczyn nędzy świata i własnego życia szukać w grzechu i bezbożności. Tymczasem u podstaw wszelkich ludzkich udręk i ran, także niesprawiedliwych struktur społecznych (strukturalnej biedy etc.), leży grzech osobisty człowieka, przeciwstawienie konkretnej woli ludzkiej konkretnej woli Bożej"[31]. Franciszkowi Szymik przeciwstawia Benedykta XVI, który pisze: „u korzeni należy podjąć próby naprawy, a nie poprzestawać tylko na usuwaniu objawów, jeśli się chce naprawdę bardziej ludzkiego społeczeństwa"[32]. A następnie sam dodaje: „A do tego zdaje się nie wystarczać szpital polowy, ale potrzebna jest medycyna bardziej zaawansowana, badania i działania w dziedzi-

28 J. Szymik, *Benedykt XVI był prorokiem* [wywiad], „Rzeczpospolita". Plus Minus, 24.07.2015.

29 T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 249.

30 J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2016, s. 170.

31 Tamże.

32 Tamże.

nie etiologii i epidemiologii, dzisiaj również genetyki, a przede wszystkim szeroko zakrojone szczepienia i specjalistyczne kliniki”[33].

Nie wydaje się jednak, by krytyka sformułowana przez polskiego dogmatyka wobec metafory szpitala polowego była zasadna. Szymik wyraźnie przeciwstawia koncepcję Franciszka myśli Benedykta XVI, traktując je jako przeciwstawne czy wykluczające się. Lektura wypowiedzi papieża Franciszka nie pozwala jednak na formułowanie wniosku, że szpital polowy miałby być jedyną formą działania Kościoła wobec grzechu. Franciszek mówi o działaniu priorytetowym, które trzeba podjąć „najpierw” i „w tym momencie”. Doraźna, bezpośrednia pomoc w sytuacji zagrożenia życia i głębokich zranień wojennych nie wyklucza wcale dalszego diagnozowania, leczenia, profilaktyki i specjalistycznych badań. Franciszek mówi jedynie, od czego należy zacząć, ale na tym Kościół nie wyczerpuje swej działalności. Po wtóre, trudno uznać bezpośrednią pomoc w szpitalu polowym za leczenie objawowe. W szpitalu polowym podaje się lekarstwa i podejmuje procedury, które ratują życie, czego nie można zrobić za pomocą leczenia objawowego[34]. Franciszkowa metafora szpitala polowego mówi o priorytecie okazania miłosierdzia przed innymi, systematycznymi działaniami duszpasterskimi, które mają na celu nawrócenie.

3. Metafora owczarni

Drugą, równie często przywoływaną przez Franciszka metaforą jest obraz owczarni. Metafora ta ma długą tradycję biblijną i jest jedną z najczęściej przywoływanych metafor eklezjalnych w teologii. Ma ona swoje źródło w kulturze agrarnej nomadów Bliskiego Wschodu. Widok pasterza prowadzącego swoje stado był bliski każdemu, kto w tej kulturze żył, a przez to był dla niego czytelny. „[…] ob-

33 Tamże, s. 171.

34 Metafory lecznicze nie są oczywiście niczym nowym w teologii. Już w Starym Testamencie Bóg mówił do ludu wybranego, że nie ukarze go żadną z plag, które zesłał na Egipt, ponieważ chce być jego lekarzem (Wj 15,26). Sam Jezus postrzega swą posługę jako leczenie chorych. Gdy Mu zarzucają, że jada z celnikami i grzesznikami, a więc ludźmi wykluczonymi ze wspólnoty wiary, odpowiada: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” (Mt 9,12). Metafora Chrystusa jako lekarza została przejęta przez św. Augustyna, który nazywał Jezusa „lekarzem dusz i ciał” (*medicus et animarum et corporum*). U Augustyna nie znajdujemy oczywiście metafory szpitala polowego, ale podkreśla on pewien aspekt, który odnajdujemy także w posłudze lekarza wojennego. Jak zauważa Grzegorz Baran, według Augustyna Jezus jako lekarz postępuje wbrew przyjętej zasadzie: „to zwykle człowiek chory szuka lekarza i udaje się do niego. W przypadku natomiast Chrystusa to właśnie On sam przybył na ziemię, aby szukać i uzdrawiać chorych. […] A zatem nie od chorego wyszła inicjatywa, aby lekarz go uzdrowił, ale to właśnie sam lekarz – Jezus Chrystus przybył, aby uzdrowić” (G.M. Baran, *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego listu Jana Apostoła*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 55, s. 45).

raz pasterza prowadzącego swoją trzodę wyraża w sposób niezwykle trafny dwa pozornie sprzeczne i często rozdzielane aspekty władzy wykonywanej nad człowiekiem. Pasterz jest przewodnikiem, ale i towarzyszem zarazem”[35]. Ten dwojaki wymiar obrazu owczarni ujawni się w wypowiedziach papieża Franciszka[36].

W swojej pierwszej homilii wygłoszonej podczas Mszy Krzyżma Świętego papież apelował do księży, aby byli „pasterzami «pachnącymi jak owce» – o to was proszę: bądźcie pasterzami «o zapachu owiec»”[37]. Na spotkaniu z nowymi biskupami papież wzywał: „Bądźcie pasterzami, którzy pachną jak owce, obecnymi wśród swojego ludu jak Jezus Dobry Pasterz. […] Pasterska obecność to iść z ludem Bożym, przed nim, wskazując drogę, pośród niego, by umacniać jedność, postępować za nim, by nikt nie pozostał w tyle, ale przede wszystkim iść za wyczuciem, jakie ma lud Boży, by znaleźć nowe drogi”[38]. Pachnienie owcami nie jest tylko przywilejem czy obowiązkiem biskupów. Zalecenie to dotyczy każdego, kto chce podjąć posługę ewangelizatora: „Wspólnota ewangelizacyjna przez dzieła i gesty wkracza w codzienne życie innych, skraca dystans, uniża się aż do upokorzenia, jeśli to jest konieczne, i przyjmuje ludzkie życie, dotykając cierpiącego ciała Chrystusa w ludzie. W ten sposób ewangelizatorzy mają «zapach owiec», a one słuchają ich głosu. Wspólnota ewangelizacyjna staje się zatem gotowa, by «towarzyszyć»”[39].

Jak słusznie zauważa Ewa Kusz: „Zapach owiec nie jest jakoś specjalnie przyjemny. Powiedzenie, że pasterz, a w języku papieża: ewangelizator, ma mieć

---

35 *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 651 [hasło: *Pasterz i trzoda*].

36 Metafora owczarni oraz złączona z nią metafora pasterza, zastosowane w odniesieniu do Boga oraz Jego ludu, pojawiają się zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Odwołania do pasterskiej analogii znajdujemy w wielu psalmach i księgach prorockich. Biblia hebrajska używa tych metafor bezpośrednio w odniesieniu do Boga, jednak rzadziej, niż by się wydawało. Wprost Jahwe nazywany jest pasterzem tylko kilka razy. Tak mówi o Bogu Jakub, który błogosławi Józefa: „Bóg, który jak pasterz mnie prowadził przez całe moje życie, aż po dzień dzisiejszy” (Rdz 48,15). W tym samym błogosławieństwie Jakub nazywa Boga „Pasterzem i Opoką Izraela” (Rdz 49,24). Postrzeganie Boga jako pasterza łączy się przede wszystkim z doświadczeniem wędrówki ludu wybranego z Egiptu. Mówi o tym choćby psalmista: „A swój lud wyprowadził jak owce i powiódł przez pustynię jak trzodę” (Ps 78,52; por. Iz 40,11). Jahwe ciągle prowadzi swój lud, dlatego psalmista zwraca się słowami: „Posłuchaj, Pasterzu Izraela, Ty, co jak trzodę wiedziesz ród Józefa” (Ps 80,2). Obraz Boga jako pasterza odnosi się zarówno do relacji wobec całego ludu, jak też może opisywać relację indywidualną. Bóg jest pasterzem nie tylko całego ludu, ale także poszczególnych jego członków: „Pan jest pasterzem moim” – wyznaje autor psalmu (Ps 80,2). Zob. P.J. Achtemeier, [hasło:] *Pasterz*, w: *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 902–904.

37 Franciszek, *Z ludem na ramionach*. *Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek*, 28.03.2013, „L’Osservatore Romano” 5 (2013).

38 Franciszek, *Pasterze słuchający ludu*. *Audiencja dla biskupów wyświęconych w ciągu ostatniego roku,* 19.09.2013, „L’Osservatore Romano” 11 (2013).

39 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 24.

«zapach owiec», pociąga swoją oryginalnością. W praktyce jednak oznacza niebudzący entuzjazmu trud”[40]. O specyficznym zapachu owiec wspomina Wiliam Szekspir w komedii *Jak wam się podoba*. W scenie II aktu III pasterz Koryn rozmawia z błaznem Probierczykiem o zwyczajach miejskich i dworskich. Koryn zauważa, że całowanie w rękę na znak pozdrowienia, według zwyczaju dworskiego, jest nie do zaakceptowania w świecie pasterskim: „Byłoby to brudne pozdrowienie, gdyby dworzanie byli pasterzami”. Wyjaśnia to w ten sposób: „Ciągle macamy owce, a owcze skóry, jak ci wiadomo, są pełne tłuszczu”. Probierczyk nie przyjmuje tego sposobu argumentacji, pytając: „A czy się nie pocą dworzanie? A barania tłustość czy nie tak zdrowa jak pot ludzki?”. Koryn przytacza jeszcze jeden argument przeciwko całowaniu w rękę: „Ręce nasze smarowane są często dziegciem lekarstw na owcze choroby; chceszli, żebyśmy dziegieć całowali?”. A następnie dodaje: „Ręce dworzan pachną piżmem”. Piżmo – choć także pochodzenia zwierzęcego – jest tutaj synonimem przyjemnego zapachu, gdyż używane było jako składnik perfum: substancja zapachowa i utrwalacz zapachu perfum.

Język polski nie ma osobnego wyrazu na określenie zapachu owiec. Mówi się po prostu o zapachu owczym. Jest on wydzielany przez tłuszczopot, będący mieszaniną łoju i potu, nieustannie wydzielanych przez gruczoły skórne (łojowe i potowe) owiec. Ten specyficzny, silny zapach zwierzęcia można usunąć podczas prania wełny owczej[41]. Metafora mówiąca, że należy „pachnieć owcami” nie oznacza więc nic komfortowego. To metafora mówiąca o konieczności bliskości pasterza z tymi, do których jest posłany. „Zapachnieć owcami” da się tylko wtedy, gdy się je nosi, karmi, opatruje, dogląda. Nie da się przejąć jakiegoś zapachu z dystansu i na odległość. Trzeba się zbliżyć.

Jak można zauważyć, Franciszek dokonuje pewnej modyfikacji obrazu pasterza i owiec w stosunku do ich tradycyjnej interpretacji. Dla porównania można tutaj przywołać homilię wygłoszoną przez papieża Jana XXIII w dniu inauguracji jego pontyfikatu. Odwoływał się on wówczas do ewangelicznego obrazu Dobrego Pasterza: „Pasterz «idzie przed owcami» (J 10,4), a za nim wszystkie postępują”[42]. To pierwszeństwo pasterza przed owcami wynika przede wszystkim z jego funkcji obrońcy: „Dla ich obrony sam nie boi się powstrzymywać w walce wdzierającego się wilka”. W tak ujętym obrazie pasterz musi być awangardą. Franciszek poszerza interpretację tego obrazu o kolejne elementy. Pasterz nie tyl-

40 E. Kusz, *Zapach owiec*, „Tygodnik Powszechny” 9.12.2013; zob. W. Shakespeare, *Jak wam się podoba*, tłum. L. Ulrich, s. 36, http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/jak-wam-sie-podoba.html.

41 Zob. *Dlaczego runo śmierdzi*, 13.08.2013, [blog:] *Owca i wełna – historycznie*, http://uowki.blogspot.com/2013/08/dlaczego-runo-smierdzi_13.html (dostęp: 2.11.2017).

42 *Homilia w dniu koronacji Papieża Jana XXIII*, 4.11.1958, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 50 (1960), s. 260–263; „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 884–888.

ko idzie na przedzie, prowadzi i broni. Jego zadaniem jest także paść owce: „Paść znaczy wielkodusznie przyjmować, iść z owcami, przebywać z owczarnią. Przyjmować, iść, przebywać". Odnosząc to do funkcji biskupa, papież mówi: „Biskup jest w drodze «ze» swoją owczarnią i «w niej»". Papież dalej wyjaśnia, dlaczego biskup jako pasterz winien nie tylko przewodzić owczarni, ale także czasami iść pośród owiec, a nawet za nimi: „Obecność duszpasterska oznacza wędrowanie z ludem Bożym: chodzenie na czele, wskazując szlak, wskazując drogę; chodzenie pomiędzy, aby wzmacniać jedność; chodzenie na końcu, zarówno po to, aby nikt nie został w tyle, ale przede wszystkim, aby iść za intuicją, z jaką lud Boży szuka nowych dróg"[43].

Franciszek przełamuje opozycyjny model wpisany bardzo mocno w tradycyjną interpretację matafory pasterza na rzecz modelu wspólnoty i wynikającej ze wspólnoty współpodmiotowości. Można w tym także widzieć echo soborowego stwierdzenia, które przypomina, że Chrystus świeckich „wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa"[44], które nie są wyłącznie zarezerwowane dla hierarchii. Właśnie dlatego Franciszek sugeruje, że – wbrew tradycyjnemu modelowi – pasterz winien iść czasami także za owcami, aby wsłuchiwać się w ich intuicję. Jest to zapewne daleko idące „uzupełnienie" modelu ewangelicznego sformułowanego przez samego Jezusa: „Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne" (J 10,27). W tym tradycyjnym modelu to wyłącznie owce słuchają głosu pasterza i idą za nim, ponieważ rozpoznają jego głos. W uzupełnieniu Franciszka, pasterz także zobowiązany jest słuchać głosu owiec i iść za ich intuicją: „Biskup, który żyje pośród wiernych, ma otwarte uszy, aby słuchać tego, «co mówi Duch do Kościołów» (Ap 2,7), i «głosu owiec»"[45]. Franciszek wyraźnie wykracza poza opozycyjny model ukazujący aktywnego pasterza i pasywne owce; pasterza, który wyłącznie mówi, i owiec, które go wyłącznie słuchają. W wizji Franciszka zarówno pasterz, jak i owce – choć w różnym stopniu – są za siebie współodpowiedzialni.

43 Franciszek, *Pasterze słuchający ludu*…

44 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, 35.

45 Franciszek, *Pasterze słuchający ludu*…

4. Metafora kobiety

Trzecia ulubiona metafora eklezjalna Franciszka to obraz kobiety. Mimo że także w polskim języku religijnym funkcjonuje wyrażenie Kościół Matka (*Mater Ecclesia*), to ta kobieca natura Kościoła jest bardzo mało widoczna, ponieważ w języku polskim – inaczej niż w wielu językach nowożytnych (nawet w języku angielskim mówimy o Kościele *she* – „ona") – Kościół jest rodzaju męskiego, a w konsekwencji obce mu są metafory żeńskie. Papieżowi Franciszkowi bliskie są języki hiszpański i włoski, gdzie Kościół (hiszp. *iglesia*, wł. *chiesa*) jest rodzaju żeńskiego. Kobiecość i macierzyńskość Kościoła są dla niego czymś naturalnym[46].

Widać to choćby w jego predylekcji do wykorzystywania biblijnej postaci kobiety pochylonej od urodzenia jako personifikacji Kościoła (Łk 13,11). Kobieta pochylona, czy – dokładniej – zakrzywiona ku sobie – to Kościół skupiony na sobie, a nie na ewangelizacji – jak mówił podczas jednego z przemówień w trakcie konsystorza[47]. Ten sam obraz kobiety pochylonej pojawia się w liście papieża Franciszka na 105. Zgromadzenie Plenarne Konferencji Episkopatu Argentyny, datowane na dzień 25 marca 2013 roku. W liście tym papież pisze: „Typowymi chorobami zamkniętego Kościoła jest skoncentrowanie na samym sobie, wpatrywanie się w samego siebie, pochylenie się nad samym sobą, jak u tej kobiety

46 Już starożytność widziała w kobiecie personifikację Kościoła, rozciągając tę metaforę zarówno na Stary, jak i na Nowy Testament i rozróżniając *Ecclesia ex circumcisione* (Kościół z obrzezania) oraz *Ecclesia ex gentibus* (Kościół z pogan). Symbolicznie wyobrażają to dwie postaci kobiece, jak to zostało ukazane na drzwiach bazyliki św. Sabiny, gdzie obie postacie niczym się prawie nie różnią (jedynie kobieta symbolizująca Kościół Nowego Testamentu ubrana jest w suknię z frędzlami). Zob. E. Josi, *La chiesa nei testi patristici e nei monumenti paleocristiani*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1949, kol. 1466–1469. Ta żeńska natura Kościoła od samego początku była oczywista dla ojców Kościoła. Św. Ambroży nazywał Kościół oksymoronem *casta meretrix*, czyli czysta nierządnica. Stwierdzenie to pojawiło się u niego tylko raz, w rozważaniu o Rahab, kobiecie pochodzącej z Jerycha, o której mówi Księga Jozuego. Dla Cypriana zasada mówiąca, że poza Kościołem nie ma zbawienia, łączy się z ideą macierzyństwa Kościoła: „Nie może mieć Boga za ojca, kto nie ma Kościoła za matkę" (Św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, 8). Z kolei Klemens Aleksandryjski uważał, że Kościół jest dziewicą i matką, bez skazy jak dziewica i kochany jak matka, która nosi w sobie swoje dzieci i karmi je swoim świętym mlekiem (Św. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, I, 5–6). Jak pisze Hugo Rahner, „do istotnych cech teologii Kościoła pierwszego tysiąclecia należy upatrywanie w Kościele «Matki żyjących», w której wypełnia się to, co kiedyś było przeznaczone pierwszej matce żyjących, Ewie, i co zaczęło się w chwili nowego stworzenia życia Bożego w Maryi, która przez dziewicze narodzenie darowała nam żywego Boga. Ewa, Maryja, Kościół – te trzy wielkości ogląda teologia starożytna zawsze jakby – jeśli tak można powiedzieć – w transparentnym obrazie, w którym się one nawzajem przenikają" (H. Rahner, *Mater Ecclesia: Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln–Köln 1944, s. 14, cyt. za: D. Forstner, Świat symboliki chrześcijańskiej, Warszawa 1990, s. 332).

47 Zob. J.M. Bergoglio, *Kwiatki papieża Franciszka*, Kraków 2013, s. 91.

z Ewangelii”[48]. W liście napisanym po hiszpańsku czytamy, że Kościół może popaść w niebezpieczeństwo „estar encorvada sobre sí misma como aquella mujer del Evangelio”. Słowo „encorvada” oznacza tyle, co „pochylona”, „zakrzywiona”, a hiszpańskie „cuervo” to polski „róg”. Słowo to użyte jest w wielu tłumaczeniach hiszpańskich Pisma Świętego, gdy Łukasz mówi o kobiecie, „która od osiemnastu lat miała ducha niemocy: była pochylona i w żaden sposób nie mogła się wyprostować” (Łk 13,11).

Papież używa tej ewangelicznej postaci do zobrazowania stanu choroby Kościoła skupionego na samym sobie: to Kościół pochylony, ale nie pochylony przed kimś, lecz raczej „pochylony nad sobą”, a może nawet „zakrzywiony ku sobie” – Kościół wsobny. Ten obraz staje się jeszcze bardziej czytelny, gdy przeczytamy ciąg dalszy Ewangelii: „Gdy Jezus ją zobaczył, przywołał ją i rzekł do niej: «Niewiasto, jesteś wolna od swej niemocy». Włożył na nią ręce, a natychmiast wyprostowała się i chwaliła Boga” (Łk 13,12). Jeśli niemoc kobiety jest obrazem choroby Kościoła, to jedynie Chrystus czyni Kościół zdrowym, wyprostowanym i gotowym do wychwalania Boga. Tylko On może go uwolnić od niemocy.

Podczas spotkania z uczestnikami seminarium z okazji 25. rocznicy ogłoszenia listu apostolskiego Jana Pawła II *Mulieris dignitatem o godności i powołaniu kobiety* Franciszek powiedział, że „lubi” myśleć o tym, że Kościół po włosku to „la Chiesa”, że Kościół jest kobietą. Macierzyńskość Kościoła widoczna jest bardzo dobrze także w adhortacji *Evangelii gaudium*, gdzie papież nazywa Kościół „zawsze troskliwą matką”[49]. „Kościół jest matką i głosi słowo ludowi jak matka, która mówi do swego dziecka” – czytamy w dokumencie. Niestety, polskie tłumaczenie gubi głęboki sens pewnych sformułowań. Rozdział V zatytułowany jest *Matka o otwartym sercu*, ale nie dotyczy on – jak by się mogło wydawać – Maryi, lecz Kościoła, co ujawnia się zaraz w pierwszym zdaniu: „Kościół «wyruszający w drogę» jest Kościołem otwartych drzwi”[50]. Nie wiadomo, czy papież miał tutaj na myśli typologiczną teologię Rachab (zob. Joz 2), ale analogia jest oczywista. Dopiero kilka wierszy dalej Franciszek pisze, że „czasem Kościół jest jak ojciec syna marnotrawnego, który pozostawia drzwi otwarte, aby mógł on wejść bez trudności, kiedy powróci”. Czasem Kościół jest ojcem, ale najpierw jest matką.

Ta macierzyńskość Kościoła objawia się także w realizacji głoszenia Ewangelii. Papież określa homilię jako „rozmowę matki”: Kościół jest matką i głosi

48 Francisco, *Carta a los participantes en la 105 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina*, 25.03.2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.pdf [tłum. własne].

49 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 14.

50 Tamże, nr 46.

słowo ludowi jak matka, która mówi do swego dziecka, wiedząc, że dziecko ufa, iż wszystko, o czym jest pouczane, będzie dla jego dobra, ponieważ wie, że jest kochane. Ponadto dobra matka przyjmuje to wszystko, co Bóg zasiał w jej dziecku, wsłuchuje się w jego troski i uczy się od niego. Panujący w rodzinie duch miłości kieruje zarówno matką, jak i dzieckiem w ich dialogu, w którym człowiek uczy i w którym się uczy, koryguje i docenia dobre rzeczy”[51]. Papież nazywa to „duchem macierzyńsko-kościelnym”, który rodzi się wtedy, gdy Ewangelię przepowiada się „w kluczu «kultury ojczystej – macierzyńskiej», w kluczu ojczystego – «macierzyńskiego» dialektu”[52]. Na marginesie należy jeszcze dodać, że kard. Jorge Mario Bergoglio w swoich tekstach też szeroko rozwija obraz Kościoła-wdowy, której zabrano Oblubieńca i która opłakuje dzieci[53].

Gdy przyjmie się taką perspektywę, która pozwoli na szerokie użycie określeń i metafor kobiecych, „męski” dotąd Kościół, ze wszystkimi konsekwencjami przyporządkowania mu kulturowej roli mężczyzny – dla równowagi – nabierze wymiaru „kobiecego”, a zwłaszcza „matczynego”, ze wszystkimi skutkami przyporządkowania mu biologicznej i kulturowej roli kobiety, jak rodzenie, karmienie, opieka itd. Jak zauważa Walter Kasper, „[…] Następcy Piotra bliższy jest obraz wspólnoty wierzących jako miłosiernej matki, do którego odwoływał się biskup-męczennik Cyprian w swej polemice z Nowacjanem, niż reprezentowany przez tego ostatniego wizerunek Kościoła jako czystej i świętej dziewicy”[54].

5. Metafora w służbie eklezjologii Franciszka

Kościół jest rzeczywistością duchową, co sprawia, że się wymyka bezpośredniemu poznaniu i doświadczeniu. Nauczanie Kościoła od samego początku uciekało się do metafory, by lepiej wyrazić swoją naturę. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, za pośrednictwem licznych figur i obrazów „Objawienie mówi o niezgłębionej tajemnicy Kościoła”[55]. Z kolei Sobór Watykański II zauważa: „Jak w Starym Testamencie objawienie królestwa przedstawiane jest często typicznie, tak też i teraz wewnętrzna natura Kościoła daje się nam poznać poprzez rozmaite obrazy, które brane bądź z życia pasterskiego, bądź z rolnictwa, bądź z budownictwa, bądź także z życia rodzinnego i narzeczeństwa, zostały przygo-

51 Tamże, nr 139.

52 Tamże.

53 Zob. J.M. Bergoglio, *Otwarty umysł, wierzące serce*, Kraków 2013, s. 172–173.

54 W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015, s. 70.

55 *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 753.

towane w księgach proroków”[56]. Przypomnijmy, że św. Paweł porównuje Kościół do ciała (1 Kor 11–12), do roli uprawnej i budowli (1 Kor 3,9–15) czy też do świątyni (1 Kor 3,16–17). Św. Jan w Apokalipsie rozwinie oraz Kościoła jako matki (Ap 12,17) i oblubienicy Baranka (Ap 19,17)[57]. Podobnie było w Starym Testamencie, gdzie na określenie ludu Bożego i jego funkcji używano podobnych obrazów, takich jak: trzoda Boża (Iz 40,11), winnica Boża (Iz 5,1–7; Ps 80), dom Jakuba (Iz, 2,2–6), dom Dawidowy (Am 9,11), oblubienica Jahwe (Jr 2,2.32). Jak zauważa Andrzej Czaja, wszystkie te obrazy kształtowały „ówczesną samoświadomość Izraela”[58]. Metafora ma bowiem nie tylko funkcję poznawczą, ale także wychowawczą – kształtuje samoświadomość tego, który się nią posługuje.

Dla zrozumienia roli metafory w teorii i w przepowiadaniu pomocna może być koncepcja medytacji imaginatywnej, opartej na obrazie materialnym bądź mentalnym – na obrazowaniu. Jak piszą autorzy *Małego słownika teologicznego*, na drodze medytacji imaginatywnej „może człowiek starać się «oglądać» prawdę znajdującą się ponad samymi sformułowaniami słownymi”[59]. Aplikując te założenia do metafor eklezjalnych, można powiedzieć, że świadomość wiernych o wiele bardziej kształtują obrazy Kościoła niż dyskursywnie skonstruowany traktat na temat natury i funkcji Kościoła. I tak na przykład znamię jedności Kościoła (*unitas*) bardzo dobrze wyraża poprawnie zinterpretowana metafora owczarni i pasterza.

Jak się wydaje, papież Franciszek doskonale zdaje sobie sprawę z roli obrazu w kształtowaniu eklezjalnej świadomości współczesnego Kościoła. Kasper zauważa, że „Papież Franciszek nie chce rewolucjonizować wiary i moralności, lecz chce dokonać ich interpretacji z perspektywy Ewangelii. Czyni to – odpowiednio do charakteru Dobrej Nowiny, która domaga się głoszenia – nie w języku abstrakcyjnym, dydaktycznym, lecz w sposób prosty, ale nieupraszczający, komunikatywny i dialogiczny, tak aby dotrzeć do ludzi i ich porwać”[60]. W ten sposób Franciszek uprawia także swoją eklezjologię, której jednym ze źródeł jest latynoamerykańska teologia ludu[61]. Teologia ta koncentruje się na koncepcji Kościoła jako Ludu Bożego. „Kościół jest dla niego czymś znacznie więcej niż instytucją organiczną i hierarchiczną; jest przede wszystkim ludem, będącym w drodze do Boga, ludem pielgrzymującym i ewangelizującym, przekraczającym

56 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 6.

57 Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 754–757.

58 A. Czaja, *Traktat o Kościele*, t. 2: *Dogmatyka*, Warszawa 2006, s. 305.

59 K. Rahner, H. Vorgrimler, [hasło:] *Obraz*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 289.

60 W. Kasper, *Papież Franciszek*…, s. 53.

61 Zob. tamże, s. 65.

każdy wymiar instytucjonalny, choć takowy jest absolutnie niezbędny”[62]. Taka wizja Kościoła domaga się wyrazistych obrazów. Takim makroobrazem jest „macierzyńskie miłosierdzie Kościoła”, o którym Franciszek mówił do biskupów Brazylii. Taki Kościół „rodzi, wykarmia, wychowuje, koryguje, żywi, prowadzi za rękę […]”[63]. Te metaforycznie ujęte funkcje Kościoła papież „konkretyzuje” w obrazach szpitala polowego, owczarni, kobiety (matki). Wszystkie te trzy obrazy – choć mają swoje biblijne prototypy i pierwowzory – nabierają u Franciszka nowej treści. Zgodnie z naturą metafory poszerzają one pierwotną treść, ale jednocześnie w pewnym sensie ją kwestionują. Bardziej niż w tradycyjnych ujęciach eklezjalne metafory Franciszka koncentrują się na bliskości, bezpośredniości relacji, a nawet na czułości, jaką powinny się charakteryzować relacje wewnątrzeklezjalne. Poszerzając interpretację zastosowanych metafor, Franciszek nie tylko pogłębia, ale i poszerza teologię Kościoła, wskazując na te jego cechy, które w dotychczasowej teologii były niezauważane. W ten sposób metafora staje się dla Franciszka nie tylko środkiem dydaktycznym stosownym dla lepszego przepowiadania prawdy o Kościele, ale także drogą poszerzonego, teologicznego poznania Kościoła.

Bibliografia

Achtemeier P.J., [hasło:] *Pasterz*, w: *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 902–904.

Arystoteles, *Poetyka*, 21, 4–7, przeł. z grec. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989.

Baran G.M., *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w* świetle homil*ii św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego listu Jana apostoła*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 55, s. 43–62.

Bergoglio J.M., *Kwiatki papieża Franciszka*, Kraków 2013.

Bergoglio J.M., *Otwarty umysł, wierzące serce*, Kraków 2013.

Czaja A., *Traktat o Kościele*, t. 2: *Dogmatyka*, Warszawa 2006, s. 291–543.

Dlaczego runo śmierdzi, 13.08.2013, [blog:] *Owca i wełna – historycznie*, http://uowki.blogspot.com/2013/08/dlaczego-runo-smierdzi_13.html (dostęp: 2.11.2017).

Forstner D., Świat symboliki chrześcijańskiej, Warszawa 1990.

Francisco, *Carta a los participantes en la 105 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina*, 25.03.2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.pdf.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*.

62 Tamże.

63 Franciszek, *Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła. Spotkanie z episkopatem Brazylii*, 27.07.2013, „L’Osservatore Romano” 10 (2013).

Franciszek, *Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła. Spotkanie z episkopatem Brazylii*, 27.07.2013, „L'Osservatore Romano" 10 (2013).

Franciszek, *Kościół ma być znakiem miłosierdzia Pana. Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania nt. „Evangelii gaudium"*, 19.09.2014, „L'Osservatore Romano" 10 (2014).

Franciszek, *Pasterze słuchający ludu. Audiencja dla biskupów wyświęconych w ciągu ostatniego roku*, 19.09.2013, „L'Osservatore Romano" 11 (2013).

Franciszek, *Z ludem na ramionach. Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek*, 28.03.2013, „L'Osservatore Romano" 5 (2013).

Franciszek, Żyjemy w epoce miłosierdzia. Spotkanie z kapłanami z diecezji rzymskiej, 6.03.2014, „L'Osservatore Romano" 3–4 (2014).

Jan XXIII, *Homilia w dniu koronacji*, 4.11.1958, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 1960, nr 50, s. 260–263; „Acta Apostolicae Sedis" 50 (1958), s. 884–888.

Jäkel O., *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*, Kraków 2003.

Josi E., *La chiesa nei testi patristici e nei monumenti paleocristiani*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1949, kol. 1466–1469.

Jüngel E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.

Krzyżanowski J., *Nauka o literaturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966.

Kusz E., *Zapach owiec*, „Tygodnik Powszechny" 9.12.2013.

Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.

Liszka P., *Metafora w Objawieniu i w teologii*, w: *Ad Imaginem Tuam. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Gołębiewskiego*, red. W. Irek, t. 2, Wrocław 2012, s. 151–165.

Paroń K., *Rzeczywistość to metafora – próba kognitywnej analizy metafor w felietonach Jerzego Urbana*, „Acta Universitatis Lodzienis Folia Litteraria Polonica" 14 (2011), nr 1, s. 43–53.

Podlawska D., Płóciennik I., *Leksykon nauki o języku*, Bielsko-Biała 2002.

Rahner H., *Mater Ecclesia: Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln–Köln 1944.

Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 28.

Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010.

Sawicki K., *Nie przychodnia, a szpital polowy*, 10.03.2014, https://www.deon.pl/141/art,1561,nie-przychodnia-a-szpital-polowy.html (dostęp: 2.11.2017).

Shakespeare W., *Jak wam się podoba*, tłum. L. Ulrich, http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/jak-wam-sie-podoba.html.

Słownik teologii biblijnej, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 65.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*.

Spadaro A., *Leczmy rany* [wywiad], „Tygodnik Powszechny" 39 (2013).

Strzelczyk G., *Problem metafor w teologii albo teologia jako metafora*, „Studia Theologiae Fundamentalis" 3 (2012), s. 187–199.

Szpital polowy wg Franciszka – sympozjum w Stadnikach, 7.05.2016 [audio], http://radioprofeto.pl/archiwum,1484.html (dostęp: 2.11.2017).

Szymik J., *Benedykt XVI był prorokiem* [wywiad], „Rzeczpospolita". Plus Minus, 24.07.2015.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2016.

Węcławski T., *Funkcja sakralna wypowiedzi religijnej. Aspekt teologiczny*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 7–20.

PAPIEŻA FRANCISZKA METAFORY KOŚCIOŁA

Streszczenie

Metafora jest środkiem stylistycznym polegającym na takim połączeniu wyrazów, dzięki któremu przynajmniej jeden z nich uzyskuje nowe znaczenie. Skutkiem metafory jest zmiana dotychczasowego, dosłownego znaczenia i uzyskanie znaczenia wtórnego: przenośnego i niedosłownego. Zgodnie z kongitywistyczną koncepcją metafory, nie jest ona jedynie sposobem obrazowania mającym na celu przekonanie odbiorcy, ale spełnia funkcję poznawczą, tzn. umożliwia odbiorcy poznanie (kognicję) przedstawionej w metaforze rzeczywistości. Papież Franciszek bardzo chętnie odwołuje się do przepowiadania obrazowego i stosuje metafory. Jednym ze źródeł teologicznych jest dla Franciszka latynoamerykańska teologia Kościoła jako ludu. Do ulubionych metafor Franciszka, którymi wyraża on prawdę o Kościele, należy metafora kobiety, owczarni i szpitala polowego. Wszystkie

te obrazy – choć mają swoje biblijne prototypy i pierwowzory – nabierają u Franciszka nowej treści: koncentrują się na bliskości, bezpośredniości relacji, a nawet na czułości, jaką powinny się charakteryzować relacje wewnątrzeklezjalne. Poszerzając interpretację zastosowanych metafor, Franciszek jednocześnie pogłębia teologię Kościoła, wskazując na te jego cechy, które w dotychczasowej eklezjologii były niezauważalne. W ten sposób metafora staje się nie tylko środkiem dydaktycznym stosownym dla skuteczniejszego przepowiadania prawdy o Kościele, ale także drogą do teologicznego poznania Kościoła.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, Kościół, metafora, owczarnia, kobieta, szpital polowy

POPE FRANCIS'S METAPHORS OF THE CHURCH

Summary

A metaphor is a figure of speech based on a combination of words which gives at least one of them a new meaning. As a result, the hitherto, literal meaning is transfered into a secondary one: figurative and non-literal. According to the cognitivist concept of metaphor, it is not merely a means of description aimed at convincing the recipient, but it bears a cognitive function – allowing the recipient for the cognition of the reality which the metaphor presents. Pope Francis is very keen to use figurative preaching and metaphors. One of his theological sources is the Latin American theology of the Church as the people. Talking about the Church, he eagerly refers to the metaphors of a woman, sheepfold, and field hospital. All of them, though rooted in the Bible, gain new content in Francis's preaching: they focus on closeness, directness, even tenderness, which should characterize relations within the Church. Widening the interpretation of the metaphors, at the same time Francis deepens the theology of the Church as he points to the features of the Church which ised to go unnoticed in ecclesiology. Therefore a metaphor is not only an educational means used for the purpose of more effective preaching about the Church, but also a way leading to the theological cognition of the Church.

Keywords: pope Francis, Church, metaphor, woman, sheepfold, field hospital

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 179–196

DOI: 10.18276/cto.2018.1-08

MÓWIONE MAGISTERIUM KOŚCIOŁA – KAZNODZIEJSTWO PAPIEŻA FRANCISZKA

Rafał Kowalski*
Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław

Wstęp

Kilkanaście lat temu ukazało się polskie tłumaczenie książki Chrisa Lowneya *Lider – papież Franciszek*. Autor podkreśla, że kard. Jorge Bergoglio nie ukończył ekspresowego kursu dla papieży ani nikt w chwil ogłoszenia decyzji konklawe nie wręczył mu poradnika pt. *Jak być nowym papieżem*, a mimo to człowiek ten „cieszy się popularnością i estymą, której mogliby mu pozazdrościć inni światowi przywódcy”[1].

Zaskakujące jest to, że Chris Lowney nie jest osobą duchowną, lecz jest liczącym się w świecie ekonomistą. Dość powiedzieć, że pełnił funkcję dyrektora zarządzającego banku J.P. Morgan, kierował jego filiami na trzech kontynentach. Dziś jest prezesem organizacji tworzącej jeden z największych systemów opieki zdrowotnej w Stanach Zjednoczonych. I ten człowiek z pełnym przekonaniem stwierdza, że papież Franciszek może stanowić wzór do naśladowania dla tych, którzy chcieliby być skutecznymi liderami, którzy oddziałują na swoje otoczenie, bez względu na to, czy mówimy o firmie, korporacji, grupie, czy o parafii. Swo-

* Ks. dr Rafał Kowalski – adiunkt katedry Komunikacji Religijnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. E-mail: sacerdos@gazeta.pl; rkowalski@libero.it.

1 C. Lowney, *Lider – papież Franciszek*, Kraków 2014, s. 10.

istego rodzaju „kodem", kluczem, umożliwiającym jego zdaniem zrozumienie sukcesu papieża Franciszka jest duchowość ignacjańska[2].

Nie wdając się w szczegółowe omówienie pozycji, warto jednak przytoczyć dane przywoływane przez autora. Papież Franciszek u Włochów cieszy się 85-procentowym poparciem. Od momentu, kiedy rozpoczął pontyfikat, zaufanie do Kościoła u Włochów wzrosło o 15 proc. Na całym świecie na Twitterze ma miliony fanów. To niewątpliwie pozwala nam mówić o pewnym sukcesie Ojca Świętego jako lidera[3].

Z relacji świadków posługi duszpasterskiej przyszłego papieża jako wychowawcy alumnów, prowincjała czy biskupa wynika jasno, że umiejętność i zdolność do pociągania ludzi do Chrystusa nie przyszła na niego z chwilą, gdy odwołując się do terminologii zastosowanej przez Jana Pawła II, „usłyszał wyrok konklawe". Ojciec Fernando Albistur, wspominając postać ojca Bergoglia, nazwał go „sternikiem w czasie burzy". Zwrócił przy tym uwagę, że w 1962 roku w Argentynie pracowało 350 jezuitów, natomiast dziesięć lat później, gdy przyszły papież zostawał prowincjałem, ta liczba spadła do 221. Bergoglio przejął stery zakonu w chwili, gdy ten w pomniejszonym składzie próbował utrzymać się na powierzchni, walcząc o zachowanie wielu szkół i dzieł duchowych. W ciągu pięciu lat udało mu się, z pomocą współpracowników, zwiększyć liczbę osób przygotowujących się do życia w zakonie z dziewięciu do czterdziestu czterech[4].

Kiedy w pobliżu seminarium jezuitów została erygowana nowa parafia, ojciec Bergoglio został mianowany przez ówczesnego biskupa Buenos Aires jej pierwszym proboszczem. Jak dziś opowiadają świadkowie jego działań, nowy proboszcz sporządził szkic okolicy, podzielił go na małe sektory i przydzielił każdy z nich jednemu z seminarzystów, którzy na ochotnika zgłosili się do nowego zadania. Co mieli robić? „Ubrudzić sobie nogi". Mieli chodzić po ulicach, spotykać się z ludźmi, tam gdzie żyją. Bergoglio mówił tak: „Wejdźcie do swojej dzielnicy i chodźcie po niej, nie strzyżcie swoich owieczek, spotykajcie się z nimi, odwiedźcie ubogich, zatroszczcie się o ich potrzeby, bo nie znajdzie się rozwiązania problemów duszpasterskich, siedząc za biurkiem". Parafia rozrastała się w takim tempie, że wkrótce została podzielona na trzy mniejsze, które działają do dziś[5].

Jeden z seminarzystów, którzy brali udział w tej akcji, tak tłumaczy wyrażenie „Nie strzyżcie owieczek": „Nie spijajcie śmietanki", nie zadowalajcie się leniwym zbieraniem tego, co pływa po powierzchni. Papież miał świadomość, że

2 Tamże, s. 22.

3 Tamże, s. 217–218.

4 Tamże, s. 187–188.

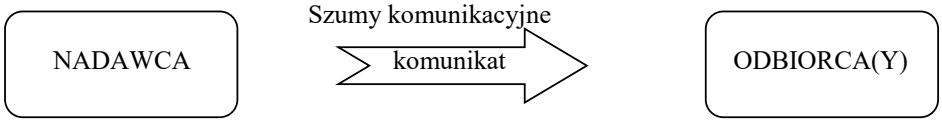
5 Tamże, s. 109–110.

konserwuje ten, kto pomnaża. I temu przekonaniu da wyraz jeszcze wielokrotnie tak w swoich słowach, jak i czynach[6].

W niniejszym rozważaniu pragniemy zwrócić uwagę na to, co sprawia, że papież z Argentyny jest tak chętnie słuchany, a jego nauki przyjmowane, szeroko komentowane i wprowadzane przez wielu w życie. Tym bardziej że przecież bardzo często dokonuje on zasadniczej krytyki ogólnie przyjmowanego w Europie stylu życia, a mimo to nikt nie uważa go za niezadowolonego malkontenta. Wręcz przeciwnie – ludzie doceniają, że mówi im prawdę, którą już dawno powinni od kogoś usłyszeć.

1. Mówimy czterema językami

Każde głoszenie słowa Bożego (każde kazanie, homilia, katecheza, rozmowa duszpasterska) może zostać opisane jako proces przekazu istotnych treści religijnych pomiędzy nadawcą a odbiorcą[7]. Od strony antropologicznej (teologicznej, która przede wszystkim mówi o działaniu Ducha Świętego tudzież obecności słowa Bożego w słowie ludzkim, zachowując w pamięci) możemy zatem opisać ten proces w formie graficznej, korzystając z osiągnięć, jakie niesie psychologia komunikacji. Wychodząc od najprostszego modelu, można stwierdzić, że przepowiadanie Ewangelii wpisuje się w następujący schemat:



gdzie nadawcą jest kaznodzieja lub katecheta, komunikatem – treść głoszonej nauki, odbiorcą – katechizowani lub wierni zgromadzeni na Eucharystii bądź spotkaniu ewangelizacyjnym, katechezie, a szumami – wszystko to, co powoduje zniekształcenie przekazu[8]. W tym kontekście oczywiste staje się, że skuteczność

6 Tamże, s. 111.

7 E. Rydz, *Psychologiczne aspekty przepowiadania*, w: *Mowa żywa*, red. J. Twardy, W. Brośki, J. Nowak, Kielce 2005, s. 56; zob. także M. Klessmann, *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Brühl 2004, s. 369–370; Ch. Gärtner, *Homiletik in divergierenden Richtlinien*, „Theologie und Glaube" 95 (2005), s. 166–168; por. A. Lewek, *Osobowe uwarunkowania komunikacji kaznodziejskiej*, „Ateneum Kapłańskie" 445 (1983), t. 100, z. 3, s. 413–432.

8 Por. M. Tokarz, *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006, s. 11–24; por. także Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 77–108; L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997, s. 51.

posługi Słowa – jakkolwiek uwarunkowana działaniem Ducha Świętego – zależy m.in. od: właściwego zakodowania przekazywanej informacji przez nadawcę, odpowiedniego odkodowania jej przez odbiorcę i występujących szumów komunikacyjnych.

W procesie głoszenia słowa Bożego informacje, które ewangelizujący chce przekazać ewangelizowanym, muszą zostać odpowiednio zakodowane, tzn. wyrażone za pomocą znaków, zwanych kodami. Katecheta lub kaznodzieja zatem nadaje swojemu komunikatowi postać językową. Od tego, jak wykona to zadanie, zależą dalsze losy przekazanej informacji. Przede wszystkim musi wziąć pod uwagę, na ile dany kod jest znany jego słuchaczom. Oni bowiem muszą samodzielnie dany komunikat odkodować, czyli odtworzyć jego treść[9]. Już na tym etapie widać, że wskazania teorii komunikacji mogą pomóc w zrozumieniu trudności w przekazywaniu orędzia ewangelicznego współczesnemu człowiekowi.

Kwestia odpowiedniego doboru słów, analogii, obrazów dostosowanych do możliwości percepcyjnych katechizowanych czy słuchaczy homilii wydaje się sprawą oczywistą. Pewną wątpliwość mogą budzić sytuacje i przypadki, gdy zastosowany kod jest doskonale znany zarówno nadawcy, jak i odbiorcy, a interpretacja komunikatu całkowicie odbiega od intencji pierwszego. Z pomocą w zrozumieniu tego przypadku przychodzi hamburski psycholog Friedman Schulz von Thun[10].

Wprawdzie on sam nie nazywa stworzonego przez siebie modelu komunikacji epokowym odkryciem, jednak w literaturze możemy spotkać się z określeniem: „przewrót kopernikański w komunikacji między ludźmi". Nie wdając się w te niewiele wnoszące do naszego dyskursu spory, można stwierdzić, że model Schulza von Thuna doskonale nadaje się do analizy zarówno konkretnych wypowiedzi, jak i odkrywania zaburzeń powstających w procesie przekazu zakodowanej informacji.

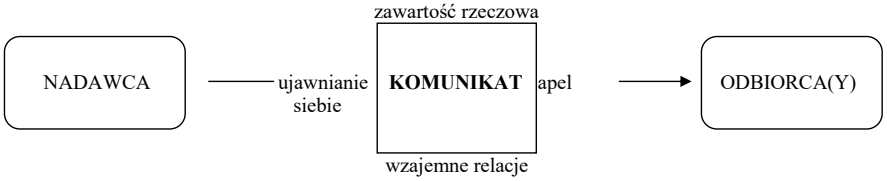
Już w tym miejscu możemy stwierdzić, że za pomocą tego modelu daje się nie tylko wyjaśnić, dlaczego treści przekazywane przez kaznodzieję lub katechetę nie są odbierane przez słuchaczy zgodnie z intencją nadawcy lub dlaczego wprost są odrzucane. To może się przyczynić do usprawnienia naszych działań ewangelizacyjnych. Pomoże także zrozumieć niezwykły sukces, jaki odnosi papież Franciszek jako homilista.

U podstaw tego modelu leży przekonanie, że komunikacja jest rzeczywistością czterowymiarową i wszystkie cztery aspekty mają taką samą wartość

9 M. Tokarz, *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja…*, s. 14–16.

10 Prof. Friedman Schulz von Thun (ur. 6.04.1944 r. w Soltau) – niemiecki psycholog, ekspert w dziedzinie komunikacji interpersonalnej. Pracuje jako wykładowca na Uniwersytecie w Hamburgu.

w procesie komunikacji. Psycholog z Hamburga akcentuje, że przekazując jakąkolwiek informację, mniej lub bardziej świadomie wysyłamy jednocześnie pakiet wiadomości, które można zaszeregować do czterech grup: zawartość rzeczowa, ujawnianie siebie, stosunek nadawcy do odbiorcy i apel[11]. W związku z tym – jego zdaniem – proces komunikacji międzyludzkiej można przedstawić graficznie w następujący sposób[12]:



Zdaniem Schulza von Huna ten „pakietowy charakter naszych wypowiedzi" jest nie do uniknięcia zarówno w codziennych relacjach, jak i wtedy, gdy przemawiamy publicznie. Żeby lepiej zrozumieć, jak to wygląda w praktyce, należy wyobrazić sobie następującą życiową sytuację: mąż z żoną jadą samochodem, w pewnym momencie mąż mówi do żony: „zobacz, mamy zielone światło", na co pada odpowiedź: „prowadzisz ty czy prowadzę ja?".

Inny przykład: dwie osoby jedzą zupę, w pewnym momencie mąż zadaje pytanie: „co to jest to zielone w zupie". W odpowiedzi słyszy: „jak ci nie smakuje, jedz gdzie indziej". Okazuje się, że zawartość rzeczowa, czyli inaczej mówiąc, informacja zawarta w naszej wypowiedzi, jej zasadnicza treść wypowiadana słowami, niekoniecznie musi być tym, co dotrze do słuchacza. Jest to o tyle warte podkreślenia, że przecież przygotowując wykład, kazanie, katechezę, najczęściej zastanawiamy się nad tym, co powiedzieć. Tymczasem rzadko myślimy, że wysyłamy cały pakiet informacji, a jak w kwadracie wszystkie boki są równe, tak w przypadku naszej wypowiedzi każdy z elementów jest ważny i w równym stopniu może wpłynąć na poziom zrozumienia przez słuchacza.

W tym kontekście staje się oczywiste, że w procesie komunikacji nie wystarczy zadbać jedynie o treść przekazywanych informacji: jasność, prostotę, dobór terminów znanych słuchaczom oraz sformułowań dostosowanych do ich percepcji. Poza pytaniem, o czym informuję, nadawca powinien zapytać siebie samego,

11 F. Schulz von Thun, *Miteiander redden 1. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Komunikation*, Hamburg 2008, s. 13–16; tenże, *Klarkommen mit sich selbst und anderen: Komunikation und soziale Kompetenz. Reden, Aufsätze, Dialoge*, Hamburg 2007, s. 210–212.

12 Za: F. Schulz von Thun, *Miteiander redden 1*…, s. 30; tenże, *Klarkommen mit sich selbst und anderen*…, s. 211.

co przekażę o sobie i jaki jest mój stosunek do przekazywanej treści. Jak będę traktował swojego słuchacza? Co chciałbym, by słuchacz uczynił po wysłuchaniu mojego komunikatu? Jako że odbiorca może zwrócić uwagę na jedną z czterech informacji wysłanych mu przez nadawcę, zadaniem tego drugiego jest zadbać o to, by jego przekaz pod każdym względem był doskonale dopracowany.

Zwrócenie uwagi na poszczególne elementy pozwoli na sformułowanie tzw. spójnej wypowiedzi. Często bowiem poprzez kanał pozawerbalny, a więc przez intonację głosu, mimikę, gestykulację mówiący informuje słuchacza o czymś, co przeczy wypowiadanym słowom. Wypowiedź jest spójna, gdy strona werbalna i pozawerbalna wzajemnie się uzupełniają, zgodnie zastępują lub wspierają.

Nadawcy powinna towarzyszyć świadomość, że w każdej wypowiedzi zawiera się nie tylko informacja o stanie rzeczy, ale także o nim samym. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w tej grupie wiadomości na pierwszy plan wysuwają się te, które mówią o stosunku mówiącego do przekazywanych treści. Niejako w pakiecie informacyjnym zawiera się odpowiedź na pytanie: czy to, co mówię, jest zakorzenione w moim przeżyciu, doświadczeniu, uczuciu i myśleniu, czy pochodzi ode mnie (*von innen*)[13]. Nietrudno zauważyć, że chodzi tutaj przede wszystkim o autentyczność przemawiającego lub nauczającego.

Dobór słów, intonacja głosu i inne sygnały pozawerbalne to główne nośniki informacji wskazujące na sposób traktowania odbiorcy przez nadawcę. Płaszczyzna ta ma ogromne znaczenie w komunikacji międzyludzkiej i nierzadko decyduje o tym, w jaki sposób przekazane treści zostaną zinterpretowane. Od tego, czy słuchacz czuje się szanowany, czy lekceważony, zależy sposób przyjęcia przez niego dostarczonych informacji[14]. Człowiek współczesny niezwykle wysoko ceni swoją niezależność i podmiotowość. Pojęcia te wskazują nie tylko na jednostkową odmienność i oryginalność, ale także na wewnętrzną odporność wobec wpływów oraz decydowanie o przebiegu swojego życia wewnętrzną wolą i własnymi decyzjami. Wielu uważa podmiotowość nie tylko za wybór sposobu bycia w świecie, ale za konieczny atrybut egzystencji[15]. Ludzie dziś „są bliscy formule Sartre'a, iż człowiek jest *skazany na wolność*, a więc absurdem jest, by mógł zostać jej po-

13 F. Schulz von Thun, *Miteiander redden 1*…, s. 109.

14 Tamże, s. 156.

15 H. Świda-Ziemba, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1995, s. 73, 138.

zbawiony”[16]. W związku z tym, kiedy jego psychika zbuntuje się wobec sposobu, w jaki jest traktowany – nie dopuści do siebie przekazywanych treści[17].

Ostatnią, lecz nie mniej ważną płaszczyzną pakietu informacji wysyłanych w jednym komunikacie jest apel. Nic nie jest mówione tak sobie. Prawie wszystkie wypowiedzi chcą wywrzeć jakiś wpływ na odbiorcę. Wypowiadamy się, ponieważ chcemy nakłonić słuchaczy do wykonania albo zaniechania czegoś, do pomyślenia albo odczucia czegoś. Oczywiście tę chęć wywarcia wpływu można wyrazić mniej lub bardziej jasno. Może zostać także ukryta[18].

Kontynuując powyższe rozważania, Schulz von Thun zwrócił uwagę, że każdy odbiorca ma „cztery uszy”, odpowiadające czterem płaszczyznom wypowiedzi[19]:

1. „Ucho zawartości rzeczowej” pyta o treść komunikatu;
2. „Ucho wzajemnych relacji stawia pytania”: Jak on mnie traktuje? Czy on wie, z kim ma do czynienia?;
3. „Ucho apelu” próbuje dowiedzieć się, co słuchacz powinien zrobić, ewentualnie jakich działań zaniechać po wysłuchaniu komunikatu;
4. „Ucho ujawniania siebie” stawia pytanie o stosunek mówcy do tego, co przekazuje, oraz o jego samopoczucie w konkretnej sytuacji komunikacyjnej.

Ludzie sami decydują, którym z czterech uszu słuchają uważniej. Są tacy, którzy nawet neutralną wypowiedź odbierają jako atak na siebie, zupełnie nie zwracając uwagi na stan rzeczy, treść wypowiedzi. Interesuje ich przede wszystkim to, w jaki sposób zostali potraktowani. Są sytuacje, gdy ważne jest podkreślenie wzajemnych relacji, a niektórzy mogą na siłę dążyć do przeniesienia dyskusji na płaszczyznę rzeczową.

W przypadku, gdy mówiący natychmiast otrzymuje komunikat zwrotny, jest w stanie zauważyć, na jaki aspekt jego wypowiedzi słuchacz zwrócił uwagę. Trudniej jest w przypadku przemówień publicznych do większej grupy ludzi. Tutaj bowiem najczęściej komunikaty zwrotne przesyłane są jedynie za pomocą komunikacji pozawerbalnej. Ponadto mówiący nie ma możliwości jednoznacznego reagowania na wszelkie sygnały płynące od poszczególnych słuchaczy. Stawia to wymóg ogromnej troski o każdą z czterech płaszczyzn wypowiedzi.

---

16 Tamże, s. 139; por. A. Oleszkowicz, A. Keplinger, *Potoczne rozumienie przez młodzież licealną i akademicką wybranych pojęć związanych z etyką*, „Psychologia Rozwojowa” 2 (2007), s. 55–56.

17 Por. F. Schulz von Thun, *Klarkommen mit sich selbst und anderen*…, s. 217.

18 F. Schulz von Thun, *Miteiander redden 1*…, s. 29; S.P. Morreale, B.H. Spitzberg, J.K. Barge, *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*, Warszawa 2007, s. 677.

19 F. Schulz von Thun, *Miteiander redden 1*…, s. 45; tenże, *Klarkommen mit sich selbst und anderen…*, s. 157.

2. Analiza papieskich jednostek przepowiadania

„Mówionym magisterium" określił papieskie przepowiadanie o. Antonio Spadaro SJ, redaktor naczelny „La Civilta Cattolica", najstarszego z wydawanych włoskich czasopism. Analizując homilie papieża Franciszka wygłaszane w Domu św. Marty, zwrócił uwagę, że zdolność przekazu Ojca Świętego ma swoje źródła w doświadczeniu duszpasterskim, które sprzyja nawiązywaniu wzajemnych relacji. W tym kontekście uzasadniony wydaje się zarówno „potoczny język", stojący w opozycji do języka teologicznego, kojarzonego z językiem urzędowym, jak i mentalna bliskość papieża z jego słuchaczami. Spadaro zauważa, że Franciszek „jakby pochyla się ku swojemu rozmówcy", czyni to do tego stopnia, iż „niekiedy można nawet mieć wrażenie, że za chwilkę mógłby stracić równowagę"[20].

W swojej krótkiej analizie kaznodziejskiego sukcesu papieża Franciszka upatruje właśnie w języku pełnym obrazów, metafor, przysłów, zwrotów idiomatycznych, neologizmów, w języku bliskim ludziom, często wolnym od reguł stylistycznych, a przez to prowadzącym czasem do nieporozumień, ale przede wszystkim do spotkania i nawiązania relacji ze słuchaczem[21].

Nie bez znaczenia jest także to, że Ojciec Święty, głosząc homilie, nigdy nie podkreśla swojego autorytetu, nie przybiera sztywnych póz, nie jest aktorem recytującym przygotowaną wcześniej rolę. Przypomina w ten sposób całemu Kościołowi, że przepowiadanie słowa Bożego nie jest recytacją treści religijnych czy przekazem informacji, ale mową świadka, który uobecnia Boga troszczącego się o swój lud[22].

Powyższa analiza wyraźnie wskazuje, że analizując papieskie przepowiadanie, nigdy nie należy zatrzymywać się jedynie na zawartości treściowej. Można powiedzieć, że Franciszek komunikuje całym sobą, a jego „kaznodziejski sukces" doskonale tłumaczy (najprawdopodobniej spontaniczna) troska o cztery płaszczyzny wypowiedzi, opisane przez psychologa komunikacji z Hamburga.

Zawartość rzeczowa

Rozważając i analizując wypowiedzi papieża Franciszka, publicyści najczęściej zwracają uwagę na ich zawartość rzeczową. Nauka zajmująca się komunikacją mówi, że w tym przypadku niezwykle ważna jest zrozumiałość, a tę osiąga się za pomocą czterech zabiegów: prostoty (zamiast złożoności), uporządkowanej

20 A. Spadaro, *Mówione magisterium papieża Franciszka*, w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu Świętej Marty*, Kraków 2017, s. 14.

21 Tamże, s. 13–21.

22 Tamże, s. 14–15.

członowości (zamiast chaosu), lapidarności, czyli umiejętności przekazania wielu informacji w kilku słowach, krótko i zwięźle (zamiast rozwlekłych wywodów), i dodatkowej stymulacji (zamiast jednostajności)[23].

Homilie Ojca Świętego są niemal modelowymi przykładami, które można stawiać za wzór osobom przemawiającym publicznie. Papież używa krótkich zdań i znanych doskonale słów. Jeśli pojawiają się trudniejsze pojęcia, ujmuje temat obrazowo, tak że łatwo można wyobrazić sobie, o czym mówi. Wypowiada się jak zwykły człowiek, a nie jak uczony. Niekiedy mamy wrażenie skondensowania wypowiedzi, jakby ograniczył ją do przekazania tego, co najważniejsze. Wręcz czasem nawet pewne słowa są powtarzane jak slogany reklamowe („zróbcie raban", „Kościół powinien być jak szpital polowy"). Do tego dochodzi „dodatkowa stymulacja", czyli zabiegi, dzięki którym wypowiedź jest ożywiona i dotyka emocji słuchaczy. Najczęściej przybiera to formę popierania wypowiadanych słów przykładami z własnego życia oraz stosowania wielu porównań, obrazów znanych słuchaczom. Nigdy nie zatrzymuje się na poziomie abstrakcji czy pojęć. Słuchając go, ma się wrażenie, że mówi sam od siebie i przekazuje pewne treści w związku z własnym doświadczeniem.

Soledad Albitu, która jeszcze jako osoba świecka zastanawiała się nad swoim powołaniem zakonnym, korzystała z kierownictwa duchowego ojca Bergoglia. W piśmie „The Tablet" wspomina, że ojciec zabrał ją na farmę, gdzie jezuici hodowali owce i świnie, mówiąc, że to dobre miejsce na modlitwę: przypomina nam bowiem, że Boga można znaleźć pośród rzeczy najmniej chwalebnych. Dodaje także, że ojciec Bergoglio nalegał, by seminarzyści udawali się w weekendy do biednych dzielnic, żeby tam uczyć dzieci religii. Mówił przy tym, że jeśli ktoś potrafi prawdy katechizmowe ująć tak prosto, by zrozumiało je dziecko, jest mądrym człowiekiem[24].

Ojciec Święty najwidoczniej lubi obrazy związane z hodowlą. Kilka dni po swoim wyborze w czasie Mszy Krzyżma mówił do księży o zapachu owiec. Wezwał ich, by byli dobrymi pasterzami pośród swojej trzody, tak silnie włączonymi w życie tych, którym posługują, by czuło się, że żyją „zapachem owiec". Powiedział także, że namaszczenie, które kapłani otrzymują, nie może zostać zamknięte we flakoniku, bo zjełczało. Później powie, że „Kościół, który nie wychodzi poza siebie, prędzej czy później zatruje się stęchłym powietrzem zamkniętych pokoi"

23 W. Broński, *Język kazań i zachowania niewerbalne kaznodziei w służbie nowej ewangelizacji*, „Przegląd Homiletyczny" 9 (2005), s. 126–128; por. J. Bralczyk, *Język na sprzedaż*, Gdańsk 2004, s. 13.

24 M.S. Albisu, *He Taught Me That Love Shows Itself More In Your Work Than In Your Words*, „The Tablet" 23.03.2013, s. 13.

i że „nie możemy być sztywnymi chrześcijanami, którzy rozmawiają o teologii przy herbacie”[25].

Podobny ton wypowiedzi dostrzeżemy także w dokumencie z Aparecidy[26]. Jego autorzy, wśród których jedną z ważniejszych ról odgrywał kard. Bergoglio, podejmując temat ludzi odrzuconych, piszą m.in. na temat narkomanii w sposób następujący: „problem narkotyków jest jak plama oleju, która wdziera się wszędzie. Nie uznaje granic ani geograficznych, ani ludzkich. Atakuje zarówno kraje bogate, jak i biedne, dzieci, młodzież, dorosłych”[27]. Taki styl rzadko był i jest spotykany w dokumentach Kościoła.

Ujawnianie siebie

Schulz von Thun zwraca uwagę, że jeśli przepowiadający słowo Boże przyjmie wobec słuchaczy postawę neutralnego tłumacza, treść przez niego przekazywana nie będzie żyła i nikogo do życia nie obudzi. Dlatego niezbędne jest, by kaznodzieja postawił sobie pytanie, jakie znaczenie mają dla mnie poszczególne treści, i dawał swoim słuchaczom to, co jest naprawdę jego, w myśl zasady: jeśli próbuję dać więcej, niż mam, w rzeczywistości daję mniej[28].

Powyższe wskazania wpisują się w szeroki problem ujmowania jednostki przepowiadania jako świadectwa, a głoszącego słowo Bożego jako świadka[29]. Pierwszy postulat, jaki niesie psychologia komunikacji, nie jest problemem nowym, niemniej jednak wciąż domagającym się uwzględnienia i zastosowania. Nawet obiektywnie najlepsza treść odczytana z kartki, bez zaangażowania, może po prostu nie dotrzeć do słuchaczy, którzy zwrócą uwagę na stosunek głoszącego do tego, co przekazuje.

Niektórzy są zdania, że zanim papież wygłosił pierwsze kazanie, już zaczął komunikować się ze światem i poniekąd wskazywać drogę poprzez różne gesty: wsiadając do autobusu zamiast do limuzyny, rezygnując ze złotego pektorału i nosząc swój dawny krzyż biskupi, pochylając głowę przed tłumem i prosząc o modlitwę. Dał w ten sposób do zrozumienia, jaki powinien być Kościół: pokorny, prosty, troszczący się o ubogich, pomijanych i wykluczonych. Niedługo potem do gestów dołożył słowa.

---

25 C. Lowney, *Lider* …, s. 112–113.

26 *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument Końcowy*, Gubin 2014.

27 Tamże, nr 422.

28 F. Schulz von Thun, *Klarkommen mit sich selbst und anderen*…, s. 214–215.

29 Szerzej zob. P. Müller, *Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik*, Freiburg–Basel–Wien 2007.

Słuchając papieża Franciszka, czujemy instynktownie, że nie mamy przed sobą kogoś, kto próbuje zachowywać się jak papież. On nie boi się być sobą, tym, kim rzeczywiście jest Jorge Bergoglio, powołany, by służyć jako papież. Nie jest kimś, kto wkłada kostium, by odegrać jakąś rolę. Mówi nie tyle o sobie, ile z zaangażowaniem pokazuje, że żyje tym, co wypowiada ustami, że to jest dla niego ważne.

W jednym z wywiadów wyznał, że od czasu, kiedy w bardzo młodym wieku zaczął przewodzić innym, musiał uczyć się w biegu, popełniając błędy. Przyznał, że tych błędów było sporo, a w dalszej części wypowiedzi dodał: „Zważywszy na mój temperament, pierwsza odpowiedź, która przychodzi mi do głowy zazwyczaj bywa błędna. W konsekwencji nauczyłem się nie ufać mojej pierwszej reakcji”[30]. Tego rodzaju wyznanie jest wyraźnym dowodem na to, że papież nie ma zamiaru ukrywać swojego prawdziwego „ja”. Nie boi się ujawniania siebie i własnego stosunku do omawianej kwestii, co niewątpliwie pozytywnie wpływa na komunikację.

Doskonałym przykładem jest przemówienie wygłoszone podczas spotkania z duchownymi oraz osobami życia konsekrowanego w Genui 27 maja 2017 roku. Zachęcając słuchaczy do naśladowania Jezusa, który – jak podkreślił Ojciec Święty – był ciągle w drodze, między ludźmi, poświęcając im tyle czasu, ile tego wymagały konkretne sytuacje, Franciszek powiedział: „Największy problem, o jakim możemy pomyśleć, który możemy sobie wyobrazić, to życie statyczne: życie księdza, który ma wszystkie sprawy rozwiązane, dobrze poukładane, wszystko jest na miejscu, godziny urzędowania – o której otwiera się kancelarię, o której zamyka, o tej, o tamtej – wszystko... boję się księży statycznych. Boję się także, kiedy jest tak uporządkowany w modlitwie, modli się od tej do tamtej godziny”[31].

Dwukrotne podkreślenie swojego nastawienia do omawianej kwestii („boję się”) wyraźnie pokazuje, że w tej wypowiedzi widoczny jest ślad tego, który mówi. Nie jest on neutralnym komentatorem, ale zaangażowanym świadkiem.

Wzajemne relacje

O ile informacje na temat ujawniania siebie słuchacz odbiera jako neutralny diagnostyk – na zasadzie badania, na ile rozmówca jest zaangażowany w to, co wypowiada, i na ile treść, którą przekazuje, jest jego – o tyle kwestia wzajemnych relacji dotyka słuchającego osobiście. Poprzez sposób, w jaki mówca się wypo-

30 F. Ambrogetti, S. Rubin, *Jezuita. Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*, Kraków 2013, s. 60–61.

31 http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170527_consacrati-genova.html (dostęp: 28.05.2017).

wiada, ton głosu, gestykulację, mimikę, użyte słowa daje on znać słuchaczowi, kim on jest w jego oczach, co o nim myśli oraz jakie łączą ich relacje.

Wolność, ceniona przez człowieka współczesnego w sposób wyjątkowy, wymaga od przepowiadającego słowo Boże odpowiedniej postawy. Autorytatywne przepowiadanie może zrazić słuchacza. Nakazy, zakazy, moralizowanie częściej powodują blokadę w umysłach i sercach, niż ułatwiają unikanie zła i dokonywanie właściwych wyborów. Konieczny jest zatem język dialogu, bardziej rozmowy o problemach wiary niż pouczeń[32]. Słuchacz, pomimo swoich sprzeczności, chce być przede wszystkim akceptowany i zwraca uwagę na to, czy jest szanowany, czy poniżany.

Wymaganie ślepego posłuszeństwa od słuchacza często jest przyczyną buntu lub bierności[33]. Józef Tischner w takiej postawie widzi brak wiary w obiektywne istnienie wartości. Przepowiadający słowo Boże, „zmuszając" kogokolwiek do etycznego czy religijnego czynu, domagając się posłuszeństwa, zdradza swoją niewiarę w to, że prezentowane przez niego wartości są na tyle ważne i atrakcyjne, iż słuchacz sam jest w stanie je odkryć. Wykorzystywanie elementu presji może zostać uznane za przejaw przedmiotowego traktowania odbiorców oraz braku zaufania do nich[34].

Powyższe rozważania pozwalają postawić postulat takiego głoszenia, które będzie swoistego rodzaju wspólnym poszukiwaniem najlepszego rozwiązania i będzie wykraczać poza zwyczajne przekazywanie wiadomości. Jako nieuprawniony wydaje się zatem system komunikacji przebiegający „z góry w dół", gdzie słuchaczowi pozostawia się jedynie „potakiwanie". Głosiciel słowa Bożego powinien raczej występować jako partner dialogu, który w społeczeństwach demokratycznych, mając do czynienia z wielością punktów widzenia i doświadczaniem

32 K. Pawlina, *Eucharystia w życiu młodzieży*, „Collectana Theologica" 68 (1998), nr 3, s. 44.

33 Zob. J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967, s. 338–339; zob. także H. Muszyński, *Rozwój moralny*, Warszawa1983, s. 85.

34 Zob. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1972, s. 33. Autor porównuje takie działanie do działania pedagoga, który uczy estetycznego obcowania z dziełem sztuki w ten sposób, że pokazuje obraz i przyzwyczaja uczniów do reagowania okrzykami zachwytu, nie mówiąc o estetycznych wartościach dzieła. Zob. także B. Matuszczyk, *Retoryka Kościoła dziś – „siedem grzechów głównych" współczesnego kaznodziejstwa*, w: *Skuteczność słowa w działaniach politycznych i społecznych. Materiały konferencyjne. Bydgoszcz, 3–5 kwietnia 1997 r.*, red. E. Laskowska, Bydgoszcz 1999, s. 128.

wolności wyboru, przestał być luksusem, a stał się koniecznością, wynikającą z pełnej koncepcji prawdy[35].

W czerwcu 2013 roku podczas audiencji z udziałem tysięcy uczniów gimnazjów i liceów papież rozpoczął w ten sposób: „Przygotowałem dla was to wstąpienie, ale ono ma pięć stron. To trochę nudne. Zróbmy inaczej: krótko wam je streszczę, a potem kilkoro z was zada mi pytania, byśmy mogli trochę porozmawiać. Podoba wam się ten pomysł?". Oczywiście młodzież brawami wyraziła aprobatę[36].

Jeden z uczniów zapytał: „Staram się wierzyć, ale jest mi trudno. Czasem nachodzą mnie wątpliwości. Chciałbym usłyszeć od papieża kilka słów, które pomogłyby mi wzrastać w wierze". Papież odpowiedział, porównując wiarę do wędrowania w konkretnym kierunku: „Wędrowanie jest sztuką: jeśli zawsze się spieszymy, zmęczymy się i nigdy nie dojdziemy do celu naszej podróży. Jeśli jednak zatrzymamy się i przestaniemy iść, również nie dojdziemy do celu. Często droga jest uciążliwa, niełatwo iść dalej. Pojawiają się ciemności, mroczne dni, czasem dni upadków. Nie bójcie się niepowodzeń i upadków. W sztuce wędrowania liczy się nie to, żeby nie upaść, lecz to, by się wciąż podnosić". Dodał także „strasznie jest iść samemu. Wędrówka we wspólnocie, z przyjaciółmi, pomaga nam dojść dokładnie tam, gdzie chcielibyśmy dotrzeć"[37].

Podczas mszy św. w Domu św. Marty 8 kwietnia 2014 roku, nauczając o krzyżu jako znaku miłości Boga, który przyjął na siebie ludzkie grzechy, papież mówił: „Gdzie jest twój grzech? Nie wiem, mam ich tak wiele […]. Nie mówi tak! Twój grzech jest tam, na krzyżu. Tam go szukaj! Wśród ran Chrystusa […]"[38]. Powyższy fragment jest kolejnym przykładem dialogiczności papieskiej homilii. Forma wypowiedzi jest wprawdzie monologowa, jednak słuchacz ma wrażenie „obecności" niejako wewnątrz rozważania. Słyszy skierowane do niego pytania, na które wprawdzie odpowiada kaznodzieja, jednak czyni to, użyczając głosu słuchaczowi. W ten sposób głoszenie przybiera zdecydowanie bardziej formę rozmowy, a słuchacz czuje się zauważony w tym procesie.

---

35 Zob. M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001, s. 7–8; por. także Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, Poznań 1999, s. 89–90. Szerzej na temat dialogu w przepowiadaniu zob. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania dialogowane*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 291–325.

36 C. Lowney, *Lider*…, s. 228–229.

37 Tamże, s. 229–230.

38 Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu Świętej Marty*…, s. 84.

Apelowanie

Z jednej strony, biorąc pod uwagę poszanowanie wolności słuchacza, wydawać by się mogło nieuzasadnione wskazywanie na to, co słuchacz powinien zrobić po wysłuchaniu homilii. Wszak wkraczamy wówczas na teren szczególnie chroniony przez człowieka, ingerując w jego wolność. Z drugiej – sam Schulz von Thun zwraca uwagę, że dobrze sformułowany apel jest pomocą dla słuchacza, na którą czeka, o którą się dopytuje i z wdzięcznością przyjmuje[39].

Ogólna zasada mówi, że przepowiadanie słowa Bożego powinno być zbudowane na modelu: *indykatyw zbawczy – imperatyw moralny*. Odwrócenie tego modelu, oddzielenie od siebie tych dwóch rzeczywistości, prowadzi najczęściej do moralizowania, które nie ma nic wspólnego z głoszeniem Dobrej Nowiny. Kaznodzieja nie może zapomnieć, że każde wezwanie powinno zostać właściwie uzasadnione, wskazując przede wszystkim na korzyści płynące z danego działania. Zdecydowanie należy unikać sformułowań ogólnych i abstrakcyjnych, w stylu: „i my pójdźmy dziś za Jezusem", „wejdźmy w przestrzeń Eucharystii", które jakkolwiek brzmią ciekawie, jednak nie niosą żadnej konkretnej treści. Słuchacz po prostu nie wie, co powinien uczynić po wysłuchaniu takiego apelu, stąd łatwo zwalnia się z jakiegokolwiek działania[40].

Przemawiając do duchownych i porównując Kościół do szpitala polowego, Franciszek pytał: „Znacie rany waszych parafian? Wyczuwacie je? Jesteście im bliscy?"[41], seminarzystom powtarzał: „Nie jesteśmy jezuitami po to, by siedzieć bezczynnie i polerować paznokcie. Mamy coś do zrobienia"[42]. Małżonków wielokrotnie wzywał, by nigdy nie kończyli dnia bez zgody[43], a młodzież, by nie „myliła szczęścia z kanapą", nie „przechodziła na życiową emeryturę w wieku 20 lat" oraz by założyła buty i wyszła na ulice, naśladując szaleństwo Boga, który – jak podkreślił – „uczy nas spotkania Go w głodnym, spragnionym, nagim, chorym,

39 F. Schulz von Thun, *Klarkommen mit sich selbst und anderen*…, s. 219.

40 Szerzej zob. S. Dyk, *Specyfika homilijnej parenezy*, „Roczniki Teologiczne" 54 (2007), z. 6, s. 72–82; zob. także J. Kudasiewicz, *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, „Pastores" 1 (2005), s. 10–11; por. W. Bołoz, *Współczesne przepowiadanie moralne – potrzeba uzasadnienia i motywacji*, „Homo Dei" 77 (2008), nr 1, s. 21–29.

41 http://gosc.pl/doc/1911376.Papiez-do-ksiezy-pelny-tekst (dostęp: 30.05.2017).

42 C. Lowney, *Lider*…, s. 205.

43 https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150513_udienza-generale.html (dostęp: 30.05.2017).

w przyjacielu, który źle skończył, w więźniu, w uchodźcy i w imigrancie, w człowieku bliskim, który jest samotny”[44].

Przytoczone przykłady pokazują, że trudno jest zarzucić papieskim wypowiedziom abstrakcyjność i ogólność. Konkretność wezwań połączona z takim sposobem ich prezentacji, który wyraźniej akcentuje korzyści niż negatywne skutki, sprawia, że słuchaczowi trudno „zwolnić się” z ich realizowania poza kontekstem liturgicznym.

Zakończenie

Podczas Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro brazylijskie media pisały o „efekcie Bergoglia”, tłumacząc, że entuzjazm, z jakim papież jest przyjmowany w Brazylii, wynika z tego, iż jest on dla wszystkich dobrym i uczciwym ojcem duchowym. Dziennikarze prorokowali, że ten efekt nie zniknie, a nawet wciąż będzie się rozwijał, argumentując to jednym stwierdzeniem: „To, co robi Franciszek, jest autentyczne”, dodając, że ten pontyfikat jest nowym otwarciem dla Kościoła[45].

W kontekście naszych rozważań możemy dodać, że tajemnica „efektu Bergoglia”, poza działaniem Ducha Świętego, tkwi niewątpliwie w tym, że papieski przekaz pozostaje spójny pod względem czterech płaszczyzn wypowiedzi. Franciszek daje odczuć słuchaczom, że interesuje się tym, czym żyją i co jest dla nich ważne. Jego przepowiadanie potwierdza tezę, że zanim kaznodzieja będzie czegokolwiek mógł nauczyć innych, sam najpierw musi się uczyć od ludzi. Powinien poznać, czym żyją, jakie są ich problemy, z czym sobie nie radzą. Wówczas może pomóc im dostrzec obecność Boga w życiu. Głoszący słowo Boże nie tyle ma wypominać wiernym, kim nie są, lub pouczać ich, kim powinni być, ile powiedzieć, kim już są i kim mogą stać się dzięki łasce Bożej.

---

44 http://www.rp.pl/Swiatowe-Dni-Mlodziezy/160739945-SDM-Przemowienie-papieza-Franciszka-podczas-wieczornego-czuwania-modlitewnego-w-Brzegach.html (dostęp: 30.05.2017).

45 https://gosc.pl/doc/1642706.Trwa-efekt-Bergoglio (dostęp: 2.12.2015).

Bibliografia

Albisu M.S., *He Taught Me That Love Shows Itself More In Your Work Than In Your Words*, „The Tablet" 23.03.2013, s. 13.

Ambrogetti F., Rubin S., *Jezuita. Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*, Kraków 2013.

Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument Końcowy, Gubin 2014.

Bołoz W., *Współczesne przepowiadanie moralne – potrzeba uzasadnienia i motywacji*, „Homo Dei" 77 (2008), nr 1, s. 21–29.

Bralczyk J., *Język na sprzedaż*, Gdańsk 2004.

Broński W., *Język kazań i zachowania niewerbalne kaznodziei w służbie nowej ewangelizacji*, „Przegląd Homiletyczny" 9 (2005), s. 123–132.

Chaim W., *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania dialogowane*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 291–325.

Dyk S., *Specyfika homilijnej parenezy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 54 (2007), z. 6.

Gärtner Ch., *Homiletik in divergierenden Richtlinien*, „Theologie und Glaube" 95 (2005), s. 166–168.

Grzegorski Z., *Homiletyka kontekstualna*, Poznań 1999.

Janiec Z., *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006.

Klessmann M., *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Brühl 2004.

Kuc L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997.

Kudasiewicz J., *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, „Pastores" 1 (2005), s. 7–17.

Lewek A., *Osobowe uwarunkowania komunikacji kaznodziejskiej,* „Ateneum Kapłańskie" 445 (1983), t. 100, z. 3, s. 413–432.

Lowney C., *Lider – papież Franciszek*, Kraków 2014.

Matuszczyk B., *Retoryka Kościoła dziś – „siedem grzechów głównych" współczesnego kaznodziejstwa*, w: *Skuteczność słowa w działaniach politycznych i społecznych. Materiały konferencyjne. Bydgoszcz, 3–5 kwietnia 1997 r.*, red. E. Laskowska, Bydgoszcz 1999, s. 124–133.

Morreale S.P., Spitzberg B.H., Barge J.K., *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*, Warszawa 2007.

Müller P., *Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik*, Freiburg–Basel–Wien 2007.

Muszyński H., *Rozwój moralny*, Warszawa 1983.

Oleszkowicz A., Keplinger A., *Potoczne rozumienie przez młodzież licealną i akademicką wybranych pojęć związanych z etyką*, „Psychologia Rozwojowa" 2 (2007), s. 51–60.

Pawlina K., *Eucharystia w życiu młodzieży*, „Collectana Theologica" 68 (1998), nr 3, s. 39–48.

Piaget J., *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967.

Rydz E., *Psychologiczne aspekty przepowiadania*, w: *Mowa żywa*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 56–75.

Schulz von Thum F., *Klarkommen mit sich selbst und anderen: Komunikation und soziale Kompetenz. Reden, Aufsätze, Dialoge*, Hamburg 2007.

Schulz von Thun F., *Miteiander redden 1. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Komunikation*, Hamburg 2008.

Spadaro A., *Mówione magisterium papieża Franciszka*, w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu Świętej Marty,* Kraków 2017.

Śnieżyński M., *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001.

Świda-Ziemba H., *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1995.

Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1972.

Tokarz M., *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006.

http://gosc.pl/doc/1911376.Papiez-do-ksiezy-pelny-tekst (dostęp: 30.05.2017).

http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170527_consacrati-genova.html (dostęp: 28.05.2017).

http://www.rp.pl/Swiatowe-Dni-Mlodziezy/160739945-SDM-Przemowienie-papieza-Franciszka-podczas-wieczornego-czuwania-modlitewnego-w-Brzegach.html (dostęp: 30.05.2017).

https://gosc.pl/doc/1642706.Trwa-efekt-Bergoglio (dostęp: 2.12.2015).

https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150513_udienza-generale.html (dostęp: 30.05.2017).

MÓWIONE MAGISTERIUM KOŚCIOŁA – KAZNODZIEJSTWO PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

Autor tekstu, analizując homilie papieża Franciszka, poszukuje odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że są one tak chętnie przyjmowane przez wiernych i szeroko komentowane przez dziennikarzy, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że Ojciec Święty często dokonuje

krytyki przejmowanego przez Europejczyków stylu życia. Bazą do poszukiwań jest antropologiczne spojrzenie na przepowiadanie słowa Bożego (zachowując w pamięci teologiczny aspekt tej rzeczywistości), a szczególnie tzw. kwadrat komunikacyjny Friedmana Schluza von Thuna. Na jego podstawie badane są poszczególne wypowiedzi biskupa Rzymu, a sekret skuteczności oddziaływań papieskich przemówień – zdaniem autora – leży w spójności tego, co Franciszek przekazuje, oraz sposobu, w jaki to czyni. Autor zwraca uwagę nie tylko na treść homilii i katechez, ale przede wszystkim na to, co papież w nich mówi o sobie samym, jak traktuje słuchacza oraz w jaki sposób wzywa go do konkretnych działań. Konkludując, stwierdza, że Franciszek nie wypomina wiernym, kim nie są, ale pomaga im zrozumieć, kim stali się dzięki łasce Boga i kim mogą się stawać, kiedy pozwolą Bogu działać w swoim życiu.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, homilia, kazanie, przepowiadanie słowa Bożego, psychologia komunikacji

SPOKEN MAGISTERIUM OF THE CHURCH – THE PREACHING OF POPE FRANCIS

Summary

The author of the text, by the analysis of Pope Francis's homilies, seeks the answer for the question: what makes the homilies so willingly received by the faithful and widely discussed by journalists, especially, if you take into consideration that the Holy Father often criticizes the Europeans' lifestyles. This search is based on the anthropological approach to the proclamation of God's Word (keeping in mind the theological aspect of this reality), and especially, the so called communication square by Friedman Schluz von Thun. On this basis, particular statements of the Bishop of Rome are analyzed, and the secret of the effectiveness of Pope's speeches – in the author's opinion – is in the draws attention not only to the contents of the homilies and catechesis, but primarily to what the Pope says about himsef, how he treats his listeners, and how he calls for particular actions. The author concludes that Francis does not call the faithful out on who they are not, but he helps them understand who they became through God's grace, and who they can become if they allow God act in their lives.

Keywords: Pope Francis, homily, sermon, proclamation of God's Word, psychology of communication

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 197–210

DOI: 10.18276/cto.2018.1-09

MIŁOSIERDZIE BOŻE W LITURGII ROKU NADZWYCZAJNEGO JUBILEUSZU MIŁOSIERDZIA

Andrzej Krzystek*
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Papież Franciszek bullą *Misericordiae vultus* z dnia 11 kwietnia 2015 roku, w wigilię święta Miłosierdzia Bożego, ogłosił Jubileuszowy Rok Miłosierdzia. Rozpoczął się on w Rzymie 8 grudnia 2015 roku, a zakończył w uroczystość Jezusa Chrystusa, Króla Wszechświata, 20 listopada 2016 roku.

Wśród obrzędów, które towarzyszą jubileuszom, zasadnicze znaczenie spełniają celebracje liturgiczne, charakterystyczne dla Kościoła w Rzymie, któremu przewodzi następca św. Piotra, jak i dla Kościoła powszechnego, który objawia się w poszczególnych diecezjach z ich własnymi biskupami. W bulli *Misericordiae vultus* papież Franciszek napisał: „W każdym Kościele partykularnym, w katedrze, która jest kościołem-matką dla wszystkich wiernych, bądź też w konkatedrach lub też w innych kościołach o szczególnym znaczeniu, została otworzona na cały rok taka sama Brama Miłosierdzia. […] Każdy zatem Kościół partykularny będzie bezpośrednio zaangażowany w przeżywanie Roku Świętego, jako szczególnego momentu łaski i odnowy duchowej”[1].

Papież Franciszek przypomniał, jak wielką wartość ma miłosierdzie w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych: „Potrzebujemy nieustannie kontemplować tajemnicę miłosierdzia. Jest ona dla nas źródłem radości, ukojenia i poko-

* Ks. dr Andrzej Krzystek – adiunkt Katedry Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: akrzystek@szczecin.opoka.org.pl.

1 Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*, 11 kwietnia 2015 [dalej: MV], nr 3.

ju. Jest warunkiem naszego zbawienia" (MV 2). Uprzywilejowanym miejscem kontemplacji tajemnicy miłosierdzia jest celebracja liturgiczna, ponieważ w niej uobecnia się miłosierdzie Ojca objawiane przez Chrystusa. „Kto mnie zobaczył, zobaczył także Ojca" (J 14,9). Myśl tę rozwija Jana Paweł II w encyklice o Bożym miłosierdziu: „Kościół wyznaje miłosierdzie Boga samego, Kościół nim żyje w swoim rozległym doświadczeniu wiary, a także w swoim nauczaniu. […], i kiedy ludzi przybliża do zdrojów miłosierdzia. Ogromne znaczenie ma w tej dziedzinie stałe rozważanie słowa Bożego, a nade wszystko świadome i dojrzałe uczestnictwo w Eucharystii oraz w sakramencie pokuty i pojednania. W sposób szczególny Kościół wyznaje miłosierdzie Boga i oddaje mu cześć, zwracając się do Chrystusowego Serca […] najbardziej dostępnego miejsca objawienia miłosiernej miłości Ojca"[2].

Obchody Jubileuszu Miłosierdzia przybierają zewnętrzy wyraz, tzn. towarzyszą mu znaki, które spełniają się w celebracji liturgicznej. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom, Papieska Rada do spraw Krzewienia Nowej Ewangelizacji wskazała trzy drogi, które pomogą celebrować Rok Święty, aby „miłosierdzie było bardziej skutecznie przeżywane i świadczone, jako odblask miłosierdzia Ojca". Są nimi: rok liturgiczny, celebracja sakramentów i modlitwa obecna w życiu chrześcijańskim[3].

1. Celebracja Jubileuszu Miłosierdzia w roku liturgicznym

Kościół w roku liturgicznym odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od wcielenia i narodzenia aż do wniebowstąpienia, do dnia zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania Jego ostatecznego przyjścia (por. KL 102). W każdym okresie liturgicznym jest obecna tematyka miłosierdzia, a przede wszystkim uwidacznia się w okresie Adwentu, Narodzenia Pańskiego, a także Wielkiego Postu i Wielkanocy.

Szczególne miejsce w cyklu tygodniowym zajmuje niedziela, dzień Pański, w którym Kościół sprawuje misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Udział w radości zmartwychwstałego Chrystusa oznacza udział w miłości Jego Serca i konsekwentnie prowadzi do czynów miłości (por. J 15,10–12). W ten sposób niedzielna Eucharystia zobowiązuje do dzieł miłosierdzia, działalności chary-

2 Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia"*, 30 listopada 1980, nr 13.

3 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia. Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia 2015–2016*, Kraków 2015, s. 5, 7–26.

tatywnej i apostolskiej. Staje się okazją do dawania świadectwa, że chrześcijanie są światłością świata i oddają chwałę Bogu wobec ludzi[4].

Wielki Post można nazwać okresem wyjątkowym, ponieważ w tym czasie Kościół ukazuje miłosierne oblicze Ojca, zwłaszcza gdy sprawuje sakrament pojednania i inne celebracje pokutne (MV 17). Okazją do pełniejszego doświadczenia miłosierdzia Boga, szczególnie w Roku Jubileuszowym, jest celebracja liturgii słowa. Cechą charakterystyczną czytań tego okresu liturgicznego jest pogłębienie w życiu chrześcijańskim wymiaru chrzcielnego i pokutnego. Wszyscy są wezwani, aby wejść na drogę nawrócenia, która prowadzi do Paschy, tzn. wejść na nowo na paschalną drogę życia. Celebracja liturgii słowa daje możliwość przeprowadzenia cyklu katechez o pojednaniu. Wszystkie inicjatywy duszpasterskie, a zwłaszcza homilie, komentarze i modlitwy, mają pomóc wspólnocie zanurzyć się w misterium miłosierdzia Ojca.

Wielki Tydzień i okres wielkanocny, szczególnie w Roku Jubileuszowym, objawia misterium miłości i usprawiedliwienia, którego dokonał Ojciec przez ofiarę Syna. Wyjątkowe znaczenie w Roku Miłosierdzia miała adoracja Krzyża w Wielki Piątek i wszystkie celebracje tych wielkich dni, które osiągnęły swój szczyt w Wigilii Paschalnej. Liturgia słowa, która wprowadza w główny nurt historii zbawienia, objawia troskę Ojca o swoje dzieci. Bóg, który dokonał zbawienia, zbawia dzisiaj i nie ustaje w okazywaniu swojego miłosiernego oblicza[5].

Święto Podwyższenia Krzyża Świętego eksponuje tajemnicę krzyża Chrystusa, który staje się wyjątkowym znakiem Roku Świętego. W ostatnich latach, a zwłaszcza w Roku Miłosierdzia, tak wielu chrześcijan zjednoczyło się z Chrystusem w tajemnicy Jego krzyża poprzez śmierć męczeńską. Wielu wyznawców Chrystusa doznaje prześladowań i cierpień z powodu wiary. Krzyż dla chrześcijan zawsze pozostaje znakiem wielkiego miłosierdzia Ojca, który z miłości do rodzaju ludzkiego ofiaruje swojego Syna. Święto Podwyższenia Krzyża Świętego w Roku Jubileuszowym było obchodzone bardzo uroczyście, a krzyż Chrystusa wskazał na nowo centralne miejsce misterium miłości i odkupienia w życiu Kościoła[6].

Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, obchodzona w piątek po II niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego, posiada mocne ugruntowanie w źródłach biblijnych. „[…] zbliżenie do Chrystusa w tajemnicy Jego Serca pozwala nam zatrzymać się w tym niejako centralnym, a zarazem po ludzku najbardziej dostępnym punkcie objawienia miłosiernej miłości Ojca, które stanowiło central-

4 Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, 31 maja 1998, nr 69.

5 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 9.

6 Tamże, s. 9–10.

ną treść mesjańskiego posłannictwa Syna Człowieczego”[7]. W Sercu Jezusa odczytujemy miłość nieskończoną, źródło zbawienia i uświęcenia dla całej wspólnoty Kościoła. W tym Sercu odkrywamy miłosierdzie Ojca, Jego nieskończoną miłość i przebaczenie wobec człowieka. W uroczystej celebracji liturgicznej tego dnia najmocniej wybrzmiewa aspekt nawrócenia i wynagrodzenia, ale także poświęcenie się Chrystusowi i Jego dziełu zbawienia przez zaangażowanie apostolskie. Podczas obchodów tej uroczystości w Rzymie papież Franciszek oddał Sercu Jezusa wszystkich kapłanów, a uczynił to w 160. rocznicę ustanowienia tej uroczystości dla całego Kościoła powszechnego przez Piusa IX w 1856 roku. We wszystkich diecezjach był to dzień szczególnej modlitwy za kapłanów – szafarzy miłosierdzia Bożego.

W Roku Jubileuszowym, w święto Ofiarowania Pańskiego obchodzone 2 lutego, zakończył się Rok Życia Konsekrowanego. W tym dniu biskupi diecezjalni zaprosili do kościołów katedralnych członków instytutów życia konsekrowanego, męskich i żeńskich, aby wspólnie z nimi sprawować Eucharystię. Liturgię tego dnia rozpoczyna obrzęd światła, który w teologicznym znaczeniu wyraża przede wszystkich oddanie się miłosiernemu Bogu[8].

2. Celebracja Jubileuszu Miłosierdzia w liturgii sakramentów

Sakramenty stanowią „uprzywilejowane miejsce” spotkania z miłosierdziem Ojca. W łasce sakramentalnej postrzegamy troskę Ojca o swoje dzieci. Dlatego duszpasterze z wielką odpowiedzialnością powinni traktować celebrację sakramentów, aby przez słowa i gesty każdy mógł dostrzec i zafascynować się miłosiernym obliczem Ojca (MV 3).

Sakramenty wpisują misterium paschalne w życie chrześcijanina, a zatem wszystkie są ukierunkowane na Eucharystię, która w najwyższym stopniu urzeczywistnia misterium paschalne Chrystusa. Św. Tomasz z Akwinu uważał Eucharystię za centrum, któremu przyporządkowane są wszystkie inne sakramenty[9]. W Roku Jubileuszowym specjalną uwagę należało zwrócić, oprócz Eucharystii, na sakramenty chrztu, pokuty i pojednania, a także namaszczenia chorych.

Miłosierdzie Boga objawia się w zwycięstwie nad grzechem przede wszystkim w chrzcie, przez który dawny człowiek został ukrzyżowany razem z Chrystusem dla zniszczenia skażonej grzechem natury, po to, byśmy już więcej nie byli

7 Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 13.

8 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 11.

9 M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, t. 10, Poznań 1999, s. 403.

w niewoli grzechu, lecz zmartwychwstając z Chrystusem, żyli odtąd dla Boga (Rz 6,4–10). Dlatego Kościół wyznaje wiarę „w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów". Obrzęd chrztu jest szczególnie bogaty w znaki. Wyjaśnienie ich znaczenia podejmuje katecheza mistagogiczna. Należy w niej wyakcentować chrzest jako „bramę" wszystkich sakramentów, wprowadzenie w życie sakramentalne Kościoła, obmycie odradzające czy włączenie we wspólnotę z Chrystusem[10].

W Roku Miłosierdzia wyjątkowego znaczenia nabiera sakrament pokuty i pojednania, ponieważ pozwala dotknąć wielkości miłosierdzia. W tym sakramencie każdy może doświadczyć miłosierdzia, czyli tej miłości, która jest potężniejsza niż grzech. Miłosierdzie, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone. Nieskończona jest gotowość Ojca w przyjmowaniu synów marnotrawnych do Jego domu i nieskończona moc przebaczania. Żaden grzech nie przewyższa tej mocy ani jej nie ogranicza. Ograniczyć ją może sam człowiek przez brak dobrej woli, brak gotowości nawrócenia, trwanie w sprzeciwie wobec łaski i prawdy[11].

Papież Franciszek zwrócił się bezpośrednio do spowiedników, aby stali się prawdziwym znakiem miłosierdzia Ojca. Przypomniał, że być spowiednikiem oznacza mieć udział w misji Chrystusa i Jego miłości, która przebacza i zbawia. Każdy otrzymał dar Ducha Świętego dla przebaczenia grzechów i jest za ten dar odpowiedzialny. Nikt nie jest panem sakramentu, ale sługą przebaczenia Boga. Trzeba więc przyjmować wiernych jak ojciec z przypowieści: ojciec wybiegł na spotkanie syna, objął skruszonego i wyraził radość, że się odnalazł. Spowiednicy muszą także wyjść po drugiego syna, który pozostał na zewnątrz i nie jest zdolny do radości, aby wytłumaczyć mu, że jego osąd jest niesprawiedliwy i pozbawiony sensu wobec miłosierdzia Ojca. Spowiednicy są wezwani do tego, aby byli zawsze i wszędzie, w każdej sytuacji i pomimo wszystko, znakiem prymatu miłosierdzia (MV 17).

Ewangelie potwierdzają, że Chrystus wielką troską otaczał chorych w ich potrzebach cielesnych i duchowych. Szczególnym wyrazem tej troski jest ustanowiony przez Niego sakrament chorych, którego Kościół udziela przez namaszczenie i modlitwę kapłanów, polecając chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich dźwignął i zbawił. Człowiek chory potrzebuje szczególnej łaski Bożej, aby pod wpływem lęku nie upadł na duchu i podlegając pokusom, nie zachwiał się w wierze. Sakrament udziela choremu łaski Ducha Świętego, która umacnia ufność w Bogu, uzbraja przeciw pokusom i trwodze śmierci. Dzięki tej pomocy chory może nie tylko znosić dolegliwości choroby, ale także ją przezwyciężać

10 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 12.

11 Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia"*, nr 13.

i odzyskać zdrowie. Skutkiem sakramentu namaszczenia jest odpuszczenie grzechów i dopełnienie chrześcijańskiej pokuty[12]. Dla tych, którzy przygotowują się na ostateczne spotkanie z Ojcem, należy podkreślić wymiar nadziei i oczekiwania na szczęśliwe widzenie Boga, który nie przyszedł, aby potępić, ale przebaczyć[13].

Eucharystia stanowi centrum życia sakramentalnego, a także „szczyt i źródło życia Kościoła" (KL 10). Dlatego jest sercem wszystkich celebracji i wydarzeń związanych z Rokiem Świętym. W Eucharystii Chrystus daje nam to samo Ciało za nas wydane i tę samą Krew za nas wylaną na odpuszczenie grzechów (Mt 26,28). Eucharystia przybliża nas zawsze do tej miłości, która jest potężniejsza niż śmierć: ilekroć bowiem spożywamy ten chleb albo pijemy z kielicha, nie tylko śmierć Pańską głosimy, ale wspominamy Jego zmartwychwstanie i oczekujemy przyjścia w chwale (1 Kor 11,26)[14]. Eucharystia świadczy o niewyczerpalnej miłości, mocą której pragnie On stale łączyć się z nami i jednoczyć, wychodząc na spotkanie wszystkich ludzkich serc[15]. Dlatego celebracje liturgiczne Roku Miłosierdzia powinny angażować cały lud Boży, wszystkie grupy: dzieci, młodzież, dorosłych, seniorów, ludzi z różnymi upośledzeniami, więźniów, aby każdy odczuł dotknięcie Bożego miłosierdzia. Specjalną troską powinno się objąć wiernych z peryferii parafii, przede wszystkim tych, którzy oddalili się od Kościoła i z różnych powodów pozostają na marginesie.

W Roku Jubileuszowym należy zadbać o wszystkie szczegóły liturgiczne celebracji Mszy św., a więc o znaki, symbole i gesty, aby cały lud Boży mógł w niej uczestniczyć świadomie, czynnie i owocnie[16]. We Mszy św. należy zwrócić uwagę przede wszystkim na akt pokuty, modlitwę powszechną, wybór modlitwy eucharystycznej, a także wybór formularza. Akt pokuty jest wezwaniem zgromadzenia liturgicznego do prośby o przebaczenie własnych grzechów. Krótki moment milczenia daje możliwość uznania własnych grzechów i rozbudzenia mocnej ufności w nieskończone miłosierdzie Boga. Warto przypomnieć o trzech formach aktu pokutnego, których należy używać zgodnie z wymogami celebracji i okresem liturgicznym. W niedziele, zwłaszcza okresu wielkanocnego, zalecane jest zastąpienie zwykłego aktu pokutnego błogosławieństwem wody i pokropieniem na pamiątkę chrztu (OWMR 52).

W modlitwie powszechnej, wspominanej przez najstarsze źródła liturgii rzymskiej (np. przez św. Justyna w II w.), ochrzczeni realizują kapłaństwo po-

12 Zob. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 2003, nr 16–17.

13 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 12.

14 Zob. aklamacja anamnetyczna po przeistoczeniu.

15 Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia"*, nr 13.

16 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 13.

wszechne, w którym uczestniczą, przystępując do Boga z prośbami w intencji całego świata. Modląca się wspólnota powinna wychodzić poza krąg zgromadzonych w kościele i kierować się ku potrzebom i troskom ludzi[17]. Nie może zatem zabraknąć w modlitwie wiernych próśb zawierających prośbę o miłosierdzie Boże. Należy pamiętać o kapłanach, pierwszych szafarzach tego daru, o prawdziwych potrzebach Kościoła, całego świata i miejscowej wspólnoty. W modlitwie wspólnota solidaryzuje się z cierpiącymi, woła z głodującymi o chleb, ze zniewolonymi o wolność. Modlitwa nie dyspensuje od aktywnego zaangażowania w różnych potrzebach, dlatego zaczynając od niej, przechodzimy do czynu.

Rok Miłosierdzia jest najlepszą okazją, aby odkryć na nowo i dowartościować poprzez wybór dwie modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania. Pierwsza nosi tytuł: *Pojednanie jako powrót do Ojca*, a druga: *Pojednanie z Bogiem fundamentem ludzkiej zgody*. Modlitwy te, we własnej prefacji i dalszej treści, pozwalają wyraźnie dostrzec misterium Eucharystii jako ofiarę pojednania i najwyższy dowód miłosierdzia Ojca. Obie modlitwy ukazują Eucharystię jako znak wiecznego przymierza, przeżywanego w zdumieniu i radości z powodu odzyskanego zbawienia[18].

Eucharystia jako „uprzywilejowany moment" spotkania z miłosiernym Ojcem wymaga modlitwy o miłosierdzie, co wyraża się w odpowiednio dobranych formularzach mszalnych, prefacjach, a także czytaniach biblijnych i modlitwach powszechnych. Odpowiadając na tę potrzebę, specjalnie na Rok Święty na zlecenie Konferencji Episkopatu Polski powstało opracowanie *Msze święte o miłosierdziu Bożym*[19]. Zestaw zawiera wybór formularzy mszalnych, w których zawarte są różne aspekty prawdy o miłosierdziu Bożym. Kościół prosi w nich o miłosierdzie, o przebaczenie grzechów, o rozwój postawy miłosierdzia w życiu ludzi, o pojednanie i pomoc w różnych potrzebach. Formularze podzielono na trzy grupy: Msze w różnych potrzebach, Msze wotywne i Msze z niedziel okresu zwykłego. W pierwszej grupie: „Msze w różnych potrzebach" znalazło się dziesięć formularzy: Msza za Kościół (1), za pełniących służbę w Kościele (2), o powołania kapłańskie (3), o pojednanie (4), za uchodźców i wygnańców (5), za chorych (6), w jakiejkolwiek potrzebie (7), o odpuszczenie grzechów (8), o uproszenie miłości (9), za tych, którzy nas trapią (10). W grupie drugiej: „Msze wotywne" mamy trzy formularze: Msza o Najdroższej Krwi Jezusa Chrystusa (1), o Duchu Świętym (2) i o Miłosierdziu Bożym (3). Trzecia grupa to formularze mszalne z sześciu niedziel okresu zwykłego (NZ), które mają odniesienie do miłosierdzia Bożego:

17 R. Berger, *Eucharystia – święto wspólnoty*, Kraków 2011, s. 177–179.

18 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 14.

19 Konferencja Episkopatu Polski, *Msze święte o miłosierdziu Bożym*, Poznań 2015.

Msza o miłosierdziu, które wyzwala z grzechu (14 NZ), które sprawia duchowy wzrost człowieka (16 NZ), które prowadzi człowieka przez życie (17 NZ), które przemienia człowieka (24 NZ), w którym objawia się wszechmoc Boga (26 NZ), które obdarza człowieka wielorakimi darami (27 NZ).

W omawianym opracowaniu zamieszczono także czternaście prefacji odpowiadających formularzom mszalnym o miłosierdziu Bożym. Tajemnica miłosierdzia Bożego jest obecna w całym Piśmie Świętym i jest dana do rozważenia wierzącym w czytaniach na poszczególne dni roku liturgicznego. Należy więc korzystać z czytań wyznaczonych na dany dzień, ukazując zgromadzonym miłosierną miłość Boga uobecniającą się w dziejach zbawienia. Kościół dopuszcza jednak, a nawet w niektórych przypadkach zachęca, aby dla większego duchowego dobra wybrać z lekcjonarza odpowiednie dla nich czytania[20]. Zestaw czytań, które możemy wybrać, dotyczy formularzy Mszy w różnych potrzebach i Mszy wotywnych (grupa pierwsza i druga).

Cennym dodatkiem w opracowaniu jest osiem propozycji modlitwy powszechnej: o postawę miłosierdzia, za spowiedników, za wątpiących i za krzywdzicieli (1), o rozwój kultu miłosierdzia, owocne przeżycie Roku Miłosierdzia i Światowych Dni Młodzieży (2), o łaskę nawrócenia, dobrą spowiedź i naprawienie popełnionego zła (3), o dar powołań, o wytrwanie w powołaniu, o dawanie świadectwa (4), o wrażliwość na potrzeby braci, za chorych i ich opiekunów (5), o pokój na świecie, za rodziny, za samotnych i cierpiących (6), o mądrość w życiu społecznym, o pomoc uchodźcom i uzależnionym (7), o potrzebne łaski dla pielgrzymów (8).

W końcowej części opracowania znalazły się trzy formularze mszalne związane szczególnie z Rokiem Miłosierdzia: Msza o NMP Matce Miłosierdzia (1), Msza o św. Janie Pawle II (2) i Msza o św. siostrze Faustynie Kowalskiej (3).

W Roku Miłosierdzia Kościół szczególnie pamięta o Matce Bożej, która jest pierwszym świadkiem miłości i miłosierdzia Ojca. Kiedy okres liturgiczny na to pozwala lub z okazji wspomnienia Matki Bożej, jeżeli nie ma własnego formularza, Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji poleca wybór formularzy mszalnych zebranych w księdze *Zbiór mszy o Najświętszej Maryi Pannie*. Szczególne polecane są następujące formularze: NMP Wspomożycielka wiernych (42)[21], NMP Przyczyna naszej radości (34), NMP pod krzyżem Pana (11–12), Święta Maryja, Niewiasta nowa (20), NMP Źródło zbawienia (31), NMP Królowa i Matka (39), NMP Matka pojednania (14), NMP Matka i Pośredniczka łaski (30).

---

20 Tamże, s. 180.

21 Numer oznacza kolejność formularza w *Zbiorze Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998.

3. Celebracja Jubileuszu Miłosierdzia w modlitwie obecnej w życiu chrześcijańskim

W celebrowaniu miłosierdzia Pana i doświadczeniu Bożego miłosierdzia nie może zabraknąć modlitw, które towarzyszą wiernym w ich życiu chrześcijańskim. Codzienną modlitwą Kościoła, tzn. całego ludu Bożego, jest Liturgia godzin. Pragnieniem Kościoła, wyrażonym już w Konstytucji o liturgii świętej, jest wspólnotowa celebracja tej modlitwy przez duchownych i świeckich, a dotyczy to godzin głównych, tj. jutrzni i nieszporów. Rok Święty powinien zainspirować wspólną celebrację Liturgii godzin. Codzienną modlitwę rozpoczynają słowa: „Boże, wejrzyj ku ratunkowi memu – Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu" (Ps 70,2). Wspomożenie jest pierwszym krokiem miłosierdzia. Bóg przychodzi, aby nas ratować. Ten ratunek to przyjęcie Jego obecności. Właśnie z doświadczenia tej bliskości Boga rodzi się współczucie wobec tych, których spotkamy na naszych drogach życia (MV 14). Bogactwa miłosierdzia Bożego doświadczamy w modlitwie psalmami. Ukazują one wielkość Bożego działania (On odpuszcza twoje winy, leczy […], przywołują znaki miłosierdzia (Pan uwalnia jeńców). Psalmy wyrażają uczucia i postawy modlącego się: postawę pokutną, prośbę o miłosierdzie, cześć, uwielbienie i dziękczynienie. Niektóre z psalmów podkreślają wymiar pojednania i miłosierdzia. Hymnem o miłosierdziu jest kantyk Maryi *Magnificat* „[…] wejrzał na uniżenie swojej Służebnicy […] Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją […] ujął się za swoim sługą, Izraelem, pomny na swe miłosierdzie" (Łk 1,46–55).

Rok Święty inspiruje i zachęca do częstszej adoracji eucharystycznej we wspólnocie. Milczenie adoracyjne, które należy do istoty tej formy modlitwy, może być uzupełnione odczytywaniem fragmentów Pisma Świętego dotyczących tematu miłosierdzia, a także komentarzami ojców Kościoła.

Jubileuszowy Rok Miłosierdzia wypełniają liczne formy pobożności ludowej w powiązaniu z rokiem liturgicznym. Pobożność ludowa odgrywa niezwykle doniosłą rolę w życiu każdego chrześcijanina. Z jednej strony przygotowuje do pełnego i dojrzałego udziału w liturgii, a następnie podtrzymuje i utrwala owoce liturgii w codziennym życiu. Formy pobożności opisuje dokument Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, którym jest *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* z 2001 roku. Do form religijności ludowej szczególnie zalecanych w Roku Świętym zaliczamy: pielgrzymki, uczczenie Chrystusa ukrzyżowanego, nabożeństwo Drogi krzyżowej, cześć oddawaną świętym, różaniec, cześć oddawaną Matce Bożej Bolesnej i Koronka do Miłosierdzia Bożego.

Pielgrzymka to jeden z podstawowych znaków Roku Świętego, a zarazem ikona wędrówki, którą odbywa każdy człowiek w swoim życiu. Każdy powinien podjąć jakiś rodzaj pielgrzymki, adekwatnej do swoich możliwości. Najprostszym sposobem pozostaje pielgrzymka do Drzwi Świętych w kościele katedralnym swojej diecezji. Papież Franciszek zachęcał: „Pielgrzymka niech stanie się bodźcem do nawrócenia. Przekraczając Drzwi Święte, pozwolimy się objąć miłosierdziu Bożemu i zaangażujemy się, abyśmy byli miłosierni dla innych, tak jak Ojciec jest miłosierny dla nas" (MV 14). Biskupi wyznaczyli w diecezjach, poza kościołami katedralnymi, sanktuaria i inne miejsca ważne w pobożności Kościoła partykularnego. We wszystkich tych miejscach otwarto „Bramy Miłosierdzia". Pielgrzymka łączy się zawsze z ofiarą i zaangażowaniem koniecznym w procesie nawrócenia. Dlatego część pielgrzymowania można odbyć pieszo, a czas pielgrzymowania wypełnić rozważaniem słowa Bożego i śpiewem psalmów mówiących o miłosierdziu. Pielgrzymowanie najczęściej kończy się pragnieniem sakramentu pokuty i pojednania, czyli przyjęciem daru miłosierdzia Ojca[22].

Uczczenie Chrystusa ukrzyżowanego dokonuje się najpełniej w Wielki Piątek podczas adoracji krzyża świętego, nazywanego ikoną miłosierdzia Ojca. W Roku Świętym szczególne uczczenie krzyża wiąże się z piątkami Wielkiego Postu, ponieważ w tym dniu wierzący koncentrują się na tajemnicy krzyża. W okresie wielkanocnym krzyż powinien być ozdobiony kwiatami, które symbolizują zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią[23].

W Roku Jubileuszowym Miłosierdzia szczególnego znaczenia nabiera nabożeństwo Drogi krzyżowej. Ta forma pobożności prowadzi do głębokiego doświadczenia miłości Ojca, objawionej w ofierze Syna, złożonej z miłości do każdego człowieka. Należy dołożyć wszelkich starań, aby to nabożeństwo zawsze było oparte na odpowiednim doborze lektur biblijnych, rozważań i komentarzy, a także czytelności i głębi znaków[24].

W pobożności ludowej nigdy nie może zabraknąć prośby o wstawiennictwo świętych. Ta forma pobożności znajduje miejsce zwłaszcza podczas pielgrzymek. Wyrazem tego są różne formy litanii. Szczególnym miejscem komunii ze świętymi jest Eucharystia, w której uwidacznia się jedność duchowa Kościoła chwalebnego w niebie z Kościołem pielgrzymującym na ziemi[25].

W Roku Świętym naszą myśl kierujemy szczególne do Maryi Matki Miłosierdzia. Papież Franciszek, zainspirowany wspomnieniem Matki Bożej Różań-

22 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 18 i n.

23 Tamże, s. 20.

24 Tamże.

25 Tamże, s. 21.

cowej, wiąże Jej doświadczenie z Rokiem Świętym: „Nikt tak jak Maryja nie poznał głębokości tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem. Wszystko w Jej życiu zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem. Matka Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego weszła do sanktuarium miłosierdzia Bożego, ponieważ wewnętrznie uczestniczyła w tajemnicy Jego miłości" (MV 24).

Maryja zjednoczona z męką Syna i stojąca pod krzyżem, a także podtrzymująca ciało Syna po zdjęciu z krzyża to najbardziej znane wyobrażenie Matki Bożej Bolesnej, którą Kościół czci szczególnie w jej wspomnienie w dniu 15 września. Maryja pierwsza została obdarzona odkupieniem i miłosierdziem, a dokonało się to już w tajemnicy Jej Niepokalanego Poczęcia. Matka Boża jest świadkiem miłosierdzia Bożego i wstawia się u Syna, aby wyjednać miłosierdzie. Treści te wyraża przejmujący śpiew *Stabat Mater*, który powinniśmy wykonywać podczas adoracji krzyża w Wielki Piątek, a także podczas nabożeństwa Drogi krzyżowej.

Pod wpływem przesłania św. siostry Faustyny rozpowszechniło się nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Z tego nabożeństwa pochodzi praktyka odmawiania Koronki do Miłosierdzia Bożego. Ta forma modlitwy znalazła w Roku Miłosierdzia szczególne miejsce w życiu ludu Bożego. Ojciec Święty Franciszek, wskazując św. Faustynę jako apostołkę miłosierdzia, wzywa do uczynienia z miłosierdzia programu życia, czyli chodzenia zawsze w świetle Bożego przebaczenia oraz niezachwianej ufności w Jego miłość (MV 24). Druga Niedziela Wielkanocy, czyli Miłosierdzia Bożego, stanowi naturalną podstawę do zrozumienia treści nabożeństwa w świetle celebracji liturgicznych sprawowanych w dniach Paschy. Tą treścią jest Chrystus paschalny – definitywne wcielenie miłosierdzia[26].

Wnioski końcowe

Jubileusz Miłosierdzia wymagał, aby go przede wszystkim celebrowano, ponieważ za każdym razem, gdy Kościół sprawuje liturgię, czyni żywym i obecnym miłosierdzie Ojca. On przez działanie Syna przynosi łaskę skuteczną dla naszego zbawienia. Jest to dziełem Ducha Świętego, który przemieniającą mocą swojego działania czyni silnym to, co z natury jest słabe[27]. Miłosierdzie celebrowane w Roku Jubileuszowym, połączone z czynnym uczestnictwem wiernych, było bardziej skutecznie przeżywane i świadczone jako odblask miłosierdzia Ojca. Z mocą podkreślmy: miłosierdzie celebrowane jest przeżywane i świadczone. Modlitwa nie dyspensuje od aktywnego zaangażowania w różnych potrzebach,

26 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, nr 154.

27 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia*, s. 5.

tak więc zaczynając od niej, przechodzimy do czynu. Dlatego liturgia otwiera człowieka na życie. Radość z doświadczenia przebaczenia, nawrócenie, miłość Boga i dar miłosierdzia wyrażają się w świadectwie życia, stąd od liturgii prowadzi droga do miłosiernych czynów, uczynków miłosierdzia względem ciała i względem ducha.

Owocem Roku Miłosierdzia może być jeszcze wyraźniejsze docenienie miejsc celebracji, przez które objawia się w różnych aspektach nieskończone miłosierdzie Ojca. Do miejsc tych należą szczególnie: ołtarz, drzwi, źródło chrzcielne oraz miejsce celebracji sakramentu pokuty. Ich mistagogiczny wymiar nabiera znaczenia niekiedy bardziej niż słowna katecheza. Doświadczenie uczy, że obraz i ikonografia z mocą przemawiają w całym procesie pogłębiania tajemnic wiary.

Szczególnie symbolicznym znakiem Roku Miłosierdzia jest krzyż. W każdej wspólnocie krzyż w prezbiterium lub w nawie kościoła powinien być tak wyeksponowany i przyozdobiony, aby ukazywał najwspanialszy znak miłosierdzia Boga i zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. Powinien być także postrzegany jako punkt odniesienia w czasie modlitwy wspólnotowej i indywidualnej.

Drzwi Jubileuszowe w bazylice św. Piotra w Rzymie i katedrach naszych diecezji zostały zamknięte, ale drzwi Miłosierdzia Bożego w Kościele pozostają nieustannie otwarte. „Z głębokości tajemnicy Boga wypływa wielka rzeka miłosierdzia. To źródło nigdy się nie może wyczerpać, bez względu na to, jak wielu do niego przyjdzie" (MV 25). Nadzwyczajny Rok Święty miał nam wszystkim uświadomić, że miłosierdziem trzeba żyć na co dzień. Kościół, a więc ochrzczeni, wszyscy jesteśmy wezwani do tego, aby być wiernymi świadkami miłosierdzia, wyznając je i żyjąc nim.

Bibliografia

Berger R., *Eucharystia – święto wspólnoty*, Kraków 2011.

Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus"*, 11 kwietnia 2015.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia"*, 30 listopada 1980.

Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini"*, 31 maja 1998.

Konferencja Episkopatu Polski, *Msze święte o miłosierdziu Bożym*, Poznań 2015.

Konferencja Episkopatu Polski, *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.

Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, t. 10, Poznań 1999.

Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Celebracje Miłosierdzia. Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia 2015–2016*, Kraków 2015.

Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo, Katowice 2003.

MIŁOSIERDZIE BOŻE W LITURGII ROKU NADZWYCZAJNEGO JUBILEUSZU MIŁOSIERDZIA

Streszczenie

Wyjątkowym symbolem Roku Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia w Rzymie i w poszczególnych diecezjach stała się otwarta przez cały rok Brama Miłosierdzia. Ten symbol potwierdza, że Rok Święty jest szczególnym momentem łaski i odnowy duchowej, a także czasem kontemplacji tajemnicy miłosierdzia. Uprzywilejowanym miejscem kontemplacji tej tajemnicy jest celebracja liturgiczna, ponieważ w niej uobecnia się miłosierdzie Ojca objawione przez Chrystusa.

Papieska Rada do spraw Krzewienia Nowej Ewangelizacji wskazała trzy drogi, które pomogą celebrować Rok Święty, aby miłosierdzie było bardziej skutecznie przeżywane i świadczone. Są nimi: rok liturgiczny, celebracja sakramentów i modlitwa obecna w życiu chrześcijańskim. Artykuł szczegółowo omawia te drogi. Lektura tego tekstu pozwala lepiej zrozumieć, że liturgia zawsze czyni żywym i obecnym miłosierdzie Ojca. Liturgia nie jest teorią, oderwaniem od rzeczywistości, ale otwiera człowieka ku pełni życia. Radość z doświadczenia przebaczenia, nawrócenie, miłość Boga i dar miłosierdzia wyrażają się w świadectwie życia. Stąd istotny wniosek: miłosierdzie celebrowane w liturgii jest przeżywane i świadczone. Nadzwyczajny Rok Jubileuszowy miał uświadomić wszystkim ochrzczonym, że są wezwani do tego, aby być wiernymi świadkami miłosierdzia, wyznając je i żyjąc nim w codzienności.

Słowa kluczowe: brama miłosierdzia, celebracja miłosierdzia, rok liturgiczny, sakramenty, modlitwa, pobożność ludowa

GOD'S MERCY IN THE LITURGY OF THE YEAR OF AN EXTRAORDINARY JUBILEE OF MERCY

Summary

The Holy Door open all year, became a special symbol of the Year of the Extraordinary Jubilee of Mercy in Rome and in particular dioceses. This symbol confirms that the Holy Year is a special moment of grace and spiritual renewal, and also a time of contemplation of the mystery of mercy. The privileged place of contemplation of this mystery is the liturgical celebration, because in it the mercy of the Father revealed by Christ is made present. The Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization has indicated three paths that will help celebrate the Holy Year, that mercy may be more effectively lived in and provided with. These three paths are: the liturgical year, the celebration of the sacraments and the prayer present in Christian life. The article discusses these roads in detail. The reading of this text allows us to understand better that the liturgy always makes the Father's mercy live and present. The liturgy is not a theory, a detachment from reality, but it opens a man to the fullness of life. The joy of experiencing forgiveness, conversion, God's love and the gift of mercy are expressed in the testimony of life. Thus the important conclusion: the mercy celebrated in the liturgy is experienced and testified. The Extraordinary Jubilee Year was to make all baptized aware that they were called to be faithful witnesses to mercy, confessing it and living it in everyday life.

Keywords: the Holy Door, celebration of mercy, liturgical year, sacraments, prayer, religiousness

Translated by Mirosława Landowska

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 211–232

DOI: 10.18276/cto.2018.1-10

MŁODZI W KOŚCIELE FRANCISZKA

Marcin Szczodry*
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Niespodziewane ustąpienie z urzędu papieża Benedykta XVI oraz wybór Jorgego Maria Bergoglia na następcę św. Piotra 13 marca 2013 roku otworzyło kolejny rozdział w historii Kościoła. Nowy papież przyjął imię Franciszek i bardzo szybko wszedł w świat młodych ludzi, którzy z zaciekawieniem zastanawiali się, jaki styl relacji i jakie przesłanie zaproponuje pokoleniu młodzieży nowy biskup Rzymu. Warto zauważyć, że pierwszą uroczystą Mszę św., którą sprawował papież Franciszek po inauguracji swojego pontyfikatu (19 marca 2013 r.), była Eucharystia podczas Niedzieli Palmowej, która od wielu lat przeżywana jest jako Światowy Dzień Młodzieży. Treść swojej homilii zbudował papież wokół trzech słów kluczy: radość, krzyż, młodzi[1]. Z kolei pierwszą zagraniczną podróż apostolską

* Ks. dr Marcin Szczodry – adiunkt katedry Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: marcin.szczodry@usz.edu.pl.

1 Zwracając się do zgromadzonych na placu św. Piotra uczestników liturgii papież powiedział: „Dzisiaj na tym placu jest tak wielu ludzi młodych. Od 28 lat Niedziela Palmowa jest Światowym Dniem Młodzieży! Oto trzecie słowo: *młodzi*! Droga młodzieży, widziałem was podczas procesji, kiedy wchodziliście; widzę, jak świętujecie wokół Jezusa, wymachując gałązkami oliwnymi. Widzę, jak wykrzykujecie Jego imię i wyrażacie swą radość, że jesteście wraz z Nim! Zajmujecie ważne miejsce w święcie wiary! Przynosicie nam radość wiary i mówicie, że powinniśmy przeżywać wiarę młodym sercem, zawsze, także kiedy się ma siedemdziesiąt czy osiemdziesiąt lat. Młode serce! Z Chrystusem serce nigdy się nie starzeje! Wszyscy jednak wiemy i wy wiecie o tym dobrze, że Król, za którym idziemy i który nam towarzyszy, jest bardzo szczególny: jest to Król, który kocha aż po krzyż i uczy nas służenia, miłowania. Wy nie wstydzicie się Jego krzyża! Wręcz go obejmujecie, gdyż zrozumieliście, że w darze z siebie, w wychodzeniu poza siebie samych, mieści się prawdziwa radość i że Bóg zwyciężył zło miłością. Niesiecie pielgrzymujący krzyż przez

odbył Franciszek do Brazylii na zaplanowane przez jego poprzednika, papieża Benedykta XVI, Światowe Dni Młodzieży (22–29 lipca 2013 r.). Młodzież wpisała się więc od samego początku w pontyfikat Franciszka, a on sam stał się dla niej ważnym punktem odniesienia oraz przewodnikiem po drogach wiary i życia.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie głównych treści papieskiego nauczania skierowanego do młodzieży oraz zadań, jakie stawia Franciszek młodemu pokoleniu chrześcijan w Kościele i w świecie. Źródłami niniejszego opracowania są: 1) orędzia papieża Franciszka na Światowy Dzień Młodzieży[2]; 2) homilie podczas Mszy św. w uroczystość Niedzieli Palmowej; 3) przemówienia i homilie ze Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro i w Krakowie; 4) list do młodych z okazji przygotowania *Documento Preparatorio* XV Zgromadzenia Ogólnego Zwyczajnego Synodu Biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznanie powołania". W świetle tych dokumentów papieskich zostaną przeanalizowane następujące zagadnienia: 1) młodość; 2) misja młodych w Kościele; 3) misja młodych w świecie.

1. Młodość

Młodość to szczególny czas w życiu człowieka, w którym dojrzewa on do wzięcia pełnej odpowiedzialności za swoje życie, w którym kształtuje swoją osobowość i musi zmierzyć się z pierwszymi poważnymi wyborami i decyzjami. To etap rozpięty między okresem dzieciństwa a dorosłością, który trudno zdefiniować po-

---

wszystkie kontynenty, przez ulice świata! Niesiecie go, odpowiadając na zachętę Jezusa: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody» (Mt 28,19), będącą tematem tegorocznego Dnia Młodzieży. Niesiecie go, aby wszystkim powiedzieć, że na krzyżu Jezus obalił mur wrogości, oddzielający ludzi i narody, i przyniósł pojednanie i pokój. Drodzy przyjaciele, ja również od dzisiaj wyruszam z wami w drogę, śladami błogosławionego Jana Pawła II i Benedykta XVI. Jesteśmy już blisko kolejnego etapu tej wielkiej pielgrzymki krzyża. Z radością spoglądam ku lipcowi tego roku w Rio de Janeiro! Umawiam się z wami w tym wielkim brazylijskim mieście! Dobrze się przygotujcie, zwłaszcza duchowo w waszych wspólnotach, aby spotkanie to było znakiem wiary dla całego świata. Młodzi muszą powiedzieć światu: dobrze jest naśladować Jezusa; dobrze jest iść z Jezusem; dobre jest przesłanie Jezusa; dobrze jest wykraczać poza samych siebie na peryferie świata i istnienia, aby nieść Jezusa! Trzy słowa: radość, krzyż, młodzi" (Franciszek, *Nie bądźcie nigdy ludźmi smutnymi. Msza św. w Niedzielę Palmową i Światowy Dzień Młodzieży* (24.03.2013), „L'Osservatore Romano" 5 (2013), s. 30–31.

2 Tytuły poszczególnych *Orędzi* korespondują z tematem corocznego Światowego Dnia Młodzieży i w taki sposób najczęściej pojawiają się w różnego rodzaju publikacjach (także na oficjalnej stronie internetowej Watykanu). Redaktorzy wydania polskiej wersji „L'Osservatore Romano" (które jest źródłem bibliograficznym niniejszej publikacji) wprowadzili inne tytuły, które różnią się zasadniczo od tych w oficjalnych dokumentach. W niniejszej publikacji zastosowano tytuły oficjalnych dokumentów. Zob. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/ youth.index.html.

przez sztywne ramy wieku metrykalnego[3]. Papież Franciszek, kontynuując dzieło swoich poprzedników, wiele miejsca poświęca młodym ludziom, spotyka się z nimi oraz prowadzi intensywny dialog. W wielu miejscach papieskiego nauczania pojawiają się istotne wskazówki, jak rozumieć czas młodości w szerszym planie Boga; jak odkryć jego znaczenie w głębszej perspektywie realizacji powołania każdego człowieka do świętości. Zwracając się do młodych ludzi, Franciszek odkrywa przed nimi piękno czasu młodości, ale i zagrożenia, które na nich czyhają.

Młodość charakteryzuje się przede wszystkim usilnym poszukiwaniem miłości i szczęścia. W *Orędziu na XXX Światowy Dzień Młodzieży* w 2015 roku papież pisał do młodzieży: „Okres młodości jest czasem, kiedy rozwija się wielkie bogactwo uczuciowe obecne w waszych sercach, głębokie pragnienie prawdziwej miłości, pięknej i wspaniałej. Jak wielka siła jest w tej zdolności do kochania i bycia kochanym!”[4]. Pragnienie szczęścia natomiast jest wspólne wszystkim ludziom, niezależnie od czasu, w jakim żyją, i niezależnie od ich wieku, ponieważ to „Bóg zaszczepił w sercu każdego mężczyzny i każdej kobiety niepohamowane pragnienie szczęścia, spełnienia. Czy nie czujecie, że wasze serca są niespokojne i zawsze szukają dobra, które mogłoby zaspokoić ich pragnienie nieskończoności?”[5].

Jak jednak zdefiniować szczęście? Gdzie szukać szczęścia? Dzisiejszy świat pociąga młodych ludzi licznymi pozorami szczęścia. Grozi to tym, że zadowolą się byle czym, że wybiorą mało ambitną ideę życia[6]. Poszukiwanie sukcesu, przyjemności, egoistycznego posiadania, czynienie z tego bożków sprawia, że człowiek może doświadczać chwil upojenia, fałszywego poczucia zaspokojenia, ale w końcu staje się niewolnikiem. Odkrywa, że to, co osiągnął, nie dało mu pełni szczęścia, jest ciągle niezadowolony, poszukuje dalej. Papież z bólem stwierdza, że smutny jest widok młodzieży „sytej”, ale „słabej”. Odrzucenie „tanich” ofert szczęścia, jakie proponuje świat, może dokonać się jedynie wówczas, gdy człowiek nie pozostanie na powierzchni swoich naturalnych potrzeb, ale zejdzie w głąb siebie, gdy stanie przed najgłębszymi oczekiwaniami serca[7].

---

3 Choć trudno określić w sposób sztywny, kiedy zaczyna się wiek młodzieńczy i kiedy kończy się „bycie młodzieżą”, w praktyce duszpasterskiej przyjmuje się orientacyjnie, że w tej kategorii mieszczą się osoby między 16. a 30. rokiem życia. Do takiej właśnie grupy wiekowej skierowane są zasadniczo zaproszenia do uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży (choć oczywiście biorą w nich udział także osoby spoza tej grupy wiekowej, zarówno młodsi, jak i starsi).

4 Franciszek, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”* (Mt 5,8), „L’Osservatore Romano” 2 (2015), s. 8.

5 Tamże, s. 6.

6 Por. Franciszek, *Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie*” (*Mt* 5,3), „L’Osservatore Romano” 2 (2014), s. 11.

7 Por. tamże.

Gdzie więc szukać odpowiedzi na najgłębsze oczekiwania serca? Papież Franciszek wskazuje kierunek poszukiwań: trzeba zwrócić się ku Bogu, w relacji z Nim człowiek odnajdzie prawdziwe szczęście. W orędziu na ŚDM w 2015 roku stwierdził: „Najcenniejszym dobrem, jakie możemy mieć w życiu, jest nasza relacja z Bogiem" i postawił młodzieży bardzo konkretne pytania: „Czy jesteście o tym przekonani? Czy zdajecie sobie sprawę z nieocenionej wartości, jaką macie w oczach Boga? Czy wiecie, że jesteście kochani i akceptowani przez Niego bezwarunkowo, tacy, jakimi jesteście? Kiedy zanika postrzeganie tego, istota ludzka staje się niezrozumiałą zagadką, ponieważ właśnie świadomość, że jesteśmy bezwarunkowo kochani przez Boga, nadaje sens naszemu życiu"[8]. W orędziu na kolejny rok (2016) papież kontynuował zadawanie istotnych pytań: „A czy ty, drogi chłopcze, droga dziewczyno, poczułeś kiedykolwiek na sobie to spojrzenie pełne nieskończonej miłości, która, pomimo wszystkich twoich grzechów, ograniczeń, upadków, wciąż ci ufa i z nadzieją patrzy na twoje istnienie? Czy jesteś świadomy, jak wielka jest twoja wartość w planie Boga, który z miłości oddał ci wszystko?"[9].

Odkrycie fundamentalnej prawdy, że jedynie w Bogu, który ukochał człowieka miłością bezwarunkową, można odnaleźć szczęście i miłość, sprawia, że każdy jest wezwany do podjęcia osobistej decyzji, wyboru: albo z wiarą oddać się Bogu, budować z Nim głęboką relację, albo odrzucić zaproszenie Stwórcy i poszukiwać szczęścia w innym miejscu. Jednym z najbardziej istotnych pytań, na jakie musi odpowiedzieć chrześcijanin, jest: kim jestem w obliczu Pana, w obliczu Jezusa?[10] Podczas czuwania na rozpoczęcie ŚDM w Rio na plaży Copacabana papież zachęcał młodych, aby weszli w rewolucyjną falę wiary, bo tylko wtedy ich życie nabierze sensu i będzie owocne[11]. Dwa dni później ponowił ten apel, mówiąc: „proszę, pozwólcie Chrystusowi i Jego Słowu wejść w wasze życie, pozwólcie wejść zasiewowi Słowa Bożego, pozwólcie, aby się zakorzenił i wzrastał! Bóg robi wszystko, ale wy pozwólcie Mu działać, pozwólcie, aby On sprawiał ten wzrost!"[12].

W tym kontekście ujawnia się kolejny rys młodości: jest to czas „wychodzenia", „wyruszania w drogę", „wyjścia w nieznane", „podjęcia ryzyka". Papież

---

8 Franciszek, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r.*…, s. 8.

9 Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5,7)*, „L'Osservatore Romano" 10 (2015), s. 6.

10 Por. Franciszek, *Kim jestem w obliczu Jezusa? Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (13.04.2014), „L'Osservatore Romano" 5 (2014), s. 14.

11 Por. Franciszek, *Pięknie jest być tutaj. Spotkanie powitalne z uczestnikami Światowego Dnia Młodzieży* (25.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 11–12.

12 Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary. Czuwanie modlitewne z młodzieżą na plaży Copacabana* (27.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 15.

wskazuje młodym postacie biblijne, do których Bóg przemówił, wzywając ich do „wyjścia", posyłając w nieznane. Są nimi Abraham, Jeremiasz, Maryja[13]. Dziś spojrzenie Jezusa pada na kolejne pokolenie młodych ludzi, zapraszając ich, aby do Niego przyszli: „Drodzy młodzi, czy napotkaliście to spojrzenie? Czy usłyszeliście ten głos? Czy poczuliście ten bodziec, aby wyruszyć w drogę? Jestem pewien, że chociaż hałas i ogłuszenie zdają się panować w świecie, to wezwanie nadal rozbrzmiewa w waszej duszy, aby ją otworzyć na pełną radość"[14]. Ci, którzy wybierają Chrystusa, karmią się Jego słowem, stają się silni i nie mają potrzeby „opychania się" innymi rzeczami. Papież zachęca, aby mieć odwagę pójścia pod prąd, aby powiedzieć „nie" kulturze tymczasowości, powierzchowności i odrzucenia; kulturze, która uważa, że młodzi nie są w stanie wziąć za siebie odpowiedzialności i zmierzyć się z wielkimi wyzwaniami życia[15].

Papież jest jednak świadomy, że na drodze wiary czekają młodych także chwile zwątpienia, braku wiary we własne siły, doświadczenie własnej grzeszności i słabości. Zachęca młodzież, aby nie poddawała się pokusie zniechęcenia, lecz aby ufała Bogu, który przychodzi ze swoją łaską i zmienia człowieka od wewnątrz[16]. Bóg widzi bowiem inaczej: „Kiedy Pan nas wzywa, nie myśli o tym, kim jesteśmy, kim byliśmy, co zrobiliśmy lub czego nie zrobiliśmy. Wręcz przeciwnie: w chwili, kiedy nas wzywa, patrzy na wszystko, co moglibyśmy zrobić,

---

13 Por. Franciszek, *Lepszy świat budowany jest także dzięki wam. List do młodzieży świata* (13.01.2017), „L'Osservatore Romano" 1 (2017), s. 6.

14 Tamże.

15 Por. Franciszek, *Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*…, s. 12. Na spotkaniu z wolontariuszami ŚDM w Rio papież powiedział: „w kulturze tymczasowości, względności wielu głosi, że trzeba «cieszyć się» chwilą, że nie warto angażować się na całe życie, podejmować decyzji ostatecznych, «na zawsze», bo nie wiadomo, co przyniesie przyszłość. Ja natomiast proszę was, abyście byli rewolucyjni, byście szli pod prąd; tak, proszę, abyście w tym względzie buntowali się przeciwko owej kulturze tymczasowości, która w istocie myśli, że nie jesteście zdolni do odpowiedzialności, że nie jesteście w stanie prawdziwie kochać. Ja pokładam ufność w was, młodych, i modlę się za was. Miejcie odwagę «iść pod prąd». Odważcie się także być szczęśliwi" (Franciszek, *Spotkanie z wolontariuszami. Przemówienie Ojca Świętego. Pawilon 5 w Rio Centro, Rio de Janeiro* (28.07.2013), http://w2.vatican.va/content/ francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-rio-volontari.html (dostęp: 25.08.2017)).

16 „«Nie, Ojcze, nie jestem żyzną ziemią, jestem nieszczęściem, jestem pełen kamieni, cierni, wszystkiego». Tak, może się zdarzyć, że tak jest na powierzchni, ale odsłoń odrobinę, kawałek żyznej ziemi, i pozwól, żeby padł tam, a zobaczysz, jak wzrasta. Ja wiem, że chcecie być dobrą glebą, prawdziwymi chrześcijanami, chrześcijanami nie na *pół etatu*, nie chrześcijanami «skostniałymi», zadufanymi w sobie, sprawiającymi wrażenie chrześcijan, a w rzeczywistości nic nierobiącymi; nie chrześcijanami powierzchownymi, tymi «na pokaz», ale chrześcijanami autentycznymi. Wiem, że wy nie chcecie żyć w iluzji nietrwałej wolności, która poddaje się nurtom mody i kieruje chwilowymi korzyściami. Wiem, że mierzycie wysoko, do decyzji definitywnych, dających pełny sens. Jest tak, czy się mylę? Czy tak jest?" (Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary*…, s. 15).

na całą miłość, jaką jesteśmy w stanie rozsiewać. On zawsze stawia na przyszłość, na jutro. Jezus kieruje cię ku nowym horyzontom, nigdy do muzeum"[17].

Istotnym rysem młodości jest odkrywanie drogi powołania. Jest to zadanie, od którego nikt nie może się uchylić. Papież zachęca wielokrotnie młodych ludzi, aby z czystym i szczerym sercem zadali sobie pytanie, do czego wzywa ich Bóg? Czy jest to droga powołania małżeńskiego, założenia rodziny, czy może wezwanie do całkowitego oddania się Chrystusowi i na służbę Jego Kościołowi w kapłaństwie, w życiu konsekrowanym, w różnych dziedzinach apostolatu przez dawanie siebie wszystkim, szczególnie najbardziej potrzebującym? Nikt nie powinien lękać się tego, o co prosi go Bóg, ponieważ wola Boża jest szczęściem człowieka[18]. Gdy człowiek z ufnością i posłuszeństwem przyjmuje powołanie, jakim Stwórca go obdarzył, Bóg poszerza horyzonty jego życia we wszystkich kierunkach. Pomaga w nadaniu należytego znaczenia przeszłości, aby lepiej zaplanować szczęśliwą przyszłość[19]. Papież odwołuje się do własnego doświadczenia i daje świadectwo, że warto na zaproszenie Boga odpowiedzieć „tak"[20].

Odkrycie i wybór drogi powołania wiążą się z umiejętnością podejmowania decyzji definitywnych, na całe życie: „Bóg wzywa nas do podejmowania decyzji definitywnych, ma swój plan wobec każdego: odkrycie go, odnalezienie własnego powołania są podążaniem ku szczęśliwej realizacji samych siebie. Bóg wszystkich nas wzywa do świętości, do życia Jego życiem, ale ma dla każdego pewną drogę"[21]. Wielką pomocą dla młodego człowieka w procesie rozeznania powołania jest obecność i towarzyszenie duchowe doświadczonego przewodnika[22].

Młodość, jako czas szczególnego zasłuchania, do czego wzywa człowieka Bóg, nie oznacza wcale zanegowania i oddzielenia się od przeszłości. Dojrzała postawa osoby rozeznającej swoje powołanie zakłada przyjęcie i zaakceptowanie swojej historii życia, ponieważ w niej objawia się miłość i wezwanie Boga. W orędziu na ŚDM w 2017 roku papież pytał młodzież: „w jaki sposób «zapisu-

17 Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na „Campus Misericordiae" w Brzegach* (30.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 27.

18 Por. Franciszek, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r.*…, s. 9.

19 Por. Franciszek, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 r. „Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny" (*Łk *1,49)*, „L'Osservatore Romano" 3–4 (2017), s. 8.

20 „Nigdy nie zapomnę owego 21 września – miałem 17 lat – kiedy zatrzymałem się w kościele San José de Flores, żeby się wyspowiadać i usłyszałem po raz pierwszy, że Bóg mnie wzywa. Nie lękajcie się tego, czego Bóg od was żąda! Warto powiedzieć Bogu «tak». W Nim jest radość!" (Franciszek, *Spotkanie z wolontariuszami…*).

21 Tamże.

22 Por. Franciszek, *Lepszy świat budowany jest także dzięki wam*…, s. 6.

jecie» w waszej pamięci wydarzenia, doświadczenia swojego życia? Co robicie z faktami i obrazami wyrytymi w waszych wspomnieniach? Niektórzy, zwłaszcza zranieni przez okoliczności życiowe, chcieliby «zresetować» swoją przeszłość, aby skorzystać z prawa do zapomnienia. Chciałbym wam jednak przypomnieć, że nie ma świętego bez przeszłości ani grzesznika bez przyszłości. Perła rodzi się z rany ostrygi!"[23]. Trzeba nauczyć się tak czytać fakty z przeszłości, aby czerpać z nich naukę i sens dla teraźniejszości i przyszłości. „Zadaniem trudnym, ale koniecznym jest odkrycie nici przewodniej Bożej miłości, która łączy całą naszą egzystencję"[24]. To we wspólnocie Kościoła młodzi ludzie uczą się metody czytania historii własnego życia i odkrywania jej głębszego sensu w świetle planu miłości, jaki ma Bóg względem każdego człowieka. Franciszek w orędziu na ŚDM w 2017 roku wyjaśnia: „Nasza osobista historia wpisuje się w długi ciąg, we wspólnotową pielgrzymkę tych, którzy nas poprzedzili w ciągu wieków. Podobnie jak Maryja, należymy do narodu. A historia Kościoła uczy nas, że nawet wtedy, gdy musi on przechodzić przez wzburzone morze, prowadzi go ręka Boga, sprawia, że przezwycięża on trudne chwile. Prawdziwe doświadczenie Kościoła nie jest jak *flash mob*, w którym ludzie wyznaczają sobie spotkanie, przeprowadzają krótkotrwałe zdarzenie, a potem każdy idzie w swoją stronę. Kościół nosi w sobie długą tradycję, która jest przekazywana z pokolenia na pokolenie, jednocześnie ubogacając się doświadczeniem każdej osoby. Także wasza historia znajduje swoje miejsce w obrębie historii Kościoła"[25]. Pamięć jest więc istotnym warunkiem, aby stać się nadzieją przyszłości. Treścią tej pamięci jest rodzina, osobista historia życia, przebyta droga, wszystko, co otrzymało się od innych. Młody bez pamięci nie może być nadzieją dla przyszłości[26].

Kolejnym rysem młodości jest dążenie do zmiany świata na lepsze. Papież nazywa „wielkim darem Bożym" wszelkiego rodzaju wątpliwości, marzenia i pytania młodych, w których wyrażają swój sprzeciw wobec mówiących, że nic nie można już zmienić, że rzeczywistość nie może być inna[27]. Ten naturalny bunt młodego pokolenia w stosunku do zastanej rzeczywistości może być ukierunkowany pozytywnie i przekształcony w pragnienie zmiany świata na lepsze. To

23 Franciszek, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 r.*…, s. 6.

24 Tamże.

25 Tamże, s. 5–6.

26 Por. Franciszek, *Dwa warunki – pamięć i odwaga. Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami ŚDM w hali Tauron Areny* (31.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 31.

27 Por. Franciszek, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami ŚDM na krakowskich Błoniach* (28.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 15.

wielkoduszne pragnienie może być także owocem spotkania z Bogiem. Gdy Jezus dotyka serca młodego człowieka, jest on zdolny do wielkich dzieł[28].

Czas młodości nie jest jednak wolny od niebezpieczeństw. Wielokrotnie papież przestrzega młodych przed różnego rodzaju zagrożeniami. „Jednym z najgorszych nieszczęść, jakie mogą się przydarzyć w życiu, a zwłaszcza w młodości, jest poczucie, że w tym świecie, w naszych miastach, w naszych wspólnotach nie ma już przestrzeni, by wzrastać, marzyć, tworzyć, aby dostrzegać perspektywy, a ostatecznie, aby żyć. Paraliż sprawia, że tracimy smak cieszenia się spotkaniem, przyjaźnią, smak wspólnych marzeń, podążania razem z innymi"[29]. Franciszka napełnia bólem widok młodych, którzy wyglądają na przedwczesnych „emerytów"; którzy „poddali się", „rzucili ręcznik" przed rozpoczęciem gry; którzy idą przez życie ze smutkiem na twarzy; którzy wchodzą na mroczne drogi, poszukują „oszołomienia" i kończą w pustce; którzy tracą piękne lata swojego życia i swoje siły na uganianiu się za sprzedawcami fałszywych iluzji; którzy są znudzeni życiem[30]. Papież przestrzega przed utożsamieniem szczęścia z „kanapą", czyli z życiem wygodnym, spokojnym, bezpiecznym, w którym nie zauważa się potrzeb i problemów innych ludzi[31]. Także w życiu duchowym trzeba poradzić sobie z przeszkodami, które blokują spotkanie z Jezusem. W homilii na zakończenie ŚDM w Krakowie Franciszek, rozważając historię Zacheusza, wskazał, że ten musiał zmierzyć się z konkretnymi przeszkodami, aby spotkać Jezusa. Są nimi: niska postura, która symbolizuje niską opinię o sobie i co za tym idzie – brak akceptowania siebie; paraliżujący wstyd przed opinią innych oraz szemrzący tłum, czyli wrogo nastawione otoczenie, które krytykuje, wyśmiewa i osądza wybory dokonane w świetle wiary i wbrew logice tego świata[32]. Pokusę niskiej opinii o sobie sytuuje papież nie tylko na poziomie psychologicznym, jako problem nie-

28 Por. tamże.

29 Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 26.

30 Por. Franciszek, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia*…, s. 16.

31 „Ale jest też w życiu inny, jeszcze bardziej niebezpieczny paraliż, często trudny do rozpoznania, którego uznanie sporo nas kosztuje. Lubię nazywać go paraliżem rodzącym się wówczas, gdy mylimy SZCZĘŚCIE z KANAPĄ! Sądzimy, że abyśmy byli szczęśliwi, potrzebujemy dobrej kanapy. Kanapy, która pomoże nam żyć wygodnie, spokojnie, całkiem bezpiecznie. Kanapa – jak te, które są teraz, nowoczesne, łącznie z masażami usypiającymi – które gwarantują godziny spokoju, żeby nas przenieść w świat gier wideo i spędzania wielu godzin przed komputerem. Kanapa na wszelkie typy bólu i strachu. Kanapa sprawiająca, że zostajemy zamknięci w domu, nie trudząc się ani też nie martwiąc. «Kanapa-szczęście» jest prawdopodobnie cichym paraliżem, który może nas zniszczyć najbardziej, który może najbardziej zniszczyć młodzież" (Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 26).

32 Por. Franciszek, *Marzyciele o nowej ludzkości. Homilia podczas Mszy św. na „Campus Misericordiae" na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży* (31.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 28–30.

właściwej samooceny, ale jako problem, który dotyka poziomu wiary: „brak akceptowania samych siebie, życie w niezadowoleniu i myślenie w sposób negatywny oznacza brak uznania naszej najprawdziwszej tożsamości: to jakby odwrócić się w inną stronę, kiedy Bóg chce, by na mnie spoczęło Jego spojrzenie, i to jakby chcieć zgasić marzenie, jakie Bóg żywi wobec mnie. Bóg nas miłuje takimi, jakimi jesteśmy, i żaden grzech, wada czy błąd nie sprawi, by zmienił swoje zdanie. Dla Jezusa – pokazuje to Ewangelia – nikt nie jest gorszy i daleki, nie ma człowieka bez znaczenia, ale wszyscy jesteśmy umiłowani i ważni: ty jesteś ważny! A Bóg liczy na ciebie z powodu tego, kim jesteś, a nie z powodu tego, co masz: w Jego oczach nic nie znaczy, jak jesteś ubrany, czy jakiego używasz telefonu komórkowego; dla Niego nie jest ważne, czy podążasz za modą – liczysz się *ty*, taki, jaki jesteś. W Jego oczach jesteś wartościowy, a twoja wartość jest bezcenna”[33].

Dojrzałe i owocne przeżycie czasu młodości, jako jednego z etapów pielgrzymki przez życie, zakłada przyjęcie przeszłości, czyli akceptację własnej historii życia, odważne wchodzenie w teraźniejszość oraz spoglądanie z nadzieją na przyszłość[34]. Młodzi ludzie są wezwani, aby wziąć odpowiedzialność za Kościół i za świat. Odkrywając swoje szczególne miejsce w Kościele oraz w społeczeństwie, powinni rozpoznać także swoją specyficzną misję w tych wspólnotach.

2. Misja młodych w Kościele

W *Liście do młodzieży świata* z okazji przygotowania *Documento Preparatorio* XV Zgromadzenia Ogólnego Zwyczajnego Synodu Biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznanie powołania” papież Franciszek zapewnił, że Kościół pragnie słuchać głosu młodzieży, ich wrażliwości, wiary, wątpliwości i krytyki. Zachęcił, aby młodzi ludzie zaangażowali się w dzieło synodu, aby ich wołanie zostało usłyszane, aby rozbrzmiewało we wspólnotach i aby dotarło do pasterzy. Papież powołał się na słowa św. Benedykta, który w *Regule* zalecał opatom, aby przy podejmowaniu każdej ważnej decyzji pytali się o zdanie także młodych, gdyż Pan często posługuje się nimi, aby objawić najlepsze rozwiązanie[35]. Jeśli papież pokłada tak wielkie zaufanie w ludziach młodych, skoro zachęca ich do intensywnego zaangażowania się w życie Kościoła, to powstaje pytanie: na czym polega specyfika misji młodych w Kościele?

33 Tamże, s. 28–29.

34 Por. Franciszek, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 r.*…, s. 8.

35 Por. Franciszek, *Lepszy świat budowany jest także dzięki wam*…, s. 6.

Tak jak każda misja i posługa we wspólnocie Kościoła, także misja młodych rodzi się jako owoc spotkania z Osobą – z Jezusem. Pierwszym więc zadaniem młodych jest pozwolić Bogu wejść w ich świat, odpowiedzieć na Jego zaproszenie, przyjąć Jego propozycję życia. Jest to krok i decyzja wiary. Jezus, podobnie jak kiedyś wezwał uczniów, aby poszli za Nim, tak i dzisiaj pyta młodych: czy chcesz być moim uczniem, moim przyjacielem, świadkiem mojej Ewangelii? Odpowiadając Bogu „tak", życie człowieka nabiera innego znaczenia i staje się owocne[36]. Zaproszenie Jezusa do spotkania z Nim skierowane jest do każdego człowieka, niezależnie od miejsca i sytuacji, w jakiej się znajduje. Wystarczy zrobić mały krok ku Niemu, aby odkryć, że On zawsze czeka z otwartymi ramionami[37]. Na rozpoczęcie ŚDM w Rio papież zachęcał: „dziś mówię wam, każdemu z was: *dodaj Chrystusa* do swojego życia, a znajdziesz przyjaciela, któremu zawsze możesz ufać; *dodaj Chrystusa*, a zobaczysz, że rosną skrzydła nadziei, pozwalającej przemierzać drogę przyszłości; *dodaj Chrystusa*, a twoje życie będzie pełne Jego miłości, będzie życiem owocnym. Bo wszyscy pragniemy życia owocnego, życia, które wybrzmiewa w życiu innych!"[38].

Spotkanie z żywym Bogiem rodzi w młodym sercu wielką radość i entuzjazm. Te owoce spotkania młodego człowieka z Bogiem są wielkim darem dla Kościoła – przypominają wspólnocie chrześcijan, że wiarę powinno przeżywać się zawsze młodym sercem, ponieważ z Chrystusem serce nigdy się nie starzeje[39]. Przeżywać wiarę młodym sercem nie oznacza jednak doświadczać jedynie chwil powierzchownej euforii, ale wiąże się z wejściem w logikę krzyża, w logikę ofiary i daru z siebie samego. Nieprzypadkowo Światowy Dzień Młodzieży w wymiarze diecezjalnym powiązany jest z uroczystością Niedzieli Palmowej, czyli Niedzieli Męki Pańskiej. W papieskich homiliach z tego dnia wielokrotnie powraca temat krzyża. W 2016 roku Franciszek zachęcał, aby wpatrywać się w krzyż, który jest „katedrą Boga", aby uczyć się miłości pokornej, która zbawia i daje życie, żeby rezygnować z egoizmu, dążenia do władzy i sławy[40]. Spotkanie z krzyżem Jezusa

36 Por. Franciszek, *Pięknie jest być tutaj*…, s. 11.

37 Por. Franciszek, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r.*…, s. 9.

38 Franciszek, *Pięknie jest być tutaj*…, s. 11.

39 Por. Franciszek, *Nie bądźcie nigdy ludźmi smutnymi*…, s. 30. Podczas spotkania powitalnego z uczestnikami ŚDM w Rio w 2013 r. Franciszek dał następujące świadectwo: „Ja też przybyłem tu, aby mnie samego umocnił entuzjazm waszej wiary! Wiecie, że w życiu biskupa jest wiele problemów, które wymagają rozwiązania. A wraz z tymi problemami i trudnościami wiara biskupa może stać się smutna. Jak żałosny jest smutny biskup! Jak żałosny! Żeby moja wiara nie była smutna, przybyłem tu, aby zarazić się entuzjazmem was wszystkich!" (Franciszek, *Pięknie jest być tutaj*…, s. 10).

40 Por. Franciszek, *Bezgraniczna miłość. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (20.03.2016), „L'Osservatore Romano" 3–4 (2016), s. 5.

przemienia człowieka: „nikt nie może dotknąć krzyża Jezusa, nie pozostawiając na nim czegoś z siebie i nie biorąc czegoś z krzyża Jezusa do swojego życia […]. Co pozostawia krzyż w każdym z nas? Widzicie: pozostawia dobro, którego nikt nie może nam dać: pewność niezawodnej miłości Boga do nas. Miłości tak wielkiej, że wchodzi w nasz grzech i go przebacza, wchodzi w nasze cierpienie i daje nam siłę, aby je znosić, wchodzi także w śmierć, aby ją zwyciężyć i nas zbawić. W krzyżu Chrystusa jest cała miłość Boga, Jego ogromne miłosierdzie”[41].

Krzyż od 1984 roku towarzyszy wszystkim międzynarodowym spotkaniom młodzieży – była to inicjatywa Jana Pawła II, który na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Odkupienia podarował młodym prosty, drewniany krzyż – symbol Roku Świętego. Wręczając go, apelował do młodzieży, aby poniosła go na cały świat jako znak Odkupienia i świadectwo swojej wiary. W orędziu na ŚDM w 2016 roku Franciszek zauważył: „Ileż przemian, ileż prawdziwych nawróceń w życiu wielu młodych ludzi zrodziło się właśnie ze spotkania z tym prostym krzyżem! Być może zadawaliście sobie pytanie: skąd bierze się ta nadzwyczajna moc krzyża? Oto odpowiedź: krzyż jest najbardziej wymownym znakiem Miłosierdzia Boga! Jest potwierdzeniem, że miarą miłości Boga wobec ludzkości jest miłość bez miary! Na krzyżu możemy dotknąć Miłosierdzia Boga i dać się dotknąć Jego Miłosierdziu!”[42]. Podążanie za Jezusem oznacza przyjęcie krzyża. Nie można towarzyszyć Jezusowi tylko poprzez deklaracje słowne, dokonuje się to poprzez czyn, poprzez cierpliwe znoszenie własnego krzyża, nie pozbywanie się go, lecz konsekwentne dźwiganie jego ciężaru ze spojrzeniem wiary skierowanym na Jezusa[43].

Doświadczenie spotkania z żywym Bogiem oraz wejście w logikę krzyża otwiera młode serce na potrzeby konkretnych osób i konkretnej wspólnoty. W Rio de Janeiro papież przypomniał młodym: „Także dzisiaj Pan nadal potrzebuje was, młodych, dla swego Kościoła. Drodzy młodzi, Pan was potrzebuje! Także dzisiaj wzywa każdego z was, byście szli za Nim w Jego Kościele i byli misjonarzami. Drodzy młodzi, Pan was wzywa! Nie masę! Ciebie, i ciebie, i ciebie, każdego. Słuchajcie w sercu, co do was mówi”[44]. Trzy lata później w Krakowie przekonywał: „Czy istnieje jakiś lepszy sposób umocnienia naszej przyjaźni z Jezusem, niż dzielenie jej z innymi! Czyż jest lepszy sposób, by doświadczyć radości Ewan-

41 Franciszek, *Krzyż, który jednoczy. Droga Krzyżowa na plaży Copacabana* (26.07.2013), „L’Osservatore Romano” 8–9 (2013), s. 12–13.

42 Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r.*…, s. 6.

43 Por. Franciszek, *Nasze ostateczne zwycięstwo będzie musiało przejść przez mękę i krzyż. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (9.04.2017), „L’Osservatore Romano” 5 (2017), s. 24–25.

44 Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary*…, s. 14.

gelii, niż chęć «zarażania» Dobrą Nowiną w wielu sytuacjach bolesnych i trudnych!”[45]. Jezus wzywa każdego do konkretnej misji: aby „iść”, „bez obawy”, „aby służyć”. To wyjście w świat ma konkretny cel: dzielić się wiarą, dzielić się osobistym spotkaniem z Bogiem, aby także inni mogli poznać, umiłować i wyznawać Chrystusa. Dla ucznia Jezusa nie ma granic i ograniczeń, ponieważ Ewangelia nie jest tylko dla wybranych, ale dla wszystkich. Jej orędzie powinno dotrzeć w każde środowisko, aż w najdalsze zakątki peryferii egzystencjalnych, także do tych, którzy wydają się najbardziej oddaleni i najbardziej obojętni[46]. Misja, do której powołuje Pan młodych ludzi, ma charakter wspólnotowy – dokonuje się w Kościele. Jezus, rozsyłając apostołów, nie powiedział: „idź”, ale „idźcie”. Franciszek wyjaśniał młodzieży: „Jesteśmy posłani razem. Drodzy młodzi, odczuwajcie, że w tej misji towarzyszy wam cały Kościół, a także świętych obcowanie. Kiedy wspólnie podejmujemy wyzwania, wówczas jesteśmy mocni, odkrywamy zasoby, których posiadania nie byliśmy świadomi. Jezus nie powołał apostołów do życia w izolacji, ale powołał ich, aby tworzyli grupę, wspólnotę”[47]. W sposób plastyczny papież porównał wspólnotowy wymiar misji w Kościele do gry w drużynie piłkarskiej, w której liczy się gra całego zespołu, a nie tylko pojedynczego zawodnika. Bardzo ważny jest również trening[48].

Aby misja ewangelizacyjna wydała owoce, należy przestrzegać podstawowych zasad, które wynikają z Ewangelii. „Pan chce Kościoła ubogiego ewangelizującego ubogich”[49]. Uczeń Chrystusa powinien charakteryzować się więc ubogim stylem życia, czyli „odwagą umiarkowania”, a to oznacza przede wszystkim bycie wolnym wobec rzeczy, nieuleganie kulturze konsumpcji, zdystansowanie się od żądzy posiadania i od pieniądza. Potrzeba również nawrócenia wobec ubogich, które wyraża się w trosce i wrażliwości na ich potrzeby duchowe i materialne. Nie można tylko mówić pięknie o ubogich – trzeba nauczyć się z nimi przebywać,

---

45 Franciszek, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia*…, s. 15.

46 Por. Franciszek, *Bez obawy, idźcie służyć. Msza św. na zakończenie XXVIII Światowego Dnia Młodzieży* (28.07.2013), „L’Osservatore Romano” 8–9 (2013), s. 17–18.

47 Tamże, s. 18.

48 „Jezus powołuje nas, abyśmy szli za Nim przez całe życie, prosi, abyśmy byli Jego uczniami, «grali w Jego drużynie». Większość z was lubi sport. A tutaj, w Brazylii, podobnie jak w innych krajach, piłka nożna jest pasją narodową. Tak, czy nie? A co robi piłkarz, kiedy zostaje powołany w skład drużyny? Musi trenować, i to dużo trenować! Podobnie jest w naszym życiu uczniów Pana. […] Jezus daje nam coś więcej niż Puchar Świata! Coś więcej niż Puchar Świata! Jezus daje nam możliwość owocnego i szczęśliwego życia, a także proponuje nam przyszłość z Nim, która nie będzie miała końca, życie wieczne. To nam daje Jezus. Ale domaga się, abyśmy zapłacili bilet, a biletem jest to, że trenujemy, abyśmy «byli w formie», abyśmy bez lęku stawiali czoła wszystkim sytuacjom życiowym, dając świadectwo naszej wierze” (Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary*…, s. 15).

49 Franciszek, *Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*…, s. 13.

spotkać się z nimi, spojrzeć im w oczy, wysłuchać. Uczeń Chrystusa odkrywa, że ubodzy mają też mu coś do zaoferowania, mogą go wiele nauczyć[50]. Ewangelizacja powinna zarażać radością oraz być otwarta na służbę, na wzór Chrystusa, który umył nogi apostołom[51]. Osobiste doświadczenie Bożego miłosierdzia w życiu pozwala stać się misjonarzem miłosierdzia poprzez uczynki, słowa i modlitwę w świecie zranionym egoizmem, nienawiścią i rozpaczą. Podczas trwającego w Kościele Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia papież zachęcił młodzież, aby odkryła na nowo uczynki miłosierdzia względem duszy i względem ciała. Miłosierdzie bowiem jest sprawdzianem autentyczności postawy uczniów Jezusa, ich wiarygodności jako chrześcijan we współczesnym świecie[52].

Papież Franciszek z mocą podkreśla, że najlepszym narzędziem do ewangelizowania młodych ludzi jest inny młody człowiek. Każdy więc, na swój sposób, może być narzędziem, które przygotowuje drogę, aby ktoś inny mógł poznać, spotkać i pokochać Pana[53]. Gdy Bóg dotyka serca młodego człowieka, to ten mimo swojego młodego wieku, braku doświadczenia, różnych słabości jest jednak zdolny do wielkich czynów. Jest w stanie wypełnić pragnienie Jezusa wzywającego, aby pozostawić w życiu ślad miłości, który naznaczyłby historię wielu innych osób oraz historię świata[54]. Czasami będzie to wymagało podjęcia ryzyka, ale „przed Jezusem nie można siedzieć, czekając z założonymi rękami; Temu, który daje nam życie, nie można odpowiedzieć jakąś myślą lub zwykłym «SMS-em»!”[55].

Odkrywając swoje miejsce w Kościele i angażując się w jego misję, młody człowiek staje się budowniczym Kościoła. Podczas czuwania z młodymi na plaży Copacabana papież Franciszek zauważył: „W Kościele Jezusa my jesteśmy żywymi kamieniami, a Jezus nas prosi, byśmy budowali Jego Kościół. Każdy z nas jest żywym kamieniem, jest częścią konstrukcji, i kiedy nadchodzi deszcz, jeśli brak tego kawałka, powstają przecieki i woda wchodzi do domu. I nie budujcie małej kaplicy, która może pomieścić tylko grupkę osób. Jezus domaga się od nas, aby

50 Por. tamże, s. 12–13.

51 Por. Franciszek, *Bez obawy, idźcie służyć*…, s. 18–19.

52 „Zapraszam was zatem do ponownego odkrycia uczynków miłosierdzia względem ciała: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych grzebać. Nie zapominajmy również o uczynkach miłosiernych względem duszy: grzesznych upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpiącym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych” (Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r.*…, s. 6–7).

53 Por. Franciszek, *Spotkanie z wolontariuszami*…

54 Por. Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 27.

55 Franciszek, *Marzyciele o nowej ludzkości*…, s. 29.

Jego Kościół żyjący był tak wielki, żeby mógł pomieścić całą ludzkość, by był domem dla wszystkich”[56].

3. Misja młodych w świecie

Misja, którą młodzi realizują w Kościele, ma także swoje przełożenie na świat, w którym żyją. Chrystus, posyłając swoich uczniów, nie ograniczył ich misji do jednego środowiska, jednej grupy społecznej, jednej organizacji. Posłał ich w świat, aby na wszystkich jego krańcach głoszona była Ewangelia. Czego więc oczekuje świat od młodych chrześcijan? Co oni mogą dać ludzkiej społeczności?

Pierwszym zadaniem, jakie ma każdy z uczniów Chrystusa, to być Jego świadkiem na co dzień, w miejscu zamieszkania, pracy, nauki, rozrywki i odpoczynku. Forma tego świadectwa może być różnorodna, ale tym, co powinno charakteryzować młodych chrześcijan, jest pragnienie dzielenia się doświadczeniem spotkania z Chrystusem z innymi, bliskimi i dalekimi, aż po najdalsze peryferie geograficzne i egzystencjalne współczesności[57]. Doświadczenie darmowej miłości Boga pozwala wejść w logikę boskiego daru, uzdalnia do kochania innych jak On: bez miary. Prawdziwie błogosławionym, czyli szczęśliwym, staje się człowiek, gdy odkryje swoje powołanie do bycia darem dla innych[58]. Ikoną takiego całkowitego daru z siebie dla innych jest ukrzyżowany Jezus. Uczeń Chrystusa nie może wstydzić się Jego krzyża, lecz z radością ukazywać go światu jako znak zwycięstwa miłości nad złem[59].

Dzisiejszy świat potrzebuje szczególnie miłosierdzia i czułości. Franciszek podczas obchodów Niedzieli Palmowej w 2015 roku, zapraszając młodych ludzi do wzięcia udziału w ŚDM w Krakowie, zachęcał, aby pozwolili napełnić się czułością Ojca, aby ją potem szerzyć wokół siebie[60]. Rok później, komentując gest umycia nóg apostołom, papież zauważył, że Jezus „pokazał nam na przykładzie, że potrzebujemy, aby nas dosięgła Jego miłość, która pochyla się nad nami; nie możemy się bez niej obejść, nie możemy kochać, nie pozwoliwszy, by najpierw

56 Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary*…, s. 16.

57 Por. Franciszek, *Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*…, s. 10.

58 Por. Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r.*…, s. 6.

59 W Niedzielę Palmową 2013 r. papież Franciszek apelował do młodzieży: „Wy nie wstydzicie się Jego krzyża! Wręcz go obejmujecie, gdyż zrozumieliście, że w darze z siebie, w wychodzeniu poza siebie samych, mieści się prawdziwa radość i że Bóg zwyciężył zło miłością. Niesiecie pielgrzymujący krzyż przez wszystkie kontynenty, przez ulice świata!” (Franciszek, *Nie bądźcie nigdy ludźmi smutnymi*…, s. 31).

60 Por. Franciszek, *Ze współczesnymi męczennikami. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (29.03.2015), „L’Osservatore Romano” 5 (2015), s. 21.

On nas umiłował, nie doświadczywszy Jego zadziwiającej czułości i jeżeli nie zaakceptujemy tego, że prawdziwa miłość polega na konkretnej służbie”[61]. Misją młodych, którzy wychodzą do świata, jest służba, jest zaangażowanie się w „przygodę miłosierdzia”. W ten sposób świadectwo o spotkaniu w swoim życiu Boga – Miłości zostaje poświadczone czynami, które wzmacniają i uwierzytelniają słowa świadectwa.

Świadczyć miłosierdzie może ten, którego serce jest miłosierne. Podczas ŚDM w Krakowie papież Franciszek scharakteryzował człowieka o miłosiernym sercu: „Serce miłosierne ma bowiem odwagę, by porzucić wygodę; serce miłosierne potrafi wychodzić na spotkanie innych, potrafi objąć wszystkich. Serce miłosierne potrafi być schronieniem dla tych, którzy nigdy nie mieli domu lub go stracili, potrafi stworzyć atmosferę domu i rodziny dla tych, którzy musieli emigrować, jest zdolne do czułości i współczucia. Serce miłosierne potrafi dzielić swój chleb z głodnym, serce miłosierne otwiera się, aby przyjąć uchodźcę i imigranta. Powiedzieć wraz z wami «miłosierdzie», to powiedzieć: szansa, przyszłość, zaangażowanie, zaufanie, otwartość, gościnność, współczucie, marzenia”[62]. Zaangażowanie w „przygodę miłosierdzia” polega na budowaniu mostów i burzeniu murów; na spieszeniu z pomocą ubogim, tym, którzy czują się samotni i opuszczeni, którzy już nie odnajdują sensu swego życia; na dzieleniu się wiarą z tymi, którzy nie znają Boga; na słuchaniu tych, których się nie rozumie, tych, którzy pochodzą z innych kultur, innych narodów, a także tych, którzy napełniają lękiem[63]. Fundamentalnym zadaniem każdego chrześcijanina jest rozpoznać oblicze Chrystusa w ubogich, samotnych, prześladowanych, potrzebujących pomocy: „Jezus […] nie żąda od nas, byśmy podziwiali Go na obrazach lub fotografiach, albo też na krążących w sieci wideo. Nie, jest obecny w wielu naszych braciach i siostrach, którzy obecnie, dzisiaj znoszą cierpienia, tak jak On: cierpią z powodu niewolniczej pracy, cierpią z powodu dramatów rodzinnych, z powodu chorób […]. Cierpią z powodu wojen i terroryzmu, ze względu na interesy, które uruchamiają broń i sprawiają, że zadaje ciosy. Oszukani mężczyźni i kobiety, pogwałceni w swej godności, odrzuceni […]. Jezus jest w nich obecny, w każdym z nich, i z tym zniekształconym obliczem, tym urywanym głosem prosi, aby się Nim zainteresować, aby Go uznać, kochać”[64]. Czasami młody człowiek może czuć się bezradny w obliczu skali cierpienia i nieszczęścia, która dosięga wielu ludzi w różnych zakątkach świata. Trzeba jednak zacząć od skromnych, ma-

61 Franciszek, *Bezgraniczna miłość*…, s. 5.

62 Franciszek, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia*…, s. 15–16.

63 Por. tamże, s. 17.

64 Franciszek, *Nasze ostateczne zwycięstwo będzie musiało przejść przez mękę i krzyż*…, s. 25.

łych dzieł, od tego, co jest w zasięgu naszych możliwości. Poświęcenie własnego czasu, zdolność słuchania, rozmowa – są to niematerialne dary, którymi można dyskretnie dzielić się z najbardziej potrzebującymi[65]. Ludzkość potrzebuje dziś młodych mężczyzn i młodych kobiet, którzy nie chcą żyć połowicznie, którzy są gotowi poświęcić swoje życie w bezinteresownej służbie najuboższym i najsłabszym braciom, na wzór Chrystusa. Postawa służby na wzór Jezusa zakłada złożenie daru z siebie, w niektórych przypadkach – nawet daru ze swojego życia. Ten, kto nazywa się chrześcijaninem, a nie służy – swoim życiem zapiera się Chrystusa. Podczas Drogi krzyżowej odprawianej na ŚDM w Krakowie papież zaznaczył, że Jezus zaprasza młodych, aby stali się „aktywnymi bohaterami służby", „konkretną odpowiedzią na potrzeby i cierpienia ludzkości", „znakiem Jego miłosiernej miłości dla obecnych czasów"[66].

Młodość charakteryzuje się szczególną wrażliwością na niesprawiedliwość, pragnieniem zmiany cywilizacji na bardziej sprawiedliwą i braterską. To przez młodych przyszłość wkracza w świat, młodzi mogą być twórcami przemian. W obliczu jednak wielu nadużyć ze strony starszego pokolenia może pojawić się rozczarowanie, apatia i zniechęcenie. Papież wielokrotnie zachęca młodzież, aby nie gasiła w sobie nadziei. Rzeczywistość i człowiek bowiem mogą się zmienić. Zadaniem młodych jest wychodzić z inicjatywą zmiany jako pierwsi, nie przyzwyczajać się do zła, ale je pokonywać siłą dobra[67]. Reakcją chrześcijan na największe nawet zło wojny, przemocy, terroryzmu, nienawiści nie jest chęć odwetu czy zniszczenia, lecz jest to odpowiedź w postaci przyjaźni, braterstwa, komunii, rodziny[68].

Używając plastycznych porównań, papież zauważa, że młodzi wierzący powinni ofiarować chrześcijańską odpowiedź na niepokoje społeczne i polityczne, jakie pojawiają się w różnych częściach świata. Młodzi chrześcijanie nie powinni stać z boku, „na balkonie", i przypatrywać się problemom i bolączkom swoich społeczności, ale powinni zanurzyć się i zaangażować w życie świata jak Jezus. Powinni stać się aktywnymi twórcami historii; graczami, od których zależy wynik rozgrywanego meczu na arenie świata; napastnikami grającymi w ataku[69], a nie rezerwowymi, którzy przypatrują się z ławki, co dzieje się na boisku. Nie przystoi

---

65 Por. Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r.*…, s. 6.

66 Por. Franciszek, *Gdzie jest Bóg? Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej na krakowskich Błoniach* (29.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 21.

67 Por. Franciszek, *Nikogo nie wolno odrzucać. Wizyta w faweli Varginha* (25.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 7.

68 Por. Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 25.

69 Por. Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary*…, s. 16.

młodym dać się sparaliżować strachem lub osiąść w wygodzie i pozornym bezpieczeństwie. Nie mogą stać się „młodymi kanapowymi”[70].

Misja w świecie wymaga podjęcia ryzyka na wzór Chrystusa, który jest Panem ryzyka. Podczas czuwania na ŚDM w Krakowie papież Franciszek wyjaśniał młodzieży: „Przyjaciele, Jezus jest Panem ryzyka, jest Panem wychodzenia zawsze «poza». Jezus nie jest Panem *komfortu*, bezpieczeństwa i wygody. Aby pójść za Jezusem, trzeba mieć trochę odwagi, trzeba zdecydować się na zamianę kanapy na parę butów, które pomogą ci chodzić po drogach, o jakich ci się nigdy nie śniło ani nawet o jakich nie pomyślałeś, po drogach, które mogą otworzyć nowe horyzonty, nadających się do zarażania radością, tą radością, która rodzi się z miłości Boga, radością, którą pozostawia w twoim sercu każdy gest, każdą postawę miłosierdzia. Pójść na ulice, naśladując «szaleństwo» naszego Boga, który uczy nas spotykania Go w głodnym, spragnionym, nagim, chorym, w przyjacielu, który źle skończył, w więźniu, w uchodźcy i w imigrancie, w człowieku bliskim, który jest samotny. Pójść drogami naszego Boga, który zaprasza nas, abyśmy byli aktorami politycznymi, ludźmi myślącymi, animatorami społecznymi. Pobudza nas do myślenia o gospodarce bardziej solidarnej niż obecna. We wszystkich środowiskach, w jakich jesteście, miłość Boga zachęca nas do niesienia Dobrej Nowiny, czyniąc ze swojego życia dar dla Niego i dla innych. To znaczy być odważnymi, to znaczy być wolnymi!”[71].

W misję młodych chrześcijan w świecie wpisane jest ryzyko podążania pod prąd, przeciw kulturze tymczasowości, powierzchowności, obojętności i odrzucenia. Zadaniem młodzieży jest stawianie solidarności w centrum ludzkiej kultury[72]. Czasami trzeba „iść pod prąd” w grupie swoich rówieśników, stając się świadkiem, że można budować czyste relacje, dbać o czyste serce oraz o prawe i wrażliwe sumienie[73]. Młodzież żyje dziś w społeczeństwie, które często postrzega instytucję małżeństwa, życie konsekrowane i kapłaństwo za pozbawione znaczenia, archaiczne i nieodpowiadające duchowi czasu; w kulturze, która promuje życie w tzw. sytuacjach otwartych, bez zobowiązań, bez dalszego planu i celu; w świecie, który banalizuje miłość, ograniczając ją jedynie do aspektu seksualnego, pozbawiając ją jej podstawowych cech: piękna, jedności, wierności i odpowiedzialności. W takich okolicznościach misja młodych chrześcijan nabiera dodatkowego znaczenia i wymaga odwagi, aby z przekonaniem ukazywać piękno definitywnych wyborów, odkrywać na nowo piękno powołania człowieka do mi-

70 Por. Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 26.

71 Tamże, s. 26–27.

72 Por. Franciszek, *Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*…, s. 12.

73 Por. Franciszek, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r.*…, s. 8.

łości, formować także siebie, odkrywając w nauczaniu Kościoła nie tylko serię zakazów, lecz plan życia, który może zafascynować młode serca[74].

Kościół i świat z nadzieją patrzą na młodzież i chcą się od niej uczyć, „aby odnowić swoją ufność w miłosierdzie Ojca, który ma zawsze młode oblicze i nie przestaje nas zapraszać, abyśmy należeli do Jego Królestwa, które jest Królestwem radości, jest zawsze Królestwem szczęścia, jest Królestwem, które prowadzi nas zawsze naprzód, Królestwem zdolnym dać nam moc zmiany biegu rzeczy"[75]. Młodzi mają również za zadanie być recenzentami, a w niektórych przypadkach oskarżycielami starszego pokolenia, za każdym razem, gdy wybiera ono drogę murów, nieprzyjaźni i wojny[76].

Wezwanie do misji w Kościele i w świecie każdy powinien usłyszeć i rozpoznać osobiście, ponieważ Pan wzywa po imieniu, wzywa konkretną osobę do pozostawienia po sobie śladu w historii. Terenem tej misji nie jest jakaś nieokreślona społeczność, lecz codzienne życie młodego człowieka, na które składają się: nauka, studia, pierwsze lata pracy, przyjaźnie, uczucia, plany i marzenia[77]. Przyjęte wezwanie staje się wyzwaniem, które papież Franciszek charakteryzuje w następujący sposób: „Drodzy przyjaciele, jest to tajemnica, do której doświadczenia jesteśmy powołani wszyscy. Bóg czegoś od ciebie oczekuje. Zrozumieliście? Bóg oczekuje czegoś od ciebie, Bóg czegoś od ciebie chce, Bóg czeka na ciebie. Bóg przychodzi, aby złamać nasze zamknięcia, przychodzi, aby otworzyć drzwi naszego życia, naszych wizji, naszych spojrzeń. Bóg przychodzi, aby otworzyć wszystko, co ciebie zamyka. Zaprasza cię, abyś marzył, chce ci pokazać, że świat, w którym jesteś, może być inny. Tak to jest: jeśli nie dasz z siebie tego, co w tobie najlepsze, świat nie będzie inny. To jest wyzwanie"[78].

---

74 Por. tamże; Franciszek, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 r.*…, s. 8.

75 Franciszek, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia*…, s. 15.

76 „Dzisiaj my, dorośli – my dorośli! – potrzebujemy was, byście nas nauczyli – jak to teraz wy robicie, dzisiaj – żyć razem w różnorodności, w dialogu, w dzieleniu wielokulturowości nie jako zagrożenia, lecz jako szansy. I wy jesteście szansą dla przyszłości. Miejcie odwagę uczyć nas, miejcie odwagę nauczyć nas, że łatwiej jest budować mosty, niż wznosić mury! Potrzebujemy uczyć się tego. A wszyscy razem prosimy, abyście od nas żądali kroczenia drogami braterstwa. Abyście byli naszymi oskarżycielami, jeśli wybieramy drogę murów, drogę nieprzyjaźni, drogę wojny. Budować mosty" (Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 27).

77 Por. Franciszek, *Marzyciele o nowej ludzkości*…, s. 30.

78 Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*…, s. 27.

Zakończenie

Ponadczteroletni, jak do tej pory, pontyfikat papieża Franciszka zaowocował już bogatym, prostym i „plastycznym" nauczaniem skierowanym do młodzieży. Analiza tego nauczania pozwoliła w niniejszym artykule wyszczególnić główne obszary tematyczne, takie jak: wizja młodości, misja młodych w Kościele oraz misja młodych w świecie. W przemówieniach i dokumentach Ojca Świętego do młodych można znaleźć wiele innych ważnych tematów, jak chociażby problematyka relacji młodzieży do pokolenia dziadków oraz do ubogich, kwestia pamięci, miłosierdzia, przebaczenia, szczęścia, światowości, duchowości, Pisma Świętego, modlitwy, Eucharystii, spowiedzi, rachunku sumienia. To tylko niektóre hasła, które wymagają rzetelnego pogłębienia teologicznego, aby mogły stać się impulsem dla kolejnego młodego pokolenia chrześcijan w Kościele oraz aby dynamizować duszpasterstwo młodzieży.

Refleksja nad młodzieżą w Kościele wkracza na nowe tory dzięki decyzji papieża Franciszka, który na 2018 roku zwołał synod poświęcony młodzieżyi: „Młodzież, wiara i rozeznanie powołania". W orędziu na ŚDM w 2017 roku papież wyjaśniał założenia prac synodalnych: „Będziemy stawiać sobie pytanie, w jaki sposób wy, ludzie młodzi, przeżywacie doświadczenie wiary pośród wyzwań naszych czasów. Podejmiemy również kwestię tego, jak możecie wypracować plan życia, rozpoznając swoje powołanie, pojmowane szeroko, czyli do małżeństwa, w środowisku świeckim i zawodowym, lub do życia konsekrowanego i kapłaństwa"[79]. Należy więc oczekiwać, że kwestia młodzieży w najbliższym czasie stanie się jednym z priorytetów zarówno w pogłębionej refleksji teologicznej, jak i w praktyce duszpasterskiej Kościoła.

Bibliografia

I. Orędzia na Światowy Dzień Młodzieży

Franciszek, *Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie"* (*Mt* 5,3), „L'Osservatore Romano" 2 (2014), s. 10–13.

Franciszek, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą"* (Mt 5,8), „L'Osservatore Romano" 2 (2015), s. 6–9.

79 Franciszek, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 r.*…, s. 4.

Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5,7)*, „L'Osservatore Romano" 10 (2015), s. 4–8.

Franciszek, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 r. „Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny" (*Łk *1,49)*, „L'Osservatore Romano" 3–4 (2017), s. 4–8.

II. Homilie podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową – Światowy Dzień Młodzieży

Franciszek, *Nie bądźcie nigdy ludźmi smutnymi. Msza św. w Niedzielę Palmową i Światowy Dzień Młodzieży* (24.03.2013), „L'Osservatore Romano" 5 (2013), s. 29–31.

Franciszek, *Kim jestem w obliczu Jezusa? Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (13.04.2014), „L'Osservatore Romano" 5 (2014), s. 14–15.

Franciszek, *Ze współczesnymi męczennikami. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (29.03.2015), „L'Osservatore Romano" 5 (2015), s. 20–21.

Franciszek, *Bezgraniczna miłość. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (20.03.2016), „L'Osservatore Romano" 3–4 (2016), s. 4–5.

Franciszek, *Nasze ostateczne zwycięstwo będzie musiało przejść przez mękę i krzyż. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową* (9.04.2017), „L'Osservatore Romano" 5 (2017), s. 24–25.

III. Przemówienia podczas Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro w 2013 roku

Franciszek, *Nikogo nie wolno odrzucać. Wizyta w faweli Varginha* (25.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 6–7.

Franciszek, *Pięknie jest być tutaj. Spotkanie powitalne z uczestnikami Światowego Dnia Młodzieży* (25.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 9–12.

Franciszek, *Krzyż, który jednoczy. Droga Krzyżowa na plaży Copacabana* (26.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 12–14.

Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary. Czuwanie modlitewne z młodzieżą na plaży Copacabana* (27.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 14–17.

Franciszek, *Bez obawy, idźcie służyć. Msza św. na zakończenie XXVIII Światowego Dnia Młodzieży* (28.07.2013), „L'Osservatore Romano" 8–9 (2013), s. 17–19.

Franciszek, *Spotkanie z wolontariuszami. Przemówienie Ojca Świętego. Pawilon 5 w Rio Centro, Rio de Janeiro* (28.07.2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/ documents/papa-francesco_20130728_gmg-rio-volontari.html (dostęp: 25.08.2017).

IV. Przemówienia podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w 2016 roku

Franciszek, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami ŚDM na krakowskich Błoniach* (28.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 15–17.

Franciszek, *Gdzie jest Bóg? Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej na krakowskich Błoniach* (29.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 20–21.

Franciszek, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na „Campus Misericordiae" w Brzegach* (30.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 25–27.

Franciszek, *Marzyciele o nowej ludzkości. Homilia podczas Mszy św. na „Campus Misericordiae" na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży* (31.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 28–30.

Franciszek, *Dwa warunki – pamięć i odwaga. Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami ŚDM w hali Tauron Areny* (31.07.2016), „L'Osservatore Romano" 7–8 (2016), s. 31.

V. Inne

Franciszek, *Lepszy świat budowany jest także dzięki wam. List do młodzieży świata* (13.01.2017), „L'Osservatore Romano" 1 (2017), s. 6.

MŁODZI W KOŚCIELE FRANCISZKA

Streszczenie

Po wyborze na Stolicę Piotrową papież Franciszek bardzo szybko wszedł w świat młodych ludzi i zaskarbił sobie ich zaufanie. Nawiązał z nimi życzliwy, ale i wymagający dialog, który sprawił, że dla wielu stał się ważnym punktem odniesienia oraz przewodnikiem i towarzyszem po drogach wiary i życia. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie głównych treści papieskiego nauczania skierowanego do młodzieży oraz zadań, jakie stawia Franciszek młodemu pokoleniu chrześcijan w Kościele i w świecie. Studium przedmiotu objęło analizę oficjalnych dokumentów i wypowiedzi papieża Franciszka, jakimi są coroczne orędzia na Światowy Dzień Młodzieży, homilie podczas Mszy św. w uroczystość Niedzieli Palmowej (która w Kościele obchodzona jest również jako Światowy Dzień Młodzieży w wymiarze diecezjalnym), przemówienia i homilie ze Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro i w Krakowie oraz List do młodych z okazji przygotowania *Documento Preparatorio* XV Zgromadzenia Ogólnego Zwyczajnego Synodu Biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznanie powołania". W ich świetle wyszczególniono następujące zagadnienia: 1) młodość; 2) misja młodych w Kościele; 3) misja młodych w świecie.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, młodzież, Światowy Dzień Młodzieży, Kościół, misja

THE YOUNG PEOPLE IN FRANCIS'S CHURCH

Summary

Following his election as the Bishop of Rome Pope Francis immediately entered the world of young people and won their trust. He has established with them a kind, yet challenging dialogue that made the Pope an important source of reference, a guide and a companion on the paths of faith and life. This article aims at presenting the main content of the papal teaching addressed to the young people as well as the tasks set by Francis to the young generation of Christians in the church and the world. The study involves analysis of official documents and speeches of Pope Francis that constitute yearly messages for the World Youth Day, homilies delivered during Palm Sunday celebrations (which is treated in Church as the World Youth Day at a diocesan level), speeches and homilies from Rio de Janeiro and Cracow World Youth Days as well as the letter addressed to the young people on the occasion of the presentation of the preparatory document of the 15th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops dealing with the topic «Young People, the Faith and Vocational Discernment». The following issues were separated in the light of the above documents: 1) the Youth, 2) the Mission of the Young People in the Church, 3) the Mission of the Young People in the world.

Keywords: Pope Francis, the Youth, the World Youth Day, Church, Mission

Translated by Małgorzata Juszkiewicz

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 233–243

DOI: 10.18276/cto.2018.1-11

OBLICZA POSTAWY MIŁOSIERDZIA LUDZKIEGO W ŚWIETLE BULLI PAPIEŻA FRANCISZKA „MISERICORDIAE VULTUS"

Henryk Wejman*
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

W Kościele niedawno przeżywany był jubileusz miłosierdzia, który ogłosił papież Franciszek. Na tę okazję papież wydał bullę *Misericordiae vultus*, w której zawarł ważne wskazania na temat sposobu przeżycia tego jubileuszu. Wskazania te mają wielowątkowy charakter. Jedne dotyczą spraw duszpasterskich, inne odnoszą się do kwestii liturgicznych, a jeszcze inne mają charakter moralno-duchowy. Właśnie te ostatnie staną się przedmiotem niniejszej refleksji.

Podjęcie zagadnienia wskazań o charakterze moralno-duchowym, jakie papież Franciszek zawarł w bulli *Misericordiae vultus*, w istocie sprowadza się do odsłonięcia jego wizji postawy miłosierdzia ludzkiego. Krótko mówiąc, chodzi o ukazanie składowych elementów tej postawy i zaprezentowanie jej wartości w procesie odrodzenia duchowego społeczeństwa.

Tak zarysowana kwestia będzie realizowana w trzech etapach, którym odpowiadają poszczególne części niniejszego artykułu.

* Bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – profesor zwyczajny i wykładowca teologii duchowości. W 2004 r. został kierownikiem Katedry Teologii Moralnej i Duchowości, a w 2012 r. dziekanem Wydziału Teologicznego. 22 listopada 2014 r. papież Franciszek mianował go biskupem pomocniczym archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej ze stolicą tytularną w Siniti. E-mail: henryk.wejman@usz.edu.pl.

Przede wszystkim zostanie określone źródło postawy miłosierdzia ludzkiego. Ten krok w refleksji jest o tyle konieczny, że mówienie o postawie miłosierdzia jest niemożliwe bez ukazania jej podstawy. Fundamentem dla postawy miłosierdzia jest miłosierdzie Boga, jakiego On udzielił człowiekowi w akcie stworzenia i odkupienia i nieustannie udziela w jego egzystencji.

Odsłonięcie źródła postawy miłosierdzia ludzkiego pozwoli z kolei ukazać istotę tej postawy. Miłosierdzie międzyludzkie polega na okazywaniu wsparcia człowiekowi w potrzebie w duchu zaufania Bogu i poszanowania godności potrzebującego.

Uwypuklenie źródła i istoty postawy miłosierdzia ludzkiego umożliwia w końcu zaprezentowanie jej form. Papież w swoim nauczaniu zawiera je w obrazie pielgrzymki, którą postrzega jako drogę. Każdy człowiek przemierza w czasie swojej egzystencji tę drogę, na której przejawia miłosierne zachowania. Do nich papież zalicza: niesądzenie bliźnich, okazywanie im przebaczenia za popełnione nieprawidłowości i udzielanie wsparcia w jakichkolwiek ich potrzebach. Okazując w ten sposób miłosierdzie bliźnim, świadczący je nie tylko przynosi im ulgę w potrzebie, ale daje także świadectwo miłosierdziu Boga.

1. Źródło postawy miłosierdzia ludzkiego

Według papieża Franciszka miłosierdzie stanowi podstawową zasadę funkcjonowania Kościoła. Jest ono – jak stwierdził w bulli – „główną belką, na której wspiera się Jego życie" (MV 10). Ono jest wręcz – jak wynika z papieskich słów – rdzeniem życia Kościoła. Ono żyje dzięki niemu i z niego. Głębię zaś tego miłosierdzia odsłonił w pełni Jezus Chrystus. To On w sobie i poprzez swoje działanie w świecie objawił Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia. Stał się najdoskonalszym – jak stwierdził papież – obliczem Jego miłosierdzia (por. MV 1). Oblicze miłosierdzia Ojca Chrystus odsłaniał – według Franciszka – poprzez rozmaite gesty i słowa. Spełniał je jako swego rodzaju misję otrzymaną od Niego (por. MV 8). Tę misję realizował na drodze pochylania się nad wszelką ludzką nędzą, poczynając od tej materialnej (brak pożywienia), przez fizyczną (najrozmaitsze rodzaje chorób), aż po moralno-duchową (zniewolenie grzechem), i niwelowanie jej objawów. W tym zaradzaniu rozmaitych objawów nędzy ludzi Chrystus zawsze kierował się delikatnością i głębokim poszanowaniem ich godności. Wsparcie potrzebującym niósł tak subtelnie, że wręcz oczekiwał – jak zauważa papież w bulli – na najmniejszy gest otwarcia serca z ich strony. Sedno i głębię tej postawy Chrystusa papież Franciszek zawarł w słowach: „To, co poruszało Jezusa we wszystkich okolicznościach, to nic innego jak miłosierdzie, dzięki któremu czy-

tał w sercach swoich rozmówców, dając im odpowiedzi, które korespondowały z ich najprawdziwszymi potrzebami" (MV 8). Niesienie pomocy potrzebującym ze strony Chrystusa odbywa się – w odbiorze papieża – w klimacie wrażliwości posuniętej wręcz do niezwykłości. Chrystus ją okazywał będącym w potrzebie w taki sposób, jakby stał u progu ich serc i pukając do nich, prosił, aby zechcieli otworzyć te serca i przyjąć ofiarowaną przez Niego pomoc.

W perspektywie miłosierdzia, jako swego rodzaju pukania do serca ludzi, Chrystus przeżywał – jak zauważa papież w bulli – także swoją mękę i śmierć na kalwaryjskim krzyżu. On w sposób świadomy podjął tę ofiarę i wypełnił ją w duchu zaufania Ojcu i poświęcenia się dla dobra ludzi (por. MV 7). W ten sposób objawił miłosierdzie Boga, który, będąc Miłością, zniża się do człowieka grzesznego i z delikatnością ofiaruje mu swój dar przebaczenia. Właśnie Chrystus, który w chwili wcielenia podjął los każdego człowieka do końca, tj. aż do cierpienia i śmierci, jako elementów jego ludzkiej przygodności, powodowany wiernością swojej miłości przyjął na siebie skutki grzechu i śmierci i złożył siebie na krzyżu jako ofiarę przebłagalną Bogu Ojcu. Poprzez swoją ofiarę na krzyżu pokazał, że miłosierdzie Boga polega na pragnieniu z Jego strony dobra człowieka, do tego stopnia, że nie mogą go zachwiać ani cierpienie, ani też śmierć[1]. Naturę tegoż miłosierdzia Bożego papież uwydatnił w słowach: „Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem" (MV 9). W myśl papieskich słów istota miłosierdzia Boga sprowadza się do okazywania przez Niego człowiekowi dobra na wszelkie sposoby w duchu szacunku dla jego godności. Dlatego Boże miłosierdzie ma zawsze wymiar podmiotowo-osobowy. Właśnie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym ofiaruje człowiekowi swoją łaskę w ten sposób, że oczekuje na jej przyjęcie z jego strony. Dokonuje tego niejako z pozycji proszącego o przyjęcie oferowanej mu łaski. Z tego względu Boże miłosierdzie tkwi u źródła zarówno zaistnienia człowieka, jak i jego odrestaurowania w utraconej przez grzech ludzkiej godności i Bożego dziecięctwa, oraz jego działania jako osoby ludzkiej.

2. Istota postawy miłosierdzia ludzkiego

Skoro człowiek zaistniał przez miłosierdzie Boga i dzięki Niemu egzystuje, to nie może się spełnić w swym człowieczeństwie i w powołaniu do świętości inaczej

1 Por. A. Bławat, *Kontemplacja miłosierdzia Bożego w misterium paschale*, „Communio" 1–2 (1981), s. 101–102; S. Nagy, *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 160.

jak na drodze życia miłosierdziem i okazywania go innym. Na tę prawidłowość życia i działania człowieka papież Franciszek wprost wskazał w bulli w słowach: „Jesteśmy wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to nam zostało najpierw udzielone miłosierdzie. Jak On (Bóg) jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosiernymi: jedni wobec drugich" (MV 9). A zatem człowiek z tej racji, że doświadczył i wciąż doświadcza od Boga miłosierdzia, nie może go nie okazywać bliźnim. Jeśli chce się zrealizować w pełni w człowieczeństwie, to musi podjąć wezwanie do niesienia miłosierdzia każdemu człowiekowi, bez względu na jego kolor skóry, wyznawany przez niego światopogląd czy zajmowaną pozycję społeczną. Tylko poprzez przyjęcie postawy miłosierdzia względem innych ludzi będzie w stanie odpowiedzieć na Boże obdarowanie i doświadczyć spełnienia w osobistym powołaniu. W związku z tym nie można nie postawić pytania: co stanowi istotę tej postawy miłosierdzia ludzkiego i jakimi cechami się ma ona znamionować?

Na pierwszą część pytania papież udzielił – można powiedzieć – odpowiedzi w słowach: „Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra. Na tejże właśnie długości fali powinna zostać dostrojona i zorientowana miłość miłosierna chrześcijan. Tak, jak kocha Ojciec, tak też powinni kochać i synowie. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosiernymi: jedni wobec drugich" (MV 9). Ze słów papieskich wynika, że postawę miłosierdzia ludzkiego można określić jako wsparcie człowieka w potrzebie z motywu nadprzyrodzonego, tj. umiłowania Boga, i w duchu uszanowania jego ludzkiej godności. A zatem postawa miłosierdzia to nic innego jak sposób okazania dobra osobie potrzebującej pomocy.

Z tak określonej istoty postawy miłosierdzia ludzkiego wypływają jej cechy, które – można powiedzieć – nie pozostają bez wpływu na jej efektywność. Odsłonięcie tych cech stanowi odpowiedź na drugą część postawionego pytania.

Pierwszą z tych cech jest świadomość ludzkiej godności ze strony niosącego pomoc potrzebującemu. W istocie chodzi o to, że im większą będzie miał świadomość swojej godności jako dziecka Bożego niosący pomoc, z tym większym poświęceniem będzie wspierał potrzebujących. W tym kontekście możemy powiedzieć, że efektywność zaradzania potrzebom biednych jest uwarunkowana w znacznym stopniu świadomością własnej godności z jego strony.

Drugą cechą jest forma świadczenia miłosierdzia drugiemu człowiekowi. Głębię tej formy można zawrzeć w stwierdzeniu, że potrzebującemu należy nieść wsparcie z takim usposobieniem, z jakim by się je chciało przyjąć. Wykształcenie tej cechy przez każdego, który zamierza nieść pomoc potrzebującym, jest niezwykle istotne i ważne. Albowiem, jeśli oferujący pomoc potrzebującym nie nabierze

tej cechy, to wraz z darem pomocy będzie niósł im upokorzenie, które zapewne jest boleśniejsze niż jakakolwiek nędza materialna. W tym momencie nie sposób nie przywołać słów św. siostry Faustyny Kowalskiej, która w swym *Dzienniczku* zanotowała: „czasami więcej się daje, nie dając nic, aniżeli dając wiele, ale w sposób szorstki" (Dz. 1282). To jej stwierdzenie wynikało z osobistego doświadczenia. Otóż pewnego razu – notuje w *Dzienniczku* – podeszło do klasztornej furty, gdzie pełniła dyżur, dwoje zgłodniałych dzieci i poprosiło ją o coś do jedzenia. Ona wówczas zapytała je, czy rzeczywiście nic nie mają do jedzenia. Słysząc to pytanie, dzieci odeszły sprzed furty bez słowa (por. Dz. 1297). Zachowanie dzieci uświadomiło jej dwie sprawy. Przede wszystkim zrozumiała, że człowiek w potrzebie musi podjąć wielki wysiłek duchowy, kiedy ma się zwrócić do kogoś o pomoc. Zauważyła ponadto, że należy wykazać niezwykłą wręcz delikatność w odczytywaniu zamiarów proszącego. Z tego doświadczenia siostry Faustyny i jej przemyśleń wynika zasadniczy wniosek odnośnie do sposobu okazywania miłosierdzia potrzebującym.

Świadczenie wsparcia potrzebującemu winno realizować się w klimacie delikatności posuniętej aż do granic subtelności, gdyż niepotrzebny gest lub pytanie – na co wskazała siostra Faustyna – może być przyczyną zasmucenia się osoby będącej w potrzebie. Z tego wynika, że niesienie pomocy potrzebującemu wymaga umiejętności dawania. U podstaw zaś tej umiejętności winna tkwić świadomość godność osoby ludzkiej. Najgłębszym wyrazem tej świadomości będzie stawanie ze strony świadczącego pomoc w pozycji niejako otrzymującego tę pomoc. Inaczej mówiąc, im bardziej świadczący pomoc będzie sobie uświadamiał, że otrzymujący umożliwia mu okazywanie tego wsparcia, z tym większą delikatnością i wrażliwością będzie okazywał tę pomoc. Klasycznym przykładem nabycia takiej umiejętności jest miłosierny samarytanin, który z pobitym człowiekiem – jak wiemy z przekazu ewangelicznego – obszedł się bardzo delikatnie i z głębokim szacunkiem dla jego godności (por. Łk 10,30–37).

Przed każdym człowiekiem stoi zatem zadanie nabywania umiejętności dawania wsparcia potrzebującym. Papież wskazuje w bulli na sposób osiągnięcia tej umiejętności. „Aby być zdolnymi do miłosierdzia, powinniśmy najpierw nastawić się – pisze – na słuchanie słowa Bożego. To oznacza odzyskanie na nowo wartości ciszy" (MV 13). A zatem według papieża medytacja słowa Bożego stanowi najlepszy sposób na zdobycie przez człowieka umiejętności poprawnego świadczenia pomocy bliźnim. To dzięki medytowaniu Bożej prawdy człowiek jest w stanie właściwie ukształtować w sobie postawę miłosierdzia. Wynika to stąd, że medytacja słowa Bożego pozwala człowiekowi poznać własną naturę, co z kolei umożliwia mu podjęcie konkretnego planu pracy nad sobą. Niewąt-

pliwie regularna i gorliwa praktyka medytacji wywiera wpływ na harmonizowanie przez praktykującego ją swojej osobowości, przyczynia się do rozwoju przez niego cnót, budzi w nim moralną wrażliwość i delikatność sumienia, co znajduje uwydatnienie w zachowaniu przez niego pokory i otwartości na potrzeby bliźnich. Im bardziej więc człowiek będzie oddawał się medytacji słowa Bożego, tzn. będzie wygospodarowywał chwilę czasu na Jego rozważanie i ucieleśnianie Jego wezwań, tym bardziej będzie stawał się wrażliwszy na potrzeby bliźnich i będzie im umiejętnie zaradzał[2].

3. Formy postawy miłosierdzia ludzkiego

Odsłonięcie źródła postawy miłosierdzia ludzkiego i jej natury umożliwia podjęcie kwestii form tej postawy, czyli jej przejawów. Sprawę form postawy miłosierdzia papież Franciszek zawarł w obrazie pielgrzymki (MV 14–15). W tym obrazie upatruje drogi, którą każda osoba przemierza w czasie swojej ziemskiej egzystencji (MV 14). Używając obrazu pielgrzymki, papież ma na uwadze nie tyle rzeczywiste pielgrzymowanie człowieka do miejsc świętych (sanktuariów czy kościołów stacyjnych), ile jego wysiłek mający na celu duchowe ukształtowanie siebie. Ten wysiłek człowieka, zmierzający do ukształtowania przez niego swojej duchowości, obejmuje – w refleksji papieża – trzy wymiary, które niejako tworzą poszczególne etapy pielgrzymki. Bazą tych etapów pielgrzymki są słowa Pana Jezusa: „Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni; odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane" (Łk 6,37–38; por. MV 14). Opierając się na ewangelicznych słowach, papież wyszczególnia trzy formy postawy miłosierdzia ludzkiego. Należą do nich: niesądzenie bliźnich, przebaczanie im ich przewinień oraz wspieranie potrzebujących.

3.1. Niesądzenie bliźnich

Pierwszym etapem pielgrzymki w papieskiej refleksji, a co za tym idzie, pierwszą formą postawy miłosierdzia ludzkiego jest niesądzenie innych. W zakres tej postawy wchodzą – według papieża – wszelkie czynności, jakie człowiek może wyświadczyć drugiemu mową. Podstawę tego rodzaju świadczenia miłosierdzia bliźnim stanowi podmiotowo-osobowy charakter bytu ludzkiego, w którego strukturę wpisana jest mowa. Zatem personalistyczna funkcja mowy ludzkiej wyznacza jej charakter, który zawsze winien mieć miłosierne oblicze. Temu charakterowi

2 Por. H. Wejman, *Wartość lectio divina dla rozwoju duchowego człowieka*, w: *Sentire cum Ecclesia*, red. P. Podeszwa, Gniezno 2004, s. 483–484.

mowy ludzkiej nie odpowiadają ani krytykanctwo, ani też obmowy innych. Unikanie tego rodzaju postaw ma podwójne uzasadnienie: antropologiczne i biblijne.

Człowiek ma ograniczone możliwości poznawcze, a co za tym idzie, nie jest w stanie dogłębnie uchwycić intencje i sposoby działania drugiej osoby i z tego tytułu nie może wydać o niej adekwatnej oceny. Dlatego też winien być powściągliwy i roztropny w ocenach postaw innych ludzi. A po drugie, do zachowania roztropności i powściągliwości w ocenach przynagla każdego polecenie Chrystusa: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni" (Mt 7,1). Chrystusowe słowa dopełnił św. Paweł Apostoł upomnieniem: „Przeto nie możesz wymówić się od winy, człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, [w tej] sam na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz" (Rz 2,1). Prawo osądu człowieka należy do Boga.

Oczywiście unikanie oceniania bliźniego nie jest równoznaczne z tolerowaniem zła popełnianego przez niego. W tym względzie każdy jego zły czyn zasługuje na ocenę i naganę. W takiej sytuacji każdy jest zobowiązany do upomnienia brata. Powinność upomnienia braterskiego nie budzi zastrzeżeń. Jednak wymaga, jak każda inna forma postawy miłosierdzia świadczonego, zwrócenia uwagi na sposób jej praktykowania. Ten sposób opisał już Jezus Chrystus w Ewangelii. Według Niego upomnienie braterskie musi być realizowane w trzech etapach (por. Mt 18,15–18). Pierwszy polega na upomnieniu w cztery oczy. Ten etap upomnienia wynika po prostu z szacunku dla godności osoby, także tej, która niewłaściwie postępuje. Jeśli ten etap upomnienia nie przyniesie pożądanego skutku, to wówczas upominający ma prawo podzielić się swoimi obawami co do postępowania upominanego z inną osobą, ale nie w celu obmowy, lecz uzyskania od niej wsparcia, aby ratować błądzącego (upomnienie wobec świadka). A gdy i ten etap nie przyniesie właściwego skutku, to upominający ma prawo poinformować o sprawie Kościół. Tego rodzaju działanie upominającego wynika z potrzeby uchronienia innych ludzi przed gorszącym i zgubnym zachowaniem błądzącego.

Upomnienie braterskie jest trudną sztuką. Jednak ma niezwykłą wartość zarówno dla upominanego, jak i upominającego. Upominanego chroni przed zgubnymi skutkami jego niewłaściwego działania, a upominającemu umożliwia doskonalenie się w człowieczeństwie i w dążeniu do świętości[3].

3 Por. H. Wejman, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999, s. 116.

3.2. Przebaczanie bliźnim przewinień

Drugim etapem pielgrzymki w papieskiej refleksji, a co za tym idzie drugą formą postawy miłosierdzia ludzkiego jest przebaczanie bliźnim ich przewinień. Przebaczanie w relacjach międzyludzkich jest trudną czynnością, ale niezwykle potrzebną. Już papież Jan Paweł II wskazywał na jego potrzebę w relacjach między ludźmi. W encyklice *Dives in misericordia* napisał, że przebaczenia nie można wyeliminować z międzyludzkich stosunków, gdyż mogłyby one przekształcić się w system ucisku człowieka przez człowieka (DiM 14). A zatem w relacjach międzyludzkich przebaczenie odgrywa istotną rolę i jest potrzebne tak przebaczającemu, jak i temu, któremu się przebacza. Oczywiście i ono wymaga, jak każda inna forma postawy miłosierdzia świadczonego, nabycia przez człowieka odpowiedniej umiejętności w jego okazywaniu.

W żadnym przypadku przebaczenie nie przeczy sprawiedliwości, lecz wręcz stanowi jej cel. Skoro do istoty sprawiedliwości należy wyrównywanie, to przebaczenie z natury swej zmierza do ocalenia tego, co najistotniejsze w człowieku – jego godności ludzkiej. Tylko dzięki przebaczeniu skonfliktowane ze sobą strony są w stanie się przemienić wewnętrznie i rozpocząć tworzenie między sobą wspólnoty braterskiej. Z drugiej zaś strony przebaczenie drugiemu upodabnia najbardziej przebaczającego do Boga. Św. siostra Faustyna wprost stwierdziła w Dzienniczku, że „najwięcej jesteśmy podobni do Boga, kiedy przebaczamy bliźnim. Bóg jest miłością, dobrocią i miłosierdziem" (Dz. 1148).

Przebaczenie nie oznacza jednak pobłażliwości wobec zła. Ten, któremu się przebacza, ma za zadanie zadośćuczynić za wyrządzone innym krzywdy swoim zachowaniem. Dopiero wtedy odkryje on jego wartość, a sam doświadczy pokoju w sercu. Najwyższą miarą i zarazem wzorem przebaczenia jest ofiara Jezusa Chrystusa złożona na kalwaryjskim krzyżu.

3.3. Wspieranie potrzebujących

Trzecim etapem pielgrzymki, a co za tym idzie formą postawy miłosierdzia ludzkiego, jest – według papieża Franciszka – okazywanie konkretnej pomocy bliźnim. W tym względzie papież odwołuje się do tradycyjnego nauczania Kościoła, który świadczenie miłosierdzia w postaci konkretnych czynów ujął w katalog uczynków miłosiernych co do duszy i co do ciała. Podział tych uczynków na dwie grupy, po siedem w każdym z nich, wynikał najprawdopodobniej z koncepcji człowieka jako istoty złożonej z duszy i ciała, a kluczem określającym liczbę jego adresatów w każdym z nich była biblijna scena sądu ostatecznego (por. Mt 25,31–46). A zatem miłosierdzie *wobec duszy* należy się: grzesznym, nieumiejętnym, wątpiącym, strapionym, pokrzywdzonym, żywym i umarłym; natomiast *wobec cia-*

ła: głodnym, spragnionym, nagim, podróżnym, więźniom, chorym i umarłym. W tym papieskim spojrzeniu na tę formę postawy miłosierdzia ludzkiego pewne novum polega na zaapelowaniu do wszystkich, aby obszary miłosierdzia zawarte w katalogu uczynków wypełniali nową treścią, uwzględniającą konkretną sytuację ludzką.

W rozumieniu papieża wspieranie ludzi w potrzebie oznacza nie tylko niesienie im konkretnej pomocy materialnej, ale także głoszenie im miłosierdzia, czyli przepowiadanie. W bulli wskazał na kilka form tego przepowiadania. Przede wszystkim uwypuklił inicjatywę 24 godziny dla Pana, tj. modlitwy z piątku na sobotę przed IV niedzielą Wielkiego Postu. Następnie zachęcił spowiedników, aby w konfesjonale byli bardziej miłosierni niż sprawiedliwi i w końcu ustanowił instytucję misjonarzy miłosierdzia, którzy mieliby wędrować po świecie i obwieszczać innym prawdę o nieskończonym miłosierdziu Boga względem każdego człowieka i potrzebie jego kierowania się w międzyludzkich relacjach.

Podsumowując całość refleksji, należy stwierdzić, że papież Franciszek zaprezentował w bulli szeroki wachlarz form postawy miłosierdzia ludzkiego. Będzie się ona wyrażać zarówno w niesądzeniu bliźnich, w okazywaniu im przebaczenia w przewinieniach, jak i w niesieniu im konkretnej pomocy w potrzebach. Poprzez taką postawę człowiek świadczący miłosierdzie zaspokaja pragnienia potrzebujących, ale zarazem doznaje radości w sercu i daje najpiękniejsze świadectwo miłosierdzia Boga.

Zakończenie

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że w rozumieniu papieża Franciszka człowiek, który zaistniał i istnieje dzięki miłości miłosiernej Boga, nie może się spełnić w swym człowieczeństwie i osiągnąć szczęścia inaczej jak poprzez bycie dla drugiego miłosiernym na podobieństwo Chrystusa. Ta powinność człowieka bycia miłosiernym wobec bliźnich wynika zarówno z darmowości jego bytu, jak i z jego odkupienia przez Boga w Chrystusie. Podjęcie przez człowieka tej powinności stanowi o jego spełnieniu się w człowieczeństwie, warunkuje doznanie miłosierdzia od Boga (*miłosierni dostąpią miłosierdzia*) i jest – jak stwierdził papież Franciszek w bulli – najistotniejszym kryterium wiarygodności jego wiary (por. MV 9). Krótko mówiąc, papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus* przywołał źródło istnienia człowieka i zarazem jego spełnianie się w człowieczeństwie. Źródłem tym jest miłosierdzie Boga, objawione w pełni przez Chrystusa. Z im większą więc otwartością człowiek będzie się ku niemu zwracał, tym

bardziej będzie stawał się ludzki i tym więcej wniesienie w relacje międzyludzkie pokoju i radości, a przez to sam dozna uszczęśliwienia.

Bibliografia

Bławat A., *Kontemplacja miłosierdzia Bożego w misterium paschale*, „Communio" 1–2 (1981), s. 98–109.

Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus"*, Watykan 2015.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia"*, Watykan 1981.

Kowalska Faustyna, św., *Dzienniczek*, Kraków–Rzym 1981.

Nagy S., *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 155–169.

Wejman H., *Wartość „lectio divina" dla rozwoju duchowego człowieka*, w: *Sentire cum Ecclesia*, red. P. Podeszwa, Gniezno 2004, s. 477–486.

Wejman H., *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999.

OBLICZA POSTAWY MIŁOSIERDZIA LUDZKIEGO W ŚWIETLE BULLI PAPIEŻA FRANCISZKA „MISERICORDIAE VULTUS"

Streszczenie

Zasadniczym celem refleksji w niniejszym artykule jest ukazanie postawy miłosierdzia ludzkiego. Ów cel był realizowany w trzech etapach. Przede wszystkim zostało odsłonięte źródło tej ludzkiej postawy miłosierdzia. Jest nim miłosierdzie Boga, który powołał człowieka do istnienia, odkupił go w Chrystusie i wciąż mu się udziela w Duchu Świętym. Kolejny etap refleksji dotyczył uchwycenia istoty ludzkiej postawy miłosierdzia. W toku analiz naukowych stwierdzono, że postawa miłosierdzia polega na okazaniu potrzebującemu wsparcia w duchu poszanowania jego godności i w zawierzeniu Bogu. Ostatnim etapem refleksji było zaprezentowanie form tej ludzkiej postawy miłosierdzia. Do nich należą: niesądzenie bliźnich, okazywanie im przebaczenia i wspieranie w jakichkolwiek potrzebach. Tak świadcząc miłosierdzie drugiemu, człowiek spełnia się w człowieczeństwie i daje świadectwo Bogu.

Słowa kluczowe: Miłosierdzie Boga, miłosierdzie ludzkie, postawa

DIFFERENT ASPECTS OF THE ATTITUDE OF HUMAN MERCY IN THE LIGHT OF THE BULL OF POPE FRANCIS "MISERICORDIAE VULTUS"

Summary

The main purpose of this article is to show the attitude of human mercy. This purpose was implemented in three stages. In the first place, the source of human attitude of mercy was revealed. It is the mercy of God who called man into existence, he redeemed him in Christ and continues to give him this mercy in the Holy Spirit. The next stage of reflection was about capturing the essence of human attitude of mercy. In the course of scientific analyzes, it was stated that the attitude of mercy manifests itself in showing to those in need the respect of their dignity in entrusting to God. The last stage of reflection was to present multiple forms of human attitude of mercy. These include: do not judge your fellow men, show them forgiveness and support them in any need. Thus, by giving mercy to the other, man fulfills himself in humanity and gives testimony to God.

Keywords: God's mercy, human mercy, attitude

Translated by Mirosława Landowska

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 245–265

DOI: 10.18276/cto.2018.1-12

MARYJNE ODNIESIENIA DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SERDECZNOŚCI W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Adam Wojtczak*
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wprowadzenie

Chrześcijaństwo jest religią całego człowieka, a więc nie tylko rozumu, lecz również serca, ufności, pociechy i współczucia. Czułość Ojca objawiła się w pełni w Jezusie Chrystusie. Jest On „wcieloną czułością Boga”[1]. Radość płynąca ze świadomości, że Bóg jest z nami, rozbudza serce. Przyjmowanie Go wiarą oznacza dotykaniem sercem[2]. Wszystko przechodzi przez serce człowieka[3], centrum życia osobowego, w którym spotykają się ze sobą zmysły i duch, rozum i uczucie, widzenie wewnętrzne i zewnętrzne. Nie można przy tym oddzielać Jezusa od Jego Matki. Jej serce jest zawsze zwrócone zarówno ku Niemu, jak i ku nam. W sercu Maryi jest miejsce na miłość. Stąd czujemy, „że jest nam Ona szczególnie

* O. dr hab. Adam Wojtczak OMI – profesor nadzwyczajny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pracownik Zakładu Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu. Autor książek: *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II* (2005); *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych* (2009); *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI* (2013); *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult* (2016) oraz ok. 70 artykułów z zakresu mariologii i teologii Eucharystii. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej. E-mail: awojtczak@oblaci.pl.

1 Por. Franciszek, *Objawienie czułości Boga* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 5 VI 2016), OsRomPol 37 (2016) 6, s. 9.

2 Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze* (29 VI 2013), Kraków 2013, 31.

3 Por. Franciszek, *Wszystko przechodzi przez serce człowieka* (Regina caeli, 1 IV 2013), OsRomPol 34 (2013) 5, s. 43.

bliska!”[4]. Więcej, dzięki Niej doświadczamy bliskości Boga, a także otwieramy nasze serca na Niego i bliźnich. W ten sposób inspiruje Ona chrześcijańską serdeczność.

Motyw ten ujawnia się w posoborowej mariologii – także papieskiej. Jerzy Szymik odkrył go w nauczaniu Benedykta XVI[5]. Przemyślenie i eksponowanie więzi, jaka łączy maryjność z „kwestią serca”, stanowi – jego zdaniem – oryginalny wymiar mariologii papieża Ratzingera[6]. W niniejszym opracowaniu zamierzam podążyć podobnymi śladami w odniesieniu do papieża Franciszka, który wyznaje: „Jest dla mnie oczywiste […], że dziś potrzeba Kościołowi przede wszystkim zdolności leczenia ran i rozgrzewania serc wiernych; potrzeba mu bliskości, zażyłości”[7] i w tym kontekście podkreśla ścisłą więź pomiędzy Maryją i Kościołem. Przekonuje, że patrząc na Maryję, „odkrywamy najpiękniejsze i najbardziej czułe oblicze Kościoła”[8], „znów zaczynamy wierzyć w rewolucyjną moc czułości i miłości”[9]. Odczytanie nauki Franciszka o więzi Maryi z chrześcijańską serdecznością sprowadzę do trzech punktów: 1) Sercem obecna przy Jezusie i bliźnich, 2) Kroczenie drogą maryjnej serdeczności, 3) Wziąć Matkę do siebie.

1. Sercem obecna przy Jezusie i bliźnich

Maryja wyrosła pośród mesjańskich oczekiwań Izraela. Była wychowana w jego wierze i cieszyła się przynależnością do ludu wybranego, który Bóg otoczył wyjątkową opieką. Jej serce, bardziej niż jakiekolwiek inne, było „sercem pokornym i zdolnym przyjąć dary Boga”[10]. Prezentowała postawę typową wtedy dla ubogich Jahwe, a więc tych, którzy zachowali całkowitą ufność w Boga. Kazała im wyczekiwać całym sercem na odkupienie swojego narodu. „Lecz w sercu tej młodej córki Izraela – podkreśla Franciszek – był sekret, którego Ona sama jeszcze nie znała: Jej przeznaczeniem w planie miłości Boga było stać się Matką Odkupicie-

4 Franciszek, *Maryja kocha dobrych i złych* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2014), OsRomPol 35 (2014) 2, s. 37.

5 J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2016, s. 221–242.

6 Por. tamże, s. 234.

7 A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem. Z objaśnieniami i komentarzami jezuitów*, Kraków 2013, s. 43; por. też K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” (2014) 1, s. 15–16.

8 Franciszek, *Jak mama* (Audiencja generalna, 3 IX 2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 45.

9 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014[2], 288.

10 Franciszek, *Czy umiemy mówić dziękuję?* (Homilia na zakończenie Jubileuszu Maryjnego, 9 X 2016), OsRomPol 37 (2016) 10, s. 6.

la”[11]. Bóg „wybrał właśnie Ją, prostą dziewczynę z Nazaretu, która nie mieszkała w pałacach władców i bogaczy, która nie dokonała niezwykłych rzeczy”[12].

Maryja została wprowadzona w zbawcze zamysły Boga w scenie zwiastowania. Boży posłaniec przekazał Jej wyjątkowe posłanie, specjalną łaskę, jaką Bóg Ją obdarzył. Już anielskie powitanie: „bądź pozdrowiona” (Łk 1,28), inaczej „raduj się”, nie było zwyczajnym pozdrowieniem, ale wezwaniem do radości mesjańskiej. Maryja została wezwana do radowania się z tego, czego Pan w Niej dokonał. Łaska Boża osłoniła Ją, zachowała od pierworodnej winy, by była godna zostać Matką Chrystusa[13]. Tym samym Niepokalana została wpisana w plan Boży, stała się pierwszym owocem nieskończonej miłości Boga, który zbawia świat. Określenie „pełna łaski” – uściśla papież – stało się odtąd wyrazem łaskawości Boga, której doświadczyła od pierwszej chwili swego istnienia. „Zło zostało w Niej pokonane, zanim Ją dotknęło, ponieważ Bóg napełnił Ją łaską”[14]. Na nadzwyczajność anielskiego przesłania Maryja zareagowała zdumieniem, zmieszaniem się, bo w swej pokorze serca czuła się przed Bogiem niczym. Gabriel dodał Jej otuchy: „Nie bój się Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” (Łk 1,30–31). Ta zapowiedź jeszcze bardziej Ją poruszyła, także dlatego, że nie była jeszcze żoną Józefa, wówczas anioł dodał: „Duch Święty zstąpi na Ciebie […]. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35)[15].

Maryja uważnie wysłuchała tych słów i nie rozumiejąc nawet pełnego znaczenia swojego powołania, w duchu całkowicie wolnego posłuszeństwa wiary odpowiedziała: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38). Była posłuszna słowu Boga, potrafiła zawierzyć Temu, który spojrzał z miłością na Jej pokorę i uniżenie, i dlatego „otworzyła swe serce, aby przyjąć tajemnicę Bożego macierzyństwa”[16]. Okazała się matką mówiącą „tak”.

---

11 Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 37.

12 Franciszek, *Czy umiemy*…, s. 6.

13 Por. Franciszek, *Jak miłosierny samarytanin* (Homilia na rozpoczęcie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015) 12, s. 4.

14 Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii* (Anioł Pański, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015) 12, s. 6.

15 Por. Franciszek, *Spojrzenie Pana spoczęło na dziewczynie z Nazaretu* (Anioł Pański, 8 XII 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 55.

16 Franciszek, *Synteza historii Bożego miłosierdzia* (Rozważanie podczas czuwania z okazji Jubileuszu Maryjnego, 8 X 2016), OsRomPol 37 (2016) 10, s. 5.

Tak – wobec marzenia Boga, tak – wobec woli Bożej[17]. W rezultacie – wyjaśnia papież za św. Augustynem – poczęła Jezusa najpierw w sercu, a potem w swoim łonie[18]. Odtąd wiara Maryi zyskała nowe światło: skoncentrowała się na Jezusie, Synu Bożym, który z Niej wziął ciało i w którym zaczęły się wypełniać obietnice dziejów zbawienia. Matka dzieliła w swoim sercu całą Jego misję, ustawicznie pozostając u boku Syna i ludzi, do których było skierowane Jego posłannictwo.

Serdeczność Maryi ujawniła się wkrótce w nawiedzeniu przez Nią domu Elżbiety i Zachariasza. Otrzymawszy łaskę bycia Matką Słowa Wcielonego, nie zatrzymała tego daru dla siebie. Dane Bogu *fiat* pobudziło Ją do działania, by dać z siebie to, co najlepsze, wychodząc ku innym. Poczuła się odpowiedzialna i wyruszyła w pośpiechu, aby wesprzeć swą starszą krewną, która potrzebowała pomocy, gdyż również była w stanie błogosławionym. Zaniosła Jej nie tylko wsparcie materialne, uczyniła gest miłości, siostrzanej służby, ale także zaniosła Jezusa, którego nosiła już w swym łonie. Przyniesienie Go spowodowało pełną radość, „która pochodzi od Jezusa i Ducha Świętego i wyraża się w bezinteresownej miłości, w dzieleniu się, pomaganiu sobie, wzajemnym zrozumieniu”[19]. Co więcej – zaznacza Franciszek – w momencie spotkania obu niewiast pierwszym odruchem Maryi było przypomnienie o prymacie działania Boga. Z Jej radosnego serca wydobyła się pieśń uwielbienia i dziękczynienia: „Wielbi dusza moja Pana […]. Bo wejrzał On na uniżenie Służebnicy swojej […]. Miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie” (Łk 1,46.48.50), która jest wyrazem wdzięcznej wiary za wszystko, czego Bóg dokonał w Jej życiu i za Jego działanie w całej historii zbawienia[20].

Ewangelie ukazują następnie Maryję w dzieciństwie i życiu ukrytym Jezusa w Nazarecie. Także wtedy „zachowała w swoim sercu Boże miłosierdzie w doskonałej harmonii ze swoim Synem”[21]. Wydanie Go na świat przeżyła w warunkach dotkliwego ubóstwa. Nie mogła dać Synowi tego, co zwykle matki zapewniają swym nowo narodzonym dzieciom. Potem towarzyszyła Mu w Jego ludzkim dorastaniu. W konkretnych sytuacjach mógł znaleźć w Niej przykład doskonałej

---

17 Augustyn, *Kazanie* 215, 4; por. Franciszek, *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowywały życie, wiarę i godność swego narodu* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Caacupé, 11 VII 2015), OsRomPol 36 (2015) 9, s. 29.

18 Por. Franciszek, *Aby wyjść z fałszywej neutralności* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2016), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 19.

19 Franciszek, *Sekret*…, s. 38.

20 Por. Franciszek, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), OsRomPol 34 (2013) 11, s. 43.

21 Franciszek, *Misericordiae vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11 IV 2015), OsRomPol 36 (2015) 5, 24.

miłości Boga i braci. Potrafiła – kontynuuje myśl papież – „strzec w swoim sercu przejścia Boga w życiu swojego ludu. Od swego łona nauczyła się słuchać bicia serca swego Syna […]. Nauczyła się być matką, a ucząc się tego, dała Jezusowi piękne doświadczenie poczucia się Synem. W Niej odwieczne Słowo […] nauczyło się rozpoznawać matczyną czułość Boga. Dzięki Maryi Bóg-Dzieciątko nauczył się słuchać pragnień, lęków, radości i nadziei narodu obietnicy. Dzięki Niej odkrył siebie jako Syna świętego, wiernego ludu Bożego”[22]. Równocześnie Maryja poznawała Go sercem, „poprzez wiarę karmioną doświadczeniem matki i ścisłą więzią z Synem”[23]. Mając stały kontakt z dorastającym Jezusem, starała się zgłębiać Jego tajemnicę w postawie kontemplacji i adoracji. Św. Łukasz stwierdza, że zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała w swoim sercu, by pojąć i wypełnić w praktyce wolę Boga. W tym znaczeniu jawi się „jako naczynie zawsze pełne pamięci o Jezusie” (por. Łk 2,19.51)[24].

Nietrudno jednak dostrzec w Niej także „swoisty trud serca”, jaki związany był z „ciemną nocą wiary”, jakby z „zasłoną”, poprzez którą wypadało Jej przybliżać się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą Syna[25]. Niezrozumiałe było dla Niej zwłaszcza proroctwo Symeona, że Jezus będzie znakiem, „któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2,34), a Jej duszę „miecz przeniknie” (w. 35). Później trudne okazały się słowa dwunastoletniego Syna, który po odnalezieniu Go w świątyni na pytanie Matki: „Synu, czemuś nam to uczynił?” (Łk 2,48), odpowiedział: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (w. 49). Z ową tajemnicą obcowała jedynie przez wiarę.

Publiczna działalność Jezusa postawiła przed Maryją następne zadania, które absorbowały Jej matczyne serce. Postępowanie za Synem w pielgrzymce wiary – komentuje papież orędzie ewangeliczne – „nie było niczym innym jak postępowaniem za Jezusem; słuchaniem Go, kierowaniem się Jego słowami; patrzeniem, jak On się zachowuje, i stawianiem […] stóp w Jego ślady; żywieniem tych samych uczuć i przyjmowaniem tych samych postaw”[26]. Nawet rozłąka z Nim nie oznaczała oddalenia się sercem. Nadal poznawała i kochała Go ponad wszystko. Miłość do Niego wyrażała przez czynienie woli Bożej: „Bo kto pełni wolę

22 Franciszek, *Jak w Efezie* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2017), OsRomPol 38 (2017) 1, s. 13.

23 Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani, by zwalczać współczesne formy niewolnictwa* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 19.

24 Franciszek, *Aby wyjść*…, s. 19.

25 Tenże, *Adhortacja „Evangelii gaudium”*…, 287. Papież Bergoglio przytacza wyrażenia zapożyczone z encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*, 17.

26 Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł” grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 5.

Ojca mojego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką" (Mt 12,50). W tych słowach Jezus dał ważne przesłanie: „wola Boża jest najwyższym prawem, które decyduje o przynależności do Niego"[27]. Dlatego Maryja nawiązała ową więź pokrewieństwa z Synem, stając się Jego pierwszą i doskonałą uczennicą. Na misję Jezusa patrzyła zarówno z uniesieniem, jak i obawą. Uczestniczyła w Jego dramacie, kiedy czuł się odrzucony przez część narodu wybranego. Jednakże w obliczu napotkanych trudności i niespodzianek zawartych w Bożym planie „nigdy nie straciła pokoju serca, który jest owocem ufnego zawierzenia Bożemu miłosierdziu"[28]

Na godach w Kanie Galilejskiej Maryja wykazała się wielką konkretnością i serdecznością wobec bliźnich. Jako czuła i zatroskana niewiasta zauważyła, że skończyło się wino weselne, które wyraża bogactwo uczty i radość święta. Ten kłopot wzięła sobie do serca, potraktowała jako swój własny i w dyskretny sposób zaczęła interweniować. Nie stała i patrzyła obojętnie – zauważa Franciszek – nie traciła czasu na osądzanie, ale zwróciła się do Jezusa i przedstawiła Mu problem: „Wina nie mają" (J 2,3)[29]. Odpowiedź Jezusa: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła moja godzina?" (w. 4) poddała próbie Jej wiarę. Jednak ostatecznie Jej ufność w Syna została wynagrodzona. Jezus dokonał cudu: przemienił wodę w wino. „Prośba Maryi podczas przyjęcia weselnego – sumuje papież Bergoglio – podszepnięta przez Ducha Świętego Jej macierzyńskiemu sercu, ujawniła nie tylko mesjańską moc Jezusa, ale także Jego miłosierdzie"[30]. Ona z kolei okazała się Matką opatrznościową, której „oczy są czujne i dobre, jak oczy Syna; Jej macierzyńskie serce jest pełne miłosierdzia, jak On"[31].

Obecność sercem przy Jezusie zawiodła ostatecznie Maryję do Jerozolimy. Podczas drogi krzyżowej Syna czuła podłość tych, którzy Mu złorzeczyli. Jej zjednoczenie z Nim osiągnęło jednak swój szczyt na Kalwarii. Wówczas zespoliła się z Synem – tłumaczy papież Bergoglio – „w męczeństwie serca i w ofiarowaniu życia Ojcu za zbawienie ludzkości. […] Utożsamiła się z bólem Syna

---

27 Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać* (Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21 XI 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 18.

28 Franciszek, *Bez pokoju nie ma przyszłości!* (Anioł Pański, 4 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 23.

29 Por. Franciszek, *Wstawiennictwo Maryi otwiera na łaskę i miłosierdzie Chrystusa* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Chorego 2016 r., 15 IX 2015), OsRomPol 36 (2015) 10, s. 8; tenże, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28 VII 2016), OsRomPol 37 (2016) 7–8, s. 14.

30 Franciszek, *Wstawiennictwo*…, s. 9.

31 Tamże.

i z Nim przyjęła wolę Ojca, w duchu posłuszeństwa, które przynosi owoce, które daje prawdziwe zwycięstwo nad złem i nad śmiercią”[32]. W innym przemówieniu papież dopowiada: „[…] Maryja zaznała męczeństwa krzyża: męczeństwa swego serca, męczeństwa duszy. Cierpiała bardzo w swoim sercu, kiedy Jezus cierpiał na krzyżu. Przeżyła męczeństwo Syna aż do głębi duszy”[33]. Potrafiła i pragnęła współcierpieć, gdyż ma czułe serce. Obecność Matki była dla Niego pocieszająca[34]. Za przykładem Jezusa i wspomagana Jego łaską przebaczyła tym, którzy Go zawiedli na krzyż[35]. Była jednocześnie niewiastą bólu i oczekiwania na tajemnicę większą od bólu, która miała się spełnić. W zbolałym sercu Matki palił się płomień nadziei[36]. Wiara umacniała Ją po jutrzenkę zmartwychwstania. Gdy dowiedziała się, że grób Chrystusa jest pusty, Jej serce wypełniło się wielką radością wiary[37].

Przeszedłszy przez doświadczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, przeżyte w wierze jako najwyższy wyraz miłości Boga, „serce Maryi stało się źródłem pokoju, pocieszenia, nadziei, miłosierdzia”[38]. Spotykamy Ją jeszcze w Wieczerniku, gdzie dodaje otuchy wspólnocie uczniów Chrystusa zgromadzonej w oczekiwaniu na Ducha Świętego. Modli się razem z nimi i uczy ich pełnej ufności w Boga, w Jego miłosierdzie[39]. U kresu zaś Jej ziemskiej egzystencji – sumuje Franciszek – „człowieczeństwo Maryi zostało «przyciągnięte» przez Syna […]. Tym samym Ona, Matka, która wiernie szła za Nim przez całe życie, szła za Nim sercem, weszła z Nim do życia wiecznego, które nazywamy również niebem”[40]. Przebywa w sercu Boga.

2. Wprowadzająca na drogę chrześcijańskiej serdeczności

Franciszek wspomina, że na mocy chrztu i bierzmowania jesteśmy powołani do upodabniania się do Chrystusa, Miłosiernego Samarytanina dla wszystkich: „Po

32 Franciszek, *Sekret*…, s. 38.

33 Franciszek, *„Magnificat” kantykiem nadziei pokornych* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2013), OsRomPol 34 (2013) 10, s. 45.

34 Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*…, 285.

35 Por. Franciszek, *Przebaczenie jako prawdziwe antidotum na urazy i zemstę* (Homilia w bazylice Matki Boskiej Większej, 1 I 2016), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 27.

36 Por. Franciszek, *Miłosierdzie i miłość zwyciężyły grzech* (Regina caeli, 28 III 2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 14.

37 Por. Franciszek, *Wiara Maryi*…, s. 5.

38 Franciszek, *Doświadczenie, które trzeba przeżyć razem* (Regina caeli, 21 IV 2014), OsRomPol 35 (2014) 5, s. 23.

39 Por. Franciszek, *Synteza historii*…, s. 5.

40 Franciszek, *„Magnificat”*…, s. 45.

tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także powinniśmy oddać życie za braci" (1 J 3,16). Gdy z czułością zbliżamy się do innych, wnosimy serdeczność w dzieje świata, robimy miejsce dla Serca Chrystusa i zostajemy przez nie ogrzani[41]. Na drogach chrześcijańskiej serdeczności towarzyszy i prowadzi nas zwłaszcza Maryja, która jako pierwsza poszła za Synem i żywiła te same uczucia co On. Uczy nas Ona „wychodzić z domu na drogi nawiedzenia"[42] i mobilizuje „do przeżywania rewolucji czułości"[43]. Wysiłek upodobnienia naszych serc do Jej serca jest lekarstwem na wiele bolączek Kościoła i współczesności.

W pierwszej kolejności Maryja odzwierciedla czułość Boga[44], „wyraża bogactwo Bożego miłosierdzia"[45], gdyż wszystko w Jej życiu zostało przez nie ukształtowane[46]. Z tego względu pomaga odczuć bliskość Boga i zrozumieć, „jak bardzo On nas kocha"[47], nie opuszcza, „może uczynić wielkie rzeczy także przy naszej słabości"[48]. Jego czuła troska jest jedyną siłą zdolną podbić serca ludzi. „Tym, co zachwyca i przyciąga, tym, co nagina i zwycięża, tym, co otwiera i uwalnia z łańcuchów, nie jest siła narzędzi czy surowość prawa, ale wszechmocna słabość miłości Bożej, która jest niepowstrzymaną siłą Jego łagodności i nieodwołalną obietnicą Jego miłosierdzia"[49]. Od zawsze zostaliśmy przez Niego wybrani, „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (Ef 1,4). Kontemplując Niepokalaną, piękną, rozpoznajemy „nasze najprawdziwsze przezna-

41 Por. Franciszek, *Uśmiech Boga pośród sprzeczności świata* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Chorego 2014 r., 6 XII 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 11.

42 Franciszek, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22 IX 2015), OsRomPol 36 (2015) 10, s. 25; por. tenże, *W 2016 r. Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie* (Anioł Pański, 28 VII 2013), OsRomPol 34 (2013) 8–9, s. 19.

43 Franciszek, *Rewolucja czułości*…, s. 25; por. tenże, *To Pan puka* (Anioł Pański, 21 XII 2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 61.

44 Por. Franciszek, *Wstawiennictwo*…, s. 9.

45 Franciszek, *Synteza historii*…, s. 5.

46 Por. Franciszek, *Misericordiae vultus*…, 24.

47 Franciszek, *Matce miłosierdzia zawierzamy ludy Ameryki* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2015), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 30.

48 Franciszek, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi* (Homilia przed sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, 22 IX 2013), OsRomPol 34 (2013) 11, s. 24. „Bóg jest Tym, który przychodzi, aby nas zbawić i spieszy z pomocą zwłaszcza tym, którzy zagubili się w swym sercu. […] Niezależnie od tego, jak wielkie byłyby nasze ograniczenia i zagubienie, nie możemy być bezsilni i niezdecydowani w obliczu trudności i naszych słabości. Wręcz przeciwnie, […] nasz Bóg ukazuje wielkość swego miłosierdzia. On daje nam siłę, byśmy mogli iść naprzód. On jest z nami, aby pomagać nam iść naprzód. To Bóg, który bardzo nas kocha, kocha nas i dlatego jest z nami, aby nam pomagać, aby nas umacniać, abyśmy mogli iść naprzód" (tenże, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic*, Anioł Pański, 15 XII 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 56).

49 Franciszek, *Z proroczą odwagą* (Przemówienie do meksykańskich biskupów w katedrze w stolicy Meksyku, 13 II 2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 22.

czenie […]: mamy być kochani, przeobrażeni przez miłość, przemienieni przez piękno Boga”[50]. Natomiast nasze życie, widziane w świetle Wniebowziętej, „nie jest tułaniem się bez celu, ale jest pielgrzymką, która mimo wszystkich swych niepewności i cierpień, jakie się z tym wiążą, ma pewny cel: dom naszego Ojca, który z miłością na nas czeka, i także nasza Matka Maryja jest w niebie i czeka na nas z miłością”[51].

Maryja – kontynuuje wątek Franciszek – zaświadcza nie tylko o prymacie działania Boga, lecz także przekonuje, że należy pozwolić Mu działać, abyśmy byli naprawdę tacy, jakimi On nas pragnie. Innymi słowy, powinniśmy być podatnymi, ale nie biernymi wobec Jego łaski[52]. Serce Maryi było sercem pokornym i otwartym, a tym samym zdolnym do przyjęcia Bożych darów. Jej wiara ilustruje czytelnie, „jak otwierać drzwi naszych serc, aby być posłusznymi Bogu”[53]. Trzeba przyjąć w pełni Boga i Jego miłosierną łaskę w swoim życiu. Jedynie posiadając serce Maryi, można radować się z wielkich darów Boga, którymi nas obdarza. W tym sensie należy zawierzyć Maryi, aby pomogła nam ufać w Boże miłosierdzie i prowadziła za rękę „w objęcia Ojca, Ojca Miłosierdzia”[54]. „Nie lękajmy się – apeluje papież – pozwólmy, by nas przygarnęło miłosierdzie Boga, który na nas czeka i wszystko przebacza. Nie ma nic słodszego od Jego miłosierdzia”[55]. „Pukajmy do bram Jego serca!”[56]

Odpowiedzią na serdeczność Boga jest „modlitwa pełna pamięci i wdzięczności”[57]. Maryja pamiętała, nosiła w sercu spojrzenie miłości Ojca, który nie tylko wejrzał na Jej uniżenie i uczynił wielkie rzeczy, ale także okazał moc miłosierdzia swemu ludowi, tak jak obiecał jego ojcom i ich potomstwu na wieki. *Magnificat* jest żywą pamięcią tego, że Bóg jest pośród nas. „Niewiasta pamiętająca”[58] pomaga nam na drodze chrześcijańskiej pamięci. Uświadamia, że mądrość pamięci, mądrość serca jest darem Parakleta. Z Jego pomocą potrafimy odczytywać i przeżywać własną historię jako historię zbawienia. Pamięć o miłości Bożej pociąga z kolei za sobą wdzięczność. Dlatego z serca Maryi po przyjęciu anielskie-

50 Franciszek, *Spojrzenie Pana*…, s. 55.

51 Franciszek, *Wielka wiara Maryi* (Anioł Pański, 15 VIII 2015), OsRomPol 36 (2015) 9, s. 56.

52 Por. Franciszek, *Zbawienia nie można kupić* (Anioł Pański, 8 XII 2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 58.

53 Franciszek, *Synteza historii*…, s. 5.

54 Franciszek, *Wiara Maryi*…, s. 4.

55 Franciszek, *Miłosierdzie*…, s. 6.

56 Franciszek, *Przybyliśmy*…, s. 24.

57 Franciszek, *Rewolucja czułości*…, s. 25.

58 Franciszek, *Duch Święty nauczycielem życia* (Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 8 VI 2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 22.

go zwiastowania wydobył się hymn uwielbienia i dziękczynienia: „Wielbi dusza moja Pana". Zaprasza nim do dziękowania Bogu za wielkie dobrodziejstwa Jego miłosierdzia. Wszystko jest Jego darem! „Nikt z nas nie może kupić zbawienia! Zbawienie jest darmowym darem Pana, darmowym darem Boga, który przychodzi do nas i w nas mieszka"[59]. „Jeżeli potrafimy zrozumieć, że wszystko jest darem Boga – zauważa papież z Argentyny – jak wielka radość rodzi się w naszym sercu! Wszystko jest darem. On jest naszą siłą! Tak łatwo jest powiedzieć dziękuję, a jednak tak trudno!"[60]

Sercem całej historii Maryi była wiara. Swoim „tak" przyjęła Ona w łonie Jezusa Chrystusa, a następnie żyła ściśle z Nim zjednoczona. „Nieustannie kierowała spojrzenie ku Synowi, a Jej oblicze stało się «obliczem, które najbardziej podobne jest do Chrystusa»"[61]. Z tej racji – zapewnia papież – kiedy szukamy Chrystusa, zawsze pukamy do domu Matki i prosimy, aby ukazała nam Jezusa, który promieniuje miłosierdziem Boga Ojca[62]. Dzięki Jej macierzyńskiej dobroci uczymy się Go poznawać i miłować, przyjmować sercem i trwać z Nim w przyjaźni, nawet jeśli jest ona naznaczona krzyżem[63]. Jeśli jesteśmy autentycznie zakochani w Chrystusie i czujemy, jak bardzo On nas kocha, to nasze serca rozpalają się chrześcijańską radością, która udziela się tym, którzy są blisko nas. „«Uczeń Chrystusa wie – dopowiada Franciszek za Benedyktem XVI – że bez Niego nie ma światła, nie ma nadziei, nie ma miłości, nie ma przyszłości»"[64]. Jezus Chrystus jest naszą radością, „Jego miłość wierna i niewyczerpana"[65]. Stąd Kościół jest po-

59 Franciszek, *Zbawienia*…, s. 59.

60 Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję" w rodzinie?* (Homilia na placu św. Piotra, 13 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 8. „Prośmy Matkę Bożą, aby nam pomogła zrozumieć, że wszystko jest darem Boga, i abyśmy umieli dziękować: wówczas, zapewniam was, nasza radość będzie pełna. Tylko ten, kto potrafi dziękować, doświadcza pełni radości" (tenże, *Czy umiemy*…, s. 6).

61 Franciszek, *Zbawienia*…, s. 59. Papież przytacza słowa Dantego, *Raj*, XXXII, 87.

62 Por. Franciszek, *W domu Maryi* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24 VII 2013), OsRomPol 34 (2013) 10, s. 13.

63 Przy innej okazji Franciszek wyjaśnia konkretniej: „Wierzyć w Jezusa oznacza dać Mu nasze ciało, z pokorą i odwagą Maryi, aby mógł On nadal mieszkać pośród ludzi: oznacza dać Mu nasze ręce, żeby przygarniać maluczkich i ubogich; […] nasz umysł, by myśleć i planować w świetle Ewangelii; i nade wszystko ofiarować nasze serce, aby kochać i podejmować decyzje zgodnie z wolą Bożą" (tenże, *Wiara Maryi*…, s. 5).

64 Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie* (Przemówienie na sesji inauguracyjnej V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, 13 V 2007), OsRomPol 28 (2007) 9, s. 39, cyt. za: Franciszek, *W domu*…, s. 14–15.

65 Franciszek, *Bóg zawsze*…, s. 56.

słany, by nieść Go wszystkim. Musi być jak Maryja, gdy poszła w odwiedziny do Elżbiety, by zanieść jej domowi Jezusa, Jego Ewangelię i miłosierdzie[66].

Postawa wiary Maryi przejawiła się też w słuchaniu, rozważaniu i ufnym przyjęciu sercem słowa Bożego. Przez to otwiera Ona przed nami drogę do błogosławieństwa, jakie rodzi się ze słowa Bożego przyjętego i zastosowanego w praktyce. Uczy podejścia do słowa: nie panować nad nim, nie zawłaszczać go, ale – przeciwnie – przyjąć, zachowywać w sobie i przekazywać innym, by ich od środka przemieniało. Obrazowo mówiąc, „przyjąć do siebie jak ziemia, która nie panuje nad ziarnem, ale je przyjmuje, karmi i pozwala wzrastać”[67]. Znamienne są nadto słowa, jakie Maryja skierowała w Kanie do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. „To jest spuścizna – komentuje papież – którą nam pozostawiła: jest to piękne! To wyrażenie przywołuje na myśl formułę wiary, którą [posługiwał] się lud Izraela na Synaju w odpowiedzi na obietnice przymierza: «Uczynimy wszystko, co Pan nakazał» (Wj 19,8). […] Służenie Panu oznacza słuchanie i wprowadzanie w czyn Jego słowa. Jest to proste, ale istotne zalecenie Matki Jezusa […]”[68]. Wskazuje ono, że należy otwierać drzwi naszych serc, aby być posłusznymi Bogu. W ten sposób – używając wyrażenia J. Szymika – chrześcijańska „po-Bożność”[69] staje się serdeczna, ponieważ jest drogą serca, i jednocześnie chrystocentryczna, gdyż ześrodkowana na Chrystusie.

Papież Franciszek podkreśla jednocześnie, że Maryja jest także przykładem posługiwania bliźnim. W Jej szkole uczymy się serdeczności braterskiej, czyli gotowości świadczenia miłości w codziennej rzeczywistości. „Wesele w Kanie powtarza się w każdym pokoleniu, w każdej rodzinie, w każdym z nas i w naszych wysiłkach, aby nasze serca znalazły równowagę w miłości trwałej, miłości płodnej i miłości radosnej”[70]. Musi się ona przejawiać w przyjmowaniu wszystkich „z czułością i bez lęku: nielękania się czułości”[71]. Stąd należy przyswoić sobie wrażliwość Maryi: „Jej wyobraźnię w służeniu potrzebującym, piękno poświęcenia swojego życia dla innych, bez wyróżniania i dyskryminowania”[72].

---

66 Por. Franciszek, *Sekret*…, s. 38.

67 Franciszek, *Kościół uczy braterstwa z innymi* (Homilia w wojskowej bazie lotniczej Ñu Guazú w Asunción, 12 VII 2015), OsRomPol 36 (2015) 9, s. 40.

68 Franciszek, *Dobre wino rodziny* (Audiencja generalna, 8 VI 2016), OsRomPol 37 (2016) 7–8, s. 48.

69 J. Szymik, *Theologia benedicta*…, s. 224.

70 Franciszek, *Wielkie bogactwo społeczne* (Homilia w parku Los Samanes w Guayaquil, 6 VII 2015), OsRomPol 36 (2015) 7–8, s. 6.

71 Franciszek, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja* (Homilia dla nowych kardynałów, 15 II 2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 36.

72 Franciszek, *Doświadczajcie*…, s. 14.

Chrześcijańska serdeczność wynika z tego, że skoro jesteśmy darmo obdarowywani przez Boga, to wszystko powinno być oddane innym[73]. Maryja nie zatrzymała dla siebie pełni łaski od Boga, ale stała się „Panią uczynności”[74] dla innych. Wolna od grzechu i od wszelkich form egoizmu nie skupiła się na sobie, ale wyszła ku potrzebującym. Była wolna w wolności Boga, która urzeczywistnia się w miłości[75]. „Od Maryi, pełnej łaski, uczymy się – stwierdza papież – że wolność chrześcijańska jest czymś więcej aniżeli tylko wyzwoleniem od grzechu. Jest to wolność, która pozwala w nowy, duchowy sposób patrzeć na sprawy ziemskie, wolność miłowania Boga oraz braci i sióstr czystym sercem […]”[76]. Nie chodzi jednak tylko o przyjmowanie z ewangeliczną odwagą tych, którzy pukają do naszych drzwi i serc, lecz wychodzenie ku nim, aby okazać im bezinteresownie to, co sami darmo otrzymaliśmy. Franciszek lubi używać kategorii „wyjścia”, mówi o chrześcijaninie i Kościele „wychodzącym”, czyli takim, który nie martwi się o siebie, ale jest zdolny wyjść na zewnątrz, aby spotykać i służyć innym w ich rzeczywistej sytuacji[77]. Maryja, która wychodziła z radością i zapałem poza siebie, inspiruje nas „do «wyjścia z domu», do otwierania oczu i serc na innych”[78]. „W Niej dostrzegamy, że delikatność i wrażliwość nie są cnotami słabych, lecz mocnych, którzy nie potrzebują źle traktować innych, aby czuć się ważnymi”[79].

Dynamika serdecznego wychodzenia ku innym czyni z Maryi wzór braterstwa i solidarności. Czułość staje się zawsze bliskością. „Spojrzenie Matki Bożej – kontynuuje myśl papież – pomaga nam patrzeć na siebie wzajemnie po bratersku. Patrzymy na siebie w sposób bardziej braterski! Maryja uczy nas tego spojrzenia, otwartego na przyjmowanie, towarzyszenie, otaczanie opieką. Nauczmy się patrzeć na siebie nawzajem pod matczynym spojrzeniem Maryi! […] Nie bójmy się wyjść i popatrzeć na naszych braci i siostry spojrzeniem Matki Bożej, Ona nas zachęca, abyśmy byli prawdziwie braćmi. I nie pozwólmy, aby coś lub ktoś stanął

73 Por. Franciszek, *Zbawienia*…, s. 59.

74 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*…, 288.

75 Por. Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia na dawnym stadionie miejskim w Campobasso, 5 VII 2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 37. „Powołanie chrześcijańskie jest bowiem przede wszystkim wezwaniem miłości, która przyciąga i kieruje poza samych siebie, decentralizuje osobę, zapoczątkowuje ‘trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie w kierunku «ja» w darze z siebie i właśnie w ten sposób w kierunku odnalezienia siebie, a wręcz w kierunku odkrycia Boga’” (tenże, *Wyjście jako fundamentalne doświadczenie powołania* (Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 29 III 2015)), OsRomPol 36 (2015) 5, s. 16.

76 Franciszek, *Patrzymy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia na Stadionie Pucharu Świata w Tedzonie, 15 VIII 2014), OsRomPol 35 (2014) 8–9, s. 9.

77 Por. Franciszek, *Wyjście*…, s. 16–17.

78 Franciszek, *Rewolucja czułości*…, s. 25.

79 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Ewangelii gaudium”*…, 288.

między nami a spojrzeniem Maryi. […] Niech nikt nam go nie przesłania! […] Niech nam nie skradną spojrzenia Maryi, które jest pełne czułości, które daje nam siłę, które sprawia, że jesteśmy między sobą solidarni”[80].

Solidarność przejawia się we współczuciu, które nie jest litowaniem się, ale współcierpieniem, aby wyzwolić[81]. We łzach Maryi „znajdujemy siłę, by pocieszać tych, którzy cierpią”[82]. Wyprowadza nas ona na spotkanie chorych, więźniów i tych, którzy płaczą, abyśmy dzielili z nimi niepokoje i bóle, nadzieje i frustracje. Maryja jest nadto przykładem hojnego przebaczenia braterskiego. „Zaszczepia – przypomniał papież na Jasnej Górze – pragnienie wychodzenia poza krzywdy i rany przeszłości i tworzenia komunii ze wszystkimi bez ulegania pokusie izolowania się i narzucania swej woli”[83]. Jedynie w ten sposób przerzucamy mosty, obalamy mury i siejemy pojednanie. „Nasza rewolucja dokonuje się przez czułość”[84]. W konsekwencji Kościół staje się Kościołem macierzyńskim, a więc gościnnym, serdecznym i troszczącym się z miłością o wszystkich.

3. Wspierająca w drodze do Jezusa

Maryja jest nie tylko wzorem chrześcijańskiej serdeczności, lecz także naszą Matką. Jezus dał nam Ją za Matkę w godzinie Kalwarii, mówiąc: „Oto Matka twoja” (J 19,27). „Słowa te – wyjaśnia papież – mają wartość testamentu […]. Od tamtej chwili Matka Boża stała się także naszą Matką! […] Jej zranione serce [poszerzyło] się, by zrobić miejsce dla wszystkich ludzi, dobrych i złych, wszystkich, i kocha ich tak, jak ich kochał Jezus”[85]. Znaczy to, że Franciszek przyjmuje, iż duchowe macierzyństwo Maryi jest zarówno owocem „oddania się Chrystusa za nas”[86], jak i, w pewnej mierze, samej Maryi, która u stóp krzyża Syna, „z przeszytym sercem, [zgodziła] się zrodzić nas wszystkich”[87]. Mamy Matkę, nie jesteśmy sierotami. Tam, gdzie jest Matka, jest zawsze czułość, ciepło i smak domu[88].

---

80 Franciszek, *Przybyliśmy*…, s. 24.

81 Por. Franciszek, *Rewolucja czułości*…, s. 25.

82 Franciszek, *Synteza historii*…, s. 5.

83 Franciszek, *Doświadczajcie*…, s. 14.

84 Franciszek, *Rewolucja czułości*…, s. 25.

85 Franciszek, *Maryja kocha*…, s. 37.

86 Franciszek, *Kościół uczy braterstwa*…, s. 40.

87 Franciszek, *Pod płaszczem Matki jesteśmy bezpieczni* (Homilia w Domu Świętej Marty, 15 IX 2016), OsRomPol 37 (2016) 9, s. 26.

88 Por. Franciszek, *Tam gdzie jest matka, jest zawsze smak domu* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2016), OsRomPol 38 (2017) 1, s. 24.

Należy – za wzorem Jana Apostoła – wziąć Ją do siebie: nawiązać z Nią osobistą relację i powierzyć się Jej macierzyńskiej opiece. Wtedy „jako prawdziwa mama, idzie z nami […] i szerzy nieustannie bliskość Bożej miłości”[89].

Przypominają o tym nabożne praktyki, obrazy i kaplice w najbardziej odległych miejscach. Najbardziej jednak o matczynej serdeczności Maryi świadczą sanktuaria. Można w nich „odczuć – czytamy w adhortacji *Evangelii gaudium* – jak Maryja gromadzi wokół siebie dzieci z takim trudem pielgrzymujące, by Ją zobaczyć i by Ona spojrzała na nie. Znajdują tam siłę, jaką daje Bóg, by znosić cierpienia i znój życia. Podobnie jak świętemu Juanowi Diego, Maryja daje im swoją macierzyńską pociechę i mówi im: «Niech się nie trwoży twoje serce […]. Czyż nie jestem tutaj ja, która jest twoją Matką?»”[90]. Świadomość pobytu u Matki, która wita ich serdecznie w swoim domu, sprawia, że czują się jak u siebie. Powierzają Jej swoje radości i smutki, nadzieje i potrzeby. Wiedzą, że Ona wprowadza ich w obecność swego Syna Jezusa; „odczuwają Jego miłość; zaznają Jego czułego miłosierdzia”[91].

W codziennych, zwyczajnych sytuacjach życiowych Maryja jest matką, która troszczy się o zdrowie dzieci, dba o nie z czułą miłością. Papież ma tutaj na uwadze trzy wymiary: Maryja pomaga nam wzrastać, stawiać czoło życiu i być wolnymi. Najpierw pomaga nam wzrastać w człowieczeństwie i w wierze, nie ulegać pokusie bycia ludźmi i chrześcijanami powierzchownymi, ale żyć odpowiedzialnie i zmierzać do coraz wyższych celów[92]. Następnie dobra Matka jest blisko nas, byśmy nie tracili odwagi w obliczu życiowych przeciwności, naszych słabości i grzechów. Podpowiada „naszemu sercu: «Wstań, idź do mojego Syna Jezusa, On cię przyjmie, okaże miłosierdzie i da nową siłę, by iść dalej»”[93]. W końcu wychowuje nas, abyśmy byli zdolni do podejmowania w wolności ostatecznych wyborów. Ona, która odpowiedziała „tak” na Boży zamysł odnośnie do

89 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*…, 286.

90 Tamże; por. Franciszek, *Na sposób Boży* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Matki Bożej z Guadalupe, 12 XII 2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 36.

91 Franciszek, *Ona jest Matką każdej zranionej rodziny* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Madhu, 14 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 13.

92 Por. Franciszek, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w bazylice Matki Boskiej Większej, 4 V 2013), OsRomPol 34 (2013) 7, s. 4.

93 Franciszek, *Jak na nas patrzy Maryja?* (Przesłanie wideo do uczestników nocnego czuwania w rzymskim sanktuarium Divino Amore, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 6; tenże, *Wasz entuzjazm jest zaraźliwy* (Przemówienie do młodzieży z regionów Abruzji i Molise w sanktuarium w Castelpetroso, 5 VII 2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 40.

Jej życia, umacnia nas, abyśmy nie bali się „zobowiązań na całe życie, […] które angażują i obejmują całe życie! W ten sposób życie będzie owocne!”[94]

Najbardziej jednak – stwierdza Franciszek – serdecznej troski Matki doświadczamy, kiedy dźwiga Ona z nami przeróżne krzyże, „nie pozwalając, aby przygniotły nas nasze boleści”[95]. W momentach mroków, zniechęcenia, pozornych bądź prawdziwych klęsk jest Matką pocieszenia. Możemy zwracać się do Niej, jak dziecko, kiedy się boi, i powiedzieć: „Mamo!”. „Jest to chyba – dopowiada papież – jedyne słowo, które może wyrazić to, co czujemy w chwilach mrocznych”[96]. Maryja, której serce miecz przeniknął, jest także Matką chorych i cierpiących. Rozumie wszystkie cierpienia, bierze w opiekę i wspiera. Przyczynia się ponadto do odbudowywania utraconej jedności. Tam gdzie jest Matka, bracia może będą się spierać, lecz zawsze zwycięży poczucie jedności, nadzieja pojednania[97]. Przynosi Ona bowiem Jezusa, „który jako jedyny ma moc uzdrawiania otwartych ran i przywrócenia pokoju złamanym sercom”[98].

Naszą odpowiedzią na niezawodną czułość Matki jest postawa zawierzenia. „Przybywajcie z ufnością do Matki – apeluje papież – otwierajcie przed Nią swe serca, powierzajcie Jej swe radości i smutki, swe oczekiwania i cierpienia”[99]. On sam natomiast zawierzył Jej Rok Miłosierdzia, „by skierowała na nas swe spojrzenie i czuwała nad nami w drodze: w naszej drodze: w naszej drodze pokutnej, w naszej drodze z otwartym sercem, […] abyśmy otrzymali odpust Boży, abyśmy otrzymali Boże miłosierdzie”[100]. W ten sposób dał wyraz prawdzie, że słodycz spojrzenia Maryi jest ostatecznie wyrazem serdeczności Boga, która nie ma końca.

* * *

Główne zręby programu pontyfikatu papieża Franciszka – optowanie na rzecz Kościoła ubogich, nowa ewangelizacja dla przekazu wiary oraz Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako pełen łaski czas dla Kościoła – mają ostatecznie uzasadnienie chrystologiczne. Maryja pełni natomiast rolę przewodniczki, która pro-

94 Franciszek, *Maryja opiekuje się*…, s. 5.

95 Franciszek, *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe, 13 II 2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 28.

96 Franciszek, *Musiałem tutaj przybyć, aby być z wami* (Homilia na lotnisku w Tacloban, 17 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 21.

97 Por. Franciszek, *Tam gdzie jest matka*…, s. 24.

98 Franciszek, *Ona jest Matką*…, s. 13.

99 Franciszek, *Kościół uczy braterstwa*…, s. 40; por. tenże, *Wstawiennictwo*…, s. 10.

100 Franciszek, *„Bądźcie miłosierni jak Ojciec”* (Homilia zapowiadająca Nadzwyczajny Jubileusz – Rok Święty Miłosierdzia, 13 III 2015), OsRomPol 36 (2015) 3–4, s. 5.

wadzi swoje duchowe dzieci w drodze do Boga z pokorą i troską Matki, i jednocześnie ukazuje im, co najbardziej istotne: wiarę, miłość, czułość i miłosierdzie. W tym sensie należy mówić o maryjnym stylu życia i posłannictwa chrześcijańskiego. Macierzyńskie ciepło Maryi sprawia, że nic ani nikt „nie stłumi w łonie Kościoła rewolucji czułości, rozpoczętej przez Jej Syna. Tam gdzie jest Matka, tam jest czułość”[101]. W odpowiedzi na Jej serdeczną miłość przyjmujemy Ją z prostotą serca w życie osobiste, rodzinne i całego Kościoła. Miłość do Niej jest niezbywalną cechą pobożności katolickiej, która – postuluje Franciszek – „powinna być doceniana i dobrze ukierunkowana”[102].

Bibliografia

Franciszek, *Wszystko przechodzi przez serce człowieka* (Regina caeli, 1 IV 2013), OsRomPol 34 (2013) 5, s. 43–44.

Franciszek, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w bazylice Matki Boskiej Większej, 4 V 2013), OsRomPol 34 (2013) 7, s. 4–6.

Franciszek, *Duchowa obecność Maryi pośród nas* (Anioł Pański, 5 V 2013), OsRomPol 34 (2013) 7, s. 52.

Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze* (29 VI 2013), Kraków 2013.

Franciszek, *W domu Maryi* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24 VII 2013), OsRomPol 34 (2013) 10, s. 13–15.

Franciszek, *W 2016 r. Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie* (Anioł Pański, 28 VII 2013), OsRomPol 34 (2013) 8–9, s. 19.

Franciszek, *„Magnificat” kantykiem nadziei pokornych* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2013), OsRomPol 34 (2013) 10, s. 44–45.

Franciszek, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi* (Homilia przed sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, 22 IX 2013), OsRomPol 34 (2013) 11, s. 23–24.

Franciszek, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), OsRomPol 34 (2013) 11, s. 43–44.

Franciszek, *Jak na nas patrzy Maryja?* (Przesłanie wideo do uczestników nocnego czuwania w rzymskim sanktuarium *Divino Amore*, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 6.

---

101 Franciszek, *Jak w Efezie*…, s. 14; por. W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015, s. 75–76.

102 Franciszek, *Duchowa obecność Maryi pośród nas* (Anioł Pański, 5 V 2013), OsRomPol 34 (2013) 7, s. 52.

Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł" grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 4–5.

Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję" w rodzinie?* (Homilia na placu św. Piotra, 13 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 7–9.

Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), OsRomPol 34 (2013) 12, s. 37–38.

Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać* (Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21 XI 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 18–19.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014[2].

Franciszek, *Uśmiech Boga pośród sprzeczności świata* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Chorego 2014 r., 6 XII 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 11.

Franciszek, *Spojrzenie Pana spoczęło na dziewczynie z Nazaretu* (Anioł Pański, 8 XII 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 55–56.

Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic* (Anioł Pański, 15 XII 2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 56.

Franciszek, *Maryja kocha dobrych i złych* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2014), OsRomPol 35 (2014) 2, s. 36–37.

Franciszek, *Doświadczenie, które trzeba przeżyć razem* (Regina caeli, 21 IV 2014), OsRomPol 35 (2014) 5, s. 23.

Franciszek, *Duch Święty nauczycielem życia* (Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 8 VI 2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 21–22.

Franciszek, *Wasz entuzjazm jest zaraźliwy* (Przemówienie do młodzieży z regionów Abruzji i Molise w sanktuarium w Castelpetroso, 5 VII 2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 38–40.

Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia na dawnym stadionie miejskim w Campobasso, 5 VII 2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 36–37.

Franciszek, *Patrzymy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia na stadionie Pucharu Świata w Tedzonie, 15 VIII 2014), OsRomPol 35 (2014) 8–9, s. 8–9.

Franciszek, *Jak mama* (Audiencja generalna, 3 IX 2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 45–46.

Franciszek, *Zbawienia nie można kupić* (Anioł Pański, 8 XII 2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 58–59.

Franciszek, *Na sposób Boży* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Matki Bożej z Guadalupe, 12 XII 2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 34–36.

Franciszek, *To Pan puka* (Anioł Pański, 21 XII 2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 60–61.

Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani, by zwalczać współczesne formy niewolnictwa* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2015), 36 (2015) 1, s. 18–20.

Franciszek, *Bez pokoju nie ma przyszłości* (Anioł Pański, 4 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 23.

Franciszek, *Ona jest Matką każdej zranionej rodziny* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Madhu, 14 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 13–14.

Franciszek, *Musiałem tutaj przybyć, aby być z wami* (Homilia na lotnisku w Tacloban, 17 I 2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 20–22.

Franciszek, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja* (Homilia dla nowych kardynałów, 15 II 2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 34–36.

Franciszek, *„Bądźcie miłosierni jak Ojciec"* (Homilia zapowiadająca Nadzwyczajny Jubileusz – Rok Święty Miłosierdzia, 13 III 2015), OsRomPol 36 (2015) 3–4, s. 4–5.

Franciszek, *Wyjście jako fundamentalne doświadczenie powołania* (Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 29 III 2015), OsRomPol 36 (2015) 5, s. 16–17.

Franciszek, *Misericordiae vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11 IV 2015), OsRomPol 36 (2015) 5, s. 4–15.

Franciszek, *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowywały życie, wiarę i godność swego narodu* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Caacupé, 11 VI 2015), OsRomPol 36 (2015) 9, s. 29–30.

Franciszek, *Wielkie bogactwo społeczne* (Homilia w parku Los Samanes w Guayaquil, 6 VII 2015), OsRomPol 36 (2015) 7–8, s. 6–8.

Franciszek, *Kościół uczy braterstwa z innymi* (Homilia w wojskowej bazie lotniczej Ñu Guazú w Asunción, 12 VII 2015), OsRomPol 36 (2015) 9, s. 38–40.

Franciszek, *Wielka wiara Maryi* (Anioł Pański, 15 VIII 2015), OsRomPol 36 (2015) 9, s. 56–57.

Franciszek, *Wstawiennictwo Maryi otwiera na łaskę i miłosierdzie Chrystusa* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Chorego 2016 r., 15 IX 2015), OsRomPol 36 (2015) 10, s. 8–10.

Franciszek, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22 IX 2015), OsRomPol 36 (2015) 10, s. 24–25.

Franciszek, *Jak miłosierny samarytanin* (Homilia na rozpoczęcie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015) 12, s. 4–5.

Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii* (Anioł Pański, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015) 12, s. 6–7.

Franciszek, *Matce miłosierdzia zawierzamy ludy Ameryki* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2015), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 29–30.

Franciszek, *Aby wyjść z fałszywej neutralności* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2016), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 18–19.

Franciszek, *Przebaczenie jako prawdziwe antidotum na urazy i zemstę* (Homilia w bazylice Matki Boskiej Większej, 1 I 2016), OsRomPol 27 (2016) 1, s. 26–27.

Franciszek, *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe, 13 II 2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 27–28.

Franciszek, *Z proroczą odwagą* (Przemówienie do meksykańskich biskupów w katedrze w stolicy Meksyku, 13 II 2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 21–27.

Franciszek, *Miłosierdzie i miłość zwyciężyły grzech* (Regina caeli, 28 III 2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 14.

Franciszek, *Objawienie czułości Boga* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 5 VI 2016), OsRomPol 37 (2016) 6, s. 9–10.

Franciszek, *Dobre wino rodziny* (Audiencja generalna, 8 VI 2016), OsRomPol 37 (2016) 7–8, s. 47–48.

Franciszek, *Pod płaszczem Matki jesteśmy bezpieczni* (Homilia w domu Świętej Marty, 15 IX 2016), OsRomPol 37 (2016) 9, s. 26.

Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28 VII 2016), OsRomPol 37 (2016) 7–8, s. 13–14.

Franciszek, *Synteza historii Bożego miłosierdzia* (Rozważanie podczas czuwania z okazji Jubileuszu Maryjnego, 8 X 2016), OsRomPol 37 (2016) 10, s. 4–5.

Franciszek, *Czy umiemy mówić dziękuję?* (Homilia na zakończenie Jubileuszu Maryjnego, 9 X 2016), OsRomPol 37 (2016) 10, s. 5–6.

Franciszek, *Tam gdzie jest matka, jest zawsze smak domu* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2016), OsRomPol 38 (2017) 1, s. 23–25.

Franciszek, *Jak w Efezie* (Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2017), OsRomPol 38 (2017) 1, s. 13–15.

Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015.

Pawlina K., *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum" (2014) 1, s. 13–20.

Spadaro A., *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem. Z objaśnieniami i komentarzami jezuitów*, Kraków 2013.

Szymik J., *Teologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2016.

MARYJNE ODNIESIENIA DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SERDECZNOŚCI W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

Chrześcijaństwo jest religią całego człowieka, a zatem nie tylko rozumu, lecz także serca, ufności i współczucia. Czułość i miłosierdzie Ojca objawiły się w pełni w Jezusie Chrystusie. Jest On wcieloną czułością Boga. W Jego zbawczej tajemnicy szczególny udział ma Jego Matka. Macierzyńskie ciepło Maryi inspiruje w Kościele rewolucję miłości rozpoczętą przez Jej Syna. Tam gdzie jest Matka, tam jest czułość. Patrząc na Nią, odkrywamy najbardziej czułe oblicze Kościoła i wierzymy w rewolucyjną moc czułości i miłości. Można zatem mówić o maryjnych odcieniach chrześcijańskiej serdeczności. Niniejszy artykuł omawia je w ujęciu papieża Franciszka, który poświęca im sporo miejsca w nauczaniu o Maryi. Pierwszy punkt charakteryzuje serdeczne towarzyszenie Maryi Chrystusowi i napotkanym bliźnim podczas Jego zbawczych misteriów. Drugi punkt koncentruje się na wzorczości Maryi, aby wykazać, w jaki konkretnie sposób zachęca nas Ona do kroczenia drogą chrześcijańskiej serdeczności. Trzeci – dotyczy Jej macierzyńskiego zatroskania o nas, na które odpowiadamy postawą synowskiego zawierzenia.

Słowa kluczowe: Maryja, chrześcijańska serdeczność, czułość, miłosierdzie, papież Franciszek

MARIAN REFERENCE FOR THE CHRISTIAN CORDIALITY IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS

Summary

Christianity is a religion of the whole man, thus it is not just about reason, but about heart, trust, and compassion as well. The Father's tenderness and mercy fully manifested themselves in Jesus Christ. He is God's tenderness incarnate. His Mother takes part in His salvific mystery. Mary's motherly warmth inspires a revolution of love in the Church, begun by Her Son. Where the Mother is, tenderness is too. By looking at Her, we discover the tenderest image of the Church, and we believe in the revolutionary power of tenderness and love. Thus we can talk about Marian shades of Christian cordiality. The present article discusses this issue according to Pope Francis, who devotes a lot of attention to this aspect in his teaching on Mary. The first chapter characterizes Mary's cordial companionship with Jesus and all encountered neighbors during His salvific mysteries. The second chapter focuses on Mary's qualities as a model in order to demonstrate her encouragement for us to follow the path of Christian cordiality. The third chapter deals with Her maternal concern for us, which requires our filial trust.

Keywords: Mary, Christian cordiality, tenderness, mercy, Pope Francis

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 267–278

DOI: 10.18276/cto.2018.1-13

EMOTIONS IN THE CONTEXT OF THE END OF HUMAN LIFE

Tadeusz Dyk*, Marcin Kolwitz**
Pomorski Uniwersytet Medyczny w Szczecinie

1. Socio-cultural dimension of death

Death can be described as a state characterized by the absence of the signs of life, which is caused by the irreversible aberration of functional balance and collapse o the inner organization of the system. Commonly accepted in medicine is a definition according to which only the death of the creative brain allows to consider a man as no longer alive[1] (however, in Poland this definition is called into question by neurosurgeon professor Jan Talar).

Death, as a final stage of sickness is perceived not only as a physical and biological phenomenon but also as social event. Thus, the phenomenon of death is a subject of interest of both sociology of medicine and medical ethics.

From a sociological point of view, death has three dimensions: individual, family and group dimension. Death of a single member of a family impoverishes

* Dr n. hum. Tadeusz Dyk – asystent w Katedrze i Zakładzie Zdrowia Publicznego Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego w Szczecinie. Zajmuje się homiletyką, katechetyką, filozofią i socjologią medycyny oraz medycyną społeczną. Zainteresowania naukowe: problemy etyczne w ochronie zdrowia, personalistyczny wymiar samotności. E-mail: tadeuszdyk@interia.pl.

** Dr n. med. Marcin Kolwitz – asystent w Katedrze i Zakładzie Zdrowia Publicznego Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego w Szczecinie. Zajmuje się filozofią i socjologią medycyny oraz polityką społeczną i zdrowotną. Zainteresowania naukowe: problemy etyczne w ochronie zdrowia, polski system opieki zdrowotnej, jego wymiar prawno-ekonomiczno-polityczny. E-mail: rutinex@pum.edu.pl.

1 T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 428–431.

not only entire family but it may also have impact on social circles connected to it (neighbors and friends). The group of people connected to the family of a departed person creates mechanisms which are meant to relieve the consequences of the loss (a fear of emptiness and a loss of meaning of life which may appear). These mechanisms also serve to help to accept the death of a closed one and to find oneself in a new situation.

The elements which strengthen the bond within a group in the context of death may be enlisted as follow: listening to the closed ones of a departed person, cultural and religious rites associated to death, such as customary visit or farewell to the dying person, giving the expressions of compassion towards the family, common prayers in the house of the departed. Traditional customs and norms associated to funeral (participation in funeral procession, ringing of church bells), which exist mainly in smaller towns, support the family of the departed person and inform the whole society of the fact of death. In this manner, these signs are reminders of the existence and inevitability of death.

However, attitude towards death has gone through transformation together with the civilization changes. Among them, there need to be indicated: the development of cities and associated to it a change in organization of life; the development in medicine; secularization process; sociological changes associated to a character of a modern family. Contemporary attitudes towards death are described as 'reversed death' or 'death the wrong way round'. This phenomenon is based on the fact that death is driven away from people awareness and is practically absent in the public discourse. The behavioral patterns applied to the situation of death are to deny its existence. The condolences are rarely given; black is not worn as a sign of mourning; prayers in a community are not said. The process of dying happens more often in a hospital than at home and therefore the phenomenon of death becomes more and more distant from the everyday life. Funeral celebrations (especially in the bigger cities) take place mainly in the cemetery and are unnoticeable for the people who do not participate in them. Moreover, also the everyday language describing death is changing. The talks regarding death are more rare; when it is necessary, some substitute terms are in use- a man does not die but departs. Children are isolated from the phenomenon of death, they are not allowed contact with dying people (in the past, such contact was common in multigenerational families). Additionally, also a general cultural transmission is focused on the young and middle-aged people while old age is ignored or seen as something embarrassing (despite the growing number of old people in modern societies). This is another example of pushing the death out of the everyday life.

Cultural changes had its impact also on the shift in perception of death by the family in relationships with the sick person. It is common to create for the sick an illusion that his state is not as grave as in reality, that he may overcome sickness and avoid death. Also the full information about the diagnosis is not given. The coming death is often something even surprising, perceived as an error in medical treatment- a technical error. Deepening of such thinking may cause numerous court processes and accusations against the hospital and medical staff[2].

Consequently, the shift in a paradigm of death has its consequences in the difficulties in accepting death, the abilities to talk about death and so in the communication patient- patient's family – doctor.

The second factor causing communication difficulties is a classic form of hospital functioning in which a priority is always given to actions of a scope of restorative medicine. Thus, hospitals are often unprepared to realize tasks deriving from the care of dying person. Such situation is a result of a shortage of qualified personnel (psychologists) as well as the lack of psychosocial skills among the doctors and nurses.

The above mentioned difficulties lead to the conclusion that it is necessary to determine mechanisms of introducing the terminally ill person in the process of dying. To work out such mechanisms, there is a strong need for an awareness of emotional states of the sick, as well as of his environment, which are associated to the appearing perspective of death.

2. The stages of accepting the diagnosis of death

A proposal of a model depiction of a process of communication and accepting emotions associated to death by the patients and their families is the conception of the stages of dying described by Elizabeth Kubler-Ross. This conception refers to traumatic events in human life and is based on natural defensive reactions of a person experiencing different form a loss.

The first phase of negation and isolation is an emotional reaction of a patient for message about the terminal illness. Most often, the words are: 'No, it is not possible, it is not me…'. Such behavior may be a defensive form against the arduousness of illness as well as against the perspective of the coming end. It is a reaction to a shock which may lead to the breaking of the entire present world of the ill person.

---

2 I. Taranowicz, Z. Kawczyńska-Butrym, Śmierć jako *zjawisko społeczne*, w: *Elementy socjologii dla pielęgniarek*, red. I. Taranowicz, A. Majchrowska, Z. Kawczyńska-Butrym, Lublin 2000, s. 261–262.

As the phase of a shock passes and the ill person starts to regain psychological balance, the patient begins to deny facts: 'No, it does not apply to me'. In this phase the sick person negates coming information and expresses disagreement of the situation. He does not believe in the results of medical examinations, he insists to repeat them. Negative results, according to the sick, are a consequence of the fail medical apparatus or they are mistakenly assigned to a wrong person. The sick person looks for denial of diagnosis by going to other doctors. Sometimes he talks about his sickness but in a way that demonstratively trivializes it.

A fear and lack of support may cause a deepening of isolation of the sick, his complete withdrawal from the everyday life and abstaining from any duties. It may even lead to the breaking of any human relationships. The attitude of denial may take different levels of intensity and it may occur not only after the diagnosis but also in the later stages.

After the phase of denial the most frequent emotional states are: anger, rebellion, rage, jealousy. Articulations of these feelings are grievances against medical personnel, family or God. Doctors, according to the sick (and his family) made a mistake putting the diagnosis too late; moreover, they are helpless in finding solutions which would save the life of the sick. Carers are too little emphatic, they perform their duties in a routine way and treat the patient as an object.

A family is accused by the sick of the rare visits and caring about their own interests. Finally, the same reactions are addressed to God, who disappointed the sick and cannot be called a God of love if he allows people to suffer. Thus, the anger of the sick on that stage find its proper outlet.

During that phase, the sick begins to envy others their health. The questions come: 'Why me of all people?' Similar questions are asked by the closed ones of the sick: 'Such a good man. Why him?' Formulation of such questions may mirror emotional states of the sick as well as of his family.

The next stage is bargaining, which is an attempt to postpone death. The sick takes an attitude which might be described as doing trade. It is an element of the so-called natural religiosity ('if God decided to take me from this earth, maybe he would listen to me if I ask and offer something in return'). And so, the patient bargains with God, promising good deeds in order to achieve healing. Most frequently, the sick desire to prolong their life without sufferings and physical ailments. These desires take form of petitions: 'May I see my child passing the final exam', 'Lord God, stop the sickness, and I promise that I will regularly go to church'. Sometimes, the sick openly desire to make a deal with a hospital (in reality, with God), promising to offer their body for scientific objectives, if only doctors used the most modern medical procedures to prolong the life of the sick. The phase of

bargaining with God normally happens in secret. Sometimes, the patient confesses it to a priest or other close person[3].

When the fact of death and being terminally ill becomes undeniable and indisputable for the sick, the symptoms intensify and the sick enters the next stage-depression. Its first symptoms may occur already in the first phase. Depression is normally accompanied by the feeling of guilt (sickness is a punishment) and the lack of will to fight the illness. The sick person avoids contact with others and does not expect consolation from anyone. Depression may have 'reactive' or 'preparatory' character. 'Reactive' depression is a reaction to the symptoms of illness and inability to fulfill social roles (e.g. a parent, a spouse, family carer). On the other hand, 'preparatory' depression is associated with the preparations of the sick for the moment of death. Only after having overcome depression, the sick may enter the last stage of acceptance of his illness. Not everyone is able to overcome depression (that is why the last stage is not achieved by all the terminally ill). A patient who has accepted the perspective of death does not feel any more broken or angry because of his destiny. He awaits the moment of death with helplessness but calmly. This stage may be characterized by emotions of helplessness and loss mainly among the close ones of the sick. That is why the family may require more psychological and spiritual help than the dying person himself. The length and the intensity of singular phases of terminal illness may vary among the patients. They are always dependent on individual dispositions and character of a person, as well as on the individual value system, religion and faith (they mainly have impact on the occurrence of the last stage).However, in all of these stages the sick may manifest symptoms of fear and terror. Such emotions may be expressed through words, aggressive behavior, or silence[4]. The knowledge of consecutive emotional reactions within described phases is helpful for the sick as well as his environment and medical personnel in appropriate reaction to the phenomenon of death. It may lead to acceptance of the coming death.

3. Communication in process of dying

The obligation of a doctor, and his everyday experience, is giving information to the patient about the state of his health. Despite the fact, that already Hippocrates

3 E. Kubler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżal-Nowicka, Warszawa 1979, s. 43–52.

4 H. Wrona-Polańska, *Psychologiczne aspekty informowania pacjentów o chorobie*, w: *Psychologiczny wymiar zdrowia, kryzysu i choroby*, red. D. Kubacka-Jasiecka, T.M. Ostrowski, Kraków 2005, s. 87–89.

in his deontological recommendations warned to tell patients about doctor's diagnosis, the dilemma remains actual: how and when inform the patient about his sickness.

In building positive relationships between the sides of the dialogue: doctor-patient and his family, crucially important is the rule of truthfulness. It is also necessary to estimate the scope of information which the patient should obtain. The person giving this information should take into account not only the current state but also the age and education of the sick.

Communication of the bad news about sickness obliges the doctor to absolutely respect the principle of not leaving the person on his own with the awareness of the coming death. Showing understanding and respect towards the sick, and most of all empathy, may have influence on going through the subsequent stages of sickness. A person giving the information about prognosis should aim to find the so called golden mean- not to deprive the sick of hope, but at the same time not to give a vain hope. Mechanization and bureaucratization of medicine as well as domination of paternal model in relationship doctor-patient may cause inappropriate communication of the information about terminal sickness to the sick and his family (e.g. in the hospital corridor).

Doctor's conduct while giving the bad news might be divided into several stages. First of all, it is necessary to find out what information about sickness the patient already possesses and how much he desires to know in this specific moment. It should be remembered that during the process of sickness the patient may change his attitude in regards to obtaining these information.

The next stage is the actual communication of the bad news and confronting the patient's reaction to the information. It should consists in revealing patient's feelings, showing full understanding, empathy and readiness to support the patient, as well as demonstrating one's own emotions.

The last phase is the final confrontation with the problem, searching for optimal solutions, indicating consequences which derive from the situation and planning further actions. The person communicating the news should give to the patient some time to get accustomed to the news and come back to the subject after a couple of days. Due to emotional shock which 'paralyzes' the patient, he is not able to absorb any more information.

In communicating bad information it should be taken into account that verbal message is accompanied by non-verbal signals. The place and situation in which the message is given is also important. It should not be communicated in the presence of other people from medical staff or patients. The environment should ensure intimacy- it could be consulting room or house of the sick person.

Patient's mood should be fine and his physical state without intensive pain. The dialogue itself should be performed without rush in a calm atmosphere (both persons sitting), giving to the sick all the attention and time required. Eye contact should be maintained.

To relieve emotions and tension associated to the end of life it is important to have a sincere talk with the sick about his situation. The doctor should encourage questions. Among the common mistakes are: giving hasty advices, minimalizing feelings of the patients, routine calming, asking about patient's mood or usage of a medical jargon. Moreover, it is not recommended to give imprudent answers to the questions such as 'How long will I live? How much time do I have? Am I dying yet?' It is necessary to convince the sick and his family about the limits of diagnosis: 'As a doctor, I am not able to answer precisely when the death comes'. It ought to be kept in mind that the first task of medical care is a patient assistance given to the sick, a help in revealing his emotions, showing understanding, giving hand throughout all stages of the illness, and not giving verdicts[5].

No less significant is the way of communication with a minor patient. The leading doctor should communicate to the child basic information about his sickness and therapeutic process. Attentive listening to the child's opinion would allow adjusting the language to the patient's personal situation. The doctor should be for the parents not only a reliable source of knowledge about the state of their child but also a source of support. If the child, observing the contact, grows in conviction that his parents trust the doctor, the anxiety in the child diminishes. If the parents remain distrustful towards the doctor, also the child is unwilling to make the contact with him. The conversation with a child should not only brake the barrier but also allow to get to know the child's opinion about his health state, his mood and other possible problems. Only in the atmosphere of trust such conversation may take place. The dialogue should be adjusted to the age and intellectual level of the child so that it would allow to recognize possible negative emotions. Estimation of the emotional state of the child allows to choose an appropriate strategy in transmitting further information. It is said that the doctor should not communicate the entire information in case of terminal illness, not to deprive the child of hope for recovering. He should rather create an illusion of favorable future. It is caused by the fact that terminal illness may create a feeling of alienation, of being unable to fulfill one's role. It may also happen that the child pretends to show that

5 M.M. Bujnowska-Fedek, I. Wróblewska, *Przekazywanie pacjentowi i jego rodzinie złych i trudnych informacji dotyczących stanu zdrowia*, w: *Porozumiewanie się lekarza z pacjentem i jego rodziną. Wybrane zagadnienia*, red. A. Steciwko, J. Barański, Wrocław 2012, s. 163–167.

his emotional state is not bad. Such pretending may lead to the situation when the child is not properly listened to, and does not receive the help he deserves[6].

However, sometimes a prolonged sickness impacts a greater maturity of the child, who may be more prepared to accept the brutal truth about his sickness and coming death than his parents.

The information about a grave illness is normally very difficult for the family and the close ones of the patient. It influences the mutual relationship between the environment and the dying person in the last stage of the sickness. This relationship may be characterized by certain artificiality and hypocrisy. It often happens that the close ones of the sick do not know how to behave and what to talk about. They thriftily hide their true feelings: fear and sadness. It is also difficult to the patient, who realizes the truth.

The interactions between the dying person and his environment may be divided into four types, depending on the awareness of death: a closed awareness, suspicions, mutual pretending, an open awareness.

A model of closed awareness refers to the situation, in which the sick is not aware of his state of health. Such knowledge has the environment of the sick, who keeps the sick unaware.

This model may be transformed into the model of open awareness, also called a model of suspicions. We talk about suspicions when the family and medical personnel attempt to keep the diagnosis secret, but the patient suspects that he is terminally ill. He tries in different ways to discover the truth that is kept hidden from him.

A model of common pretending occurs when both sides know about the coming death but pretend that 'nothing is happening'. The subjects which could disturb this silent agreement are avoided in a conversation.

Finally, a model of open awareness is a situation in which the death is outright spoken of. The sick, his family and medical personnel all know about the coming death. Death and dying are not the taboo anymore. It is considered to be the most advantageous situation for both sides of the interaction[7].

The attitude of the medical personnel, the patient and his family is influenced by the attitudes of all the subjects, but the attitude of the family is important. As the closest to the patient's knowledge of the sickness, he can decide how to respond to the sickness. Can accept the truth to limit it or even avoid it.

---

6 A.K. Jankowska, *Postępowanie z dzieckiem i jego opiekunami. Porozumiewanie się z nastolatkiem*, w: *Porozumiewanie się lekarza z pacjentem i jego rodziną*…, s. 83–91.

7 A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 1997, s. 146.

The smallest possible influence on the model of mutual relations may be possessed by the patient, due to the natural limitations associated with the sickness. They may concern the limitations of consciousness that affect perception in perceiving one's state of health.

These limits are least relevant to people dying from cancer. This group of patients usually has full awareness about their health and inevitably imminent death. There are several reasons for this awareness. First of all, changes in the body are so pronounced (manifested) that patients can have no doubt not only about the development of the sickness, but also its ultimate outcome. In addition, the progression of fatal cancers, usually occurring at certain slow stages (the disease is not sudden), can therefore be seen by all the symptoms. It is also important that cancer often affects people in the age of strength, with a clear mind, and a great ability for perception and self-observation. Full awareness of cancer patients causes these people to usually go through all the stages of dying described by Elizabeth Kubler-Ross. So they are the most complete "field of observation" of the subsequent stages of dying[8].

Summation

The achievements of modern medicine introduced a new quality in a traditional understanding of death. Technological development allowed to effectively limit or eliminate illnesses which were before regarded as the terminal ones.

On the other hand, because of the cultural changes that occurred, the subject of death is omitted or pushed to the background of everyday life. Before, death were treated in a fatalistic manner, as a common fate and destiny of the human race. It caused reflection. Currently, even the threat of a helpless illness not always prompts to prepare oneself for death. Tendencies to stop and push away the inevitability of death are the result of a natural human anxiety and fear associated to death. Realizing his own weakness, experiencing disappointment, frustration of unfulfilled dreams and fear of the inevitable, in the same time a man aims for homeostasis, and so for life[9]. That is why accepting the truth about the coming end of life may be really difficult.

---

8 J. Brehant, *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, tłum. U. Sudolska, Warszawa 1993, s. 112.

9 M. Komorska, *Postawy wobec śmierci – wybrane zagadnienia*, w: *Szkice z socjologii medycyny*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, M. Ogryzko-Wiewiórowska, W. Piątkowski, Lublin 1998, s. 207.

Beside avoiding the truth about the coming death in the relationship between the sick and his family, another problem that may occur is the lack of communication skills among the medical personnel. These problems may be reduced thanks to the doctor's ability to communicate the difficult diagnosis. Such skill should be the result of both knowledge (gained during the studies but also specialized courses) and empathy, which is indispensable element of the call to be a doctor. It seems necessary then, to enlarge in the process of medical education the role of subjects, such as sociology of medicine and medical psychology, which would allow to gain psychosocial skills.

A significant factor is self-awareness of the patient and his family, as well as mentioned before doctor's knowledge of the emotional states associated to death as experienced by the sick. Such awareness should be accompanied by the attitude of sincerity and acceptance of the difficult truth about the coming death. To face, and even to accept this truth, it is necessary to find a firm fundament connected to the value system, e.g. believe in the afterlife. This faith allows not only to possess the hope of a possible health improvement (in medicine, the cases are known where the recovery cannot be rationally explained), but it may also help to see the meaning of death as the final stage of illness.

Bibliography

Brehant J., *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, tłum. U. Sudolska, Warszawa 1993.

Bujnowska-Fedek M.M., Wróblewska I., *Przekazywanie pacjentowi i jego rodzinie złych i trudnych informacji dotyczących stanu zdrowia*, w: *Porozumiewanie się lekarza z pacjentem i jego rodziną. Wybrane zagadnienia*, red. A. Steciwko, J. Barański, Wrocław 2012.

Jankowska A.K., *Postępowanie z dzieckiem i jego opiekunami. Porozumiewanie się z nastolatkiem*, w: *Porozumiewanie się lekarza z pacjentem i jego rodziną. Wybrane zagadnienia*, red. A. Steciwko, J. Barański, Wrocław 2012.

Komorska M., *Postawy wobec śmierci – wybrane zagadnienia*, w: *Szkice z socjologii medycyny*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, M. Ogryzko-Wiewiórowska, W. Piątkowski, Lublin 1998.

Kubler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżal-Nowicka, Warszawa 1979.

Ostrowska A., *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 1997.

Ślipko T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009.

Taranowicz I., Kawczyńska-Butrym Z., Śmierć jako *zjawisko społeczne*, w: *Elementy socjologii dla pielęgniarek*, red. I. Taranowicz, A. Majchrowska, Z. Kawczyńska-Butrym, Lublin 2000.

Wrona-Polańska H., *Psychologiczne aspekty informowania pacjentów o chorobie*, w: *Psychologiczny wymiar zdrowia, kryzysu i choroby*, red. D. Kubacka-Jasiecka, T.M. Ostrowski, Kraków 2005.

EMOCJE ZWIĄZANE Z KOŃCEM LUDZKIEGO ŻYCIA

Streszczenie

W konsekwencji przemian kulturowych i postępu technologicznego w medycynie we współczesnych społeczeństwach nastąpiła zmiana postrzegania śmierci. Staje się ona coraz częściej tematem tabu. Jednocześnie cały czas pojawiają się trudności komunikacyjne w relacjach na płaszczyźnie umierający pacjent – otoczenie – personel medyczny. Rozwiązanie wspomnianych trudności jest możliwe dzięki umiejętnościom przekazania przez lekarzy diagnozy bolesnej dla pacjenta i jego rodziny oraz jej przyjęcia przez zainteresowanych. Niezbędne we wzajemnej komunikacji wszystkich uczestników procesu leczenia (także pracowników medycznych, chorego i jego rodziny) jest świadomość naturalnych reakcji psychosocjologicznych związanych z przyswajaniem traumatycznych wydarzeń, takich jak śmierć, oraz nieunikanie prawdy o śmiertelnej chorobie.

Słowa kluczowe: relacja, choroba, lekarz, rodzina

EMOTIONS IN THE CONTEXT OF THE END OF HUMAN LIFE

Summary

As a consequence of cultural changes and technological progress in medicine, in nowadays societies there has been a shift in perception of death. Death becomes more often a taboo. At the same time, there are still difficulties in communication in relationship: dying patient- his environment- medical personnel. The solution of the difficulties mentioned above is possible thanks to certain skills: communication of a painful diagnosis by the doctors to the patient and his family as well as its acceptance by all the involved. It is crucial for all the participants of healing process (medical personnel, as well as the sick person and his family) to have awareness of natural psycho- and sociological reactions to traumatic events such as death. It is also necessary not to avoid the truth about the deadly sickness.

Keywords: relationship, sickness, doctor, family

Translated by R. Serdyński

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 279–300

DOI: 10.18276/cto.2018.1-14

MSZAŁ GNIEŹNIEŃSKI Z NIEDERALTAICH MISSALE PLENARIUM MS. 149 VETUSQUE ANTIQUISSIMUS

Jan Gajur*
Biała Podlaska

Wstęp

Mszał Gnieźnieński z Niederaltaich *Missale Plenarium* powstał w XI względnie na przełomie XI i XII wieku w Niederaltaich w Dolnej Bawarii, a do Polski został sprowadzony najprawdopodobniej na zamówienie Władysława Hermana z okazji konsekracji katedry gnieźnieńskiej[1]. Od tego czasu znajdował się w bazylice pw. Najświętszej Maryi Panny i św. Wojciecha, obecnie – w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie, sygn. ms. 149.

* Mgr Jan Gajur – filozof i teolog, prozaik i poeta. Pasjonat historii regionalnej, zauroczony prawosławiem i kulturą chrześcijańskiego Wschodu. E-mail: joan.jagodin@gmail.com.

1 Katedra gnieźnieńska była konsekrowana dwukrotnie, a to w związku z jej zniszczeniem w 1038 r. przez księcia czeskiego Brzetysława i odbudową. Odbudowana była z fundacji Władysława Hermana. Katedra została konsekrowana po raz pierwszy w 1064 r. (*Rocznik Traski*) i powtórnie w 1097 r. (Gall Anonim) z racji przeciągającego się remontu. W 1058 r. została dopuszczona do sprawowania kultu, ale prace remontowe nadal trwały, stąd dwie daty konsekracji. Gall Anonim, *Cuda św. Wojciecha*, tłum. A. Bielowski, w: tenże, *Kronika Polska*, „Monumenta Poloniae Historica", t. 1, Lwów 1864, s. 433; J. Strzelczyk, *Gniezno − stolica i metropolia w okresie wczesnego średniowiecza*, w: *Chrzest − św. Wojciech − Polska. Dziedzictwo średniowiecznego Gniezna*, [pr. zb.], Gniezno 2016, s. 19; T. Sawicki, *Gniezno. Centralny ośrodek państwa wczesnopiastowskiego w świetle badań archeologicznych*, w: *Chrzest*…, s. 86; T. Janiak, *Romańska katedra w Gnieźnie*, w: *Chrzest*…, s. 112.

W tamtym czasie benedyktyńskie opactwo pw. św.św. Maurycego i Mikołaja, założone w 741 roku przez księcia bawarskiego Odylona[2] oraz biskupa misyjnego św. Pirmina[3], obok działalności misyjno-kolonizacyjnej wykonywało księgi liturgiczne na zlecenie możnych średniowiecznej Europy. Takiej też proweniencji jest *missale plenarium* fundacji księcia Władysława Hermana z dynastii Piastów, władcy Polski w latach 1079−1102[4].

W artykule tym przedstawiony zostanie rys historyczny zabytku piśmiennictwa kościelnego i dziedzictwa kulturowego Polski z początku jej dziejów (XI w.). *Missale Plenarium* stanowi dokument liturgiczny, który został sprowadzony do Gniezna nie później niż w 1097 roku. Wydaje się jednak, że ms. 149 wykonano i dostarczono wcześniej, gdyż powstanie kodeksu tej miary zajmowało sporego nakładu pracy i czasu. Cena takiego manuskryptu była tak wysoka, że na zamówienie księgi mogli sobie pozwolić jedynie ludzie bardzo zamożni, przede wszystkim książęta i królowie. Produkcją manuskryptów zajmowali się, obok mnichów, osoby różnych zawodów, niemniej jednak od wieku VI księgi powstawały już jedynie w skryptoriach zakonnych, zwłaszcza benedyktyńskich (od VI w.) i cysterskich (od XII w.). Dbano w nich o precyzję i dokładność zapisu (kopiowania) oraz o artystyczny wyraz całego dzieła. Kopiowano przede wszystkim księgi liturgiczne, teksty pisarzy antycznych, dzieła ojców Kościoła, rzadziej księgi świeckie. W początkowym okresie, a więc w wieku VI i kilku kolejnych, pracę skryptoriów traktowano jako służbę Bożą, nie pobierając za nią wynagrodzenia. Z czasem zaczęto jednak pobierać opłaty. Wiązało się to z zatrudnianiem osób posiadających określone zdolności. W skład zespołu redakcyjnych wchodzili często kopiści, iluminatorzy, pergameniści, introligatorzy oraz księgarze[5].

Wydaje się, że *missale plenarium*, jako określona i celowa donacja Władysława Hermana, miała swoją cenę, i to zapewne niemałą.

---

2 Odylon (?−748) − z dynastii Agilolfingów, syn Gotfryda Bawarskiego, czas rządów 736−748. P. Riché, *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę*, Warszawa 1997, s. 53.

3 Św. Irmin (ok. 690−753) − w 724 r. zarządca, z nadania Karola Młota, założonego przez siebie opactwa benedyktyńskiego na wyspie Reichenau (Jezioro Bodeńskie), współzałożyciel opactwa w Niederaltaich. H.L. Keller, *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten*, Ditzingen 1984; S.J. Koza, *Niederaltaich*, http://pracownik.kul.pl/files/11046/public/sjkek/NIEDERALTAICH.doc (dostęp: 26.07.2017).

4 Władysław Herman (1043−1102) – młodszy syn Kazimierza I Odnowiciela i jego żony Dobroniegi, faktycznie władzę objął po wygnaniu brata, króla Bolesława Śmiałego (1081 lub 1082). K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 1989, s. 162−163.

5 G. Szymczak, M. Wlazłowicz-Pietras, *Książka w średniowieczu*, https://libernaturaererum.files.wordpress.com/2012/09/warsztathistoryka-uni-lodz-pl_sredniowiecze_ksiazka.pdf, s. 6 (dostęp: 25.07.2017).

1. Stan badań nad kodeksem ms. 149

Należy stwierdzić, że przedmiotowe *plenarium* w dużej mierze pozostaje nieznane. W związku z tym literatura na temat gnieźnieńskiego kodeksu nie jest nazbyt rozległa ani wyczerpująca. Istnieje praktycznie jedno poważne, cytowane już, studium, spółki autorskiej Biegański – Woronczak opublikowane w tomie *Antiquitates Musicae in Polonia*[6]. Należy jednak nadmienić, że pięć lat później na temat *Kalendarium* w *Missale Plenarium* (ms. 149) została napisana praca magisterska na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu pod kierunkiem ks. dr. J. Stefańskiego. Praca ta dość szeroko traktuje przedmiotowe zagadnienie[7].

Wcześniejsze opracowania, przedstawione poniżej, są dosyć ogólnikowe.

Pierwszym badaczem przedmiotu był gnieźnieński biskup pomocniczy Anzelm Wojciech Brodziszowski (1841−1866)[8]. Około roku 1851 podjął badania nad *missale*. Nie opublikował jednak żadnej pracy na ten temat. Jedynym śladem jego naukowych dociekań były pozostawione na marginesach kart kodeksu odręczne uwagi oraz nadanie numeru katalogowego: ms. 108. Anzelm Wojciech Brodziszewski uważał, że rękopis powstał w skryptorium klasztoru św. Maurycego w Szwajcarii bądź w Metz. Czas powstania określił na przełom XI i XII wieku[9]. Oprócz tych ustaleń uzupełnił kodeks o cztery karty antyfonarza, sądząc − i słusznie − że pochodzą z czasów współczesnych manuskryptowi[10].

Kolejnym badaczem zabytku gnieźnieńskiego był Wojciech Kętrzyński. W roku 1888 w lwowskich *Monumenta Poloniae Historica* opublikował notę z 1287 roku, zamieszczoną na ostatniej stronie *missale*[11].

---

6 K. Biegański, J. Woronczak, *Missale Plenarium Bible. Capita. Gnesnensis (MS. 149). Musicological and philological analyses*, (Antiquitates Musicae in Polonia, t. 11), Warszawa 1970−1972 [dalej: BW MS. 149].

7 J. Gajur, *Kalendarz Świętych w gnieźnieńskim Missale plenarium. Studium liturgiczno-historyczne*, Gniezno 1977, ss. 112 [praca mgr].

8 *Brodziszewski A.W.*, [hasło] w: *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 453.

9 Podobnie wiek gnieźnieńskiego *plenarium* określają współcześni badacze. Por. R. Michałowski, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X−XIII w.*, Warszawa 1989, s. 170−171.

10 K. Biegański, *Fragment jednego z najstarszych zabytków diastematycznych w Polsce. Dodatek do ms. 149 Bibl. Kap. Gnieźnieńskiej=fr.149*, w: *Studia Hieronymo Feicht septuagenario dedicata*, Kraków 1967, s. 96−119.

11 W. Kętrzyński, *Nota z 1287 r. w gnieźnieńskim Missale Plenarium*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 111; por. T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej w Gnieźnie aż do początku wieku XVI*, „Roczniki Towarzystwa Nauk Poznańskiego" XXXV(1909), s. 175, 193.

Właściwie dopiero Marian Sokołowski podjął się głębszej analizy manuskryptu. W roku 1893 przedłożył pierwsze historyczne wręcz wyniki swoich badań nad księgą ms. 149 przed Komisją Badań ds. Historii Sztuki, działającej przy Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Zwrócił uwagę na występujące w *Kalendarium* imiona czterech świętych: Benedykta, Kiliana, Gangulfa i Adalberta (Wojciecha), wnioskując, że *missale* musiało powstać na przełomie XI i XII wieku w klasztorze benedyktyńskim w południowych[12] albo centralnych Niemczech[13].

Kolejnym badaczem kodeksu był Tadeusz Trzciński, który nadał *missale* nowy numer katalogowy – ms. 149. W swoim *Katalogu rękopisów Biblioteki Kapitulnej* z 1910 roku jako miejsce powstania mszału wskazał − powołując się na M. Sokołowskiego (*sic*!) południowe Niemcy, a wiek *missale* określa na XI stulecie, powołując się na Julius Kohtego[14]. Z kolei Zdzisław Jachimecki w 1920 roku sugerował, że kodeks gnieźnieński powstał w St. Gallen, a antyfonarz został doń dołączony i miał pochodzić ze skryptorium w Metz. Datę powstania mszału określił na rok 1000[15]. S. Zakrzewski w 1922 roku dostarczył kolejnych informacji na temat kodeksu. Utrzymywał, że mszał powstał w XII wieku albo też wiek wcześniej, konkretnie w latach 1072−1083. Wskazywał na opactwo w Niederaltaich. Wbrew obecnym ustaleniom uważał, że kodeks sprowadził do Polski król Bolesław Śmiały, a nie jego brat, Władysław Herman. Miał to uczynić w latach swego panowania jako książę (1058−1076), a potem król Polski (1076−1079). Sugerował, że adresatem kodeksu nie było Gniezno, lecz benedyktyński klasztor w Mogilnie bądź Łęczycy, skąd w latach późniejszych został przeniesiony do katedry gnieźnieńskiej[16].

---

12 Według T. Trzcińskiego M. Sokołowski sytuował powstanie *plenarium* na południowe Niemcy; K. Biegański i J. Woronczak, powołując się na tego samego badacza, podają centralne Niemcy. T. Trzciński, Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…, s. 175; BW MS. 149, s. 9−10.

13 M. Sokołowski, *Sprawozdania Komisyi do Badania Historyi Sztuki w Polsce*, t. 5, Kraków 1896, s. CX−CXI. Badacz nie podaje nazwy owego klasztoru. W centralnych Niemczech znajdowały się podówczas dwa opactwa benedyktyńskie: Nienburg (powstałe w drugiej połowie X w.) oraz Altenmünster w Lorsch (istniejące od VIII w.). Za Altenmünster mogło przemawiać to, że opactwo znane było z powstających tam cennych rękopisów (*Ewangeliarz z Lorsch*, *Farmakopea z Lorsch*, *Księga Liturgiczna z Lorsch*, *Kartularz z Lorsch*). *Germania Benedictina*, t. 7: *Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Hessen*, St. Ottilien 2004, s. 768−853.

14 T. Trzciński, Średniowieczne *rękopisy biblioteki kapitulnej*…, s. 175; J. Kohte, *Verzeichnis der Kunstdenkmäler der Provinz Posen*, t. 1−4, Berlin 1895−1898.

15 Z. Jachimecki, *Historia muzyki polskiej*, Warszawa 1920, s. 1−2; BW MS. 149, s. 9−10.

16 S. Zakrzewski, *Pochodzenie tzw. Missale Plenarium Katedry Gnieźnieńskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Lwowie" II (1922) z. 3, 146−148; BW MS. 149, s. 21.

W roku 1951 Władysław Semkowicz opublikował *Paleografię łacińską*. W dziele tym przestawił nowy, własny pogląd na temat miejsca i czasu powstania manuskryptu ms. 149. Wymienił trzy miejsca, w których mógł powstać rzeczony mszał: St. Gallen (z racji uwzględnienia w kalendarzu św. Gangulfa), Bamberg, Ratyzbona. Czas powstania określa na przełom XI i XII wieku bądź na rok 1000. Do Polski miał go sprowadzić książę Władysław Herman[17].

Po raz pierwszy część *Missale Plenarium* mogła zostać przedstawiona szerszemu gronu badaczy w roku 1957, kiedy to Włodarski z Jasińskim dokonali przedruku *Kalendarium* z ms. 149. Należy stwierdzić, że korzystanie z oryginału w Archiwum Archikatedralnym w Gnieźnie nastręczało wielu trudności, a to z powodu niebezpieczeństwa zniszczenia badanego materiału. Od 1957 roku kalendarz liturgiczny z ms. 149 został więc upowszechniony, bez szkody dla treści dokumentu, jak i dla zachowanego w nienaruszonym stanie oryginału[18].

Piętnaście lat po publikacji kalendarza na rynku wydawniczym ukazało się facsimile całego kodeksu, które odtąd mogło służyć bez żadnych przeszkód i ograniczeń historykom i badaczom zagadnień związanych z dziejami rękopisu, jego strukturą, treścią i układem, czasem i miejscem pochodzenia. Publikacji facsimile ms. 149 dokonali Krzysztof Biegański i Jerzy Woronczak[19]. Jednocześnie wydali obszerną analizę muzykologiczną i filologiczną gnieźnieńskiego *missale*, w której wskazują datę powstania kodeksu na lata 1070−1133 oraz na Niederaltaich jako miejsce pochodzenia manuskryptu[20].

Jak się wydaje, ostatnim doniesieniem naukowym na temat *missale*, a właściwie jednej z jego ksiąg − *Kalendarium* − jest cytowana już praca magisterska z 1977 roku: *Kalendarz Świętych w gnieźnieńskim Missale Plenarium. Studium liturgiczno-historyczne*[21].

Przedstawieni wyżej badacze i historycy piszący na temat mszału ms. 149 nie wyczerpują całej listy autorów zajmujących się tą problematyką. Niemniej jednak należy zauważyć, że pozostali zajmowali się tym tematem okazjonalnie bądź pośrednio przy opracowywaniu innych zagadnień, żaden z nich nie poświęcił mu osobnego opracowania. Do nich należy zaliczyć Jerzy Stefańskiego, który pisze

17 W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 312−314.

18 *Chronologia Polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957, s. 212−217.

19 K. Biegański, J. Woronczak, *Missale Plenarium Bible. Capita. Gnesnensis (ms. 149)*. *Facsimile*, (Antiquitates Musicae in Polonia, t. 12), Warszawa 1970−1972.

20 Cytowane wielokrotnie opracowanie: K. Biegański, J. Woronczak, *Missale Plenarium Bible. Capita. Gnesnensis (MS. 149). Musicological and philological analyses* (seria: Antiquitates Musicae in Polonia, t. 11), Warszawa 1970−1972.

21 J. Gajur, *Kalendarz Świętych w gnieźnieńskim Missale plenarium*…

o ms. 149 w swoim *Commune Sanctorum*[22]. Wspomniał również o gnieźnieńskim *plenarium* Wojciech Danielski, pisząc o kulcie św. Wojciecha[23]. O gnieźnieńskim *plenarium* wzmiankowała także Jadwiga Rył w sporządzonym w 1982 roku katalogu rękopisów biblioteki katedralnej w Gnieźnie[24]. W roku 2001 ukazało się krótkie opracowanie na temat ms. 149 w pracy Józefa Wacława Boguniowskiego[25], a w 2010 poświęcił mszałowi nieco uwagi C.K. Święcicki[26]. Wzmianki o *missale* pojawiają się także w wydawnictwach dotyczących dziejów Gniezna, m.in. Jerzego Topolskiego i Gabriela Mikołajczyka[27].

2. Opis Missale Plenarium

Jest to wolumin o wymiarach 215 x 325 mm[28] i 237 kartach. *Missale* oprawione jest w deski obciągnięte skórą. Okładki zdobią geometryczne figury w kształcie rombów, element charakterystyczny dla XV wieku, z czego należy wnosić, że obecna oprawa jest znacznie młodsza od samego kodeksu, i pochodzi z XV−XVI wieku. Oprawę najpewniej wykonano w zakładzie introligatorskim w Gnieźnie. Było to kolejne prawdopodobnie przeprawienie, wskazują na to starsze otwory po szwach z XIV wieku. Deski okładek opatrzone są w mosiężne klamerki, które nieznacznie zniszczyły skórę oraz grzbiet kodeksu. Zniszczony grzbiet wymieniono na nowy w wieku XVIII. Karty manuskryptu są pergaminowe, różnej jakości. Stosunkowo wysokiej klasy pergaminu użyto przy pierwszej księdze kodeksu, kolejne księgi zapisane są na coraz gorszej jakości materiale: pergamin jest grubszy, mniej wy-

22 J. Stefański, *Msze wspólne o świętych Commune Sanctorum* w liturgii rzymskiej, RBL 22 (1969), s. 333−342.

23 W. Danielski, *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, Lublin 1997.

24 J. Rył, *Katalog rękopisów Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, ABMK 45 (1982), s. 94−95.

25 J.W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 194−196.

26 C.K. Święcicki, *Kultura piśmienna w Polsce średniowiecznej. X−XII wiek*, Warszawa 2010, s. 55−57.

27 *Dzieje Gniezna*, red. J. Topolski, Warszawa 1965; G. Mikołajczyk, *Początki Gniezna*, Warszawa−Poznań 1972.

28 BW MS. 149, s. 10. Inni badacze podają wymiary: 210 mm x 317 mm (T. Trzciński); 210 mm x 305 mm (L. Wietesko); 220 mm x 310 mm (Boguniowski). J.W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii* rzymskiej…, s. 194−196; T. Trzciński, Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…, s. 191; L. Wetesko, *Kwerenda dzieł sztuk plastycznych oraz architektonicznych związanych z chrystianizacją Polski i powstaniem państwa polskiego w okresie do początku XIII wieku*, http://chrzest966.pl/dr-leszek-wetesko-kwerenda-dziel-sztuk-plastycznych-oraz-architektonicznych-zwiazanych-z-chrystianizacja-polski-i-powstaniem-panstwa-polskiego-w-okresie-do-poczatku-xiii-w/ (dostęp: 26.07.2017).

gładzony, chropowaty. Wszystkie księgi *missale plenarium* zapisane są czarnym atramentem, który po wiekach przebarwił się na kolor brązowy[29]. Tekst − poza kalendarzem[30] − ułożony jest w jednej kolumnie. Cały kodeks reprezentuje jedną szkołę pisarską, co nie oznacza, że jest dziełem jednego kopisty. Różnorodność charakteru pisma zdradza wielu skrybów, świadczy o tym wielkość liter, różnice w ligaturach, stosowanie różnego typu skrótów. Wydaje się, że pracy skryptorskiej dokonało przynajmniej trzech bądź czterech kopistów. Poszczególne księgi wyróżnia przede wszystkim wielkość liter. Największymi literami zapisane są: kanon, sakramentarz oraz lekcjonarz; nieco mniejszymi – *prosarium*, jeszcze mniejszymi antyfonarz. Najmniejszymi literami spisany został kalendarz liturgiczny. Podobnej wielkości literami zapisano początki pieśni chorałowych zarówno z neumami, jak i bez neum w kanonie i sakramentarzu. Według badaczy problemu pewne jest, że kopiujący kanon nie miał udziału w pisaniu pozostałych ksiąg kodeksu gnieźnieńskiego. Z kolei sakramentarz i lekcjonarz wykazują wiele cech wspólnych, włącznie z pisarskimi błędami, co zdaniem niektórych badaczy potwierdza tezę o dziele jednej osoby. Nie jest to jednak pewne. Charakterystycznym elementem sakramentarza jest stosowanie pewnej maniery pisarskiej, a mianowicie − na końcu wyrazów występuje majuskuła „M"; w *prosarium* nie występuje tego typu maniera i kończą się one minuskułą „m". Tak więc, *prosarium* oraz antyfonarz najpewniej pisało dwóch skrybów, choć w obydwu wypadkach charakter pisma jest pochyły. Nazwy świąt i pierwsze linie tekstu formularzy oraz nazwy tekstów liturgicznych stałych części Mszy św. zapisane są zwykle kapitałą chłopską (wiejską), kapitała kwadratowa (elegancka) pojawia się niemal wyłącznie w pierwszej linii formularzy. W tekstach zapisanych minuskułą natomiast, w nazwach świąt *capitalis rustica*, ustępuje miejsca kapitale kwadratowej (wyjąwszy pierwszą literę nazwy święta) oraz uncjale[31]. Zdaniem wszystkich badaczy księga *Ordo Romanus antiquus* (kanon) reprezentuje najlepszy styl pisarski w całym *Missale*.

Kodeks składa się z sześciu ksiąg: 1) *Ordo Romanus antiquus* (s. 11−16); 2) *Kalendarium* (s. 18−22); 3) *Antiphonale Missarum* (s. 29−128); 4) *Prosarium*

29 Niektóre teksty zapisano brązowym atramentem, dotyczy to późniejszych glos, m.in. modlitwy z XIII w. na s. 17 kodeksu. BW MS. 149, s. 17−18.

30 Kalendarz liturgiczny zapisany jest dwoma kolumnami, co odpowiada w treści dwóm miesiącom.

31 Kapitała − najstarsza forma majuskuły − jest rodzajem pisma epigraficznego. Wyróżnia się dwa główne typy kapitały, chłopską albo wiejską (*capitalis rustica*) oraz kwadratową (*capitalis quadrata*, *capitalis elegans*). Podstawową trudnością w czytaniu tekstów zapisanych kapitałą jest niestosowanie odstępów między wyrazami. Uncjała − typ pisma kodeksowego − charakteryzuje się zanikaniem kantów i tendencją do zaokrąglania liter. W. Referowski, J. Jabłoński, *Liternictwo*, Warszawa 1958.

(s. 130−155); *Sacramentarium* (s. 158−394); 6) *Lectionarium* (s. 394−474)[32], czyli kanon, kalendarz liturgiczny, modlitwy mszalne (antyfony i sekwencje) i przy udzielaniu sakramentów, oraz zbiór lekcji i Ewangelii, nadto notacje muzyczne w formie neum cheironomicznych[33]. Na karcie 79 znajduje się verso – całostronicowa kompozycja ujęta w dekoracyjne obramowanie (bordiurę) – zawierająca ligaturę[34] *Vere Dignum* na purpurowym tle. Kodeks zawiera 233 złote i srebrne inicjały ornamentalne o motywach florystycznych i zoomorficznych oraz liczne mniejsze inicjały kaligraficzne. W kalendarzu (bez ostatnich dwóch miesięcy[35]) zamieszczono po raz pierwszy po najeździe księcia czeskiego Brzetysława I na Polskę (1038)[36] święto ku czci św. Wojciecha[37].

Opisywany manuskrypt od roku 1910 nosi sygnaturę ms. 149, wcześniej biskup gnieźnieński sufragan A.W. Brodziszewski rękopis ten oznaczył ok. roku 1851 jako ms. 108[38].

3. Obecny stan manuskryptu

Missale Plenarium zachowało się w dość dobrym stanie. Niewiele można znaleźć w nim uszkodzeń, braków czy glos i dodatków. Także zewnętrznie kodeks prezentuje się wyjątkowo dobrze[39]. Mszał zawiera zaledwie dwie glosy oraz kilka dodatków w postaci dopisanych na czystych kartach rękopisu liturgicznych tekstów.

Stwierdzono cztery karty obce, które nie są oryginalne; poprzedzają one zawartość *plenarium*. W czasie prac konserwatorskich w 1962 roku usunięto jedną kartę z czterech wspomnianych obcych „ciał". Karta ta, datowana na wiek XV, zapisana pismem gotyckim, zawiera trzy formularze: pierwszy z *Dominica Resurectionis*, drugi z *Ascensio Domini* oraz trzeci z *Dominica Pentecostes* (początek formularza). Usunięto również sześć innych kart nieoryginalnych. Złożono pra-

32 BW MS. 149, s. 9−11; T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 191−193.

33 Neumy cheironomiczne – w notacji chorału gregoriańskiego zespół znaków graficznych, za pomocą których zapisywano (bez linii) przebieg melodii kreślonej ręką dyrygenta w powietrzu. Kompozycji nieznanych nie można odtworzyć z zapisu cheironomicznego. J. Chwałek, *Chorał gregoriański. Notacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 223−225.

34 Ligatura − połączenie dwóch liter w jeden znak graficzny.

35 Karty te zostały wycięte przez nieznaną osobę w bliżej nieokreślonym czasie, nie są to jedyne braki MS. 149.

36 K. Olejnik, *Cedynia, Niemcza, Głogów, Krzystków*, Kraków 1988, s. 10.

37 L. Wetesko, *Kwerenda dzieł sztuk plastycznych…*

38 BW MS. 149, s. 9, 21.

39 Tamże, s. 9, 19.

widłowo źle wszyte karty antyfonarza. Karty te wszył bp Brodziszowski. Nie są one oryginalne, ale pochodzą − zdaniem T. Trzcińskiego − z innego, lecz współczesnego *plenarium*, antyfonarza, z oficjum o św. Janie Ewangeliście. W miejsce brakujących w mszale dziewięciu kart wklejono dziewięć białych arkuszy. Dokonano również innych zabiegów konserwatorskich[40].

Wspomniane glosy znajdują się na stronach 159 i 161 kodeksu. Na stronie 159 dodano w kanonie imiona: *Mauricii, Kyliani, Gengolfi*. Na stronie 161 wpisano dwa słowa w modlitwie *Suplices te rogamus*, a mianowicie: *et pręsta* [*praesta*][41].

Wiele innych dodatków i dopisków znajduje się w formularzach mszalnych oraz na czystych (oryginalnych) kartach *missale*. Ich treść jest różnoraka – od tekstów liturgicznych po noty dyplomatyczne. Czas ich naniesienia jest różny, począwszy od wieku XII po początek XX stulecia.

W XII wieku na stronach 155−157 dopisano: *Ordo ad faciendum benedictionem*, w którym wszystkie modlitwy są zgodne z Mszałem Rzymskim, oraz *Appendix Alcuini*; jedynie modlitwa *Fiat hęc* [*haec*] *comixtio* jest niezgodna z ogólnie przyjętym tekstem[42].

Z początku wieku XIII pochodzi dodatek na stronie 474: *Simile est regnum...*− z perykopy Mt 13,44−52, na uroczystość NMP, oraz dwa formularze mszalne na stronie 308: *Contra inimicos Ecclesię* [*Ecclesiae*] i *Pro principe*. Są to formularze analogiczne: pierwszy do *Contra tyrranidem* z *Sacramentarium Rossianum*, pochodzącego z XI wieku z Bawarii; drugi do *Pro rege et exercitus eius* z Sakramentarza z Fuldy (ok. 975). Obydwa wspomniane formularze zawierają: *oratio*, *secreta*, *complenda* (*postcommunio*), z tym że *secreta* w drugim formularzu jest identyczna z modlitwą z formularza mszalnego *Tempore belli* w *Appendix Alcuini*[43].

Z drugiej połowy XIII wieku pochodzą dopisane na stronie 129 dwa formularze mszalne o św. Wojciechu. Pierwszy formularz odnajdziemy w *Missale Gnesnense*, powstałym w latach 1400−1420, drugi natomiast w *Missale Cracoviensae*, z lat 1323−1350. W drugim formularzu zanotowano ponadto pieśni mszalne, w tym werset *Alleluja* w całości. Tytuły tych samych pieśni można odnaleźć w wielu innych manuskryptach gnieźnieńskich, poza wersetem *Alleluja*, który odnotowuje jedynie *Graduale Gnesnense* z 1536 roku[44].

---

40 Tamże, s. 11, 19−21; T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 175−176.

41 BW MS. 149, s. 19.

42 Tamże.

43 Tamże, s. 19−20.

44 Tamże, s. 20.

Z przełomu wieków XIII i XIV pochodzą wpisane na stronie 17 trzy formularze mszalne: 1) „O św. Wojciechu"; 2) „O św. Katarzynie z Aleksandrii"; 3) „O św. Wacławie". Wszystkie formularze są kompletne. Ciekawostkę stanowią *secreta* i *complenda* w formularzu o św. Wojciechu, nigdzie indziej niespotykane[45].

Na przełomie XIV i XV stulecia dopisano na stronie 158 *Missale Plenarium* tekst *Gloria in excelsis*, z pewnymi różnicami do tekstu z Mszału Rzymskiego. Po pierwsze, pominięto słowo *Deus* przed *pater* we frazie: *rex cęlestis* [*caelestis*], *pater omnipotentis*. Po drugie, dodano *salus nostra* po słowach: *Domine filii unigenite*, a przed *Iesu Christe* (w Mszale Rzymskim: *Domine Filii Unigenite, Jesu Christe*; w ms. 149: *Domine filii unigenite, salus nostra, Iesu Christe*). Po trzecie, brakuje wersetu *Tu solus Dominus* przed zdaniem *Tu solus altissimus*[46].

Poza wymienionymi dodatkami i różnicami w *plenarium* gnieźnieńskim odnajdujemy kilka adnotacji nieliturgicznych: na stronie 474 notę dyplomatyczną z roku 1287; na stronie 103 napis na marginesie z XIII wieku, stwierdzający, do kogo należy kodeks: *Iste Liber est Gnesnense ecclesię* [*ecclesiae*]; na stronie 1 kodeksu dwa napisy z XVII wieku dookreślające przedmiot i właściciela mszału: *Missale vetus* oraz *Reverendissimi Capituli Gnesnensis*. Z przełomu wieków XVIII i XIX pochodzi inskrypcja uwidoczniona na okładce ms. 149: *Ordo Romanus et Missale antiquissimus*, podkreślająca starożytność księgi i kanonu (mszał najstarożytniejszy). W XIX wieku liczne adnotacje naniósł bp Brodziszowski, widoczne są one na stronach: 1, 19, 23, 129, 158, 164, 165, 344, 347, 474. Wreszcie, na początku XX wieku ktoś wykonał ołówkiem paginację manuskryptu[47].

Należy zaznaczyć, że tylko trzy noty wykonane zostały na pewno w Gnieźnie, tj. te na stronach: 17, 129 i 158 oraz liczne dopiski bpa Brodziszowskiego. Pozostałe adnotacje sporządzone zostały w nieznanych miejscach przez nieznane bliżej osoby. Można jedynie snuć domniemania. I tak, przykładowo formularz mszalny *Contra inimicos Ecclesiae* mógł zostać dopisany jeszcze w Niederaltaich i mieć związek z sytuacją w latach 1167−1242, kiedy to doszło do długiego i ostrego zatargu między opactwem a jego wójtem, hrabią von Bogenem. W tym wypadku należałoby jednak skorygować datę oraz powody sprowadzenia mszału do Polski. Wydaje się, że obecność tego formularza może mieć źródło rodzime, tj. sytuację polityczną w Polsce w związku z kampanią Henryka Brodatego prze-

45 Tamże.

46 Tamże.

47 Tamże, s. 11, 19−21; T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 175−177; W. Kętrzyński, *Nota z 1287 r. w gnieźnieńskim Missale Plenarium*…, s. 955.

ciw Włodzisławowi Odonicowi w latach 1223−1238, w bratobójczych walkach o władzę nad Opolszczyzną[48].

Innym zagadnieniem są braki i uszkodzenia ms. 149. Brakuje przede wszystkim znacznej części *Ordo Romanus antiquus*. Ponadto brakuje wspomnianych wcześniej dziewięciu kart z różnych ksiąg *plenarium*. Uległy też zniszczeniu niektóre marginesy kodeksu. Wydaje się, że brakujące pojedyncze karty − w większości bogato iluminowane − padły łupem „kolekcjonerów". Niemniej jednak zdecydowana większość iluminacji została zachowana. A jest ich niemało, bo łącznie 230. Najbogaciej iluminowany jest sakramentarz, zawiera aż 210 iluminacji; antyfonarz − 9; kalendarz − 5; *prosarium* – 4; lekcjonarz − 2. Warto zwrócić uwagę, że wszystkie iluminacje pochodzą z jednej pracowni iluminatorskiej[49].

Znajdują się też uszkodzenia pomniejsze, zatarcia inicjałów lub ich odbicia[50].

Wszystkie te braki nie powodują jednak większego uszczerbku dla gnieźnieńskiego zabytku. Znacznie poważniejsze są braki części pierwszej księgi liturgicznej (kanonu), *Ordo Romanus* posiada zaledwie osiem kart. Nie wiadomo, jakie powody sprawiły wycięcie tak dużej części zawartości tej księgi. Być może winę za to ponoszą iluminacje albo wysoka jakość pergaminu. Pergamin tej klasy był bardzo cenny i poszukiwany, nie mniej cenne były też iluminacje[51]. Mogły zostać ukradzione. Znamienne, że na pozostawionych ośmiu kartach (szesnastu stronicach) nie widnieje żadna iluminacja.

Istnieje jednak inne jeszcze wytłumaczenie tak dużych braków w kanonie. Wiadomo, że *missale* używane było początkowo tylko jako sakramentarz, *Ordo* zdawało się niepotrzebne. Nie wydaje się jednak, żeby kanon odsprzedano. Gdyby tak było, zostałaby sprzedana cała, kompletna księga. K. Biegański i J. Woronczak uważają, że karty te zostały po prostu bezmyślnie (?) zniszczone. Uzasadniają swoją hipotezę brakiem przydatności tej księgi. Zresztą, pozostałe księgi (poza sakramentarzem) również były rzadko używane. Być może ktoś chciał zmniejszyć ciężar kodeksu, który przecież ważył sporo. Wskazywałby na to charakter uszkodzeń. Ktoś pozbawiał manuskrypt kart środkowych, i nie zostało to zauważone przez innych. Obydwaj uczeni twierdzą (i nie tylko oni), że manuskrypt mógł zostać w ten sposób „pomniejszony" albo jeszcze w Bawarii, albo już w Polsce. Ten drugi wariant jest bardziej prawdopodobny. Mogło przecież zdarzyć się tak, że nieużywane księgi (dla skryptorium karty wysokiej jakości) mogły zostać przekazane do Bawarii, legalnie bądź nielegalnie, by tam posłużyć − po uprzednim

48 Za tą drugą hipotezą opowiadają się Biegański i Woronczak. WB MS. 149, s. 21, 302.

49 Tamże, s. 16−18.

50 Na stronie 1 wytarty inicjał „I"; na stronie 16 odbite dwa inicjały ze strony 17. Tamże, s. 17.

51 Tamże, s. 18.

wytarciu tekstu − do napisania innej księgi. Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, żeby polski książę sprowadził na tak wielką uroczystość, jak konsekracja katedry gnieźnieńskiej, „wybrakowaną" księgę. Stąd należy uznać, że jeśli rzeczywiście dokonano zniszczeń z premedytacją, to uczyniono to w Polsce. Trzeba jednak zaznaczyć, że hipoteza o kradzieży − z racji wyżej opisanych − także nie jest pozbawiona podstaw. Sprawę bowiem komplikuje to, że dzieje manuskryptu tak naprawdę są znane dopiero od 1287 roku, kiedy to pojawiła się nota dyplomatyczna na 474 stronie kodeksu i w ten sposób „objawił się" średniowieczny manuskrypt w Gnieźnie. Wcześniejsze źródła pisane, przekazy informujące o istnieniu *plenarium* na terenie Polski nie istnieją[52].

O tym, że dzieła zniszczenia dokonano w Polsce, świadczy również obcięcie marginesu na stronach 103−104, gdzie znajdowała się adnotacja o właścicielu manuskryptu. Jak wiadomo, uczyniono to nieskutecznie, napis się zachował. Za zniszczeniem mszału w Polsce przemawia również to, że został znacznie uszczuplony w XIII wieku. Jak już powiedziano, nikt nie sprowadzałby do kraju zdekompletowanej księgi, nawet drogą nielegalną. Wiązałoby się to z jednej strony z dużym ryzykiem, z drugiej − małym zyskiem z takiej transakcji, jeśli w ogóle tego typu proceder mógłby przynieść jakąkolwiek korzyść materialną, zważywszy na koszty podróży, transportu, możliwości kontroli itd.

Nie wiemy, czy kanon był zdobiony iluminacjami. Wiemy natomiast, że pozostałe księgi, nawet te o niewielkiej objętości, posiadały je w dość dużej liczbie. W sakramentarzu do dziś zachowało się ich aż 210. Wydaje się, że brakujące pojedyncze karty były najpewniej iluminacjami. Ich brak stwierdzono dopiero po 1851 roku. Biskup Brodziszowski, przeglądając skrupulatnie mszał i czyniąc notatki w 1851 roku, nic nie wspomina o brakujących dziewięciu pojedynczych kartach. Musiano je zatem wyciąć później, zapewne po roku 1866 (po śmierci bp. Brodziszowskiego). Należy pamiętać, że w tamtym czasie Polska była pod zaborami i być może to tłumaczy „zniknięcie" wspomnianych kart z iluminacjami. W roku 1893 kart tych już nie było, o czym zaświadcza Marian Sokołowski, który wszak zaznacza, że kalendarz nadal był kompletny[53]. *Missale* w obecnej postaci, ze wszystkimi brakami, uszkodzeniami, przedstawia nam Tadeusz Trzciński

52 Tamże, s. 19, 21; T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 175−177; M. Hornowska, H. Zdzitowiecka-Jasieńska, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej…*, s. 22, 37; W. Semkowicz, *Paleografia łacińska…*, s. 312−314; M. Sokołowski, *Sprawozdania Komisyi do Badania Historyi Sztuki…*, s. CXI; S. Zakrzewski, *Pochodzenie tzw. Missale Plenarium Katedry Gnieźnieńskiej…*, s. 146−148.

53 M. Sokołowski, *Sprawozdania Komisyi do Badania Historyi Sztuki…*, s. CXI; BW MS. 149, s. 18.

w 1909 roku[54]. Wynika stąd, że iluminacje musiały zaginąć w latach 1851−1893, a skradł je zapewne jakiś kolekcjoner; ostatnia karta kalendarza zaginęła natomiast w latach 1893−1909 (brakuje miesięcy: listopad, grudzień)[55].

W *Missale Plenarium* brakuje: 1) ostatniej karty kalendarza z miniaturą na odwrocie, między stronami 22 a 23[56]; 2) dwóch kart między stronami 158 (część prefacji) a 159 (początek kanonu), czyli dokończenia prefacji i miniatury Chrystusa ukrzyżowanego, na odwrocie był duży inicjał „T" rozpoczynający modlitwę *Te igitur*, która kończyła się na drugiej (brakującej) karcie, a na jej odwrocie zapisany był cały tekst *Memento Domine famulorum*; 3) jednej karty między stronami 180 a 181, na której zapisany był na jednej stronie tekst formularza mszalnego *Praeiecti* i *Octava Agnetis*, a na odwrocie – miniatura *Purificatio S. Mariae*; 4) karty między stronami 224 a 225, na brakującej karcie były: dokończenie modlitwy przy poświęceniu wody w wigilię Zesłania Ducha Świętego oraz na odwrocie miniatura przedstawiająca scenę Zesłania Ducha Świętego; 5) karty między stronami 226 a 227, zapisane było na niej dokończenie formularza mszalnego z Wielkiej Soboty, a na odwrocie widniała miniatura Chrystusa zmartwychwstałego; 6) dwóch arkuszy między stronami 280 i 281, na pierwszym był dalszy ciąg complenda z formularza mszalnego *Matei apoostholi et evagelistae*, a na odwrocie kolejna complenda z wigilii *S. Mauricii et sociorum eius*; na drugim arkuszu znajdowały się iluminowany inicjał formularza o św. Maurycym i jego towarzyszach, prefacja i postkomunia do słów: *Caelestis refectis sacramentis et gaudiis*; 7) arkusza między stronami 394 i 395, znajdowały się tam *oratio*, *secreta* i *complenda* z *Missa communis*, a na odwrocie karty − miniatura ze sceną typu *Maiestas Domini*, z symbolami czterech ewangelistów[57].

Ponadto cztery karty posiadają uszkodzone marginesy: opisywany wyżej margines na stronie 103−104 oraz marginesy i kolumny na stronach: 207−208, 247−248, 253−254[58].

Mimo stwierdzonych braków, uszkodzeń oraz różnego rodzaju notacji należy podkreślić, że gnieźnieński manuskrypt, *missale* − jak się rzekło − *vetus antiquissimus* jest przykładem zabytku piśmiennego, którego ominęły poważniejsze ingerencje. W porównaniu z innymi pomnikami religijnego i kulturowego dziedzictwa Polski wyróżnia się czystością i oryginalnością zapisu. Należy bowiem

54 T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 375−377; BW MS. 149, s. 18.

55 BW MS. 149, s. 18.

56 Paginacja naniesiona ołówkiem na początku XX w. nie uwzględnia kart (stron), których brakuje.

57 BW MS, s. 18−19.

58 Tamże, s. 19.

zaznaczyć, że wiele ksiąg, zwłaszcza liturgicznych, przez długi okres używanych, w ciągu wieków zostało zapisanych mnóstwem uwag, glos, dodatków, tak że tekst oryginalny stawał się niekiedy trudny do odczytania, przez co manuskrypty te prezentują się fatalnie. Takie ingerencje potomnych, często spotykane w kodeksach średniowiecznych, w znacznym stopniu utrudniają badania tych dokumentów. W tym wypadku *missale* gnieźnieńskie stanowi chlubny wyjątek. Pozwala to na łatwiejszą analizę zawartości rękopisu, łatwiejsze i pewniejsze dojście do jego źródeł, miejsca i czasu powstania.

4. Czas i miejsce powstania ms. 149

Odkąd zaczęto interesować się zabytkiem gnieźnieńskim, wskazywano na wiele miejsc, w których mógł on powstać. Wymieniano pięć ośrodków: opactwo kanoników regularnych St. Maurice w Szwajcarii, opactwo benedyktyńskie St. Gallen (Szwajcaria), opactwo św. Emmerama w Ratyzbonie, klasztory w Metz i Würzburgu oraz opactwo benedyktyńskie św. Maurycego w Niederaltaich. Ta ostatnia lokalizacja ma najwięcej zwolenników[59]. Jeśli chodzi o oznaczenie wieku manuskryptu, to różni badacze datują go, począwszy od końca X stulecia, a skończywszy na wieku XIII[60].

Paleograficzna analiza tekstu wskazuje na drugą połowę XI wieku, najpóźniej na przełom XI i XII stulecia. Manuskrypt został zapisany minuskułą karolińską w jej późnej odmianie. Styl tego typu pisma używany był w tamtym czasie (XI−XIII) w południowych Niemczech oraz w Austrii. Także iluminacje oraz charakterystycznie iluminowane inicjały w sakramentarzu i antyfonarzu wskazują na tamtejsze skryptoria. Na Bawarię zdają się wskazywać rombowe obramowanie iluminacji na pierwszej stronie sakramentarza. Podobne motywy odnajdujemy m.in. w pochodzącej z X wieku prefacji w Biskupim Sakramentarzu Wolfganga z Regensburga (X w.) oraz rękopisie z Salzburga[61].

Znacznie trudniej jest określić wiek i miejsce pochodzenia ms. 149 na podstawie użytego materiału, tj. pergaminu. Wiele wskazuje na to, że jest to pergamin pochodzący z północnych Niemiec. Zważywszy jednak na fakt niejednorodności

59 Poza K. Biegańskim i J. Woronczakiem są to: S. Zakrzewski, *Pochodzenie tzw. Missale Plenarium Katedry Gnieźnieńskiej*…, 146−148; T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 175; M. Hornowska, H. Zdzitowiecka-Jasieńska, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947, s. 118−119; M. Sokołowski, *Sprawozdania Komisyi do Badania Historyi Sztuki*…, s. 365−371; W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 312−314; *Dzieje Gniezna*, red. J. Topolski, s. 101−102.

60 BW MS. 149, s. 21.

61 Tamże, s. 13, 16−17.

materiału, jego różnej jakości, nie sposób dowieść tej tezy. I tak w kalendarzu pergamin jest delikatny i przezroczysty, gładzony z obydwu stron, przez co wykazuje cechy włoskie (delikatność) i zarazem niemieckie (obustronne wygładzenie). W innych księgach użyty pergamin jest znacznie grubszy i szorstki. Różnorodność użytego materiału, wymieszanie cech (włoskich, niemieckich) nie pozwala na jednoznaczne sklasyfikowanie pergaminu i wysnucie adekwatnego wniosku o jego pochodzeniu i czasie powstania[62].

Pewne wskazówki na temat miejsca i czasu powstania *plenarium* daje zapis nutowy. Użyte w antyfonarzu i w *prosarium* neumy są typu archaicznego, poza jednym wyjątkiem, tj. fragmentem notacji na stronie 98, gdzie użyto stylu pokrewnego gotykowi stosowanego jedynie na przełomie XI i XII wieku. Ten fragment nastręcza sporo trudności, a to z tej racji, że tekst gotycki widnieje tylko w środkowej części kolumny. Jest zatem pewne, że nie został wpisany później, lecz w trakcie pisania całości. Ta jego wyjątkowość i zagadkowość stanowi wszak przesłankę do określenia w miarę dokładnie daty *ad quem* kodeksu. Potwierdzają to również inne elementy muzyczne charakterystyczne dla tamtego czasu (XI/XII w.), obecne w kilku rękopisach z przełomu XI i XII oraz XII wieku[63].

Cheironomiczne neumy, choć pochodzenia z St Gallen, wykazują wiele cech charakterystycznych dla notacji niemieckich. Potwierdza to analiza porównawcza dziesięciu innych manuskryptów z Salzburga, rękopisów z Seckau i Loggio, czy trzech kodeksów z Austrii. Najwięcej podobieństw ms. 149 wykazuje z manuskryptem z XII wieku z Kremünster (kre 2)[64].

Kolejnych informacji dostarcza nam wymienienie (w kalendarzu) świąt ku czci św. Magdaleny, której kult zaczął się gwałtownie szerzyć w latach sześćdziesiątych XI wieku. Święto to ma własny formularz mszalny, zapisany w antyfonarzu i sakramentarzu, oraz własne czytania w lekcjonarzu. Na ten sam okres − drugą połowę XI wieku − wskazuje również obecna w ms. 149 sekwencja *Laus tibi Christe qui es creator*, autorstwa Gottschalka z Limburga, napisana w Regensburgu, gdzie Gottschalk był zatrudniony w kancelarii Henryka IV (1071−1084); sekwencja powstała krótko przed rokiem 1071[65]. Inne sekwencje, chociaż pochodzenia z St Gallen, swoim układem i wyborem zdradzają również bawarski charakter. Podobieństwa dotyczą m.in. sekwencji *Ave Dei genitrix*, spotykanej w kodeksach bawarskich z Gaesdonken, Ottobeuren, Tegernsee, Regensburga, Seckau, Millstadt, Kremünster; sekwencji *Nato canunt omnia* występującej w manuskryptach

62 Tamże, s. 11.

63 Tamże, s. 303.

64 Tamże, s. 304.

65 Tamże, s. 303.

z Einsiedeln, Bambergu, Regensbura, Seckau; sekwencji *Gaude Mater tali partu* analogicznej w kodeksach z Kremünster, Passau, Strudegau, Ebersberga[66].

Sakramentarz z kolei prezentuje tzw. typ „T" manuskryptów bawarskich, do których zalicza się m.in. *Sacramentarium Rossianum* z Niederaltaich z XI wieku (największe podobieństwo do ms. 149) oraz Sakramentarz z Regensburga (Ro) z X wieku. Mniejsze podobieństwa do Sakramentarza z gnieźnieńskiego *plenarium* wykazują Sakramentarz Wolfganga z X wieku oraz Sakramentarz Henryka II z XI wieku. Także antyfonarz z *missale* gnieźnieńskiego najwięcej podobieństw wykazuje do antyfonarza regensburskiego Era 2[67].

Za wiekiem XI/XII powstania *missale* przemawia również kalendarz. Z jego analizy wynika, że został on zapisany w latach 1054(1070?)−1131[68]. Według J.W. Boguniowskiego *plenarium* powstało w latach 1072−1083[69].

Wnikliwe badania nad gnieźnieńskim manuskryptem prowadzą do wniosku, że rękopis − jego zawartość − wskazuje na klasztor św. Maurycego w Niederaltaich w Bawarii. Najpewniejszym argumentem przemawiającym za tym miejscem jest maniera pisania pochyłymi literami spółgłosek „m" i „n" oraz używanie czerwonych kropek w ornamentach inicjałów pisanych minuskułą, stosowana w tamtejszym klasztorze. Ornamenty te oraz inne znajdujące się w *plenarium* są typowe dla bawarskich i austriackich manuskryptów, zwłaszcza tych z Niederaltaich i Tegernsee[70].

Tak więc gnieźnieńskie *missale plenarium*, ms. 149, najpewniej pochodzi z południowych Niemczech, z Bawarii, ściślej − z Niederaltaich. Warto tu przypomnieć, że Bawaria i Austria miały tylko jeden klasztor pod wezwaniem św. Maurycego − w Niederaltaich; imię św. Maurycego jest wymienione w formularzu mszalnym za członków klasztoru (*familia et congregatio S. Mauricii*). Zawartość kodeksu, a zwłaszcza kalendarz i wspomniany formularz mszalny za członków klasztoru wyraźnie i ściśle umiejscowiają ms. 149 w opactwie benedyktyńskim św. Maurycego w Niederaltaich[71].

66 Tamże, s. 304

67 Tamże.

68 Tamże, s. 303.

69 J.W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej*…, s. 55−57.

70 BW MS. 149, s. 304.

71 Tamże.

5. Dzieje rękopisu

Istnieje spór na temat prawdziwych dziejów *Missale Plenarium*. Według K. Biegańskiego i J. Woronczaka manuskrypt trafił do Polski krótko przed rokiem 1287, najpierw być może do Mogilna bądź Łęczycy, a potem dopiero (najpóźniej w 1287 r.) do Gniezna. Według nich mszał początkowo, tj. w latach 1054 (lub 1070)−1131, znajdował się w Niederaltaich. Uważają oni, że ani w Bawarii, ani w Gnieźnie nie był często używany. Według nich w Polsce używano go na przełomie XIII i XIV wieku. W wieku XV został w ogóle wycofany z użytku liturgicznego i złożony do Biblioteki Kapitulnej (obecnie Katedralnej) w Gnieźnie. Tam przeleżał niemal do końca XIX wieku, kiedy to odkrył go bp Brodziszowski i poczynił pierwsze krytyczne uwagi oraz skatalogował pod numerem ms. 108 (numer ten w 1910 r. T. Trzciński zmienił na ms. 149). Od tamtego czasu gnieźnieńskie *plenarium* figuruje pod taką właśnie sygnaturą[72]. Od tego czasu rękopis gnieźnieński stawał się przedmiotem coraz szerszego zainteresowania badaczy. Dopiero jednak w latach 1970−1972 doczekał się całościowego wydania krytycznego oraz *facsimile*.

Odmiennego zdania na temat pojawiania się manuskryptu na ziemiach polskich jest Leszek Wietesko, który obecność *plenarium* w Polsce wiąże z konsekracją katedry gnieźnieńskiej w roku 1097 (albo 1064) oraz uważa, że mszał z Niederaltaich stanowił fundację Władysława Hermana na tę okazję[73]. Za tym stanowiskiem przemawia to, że gnieźnieńskie *plenarium* jest dziełem całkowicie oryginalnym i jedynym, co przyznają również K. Biegański i J. Woronczak. Nie znaleziono dotąd bliźniaczej księgi[74]. Jeśli weźmie się pod uwagę, że księgi mszalne wykonywano „seriami", to ta jednostkowość w przypadku ms. 149 musi budzić zdziwienie. Tę oryginalność może tłumaczyć indywidualne zlecenie Władysława Hermana, jak i określona okoliczność sprowadzenia kodeksu (konsekracja katedry). Brak jakichkolwiek doniesień na temat *missale* do 1287 roku nie oznacza, że manuskrypt znajdował się poza granicami Polski albo w Mogilnie czy Łęczycy, a Władysław Herman, czyniąc fundację dla katedry gnieźnieńskiej na tak uroczystą okazję, nie mógł po prostu nabyć kodeksu z drugiej ręki. Wydaje się, że dwustuletnie milczenie stanowi dowód na wyjątkowość tego dzieła, napisanego na określone wydarzenie i zamówienie polskiego księcia. Z tego powodu kodeks musiał się cieszyć dużym poważaniem, a nawet „czcią". Zrozumiałe jest, że tak cenny przedmiot nie był używany powszechnie, w dni powszednie czy

72 BW MS. 149, s. 21; T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 175.

73 L. Wetesko, *Kwerenda dzieł sztuk plastycznych*…

74 BW MS. 149, s. 298−303.

nawet niedziele, lecz w większe uroczystości. To może tłumaczyć brak jakichkolwiek adnotacji czy glos z wieków X/XI−XIII. Dopiero po pewnym czasie stał się księgą „powszednią" i był używany na co dzień, co przyznają K. Biegański i J. Woronczak, stwierdzając, że *plenarium* było intensywnie używane na przełomie wieków XII i XIII. Po XIII wieku trafił do biblioteki kapitulnej. Nie oznacza to, że katedra pozbawiona została mszału. Z wieków XIII−XIV do czasów obecnych dotrwały trzy *plenaria* z wieków XIII−XIV[75], a kolejne datowane są na XIV−XV wiek[76]. W bibliotece gnieźnieńskiej zachowało się do czasów obecnych ogółem 12 *missale* rodzimych (gnieźnieńskich) z wieków XI−XV oraz dwa obce: krakowski (ms. 153) i wrocławski (ms. 194)[77].

Bez wątpienia ms. 149 jest najstarszą księgą liturgiczną tego typu zachowaną w archiwum gnieźnieńskim. To, że brakuje innych mszałów z wieków XI−XIII, może świadczyć, że w tym czasie używany był kodeks z Niederaltaich oraz zapewne inne kodeksy[78], które nie zachowały się do czasów obecnych.

Zakończenie

Opisany w miarę szczegółowo manuskrypt należy bez wątpienia zaliczyć do zasobów kulturowych Polski. Dziedzictwo kulturowe danego narodu nie ogranicza się bowiem do „rzeczy nieruchomych i ruchomych wraz ze związanymi z nim wartościami duchowymi"[79] wytworzonymi jedynie przez obywateli danego państwa. Jego zasoby tworzą również mniejszości narodowe oraz przedstawiciele innych kultur i narodowości. *Missale Plenarium* jest tego dobitnym przykładem. Ta „rzecz nieruchoma" jest ważnym elementem kultury polskiej, wniesionym przez Kościół katolicki, godnym ochrony prawnej dla dobra i rozwoju polskiego społeczeństwa oraz dla przekazania następnym pokoleniom z uwagi na jego wybitne wartości religijne, historyczne, patriotyczne, naukowe i artystyczne, które mają

75 Są to: MS 147, 150, 152. T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 181, 200−203, 222, 245−246; J. Rył, *Katalog rękopisów Biblioteki Katedralnej*…, s. 93−99.

76 Są to: MS 93, 139, 140, 141, 143, 146, 148 i 169. T. Trzciński, *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej…*, s. 239−243, 245−250; J. Rył, *Katalog rękopisów Biblioteki Katedralnej*…, s. 72, 88−94, 105−106.

77 J.W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej…*, s. 197; A. Suski, *Rękopiśmienne mszały przedtrydenckie w Polsce*, http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a76/Anamnesis76-4 str.61-89.pdf (dostęp: 28.07.2017).

78 Zakładamy, że MS. 149 używany był rzadko, wskazuje na to małe zużycie księgi; manuskrypt zachował się w zbyt dobrym stanie jak na tak długi okres (ok. 200 lat).

79 J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury* [hasło], w: tenże, *Dziedzictwo kultury Polski: jego straty i ochrona prawna*, Kraków 2001.

swoją wagę i znaczenie dla narodowej, religijnej i kulturowej tożsamości i ciągłości życia społecznego w jego różnorodnych przejawach: religijnym, kulturalnym, patriotycznym i wreszcie − cywilizacyjnym.

Reasumując, należy stwierdzić, że dzieje rękopisu nie zostały do końca poznane i zapewne już nie zostaną, chyba że badacze napotkają jeszcze jakieś dokumenty na temat ms. 149, które będą odnosić się do najstarszego *plenarium* gnieźnieńskiego. Wiele pytań czeka na odpowiedź. To najważniejsze dotyczy okoliczności braku niemal całego *Ordo Romanus*. Także sprawa braku dziewięciu pojedynczych arkuszy nie została do końca wyjaśniona. Przedstawione opinie, choć niepozbawione logiki, są jedynie domysłami.

Bibliografia

Biegański K., *Fragment jednego z najstarszych zabytków diastematycznych w Polsce. Dodatek do ms. 149 Bibl. Kap. Gnieźnieńskiej=fr.149*, w: *Studia Hieronymo Feicht septuagenario dedicata*, Kraków 1967, s. 96−119.

Biegański K., Woronczak J., *Missale Plenarium Bible. Capita. Gnesnensis (ms. 149). Facsimile*, (Antiquitates Musicae in Polonia, t. 12), Warszawa 1970−1972.

Biegański K., Woronczak J., *Missale Plenarium Bible. Capita. Gnesnensis (MS. 149). Musicological and philological analyses*, (Antiquitates Musicae in Polonia, t. 11), Warszawa 1970−1972.

Boguniowski J.W., *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.

Brodziszewski A.W., [hasło] w: *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 453.

Chronologia Polska, red. B. Włodarski, Warszawa 1957.

Chwałek J., *Chorał gregoriański. Notacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 223−225.

Danielski W., *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, Lublin 1997.

Dzieje Gniezna, red. J. Topolski, Warszawa 1965.

Gajur J., *Kalendarz Świętych w gnieźnieńskim Missale plenarium. Studium liturgiczno-historyczne*, Gniezno 1977.

Gall Anonim, *Cuda św. Wojciecha*, tłum. A. Bielowski, w: tenże, *Kronika Polska*, „Monumenta Poloniae Historica", t. 1, Lwów 1864, s. 433.

Germania Benedictina, t. 7: *Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Hessen*, St. Ottilien 2004, s. 768−853.

Hornowska M., Zdzitowiecka-Jasieńska H., *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947.

Jachimecki Z., *Historia muzyki polskiej*, Warszawa 1920.

Janiak T., *Romańska katedra w Gnieźnie*, w: *Chrzest − św. Wojciech − Polska. Dziedzictwo średniowiecznego Gniezna*, [pr. zb.], Gniezno 2016, s. 105−130.

Jasiński K., *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 1989.

Keller H.L., *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten*, Ditzingen 1984.

Kętrzyński W., *Nota z 1287 r. w gnieźnieńskim Missale Plenarium*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 111.

Kohte J., *Verzeichnis der Kunstdenkmäler der Provinz Posen*, t. 1−4, Berlin 1895−1898.

Michałowski R., *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X−XIII w.*, Warszawa 1989.

Mikołajczyk G., *Początki Gniezna*, Warszawa−Poznań 1972.

Olejnik K., *Cedynia, Niemcza, Głogów, Krzystków*, Kraków 1988.

Referowski W., Jabłoński J., *Liternictwo*, Warszawa 1958.

Riché P., *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę*, Warszawa 1997.

Rył J., *Katalog rękopisów Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, „Archiwa Biblioteczne i Muzea Kościelne" 45 (1982), s. 5−201.

Sawicki T., *Gniezno. Centralny ośrodek państwa wczesnopiastowskiego w świetle badań archeologicznych*, w: *Chrzest − św. Wojciech − Polska. Dziedzictwo średniowiecznego Gniezna*, [pr. zb.], Gniezno 2016, s. 59−104.

Semkowicz W., *Paleografia łacińska*, Kraków 1951.

Sokołowski M., *Sprawozdania Komisyi do Badania Historyi Sztuki w Polsce*, t. 5, Kraków 1896.

Stefański J., *Msze wspólne o świętych Commune Sanctorum* w liturgii rzymskiej, RBL 22 (1969), s. 333−342.

Strzelczyk J., *Gniezno − stolica i metropolia w okresie wczesnego średniowiecza*, w: *Chrzest − św. Wojciech − Polska. Dziedzictwo średniowiecznego Gniezna*, [pr. zb.], Gniezno 2016, s. 11−24.

Święcicki C.K., *Kultura piśmienna w Polsce średniowiecznej. X−XII wiek*, Warszawa 2010.

Trzciński T., *Średniowieczne rękopisy biblioteki kapitulnej w Gnieźnie aż do początku wieku XVI*, „Roczniki Towarzystwa Nauk Poznańskiego" XXXV(1909), s. 169−320.

Zakrzewski S., *Pochodzenie tzw. Missale Plenarium Katedry Gnieźnieńskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Lwowie" II (1922) z. 3, s. 146−148.

Źródła internetowe

Koza S.J., *Niederaltaich*, http://pracownik.kul.pl/files/11046/public/sjkek/NIEDERALTAICH.doc (dostęp: 26.07.2017).

Suski A., *Rękopiśmienne mszały przedtrydenckie w Polsce*, http://www.kkbids.episkopat.pl/ uploaded/a76/Anamnesis76-4 str. 61-89.pdf (dostęp: 28.07.2017).

Szymczak G., Wlazłowicz-Pietras M., *Książka w średniowieczu*, https://libernaturaererum.files.wordpress.com/2012/09/warsztathistoryka-uni-lodz-pl_sredniowiecze_ksiazka.pdf s. 6 (dostęp: 25.07.2017).

Wetesko L., *Kwerenda dzieł sztuk plastycznych oraz architektonicznych związanych z chrystianizacją Polski i powstaniem państwa polskiego w okresie do początku XIII wieku*, http://chrzest966.pl/dr-leszek-wetesko-kwerenda-dziel-sztuk-plastycznych-oraz-architektonicznych-zwiazanych-z-chrystianizacja-polski-i-powstaniem-panstwa-polskiego-w-okresie-do-poczatku-xiii-w/ (dostęp: 26.07.2017).

MSZAŁ GNIEŹNIEŃSKI Z NIEDERALTAICH MISSALE PLENARIUM MS. 149 VETUSQUE ANTIQUISSIMUS

Streszczenie

Missale plenarium ms. 149 to najstarszy kodeks średniowieczny znajdujący się w Katedralnym Muzeum w Gnieźnie. Zapomniany przez wieki, dopiero na przełomie XIX i XX stulecia doczekał się najpierw pierwszych uwag, a później wielu krótkich opracowań. Dopiero jednak w latach 70. ubiegłego wieku ukazało się większe opracowanie na temat ms. 149 autorstwa K. Biegańskiego i J. Woronczaka. W tych też latach kalendarz, będący częścią składową *missale*, stał się tematem bodajże pierwszej i chyba jak na razie jedynej pracy magisterskiej. Po latach autor wspomnianej pracy podjął się przypomnienia historii związanej z wiekowym zabytkiem dziedzictwa kulturowego Polski, pogłębiając studium o nowe doniesienia na temat całego mszału. Nie w pełni poznany jeszcze pół wieku temu manuskrypt, dzięki wysiłkom badaczy odsłonił po części swoje tajemnice. Analiza paleograficzna i porównawcza z innymi zabytkami tego okresu pozwoliła ustalić w miarę dokładnie datę i miejsce powstania rękopisu oraz okoliczności jego zamówienia i sprowadzenia do Gniezna. Są to niezwykle cenne i ważne informacje, zważywszy na to, że dotyczą początków historii państwa polskiego i jego dziedzictwa kulturowego wniesionego przez Kościół katolicki i pierwszych władców naszego kraju, w tym wypadku monar-

chy Władysława Hermana, fundatora mszału gnieźnieńskiego oraz głównego donatora remontu katedry. Dzięki naukowym poszukiwaniom źródeł polskiej kultury odzyskujemy dawną, często zapomnianą albo i celowo pomijaną część naszej narodowej i kulturowej tożsamości. Jest nią bez wątpienia mszał gnieźnieński ms. 149, sprowadzony do Polski dla uświetnienia uroczystości konsekracji katedry gnieźnieńskiej, a dziś stanowiący dowód na wkład Kościoła i narodu w zachodnią cywilizację.

Słowa kluczowe: *missale plenarium*, ms 149, mszał gnieźnieński, kodeks, manuskrypt

MISSAL OF GNIEZNO FROM NIEDERALTAICH MISSALE PLENARIUM MS. 149 VETUSQUE ANTIQUISSIMUS

Summary

Missale plenarium ms. 149 is the oldest medieval codex located in the Gniezno Cathedral Museum. It was not until the turn of the nineteenth / twentieth century that it finally came under observation, and was later used in series of short reports. A more comprehensive study on ms. 149 by Biegański and Woronczak was done in the 1970's. In the same years, the calendar, which is part of the missal, has become the subject of probably the first and perhaps the only master's thesis so far. After years, the author of the mentioned work has been reminded of the history of the old cultural heritage of Poland, deepening the study of new reports on the whole Missal. This not yet fully known half a century ago manuscript, thanks to the efforts of researchers, has partially uncovered some of its secrets. Paleographic and comparative analysis with other monuments of this period allowed to establish the exact date and place of origin of the manuscript and the circumstances of its order and its being brought to Gniezno. This is extremely valuable and important information, given that it relates to the beginnings of the history of the Polish state and its cultural heritage brought about by the Catholic Church and the first rulers of our country, in this case, Władysław Herman, the founder of the Gniezno Missal and the principal donor for the cathedral renovation. Thanks to the scientific research for sources of Polish culture, we are recovering the old, often forgotten, and deliberately overlooked part of our national and cultural identity of not so long ago. It is without a doubt the Gniezno Missal 149, brought to Poland to celebrate the consecration of the Gniezno Cathedral, and today constitutes proof of the contribution of the Church and the nation to Western civilization.

Keywords: missale plenarium, ms 149, missal from Gniezno, codex, manuscript

Translated by s. Annamaria Mix

COLLOQUIA THEOLOGICA OTTONIANA 1/2018, s. 301–307

DOI: 10.18276/cto.2018.1-15

XIV WALNE ZEBRANIE I 55. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH LEGNICA, 18−20.09.2017

Tomasz Zaklukiewicz[*], **Piotr Briks**[**]
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Tegoroczne spotkanie polskich biblistów odbyło się w Legnicy w dniach 18−20 września 2017 roku. Pierwszy dzień tradycyjnie rozpoczął się walnym, tym razem XVI, zebraniem. Po powitaniu uczestników przez ks. dr. Piotra Kota, rektora Seminarium Duchownego w Legnicy, głos zabrał przewodniczący SBP ks. prof. Henryk Witczyk i prowadził modlitwę. Po niej zapoznał uczestników z programem spotkania, a następnie tradycyjnie zebrani polecili Bożemu Miłosierdziu zmarłych, którzy odeszli do Pana w minionym roku: ks. prof. Józefa Chmiela z Krakowa, ks. prof. Janusza Frankowskiego z Warszawy, ks. prof. Jana Flisa ze Szczecina i Sankt Pölten w Austrii, ks. dr. Antoniego Dreję z Katowic, ks. dr. Mirosława Gierko z Torunia, ks. lic. Wojciecha Mrochena z Krakowa.

Przewodniczący odniósł się do szczególnego wydarzenia, które miało miejsce w tym roku: Pierwszego Narodowego Dzień Czytania Pisma św. 30.04.2017 roku. Jest to ogólnopolska inicjatywa Dzieła Biblijnego. Ks. prof. Henryk Witczyk wyraził nadzieję na kontynuowanie tej akcji w latach kolejnych.

W dalszej części spotkania przewodniczący złożył gratulacje tym, którzy zdobyli kolejne tytuły naukowe. Byli to: ks. prof. Stefan Szymik, dr hab. Krzysztof Siwek, Dorota Muszytowska, ks. dr hab. Andrzej Piwowar, ks. dr hab. Janusz Wilk.

* Ks. dr Tomasz Zaklukiewicz – biblista. E-mail: tozakluk@me.com.

** Dr hab. prof. Piotr Briks – biblista, profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Starożytnej Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: briks@op.pl.

Z kolei ks. prof. Janusz Kręcidło zaproponował kandydaturę ks. prof. Romana Bartnickiego na członka honorowego SBP i przedstawił jego *curriculum vitae* w uzasadnieniu tej propozycji. W czasie głosowania kandydatura ks. profesora została przyjęta jednogłośnie (78 głosami).

Ks. prof. Mariusz Rosik podczas spotkania Zarządu SBP zaproponował nadawanie tytułu: Biblijna Księga Roku dla wybitnej monografii. Kapitułą nagrody będzie Zarząd Stowarzyszenia. Praca może mieć maksymalnie dwóch autorów. Warunkiem otrzymania tego prestiżowego tytułu jest, by książka była napisana z biblistyki bądź teologii biblijnej. Oficjalną kandydaturę może zgłosić instytucja naukowa do końca lutego następnego roku po wydaniu dzieła. W dalszej kolejności Zarząd SBP wyznaczy zewnętrznego recenzenta. Ogłoszenie i przyznanie tytułu nastąpi na wrześniowym sympozjum biblistów. Wszyscy uczestnicy przyjęli tę propozycję jednogłośnie podczas jawnego głosowania.

Po tym wystąpieniu odbyła się prezentacja polskiego wydania krytycznego NT Nestle-Alanda. Grecko-polskie opracowanie zostało oparte na 28., ostatnim krytycznym wydaniu Nestle-Alanda i V wydaniu BT. Przypisy zaczerpnięto z Biblii Jerozolimskiej. Ks. prof. Roman Bogacz zreferował, jak doszło do powstania tej pracy i zakres prac nad tekstem. Dużą trudnością było dopasowanie tekstu greckiego i polskiego. Warunkiem otrzymania pozwolenia na trzecie, po angielskim i niemieckim, wydanie na język narodowy pracy było przetłumaczenie wstępu księgi, napisanego w języku niemieckim, na język polski.

Z kolei ks. prof. Wojciech Pikor zaprezentował książkę *10 lat Dzieła Biblijnego w Polsce*, autorstwa prelegenta i ks. dr. Józefa Picka. Książka stanowi kompednium wiedzy o Dziele Biblijnym.

Ks. dr Marcin Kowalski przedstawił sprawozdanie z prac seminarium translatorskiego dotyczącego rewizji VI wydania Biblii Tysiąclecia, które odbyło się z inicjatywy Nida Institute i Instytutu Biblijnego w Rzymie. Spotkanie odbyło się w Wiecznym Mieście w dniach 11−15.09 2017 roku. Efektem tego jest utworzenie zespołu tłumaczy nowego wydania BT. Było to pierwsze z cyklu seminariów poświęconych rewizji nowego wydania Biblii Tysiąclecia.

Kolejne sprawozdanie dotyczyło spotkania Society of Biblical Literature, które odbyło się w Berlinie 7−11.08.2017 roku. Tę relację złożył ks. prof. Artur Malina. Oprócz sprawozdawcy w spotkaniu biblistów z całego świata udział wzięli m.in.: ks. prof. Waldemar Chrostowski, ks. prof. Mariusz Rosik, ks. prof. Mirosław Wróbel, ks. prof. Bogdan Poniży. Zaprezentowany został stan dokonań biblistyki polskiej i dalszego kierunku ich rozwoju.

Druga sprawa, którą poruszył Artur Malina, to modyfikacja legitymacji członkowskiej, co zostało w głosowaniu przyjęte przez zebranych.

Tradycyjnie ks. prof. Wojciech Pikor, jako skarbnik SBP, przedstawił sprawozdanie finansowe za rok 2016, które zostało przyjęte jednogłośnie w kolejnym głosowaniu.

Na zakończenie przekazane zostały informacje o sympozjach i konferencjach:

– dr hab. Piotr Briks zaprosił na sympozjum „Rządzący i poddani: symbolika władzy i rzeczywistość rządzenia" na Uniwersytecie Szczecińskim w dn. 22−23.09. 2017. Odbywa się ono w ramach cyklu „Starożytny Bliski Wschód i jego dziedzictwo";
– ks. prof. Henryk Drawnel zaprosił na sympozjum na KUL 24−26.10.2017 na temat 70-lecia odkryć w Qumran „The Dead Sea Scrolls Seventy Years Laters";
– dr Barbara Strzałkowska zaprosiła zebranych na konferencję *The Bible and Cultures* w dniach 13−14.11.2017 roku w Warszawie.

W drugi dzień zjazdu biblistów polskich rozpoczęło się sympozjum. Odbyło się ono w auli Centrum Jana Pawła II w Legnicy. Modlitwę, słowo otwarcia i pierwszy wykład – *Dzieła człowieka dla Boga czy dzieło Boga w człowieku? (J 6,26−29)* – poprowadził bp legnicki Zbigniew Kiernikowski. Autor przeanalizował zapowiedziany tekst i szukał odpowiedzi na zawarte w nim pytanie: co mamy czynić, abyśmy wykonywali dzieła Boże? Trudno dać tu bezpośrednią odpowiedź. Autor uważa, że pomocą jest występujące w tekście greckie słowo *ergadzomai* – „troszczcie się", „zabiegajcie". „Wytwarzajcie pokarm nie ten, który ginie, ale ten, który trwa na wieki, który da Syn Człowieczy". Chrystus proponuje, by człowiek sam spróbował taki pokarm wyprodukować. Okazuje się, że słuchacz doświadczył tego, że pokarmu tego człowiek stworzyć nie może. Ukazana jest tu niemoc człowieka. Pan Bóg często tak działa. Najpierw zachęca człowieka, by coś uczynił. Dopiero wtedy, gdy nie przynosi to skutku, sam zaczyna działać. Doświadczenie niemocy, impas pomaga zaufać Bogu. Dopiero wtedy człowiek widzi, że otrzymuje *dar* od Boga. Ten pokarm da człowiekowi Syn Człowieczy. Tu pojawia się pytanie człowieka religijnego: co mamy czynić, by wypełnić dzieła Boże?". Odpowiedź Jezusa nie pada wprost. Obwieszcza nową rzeczywistość, jaką jest dar. „To jest dziełem Boga, abyście wierzyli w Tego, którego On posłał". Skutkiem działania Boga jest to, że człowiek zaczyna wierzyć. W swym wystąpieniu biskup wskazał odniesienie pastoralne wynikające z omawianego tekstu: musimy, jako ludzie, odczuwać jakąś niemoc i wchodzić z nią z ufnością w dzieła Boga. Jest to aktywność pasywna człowieka, czyli inna niż własna. Jednocześnie prelegent zachęca, by duchowieństwo stosowało mniej moralizatorski ton w relacjach z wiernymi, a podejmowało konkretne działania−Jezus przychodzi nie do zdrowych, lecz do chorych.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. Henryk Witczyk z KUL-u. Temat jego wykładu: *Wieczerza Pańska – pamiątka Chrystusowej* śm*ierci i zmartwychwstania jako Ofiary „za wielu" i nowego Przymierza (Mt 26,26−30; Mk 14,22−26; 1 Kor 11,23−27;* Łk *22,19−20).* Prelegent postawił pytanie: czy wieczerza Pańska jest bardziej pamiątką ostatniej wieczerzy jako uczty, czy jest pamiątką ofiary? Ks. H. Witczyk w swym wystąpieniu odniósł się do dwóch koncepcji Thomasa Kazena (*Sacrificial interpretation in the narratives of Jesus last meal*) i Haima Maccoby (*Paul and the Eucharist*). Th. Kazan uważa, że ostatnia wieczerza była ucztą obwieszczającą Nowe Przymierze. Nie określała osoby Jezusa jako ofiary za grzechy. Tak według niego rozumieją to i przedstawiają synoptycy. Z kolei H. Maccoby stoi na stanowisku, że autorem słów i rytuału ostatniej wieczerzy jest św. Paweł. Jednocześnie autor wskazuje, że najpierw Chrystus odmówił słowa nad kielichem, a potem połamał chleb. I taka według Maccobiego jest właściwa kolejność gestów Chrystusa. Jezus przeżywa ostatnią wieczerzę jako kandydat na Mesjasza w wigilię nadejścia Królestwa Bożego. Było to zgodne z oczekiwaniem mesjańskiego, eschatologicznego przełomu. Skutkiem takiego podejścia byłoby przyjęcie stanowiska, że Jezus w historii nie zakładał nowej religii, postanowił jedynie wypełnić proroctwa o przyjściu wyzwoliciela. Według obu autorów nastąpiło tu jedynie połączenie tradycji żydowskiej ze słowami św. Pawła. Konkluzją byłoby, że ostatnia wieczerza byłaby jedynie ucztą ofiarną w świetle Przymierza.

Ks. prof. Witczyk uważa, że nie można się zgodzić z powyższymi interpretacjami, które pomijały aspekt ofiarniczy ostatniej wieczerzy. Większość egzegetów twierdzi, że to Jezus jest źródłem tradycji o Ciele i Krwi ofiarowanym i wylanej za wielu. Tradycja wskazuje, że słowa wypowiedziane nad chlebem i winem mają swoje źródło w Jezusie i są ściśle związane z Jego nauczaniem o Królestwie Bożym. Jako potwierdzenie tej tezy prelegent przytacza następujące teksty: Jezus był świadomy zbliżającej się śmierci (Mt 10,45), jest On uobecnieniem Bożej miłości (Mk 6,35), Jezus rozumie śmierć jako akt zbawienia (Łk 22,19). W konkluzji prelegent stwierdził m.in., że analiza słów wypowiedzianych nad chlebem i winem wskazuje, że w takim przekazie mamy mocne podkreślenie sensu śmierci Chrystusa jako ofiary ekspijacyjnej. Ostatnia wieczerza jest gestem prorockim związanym z ofiarą ekspijacyjną. Jest to autentyczna pamiątka ekspijacyjna Jezusa Chrystusa.

Sesja druga rozpoczęła się referatem ks. dr. hab. Sławomira Stasiaka *Gdzie wzmógł się grzech… (Rz 5,20)". O grzechu w Liście do Rzymian.* Autor przedstawił tezy Pawła wynikające z tego tekstu – w grzechu trwają wszyscy, a raczej przebywają w jego niewoli.

Św. Paweł ukazuje relację pomiędzy Prawem a grzechem. Jaką funkcję pełni Prawo wobec grzechu? Ułatwia człowiekowi lepsze rozeznanie, czy to, co czyni, jest grzechem. Apostołowi chodzi o ukazanie grzechu jako sprzeniewierzenie się Prawu. Skoro grzech dotyczy wszystkich, to co może człowieka od niego uwolnić? Paweł odpowiada – Ewangelia i wiara w Chrystusa. Prowadzi to do zdemaskowania grzechu. Czy Prawo przynależy do grzechu? Relacja grzechu do Prawa jest złożona. Czy Prawo, które jest dobre samo w sobie, staje się „śmiercią" dla człowieka? Przyczyną jest grzech. Grzech został zrozumiany dzięki przepisom Prawa. Apostoł Narodów przypomina, że Prawo jest Prawem Boga, a nie umysłu.

Jak wygląda grzech Adama w świetle zbawczego działania Chrystusa? Czy grzech Adama przeszedł na całą ludzkość? Bezpośrednią śmiercią są grzechy poszczególnych osób. Nie byłoby ich, gdyby nie grzech pierworodny. Prawo nie generowało grzechu. Pozwalało odkryć grzech. Wyzwolenie z niego wynika z wiary w Chrystusa. Grzech pierworodny zostaje zniweczony przez chrzest. Chrzest zmienia wszystko w życiu chrześcijanina. Śmiertelne ciało pozostaje to samo, w nim rodzą się pożądania. Rzymianie nie powinni wracać do tego, co cielesne, grzeszne. Człowiek nie może pozostawać w grzechu i być pod działaniem łaski, która jest potężniejsza niż grzech. Stąd Paweł zachęca, by się na nią otworzyć.

Tę część sympozjum zakończyła Msza św. sprawowana przez abp. Stanisława Gądeckiego, biblistę, członka Stowarzyszenia Biblistów Polskich, przewodniczącego KEP.

Część popołudniowa miała charakter towarzysko-rekreacyjny. Po obiedzie uczestnicy odwiedzili „perłę ziemi legnickiej", opactwo w Krzeszowie, z łaskami słynącym obrazem Matki Bożej Łaskawej. Wieczorem zaś odbyło się nieformalne spotkanie uczestników przy uroczystej kolacji zorganizowanej przez gospodarzy.

Trzeci i ostatni dzień rozpoczął modlitwą bp Zbigniew Kiernikowski. Ten dzień poświęcony był komunikatom przedstawianym przez prelegentów. Rozpoczął ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, który mówił o *Wpływie tradycji targumicznych na teksty Nowego Testamentu*.

W swym wystąpieniu prelegent wskazał na podobieństwa występujące pomiędzy tekstami Nowego Testamentu a źródłami targumicznymi. Polegają one, przy odniesieniu do tekstów starotestamentalnych przez autorów NT, na korzystaniu z wyrażeń występujących w tekstach aramejskich, a nie hebrajskich. Podobne jest też rozumienie i interpretacja tekstów ST w perykopach nowotestamentalnych i targumicznych, np. Mk 1,11, podobnie jak TgIz 43,10 ukazują upodobanie Boga w Mesjaszu. Dalej koncepcje teologiczne pojawiające się w NT mają swoje odpowiedniki w targumach, np. koncepcja Słowa i Światła w J i TgN. Prelegent wskazał na podobne wątki teologiczne występujące w księgach neotestamental-

nych i literaturze targumicznej. Na zakończenie zachęcił do kontunuowania tych badań, szczególnie podczas prac nad Biblią Aramejską.

Kolejną referentką była dr Monika Czarnuch. Jej komunikat dotyczył *Znaczenia pierwszego greckiego komentarza do Ewangelii Marka dla jej interpretacji*. Komentarz ten wyszedł spod pióra Teofilakta, biskupa z Ochrydy. W swojej pracy podaje on grecki tekst Ewangelii Marka i do tego tekstu się odnosi. Jest on historycznie pierwszym komentarzem wyjaśniającym drugą Ewangelię zgodnie z narracją Ewangelii. Podaje oryginalne wyjaśnienia do poszczególnych perykop, których nigdzie więcej się nie spotyka.

Ostatnim komunikatem sympozjum był komentarz ks. dr. Marcina Moja *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*. Referent omówił zagadnienie kompozycji warstwowych, które można odnaleźć w tekście Ewangelii Marka. Poszczególne perykopy łączone są według schematu A-B-A', Metoda ta określana jest angielskimi zwrotami *intercalation* – „wtrącenie" – bądź *sandwiching* – „technika kanapkowa". Ks. dr Moj omówił cechy oraz kryteria wyróżniania takich kompozycji. Wskazał na możliwość wyodrębnienia sześciu fragmentów, które w tym względzie nie wzbudzają wątpliwości: 3,20−35; 5,21−43; 6,6b−31; 11,12−25; 14,1−11; 14,53−72. Autor poszerzył powyższą listę o dwie kompozycje: 8,1−21 oraz 15,40−16,8.

Na zakończenie była możliwość zgłaszania wolnych wniosków. Prof. Anna Kuśmirek poinformowała o terminie i miejscu pogrzebu ks. prof. Janusza Frankowskiego. O. Franciszek Sieg SJ wskazał na potrzebę szerszego kontaktu polskiego środowiska biblijnego z jego odpowiednikami z zagranicy.

Podsumowując tegoroczne spotkanie polskich biblistów, ks. prof. Henryk Witczyk zapowiedział przyszłoroczne walne zebranie i sympozjum SBP, które odbędzie się w dn. 17−19 września w Łomży. Przypomniał, że wszystkie informacje będą się ukazywać na stronie internetowej SBP, włącznie z prezentacją najnowszych książek. Jako przewodniczący przypomniał zebranym, że za rok odbędzie się głosowanie nad wyborem nowych członków zarządu SBP, podziękował prelegentom, organizatorom i uczestnikom spotkania. Ostatnie słowo należało do ks. dr. Piotra Kota, rektora WSD w Legnicy i przedstawiciela organizatorów.

Na zakończenie trzydniowego święta SBP została odprawiona Msza św. pod przewodnictwem biskupa legnickiego, prof. Zbigniewa Kiernikowskiego, podczas której ks. rektor dr Piotr Kot został uhonorowany tytułem kanonika gremialnego kapituły legnickiej.

XIV WALNE ZEBRANIE I 55. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH LEGNICA, 18−20.09.2017

Streszczenie

Tegoroczne, XVI walne zebranie i 55. sympozjum Biblistów Polskich odbyło się w Legnicy. Uczestnicy uczestniczy w trzydniowym spotkaniu. Pierwszym etapem walnego zebrania omówiono bieżące sprawy Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Dwa kolejne dni wypełniło sympozjum. Prelegenci omówili aktualne kierunki badań w biblistyce polskiej.

Słowa kluczowe: walne zebranie, sympozjum, bibliści, stowarzyszenie, biblistyka

FOURTEENTH GENERAL MEETING AND 55TH SYMPOSIUM OF POLISH BIBLICISTS LEGNICA, 18−20/09/2017

Summary

This year's fourteenth General Meeting of Polish Biblists and the 55th Polish Biblical Symposium took place in Legnica. Participants took part in a three-day meeting. The first stage was the general meeting where the current issues of the Polish Biblical Association were discussed. The next two days were taken by the symposium. The speakers discussed the current directions of research in Polish biblical studies.

Keywords: General meeting, symposium, bible, association, biblical studies

Translated by Mirosława Landowska