

Z badań nad
BIBLIA
18

Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym



praca zbiorowa pod redakcją
ks. Romana Bogacza

Kraków 2014

Redaktor naukowy
ks. Roman Bogacz

Projekt okładki, skład i łamanie
Piotr Pielach

Na okładce
Obraz Williama Hamiltona *Chrystus i Samarytanka* (1792)
Mapa świata z psalterza z 1265 roku

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2014.

Copyright © 2014 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-938524-2-0

Wydanie pierwsze
Kraków 2014

Wydawnictwo i-Press
www.i-press.pl

Wprowadzenie

Ogłoszony przez papieża Benedykta xvi Rok Wiary trwał od 11 października 2012 do 24 listopada 2013. Kościół w Polsce włączył się w jego obchody w różnoraki sposób. W wielu miejscowościach odbywały się Kongresy ewangelizacyjne, Dziedziny Dialogu, modlitwy na Stadionach, katechezy, sesje naukowe, poświęcone dokumentom papieskim, marsze w obronie życia, peregrynacje, pielgrzymki, godziny adoracji Najświętszego Sakramentu.

Papież Benedykt xvi zaapelował do wszystkich katolików stawiając przed nimi trzy ważne zadania. Pierwsze wyzwanie było kierowane do ludzi wierzących, aby pogłęбили swoją wiarę. Na drugim miejscu należało zwrócić się do wszystkich ochrzczonych, którzy zagubili swoją wiarę w celu przywrócenia ich do aktywnego zaangażowania w życie Kościoła. Trzecie zadanie było wybitnie ewangelizacyjne. Należało wszystkim niewierzącym ukazać moc wiary i jej piękno. Celem tego ostatniego zadania było ukazanie ludziom dobrej woli, że wiara pomaga w życiu, a zwłaszcza w trudnych sytuacjach nadaje życiu sens.

W encyklice *Lumen Fidei* papież Benedykt xvi napisał: „Jeżeli nie uwierzyć, nie zrozumiecie. W taki sposób tłumaczone są słowa Izajasza skierowane do króla Achaza w greckiej wersji Biblii hebrajskiej, w tłumaczeniu Septuaginty zrealizowanym w Aleksandrii Egipskiej. Tak zatem sprawa poznania prawdy została postawiona w centrum wiary [...] tekst Izajasza prowadzi do następującej konkluzji: człowiek potrzebuje poznania, potrzebuje prawdy, ponieważ bez niej nie ma oparcia, nie idzie naprzód” (LF 23–24). Odpowiadając na tak wytyczone zadania Instytut Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II wraz z Sekcją Biblijną Polskiego Towarzystwa Teologicznego zorganizował 20 listopada 2013 roku symposium naukowe pod tytułem *Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym*, w czasie którego ogłoszono dziewiętnaście referatów. Wygłaszane referaty były tylko krótkim piętnasto-dwudziestominutowym wystąpieniem. Było to tylko zasygnalizowanie i krótkie przedstawienie opracowanego tematu. W niniejszej publikacji prezentujemy część z wygłoszonych referatów, a tak-

że i takie, których nie udało się zmieścić w programie sympozjum. Zawarte w publikacji opracowania są znacznie szersze niż te, które były wygłoszone.

Najpierw prezentujemy artykuł opracowany przez ks. P. Łabudę z Tarnowa. Ukazuje on chrześcijaństwo jako wydarzenie wiary. Tak właśnie przedstawione jest to zagadnienie w Listach pasterskich św. Pawła. Ale trzeba też zauważyć, że w tych dziełach św. Paweł ukazuje wiarę jako depozyt całej wspólnoty chrześcijan. W samym centrum tegoż depozytu jest osoba Jezusa Chrystusa. To On „przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników” (1 Tm 1, 15). Paweł ukazuje Jezusa jako pośrednika pomiędzy Bogiem i ludźmi: „Jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5–6). Wreszcie Jezus został ukazany jako ten, „który przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1, 10).

Jaka jest wiara współczesnych nam chrześcijan? To pytanie trzeba sobie postawić w kontekście drugiego artykułu przygotowanego przez panią A. Wajdę pt. *Pouczenie Jezusa o wierze* (Łk 17, 6). Wiara słuchaczy Jezusa była mniejsza niż ziarno gorczycy. Z artykułu możemy się dowiedzieć coś więcej na temat tej rośliny i lepiej zrozumieć symboliczny język Biblii.

Jezus przestrzegał swoich uczniów, że wiara może być wystawiona na próbę, a nawet zagrożona z powodu różnych trudnych sytuacji, z jakimi człowiek musi w życiu się zmagać. Umiłowany uczeń Jezusa Chrystusa, św. Jan, u kresu swoich dni na ziemi zetknął się mocno z tymi zagrożeniami, dlatego znalazły one odzwierciedlenie w napisanych przez niego listach. Pragnąc bliżej zaznajomić się z tymi problemami warto sięgnąć do artykułu pani E. Ibkowskiej *Wiara i jej zagrożenia na podstawie Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*.

Wiara rodzi się ze słuchania. Warto jest słuchać tych, którzy ją głoszą. Jednak najbardziej wiara wzrasta wtedy, kiedy chrześcijanin wsłuchuje się w głos samego Boga na modlitwie. Piękny przykład modlitwy dał nam sam Jezus, który wiele nocy spędził na modlitwie. Każde ważne wydarzenie w Jego życiu było poprzedzone głęboką modlitwą. On z Ojcem omawiał wszystkie sprawy, które dokonywały się w Jego życiu i w życiu powierzonych Mu uczniów. O roli modlitwy napisał ks. B. Zbroja w artykule *Zjawisko modlitwy, jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie*. Nieco dalej posuwa się ks. R. Mazur ukazując, że nie tylko wiara umacnia się podczas modlitwy, ale wtedy też serce człowieka napełnia Chrystusowy pokój. Warto w tej materii zgłębić artykuł *Pokój wiary w modlitwie. Studium w Ewangelii według św. Łukasza*, wspomnianego wcześniej autora.

Depozyt wiary został przekazany nam na kartach Pisma Świętego. Okazuje się, że kształtowanie się poszczególnych ksiąg biblijnych miało bardzo długą i skomplikowaną historię. Wielu autorów pochyła się wciąż nad kwestią powstawania ksiąg biblijnych. Pani R. Jasnos prezentuje fragment mocno zaawansowanych badań nad współczesnymi osiągnięciami nauki w tej materii. Warto, aby osoby zainteresowane tym zagadnieniem zapoznały się z artykułem *Kształtowanie przekazu biblijnego w kulturze wczesnej piśmienności*.

Nie tylko ważnym tematem jest zagadnienie kształtowania się Biblii, ale trzeba się też zastanowić w jaki sposób jej treść dociera do nas. Możemy sięgać po Biblię w języku, który znamy i który jest nam najbliższy. Jednak nie jest prostą rzeczą dobrze przetłumaczyć tekst biblijny i oddać wszystkie zawiłości starożytnego przekazu czy to hebrajskiego, czy greckiego. Nad tym zagadnieniem pochyła się pan L. Hampl i dzieli się swoimi odkryciami w artykule *Strategia synonimii w przekazie biblijnym na materiale czeskim i polskim*.

Biblia nie tylko ukazuje naukę dotyczącą wiary. Ważną rolę w jej kształtowaniu zawsze odgrywa przykład osób żyjących blisko Boga. Pani A. Gibek prezentuje kilka interesujących postaw wiary na przykładzie kobiet opisywanych na kartach Biblii w artykule *Portrety wierzących kobiet w ujęciu św. Jana Ewangelisty*.

Przykład wiary jest zawsze daniem świadectwa Jezusowi Chrystusowi. Zagadnienie to ukazane jest mocno na kartach Apokalipsy św. Jana. Stąd s. J. Nowińska zajęła się tym tematem w opracowaniu zatytułowanym: *Wiara a świadectwo w Apokalipsie św. Jana*.

Sam człowiek nie mógłby bliżej poznać Boga, gdyby On sam mu się nie objawił. Pierwszym, który do nas wychodzi z inicjatywą jest sam Bóg. On też uzdalnia człowieka do wiary. Interesującym opracowaniem ukazującym wiarę, jako dar Boży jest artykuł M. Wąchockiej *Wiara jest łaską*.

Wiara nie jest zjawiskiem statycznym. Ona ściśle łączy się z życiem. W ciągu życia człowiek podejmuje wiele decyzji. Ciągłe musi coś wybierać a inną rzeczywistość odstawia na bok. Wybory te są niezmiernie istotne i dobrze jeśli człowiek potrafi ich dokonywać w świetle wiary. O konsekwencjach naszych wyborów napisała pani M. Marzec w ostatnim artykule prezentowanym w niniejszym zbiorze: *Piąty jeździec Apokalipsy — wybór człowieka w kontekście wiary*.

ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UJPPII

Kraków, 9 grudnia 2014

Program sympozjum

ks. dr Wojciech Węgrzyniak	<i>Kryzys wiary w psalmach.</i>
ks. Tomasz Koszarek	<i>W siedem dni świat? Wiara w heksameron i jej przekaz w kapłańskim materiale.</i>
ks. dr Stanisław Wronka	<i>Wierzyć w Jezusa Ewangelii.</i>
dr Anna Wajda	<i>„Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy” (Łk 17, 6). Pouczenia Jezusa o wierze.</i>
ks. dr hab. Piotr Łabuda	<i>Wiara w listach pasterskich św. Pawła.</i>
ks. dr hab. Roman Bogacz	<i>Wiara w Liście do Hebrajczyków.</i>
mgr lic. Elżbieta Ibkowska	<i>„Kto wierzy w Syna Bożego ten zwycięży świat!” (1 J 5, 5). Wiara i jej zagrożenia na podstawie Pierwszego Listu św. Jana.</i>
ks. dr hab. Bogdan Zbroja	<i>Zjawisko modlitwy jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie.</i>
ks. dr Roman Mazur	<i>Pokój wiary w modlitwie. Studium Ewangelii według św. Łukasza.</i>
dr hab. Renata Jasnos	<i>Kształtowanie przekazu biblijnego w kulturze wcześniejszej piśmienności.</i>
dr Lubomir Hampel	<i>Strategia synonimii w przekazie biblijnym na materiale czeskim i polskim.</i>
dr Beata Urbanek	<i>Duch Święty a głoszenie Słowa Bożego.</i>
s. dr Emmanuela Anna Klich	<i>Metoda katechezy biblijnej.</i>
dr Stanisław Ciupka	<i>Wiara jako „pierwszy impuls w kierunku zbawienia. Koncepcja Klemensa Aleksandryjskiego.</i>
s. dr Natanaela Zwijacz	<i>Protoewangelia i Nowe Przymierze w jednym obrazie.</i>
mgr Danuta Gajda	<i>Wiara oparta na znakach i cudach dokonanych przed Zmartwychwstaniem w Ewangelii według św. Jana.</i>
mgr Anna Gibek	<i>Portrety wierzących kobiet w ujęciu św. Jana Ewangelisty.</i>
s. dr Joanna Nowińska	<i>Wiara a świadectwo w Apokalipsie św. Jana.</i>
dr Magdalena Marzec	<i>Apokalipsa — Księga o naszym życiu.</i>

ks. Piotr Łabuda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła

„Ani Qumran, ani Jan Chrzciciel, ani żaden z ruchów zelockich nie stawiał żadnych wyraźnych wymagań w kwestii wiary”. W przeciwieństwie do nich, „chrześcijaństwo jest wyjątkowym wydarzeniem wiary”¹. *Wiara* i *wierzyć* to słowa najczęściej powtarzane w listach św. Pawła. Apostoł bowiem używa rzeczownika *pistis* 142 razy, podczas gdy we wszystkich innych nowotestamentalnych tekstach wyraz ten pojawia się w sumie 101 razy. Św. Paweł 54 razy stosuje też czasownik *pisteuo* (wierzyć) oraz przymiotnik *pistos* (wierny, godny zaufania), który występuje u niego 33 razy. Zatem w pełni uzasadniona wydaje się opinia, iż wiara odgrywała niezwykle ważną rolę w teologicznej myśli św. Pawła Apostoła, co zdaje się mieć przełożenie w jego wypowiedziach.

Niniejsze opracowanie jest próbą ukazania roli i znaczenia wiary, u początku chrześcijaństwa, znajdujących swe odbicie w pismach Apostoła Narodów. W sposób szczególny zaś analizie zostanie poddany obraz wiary wyłaniający się z listów pasterskich, gdzie wiara wydaje się być rozumiana nie tyle jako pełne ufności przyłgnięcie do Chrystusa, czy jako żywa więź z Chrystusem, ale jako doktryna — depozyt wspólnoty uczniów Chrystusa².

¹ O. Becker, O. Michel, *Faith*, [w:] *New international dictionary of New Testament theology. Volume 1: A-F*, red. C. Brown, Carlisle 1975, s. 599, 605.

² Szerzej: R. W. Wall, *The function of the Pastoral Letters within the Pauline canon of the New Testament: A Canonical Approach*, [w:] *The Pauline canon*, red. S. E. Porter, Leiden 2004, s. 27–44.

1. Wiara jako żywa więź ze zbawiającym Chrystusem

Wiara jako dar łaski Bożej

Dla Pawła stawanie się chrześcijaninem dokonuje się przez przyjęcie wiary (zob. Rz 1, 16; 1 Kor 1, 21). Jednak owo przyjęcie nie może być jedynie doświadczeniem o charakterze powierzchownym. W jego przekonaniu przyjęcie wiary musi się dokonać w głębi serca. Stąd też pełne mocy stwierdzenie w Liście do Rzymian: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że **Jezus jest Panem**, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych — osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami — do zbawienia” (Rz 10, 9). „Uznanie Jezusa jako Pana jest nieodłącznym elementem wiary chrześcijańskiej wraz z uznaniem cudu Jego zmartwychwstania”³. Bóg objawił swoje zbawcze działanie w Chrystusie dla zbawienia grzeszników. On to wskrzesił Jezusa Chrystusa z martwych. Zmartwychwstanie zapoczątkowało nowy czas.

W nauce św. Pawła Apostoła wiara ma dwa aspekty: negatywny i pozytywny — zbawczy. Na negatywny składa się kilka zasadniczych pojęć, takich jak Prawo, grzech, ciało, śmierć, gniew, uczynki. Tym pojęciom apostoł przeciwstawia: Chrystusa, sprawiedliwość, ducha, życie, łaskę i wiarę. Listę pojęć negatywnych otwiera Prawo z jego skutkami, które starano się zwyciężyć i wypełnić przez uczynki. Wykaz pojęć zbawczych otwiera Chrystus, a kończy wiara, która łączy nas skutecznie z Chrystusem, z Jego dziełem zbawczym i owocami tego dzieła.

Nade wszystko wiara jest odpowiedzią na objawienie, a nie odkryciem nowej wiedzy⁴. Zakłada uznanie faktu, że jesteśmy grzesznikami, a przez to jesteśmy niezdolni do porzucenia zła i czynienia dobra. Dla Pawła wiara zakłada zarówno fakt uznania własnej grzeszności, jak i dar Bożego przebaczenia, jaki przyniosła śmierć Jezusa Chrystusa. Kwestia wiary łączy się także z uznaniem niemożności osiągnięcia zbawienia własnymi siłami oraz prawdy, iż Bóg dokonał w tym zakresie wszystkiego, co konieczne. „Dobra Nowina” jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego”

³ R. Bultmann, *pisteuo*, TDNT VI, s. 209.

⁴ Szerzej: E. C. Blackman, *faith, faithfulness*, [w:] *The interpreter's dictionary of the Bible. Volume 2: E-J*, red. G. A. Buttrick, New York-Nashville 1962, s. 222–234.

(Rz 1, 16). Ci, którzy wierzą, uznali swoją grzeszność, otworzyli się na łaskę Bożą i stali się ludem Chrystusa. Na zbawienie bowiem nie można zasłużyć. Trzeba je przyjąć jako dar łaski. Trzeba ufać — pokładać wiarę w Bogu⁵.

Podkreślając nieużyteczność nakazów Prawa w nowej ekonomii zbawienia, Apostoł Paweł wskazuje także, iż zbawienie nikomu się nie należy, iż jest to łaska Boża, którą się otrzymuje poprzez wiarę (por. Rz 4, 4–8). Wiara powinna być czynna (por. Ga 5, 6), jednak chrześcijanin nie może się ani „chlubić” ze swej sprawiedliwości, ani opierać się na własnych uczynkach. Zawsze winien pamiętać, iż to Bóg jest „w nim sprawcą i chcenia, i działania” (Flp 2, 13). Stąd też każdy uczeń Chrystusa winien się troszczyć o swoje zbawienie „z bojaźnią i drżeniem” (Flp 2, 13), ale też z pełną radości ufnością (por. Rz 5, 1–1).

Abraham wzorem

Prototypem i wzorem osoby wierzącej dla św. Pawła jest wiara Abrahama, który jest nazwany „Ojcem nas wszystkich przed obliczem Boga” (Rz 4, 16–17), który „wbrew nadziei uwierzył nadziei i nie zachwiał się w wierze” (Rz 4, 18). On żył wiarą, której jedyną treścią był Bóg. W Liście do Rzymian Paweł podkreśla, iż Abraham uwierzył słowu Bożemu; uwierzył Bożej obietnicy; uwierzył, że Bóg tak uczyni, jak powiedział. Wiara ta została mu policzona za sprawiedliwość. Wiarą Abrahama było oparcie się na słowie Bożym, które doprowadziło patriarchę do bliskości z Bogiem. Pisząc w Liście do Rzymian o wierze Abrahama Paweł przytacza powiedzenie rabiniczne: „Co zostało napisane o Abrahamie, to również jest napisane o jego potomstwie”. Obietnica dana Abrahamowi, odnosi się również do jego dzieci. A zatem skoro wsparcie się na słowie Bożym doprowadziło Abrahama do społeczności z Bogiem, to to samo może stać się z każdym, kto będzie naśladował wiarę patriarchy. To bowiem

⁵ Podstawowa nauka o usprawiedliwieniu zawarta jest w Rz 3, 24–26 oraz w Ga 2, 16. Z treści Rz 3, 24–26 należy wyodrębnić następujące tezy: usprawiedliwienie jest łaską i dokonuje się darmo. Usprawiedliwienie dokonuje się na podstawie wiary w zbawczą śmierć Jezusa na krzyżu. Usprawiedliwienie dokonało się zasadniczo raz na zawsze przez odkupienie w Chrystusie Jezusie. W przekazie zaś Ga 2, 16 Paweł podkreśla, że usprawiedliwienia nie osiąga się za pomocą uczynków, ale przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

nie Prawo, ale ufna wiara ustanawia właściwe stosunki między Bogiem a człowiekiem.

Chrystocentryzm wiary

Centrum wiary uczniów Mistrza z Nazaretu, za którą to wiarę dostąpią oni usprawiedliwienia jest Jezus Chrystus, „który został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). W teologicznej myśli św. Pawła fundamentem wiary uczniów Jezusa Chrystusa jest chrystocentryzm. Wspólna ze Starym Testamentem jest myśl, iż wiara polega na pełnym zaufaniu Bogu i Jego obietnicom. Nowością jest skupienie się wiary na Dobrej Nowinie o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie (por. Rz 10, 9). Tajemnica Jezusa Chrystusa — szczególnie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu — jest szczytem zbawczego działania Boga. Z tą tajemnicą wiąże się także uznanie Jezusa jako Pana, obejmującego całą chrześcijańską egzystencję (por. Rz 1, 17). Uznanie, że Jezus jest Panem (por. Rz 10, 9), zasadza się na wierze, iż Bóg wskrzesił Go z martwych. Wyznanie, czyli przyjęcie egzystencjalne Chrystusa jako Pana w chrześcijańskim życiu, równa się wierze. Wiara zatem jednoczy chrześcijan z Panem. Stanowi pełnię zjednoczenia z Nim (por. Rz 6, 11), „w sprawiedliwości Bożej” (Rz 6, 18) i „w Duchu” (Rz 8, 9)⁶. Chrześcijanie wierzą w Boga, który wskrzesił ukrzyżowanego Jezusa z martwych i przez Jezusa Chrystusa wszystkim wierzącym otworzył bramy do życia. Ktokolwiek przyjmuje Ewangelię o śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstaniu, przyjmuje ją jako obietnicę Boga „który usprawiedliwia grzesznika, któremu wiara jest poczytana ku sprawiedliwości” (Rz 4, 5)⁷.

Wiara, w ujęciu św. Pawła Apostoła, jest łaską wysłużoną człowiekowi przez miłość Syna Bożego. Wiara jest darem Bożym, którego udziela Ojciec, Syn i Duch Święty. Jest także postawą człowieka wobec Boga i ludzi⁸. Usprawiedliwienie zaś wierzącego dokonuje się przez wiarę w Jezusa

⁶ Por. H. Langkammer, *Wiara i wyznanie. Teksty biblijne i ich orędzie*, Wrocław 2013, s. 61.

⁷ W tym duchu też Apostoł Paweł pisze do wspólnoty w Tesalonice: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus naprawdę umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli (dosłownie w tekście greckim: zasnęli) w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim” (2 Tes 4, 14).

⁸ Por. E. Szymanek, *Wiara jako przedmiot nauczania wg św. Pawła*, „Ruch Biblijny

Chrystusa, który wyzwala nas spod mocy Prawa, niweczy w nas grzech oraz daje nowe życie w Chryście (por. Ga 2, 16–21).

Wiara zatem w tym kontekście jest uzmysłowieniem sobie unii z Chrystusem, którą Paweł tak wyraża: „Tak i wy rozumiecie, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11). A zatem nawrócenie wypływa z wiary i domaga się jej. Podobnie także i świadomość o życiu dla Boga w Chrystusie jest postulatem wiary. Stąd też wyznanie apostoła „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20). Wiara w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa łączy się z wiarą w zmartwychwstanie wierzących: „Jeżeli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to musimy wierzyć, że Bóg przyprowadzi także zmarłych razem z Nim” (1 Tes 4, 14).

Cennym uzupełnieniem kwestii wiary, która jest dla nas darem Boga, jest tekst Listu św. Jakuba (szczególnie Jk 2, 14–26), w którym obok wiary zostaje podkreślona także konieczność czynienia uczynków — działania uczniów Chrystusa. Pamiętać jednak należy, iż św. Jakub nie analizuje dokładnie stosunku wiary do „uczynków” przed „usprawiedliwieniem” (por. Rz 3, 28; Ga 2, 16), lecz podaje wskazania o charakterze parenetycznym. Prawdziwy uczeń Chrystusa winien być aktywny; jego zaś wierze winny towarzyszyć czyny, gdyż w jedynego Boga wierzą także i demony (por. Jk 2, 19). Sama wiara zatem, wskazuje św. Jakub — nie wystarcza. Konieczna jest także postawa. Prawdziwa wiara manifestuje się w cierpliwości (por. Jk 1, 3), w czynnej miłości bliźniego (por. Jk 2, 15–17), w gościnności (por. Jk 2, 25). O prawdziwej wierze świadczy także nieustanny kontakt z Bogiem w tajemniczy ufniej modlitwy (por. Jk 1, 6; 5, 15) oraz w pobożności (por. Jk 1, 27; 2, 22).

2. Kwestia wiary w listach pasterskich

W świetle nauki św. Pawła o wierze, interesujące są jego wskazówki zawarte w tzw. listach pasterskich. Podkreśla on w nich rolę pasterzy Kościoła, którzy winni być stróżami wiary, jednocześnie zaznacza również, że są oni odpowiedzialni za przekazywanie depozytu wiary.

Tak zwane „listy pasterskie”

Od XVIII wieku trzy listy — 1 i 2 List do Tymoteusza oraz List do Tytusa określane są mianem listów pastoralnych — listów pasterskich⁹. U źródeł tego określenia listów leży fakt, iż wszystkie te trzy pisma zawierają wskazania dotyczące sprawowania urzędu pasterskiego i kierowane były do przełożonych wspólnoty, tj. do Tymoteusza i Tytusa. Paweł Apostoł przekazuje wskazania swoim współpracownikom, jak również i ich kontynuatorom, licząc się ze swoim bliskim odejściem.

Tomasz z Akwinu, pisząc o Pierwszym Liście do Tymoteusza, stwierdza: „List ten jest jakby regułą pastoralną przekazaną Tymoteuszowi przez Apostoła”. Natomiast we wstępie do Drugiego Listu do Tymoteusza pisze: „W Pierwszym Liście udziela Tymoteuszowi wskazówek odnośnie porządku kościelnego, a w Drugim zajmuje się opieką pastoralną, która powinna być tak wielka, aby raczej wybrać śmierć męczeńską za sprawą opieki nad trzodą”. Miano listów pasterskich przyłgnęło do tych pism od 1726 roku, od wykładu Pawła Antona, w którym nadał on tym pismom właśnie taki tytuł: „listy pasterskie”¹⁰.

Adresowane do „pasterzy wspólnot” listy mają specyficzną formę parenezy, zawierającej wskazania odnoszące się do spraw związanych z życiem Kościoła. W listach pasterskich po raz pierwszy pojawiają się elementy prawno-kościelne. Mamy w nich wskazania i pouczenia dotyczące tak zasad postępowania społecznego (por. 1 Tm 2, 1–3.10; 5, 3–6, 2; Tt 2, 1–3, 7), jak również normy postępowania indywidualnego, ujęte w katalogi cnót i wad (por. 1 Tm 1, 9n; 3, 2n8; 6, 11; 2 Tm 2, 22; 3, 2–5; Tt 2, 1–10). Znamienne jednak jest to, iż w listach tych apostoł nie tworzy nowych norm, ale posługuje się normami już istniejącymi we wspólnocie Kościoła. Na mocy apostołskiego autorytetu Pawła jak również autorytetu pasterzy gmin autor listów nadaje tym normom charakter normatywny i obowiązujący w życiu wspólnoty Kościoła.

Wraz ze wskazaniem odnoszącym się do życia kościelnego zostaje ujęta w formę prawd doktrynalnych głoszona Ewangelia. Prawdy te zostają określone mianem „zdrowej nauki”, która obejmuje zarówno całość wiary chrześcijańskiej, jak i prawidłową praktykę kościelną wpływającą z zasad dogmatycznych. Kerygmat w listach pasterskich jest

⁹ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł. Pisma*, cz. II, Tarnów 2004, s. 51.

¹⁰ Por. W. Barclay, *Listy do Tymoteusza*, Poznań 2002, s. 3–4.

rozumiany jako „słowo godne zaufania”. Pasterz winien posługiwać się właśnie tym słowem godnym zaufania. Stąd też Paweł przypomina mu je w krótkich zwrotach, łatwych do zapamiętania i do przekazywania. Pasterz zatem ma gotowe sformułowania wiary. On w głównej mierze jest odpowiedzialny za jakość i gorliwość powierzonej jego trosce wspólnoty. Stąd też upomnienia i wskazówki apostoła, by pasterze godnie sprawowali swój urząd.

Listy pasterskie są świadectwem, iż dotychczasowy charyzmatyczny profil Kościoła wszedł w okres stabilizacji. Stąd też nastąpiła konieczność uporządkowania najważniejszych spraw doktrynalnych, dyscyplinarnych oraz określenie norm dotyczących sprawowania urzędów. Dlatego listy pastoralne podają te zasady. W skład ogólnej nauki listów wchodzi określenie urzędów i ich struktura. Listy pasterskie podają także ważne wskazówki dla życia wiernych w Kościele. Wszystkie te tematy: tradycja i sukcesja apostołska, urząd i eklezjologia oraz wskazania dotyczące zasad chrześcijańskiej egzystencji wiernych otrzymują motywację teologiczną. Tertulian stwierdza, że Paweł Apostoł napisał „dwa listy do Tymoteusza i jeden do Tytusa, które zostały zredagowane z uwagi na stan Kościoła (*de ecclesiastico statu*)”. Potwierdzenie słów Tertuliana można znaleźć w Pierwszym Liście do Tymoteusza, gdy Paweł Apostoł, podając cel powstania przesłania, stwierdza, iż pisze list, „abyś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego” (1 Tm 1, 15)¹¹.

Przyczyny kodyfikacji

Być może powodem kodyfikacji wiary — powodem formowania się *credo*, były rodzące się herezje — początki gnostycyzmu¹². Powstające herezje zagrażały bytowi wspólnoty uczniów Chrystusa. Na podstawie listów pasterskich można stwierdzić, iż owe gnostyckie wspólnoty charakteryzowały się szczególnie rozumowym roztrząsaniem kwestii wiary. Paweł stwierdza, iż ludzie ci wywoływali spory (por. 1 Tm 1, 4); spierali się o słowo (por. 1 Tm 6, 4); treścią ich dysput były głupie i niedorzeczne rozpra-

¹¹ Szerzej: J. D. Miller, *The Pastoral Letters as composite documents*, Cambridge 1997, s. 1–18.

¹² Por. G. W. Knight, *The faithful sayings in the Pastoral Letters*, Kampen 1968; R. A. Campbell, *Identifying the faithful sayings in the Pastoral Epistles*, „Journal for the Study of the New Testament” 54 (1994), s. 73–86.

wy, wywołujące nieporozumienia (por. 2 Tm 2, 23). Apostoł wskazuje, iż należy unikać tych niedorzecznych rozpraw, genealogii, sporów i kłótni o Prawo (por. Tt 3, 9). Pozorując pobożność i znajomość Boga, rozpowszechniają bowiem fałszywe nauki, prowadząc innych do zguby (por. 2 Tm 3, 5; Tt 1, 16). Paweł podkreśla, iż dociekania takich ludzi są pustą i bezwartościową gadaniną (por. 2 Tm 2, 16). Zajmują się tym — jak się wydaje — głównie judeochrześcijanie (por. Tt 1, 10). Te polemiki i kontrowersje przynoszą więcej szkody niż pożytku (por. 2 Tm 2, 14.23). Wszystkie te wskazania wydają się potwierdzać, iż powstająca herezja gromadziła pseudointelektualistów wspólnoty. Gromadziła ludzi pysznych i zarozumiałych (por. 1 Tm 6, 4), którzy zapewne uważali się za lepszych od innych. Stąd też Paweł podkreśla w listach pasterskich, iż „łaska Boga niesie zbawienie wszystkim ludziom” (Tt 2, 11). Uczy, iż Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy (por. 1 Tm 2, 4).

Być może wykrzywiający prawdę Ewangelii ludzie próbowali uczynić wiarę chrześcijańską własnością jedynie wybranej grupy, wbrew prawdziwej wierze, głoszącej wszystkim objawiającą miłość Boga. Te działające we wspólnotach Kościoła grupy z jednej strony cechowały się ascetyzmem; ludzie ci próbowali bowiem ustanawiać prawa pokarmowe, zapominając, że wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre (por. 1 Tm 4, 4–5). Być może wskazywali na niektóre rzeczy jako nieczyste zapominając, że dla czystych wszystko jest czyste (por. Tt 1, 15). Nie jest wykluczone, że również samą płciowość człowieka uważali oni za nieczystą i poniżali życie małżeńskie, próbując żonatych nakłaniać do rozwodów. Stąd też pouczenia Pawła w Tt 2, 4, by starsze kobiety „pouczały młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom”. Z drugiej jednak strony wydaje się, iż w ramach powstających wspólnot heretyckich rodziła się też niemoralność. Apostoł stwierdza bowiem, iż ludzie ci nachodzili prywatne domy i uwodzili „kobietki obciążane grzechami, powodowane pożądaniem różnego rodzaju” (2 Tm 3, 6). Twierdzili, że znają Boga, ale zapierali się Go swoimi czynami (por. Tt 1, 16). Byli zdecydowani narzucać się ludziom i zarabiać pieniądze na swoich fałszywych naukach. Zysk dla nich był pobożnością (por. 1 Tm 6, 5). Nauczali i zwodzili ludzi dla zwykłych korzyści (por. Tt 1, 11). A zatem do wspólnoty uczniów Chrystusa wnikał niechrześcijański ascetyzm jak również postawy niemoralne. Heretycy wyróżniali się słowami, baśniami (częstą gadaniną) i rodowodami (genealogiami). Paweł określa

ich jako pełnych światowej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń (por. 1 Tm 6, 20), jako zajmujących się bez końca rodowodami (genealogiami; 1 Tm 1, 4 i Tt 3, 9), jako tworzących baśnie i mity (por. 1 Tm 1, 4 i Tt 1, 14).

Wydaje się, iż owi heretycy nawiązywali do żydowskiego legalizmu. Wśród nich znajdowali się wyznawcy z obrzezania (por. Tt 1, 10). Chcieli oni przywrócić właściwą pozycję nauczycielom zakonu (por. 1 Tm 1, 7); narzucali ludziom żydowskie baśnie i nakazy ludzkie. Heretycy ci zaprzeczali zmartwychwstaniu ciała.

Początki *credo*

Powstające nowe heretyckie ugrupowania sprawiły, iż we wspólnocie chrześcijan zaczęto ustalać prawdy wiary. W opinii części komentatorów właśnie w listach pasterskich można znaleźć początki formowania się *credo*, oficjalnego wyznania wiary wspólnoty uczniów Jezusa Chrystus. Słowo *wiara* zatem zaczyna zmieniać swoje znaczenie. Wcześniej bowiem *wiara* była wiarą w osobę, była związkiem miłości, zaufania i posłuszeństwa Jezusowi Chrystusowi. W przekazie zaś listów pasterskich wiara ta przekształca się w wiarę w wyznanie, czyli przyjęcie zespołu zdań wyrażających prawdę wiary¹³.

Takie spojrzenie na wiarę widać, gdy Paweł ostrzega, iż w ostatnich dniach niektórzy odpadną od wiary i skłonią się ku nauce demonów (por. 1 Tm 4, 1); gdy Apostoł wskazuje, że dobry sługa Jezusa Chrystusa ma karmić się słowami wiary i dobrej nauki (por. 1 Tm 4, 6), heretycy zaś są ludźmi o spaczonym umyśle, którzy nie zdali egzaminu z wiary (por. 2 Tm 3, 8). Wreszcie Paweł poucza Tytusa, iż jego obowiązkiem jest karcić ludzi, aby wytrwali w zdrowej wierze (por. Tt 1, 13).

Na rozumienie wiary jako zespołu zdań wyrażających pewne prawdy wskazują sformułowania typowe tylko dla listów pasterskich. Paweł zachęca Tymoteusza, aby strzegł „tego dobra, które mu powierzono” (2 Tm 1, 14), gdzie określenie *które ci powierzono* jest tłumaczeniem greckiego *parathete*, oznaczającego depozyt finansowy złożony u wiarogodnej osoby. Zatem zamiast pierwotnej, ścisłej, osobistej więzi z Jezusem Chrystusem, jak to było w pierwszych radosnych dniach Kościoła, wiara stawała się przyjęciem określonego wyznania wiary, określonego i uznanego przez wspólnotę Kościoła depozytu. Być może z takim wyznaniem

¹³ Por. F. Young, *The theology of the Pastoral Letters*, Cambridge 1994, s. 56.

wiary mamy do czynienia w 1 Tm 3, 16: „Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiarę w świecie, wzięty został w chwale” (1 Tm 3, 16). Kompozycja bowiem tego fragmentu może wskazywać, że był on przeznaczony do recytacji. Podobny fragment w 2 Tm 2, 8: „Pamiętaj na Jezusa Chrystusa, potomka Dawida! On według Ewangelii mojej powstał z martwych” (2 Tm 2, 8) brzmi, jak przypomnienie jakiegoś zdania z ogólnie przyjętego wyznania wiary.

Listy pasterskie są niewątpliwie świadectwem, iż we wspólnocie pierwotnego Kościoła nadszedł czas definiowania prawd wiary. Nadeszły dni podkreślenia potrzeby ustalonego wyznania wiary. Wiara rozumiana jako żywa więź z Chrystusem, choć rzecz jasna nadal taką była w swojej istocie, stała się bardziej wiernością wobec oficjalnego *credo*. Podstawową zaś troską pasterzy stało się nie tyle zadanie ewangelizowania, co bardziej zachowywanie depozytu i wierne przekazywanie go. Wiara stała się doktryną.

Credo listów pasterskich

Z ważniejszych prawd chrześcijańskiego *credo* zapisanych na kartach listów pasterskich należy wymienić¹⁴ Pawłowe podkreślenie jedyności Boga¹⁵. Bóg jest jeden. Jest Panem i Królem nieśmiertelnym i niewidzialnym, zamieszkującym niedostępną światłość, „którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16; por. 1 Tm 1, 17). Znamiennym jest, iż w adresie każdego listu pasterskiego Bóg zostaje nazywany „Ojcem”: „Łaska, miłosierdzie, pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, naszego Pana!” (1 Tm 1, 2). Bóg jest także określony Stworzycielem wszystkiego, co istnieje. Odnosząc się do nauk heretyków kwestionujących związki małżeńskie i pokarmy, stwierdza: „Bóg stworzył, aby je przyjmowali z dziękczynieniem wierzący i ci, którzy poznali prawdę. Ponieważ wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywa-

¹⁴ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł...*, dz. cyt., s. 65–71.

¹⁵ Warto odnieść się także do Dz 14, 15–17 oraz 17, 22–31, gdzie Paweł podkreśla, iż Bóg nie jest ograniczony żadnym miejscem, niczego też od człowieka nie potrzebuje, gdyż to On daje życie każdemu. Bóg stworzył pierwszego człowieka, z którego wywodzi się cała ludzkość. On rządzi ludzkością i wyznacza jej losy. Wszelkie wyobrażenia Boga w postaci obrazów są dziełem człowieka. Bóg rzecz jasna może być poznany przez dzieła, które sam stworzył. Por. E. Szymanek, *Wiara jako przedmiot nauczania...*, dz. cyt., s. 221.

ne z dziękczynieniem, nie należy odrzucać” (1 Tm 4, 3–4). Bóg jest pełen dobroci i miłości. „Pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). I dalej wskazuje, iż „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5–6). W duchu przesłania wcześniejszych swoich pism Paweł podkreśla, iż Bóg zbawił człowieka nie ze względu na nasze czyny, ale dzięki swej łasce i miłosierdziu. Stąd też rozpoczynając Pierwszy List do Tymoteusza apostoł podkreśla, iż Bóg jest Zbawicielem i naszą jedyną nadzieją (por. 1 Tm 1, 1).

W listach pasterskich Paweł przekazuje też pouczenia dogmatyczne dotyczące osoby Jezusa Chrystusa, przez którego dostępujemy zbawienia ofiarowanego człowiekowi przez Boga. Jezus Chrystus bowiem „przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników” (1 Tm 1, 15). Jako człowiek jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi: „Jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5–6). Jezus jest tym, „który przezwyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1, 10). Na równi z Bogiem przysługują Mu takie określenia, jak *Zbawca* i *Pan*. Określenie *wielki Bóg* odnosi się do Niego albo do Pierwszej Osoby Boskiej (por. Tt 2, 13). W określonym czasie pojawi się jako Sędzia żywych i umarłych. Do swego królestwa przyjmie wybranych Boga. Wtedy spełni się nasza błogosławiona nadzieja i otrzymamy życie wieczne.

Kolejnym ważnym tematem listów pasterskich jest kwestia Kościoła, który w przekazie św. Pawła jest domem Boga żywego, jest „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 15). Znamienne jest to, iż określenia *filar* i *podpora* odnoszone mogą być tak do Kościoła, jak i do osoby samego Tymoteusza. Warto pamiętać, iż w Ga 2, 9 obrazowym określeniem *filar* (gr. *stylos*) zostają opisani apostołowie Jakub, Kefas i Jan — to na nich wspiera się powaga Kościoła jerozolimskiego. Podobnie jest w apokaliptycznym obrazie Ap 3, 12, bezimienny zwycięzca w Kościele Boga żywego przedstawionego w obrazie świątyni Boga, zostaje nazwany *filarem* podtrzymującym obrazową budowlę. Oba wyrażenia wskazują na stałość, niezmienność i stabilność. Objawiona Boża prawda zapewnia całej budowli Kościoła trwałość i niewzruszoność, a w konsekwencji i wiarygodność. Tymi filarami

i podporami są w równej mierze Kościół (interpretacja eklezjologiczna) i jego pasterze (interpretacja personalna)¹⁶.

Członkowie wspólnoty Kościoła, chrześcijanie, wzywani są do tego, aby „rozsądnie, sprawiedliwie i pobożnie żyć na tym świecie” (Tt 2, 12). Wszyscy też, bez względu na płeć, wiek i status społeczny winni prowadzić życie zgodne z tym, czego domaga się i spodziewa po nich zdrowa nauka. Władzy świeckiej powinni okazywać posłuszeństwo (por. Tt 3, 1). Ci zaś, którzy nie należą do wspólnoty i nie znają jej praw, nie mają też prawa do stawiania jej zarzutów (por. 1Tm 6, 1; Tt 2, 5.8.10).

W sposób szczególny Paweł odnosi się do osób sprawujących urzędy w Kościele¹⁷. Wskazuje, iż powinni oni spełniać określone wymogi. Jednym z takich urzędów jest urząd biskupa, którego mają wspomagać diakoni. Urzędy te mogą otrzymać jedynie ci, którzy odznaczają się nienagannym sposobem życia, dobrą sławą oraz odpowiednimi umiejętnościami. Poszczególne wymogi wyliczone są w katalogu w 1 Tm 3, 1–13 oraz w Tt 1, 6–9. Współpracownik apostoła winien być wzorem dla wierzących (por. 1 Tm 4, 12; Tt 2, 7); powinien strzec swojej owczarni oraz zdrowej nauki i przekazywać ją osobom odpowiedzialnym i godnym zaufania, aby i oni mogli skutecznie pouczać (por. 2 Tm 1, 13–14; 2, 2). Jako „dobry żołnierz Jezusa Chrystusa” przebiter musi być gotów znosić cierpienia i prześladowania (por. 1 Tm 1, 18; 2 Tm 1, 8).

Odpowiedzialność za przekazywanie depozytu wiary spoczywa na osobach godnych zaufania. Dla zrozumienia zagadnienia tradycji i sukcesji istotny jest następujący fragment: „Co ode mnie usłyszysz w obecności wielu świadków, przekaz zaufanym mężom, którzy będą zdolni do tego, by także innych pouczyć” (2 Tm 2, 2). Stwierdzenie Pawła podkreśla formalny charakter Ewangelii jako nauki, której integralność gwarantuje wiarygodny przekaz. Otrzymują go bezpośredni uczniowie apostoła, którzy dalej winni przekazywać go „zaufanym mężom”. W ten sposób prawdziwa Ewangelia dociera do nauczycieli w Kościele i przez nich staje

¹⁶ Por. C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, Paryż 1969, s. 466; H. Muszyński, *Interpretacja 1 Tm 3, 15 w świetle źródeł qumrańskich i patrystycznych*, „Studia Pelplińskie” 5 (1975), s. 37–62. Według opinii Euzebiusza z Cezarei wyrażenie „kolumna i podwalina prawdy” można odnosić w sposób szczególny do męczenników, którzy stałość w wierze przypieczętowali krwią męczeńską. Euzebiusz określa ich mianem niewzruszonych filarów wiary. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, v 17, 43; vi 41, 14.

¹⁷ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 453–468.

się w nim żywa i obecna. Każdy przełożony gminy ponosi odpowiedzialność tak za głoszoną wiernym naukę, jak i za odpowiednie przekazanie jej właściwym mężom (por. 1 Tm 5, 22). Pasterze wspólnoty winni czuwać nad poprawnym zachowaniem depozytu wiary (por. 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14). Paweł żywi także nadzieję, że Bóg ma moc, by powierzone dobro ustrzec (por. 2 Tm 1, 12).

Podsumowanie

Paweł przeważnie mówi o wierze w sensie zaufania Chrystusowi lub Bogu. Jest to postawa, która dzięki Bożej łasce, umożliwia ludziom wyjście z własnej grzeszności i nawiązanie właściwej relacji z Bogiem. Listy pasterskie inaczej patrzą na kwestię wiary. Nade wszystko ustalają zasadę kontynuacji tradycji apostoelskiej, która odnosi się do wszystkich przewidzianych następców Apostołów, którym przysługuje prawo i obowiązek autorytatywnego przekazywania wiary swoim następcom. Wiary rozumianej jako depozyt doktrynalny.

Wiara, którą głosi Kościół, jest wiarą wywodzącą się od apostołów. Jest to przekazane przez nich dobro, ostoja jedynej i prawdziwej nauki. Ewangelia Pawła (2 Tm 1, 11; 2, 8) jest depozytem — depozytem Pawła Apostoła, dla tego cennego skarbu znosi on cierpienia i wszelkie trudy. Z pomocą Boga apostoł pragnie strzec go „aż do owego dnia” (2 Tm 1, 12). Kościół strzeże tego depozytu i przekazuje dalej. Tradycja i sukcesja są zatem związane z Kościołem, w którym realizuje się przekaz wiary. Przez urząd i sukcesję zostaje zagwarantowana autentyczność i nieskazitelność prawowitej doktryny wiary apostoelskiej. Z zasady tradycji i sukcesji wypływa także zasada urzędu zwierzchnika gminy. Z nim związany jest charyzmat urzędu czy władzy apostoelskiej przekazany poprzez włożenie rąk (por. 1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 5), który ujawnia się w strzeżeniu, głoszeniu i przekazywaniu prawowitej nauki.

Wiara jest zaufaniem okazywanym Chrystusowi, ale także jest chrześcijańskim sposobem życia — wiary, która wynika z zaufania. Słowa: „Siebie samych badajcie, czy trwacie w [jedynej] wierze, siebie samych doświadczajcie!” (2 Kor 13, 5) znaczą nie tylko „badajcie czy nadal ufacie Chrystusowi”, ale odwołują się do rozumienia prawdy, która wynika z zaufania do Zbawiciela. W listach pasterskich rzeczą istotną jest to, aby ludzie, szczególnie przywódcy, trwali w „zdrowej wierze” (Tt 1, 13; 2, 2).

Anna Maria Wajda
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pouczenia Jezusa o wierze (Łk 17, 6)

Wiara chrześcijańska to droga, to indywidualny dla każdego z nas proces dojrzewania do pogłębionej osobowej relacji z Bogiem. Pisze o tym także papież Benedykt XVI w liście apostolskim na Rok Wiary *Porta Fidei* wskazując na potrzebę odnowienia drogi wiary, aby ukazać radość i entuzjazm spotkania z Chrystusem (nr 2)¹. Procesowi temu towarzyszyć powinno wołanie analogiczne do prośby apostołów: „Panie, dodaj nam wiary” (por. Łk 17, 5), na które otrzymujemy równie trudną do zrozumienia odpowiedź Nauczyciela: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej morwie: «Wyrwij się z korzeniem i przesadź się w morze», a byłaby wam posłuszna” (Łk 17, 6)². W związku z tym, celem niniejszego opracowania będzie analiza zacytowanego wyżej pouczenia Jezusa o mocy wiary i odpowiedź na pytania nasuwające się po jego lekturze. Ponieważ słowem-kluczem jest tu *ziarnko gorczycy*, a zasada egzegetyczna mówi, że teksty Pisma Świętego należy tłumaczyć innymi tekstami biblijnymi, w pierwszej kolejności zaprezentowane będą kwestie, co na ten temat podają inne księgi. Następnie przedstawione zostaną zagadnienia z zakresu botaniki biblijnej odnoszące się do problemu identyfikacji, sposobu wzrostu, uprawy i zastosowania wymienionych tu gatunków roślin oraz ich symboliki, ze zwróceniem uwagi na kulturowe uwarunkowania wpływające na sposób odczytywania tej Jezusowej hiperboli.

¹ Benedykt XVI, *List apostolski w formie «motu proprio» Porta Fidei ogłaszający Rok Wiary*, Rzym 2011, nr 2.

² Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, (Biblia Tysiąclecia), wyd. 5, Poznań 2000.

Biblijne wzmianki o gorczycy i morwie

Gorczyca, kryjąca się pod greckim słowem *sinapi*³ przywoływana jest tylko w Nowym Testamencie. Wszystkich wzmianek o tej roślinie jest pięć i znajdujemy je tylko u Synoptyków (Mt 13, 31; 17, 20; Mk 4, 31; Łk 13, 19; 17, 6). Przywołania te dotyczą dwóch przypadków. W pierwszym chodzi o jedną z przypowieści Jezusa, który do ziarnka gorczycy porównał królestwo Boże. Przypowieść tą znajdujemy u wszystkich Synoptyków: „Inną przypowieść im przedłożył: «Królestwo niebieskie podobne jest do ziarnka gorczycy, które ktoś wziął i posiał na swej roli. Jest ono najmniejsze ze wszystkich nasion, lecz gdy wyrośnie, jest większe od innych jarzyn i staje się drzewem, tak że ptaki przylatują z powietrza i gnieźdzą się na jego gałęziach»” (Mt 13, 31–32; por. też Mk 4, 30–32; Łk 13, 18–19). Natomiast drugi przypadek dotyczy wypowiedzi Jezusa na temat siły ugruntowanej wiary. Takie przywołania nasion gorczycy znajdujemy w Ewangelii według św. Mateusza (17, 20) i Łukasza (17, 6), z czego ta ostatnia jest przedmiotem niniejszego opracowania.

Z kolei morwa (gr. *sykaminos*⁴) jest wzmiankowana w Piśmie Świętym tylko dwa razy. Pierwsza wzmianka pochodzi ze Starego Testamentu z Pierwszej Księgi Machabejskiej, gdzie czytamy: „Słoniom pokazano sok winnych jagód i morwy, aby je rozjuszyc do bitwy” (1 Ma 6, 34). Przypuszcza się, że w celu rozjuszenia słoni⁵ poiono je sfermentowanym sokiem

³ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 51; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 555.

⁴ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 146; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 573.

⁵ Słonie bojowe, nazywane też „czołgami świata starożytnego” były istotnym elementem armii zorganizowanych na wzór hellenistyczny. W basenie Morza Śródziemnego upowszechniły się one zwłaszcza w okresie wojny diadochów. Słoniem bojowym kierował specjalnie wyszkolony kornak. Oprócz niego załogę takiego słonia stanowiło 2–4 żołnierzy umieszczonych w drewnianej wieży, obitej skorą lub obłożonej tarczami i umieszczonej na grzbiecie zwierzęcia (por. 1 Mch 6, 37). Byli to oszczepnicy, łucznicy lub włócznicy. Dodatkowe wyposażenie słoni bojowych stanowił pancerz (por. 1 Mch 6, 43). Był on wykonany z metalowych płyt i miał chronić zwierzę przed zranieniem. Natomiast na kły nakładano słoniom metalowe ostrza, co wydłużało ich zasięg i czyniło bardziej skutecznymi w walce, zaś na szyi wieszano im metalowe dzwonki, ułatwiające ich lokalizację — por. D. Budacz, *Antyczne formacje wojskowe. Ich metody walki i rola na polu bitwy w wiekach IV p.n.e.–I n.e.*, Oświęcim 2012, s. 73, 79–80.

z owoców morwy. Specjaliści z zakresu antycznej wojskowości podają, że pojono je także winem ryżowym. Wskutek tego te łagodne z natury zwierzęta stawały się bardziej agresywne. Praktyka ta poddawana jest jednak pod dyskusję, ponieważ wpadające w szał słonie mogły stanowić zagrożenie nie tylko dla wroga, ale i dla własnych formacji wojskowych. Nie można jej jednak wykluczyć, bo z pewnością słonie w stanie lekkiego zamroczenia alkoholowego stawały się bardziej odporne na ból i mniej się bały, zwłaszcza, że z relacji źródłowych wynika, iż wśród słoni bojowych panika, nawet z dość błahych powodów, była częstym zjawiskiem i nierzadko przeradzała się w szał. Mimo swej wielkości nie są to bowiem zbyt waleczne zwierzęta⁶.

W literaturze przedmiotu spotkać też można stwierdzenie, że soku z owoców morwy używano również do malowania trąb i kłów słoni bojowych na kolor krwistoczerwony, co miało wzbudzać lęk i przerażenie u przeciwników⁷. Malowanie tych zwierząt w jaskrawe barwy wojenne było istotnym dopełnieniem ich uzbrojenia bojowego⁸.

Druga biblijna wzmianka przywołująca z nazwy ten gatunek rośliny, pochodzi z rozpatrywanego w tym opracowaniu fragmentu Ewangelii według św. Łukasza (17, 6), a jej szczegółowa analiza zostanie zaprezentowana w kolejnych paragrafach.

Tło przyrodnicze wypowiedzi Jezusa (Łk 17, 6)

W czasach Jezusa powszechnie przyjęte było stwierdzenie, że nasiono gorczycy jest najmniejsze z wszystkich nasion. Stanowiło ono odpowiednik naszych przysłowiowych sformułowań „mały jak ziarnko maku”, czy „mały jak łepiek od szpilki”⁹. Takie postrzeganie nasiona gorczycy było charakterystyczne zarówno dla Greków, jak i dla Żydów. Przykład tego znajdujemy między innymi w Talmudzie (Nidda 5, 2), gdzie najmniejsza

⁶ Por. D. Budacz, *Antyczne formacje wojskowe...*, dz. cyt., s. 82–94.

⁷ Por. W. Kawollek, H. Falk, *Podróż po biblijnych ogrodach. Informacje o roślinach oraz wskazówki dotyczące uprawy*, Poznań 2005, s. 75.

⁸ Por. D. Budacz, *Antyczne formacje wojskowe...*, dz. cyt., s. 80.

⁹ Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Redakcja naukowa wydania polskiego Waldemar Chrostowski, Warszawa 2005, s. 164.

kropla krwi zostaje porównana do *hardel*, co w tłumaczeniu z języka hebrajskiego oznacza ziarno gorczycy¹⁰.

Źródłem owych nasion jak podają botanicy biblijni, były dwa blisko spokrewnione ze sobą gatunki z rodziny krzyżowych (*Brassicaceae*): gorczyca czarna (*Brassica nigra* [L.] Koch.) i gorczyca biała (*Sinapis alba* L.). W tym też celu uprawiali te rośliny starożytni Izraelici. Zebrane nasiona wykorzystywali następnie w kuchni, jako przyprawy do tłustych mięs, ale także używali ich jako leku¹¹. Gorczycę wysiewano wraz z innymi warzywami i ziołami tj. bób, cebula, czosnek, kminek, soczewica, ciecierzycą, czy ruta. Uważa się, że uprawa gorczycy czarnej była bardziej popularna w starożytnym Izraelu niż białej. Roślina ta przewyższała swą wysokością wspomniane wyżej warzywa. Pisze o tym także Pitagoras, żyjący pięć wieków przed Chrystusem, według którego gorczycę czarną należy uznać „za najpierwszą pomiędzy tymi roślinami, których siła w górę działa”. Również porównując wielkość nasion w podstawowym zestawie warzyw uprawianych przez Żydów w czasach Jezusa, można stwierdzić, że nasiono gorczycy czarnej jest wśród nich najmniejsze¹². Jest ono kuliste, a jego średnica wynosi około 1–1,5 mm¹³. Warto tu dodać, że w starożytności taki kształt postrzegano jako doskonały¹⁴.

¹⁰ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Tyniec 1997, s. 41.

¹¹ Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011, s. 56.

¹² Por. W. C. Kaiser Jr., P. H. Davids, F. F. Bruce, M. T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, Konsultacja naukowa wydania polskiego Waldemar Chrostowski, Warszawa 2011, s. 310–311.

¹³ Nasiona gorczycy białej, również uprawianej w czasach biblijnych, mają barwę kremową, są okrągłe, z zaznaczonym korzonkiem na powierzchni, gładkie, matowe. Ich średnica wynosi 2–2,8 mm, a masa tysiąca nasion 3–5, 5 g. Na roślinie umieszczone są one w owłosionych łuszczykach, opatrzonych na szczycie długim, spłaszczonym, nieco zgiętym dziobkiem. Nasiona gorczycy białej żute w jamie ustnej mają początkowo smak łagodny, zmieniający się stopniowo w ostry i szczypiący. Ze względu na obecne w nich związki wykazują pomocne działanie w regulacji gospodarki lipidowej, dlatego znajdują zastosowanie w diecie zawierającej tłuste potrawy, np. w postaci musztardy francuskiej (łagodnej) i jako dodatek do niektórych marynat — za: A. Ożarowski, W. Jaroniewski, *Rośliny lecznicze i ich praktyczne zastosowanie*, Warszaw 1987, s. 165–166; J. Kozłowski, E. Bilińska, W. Buchwald, *Nasiona roślin leczniczych jako leki i surowce zielarskie — część pierwsza*, „Panacea — Leki ziołowe” Nr 4 (2008), s. 18–21.

¹⁴ Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny w przypowieściach Jezusa*, [w:] Biblia w kulturze świata. Teologia — rośliny i zwierzęta, Kraków 2008, s. 218–220; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne...*, dz. cyt., s. 57–58.

Warto dodać, że owoce gorzycy czarnej to wyprostowane, walcowate łuszczyzny długości 1–2 cm, przylegające do łodygi i zakończone cienkim, krótkim dziobkiem na szczycie. W takim owocu znajduje się 4–8 nasion, które jak dojrzeją mają barwę ciemnobrązową, bez połysku (są matowe). Zawierają one około 30 proc. oleju, do 38 proc. związków białkowych, kwas sinapinowy, do 7 proc. sinigryny, myrozynę i inne enzymy. Można z nich, po rozpadzie enzymatycznym, oddestylować do 1, 4 proc. olejku, który w roztworze spirytusowym stosowany jest zewnętrznie do nacierania w bólach reumatycznych, a w postaci mazideł i maści, jako środek rozgrzewający. Zmielone nasiona gorzycy stosuje się zewnętrznie w postaci kataplazmów. Doustnie stosuje się nasiona gorzycy czarnej jako przyprawę kulinarną do niektórych potraw lub w postaci musztardy ostrej (sarepskiej lub krymskiej)¹⁵. Oleiste nasiona gorzycy bardzo chętnie zjadają ptaki. Prawdopodobnie ich gnieźdzenie w obrębie roślin gorzycy, na które wskazują wszyscy Synoptycy, nie tyle podyktowane jest budowaniem gniazd, co możliwością łatwego zdobycia pokarmu (por. Mt 13, 32; Mk 4, 32; Łk 13, 19)¹⁶.

Zarówno gorzycza czarna, jak i biała, są roślinami jednorocznymi o stosunkowo krótkim okresie wegetacji, bo wynoszącym 95–105 dni. Ta cecha gorzycy pokazuje nam jak wielka siła ukryta jest w jej nasionach, bo właśnie one kiełkując dają początek siewkom, a te z kolei roślinom, które zakwitają i zawiązują owoce. W przypadku gorzycy czarnej w klimacie Izraela z ok. 1–1, 5 mm nasion wyrastają nawet ponad dwumetrowe rośliny, gdzie w naszej strefie klimatycznej mają one zwykle od 1–1, 5 metra wysokości. Rośliny te pokrojem przypominają krzewy, bo mają łodygę wzniesioną i rozgałęzioną, dołem rzadko owłosioną. Liście u gorzycy czarnej są ogonkowe. Dolne lirowate, na brzegu ząbkowane, górne lancetowate, całobrzegie. Kwiaty z kolei są promieniste, złocistożółte, zebrane w luźne baldachogrona¹⁷.

Jedną z przyczyn przedstawienia tak szczegółowej charakterystyki botanicznej gorzycy czarnej jest to, że w niektórych opracowaniach i komentarzach biblijnych można spotkać opisy gorzycy czarnej, w których

¹⁵ Por. A. Ożarowski, W Jaroniewski, *Rośliny lecznicze i ich praktyczne zastosowanie...*, dz. cyt., s. 16–167; J. Kozłowski, E. Bilinska, W. Buchwald, *Nasiona roślin leczniczych jako leki i surowce zielarskie — część pierwsza*, dz. cyt., s. 18–21.

¹⁶ Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁷ Por. A. Ożarowski, W Jaroniewski, *Rośliny lecznicze i ich praktyczne zastosowanie...*, dz. cyt., s. 166–167; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne...*, dz. cyt., s. 57.

jest mowa, że dorasta ona w ojczyźnie Jezusa do czterech, a nawet pięciu metrów wysokości i ma pnie grubości sosen¹⁸. Stwierdzenia te skonfrontowane z zaprezentowanymi wyżej informacjami rodzą pewne wątpliwości, czy jest tu mowa o tej samej roślinie. Podobne pytania pojawiają się także w odniesieniu do podpisów pod niektórymi fotografiami, które informują, że przedstawiają nasiona, kwiaty lub rośliny biblijnej gorczycy¹⁹.

Przyczyn tych niezgodności można się dopatrywać w zbieżności nazewnictwa niektórych gatunków roślin oraz niezajomości zmian w szacie roślinnej Izraela, które zaszły na przestrzeni wieków. Chodzi tu przede wszystkim o zjawisko synantropizacji szaty roślinnej, czyli zmiany, jakie za sprawą człowieka zaszły na omawianym obszarze w doborze gatunków roślin poczynając od starożytności aż do chwili obecnej. Podkreślić trzeba, że, w dobie nowożytnej, za sprawą człowieka zawleczono w obszar basenu Morza Śródziemnego, a więc i na tereny dzisiejszego Izraela, szereg gatunków roślin obcego pochodzenia. Jednym z nich jest rodzimy dla Ameryki Południowej (południowa Boliwia i północna Argentyna) gatunek tytoniu *Nicotiana glauca* Graham. Jest to przedstawiciel rodziny *Solanaceae*. W Izraelu porasta on skały, mury i pobocza dróg. Można go także spotkać w okolicach Jeziora Galilejskiego. Roślina ta ma pokrój rozgałęzionego krzewu lub niewielkiego drzewa, które zwykle ma 2–7 m. wysokości. Liście *Nicotiana glauca* są niebiesko-zielone (sine), skórzaste, długoogonkowe o długości do około 20 cm. Kwiaty natomiast są żółte, rurkowe do 5 cm długości i o szerokości 1 cm, zebrane w zwisające grona. Pojawiają się one na tych roślinach przez cały rok. Owocem jest brązowa torebka długości 7–10 mm zawierająca dużo bardzo drobnych nasion, które rozsiewane są przez wiatr i wodę. W RPA, Kenii i Tanzanii jest to bardzo ekspansywny chwast, stwarzający zagrożenie dla zachowania różnorodności biologicznej rodzimych gatunków roślin, bo jest wobec nich bardzo konkurencyjny i wypiera je z ich stanowisk naturalnych. Wszyst-

¹⁸ Por. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2004, s. 169–170; F. Mickiewicz, *Nowy komentarz biblijny. Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. II, Częstochowa 2012, s. 222; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 133.

¹⁹ Por. M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów 2008, s. nienumerowana.

kie części tej rośliny są trujące, a wyciągu z niej używa się do zwalczania szkodników innych roślin²⁰.

Nicotiana glauca ze względu na swój pokrój i drobne nasiona niekiedy przedstawiana jest jako biblijna gorczyca. Jest to jednak poważny błąd, bo gatunek ten w czasach Jezusa nie rósł w Izraelu, bo jak już wspomniano pochodzi z Ameryki Południowej i dopiero era wielkich odkryć geograficznych sprawiła, że wraz z innymi gatunkami roślin mógł dotrzeć w rejon Morza Śródziemnego. Warto także dodać, że do ugruntowania błędnej klasyfikacji tego tytoniu jako rośliny biblijnej przyczynić się mogła zbieżność w nazewnictwie angielskim gorzcycy i omawianego gatunku, który w tym języku posiada szereg nazw zwyczajowych, wśród których znajduje się również określenie — *mustard tree* (drzewo musztardowe). Natomiast gorczyca czarna i biała w języku angielskim nazywają się odpowiednio *black mustard* i *white mustard*, co wskazuje na ich zastosowanie przy produkcji musztardy.

Przywoływanie wspomnianego wyżej gatunku tytoniu jako biblijnej gorzcycy jest tym bardziej niepoprawne, że zarówno gorczyca czarna, jaki i biała, były dobrze znane w basenie Morza Śródziemnego, co raczej wyklucza pomyłkę w ich identyfikacji. Piszą o nich starożytni pisarze greccy i rzymscy tj. Hipokrates, Teofrast, Dioskorydes, Columella, czy Pliniusz. Charakteryzują je jako rośliny znane od dawna i uprawiane w celach leczniczych i przyprawowych²¹.

Drugim gatunkiem wymienionym w Łk 17, 6 jest morwa. Botanicy specjalizujący się w badaniach nad florą biblijną podają, że gatunkiem wzmiankowanym w 1 Mch 6, 34 i wersecie analizowanym w niniejszym opracowaniu jest morwa czarna (*Morus nigra* L.). Jest ona przedstawicielką naturalnej szaty roślinnej właściwej dla północnej Persji i wybrzeży Morza Kaspijskiego. Jej uprawa już w czasach starożytnych rozpowszechniła się stopniowo na całym Bliskim Wschodzie²².

Wzmianki o morwie czarnej znajdujemy zarówno u Teofrasta i Pliniusza Starszego, a także u Horacego, Wergiliusza i Columelli. Co wię-

²⁰ Por. S. Bogdanović, B. Mitić, M. Rušćić, K. Dolina, *Nicotiana glauca* Graham (*Solanaceae*), a new invasive plant in Croatia, *Acta Botanica Croatia* 65, *Acta Botanica Croatia* 65, Zagreb 2006, s. 203–209; H. Strzelecka, J. Kowlski (red.), *Encyklopedia zielarstwa i zielolecznictwa*, Warszawa 2000, s. 579.

²¹ Por. M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin leczniczych*, Warszawa 1980, s. 82–83; A. PACIOREK, *Przypowieści Jezusa...*, dz. cyt., s. 133.

²² Por. W. Kawollek, H. Falk, *Podróż po biblijnych ogrodach...*, dz. cyt., s. 75.

cej rysunki drzew morwowych odkryto w Pompejach. W Grecji morwa czarna była drzewem bożka Pana i widziano w niej symbol mądrości. Ten ostatni aspekt wiązano z następującą obserwacją fenologiczną dotyczącą wzrostu i rozwoju tego gatunku, a mianowicie z tym, że drzewo to wypuszcza pąki dopiero wtedy, gdy miną ostatnie wiosenne przymrozki²³. Z tego powodu Pliniusz Starszy charakteryzując tę roślinę użył sformułowania *sapientissima arborum*, co można przetłumaczyć na język polski jako *najmądrzejsze z drzew*²⁴.

Morwa czarna to długowieczne drzewo (żyje nawet do 600 lat), dorastające do 15 m wysokości z rozłożystą koroną i bardzo mocnym systemem korzeniowym. Liście rozmieszczone są na jej pędach skrętolegle i mają długość 6–12 cm i szerokość 7–15 cm. Są grube, z wierzchu bardzo szorstkie, najczęściej nieregularnie klapowane lub pozbawione wcięć. Kwiatostany męskie osadzone są na 1 cm szypułkach i mają długość do 2, 5 cm. Kwiatostany żeńskie są o połowę krótsze i mają także krótsze szypułki. Owoc morwy czarnej jest zbiorowy i swym wyglądem przypomina jeżynę. Ma 2–2, 5 cm długości i barwę od purpurowej do czarno-fioletowej. Owoce pojawiają się od połowy lipca do końca września. Można je jeść na surowo lub po ugotowaniu, a także robić z nich galaretki, konfitury, soki, syropy i wino. Sok z owoców morwy czarnej do dnia dzisiejszego wykorzystuje się jako naturalny barwnik²⁵, między innymi do barwienia wina²⁶. Natomiast w starożytności był on głównie używany jako napój orzeźwiający, na co pośrednio wskazuje także przywołana wcześniej wzmianka z Pierwszej Księgi Machabejskiej (6, 34). Napój ten słodzono miodem i poprawiano ziołami²⁷.

²³ Por. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych...*, dz. cyt., s. 97.

²⁴ Por. W. Kawollek, H. Falk, *Podróż po biblijnych ogrodach...*, dz. cyt., s. 75; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne...*, dz. cyt., s. 141.

²⁵ Por. D. Lanska, *Polne rośliny w kuchni*, Warszawa 1993, s. 100; W. Kawollek, H. Falk, *Podróż po biblijnych ogrodach...*, dz. cyt., s. 76–77.

²⁶ Por. M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin leczniczych...*, dz. cyt., s. 27–28.

²⁷ Por. J. I. Packer, M. C. Tenney (red.), *Słownik tła Biblii*, Warszawa 2007, s. 206–207.

Egzegeta i botanik na temat *logionu* Łk 17, 6

Zanim przejdziemy do szczegółowych rozważań dotyczących analizowanego fragmentu warto pochylić się przez chwilę nad formą nauczania Jezusa. Tworzywo dla głoszonych przez siebie nauk czerpie z otaczającego Go świata, a nie z przesłanek rozumowych, stanowiących podstawę rozważań w typie filozoficznym. Stąd biorą się w wypowiedziach Jezusa przejawy lokalnego kolorytu galilejskiego. Niejednokrotnie snuje swe rozważania religijno-moralne przywołując obrazy z życia mieszkańców Galilei (rolników, rybaków), korzysta ze znajomości flory i fauny galilejskiej oraz odwołuje się do zjawisk naturalnych np. gdy wspomina o niebie, które różowieje przy zachodzie słońca. Co więcej, osnową nauczania Jezusa nie jest zazwyczaj dłuższy wywód rozumowy, tylko *apoftegmat* lub *logion*²⁸, które dzięki swej krótkiej i bogatej w treść formie doskonale nadawały się do nauczania. Były one bardzo popularne na starożytnym Wschodzie, który słynął z kultury oralnej i związanych z nią technik mnemotechnicznych. Dzięki ich krótkiej formie łatwo było zachować w pamięci zachętę lub radę, nakaz lub naganę. Apoftegmatem jest też analizowana w niniejszym opracowaniu wypowiedź Jezusa.

Wprowadzenie do analizowanego w niniejszym artykule fragmentu Ewangelii według św. Łukasza (17, 6) stanowią słowa: „Apostołowie prosili Pana: «Przymnóż nam wiary!»” (Łk 17, 5). Mają one swą analogię w wezwaniu: „Panie naucz nas się modlić” (Łk 11, 1), poprzedzającym modlitwę *Ojcze nasz* i charakteryzuje je styl i terminologia typowo Łukaszowa (słowa: apostołowie, Pan jako tytuł Jezusa). Sam apoftegmat (Łk 17, 6) jest hiperbolicznym przedstawieniem tego, czego może dokonać wiara. Odpowiada mu paralelny tekst Mt 17, 20b: „Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarnko gorczycy, powiecie tej górze: «Przesuń się stąd tam!», a przesu-

²⁸ *Apoftegmat* (gr. *apophthegma* — maksyma lub sentencja zawierająca normę postępowania) — w Nowym Testamencie tym terminem oznacza się krótkie, lapidarne powiedzenia Jezusa, zawarte w kontekście narracyjnym (np. Mt 8, 20). Występuje najczęściej jako odpowiedź na pytania uczniów w tzw. dyskusjach szkolnych (Mt 19, 1–15) lub jako replika na zarzuty nieprzyjaciół w tzw. kontrowersjach (Mk 2, 15–17) oraz jako apoftegmat biograficzny (Mt 4, 18–22; Łk 7, 1–10). *Logion*, l. mn. *logia* (gr. *wyroczenia*) — w Nowym Testamencie oznacza słowo (np. Boga lub Chrystusa); w biblistyce mianem tym określa się krótką, izolowaną wypowiedź Jezusa — za: J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 142–143.

nie się. I nic niemożliwego nie będzie dla was”, w którym zamiast drzewa morwowego wzmiankowana jest góra²⁹.

Przywołane przez Jezusa małe nasiono gorczycy, skonfrontowane następnie z okazałym drzewem morwy, to nie tylko botaniczny szczegół, wzbudzający zainteresowanie osób badających florę biblijną, ale także rzeczywistość wpisana w ramy i znaczenie symbolu. Dzięki temu odczytanie tego pouczenia Jezusa nie zawęża się tylko do płaszczyzny dosłownej, lecz przenosi się na wyższy poziom. Jakie zatem pouczenie płynie dla nas z przywołanego przez Jezusa obrazu?

Powszechnie wskazuje się na siłę tkwiącą w małym nasieniu gorczycy, z którego wyrastają w krótkim, bo liczącym nieco ponad trzy miesiące okresie wegetacji, okazałe i wydające nowe nasiona rośliny. I taka według pouczenia Jezusa ma być nasza wiara. Nie chodzi tu o jej małość w sensie ilościowym, ale o jej siłę duchową i dynamizm, które uzdalniają do wykonywania rzeczy pozornie niemożliwych, równoznacznych z wyrwaniem drzewa morwy z korzeniami³⁰.

Dlaczego Jezus przywołuje w swym pouczeniu morwę, a nie jakieś inne drzewo? Z pomocą w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie przychodzi nam *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, w którym czytamy, że starożytni pisarze żydowscy nieraz wzmiankowali, że korzenie czarnej morwy rozrastają się we wszystkie strony, co sprawiało, że trudno było usunąć to drzewo wraz z korzeniami³¹. Ponadto w analizowanym logionie pada sformułowanie *tej morwie*, co pozwala przypuszczać, że apostołowie w chwili wypowiedzania tych słów przez Jezusa widzieli konkretne drzewo morwy. Jeśli tak było, to wizualny efekt bardzo wzmacniał Jezusowe pouczenie. Warto w tym miejscu również dodać, że w starożytnym Izraelu obsypywano pnie starych drzew morwy przymą kamieni i darnią, w celu uzyskania odrostów korzeniowych. W sytuacji, gdy główny pień ulegał wyłamaniu, zabieg taki pozwalał, aby jego rolę przejął najsilniejszy odrost³².

²⁹ Por. F. Mickiewicz, *Nowy komentarz biblijny. Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12–24*, dz. cyt., s. 218, 221–222.

³⁰ Por. F. Mickiewicz, *Nowy komentarz biblijny. Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12–24*, dz. cyt., s. 222.

³¹ Por. J.H. Walton, V.H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej...*, dz. cyt., s. 164.

³² Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne...*, dz. cyt., s. 140.

Również analiza składni greckiej omawianego logionu pozwala na pozyczenie ciekawych spostrzeżeń. Składa się on z dwóch zdań warunkowych, z których pierwsze, jak podaje w swym komentarzu F. Mickiewicz jest rzeczywiste, a drugie nierzeczywiste. Składnia pierwszego zdania wskazuje, że apostołowie mają już wiarę, ale nie ma ona jeszcze swej prawdziwej mocy, a dokładniej mówiąc wskazuje ono, że ich pojęcie o niej nie jest jeszcze właściwie ukształtowane. Pouczenie to wybrzmiewa w pełni w drugim zdaniu (warunkowym nierzeczywistym), w którym jest mowa o wyrwaniu morwy z korzeniami i przesadzeniu jej w morze, co realnie nie może przynieść żadnych wymiernych korzyści. Przykład ten służy Jezusowi jedynie do pokazania, że dla wierzącego wszystko jest możliwe (por. Mk 9, 23), a jedynym warunkiem, aby mógł to osiągnąć jest pozwolenie, by Bóg działał w nim i przez niego³³.

Co więcej, Bóg nie narzuca nikomu wiary o większym ciężarze od tego, jaki ktoś jest w stanie unieść w danym momencie swego życia i na określonym etapie duchowego wzrastania. Żywy głos Boga w naszym sercu, owo gorczyczne ziarenko wiary, ma swój doskonale wyważony ciężar. Nie jest ani za drobne i zbyt lekkie, jak nasiona epifitycznych storczyków z lasów tropikalnych, u których 1, 2 mln nasion waży zaledwie 1 gram³⁴, ani zbyt duże i za ciężkie, jak mające 60 cm średnicy i ważące ok. 20 kg nasiono palmy seszelskiej³⁵. Co więcej, wewnątrz każdego nasienia kryje się życie — zarodek z zawiązkami korzenia i łodygi, dlatego dany nam w swych gorczyczych rozmiarach załączek wiary, kryje nadzieję na spełnienie tego, czego jeszcze nie widzimy, a co ujawni kiedyś taką moc, jaką ma ziarno gorczycy.

Podsumowanie

Niniejsze opracowanie pokazuje, że zrozumienie pouczenia Jezusa o mocy wiary, zawarte w Ewangelii według św. Łukasza 17, 6, nie zawsze jest łatwe w interpretacji dla współczesnego odbiorcy. Wiążą się z tym nie tylko kwestie związane z egzegezą tego fragmentu, ale też dotyczą pytań,

³³ Por. F. Mickiewicz, *Nowy komentarz biblijny. Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12–24*, dz. cyt., s. 222–223.

³⁴ Por. M. Popielarska, *Storczyk*, [w:] *Encyklopedia szkolna. Biologia*, M. Stęplewska, R. Mitoraj (red.), Kraków 2004, s. 638.

³⁵ Por. M. POPIELARSKA, *Palma*, [w:] *Encyklopedia szkolna. Biologia...*, dz. cyt., s. 490.

wchodzących w zakres nauk przyrodniczych, a zwłaszcza botaniki, które rodzą się na kanwie wzmianek o roślinach przywołanych tu przez Jezusa. Zaznaczyć trzeba, że w omawianym przypadku, przybliżenie niektórych faktów botanicznych związanych z tłem wypowiedzi Jezusa niewątpliwie ułatwia jej zrozumienie.

Streszczenie

Pouczenia Jezusa o wierze (Łk 17, 6)

Chrystus dał apostołom pewność wspaniałej skuteczności prawdziwej wiary: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej morwie: «Wyrwij się z korzeniem i przesadź się w morze», a byłaby wam posłuszna” (Łk 17, 6). Jezus używał popularnego języka i zastosował tu porównanie do ziarenka gorczycy, aby pokazać im potęgę wiary. Gorczyca czarna (*Sinapis nigra* [L.] Koch.) jest rośliną zielną, a nie drzewem, ale tak dużą, że w porównaniu z innymi roślinami uprawianymi w czasach Jezusa w ogrodach było to „wielkie drzewo” (por. Mt 13, 31, 17, 20, Mk 4, 31; Łk 13, 19). Jej nasiona są przysłowiowym określeniem małości. Greckie słowo *sycamine* oznacza drzewo morwy (*Morus nigra* L.). Jest to drzewo wolno rosnące, osiągające duże rozmiary i mające rozłożysty system korzeniowy, dlatego wymaga dużej siły, aby wyrwać je z korzeniami. Jezus porównuje prawdziwą wiarę do nasiona gorczycy, co oznacza, że musi być ona silna i aktywna, aby mogła przeszczepić „drzewo z ziemi do morza”, nie z siebie, ale w mocy Boskiej władzy, bo „Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy” (Mk 9, 23).

Słowa kluczowe

wiara, ziarnko gorczycy, morwa

Summary

Jesus' Teachings on faith (Lu 17:6)

Christ gave His disciples the assurance of a great effectiveness of true faith: "If ye had faith as a grain of mustard seed, ye might say unto this sycamine tree, Be thou plucked up by the root, and be thou planted in the sea; and it should obey you" (Lu 17:6). Jesus used everyday language to underline the power of faith by comparing it to a mustard seed. Black mustard (*Sinapis nigra* [L.] Koch.) is a herbaceous plant, not a tree, however large enough, when compared to other plants cultivated in Jesus' times, to be referred to as "a big tree" (see Mt 13:31; 17, 20; Mk 4:31; Lu 13:19). The size of its seeds has a proverbial meaning of being small. The Greek word *sycamine* stands for the mulberry tree (*Morus nigra* L.). This tree grows slowly, reaching a large size and forming a wide-spreading root system therefore, uprooting it requires a lot of strength. By comparing true faith to a mustard seed Jesus means that faith must be strong and alive in order to be able to transplant "a tree from the ground into the sea", not because of its own power, but within the divine power, through which "all things are possible to him that believeth" (Mk 9:23).

Keywords

faith, mustard seed, mulberry tree

Elżbieta Ibikowska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wiara i jej zagrożenia na podstawie Pierwszego Listu św. Jana Apostoła

Współczesny chrześcijanin wiarę traktuje często jako coś nieokreślonego, drugoplanowego, wręcz mało znaczący dodatek do życia, którego najważniejszymi kwestiami są: praca, nauka, rozrywka, czynny lub bierny wypoczynek¹. Nierzadko wiara bywa czymś bardzo płynnym a jednocześnie pojemnym, pojęciem używanym na wyrost i zamiennie, choć niekoniecznie zgodnie z prawdziwym ładunkiem znaczeniowym. W artykule zostaną dokładnie zanalizowane dwa fragmenty (1 J 2, 16 oraz 1 J 5, 5), które pomogą odkryć co dla autora listu znaczy wierzyć, a także jakie są podstawowe zagrożenia, które sprawiają, że człowiek wierzyć nie może, albo jego wiara jest zbyt słaba. W sposób syntetyczny zostanie przedstawiona całościowa koncepcja wiary w ujęciu Autora listu Janowego.

Wiara w Piśmie Świętym

Aby jednak zastanowić się nad kwestią wiary u św. Jana, na początku należy pochylić się nad pojęciem wiary w ogólności, poczynając od zagadnień gramatycznych, zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie.

Idea wiary w Starym Testamencie wyrażana była dwoma słowami: *emuna* oraz *batah*². Pierwsze z nich skrywa głęboko idącą siłę i pewność, z kolei drugie zawiera w sobie poczucie bezpieczeństwa oraz zaufanie³. Greccy tłumacze Septuaginty dokonując przekładu użyli kilku

¹ H. Witczyk, *Wiara naprawdę konieczna?*, „Verbum Vitae” 11 (2007), s. 9.

² M. Wojciechowski, *Biblijny pogląd na świat. Bóg, człowiek, etyka*, Częstochowa 2009, s. 80.

³ J. Duplacy, *Wiara*, [w:] X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994,

zwrotów, nie mając w swojej religii odpowiednika wiary hebrajskiej. Dla rdzenia *batah* użyli słów: *elpis*, *elpidzo*, *pepoitha* a dla *emuna*: *pistis*, *pisteuo*, *aletheia*. Dokonując przekładu na język polski mamy słowa: *mieć nadzieję, oczekiwać, zaufanie i ufność, wierność, ufać, powierzać, wierzyć komuś, prawda*⁴. Zauważyć więc można, jak wielki ładunek znaczeniowy niesie ze sobą jedno słowo: *wiara*. W Nowym Testamencie najczęściej używanymi zwrotami, które odnoszą się do kwestii wiary są: *pisteuo* i *elpidzo*.

Wiara u św. Jana

Św. Jan na określenie wiary używa, w zdecydowanej większości terminu greckiego *pisteuo*. W Pierwszym Liście słowo to występuje osmiokrotnie. Jan, w odróżnieniu od innych Ewangelistów używa niemal zawsze czasownika, który zakłada pewien ruch, działanie i postawę. W przeważającej większości czasownik ten występuje w pewnych konstrukcjach gramatycznych.

Dwukrotnie w Liście pojawia się konstrukcja *wierzyć z* przyimkiem *w*: „kto wierzy w Syna Bożego” (1 J 5, 10); „którzy wierzycie w imię Syna Bożego” (1 J 5, 13b). Opisuje to głęboki dynamizm i ruch w kierunku osoby, w której stronę wykonuje się akt wiary. W przypadku Jana po przyimku mamy dopełnienie: *Syna Bożego* oraz *Imię Syna Bożego*. Zatem dla apostoła wiara nigdy nie jest prawdziwa, jeśli nie prowadzi do osoby Jezusa Chrystusa, jeśli na Niego nie wskazuje.

W tekście odnajdujemy również konstrukcję *wierzyć, że*: „wierzący, że Jezus jest Chrystusem” (1 J 5, 1a); „jeśli nie wierzący, że Jezus jest Synem Bożym” (1 J 5, 5b). A zatem zwycięstwo nad światem gwarantuje wiara w Synostwo Boże Jezusa Chrystusa. To jest sensem i najwyższą wartością naszej wiary. Nie wystarczy tylko wiedzieć, że Jezus przyszedł na ziemię, należy uwierzyć, że jako Syn Boży może dokonywać tych samych dzieł co Jego Ojciec, i co więcej, że ich dokonał i nadal dokonuje poprzez swój Kościół.

s. 1025.

⁴ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*; Warszawa 1965, t. II, s. 105, t. III; s. 540; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 191–192 i s. 494.

We fragmencie 1 J 3, 23 pojawia się nakaz: „abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa”. Autor podkreśla, że wierzenie imieniu Jezus jest, obok miłości bliźniego, kluczowym zadaniem każdego chrześcijanina. Mamy również w 1 J 4, 16 określenie *wierzyć* z biernikiem: „I my poznaliśmy i uwierzyliśmy miłości, jaką Bóg ma ku nam”, co oznacza bezpośrednie uwierzenie miłości. Dalej w tym fragmencie mamy chyba najbardziej znany cytat z Listu św. Jana: „Bóg jest miłością”. A zatem to Bóg jest gwarantem tej wiary, nie może więc być kłamliwa ani zdradziecka.

Podsumowując rozważania nad terminologią, jaką Jan używa w swoim Liście, należy podkreślić, iż najpierw zakłada on przyjęcie z wiarą Słowa, które stało się Ciałem. Kolejnym etapem rozwoju jest wiara w Imię Jezusa Chrystusa oraz otrzymanie dzięki sakramentowi chrztu mocy wejścia w przestrzeń synostwa, a w konsekwencji stanie się rzeczywiście synem Boga⁵.

Rodzi się pytanie: dlaczego apostołowi tak bardzo zależało na podkreśleniu kwestii wiary, będącej niezaprzeczalnie jednym z dwóch wiodących tematów listu? Być może, jak pisze T. Hermann w swoim artykule jest to spowodowane tym, iż autor listu chce przypomnieć i ugruntować sprawy wiary w ludziach, którzy słyszeli o nich po raz pierwszy w czasie chrztu, a o których zapomnieli w wyniku swoich tragicznych odstępstw⁶. A może i dlatego, że dla Jana kluczowymi elementami określającymi chrześcijanina są wiara w Jezusa, Mesjasza, Syna Bożego oraz miłość braterska zakorzeniona w miłości Boga⁷. Nie można do końca, jednoznacznie stwierdzić, co leżało u podstaw takiego nacisku na kwestię wiary, jednak można, a nawet należy podkreślić, że wiara i jej odniesienie do osoby Jezusa z Nazaretu jest dla Jana kluczowa.

Na czym miałyby konkretnie polegać ta wiara, o której tak chętnie mówi św. Jan? Przede wszystkim na uwierzeniu Bogu, że historia Jezusa Chrystusa była działaniem Boga w historii zbawienia, któremu człowiek może zaufać, tak jak zawsze mógł ufać Bogu i temu, czego dokonał⁸. Innymi słowy na obdarzeniu żywego, widzialnego Jezusa takim samym zaufaniem i taką samą miłością, jaką przez wieki człowiek darzył niewi-

⁵ I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, „Verbum Vitae” 5 (2004), s. 111.

⁶ T. Hermann, *Grzech, który sprowadza śmierć (1J 5, 16)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2–3 (1979), s. 116.

⁷ T. Hermann, *Grzech, który sprowadza śmierć (1J 5, 16)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2–3 (1979), s. 121.

⁸ F. Rieneckor, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001, s. 847.

działnego Boga. Oczywiście może powiedzieć to Jan, który miał przywilej przebywania z Panem w Jego wędrowce po ziemi. Jednak to stwierdzenie odnosi się również do ludzi XXI wieku, gdyż Jezus nadal działa, nadal „chodzi” po ziemi i nadal naucza wszystkie narody. Zawiniony brak wiary w Chrystusa, będącego naszym życiem, to przyczyna duchowej śmierci⁹. Przyczyna (bezpośrednia lub pośrednia) wszystkich nieszczęść, jakich człowiek doświadcza.

Zwycięstwo nad światem

Po rozstrzygnięciu kwestii, czym dla Apostoła jest wiara oraz jakie ma odniesienia, niech przemówi sam cytat z Jego listu: „Któż jest zwyciężającym świat, jeśli nie wierzący, że Jezus jest Synem Boga”. Czymże jest tajemniczy świat, który człowiek ma zwyciężać? I co znaczy to zwycięstwo? W Nowym Testamencie słowo *nikao* występuje 28 razy, z czego tylko trzykrotnie poza pismami Janowymi. Zwrot ów używany jest w trzech znaczeniach: jako zwycięstwo Jezusa (J 16, 33; Ap 3, 21b); jako czynność postaci apokaliptycznych (Ap 6, 2; 11, 7; 15, 2) a także jako czynność człowieka (Łk 11, 22; Rz 3, 4; 1J 2, 13.14; 1J 5, 4.5.; Ap 2, 7.11.17.26; Ap 3, 5.12.21a). Co ciekawe, imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej, użyty w tym zdaniu przez Jana, został również siedmiokrotnie użyty w Apokalipsie na oznaczenie tych, którzy w Listach do siedmiu Kościołów w Azji zasługują na nagrodę w przyszłym życiu. Można więc przez analogię uznać, że ów zwyciężający z Listu ma także szansę otrzymać owoc z drzewa życia, manny ukrytej i biały kamyk z imieniem nowym.

Aby jednak dowiedzieć się, czym jest owo tajemnicze zwycięstwo, należy odkryć znaczenie słowa *świat* — *kosmos*¹⁰. Ten rzeczownik używany jest dość często w Nowym Testamencie. Występuje w sumie 186 razy, z czego aż 106 w pismach Janowych. Pojęcie to jest bardzo pojemne, niesie ze sobą wiele znaczeń. Św. Jan używa tego określenia, aby opisać rzeczywistość: stojącą w opozycji do Boga i wrogą Mu (50-krotnie); całej ludzkości objętej zbawczymi działaniami Boga (26-krotnie); antytetyczną wobec

⁹ J. Chmiel, *Koncepcja Miłości w 1 Liście świętego Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5–6 (1976), s. 288.

¹⁰ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*; Warszawa 1965, t. II, s. 702; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 346.

nieba (20-krotnie); wszystkiego, co istnieje w czasie i przestrzeni a stworzone zostało przez Boga (5-krotnie) oraz mieszkania ludzkiego (5-krotnie). W analizowanym fragmencie to słowo ma wydźwięk jednoznacznie pejoratywny. Jest wszystkim tym, co poddało się deprawacji i trwa we wrogości w stosunku do Boga¹¹. Świat jest całą tą rzeczywistością, która nie tylko oddaje się we władanie szatanowi i jego wojsku, ale bezwiednie idzie za jego podszeptami. To pewien system, który będąc całkowicie przeciwko Bogu¹², jest niemal w całości pod panowaniem zła, które zagraża każdemu chrześcijaninowi, niebacznie zbliżającemu się do tego systemu¹³. Trzeba podkreślić, że dualizm św. Jana nie jest kosmologiczny, lecz etyczny. To skłonności człowieka sprawiają, że jakaś rzecz czy rzeczywistość jest dobra lub zła i poddaje się pod działanie diabła lub Boga¹⁴. Św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian pisze: „Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga dla poznania darów Bożych” (1 Kor 2, 12). Św. Jakub mówi: „Cudzołożnicy, czy nie wiecie że przyjaźń ze światem, jest nieprzyjaźnią z Bogiem? Jeżeli więc ktoś zamierzałby być przyjacielem świata, staje się nieprzyjacielem Boga” (Jk 4, 4). Sam Jezus, rozmawiając ze swoimi uczniami, dał do zrozumienia, że „świat Mnie nienawidzi, bo ja o nim zaświadcza, że złe są jego uczynki” (J 7, 7). Co więcej, kiedy Jezus opowiada o godzinie Syna Człowieczego, dniu przyjścia, głosi: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie wyrzucony precz” (J 12, 31). Należy pamiętać, że to w Ewangelii św. Jana, już na początku mamy do czynienia z sytuacją przeciwstawienia się świata Jezusowi. „Na świecie było Słowo, a świat stał się przez nie, lecz świat Go nie poznał” (J 1, 10). Czasownik *ginosko* nie zakłada tylko poznania rozumowego, zakłada zmianę postawy wobec rzeczywistości, którą udało mu się rozpoznać i przyjąć. A zatem wszystko to należy do świata, co rozpoznając Chrystusa nie przyjęło Jego Osoby, lecz poszło za swoimi zachciankami.

Ciekawym pozostaje fakt, iż tylko św. Jan, trzykrotnie, raz w Ewangelii i dwukrotnie w pierwszym Liście używa słów *kosmos* i *nikao* wspólnie. Je-

¹¹ W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2001, s. 1654.

¹² C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2010, s. 572.

¹³ K. Romaniuk, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999, s. 574.

¹⁴ Smalley, s. 83.

zus mówi do uczniów: „Na świecie doznacie ucisku, ale odwagi. Jam zwyciężył świat” (J 16, 33). Próbując wczytać się w ten fragment, wniosek jaki się nasuwa jest prosty: jeśli będziecie uczniami Chrystusa, jeśli będziecie szli za Jego nauką i jeżeli wasze czyny będą innych prowadzić do Jezusa, zło sprawi wam ból i cierpienie, ale mężnie to znóście, gdyż w ostatecznym rozrachunku to Wy będziecie zwycięzcami, dlatego że Jezus Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu, przez chwalebne zmartwychwstanie pokonał całe zło. Dokładnie ten wniosek stara się przedstawić św. Jan także w Liście: „Wy dzieci jesteście z Boga i zwyciężyliście ich, ponieważ większy jest Ten, który w was jest od tego, który jest w świecie” (1 J 4, 4). Obraz zwycięstwa zawsze był używany w kontekście wojskowym, sportowym czy sądowym. Co za tym idzie prawie zawsze zakładał element konfliktu lub sprawdzianu¹⁵. W tym, jak i w drugim cytacie wyłania się konflikt pomiędzy wysłannikami świata a wierzącymi w Chrystusa. Tylko absolutne, jednoznaczne i całościowe opowiedzenie się po stronie Jezusa daje zwycięstwo nad złem.

Pożądliwości — przeszkody dla wiary

Drugi fragment: „Nie miłujcie świata ani tego co jest na świecie. Jeśli ktoś miłuje świat nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem co jest na świecie a więc pożądliwość ciała pożądliwość oczu i pycha tego życia pochodzi nie od Ojca lecz od świata” (1 J 2, 15–16) w zasadzie wyjaśnia, co może przeszkadzać w byciu z Ojcem, w całkowitym uwierzeniu w Syna Bożego. Dla chrześcijanina przedmiotem nienawiści, tym, czego należy unikać, jest wszystko co pochodzi ze świata, a zatem: pożądliwość ciała, oczu i pycha tego życia¹⁶.

Wszystkie grzechy i nieprawości, które były, są i będą na świecie aż do jego skończenia i przyjścia powtórnego Chrystusa, aby ostatecznie rozprawić się ze złem, można zamknąć w tejsze triadzie, którą przedstawia św. Jan. Zanim wyjaśni się, co jest ukryte pod tymi pojęciami, warto zwrócić uwagę na greckie określenia użyte w tekście.

¹⁵ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2010, s. 577.

¹⁶ A. Malina, *Zagadnienia etyczne*, [w:] M. Rosik (red.), *Teologia Nowego Testamentu. Dzieło Janowe*, Wrocław 2008, s. 321.

Epithymia — użyta w Nowym Testamencie w sumie 38 razy, jest tłumaczona jako: *pragnienie, pożądanie, tęsknota za czymś*¹⁷. Spotkać można pozytywne czy neutralne znaczenie tego słowa¹⁸, jednak w przeważającej większości odnosi się ono do bardzo negatywnych skojarzeń. Z kolei *aladzoneja*, tłumaczona jako *chełpliwość, samochwalstwo i fanfaronada*¹⁹, występuje tylko dwukrotnie w Nowym Testamencie — w rozpatrywanym Liście oraz u św. Jakuba, który pisze: „Teraz zaś chełpicie się w swej wyniosłości. Wszelka taka chełpliwość jest przewrotna” (Jk 4, 16).

Czym jest owa pożądlliwość? Jak pisze w swym dziele Filon przez potężne w przykazaniu pożądanie rozumie się namiętność, która ma swój początek w nas samych, zamiast przychodzić i atakować nas z zewnątrz²⁰. Katechizm Kościoła Katolickiego określa to jako: „skłonność zranionej natury ludzkiej do grzechu”²¹. Z kolei J. Kułaczkowski stwierdza, iż pożądlliwość jest stanem ducha ludzkiego oddalonego od pierwotnej prostoty i pełni wartości, jaką człowiek i świat mają w zamierzeniach Boga²². W Liście św. Jakub wyjaśnia: „To własna pożądlliwość wystawia każdego na próbę i nęci. Następnie pożądlliwość gdy pocznie rodzi grzech, a skoro grzech dojrzeje, rodzi śmierć” (Jk 1, 4–5). Skąd jednak ta skłonność się bierze, skoro człowiek został stworzony jako byt dobry, nieskazitelny i uporządkowany? Odpowiedź jest bardzo prosta, a w swej prostocie dramatyczna. Przez wolny wybór człowieka, kiedy to w raju zdecydował się „być jako Bóg” i postanowił złamać zakaz Stwórcy. Oczywiście, gdyby nie kusiciel, który zrobił wszystko, aby człowieka przekonać, że dokonuje słusznego wyboru, podczas gdy sprowadził na siebie cierpienia i śmierć, prawdopodobnie człowiek nigdy nie przekroczyłby Boskich przykazań. Jednak w sytuacji Ewy mamy jasno do czynienia z ową triadą. Po pierwsze chciała zjeść owoc, gdyż był dojrzały i nadawał się do zjedzenia — a zatem odniesienie do pożądlliwości ciała. Owoc był „rozkoszą dla oczu” jak mówi

¹⁷ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*; Warszawa 1965, t. II, s. 234; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 221.

¹⁸ S. S. Smalley, 1, 2, 3 *John* (WBC), Nowy Jork 1984 s. 84.

¹⁹ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*; Warszawa 1965, t. I, s. 80; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 20.

²⁰ V. Carraud, *Wszystko co jest na świecie*, tłum. M. Żerańska, „Communio” 1 (2001), s. 10.

²¹ Katechizm Kościoła Katolickiego, wydanie II, Poznań 2002, s. 106.

²² J. Kułaczkowski, *Pożądlliwość czyli „cudzołóstwo w sercu” w świetle Mt 5, 27–28*, „Homo Dei” 1 (2006), s. 62.

Pismo i z jego zjedzeniem mogły przed kobietą otworzyć się nowe perspektywy, co wzbudziło jej wielką ciekawość — pożądlivość oczu. W końcu wąż obiecał, że „tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” — a więc pycha tego życia, skusiło ją nabycie boskiej umiejętności. Komentując to zdarzenie, Katechizm mówi: „człowiek w raju był wolny od potrójnej pożądlivości, która poddaje go pożądlivości zmysłowej, dóbr ziemskich i afirmacji samego siebie wbrew zakazom rozumu”²³. Co ciekawe, wielu autorów uważa, że sam poryw pożądania nie jest grzechem nawet jeśli często stanowi do niego okazję, zostaje nim tylko po przyzwoleniu woli. Ową skłonność mają wszyscy ludzie, bez względu na stan cywilny, zasobność portfela, zajmowane stanowisko i zaangażowanie w wierze. Jednak decyzja człowieka, czy pójdzie za owymi pożądlivościami, czy też się im przeciwstawi i powalczy o swoją wolność, powoduje bądź umocnienie w wierze i miłości, bądź upadek i zamknięcie w świecie egoizmu.

Zwrot grecki ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς u św. Jana oznacza upadającą naturę człowieka w ogólności, dyspozycję do bycia wrogiem dla Stwórcy, a nie tylko i wyłącznie poszczególne żądze cielesne w człowieku²⁴. Niektórzy komentatorzy zwracają również uwagę na połączenie pojęć: „zło, pożądanie i ciało” w literaturze wspólnoty z Qumran²⁵.

Fraza ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν oznacza, iż pożądlivość może czerpać z „oczu”. Nie chodzi tu jednak o sam narząd wzroku, ale o to, co człowiek widzi i jakie to w nim rodzi skłonności, potrzeby. Wydaje się że autor Listu czerpie ze Starego Testamentu, gdzie występuje połączenie pomiędzy oczami: a grzechem dumy (Iz 5, 15), pożądaniem (Joz 7, 21), nieskromności (Rdz 39, 7)²⁶.

Termin ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, podobnie jak dwa poprzednie jest złożeniem rzeczownika oraz określnika w formie dopełnienia bliższego. Należałoby tłumaczyć ten zwrot: „duma czerpiąca z natury”²⁷. Komentatorzy zwracają uwagę, iż o ile w dwóch poprzednich frazach św. Jan użył słowa

²³ Katechizm Kościoła Katolickiego, wydanie II, Poznań 2002, s. 99.

²⁴ R. E. Brown, *The Epistles of John*, Nowy Jork 1982, s. 309.

²⁵ S. S. Smalley, 1, 2,3 *John (WBC)*, Nowy Jork 1984, s. 84; R. E. Brown, *The Epistles of John*, Nowy Jork 1982, s. 310.

²⁶ S. S. Smalley, 1, 2,3 *John (WBC)*, Nowy Jork 1984, s. 84.

²⁷ S. S. Smalley, 1, 2,3 *John (WBC)*, Nowy Jork 1984, s. 85; W. H. Harris, *An Exegetical Commentary on the Letters of John*, Dallas 2003, s. 97.

ἡ ἐπιθυμία w tej ostatniej używa ἡ ἀλαζονεία, ponieważ styl życia jest zewnętrzny wobec człowieka, inaczej niż oczy i ciało²⁸.

Przegląd komentarzy do tego fragmentu pozwoli zrozumieć czym są owe trzy grupy grzechów, mogące pogrożyć człowieka. Św. Augustyn te trzy namiętności odnosi do potrójnego kuszenia Chrystusa na pustyni, a zwycięstwo raz za wszystkich ludzi jest zasadą przemiany człowieka wewnętrznego. Według niego owe trzy namiętności to: „kochający najniższe przyjemności, ciekawscy oraz pyszni”²⁹. Tomasz a Kempis w odniesieniu do fragmentu z Listu św. Jana napisał: „do miłości świata pchają pragnienia ciała, chciwość oczu i pycha żywota, ale za nimi słusznie postępują kary i niedole”³⁰. Z kolei B. Pascal, zastanawiając się nad rozpatrywaną triadą konkluduje: „Pożądliwość ciała, oczu i pycha — są to trzy porządki rzeczy: ciało umysł i wola. Cieleśni to bogacze, króle: za przedmiot mają ciało. Ciekawi i uczeni: mają za przedmiot myśli. Mędracy: mają za przedmiot sprawiedliwość”³¹. Natomiast J. C. Bardout wymienia: „Pożądliwość ciała oznacza zdobywanie uciechy zmysłowej, Pożądliwość oczu to pewien sposób patrzenia i jakość naszego odniesienia do świata. Pycha jest najgłębszą deprawacją, Przez nią człowiek jej oddany traktuje siebie jak Boga ze względu na miłość własną”³².

Pożądliwości a wiara

Przyglądając się tym trzem kategoriom, dokonane zostanie odniesienie do kwestii kluczowej w Liście — do wiary. Pierwszy rodzaj pożądliwości prowadzi do popełniania tych grzechów, które ogólnie odnoszą się do sfery cielesnej, do najniższych i najbardziej pierwotnych instynktów w człowieku. To te grzechy, które pokazują nierzadko całkowite zezwierzęcenie

²⁸ R. E. Brown, *The Epistles of John*, Nowy Jork 1982, s. 310, K. Grayston, *The Johannine Epistles*, Londyn 1984, s. 74; I. H. Marshall, *The Epistles of John*, Michigan 1981, s. 142–144.

²⁹ Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 279.

³⁰ T. A. Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1980, s. 127.

³¹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1977, s. 196.

³² J. C. Bardout, *Metamorfozy pożądliwości*, tłum. L. Blater, „Communio” 1 (2001), s. 10.

i brak jakichkolwiek hamulców. Wśród wielu katalogów³³, umieszczonych w Piśmie świętym, z nich wszystkich do tego rodzaju czynów zaliczyć można: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, pijaństwo, hulanki, obżarstwo, pałanie żądzą ku swojej płci. Osoba popełniająca tego rodzaju grzechy jest całkowicie skupiona na sobie, na swoim przeżywaniu przyjemności, na tym aby zaspokoić pragnienia. Nie ma w tym żadnego odniesienia do Boga, wiara nie jest tutaj żadną wartością. Pomimo, iż Bóg daje miłość, która nigdy się nie kończy, i której przeżywanie jest najpiękniejszym doznaniem, człowiek nie zwraca na to najmniejszej uwagi, nie interesuje go, gdyż całą swoją energię życiową poświęca na spełnienie zachcianek ciała. Można powiedzieć, że dla człowieka idącego za tą pożytecznością „bogiem” staje się jego własne ciało.

Druga pożyteczność — oczu, rozumiana jest jako nadmierna ciekawość, umiłowanie piękna bez umiłowania dobra³⁴, hołdowanie źle pojętej naukowości, chęć posiadania dóbr dla nich samych. Można to zaliczyć: chciwość, spory, zawiść, pogoń za zaszczytami, rozłamy, zazdrość. Człowiek taki, choć wydaje się że postępuje dobrze, chcąc pogłębiać swoją wiedzę, w gruncie rzeczy nie robi tego, aby chwalić Swojego Stwórcę, lecz aby karmić własną próżność i wykazać wyższość nad innymi. Otacza się pięknem tego świata, nabywa wiele przedmiotów materialnych, jednak bez jakiegokolwiek głębszego sensu. Nie wierzy Bogu, lecz swojemu umysłowi oraz rzeczom, którymi się otoczył. Miejsce „Boga” zajmuje umysł.

Pycha tego życia, czy może lepiej oddające sens samochwalstwo to stawianie siebie na miejscu Boga. Człowiek staje się egoistą do granic możliwości, sprzeciwia się miłości, jaka obdarzył go Bóg, sądzi, że jej nie potrzebuje, gdyż jest samowystarczalny. Uważa siebie za centrum świata, za początek i koniec wszelkiego działania i istnienia. Grzechy, jakie nieodłącznie się z tym wiążą to pycha, zabójstwa, bałwochwalstwo, czary, egoizm. W tej sytuacji zupełnie nie ma miejsca na wiarę w Kogokolwiek poza sobą samym. Człowiek nie uznaje nikogo, od kogo, jego zdaniem, musiałby być zależnym. Jezus Chrystus takiej osobie nie jest do niczego potrzebny, gdyż sama sobie ze wszystkim świetnie radzi. Nie potrzebuje odwołania do żadnego innego imienia poza własnym. W rezultacie jest

³³ Rz 1, 29n; 1 Kor 5, 10n; 1 Kor 6, 9n; 2 Kor 12, 20; 2 Tm 3, 2–5; Ga 5, 19–21.

³⁴ J. Nawrot, *Wokół terminologii grzechu i zła w Listach Powszechnych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 62.

najbardziej zniewolonym stworzeniem na ziemi, gdyż sam sobie odmawia dostępu do największego dobra jakim jest Bóg.

Te trzy pożądliwości: uciechy życiowe, umysłowe dysputy i posiadanie przedmiotów oraz bycie jako Bóg — to oferuje nam świat, postrzegany przez św. Jana jako „królestwo” zła, kompletnie sprzeczne z wiarą w Imię Jezusa Chrystusa. Zatem chrześcijanin, któremu naprawdę zależy na swojej więzi z Chrystusem, na swojej wierze w Jednorodzonego oraz na Miłości, którą jednocześnie otrzymuje i daje bliźnim, musi, warte podkreślenia, zniknąć tego typu zachowań. Oczywiście, jak już zostało wspomniane, same pożądliwości przychodzić będą, taka ich natura, lecz aby stały się grzechami, woła człowieka musi za nimi podążyć. A dla św. Jana grzech nie jest poszczególnym aktem, czynem jednorazowym, a wyborem drogi życia³⁵, wyborem pomiędzy światem i Bogiem.

³⁵ J. Nawrot, *Wokół terminologii grzechu i zła w Listach Powszechnych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 62.

Streszczenie

Wiara i jej zagrożenia na podstawie Pierwszego Listu św. Jana Apostoła

Św. Jan kwestie wiary i miłości czyni głównymi tematami swojego Listu. Dla apostoła wiara jest prawdziwa tylko i wyłącznie wtedy, gdy odnosi się do osoby Jezusa Chrystusa, gdy opiera się na Jego Imieniu, gdy przyjmuje całkowicie Jego Bóstwo i Człowieczeństwo oraz Chwalebne Dzieło Zbawienia. Największymi zagrożeniami według św. Jana są: hołdowanie ciału zamiast Bogu, wstawianie umysłu i doczesności w miejsce Boga oraz ubóstwienie samego siebie. Dla św. Jana panaceum na te zagrożenia jest powrót do pierwotnej miłości, którą jest Bóg, i do wiary w Imię Jezusa Chrystusa, o którym zaświadcza sam Ojciec.

Słowa kluczowe

wiara, zwycięstwo, pożyteczność.

Summary

Faith and her threats based on the First Epistle of St John the Apostle

St John is making issues of the faith and loves main subjects of its letter. For the Apostle comrades are only real and exclusively when a Jesus of the Christ is being taken back to the Person, when is based on of him name, and entirely a Deity and a Humanity, and Praiseworthy Work of the Salvation are absorbing it. With the greatest threats according to St Jan are: adhering to the body instead of for God, putting the mind and the earthly life in place God, and deifying oneself. For St Jan to these threats is a panacea return to Primitive Love which God is, and to the faith for the sake of the Jesus of the Christ to which very Father is certifying.

Keywords

faith, victory, lust.

ks. Bogdan Zbroja
Uniwersytet Papieski Jana Pawła w Krakowie

Zjawisko modlitwy, jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie

Kończąc Rok Wiary wypada zrobić niewielkie podsumowanie tego wyjątkowego zjawiska we wspólnocie Kościoła. W tym czasie przez wiele godzin ludzie wierzący w Chrystusa wykonywali niezmiernie ważną czynność, jaką jest modlitwa, czyli rozmowa z Tym, w Którego i Któremu uwierzyli. Można z całą pewnością przyjąć twierdzenie, że nie ma mowy o jakiegokolwiek modlitwie, gdy człowiek nie wierzy w Boga! Nie będzie przecież ktoś mówił cokolwiek do kogoś, kogo nie uznaje, albo w kogo nie wierzy! Nie ma zatem zjawiska modlitwy bez wiary w Boga. Może jednak wystąpić w tym miejscu postawa faryzejska w modlitwie, gdy człowiek modli się, ale bez myśli opartej o Boga i na Nim skoncentrowanej. Człowiek niewierzący może jedynie imitować w sposób zewnętrzny modlitwę, ale jest ona jednak pozbawiona właśnie tego istotnego czynnika, jakim jest wiara w Tego, do Którego się mówi w swej duszy.

Tutaj zrodził się temat niniejszego artykułu, który skupia się na zjawisku modlitwy, zobrazowanym na kartach Nowego Testamentu, gdzie spotykamy ludzi wierzących w Boga, którzy pragną z Nim nawiązać kontakt duchowy właśnie poprzez modlitewny dialog. W bardzo wielu miejscach Nowego Testamentu spotykamy czynność modlitwy zarówno Jezusa, jak i innych ludzi wiary. Nie można nie wspomnieć o modlitwie wspólnoty Kościoła, która właściwie stanowi komunię osób modlących się, rozważających Słowo Boże i uczestniczących w Sakramentach. To wszystko, co stanowi Kościół, zakotwiczone jest w solidnej i pełnej wiary modlitwie. Materiałem badawczym w niniejszym opracowaniu uczynimy perykopy nowotestamentalne, które w sposób wyraźny traktują o zjawisku modlitwy. Przyjęta główna metoda badawcza w opracowaniu poniższych danych to historyczno-krytyczna, posiłkowana dodatkowo podejściem ka-

nonicznym, dzięki któremu można zestawić ze sobą w sposób logiczny paralelne teksty natchnione. Jednakże ze względów objętościowych niniejszego artykułu nie będą przeprowadzone drobiazgowe czynności, wymagane w krytyce tekstu, jego delimitacji, egzegezie syn i diachronicznej, a jedynie spojrzymy na ogólne wnioski, wpływające z przeprowadzonych badań. Układ treści jest podzielony na dwie duże części, jako: modlitwa Jezusa oraz modlitwa popaschalnej wspólnoty Kościoła. Z całą pewnością przyjęty podział nie jest doskonały, ale ze względów porządkowych jest on tu zastosowany.

Jak było wspomniane powyżej bez wiary w Boga nie można się do Niego modlić. Analogicznie: bez wiary w możliwości i dobroć serca drugiego człowieka, nikt nie poprosi go o pomoc, nie wierząc w to, że bliźni nam dopomoże! Spójrzmy zatem na zjawisko wiary i jej połączenie z modlitwą w Nowym Testamencie.

Jezus i modlitwa

Modlitwa definiowana jest w Encyklopedii Biblijnej, jako akt błagalny, pochwalny, dziękczynny albo wyznanie wiary w Boga¹. Nie wydaje się możliwym rozmowa człowieka z Bogiem, w którego ów człowiek by nie wierzył. Byłoby to całkowicie pozbawione logiki. Dlatego spójrzmy najpierw na zjawisko modlitwy w perspektywie Jezusa, który, jako Boży Syn, nie tylko sam modli się, ale także uczy ludzi modlitwy oraz sam swoją wytrwałą i skuteczną modlitwą otacza Kościół i Jego wiernych.

Na samym początku wypada spojrzeć na pierwszy w Ewangeliach obraz modlącego się Jezusa, który uczestniczy wraz z Maryją i Józefem w tradycyjnej dla nich pielgrzymce do Jeruzalem (por. Łk 2, 41nn). Tutaj jednak nie ma mowy o jakimkolwiek słowie, określającym modlitwę, ale trudno sobie wyobrazić uczestnictwo w uroczystościach paschalnych w świątyni, jak i w samej Passze w Świętej Rodziny, bez modlitwy zwróconej do Boga².

¹ Por. A.J. Hultgren, *Modlitwa*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, P.J. Achtemeier (red.), Warszawa 1999, s. 773–775.

² Echem tej modlitwy może być z pewnością paschalna „Modlitwa arcykapłańska Jezusa” — J 17.

Wcześniejsze przybycie Jezusa do świątyni w Jerozolimie opisuje św. Łukasz kilka wersetów wyżej, gdy ofiarowano Go w świątyni w dniu oczyszczenia Maryi (por. Łk 2, 22nn). Tutaj również nie spotykamy żadnego słowa, które wskazywałoby bezpośrednio na modlitwę Jezusa. Jezus, jako czterdziestodniowy chłopiec, nie mógł wypowiedzieć przecież żadnego słowa, ale Jego Matka oraz św. Józef nie mogli, jak się zdaje, jedynie formalnie „zaliczyć” wymóg Prawa, nie prosząc w modlitwie Boga o błogosławieństwo dla małego Jezusa.

Mamy jednak pewność, że już jako dwunastolatek Jezus się modlił obojście! Wydaje się, że autorom natchnionym właśnie chodziło o to, żeby podkreślić jeszcze dobitniej fakt, że modlitwa Jezusa nie jest „wymysłem” Maryi czy Józefa, ani nawet liturgii świątynno-synagogałnej, ale jest Jego autorskim i całkowicie nowym sposobem komunikowania się z Ojcem w Duchu Świętym. Od Niego samego i Jego publicznej działalności można zatem i trzeba mówić o specyficznej modlitwie Jezusa, której nie nauczył się On od żadnego człowieka (por. Ga 1, 11n³), gdyż modlitwa Jezusa pochodzi z Niego — od Bożego Syna.

a) Jezus w synagogach i świątyni

Na kartach Ewangelii spotykamy interesujące wydarzenia, które obrazują obecność Jezusa w synagodze w Nazarecie oraz w jerozolimskiej świątyni. Pierwszy z tych faktów umiejscowiony jest na początku publicznej działalności Jezusa. Trzeba tutaj przypomnieć zdarzenie, że Jezus „nauczał w synagogach, i był wysławiany przez wszystkich” (por. Łk 4, 15), co zakłada obecność Jezusa w tym domu modlitwy, jakim jest żydowska synagoga⁴. Wszyscy Ewangelisti potwierdzają fakt, że Jezus nauczał w synagogach żydowskich. Nawet w samym procesie Jezusa św. Jan stwierdza, że Jezus głosił Dobrą Nowinę w synagogach i świątyni, gdzie gromadzą się wszyscy Żydzi (por. J 18, 20), co jest niemożliwe bez modlitwy właśnie w tych kluczowych miejscach. Ważnym faktorem, na który warto zwrócić tutaj uwagę jest to, że Jezus chodził do synagogi w szabat, jak to było

³ Analogicznie także św. Paweł nie nauczył się Ewangelii od żadnego człowieka, ale objawił mu ją sam Jezus Chrystus. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. II, Poznań — Kraków 1999, s. 222.

⁴ Por. A. J. Saldarini, *Synagoga*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt., s. 1165–1167. Autor tutaj mówi zarówno o funkcji modlitwnej synagogi, jak i o synagodze, jako miejscu modlitwy, gdzie rozważa się i komentuje teksty Pisma Świętego.

w zwyczaju żydowskim: „Przyszli do Kafarnaum. Zaraz w szabat wszedł do synagogi i nauczał” (καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν — Mk 1, 21)⁵.

Podobnie, gdy mowa jest w Ewangeliach o „oczyszczeniu świątyni”⁶, Jezus wyrzuca z tego „domu modlitwy” wszystkich, którzy przyszli do tego miejsca w innym celu niż właśnie modlitwa (por. Mt 21, 12n; Mk 11, 15nn i Łk 19, 45n). Wszyscy Synoptycy potwierdzają to wydarzenie w życiu Mistrza z Nazaretu. Skoro więc Jezus uroczyście stwierdza, że świątynia musi być „**domem modlitwy**” (γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς = Łk 19, 46; γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται = Mt 21, 13 i οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν = Mk 11, 16), to modlitwa nie może być dla Niego czymś mało znaczącym. Zebrani w świątyni ludzie, którzy zajmowali się handlem zwierzętami ofiarnymi czy też wymianą pieniędzy na cele ofiarnicze, uczynili z niej „**jaskinię zbójców**”, co znów każdy z Synoptyków charakteryzuje w sposób specyficzny dla swej teologii (ὁμοίως δὲ αὐτὸν ἐποίησατε σπήλαιον ληστῶν = Łk 19, 46; ὁμοίως δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν = Mt 21, 13; ὁμοίως δὲ πεποίηκα αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν = Mk 11, 16). Jezus wypędził ich wszystkich ze świątyni, przez co oczyścił ją z naleciałości innej niż właśnie miejsce dialogu człowieka z Bogiem⁷. Zarówno więc synagoga, jak i świątynia jerozolimska w rozumieniu Jezusa muszą być przestrzenią modlitwy, gdzie człowiek — On sam także — spotyka się z Bogiem w dialogu duchowym.

Także względy czasowe można tutaj przywołać, podobnie, jak powyżej w sprawie synagogi. Do synagogi Jezus chodził w szabaty, do świątyni jerozolimskiej przynajmniej na święto paschy — jako dwunastoletni młodzieniec (por. Łk 2, 41nn) oraz jako dojrzały nauczyciel (por. Mk 14, 1). Jan przywołuje także święto namiotów (J 7, 2.10), w którym Jezus uczestniczył w Jerozolimie oraz uroczystości poświęcenia świątyni w ziemi — J 10, 22.

⁵ Ciekawym jest fakt, że hagiograf używa tutaj liczby mnogiej: *szabaty* = σάββασιν, a nie pojedynczej: *szabat* = σάββατον. Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, s. 10n.

⁶ Por. F. Amiot, *Świątynia* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon-Dufour (red.), Poznań 1994, s. 963–969.

⁷ Por. M. Rosik, *Oczyszczenie świątyni (Mk 11, 15–18) jako zapowiedź jej zburzenia*, „Scriptura Sacra” 6 (2002), s. 211–222.

Wydaje się w tym miejscu słusznym wniosek, że zarówno świątynia, jak i synagoga nie będą stanowiły właściwego miejsca modlitwy dla wspólnoty wierzących uczniów Jezusa, gdyż sam Chrystus zapowiada zburzenie świątyni w Jeruzalem (Mt 24, 1n; Mk 13, 1n i Łk 21, 5n) oraz wykluczenie uczniów ze synagogi (J 9, 22; 12, 42 i 16, 2)⁸. Rodzi się zatem pytanie: gdzie będą modlić się uczniowie Jezusa, kiedy i jak?

b) Jezus i uczniowie

Skoro Mistrz z Nazaretu się modli, to także Jego uczniowie muszą czynić to samo. Jezus nie tylko bowiem dał przykład umywania swoim uczniom nóg podczas Wielkoczwartkowej Wieczery (por. J 13, 14n), ale także dał przykład modlitwy, aby i oni prowadzili życie analogiczne do postawy życia Jezusa we wszystkich wymiarach.

Nie można, jak się wydaje, rozpocząć analiz postawy Jezusa w zakresie modlitwy nie odwołując się w tym momencie do Jego chrztu w Jordanie, gdzie właściwie rozpoczyna On swoją publiczną działalność, jako Nauczyciel. Tutaj bowiem z jednej strony widać Jego posłanie przez Ojca, który ogłasza: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Łk 3, 22) oraz zstąpienie Ducha świętego na Jezusa, „jak gołębicą” (por. Mk 1, 10). Dostrzegamy tu swoisty archetyp relacji modlitewnej Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym. Ojciec ogłasza, że Jezus jest Jego Synem umiłowanym, w którym ma upodobanie, a Duch Święty zstępuje na Niego, aby uczynić Go swoją świątynią. Modlitwa ucznia Jezusa powinna zasadniczo zawierać wszystkie te kluczowe elementy, jakimi są: relacja synowską do Ojca, gdy mówimy w modlitwie: *Ojcze nasz* oraz świadomość, że Duch Święty przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami (por. Rz 8, 26), wówczas stajemy się „żywymi członkami” modlącego się Jezusa.

Modlitwa Jezusa przed wyborem dwunastu (Łk 6, 12n)

Istotnym dla analizowanego tematu jest fakt wyjątkowej modlitwy Jezusa przed wyborem dwunastu. Jezus bowiem na modlitwie, po której

⁸ Por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9, 22; 12, 42; 16, 2), Kielce 2002, s. 59–60.

miał ich ustanowić, trwał całą noc: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i **całą noc spędził na modlitwie** do Boga” (Łk 6, 12). Gdy zaświtał dzień, wówczas ustanowił dwunastu⁹, których „nazwał apostołami” — ἀποστόλους ὀνόμασεν (w. 13)¹⁰. Nas jednak interesuje tutaj sama modlitwa Jezusa do Boga, która miała miejsce na górze, i która trwała całą noc. Nie ma tu mowy o synagodze ani o świątyni jerozolimskiej, gdyż Jezus modlił się na górze — na jakimś bliżej nieokreślonym geograficznie wzniesieniu. Można by to stwierdzenie Ewangelisty zrozumieć zarówno pod względem topograficznym, jak i teologicznym. Góra stanowi bowiem naturalny punkt, dzięki któremu horyzont spojrzenia jest możliwie najszerzy. Jezus zatem modląc się „w górze” (εἰς τὸ ὄρος) dostrzegał i omdlał szerokie horyzonty działania tych, których miał nad ranem ustanowić apostołami. Ale także modląc się właśnie „w górze” nie mógł nie spotkać Tego, który „odgórnie” udziela łaski dla człowieka. Oba te wymiary przebywania Jezusa „na górze” na modlitwie możliwe są do przyjęcia i właściwie się wzajemnie uzupełniają. Modlitwa ta trwała „całą noc” — „διανυκτερεύων”¹¹. Widać tutaj zatem kolejny istotny aksjomat dobrej modlitwy, jakim jest jej długotrwałość. Nie może być zatem solidnej modlitwy pozbawionej tych trzech kluczowych elementów: szerokich horyzontów — powszechnych, skoncentrowaniu jej na Bogu, gdyż to do Niego człowiek winien mówić i Jego słuchać oraz wytrwałości — wielogodzinnego (całonocnego) trwania w obecności Pana.

W taki właśnie sposób modlił się Jezus przed ustanowieniem dwunastu. Nie da się zrozumieć takiej formy modlitwy bez wiary, która była w Jezusie. Z jednej strony wierzył, że Ojciec Go wysłucha, z drugiej musiał także „uwierzyć w człowieka”, a konkretnie w grono apostołów. Jako pierwszy i to jeszcze przed Jego ustanowieniem Jezus uwierzył w Kościół apostołski — we wspólnotę dwunastu ludzi, których wybrał w sposób

⁹ Por. S. Harężga, *Ustanowienie dwunastu jako nowa inicjatywa formacyjna Jezusa według Mk 3, 7–19*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne” 23 (2004), s. 43–52.

¹⁰ Jezus zatem nie daje nowego imienia jedynie Piotrowi, ale daje także nową nazwę apostołowie wybranym przez siebie dwunastu uczniom. Widać tu interesującą paralełę słów: „καλέω” — „ὀνομάζω”.

¹¹ Słowo to jest *hapaks legomenonem* w Nowym Testamencie, występuje tylko u Łk 6, 12, oznacza dosłownie: „spędzić całą noc” — R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 130.

świadomy i dobrowolny po całonocnej modlitwie. Wypada spojrzeć teraz na modlitwę, jakiej On sam nauczył swoich uczniów.

Modlitwa „Ojcze nasz” (Mt 6, 9–13 i Łk 11, 2–4)

Trudno mówić o modlitwie w Nowym Testamencie nie wspominając o słowach: *Ojcze nasz*. Wiadomo, że tradycja tej modlitwy, w myśl hipotezy synoptycznej o dwóch źródłach¹², pochodzi ze źródła Q. Nie ma bowiem wzmianki o tej modlitwie w Ewangelii św. Marka. Natomiast Mateusz i Łukasz zapisali tę modlitwę, ale w nieco odmiennej formie. Mateusz (Mt 6, 9–13), jako siedem próśb¹³, natomiast Łukasz (Łk 11, 2–4), jako pięć (bez dwóch zwrotów: „bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi” i „zbaw nas ode Złego”). Najistotniejszym wymiarem modlitwy Pańskiej jest świadomość przebywania modlącego się człowieka w obecności Boga, którego Imię należy uświęcać, oczekiwać nadejścia Jego królestwa oraz wypełnienia Jego woli. Następnie modlący się prosi o codzienny chleb oraz o odpuszczenie grzechów i zachowanie od pokus i złego. W tej modlitwie zawarte jest wszystko, co najważniejsze w życiu ucznia Jezusa: żywa i pełna wiary i miłości relacja do Boga. Prośba o nasycenie głodu cielesnego, dzięki czemu człowiek może myśleć o wartościach wyższego rzędu. W modlitwie tej uczeń Jezusa uznaje swoją grzeszność, gdyż prosi Boga o darowanie popełnionych błędów, bo sam odpuszcza z serca własnym winowajcom. Bez darowania grzechów bliźniemu, nie wolno modlącemu się chrześcijaninowi liczyć na przebaczenie ze strony Boga: „Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia” (Jk 2, 13). W zakończeniu modlący się błaga o zachowanie od złego: „ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ” – Mt 6, 11¹⁴.

Modlitwa Pańska jest jedyną w swoim rodzaju ‘esencją’ istotnych próśb, jakie człowiek powinien skierować do Boga i to regularnie — codziennie. Oczywiście można modlić się inaczej — przy pomocy innych myśli i słów,

¹² Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 77.

¹³ Por. J. Czerski, *Modlitwa „Ojcze nasz” w wersji Mt 6, 9–13. Analiza diachroniczna i synchroniczna*, [w:] *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza z okazji 50-lecia kapłaństwa, 30-lecia biskupstwa, 25-lecia posługi w archidiecezji wrocławskiej i 15-lecia kardynalatu*, I. Dec (red.), t. 2: *W służbie teologii*, Wrocław 2000, s. 17–31.

¹⁴ Por. D. Kotecki, „Ale nas zbaw ode Złego” (Mt 6, 13), [w:] *Słowa nadziei. Prośby Modlitwy Pańskiej*, M. Mróz. (red.), Toruń 2005, s. 183–227.

ale tej, Jezusowej modlitwy, zasadniczo nie może zabraknąć w wachlarzu modlitw ucznia Pana. W tej modlitwie wiara jest obecna praktycznie w każdym zwrocie: w odniesieniu do Ojca w niebie, do Jego Królestwa, w które wierzymy, Jego imienia i woli. Jego miłosierdzia wobec ludzkich błędów oraz ustrzeżenia od pokus i zła. Wiara przenika Modlitwę Pańską i ta modlitwa z drugiej strony umacnia prawdziwą wiarę ucznia Jezusa.

Modlitwa arcykapłańska Jezusa i Ostatnia Wieczerza (J 17)

Bardzo ważną modlitwą dla prowadzonych tu analiz jest, zapisana w Ewangelii św. Jana (J 17) modlitwa arcykapłańska¹⁵ Jezusa, którą ofiarował swemu Ojcu w ostatni wieczór z uczniami w jerozolimskim Wieczerniku. Po zakończeniu tej modlitwy Jezus udał się ze swoimi uczniami za potok Cedron — czyli do Ogrodu Oliwnego (por. J 18, 1). Modlitwa ta jest połączona trwale z ustanowieniem Eucharystii, choć nie jest ona nigdzie teologicznie scalona przez autorów natchnionych, jednakże jedno miejsce — Wieczernik oraz ten sam czas — Wielki Czwartek — czyli ostatni wieczór poprzedzający dzień śmierci Jezusa na krzyżu, wyraźnie łączą logicznie te dwa wydarzenia: Ostatnią Wieczerzę i modlitwę arcykapłańską. W tej modlitwie Jezus obejmuje swoich uczniów, którzy są razem z Nim zjednoczeni, ale myśli także o następnych pokoleniach wierzących, aby Ojciec zachował ich w prawdzie (por. J 17, 17), a nade wszystko „ustrzegł ich od złego” ἅλλ’ ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ (J 17, 16). Mając w pamięci Modlitwę Pańską, a zwłaszcza jej ostatnią prośbę w ujęciu Mateusza, widać wyraźnie zbieżność tych modlitw w tym punkcie, jakim jest ochrona uczniów Jezusa od zła.

Niezwykłym umocnieniem wiary modlących się uczniów jest ustanowienie Eucharystii w Wieczerniku, gdzie w czasie wieczerzy paschalnej, Jezus daje swoim uczniom „nowy” pokarm oraz napój: swe Ciało i Krew (por. J 6, 51–58), dzięki którym Kościół może nie tylko żyć, ale rozwijać się i owocować w kolejnych swych generacjach¹⁶. Ten moment dzieła zbawczego, dokonany przez Jezusa, zdaje się być centralnym punktem życia modlitewnego ucznia Pana, gdyż w Eucharystii następuje najpełniejsze

¹⁵ Por. A. Paciorek, *Zagrożenia i ratunek chrześcijanina według modlitwy arcykapłańskiej Jezusa (J 17)*, [w:] „Homo orans”, J. Misiurek, J. M. Popławski (red.), Lublin 2000, s. 59–68.

¹⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze (J 6, 51–70)*, „Studia Pastoralne” 1 (2005), nr 1, s. 227–232.

zjednoczenie — życiodajna komunია z Jezusem. Dzięki czemu można jakby wnikać w Jezusową modlitwę i ofiarę, w której uczeń zanurza się niejako i czyni samego siebie „żywą komórką” cierpiącego ciała Kościoła, które osiągnie chwałę zmartwychwstania i wniebowzięcia, analogicznie, jak Jezus. W tej modlitwie Ostatniej Wieczerzy, którą Kościół stale ponawia, jako „Łamanie Chleba” (por. Łk 24, 35; Dz 2, 42)¹⁷, modlitwa Jezusa i Eucharystia zdają się być tożsame. Nie sposób bowiem odłączyć modlitewne zjednoczenie z Jezusem od przyjęcia Jego Ciała i Krwi. Liturgia Eucharystyczna jest bowiem „szczytem i źródłem modlitewnego życia Kościoła”¹⁸.

Po zjednoczeniu modlitewnym ze swoimi uczniami w jedyny w swoim rodzaju sposób, Jezus udaje się wraz z nimi na wyjątkowe „dziękczynienie” do ogrodu Oliwnego. Można by stwierdzić, że od tego momentu — od czasu Ostatniej Wieczerzy — Jezus praktycznie cały czas się modli: przed pojmaniem w ogrodzie, w czasie biczowania i drogi krzyżowej aż po śmierć na krzyżu. Męka Mistrza złączona jest nierozdzielnie z Jego modlitwą pełną wiary, że Ojciec Mu dopomoże, i że On sam podoła cierpieniu, które na Niego wkrótce spadnie.

Modlitwa Jezusa w Getsemani (Mt 26, 36–44; Mk 14, 32–41; Łk 22, 39–46)

Wszyscy Synoptycy opowiadają o wyjątkowej nocy modlitwy Jezusa w ogrodzie Getsemani¹⁹, choć nie udzielają dokładnego określenia lokalizacji miejsca tego zdarzenia. Ogólnie rzecz ujmując idzie tu Ewangelistom o zachodnie zbocze Góry Oliwnej w dolinie Cedronu. Jezus zatem i Jego uczniowie — ale już bez Judasza (por. J 13, 30) — przechodzą przez potok Cedron. Jezus, jak to ma w swoim zwyczaju, odchodzi od swoich uczniów na odległość, „jakby rzutu kamieniem” (ὥσεί λίθου βολήν — Łk 22, 41), aby skoncentrować swoją uwagę nie tyle na uczniach, ale na Ojcu, do którego się modli.

Istotą modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym jest przezwyciężenie swojej własnej woli i podporządkowanie jej decyzji Ojca: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz **Twoja**

¹⁷ Por. W. Surmiak, „*Łamanie chleba*” w Nowym Testamencie (Łk 24, 35 i Dz 2, 42), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), nr 2, s. 404–413.

¹⁸ Por. konstytucja o liturgii świętej (*Sacrosanctum Concilium*), nr 10, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986, s. 44.

¹⁹ W języku hebrajskim nazwa ta oznacza prasę do oleju — por. J. M. Bassler, *Getsemani*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, dz. cyt., s. 338.

niech się dzieje” (πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω — Łk 22, 42). Podporządkowuje Jezus swoją decyzję i oczekiwania, woli Boga. Święty Łukasz dodaje tutaj ważny szczegół, że w czasie tej modlitwy natężenie zmagania w osobowości Mistrza z Nazaretu było tak intensywne, że Jego pot stał się podobny do gęstych kropel krwi: „Pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił, a **Jego pot był jak gęste krople krwi**, sączące się na ziemię” (καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρώς αὐτοῦ ὥσεὶ θρόμβοι αἵματος — Łk 22, 44). W przypadku tej modlitwy widać precyzyjnie, że im większa jest udręka i cierpienie, tym intensywniejsza winna być modlitwa. Kolejnym punktem modlitwy w Ogrójcu jest to, że Jezus tutaj modli się samotnie! Uczniowie śpią i na nic się zda to, że Jezus ich budzi kilkakrotnie. Oni zasypiają ponownie, zostawiając Go samego w modlitwie. Nawet więc, gdy wszyscy Jego uczniowie śpią, Jezus nie śpi i się modli wytrwale. W tym miejscu można spojrzeć na wiarę Jezusa, jako na wzór dla wszystkich Jego uczniów²⁰. Nie można, jak się zdaje, liczyć w tak ekstremalnych momentach życia na modlitewną pomoc drugiego człowieka, ale nie wolno stracić modlitwennego kontaktu z Bogiem, który jest godzien zawierzenia i nigdy nie zostawia człowieka bez pomocy. Jezus widzi kruchosć wiary i modlitwy uczniów, gdyż zasnęli, ale Bóg nigdy nie śpi; Jezus też czuwa i się modli, czekając na wydarzenia, które na niego muszą przyjść²¹.

Po zakończeniu Jezusowej modlitwy także i Judasz wraz z wysłannikami Arcykapłanów przychodzi na to znane mu dobrze miejsce, aby pojąć Mistrza, właśnie tam gdzie się modli i w czasie, gdy to zazwyczaj robi (por. Mt 26, 47; Mk 14, 43; Łk 22, 47)²². Interesującym jest tutaj rozróżnienie synoptyczne spojrzenia poszczególnych hagiografów na tę modlitwę Jezusa w Getsemani. Niektóre elementy z tradycji Markowej przyjmują w całości, inne korygują lub ich nie wspominają dwaj Ewangelści: Mateusz i Łukasz. Przez to obrazują jeszcze lepiej swoje podejście teologiczne do wydarzenia modlitwy Jezusa w Ogrójcu. Modlitwa jednak Jezusa w Ogrójcu jest zaprezentowana przez wszystkich Synoptyków, jako niezwykle umocnienie ludzkiej natury Jezusa przed tajemnicą Jego męki i śmierci.

²⁰ Por. R. Zawadzki, *Wierność Jezusa w Getsemani wzorem dla niewiernych uczniów* (Mt 26, 36–56), „Verbum Vitae” 6 (2007), nr 11, s. 129–141.

²¹ Por. M. Dziewiecki, *Jakiej modlitwy uczy nas Jezus w Ogrójcu?*, „Katecheta” 51 (2007), nr 3, s. 52–53.

²² Por. A. Malina, *Zdrada Judasza i niewierność Piotra w świadectwie Ewangelii Marka i Mateusza*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009), z. 2, s. 5–23.

Nas jednak tutaj interesuje nade wszystko sama modlitwa Mistrza z Nazaretu, która jest wytrwała, podporządkowana woli Bożej oraz niezrażająca się niedyspozycyjnością apostołów. Jezus modli się nawet wtedy, gdy Jego uczniowie śpią! Jest to szczególnie ważna prawda Ewangelii, którą należy podkreślić w tym miejscu, że Jezus nigdy nie zaprzestanie swojej wytrwałej modlitwy do Ojca, i nigdy nie zniechęci się, zawsze przychodząc i mówiąc do swoich uczniów: „czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (por. Mk 14, 38)!

Modlitwa Jezusa na krzyżu (Łk 22, 45 = Ps 22)

Ostatnie słowa Jezusa na ziemi nie mogły nie być modlitwą! Wisząc na krzyżu i umierając w strasznych cierpieniach, Chrystus nie zapomniał o łączności modlitewnej z Ojcem w Duchu Świętym, dopełniając jednocześnie dzieła zbawienia człowieka i to szczególnie tego, który zadał Mu cierpienie, a teraz właśnie przyprawia Go o śmierć na Golgocie. Jezus modli się najpierw prosząc o darowanie win Jego oprawcom: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (πάτερ, ἄφεες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν — Łk 23, 34). Za tych, którzy zadali Mu potworne męczarnie i wydali na śmierć krzyżową, Jezus się modli, tłumacząc ludzi grzesznych, że nie posiadają świadomości tego, co robią²³! Skoro nie wiedzą, co czynią, to jest nadzieja, że nie zostaną potępieni za ten czyn. Tu jednak wydaje się, że nie jest to zwyczajna prośba, skierowana do Ojca, ale uroczysta deklaracja Syna: Ojcze, modlę się za nich do Ciebie, a więc skoro Ja im wybaczyłem, to Ty, Ojcze, także zrób to samo! Wydaje się w tym momencie nieprawdopodobnym, aby Ojciec takiej modlitwy konającego w mękach Jedynego Syna nie wysłuchał!

Marek i Mateusz zapisują w tym miejscu cytaty z Psalmu 22(21), którego Jezus używa jako modlitwy na krzyżu: „**Eloi, Eloi, lema sabachthani?**” (Mk 15, 34; Mt 27, 46 używa „Eli”, zamiast „Eloi”; Łukasz natomiast ten hebrajski zwrot całkowicie pomija w swoim opisie męki Jezusa)²⁴. Sam Psalm 22(21) zawiera wezwanie ufającego człowieka w stronę Boga ujęte w formę błagalnej modlitwy²⁵. Widząc styl modlitwy Jezusa oraz Jego

²³ Por. J. Kudasiewicz, *Jezus wzorem i nauczycielem przebaczenia*, „Pastores” nr 2 (2000), s. 16–26.

²⁴ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Sachowiak, *Komentarz praktyczny...*, t. 1, dz. cyt., s. 405–407.

²⁵ Por. R. Krawczyk, *Psalm 22. Przez Krzyż do Zmartwychwstania*, „Kwartalnik Pa-

wiary, nie sposób interpretować tych słów, jako poczucia odrzucenia Jezusa przez Ojca, ale właśnie, jako modlitwy pełnej wiary, na co zwraca uwagę także cała treść tego Psalmu. Konając na krzyżu, Jezus się modli do Ojca. Wiara Syna jest w tym ostatnim etapie Jego życia wystawiona na wielką próbę. Każde słowo ludzkie, które trafia do uszu Jezusa ukrzyżowanego nie niesie ze sobą wsparcia czy pociechy, ale szyderstwo i złość. Jedynym wyjątkiem jest tu skruszony łotr, który prosi, aby Jezus wspomniął na niego, gdy wejdzie do swego królestwa: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου — Łk 23, 42). Jezus daje mu gwarancję zbawienia: „zaprawdę, powiadam ci: **Dziś** ze Mną będziesz w raju” (ἀμὴν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ — w. 43). Nie da się tych słów wytłumaczyć inaczej, jak tylko w niezachwianej wierze Jezusa w zwycięstwo nad złem oraz pewności tego, co Go czeka po śmierci. Taką samą gwarancję daje współwizującemu łotrowi, który w ostatniej godzinie życia wyznaje wiarę w Niego oraz w Jego Królestwo, i zwraca się z prośbą — modlitwą — właśnie do Niego o udział w tej rzeczywistości, którą otwiera przez krzyż, śmierć i zmartwychwstanie.

Arcyciekawym jest tu stwierdzenie, że osiągnięcie raju (ἐν τῷ παραδείσῳ) w łączności z Jezusem (μετ’ ἐμοῦ) dokona się dziś — „σήμερον”²⁶, a Jezus, w myśl przekazu natchnionego, zmartwychwstanie dopiero w pierwszy dzień po szabacie (por. J 21, 1nn). Zostawiamy jednak tę kwestię pory wejścia zbawionego łotra do raju innym badaniom, gdyż nie na tym chcemy się skupić. Bez wiary i połączonej z nią nierozdzielnie modlitwy, nie sposób wyobrazić sobie Jezusa wiszącego na krzyżu i umierającego za zbawienie człowieka.

c) Jezus i negatywne przykłady modlitwy

W obrazie nowotestamentalnym byłoby praktycznie niemożliwym, aby nie było negatywnego przykładu modlitwy człowieka. Oczywiście nie ma mowy o jakimkolwiek braku w modlitwie Jezusa. Niestety mamy w Ewangeliach zanotowane swoiste „antyprzykłady modlitwy” człowieka i to nawet tak ważnego, jak sami apostołowie.

sterski Diecezji Siedleckiej” 3 (2004), s. 282–285.

²⁶ Słowo to rozumiane jest jako: *dziś, dzisiaj* — por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 553.

Prośba synów Zebedeusza (Mk 10, 37)

W gronie apostołów widać swoisty przykład modlitwy, gdzie dwóch synów Zebedeusza prosi jednomyślnie o to samo, aby zasiedli w chwale Mistrza po Jego prawej i lewej stronie: „**Daj nam, żebyśmy w Twojej chwale siedzieli jeden po prawej, drugi po lewej Twojej stronie**” (Mk 10, 37), co jest zgodne ze słowami Jezusa: „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie” (Mt 18, 19). Jednak Chrystus nie spełnia tej ich prośby, choć jest ona zgodna z zasadami: dwie osoby, jedna intencja z wiarą w Jezusa i Jego wszechmoc. Jezus jednak odpowiada tym dwóm apostołom bardzo stanowczo: „**nie wiecie o co prosicie**” (οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε — Mk 10, 38) i wskazuje na kielich, który ma On sam wypić i chrzest, którym ma być ochrzczony²⁷. Ci dwaj uczniowie chcieli bowiem jedynie samego owocu ale bez trudu i cierpienia, które to Bóg nagradza w swoim królestwie chwałą. Dlatego ich prośby Pan w tym momencie nie wysłuchał. Wydaje się także, że istotnym motywem odrzucenia ich intencji jest konieczność zgody człowieka modlącego się na wolę Boga, który te dwa miejsca może mieć już przygotowane dla kogoś innego. W modlitwie zatem, jak można to w tym miejscu wywnioskować, nie może chodzić o przeforsowanie swojego osobistego planu na zaszczytne miejsce w niebiosach, ale o pokorne przyjęcie Bożej woli tu na ziemi.

Modlitwa ‘na pokaz ludziom’ (Mt 6, 5)

Drugi przykład niewłaściwej postawy modlitwy to **obraz obłudnej pobożności**, która wykonana jest jedynie na pokaz przed ludźmi, ale nie ma wewnętrznego oparcia na wierze w Boga. Człowiek taki modli się tylko w tym celu, aby go ludzie widzieli i chwalili. Bóg w takiej modlitwie praktycznie nie ma żadnego znaczenia, najwyżej może służyć, jako „narzędzie”, na którym pnie się w górę pycha obłudnika. Jezus mówi, że owi obłudnicy „**lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać**”. Zaprawdę, powiadam wam: **otrzymali już swoją nagrodę**” (Mt 6, 5)²⁸. Zgodnie z zasadą Jezusa, człowiek otrzyma

²⁷ Por. V. Howard, D. B. Peabody, *Ewangelia według św. Marka*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W. R. Farmer, (red.), Warszawa 2001, s. 1229.

²⁸ Por. Z. Żywica, *Modlitwa do samych siebie (Mt 6, 5–8)*, „Warمیńskie Wiadomości Diecezjalne” 81 (2006), s. 117–120.

dokładnie to, czego pragnie i oczekuje: „proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Mt 7, 7). Jeśli więc ktoś tylko tego pragnie, aby być widziany przez ludzi, to zostanie dostrzeżony przez ludzi. Gdy jednak ktoś chce być zauważony przez samego Boga, to musi wejść do swej izdebki, zamknąć za sobą drzwi i modlić się do Ojca, który widzi w ukryciu, i to On udzieli nagrody (por. Mt 6, 6)²⁹.

Modlitwa faryzejska (Łk 18, 10nn)

Trzecim negatywnym przykładem jest **faryzeusz**, który modli się w świątyni. Tutaj mamy ważne przypomnienie miejsca modlitwy, który ludzie uczynili jaskinią zbójców, a powinna być właśnie domem modlitwy (por. Łk 19, 46). Faryzeusz modli się tutaj „do samego siebie” (πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσήύχετο — Łk 18, 10), podziwiając w Bożej obecności w świątyni jerozolimskiej swoje osobiste zasługi i gardząc innymi ludźmi, nawet celnikami, który także się modlił we wnętrzu tej samej świątyni³⁰. Mistrz jednak stwierdza, że większe usprawiedliwienie otrzymał celnik niż faryzeusze (οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ’ ἐκείνων — Łk 18, 10)³¹.

W Ewangeliach widać zatem wyraźnie, że nie wszyscy ludzie poprawnie zrozumieli przesłanie Jezusa odnoszące się do modlitwy. Nawet sami apostołowie Jakub i Jan proszą Go, ale nie zdają sobie sprawy, o co. Nie inaczej jest z modlitwą na pokaz dla ludzi oraz faryzejską, gdy człowiek modli się niejako do samego siebie i Boga „przymusza”, aby z podziwem patrzył na doskonałości „nieskazitelnego” faryzeusza. Te negatywne przykłady jednak mają swoje pouczenie najpierw o temacie prośby, następnie o skrytości serca oraz o uwielbianiu Boga w Jego nieskończonej łaskowości.

Jak zauważyliśmy z przeprowadzonych analiz Jezus Chrystus w czasie swojej publicznej działalności był człowiekiem wielkiej i wytrwałej modli-

²⁹ Największą nagrodą dla modlącego się jest Bóg, który rozmawia z modlącym się człowiekiem.

³⁰ Por. W. Rakocy, *Faryzeusz i celnik w świątyni (Łk 18, 9–14)*, [w:] *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2000, s. 297–305.

³¹ Termin: *παρά* w połączeniu z akuzatiwem oznacza w naszym przypadku porównanie w zestawieniu dwóch elementów: usprawiedliwienia faryzeusza i celnika — por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 460.

twy, którą sam praktykował i to można stwierdzić, że niejako bez przerwy. Wybierał sobie na modlitwę miejsca ustronne, gdyż, jak to poznaliśmy, Jezus nie chce się absolutnie modlić na pokaz, jak czynili to w Jego czasach faryzeusze czy ludzie zapatrzeni tylko we własne przyziemne interesy. On był zjednoczony z Ojcem w Duchu Świętym, tworząc najdoskonalszą z możliwych relację Bosko-ludzką w swojej osobie Syna.

Wypada spojrzeć także na „drugą tablicę” modlitwy, na której widnieją zasady Kościoła — Oblubienicy Jezusa. Wydaje się, że Kościół musi iść za swoim Oblubieńcem drogą modlitwy i to właśnie takiej, jakiej uczył słowem i przykładem Mistrz z Nazaretu. Także Kościół od samego początku swego istnienia w obrazie grona dwunastu apostołów uczony jest przez Jezusa modlitwy, a potem sam już, pod przewodnictwem Piotra, gromadzi się na wspólnej refleksji modlitewnej. Nie ma tu także mowy o świątyni czy synagodze, jako istotnym miejscu modlitwy Kościoła, ale jest Wieczernik, jako nowe i jedyne w swoim rodzaju miejsce początkowej modlitwy ludu Nowego Przymierza, z której jednak Wspólnota Uczniów Jezusa musi jednak wyjść, aby głosić Ewangelię i uczyć wszystkich, którzy uwierzyli, wiary i modlitwy.

Popaschalna modlitwa Kościoła

Analizując wydarzenia popaschalne, nie sposób oddzielić ich od wymiaru modlitwy. Cały bowiem Nowy Testament wprost naszpikowany jest obrazami modlących się ludzi, którzy uwielbiają Boga, błagają o darowanie win czy też wzywają pomocy w chwilach trudnych. Miejszem wyjątkowym dla modlitwy w Nowym Testamencie jest Wieczernik jerozolimski, gdzie spotykamy młody Kościół apostołski, zjednoczony modlitewnie z Maryją i krewnymi Jezusa. Ale modlący się Kościół idzie poza Jerozolimę, Judeę i Samarię, dochodząc „po krańce ziemi” (Dz 1, 8)³². Apostołowie niosą Dobrą Nowinę o Jezusie, wsparci modlitwami wiernych. Zakładając zaś nowe Kościoły uczą wszystkich modlitwy oraz włączają w sakramenty — zwłaszcza w Chrzest i Eucharystię, zainicjowaną w Wieczerniku. Człowieka, który przyjął wiarę w Chrystusa można rozpoznać po jego specyficznej modlitwie.

³² Por. J. Bocian, *Trwać na Syjonie, by iść na krańce ziemi*, „Nurt svd. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 38 (2004), nr 1 (105), s. 127–148.

a) Wieczernik

Początek działalności Kościoła jest bardzo skromny. Uczniowie bowiem, po śmierci Krzyżowej Mistrza i pogrzebaniu Jego ciała, zaryglowali się w Wieczerniku „ze strachu przed Żydami” (διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων — J 20, 19)³³ i przebywali tam razem na modlitwie. Nawet jednak wizyty Zmartwychwstałego nie poruszyły ich z tego miejsca, gdyż Tomasz ósmego dnia także spotkał Pana żywego i wyznał w Niego wiarę: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28), na co Mistrz odpowiedział: „uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (w. 29)³⁴. To dokonuje się w Wieczerniku w gronie apostołów, ustanowionych, jak to doskonale wiadomo, po całonocnej modlitwie Jezusa na górze w odosobnieniu. Uczniowie przebywają w Wieczerniku i stąd w dniu Pięćdziesiątnicy wychodzą z orędziem wiary w Chrystusa. Tutaj jednak, jak to opisują kilkakrotnie Dzieje Apostolskie: „wszyscy oni **trwali jednomyślnie na modlitwie** razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (Dz 1, 14) w kolejnym rozdziale hagiograf doprecyzowuje, że: „trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w **modlitwie**” (Dz 2, 42)³⁵. Owo trwanie na modlitwie w Wieczerniku owocuje niezmiernie ważnym wydarzeniem w gronie apostołskim, gdy na miejsce Judasza, wybrany zostaje Maciej. Tak ważna funkcja nie może być objęta przez Macieja bez modlitwy: apostołowie „**tak się pomodlili**: Ty, Panie, znasz serca wszystkich, **wskaz** z tych dwóch jednego, którego **wybrałeś**” (Dz 1, 24)³⁶. Apostołowie nie podjęli tak ważnej decyzji samodzielnie, ale pomodlili się, aby to sam Bóg wskazał tego, którego wybrał! Wydaje się zatem niezwykle istotnym to przesłanie z Dziejów Apostolskich, w którym wyraźnie można dostrzec, że dołączenie kogoś do grona apostołów nie może być nigdy tylko ludzkim pomysłem czy decyzją — nawet aktualnych apostołów, ale musi być oparte o wspólnotową modlitwę i ich zgodę na Boży wybór.

³³ Por. T. Okure, *Evangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 1356.

³⁴ Por. Tamże.

³⁵ Por. T. M. Dąbek, *Na modlitwie razem z Maryją, Matką Jezusa*, „Via Consecrata. Pismo Życia Konsekrowanego” 9 (2006), nr 5 (92), s. 14–16.

³⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, t. 1, dz. cyt., s. 599.

Wieczernik jerozolimski jest więc nie tylko miejscem modlitwy Jezusa i dwunastu, ale także i Kościoła po Zmartwychwstaniu Pana. Jest to miejsce modlitwy, gdzie także, jak to zauważyliśmy, uczniowie dokonują „łamania chleba” — sprawują pamiątkę Ostatniej Wieczerzy, która stanowi najdoskonalszą formę modlitwy ludzi wierzących w Jezusa.

b) Apostołowie

Kluczowym posunięciem uzupełnionego o Macieja grona dwunastu, które należy przytoczyć na początku, jest utworzenie grona siedmiu diakonów (Dz 6). Tekst Dziejów Apostolskich opisuje, że zaniedbywano w tamtym czasie wdowy pochodzące ze świata helleńskiego (Dz 6, 1). Dwunastu apostołów na to stwierdziło stanowczo, że „nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły” (w. 2). Należy zatem wyznaczyć siedmiu diakonów, apostołowie zaś oddadzą się dwom najważniejszym czynnościom: „My zaś poświęcimy się **modlitwie** i posłudze słowa” (ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν — Dz 6, 4)³⁷. Najważniejszą zatem funkcją apostoła nie jest nic innego, jak właśnie modlitwa, nierozdzielnie tutaj połączona z posługą Słowa. Nawet tak istotna dla wspólnoty Kościoła troska o wdowy i sieroty — czyli pełnienie dzieł miłosierdzia — schodzi w tym miejscu na drugi plan. To bowiem mogą i powinni czynić diakoni, specjalnie ustanowieni w tym celu, jako pomocnicy apostołów w tej ważnej materii, jaką jest dzieło miłosierdzia. Apostołowie oddać się mają wyłącznie modlitwie i służbie Słowu (διακονίᾳ τοῦ λόγου).

Dzieje Apostolskie wspominają także wizytę Piotra i Jana w świątyni jerozolimskiej, gdzie poszli na modlitwę: „Piotr i Jan wchodzili **do świątyni na modlitwę** o godzinie dziewiątej” (Dz 3, 1). Tutaj także hagiograf zapisał mowę Piotra w świątyni. Uzdrawienie chromego człowieka, którego dokonał Piotr (w. 6) poskutkowało uwięzieniem apostołów (Dz 4, 3), którzy głosili zmartwychwstanie umarłych w Jezusie. Kolejny rozdział Dziejów znów opisuje uwięzienie apostołów, którzy zostali następnie ubiczowani za głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie, ale cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla Imienia Jezusa (Dz 5, 41).

³⁷ Por. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 1373.

Pięknym epizodem połączonym nierozdzielnie z modlitwą jest wprowadzenie do wspólnoty Kościoła pierwszego poganina — Korneliusza³⁸. W *Dziejach Apostolskich* jest mowa o modlitwie zarówno tego, który miał przyjąć chrzest, jak i Piotra, który miał wszczepić w grono wierzących modlącego się poganina. Jedną z cech charakterystycznych Korneliusza i jego domowników jest to, że: „dawał on wielkie jałmużny ludowi i **zawsze modlił się do Boga**” (Dz 10, 2). Piotr robił dokładnie to samo: „**wszedł na dach, aby się pomodlić**” (w. 9)³⁹. Korneliusz był setnikiem w Cezarei Nadmorskiej, Piotr zaś modlił się w Jafie. Posłał więc Setnik Rzymski zaufanych ludzi do Jafy, do której przybyli następnego dnia, właśnie wtedy, gdy Piotr się modlił i na modlitwie odkrył wielką tajemnicę ukazaną mu przez objawienie, aby „nie nazywać nieczystym tego, co Bóg oczyścił” (Dz 10, 15)⁴⁰. Modlitewne pouczenie Piotra, pochodzące od Boga, sprawia, że otwiera on drzwi Kościoła i Sakramentów poganom, którzy szukają Boga, modlą się, dają jałmużny ubogim. Widać tu ważną zasadę Biblii, by otwierać drzwi wspólnoty Kościoła dla kogoś spoza niej, ale ów człowiek musi spełniać konkretne warunki, z których jednym z najistotniejszych jest modlitwa! Ktoś, kto się nie modli, nie uprosi łaski Sakramentu zbawienia Kościoła. Modlitwa jest więc, jak tu wyrażnie to widać, warunkiem nieodzownym w dojściu do wiary, jak i w jej krzewieniu. Zarówno Korneliusz, jak i Piotr się modlą, jeden udziela sakramentu, drugi go przyjmuje. Sprzężenie zwrotne oparte jest tu właśnie na modlitwie zwróconej do Boga.

Dzieje Apostolskie opowiadają także o wsparciu modlitewnym Piotra przez wiernych Kościoła, gdy Piotr został uwięziony i miał zostać wydany ludowi: „strzeżono więc Piotra w więzieniu, a **Kościół modlił się za niego nieustannie do Boga**” (Dz 12, 5). Piotr zostaje cudownie ocalony i po opuszczeniu więzienia i „zastanowieniu się poszedł do domu Marii, matki Jana, zwanego Markiem, **gdzie zebrało się wielu na modlitwie**” (w. 12).

Nawrócenie Szawła pod Damaszkiem (Dz 9) otwiera nowy rozdział działalności apostoelskiej w Kościele. Także i to nie dokonuje się to bez modlitwy. Ananiasz zostaje pouczony przez anioła w widzeniu: „idź na

³⁸ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Sachowiak, *Komentarz praktyczny...*, t. 1, dz. cyt., s. 645.

³⁹ Por. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 1377.

⁴⁰ Por. B. Seremet, „Nieczyste”, które już nie może być za takie uważane (Dz 10, 15), „Tarnowskie Studia Teologiczne” 23 (2004), s. 53–64.

ulicę Proszą i zapytaj w domu Judy o Szawła z Tarsu, bo **właśnie się modli**" (Dz 9, 11) i otrzymuje polecenie aby uzdrowił Pawła. Następnie Paweł przyjmuje chrzest (w. 18)⁴¹.

W Antiochii uczniowie „odprawiali publiczne nabożeństwo i pościli” (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστεούντων — Dz 13, 2), po którym wyznaczono Barnabę i Szawła do dzieła, do którego przeznaczył ich Duch Święty. Znowu hagiograf zaznacza, że „wtedy po poście i **modlitwie** oraz po włożeniu na nich rąk, wyprawili ich” (w. 3)⁴². W czasie wspólnotowej liturgii uczniowie zostają pouczeni o woli Ducha Świętego, i mocą modlitwy udzielają wybranym misji apostolskiej przez nałożenie rąk.

W życiu apostoła Pawła nie sposób nie zauważyć modlitwy. W podróżach apostolskich przychodzi do synagog — domów modlitwy i refleksji nad Pismem — ale i do tych miejsc, gdzie poza synagogą modlą się Żydzi. W Filipi nie było bowiem synagogi, więc Paweł wyszedł nad rzekę, gdzie rzeczywiście było miejsce modlitwy wierzących Żydów: „w szabat wyszliśmy za bramę nad rzekę, gdzie — jak sądziliśmy — **była modlitwa**” (οὗ ἐνομιζομεν προσευχὴν εἶναι — Dz 16, 13). Będąc w więzieniu: „o północy **Paweł i Syłas modlili się, śpiewając hymny Bogu**” (Dz 16, 25)⁴³. Paweł szuka nowych uczniów Jezusa wśród ludzi modlących się. Nawet na ateńskim areopagu odwołuje się do pobożności Greków i ołtarza poświęconego: „nieznanemu bogu” (Ἀγνώστῳ θεῷ — Dz 17, 23)⁴⁴.

Również w wielu miejscach swoich listów **prosi o modlitwę za siebie** (por. Kol 4, 3) oraz **zapewnia o stałej modlitwie** za założone przez siebie wspólnoty Kościoła (por. Rz 1, 9n; Ef 1, 16).

⁴¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Sachowiak, *Komentarz praktyczny...*, t. 1, dz. cyt., s. 640.

⁴² Por. J. Kudasiewicz, *Pierwsza podróż misyjna św. Pawła i Sobór Jerozolimski* (Dz 13–15), „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 85 (2009), nr 1, s. 70–79.

⁴³ Por. P. C. Bosak, *Postacie Nowego Testamentu. Słownik — konkordancja*, Pelplin 1996, s. 549.

⁴⁴ Por. Z. Niemirski, „Nieznany Bóg” i prokonsul Galio. Przyczynek do przybliżenia kontekstu historycznego i źródeł pozabiblijnych Dz 17, 23; 18, 12, [w:] *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, M. S. Wróbel (red.), Lublin 2005, s. 291–303.

c) Spisane teksty apostołskie

Listy stanowią ponad $\frac{3}{4}$ całości ksiąg Nowego Testamentu (21 listów, na 27 wszystkich ksiąg NT) i także w nich spotykamy zjawisko modlitwy zarówno ze strony autora natchnionego, jak i odbiorców jego słów.

Poszczególne listy, pochodzące od różnych hagiografów łączy obraz modlitwy człowieka wierzącego do Boga. Tutaj także widać wyraźne połączenie wiary i modlitwy. Są one ze sobą nierozłączne: nie ma wiary w Chrystusa bez modlitwy, a także modlitwa prowadzi do uwierzenia.

Paweł pisze do Rzymian: „proszę więc was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha, **abyście udzielili mi wsparcia modłami waszymi za mnie do Boga**” (Rz 15, 30nn). Dzieło apostołskie musi być bowiem stale wspierane modlitwami wiernych. Efezjan poucza: „**przy każdej sposobności módlcie się w Duchu**” (προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι — Ef 6, 18). Kolosan zapewnia: „pozdrawia was rodak wasz Epafras, sługa Chrystusa Jezusa zawsze **walczący za was w modlitwach** o to, abyście stali mocno, doskonali w pełnieniu każdej woli Bożej” (Kol 4, 12). Szczególnie bogatą sentencją, która zawiera praktycznie większość terminów, określających modlitwę, napisał Paweł do Tymoteusza: „zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi” (παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις προσευχὰς ἐν τεύξει εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων — 1 Tm 2, 1)⁴⁵.

List do Hebrajczyków zawiera ważną wzmiankę o modlitwie Jezusa: „za dni ciała swego **zanosił On gorące prośby i błagania** do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości” (Hbr 5, 7)⁴⁶. Jakub zaleca: „**módlcie się jeden za drugiego**, byście odzyskali zdrowie. Wielką moc posiada **wytrwała modlitwa sprawiedliwego**” (Jk 5, 16), bowiem „**modlitwa pełna wiary** będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie” (ἡ εὐχή τῆς πίστεως — w. 15). Interesujący jest nakaz zapisany w Pierwszym Liście św. Jana: „jeśli ktoś spostrzeże, że brat popełnia grzech, który nie sprowadza śmierci, **niech się modli**,

⁴⁵ Por. S. Bielecki, *Modlitwa wsparciem dla ewangelizacji według Rz 15, 30–32, Ef 6, 18–20, Kol 4, 2–4 i 1 Tm 2, 1–7*, [w:] *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM*, G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza (red.), Lublin 2000, s. 51–68.

⁴⁶ Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, (List do Hebrajczyków, t. 2), Kraków 2006, s. 186.

a przywróci mu życie; mam na myśli tych, których grzech nie sprowadza śmierci. Istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć. **W takim wypadku nie polecam, aby się modlono**” (οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτησῇ –1 J 5, 16). Wydaje się, że hagiografowi idzie tutaj o swoistą karę braku modlitwy za grzesznika, ale Jan nie zakazuje tu modlitwy, tylko jej „nie zaleca”. Modlitwa jest więc tutaj jakimś tajemniczym czynnikiem spajającym wspólnotę w jedno z Bogiem i między sobą. Wykluczenie z modlitwy kogokolwiek jest znaczącym i bardzo wymownym ostrzeżeniem, które powinno natychmiast odmienić postępowanie grzesznika.

Analogicznie rzecz można ująć w rozumieniu księgi Apokalipsy, która zamyka kanon Biblii. W ostatniej księdze Pisma Świętego spotykamy dużą dawkę modlitewnych relacji człowieka wierzącego i prześladowanego przez zło do Boga. Bodajże najciekawszą sceną jest tutaj obraz anioła, któremu dano wiele kadzideł, „aby dał je w ofierze jako **modlitwy wszystkich świętych**, na złoty ołtarz, który jest przed tronem” (ἵνα δώσῃ ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου — Ap 8, 3)⁴⁷.

Podsumowując odkryte myśli, można stwierdzić z całym przekonaniem, że Nowy Testament w swojej części popaschalnej, posiada wyraźny i głęboki rys modlitewny. Zarówno pierwsze kroki apostołów, jak i ich dzieło głoszenia wiary słowem mówionym i pisanym, ma zakorzenienie w pobożnej, wspólnotowej i wytrwałej modlitwie. Nie ma bowiem żadnych ‘owoców’ ewangelizacji Kościoła bez ‘korzenia’ modlitwy.

Działalność Kościoła, opisanego w Nowym Testamencie, ujęta „od środka” zanurzona jest w modlitwie za Macieja, Piotra i innych apostołów, aby byli stabilnymi filarami wiary dla pozostałych uczniów. Tak samo jest z dziełem misyjnym „na zewnątrz”, które obejmuje Żydów i pogan, włączonych w Kościół również nie bez udziału modlitwy. Modlitwa zatem stanowi jedyny w swoim rodzaju wymiar życia Kościoła, połączony z sakramentami, dzięki któremu człowiek każdej epoki i lokalizacji może spotkać Boga, mieć udział w zbawczych owocach dzieła odkupienia i przysposobić się do wejścia w stan wiekuistej komunii kontemplacji Pana w Jego Królestwie.

⁴⁷ Por. B. Zbroja, *Znaczenie terminów własnych Apokalipsy św. Jana dla jej teologii*, Kraków 2000, s. 50–51.

Zakończenie

Przebyliśmy, jak się wydaje, bardzo interesującą podróż egzegetyczną po arkanach zjawiska modlitwy w Nowym Testamencie. Powyższe analizy zawierają jedynie bardzo ogólne myśli, związane z przybliżeniem terminologii modlitewnego dialogu człowieka wierzącego z Bogiem. Jak to można wyraźnie zauważyć, nie ma w żadnym miejscu Nowego Testamentu takiego przypadku, gdzie człowiek wykonywałby czynność modlitwy nie posiadając wiary w istnienie Boga! Nie ma więc mowy o wierze, gdy nie ma modlitwy i odwrotnie: modlitwa zakłada wiarę w Boga i nadzieję, że powierzone Bogu nasze sprawy, zostaną wysłuchane i Bóg, zgodnie ze swoją dobrowolną decyzją, może wysłuchać modlitwy człowieka, ale może równie dobrze jej nie przyjąć, mając swoje własne — o niebo doskonalsze — rozumienie tego, z czym człowiek ma trudności, albo czego pragnie dla własnego szczęścia.

Przykładem wzorowym i najdoskonalszym modlitwy jest oczywiście Pan Jezus, który nie tylko sam osobiście wielokrotnie się modli, ale swoją modlitwą otacza Kościół w arcykapłańskiej modlitwie (por. J 17) czy Piotra, aby nie ustała jego wiara (por. Łk 22, 32). Jako Mistrz, Jezus uczy „Modlitwy Pańskiej” (por. Mt 6, 9–13 i Łk 11, 2–4) oraz daje przykład walki modlitewnej w Ogrójcu (por. Łk 22, 40–46). Nie wolno zapomnieć o ostatniej modlitwie Jezusa na ziemi, gdy zawieszony między niebem i ziemią, z wysokości krzyża recytował wersety ufności Psalmu 22[21]: „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27, 46), by następnie złożyć ducha w ręce Ojca: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Mistrz nakazuje swoim uczniom modlić się, aby nie ulegli pokusie (por. Mt 26, 41) oraz właśnie przy jej pomocy wyrzucać złe duchy (por. Mk 9, 29 i Mt 17, 21).

W ślad za Mistrzem z Nazaretu idzie Kościół, który od samego początku swego istnienia połączony jest nierozdzielnie z modlitwą i z modlitwy niejako wyrasta. Sama ‘epifania’ Eklezji, która zobrazowana jest w Dziejach Apostolskich, dokonuje się właśnie w momencie Zesłania Ducha Świętego na rozmodloną wspólnotę wierzącego Kościoła. Szczególnym „wzorcem” modlącego się Kościoła jest Maryja, która jest obecna w dniu Pięćdziesiątnicy razem z pozostałymi uczniami Jej Syna. Kościół apostołski bowiem, jak to opisują Dzieje Apostolskie, trwał na modlitwie razem z Maryją, Matką Jezusa i Jego krewnymi (por. Dz 1, 14).

Możemy stwierdzić z pewnością, po przeprowadzeniu powyższych analiz, że nie ma żadnego autentycznego ucznia Jezusa, który nie byłby człowiekiem wytrwałej, pobożnej i poprawnej modlitwy. Wszyscy apostołowie szli z orędziem wiary w Zmartwychwstałego Pana, wyposażeni w oręż rozmodlonego serca. Dodatkowo, jak to zauważyliśmy w naszych badaniach, Kościół — wspólnota modląca się — wspierała Piotra i Pawła w ich dziele ewangelizacji i dawania świadectwa o Zmartwychwstałym.

Wypada życzyć sobie i wszystkim miłośnikom Biblii, aby Kościół — czyli rozmodlona wspólnota wierzących w Chrystusa, przez Ducha Świętego pouczony, usiłował osiągnąć coraz głębsze zrozumienie Pisma Świętego, by swoje dzieci bezustannie karmić Słowami Bożymi (por. Dn 23)⁴⁸. Skuteczna modlitwa Syrofenicjanki⁴⁹ niech będzie pewnikiem nie tylko zainteresowania Boga naszymi sprawami, ale i wysłuchania przez Niego naszych orędowań.

⁴⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1984, s. 360.

⁴⁹ Por. Z. Grochowski, *Heroiczna wiara i wytrwała modlitwa Syrofenicjanki* (Mk 7, 24–30), [w:] *Kobieta w życiu Kościoła*, M. Karczewski, M. Żmudziński (red.), Elbląg 2004, s. 41–48; B. Zbroja, *Znaczenie terminów własnych Ewangelii św. Mateusza dla jej teologii*, Kraków 2006, s. 84.

Streszczenie

Zjawisko modlitwy, jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie

Tekst artykułu skupia się wokół zjawiska modlitwy, która wypełnia praktycznie każdą kartę Nowego Testamentu. Modlił się Jezus, modlili się także Jego uczniowie i inni ludzie. Nie sposób także mówić o Kościele bez odniesienia tej wspólnoty wiary do aktu modlitwy i celebracji sakramentów. Pierwsza część artykułu traktuje o Jezusie i Jego modlitwie, jako genezie modlitwy nowotestamentalnej, zaś druga mówi o modlitwach Kościoła popaschalnego. Istotnym wnioskiem, który jest wynikiem przeprowadzonych analiz egzegetycznych, jest fakt, że nie ma w Nowym Testamencie mowy o autentycznej wierze w Boga bez postawy modlitwy ze strony człowieka i na odwrót.

Summary

The phenomenon of prayer as an important factor of faith in the New Testament

This article focuses on the phenomenon of prayer, which is indeed present on every page of the New Testament. Jesus prayed, his disciples also prayed and other people as well. One cannot speak about the Church without referring to Her as to the community of faith which does pray and celebrate holy sacraments. The first part of this piece of writing states about Jesus and his prayer shown as the genesis of the New Testament prayer, whereas the second part speaks about prayers of the Church after Paschal events. The fundamental conclusion which arises from exegetical analysis is the fact that no one can speak about an authentic faith in God in New Testament without man's attitude of prayer and vice versa.

ks. Roman Mazur SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pokój wiary w modlitwie.

Studium w Ewangelii według św. Łukasza

Kończący się rok liturgiczny w czytaniach biblijnych sięgał do Ewangelii św. Łukasza. Dodatkowo zaś kończący się Rok Wiary czerpał z tej Ewangelii treści silnie powiązane z cnotą teologiczną wiary, czyli z modlitwą i pokojem. Cel powstania Ewangelii jako dobrej nowiny znajduje się u św. Jana; mowa o wybranych przez autora ewangelii znakach: „Te zaś zapisano, abyście **wierzyli**, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i **abyście wierząc mieli życie** w imię Jego” (J 20, 31). W sposób ścisły z celem napisania Ewangelii jest wskazany cel wiary — mieć życie w imię Jezusa (por. J 20, 31). Sam zaś Jezus, właśnie jako ‘żyjący’ po Swym Zmartwychwstaniu, wita się ze wspólnotą swych uczniów zgromadzonych w Wieczerniku słowami: „Pokój wam” (Łk 23, 36; J 20, 19.26). Naturalnie, nie jest to jedynie kwestia kurtuazji, by jako osoba dobrze wychowana pozdrowić innych. Jezus komunikuje swoim uczniom **dar Pokoju** właśnie jako pierwszy dar Zmartwychwstałego dla wspólnoty przerażonego wydarzeniami wielkopiątkowymi Kościoła.

Chcę ukazać relacje zachodzące pomiędzy trzema elementami teologicznymi (wiara, modlitwa, pokój) w Ewangelii Łukaszej. Stąd pokrótce ukazać każdy z tych elementów, by było możliwym uchwycić kontekst ich relacji. Punktem docelowym rozważań będą kantyki Łukasze, codzienny skarbiec liturgii Kościoła.

1. Pojęcie *pokoju* w trzeciej Ewangelii

*Pokój*¹, *zapewnienie*, *pewność*, *bezpieczeństwo*², *traktat pokojowy*³, czyli polskie terminy tłumaczące greckie pojęcie εἰρήνη, występujące w Nowym Testamencie 92 razy. Jeśli weźmie się pod uwagę terminy spokrewnione (*pojednywać*, *żyć w pokoju*⁴, *pokojowy*⁵, *czyniący pokój*⁶, *czynić pokój*⁷), liczba ta wcale nie zmienia się drastycznie, bo pojawia się statystycznie tylko 8 dodatkowych takich referencji. W posługiwaniu się tym pojęciem Ewangelista Łukasz przewyższa wszystkich innych Ewangelistów branych pod uwagę razem, gdyż w swojej Ewangelii używa 14 razy εἰρήνη i jako jedyny wśród synoptyków (co zasługuje na szczególną uwagę) nie posługuje się żadnym ze wspomnianych terminów spokrewnionych. Dodatkowo nadmienić należy, że termin ten w NT posiada również znaczenie ogólnego pozdrowienia używanego pośród Żydów, stąd traktowany jest jako hebraizm i w takim kontekście tłumaczony jest jako *pokój* w ścisłej relacji do םיָשׁוּב⁸. Inne znaczenia tego terminu: *imię własne bogini pokoju*⁹ oraz *nazwa własna gatunku drzewa*¹⁰, w NT nie występują.

Poza wspomnianymi znaczeniami terminu εἰρήνη jest oczywistym, że sprecyzowanie znaczenia uzależnione jest od kontekstu.

Generalnie możemy wskazać, że:

¹ Por. *Słownik grecko-polski, ad vocem εἰρήνη*, Z. Abramowiczówna (red.), t. 2, Warszawa 1958, s. 39. (Skrót: Abramowiczówna). Szerzej pojęcie to definiowane jest w: *A Greek-English Lexicon, ad vocem εἰρήνη*, 1, H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, (eds.), Oxford 1996. (Skrót: LSJ).

² Por. LSJ, *ad vocem εἰρήνη*, 2.

³ Por. LSJ, *ad vocem εἰρήνη*, 3.

⁴ Por. obydwie możliwe tłumaczenia: Abramowiczówna, *ad vocem εἰρηνεύω*, t. 2, s. 38; por. także LSJ, *ad vocem εἰρηνεύω*, I i II. Prezentowany termin występuje 4 razy: Mk 9, 50; Rz 12, 18; 2 Kor 13, 11; 1 Ts 5, 13.

⁵ Por. Abramowiczówna, *ad vocem εἰρηνικός*, t. 2, s. 38; por. także LSJ, *ad vocem εἰρηνικός*, 2 i 3. Termin występuje 2 razy: Hbr 12, 11; Jk 3, 17.

⁶ Por. Abramowiczówna, *ad vocem εἰρηνοποιός*, t. 2, s. 39, 1; por. także LSJ, *ad vocem εἰρηνοποιός*, 1. Jest to *hapax legomenon* w NT: Mt 5, 9.

⁷ Por. Abramowiczówna, *ad vocem εἰρηνοποιέω*, t. 2, s. 39; por. także LSJ, *ad vocem εἰρηνοποιέω*. Jest to *hapax legomenon* w NT: Kol 1, 20.

⁸ Por. LSJ, *ad vocem εἰρήνη*, IV.

⁹ Por. LSJ, *ad vocem εἰρήνη*, II.

¹⁰ Por. LSJ, *ad vocem εἰρήνη*, III.

- (a) w pierwszej części dzieła, tzw. Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1–2), badany termin występuje 3 razy (Łk 1, 79; 2, 14.29);
- (b) w części dotyczącej działalności Jezusa przed podróżą do Jerozolimy (Łk 3 — 9, 50) nasze pojęcie wzmiankowane jest 2 razy (Łk 7, 50; 8, 48);
- (c) w części dotyczącej podróży do Jerozolimy (Łk 9, 51 — 19, 27) „pokój” pojawia się 4 razy (Łk 10, 5.6; 11, 21; 12, 51; 14, 32);
- (d) podczas posługi w Jerozolimie (Łk 19, 28–21, 38) występuje 2 razy (Łk 19, 38.42);
- (e) w części opisującej ukazania się Zmartwychwstałego (Łk 24) pojawia się tylko 1 raz (Łk 24, 36).

Termin ten nie występuje w części prezentującej ostatnią wieczerzę, pasję, śmierć i pogrzeb Jezusa (Łk 22–23). To może być bardzo znamienne, jeśli weźmie się pod uwagę drugi interesujący nas termin, mianowicie modlitwę. Ta w sposób szczególny charakteryzuje tę właśnie część. Jeśli pokój jest darem otrzymywanym poprzez modlitwę, to trzeba będzie poczekać do pełnej realizacji ofiary (modlitwy) Jezusa na krzyżu, a potem Jego Zmartwychwstania, by dar ten mógł zostać ofiarowany gronu apostołów (por. Łk 24, 36).

Chcę podkreślić, że w Łk poza Ewangelią Dzieciństwa, poza jednym wyjątkiem, podmiotem posługującym się tym terminem jest wyłącznie Jezus. Jedyne zaś wyjątek, Łk 19, 38 („Pokój w niebie i chwała na wysokościach”), jest po części autocytatem i kluczem egzegetycznym zaczerpniętym z Łk 2, 14 („Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój”) i odnosi się do wjazdu Jezusa do Jerozolimy w tzw. Niedzielę Palmową.

2. Pojęcie *modlitwy* w trzeciej Ewangelii

Ewangelia Łukasza rozpoczyna się kontekstem modlitwy liturgicznej sprawowanej w świątyni jerozolimskiej: „Kiedy w wyznaczonej dla swego oddziały kolei pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, jemu [tzn. Zachariaszowi] zgodnie ze zwyczajem kapłańskim przypadł los, żeby wejść do przybytku Pańskiego i złożyć ofiarę kadzenia” (Łk 1, 8–9). I kończy się taki samym akcentem i topograficznie w tym samym miejscu: „Oni [tzn. uczniowie] zaś oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozo-

limy, gdzie stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (Łk 24, 52–53).

Modlitwa jest przedstawiana w Nowym Testamencie zarówno jako [a] czynność (stąd pojawia się spora grupa czasowników ją określających), [b] stan modlitwy (tutaj pojawiają się rzeczowniki określające nazwę albo typ modlitwy) jak i prezentowana jest [c] treść aktu modlitewnego.

Gdy mamy na myśli trzecią Ewangelię, przedstawia ona najbogatsze źródło we wszystkich tych kategoriach spośród kanonicznych ewangelii¹¹. Mając na uwadze precyzyjny zakres leksykograficzny, Ewangelia posługuje się 19 różnymi terminami określającymi wcześniej wspomniane kategorie i odnotowuje 66 referencji tychże terminów¹².

Mając na myśli podmiot modlitwy możemy rozróżnić modlitwę Jezusa¹³ oraz modlitwę innych osób. Tutaj skupimy się na modlitwach innych osób. W tym przypadku już sam początek Łk, czyli Ewangelia Dzieciństwa, aż 14 razy przedstawia albo czynność, albo stan modlitwy, albo jej treść właśnie w życiu innych osób¹⁴.

Ze względu na określony temat wypowiedzi, najbardziej będzie nas interesowała tutaj ostatnia z trzech kategorii, tzn. treść aktu modlitewnego. W tej grupie zaś uwaga nasza skupi się na tradycji słowa, a w niej na podgatunku literackim o charakterze liturgicznym zwanym kantykiem lub hymnem¹⁵.

Wszystkie kantyki Łukaszkowe występują w tzw. Ewangelii Dzieciństwa, czyli w Łk 1–2. Wyróżniamy 4 kantyki: kantyk Maryi (Łk 1, 46–55), kantyk Zachariasza (Łk 1, 68–79), kantyk Aniołów (Łk 2, 14), kantyk Symeona

¹¹ Por. A. Hamman, *La prière. Le Nouveau Testament*, (Bibliothèque de Théologie, t. 1), Tournai 1959, s. 144.

¹² Por. A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, (Sources Bibliques), Paris 1978, s. 402–405.

¹³ Tutaj warto zaznaczyć bogatą treściowo i strukturalnie myśl zawartą w: M. Laconi, *La preghiera nel Vangelo di Luca*, [w:] *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, M. Laconi, M., i in., (Logos — Corso di studi biblici, t. 5), Torino 2002, s. 553–564.

¹⁴ W takim właśnie sensie dostrzegamy wszystkie te kategorie w: Łk 1, 8.9.10.13.23.46–55.64.67–79; 2, 13–14.20.22.28–32.37.41–42. Wskazówkę tę zawdzięczam: A. George, *Études...*, dz. cyt., s. 397–398.

¹⁵ Dość szczegółowo o tym podgatunku literackim, ze szczególnym zwróceniem uwagi na kantyki Łukaszkowe por. S. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. The Origin, Meaning and Significance* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, t. 9), Sheffield 1985, s. 67–85.

(Łk 2, 29–32)¹⁶. Wszystkie te kantyki stały się stałym elementem modlitwy liturgicznej Kościoła: *Magnificat*, *Benedictus* i *Nunc dimittis* należą do codziennej modlitwy brewiarzowej; *Gloria* jest elementem mszy świętej o randze liturgicznej święta i uroczystości¹⁷.

3. Rozumienie ειρήνη — *pax* przed łk

Najbardziej symptomatyczne będzie krótkie wskazanie cech rozumienia pojęcia *pokój* w wymiarze klasycznym¹⁸.

Starożytni Grecy myśląc o pokoju mieli na myśli raczej jego czas trwania albo stan pomiędzy wojnami lub bitwami¹⁹. „Wojna była świętem dla Spartan, odpoczynkiem od ciężkich ćwiczeń wojskowych”²⁰. Dla kontrastu rozumiano pokój także jako stan wszelkich błogosławieństw, gdyż pozwalał on na świętowanie, igrzyska, wychowanie dzieci, uprawę zbóż. Jak można się zorientować brak tutaj odniesienia do relacji międzyludzkich, czy też postaw. Pojęcie pokoju w sensie traktatu pomiędzy dwoma wojującymi stronami pojawia się dopiero na przełomie 387 i 386 roku przed Chr., kiedy to Antalkidas zawiera go w imieniu Spartan z królem Artakserksesem II i taki stan nazwano pokojem królewskim²¹.

¹⁶ O takim rozumieniu tych perykop pisze np. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible, t. 28), New York 1981, s. 358; R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, (The Anchor Bible Reference Library), New York 1997, s. 232.

¹⁷ Por. *Leksykon liturgii, ad vocem* Kantyki, B. Nadolski (red.), Poznań 2006, s. 627–628.

¹⁸ Por. syntetyczne ujęcie: W. Foerster, G. von Raad, ειρήνη, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 2, G. Kittel, (red.), Grand Rapids 1991, s. 400–402.

¹⁹ Interesujące porównanie na podstawie prezentacji stanu przeciwnego, wojny, można znaleźć w: *Wars and Warfare, Greek* [w:] *Ancient Greece and Rome. An Encyclopedia for Students*, t. 4, C. Moulton (red.), i in., New York 1998, s. 123–126; por. także: R. K. Balot, *Greek Political Thought*, Malden 2006, s. 249.

²⁰ Taką opinię wyraził: Plutarch, *Lycurgus*, 22, 1–2, [w:] B. Perrin, *Plutarch's lives*, t. 1, Cambridge 1967, s. 204–302; por. tłumaczenie angielskie oryginału greckiego możliwe do konfrontacji na stronie: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0047%3Achapter%3D22%3Asection%3D1>> [dostęp: 18.11.2013].

²¹ Por. K. W. Welwei, *The Peloponnesian War and its Aftermath*, [w:] *A Companion to the Classical Greek World*, K. H. Kinzl (red.), Malden — Oxford — Victoria 2006, s. 537–541; negatywną ocenę tego pokoju w odniesieniu do pozostałych miast gre-

Rzymianie w tej materii mogą poszczycić się doprecyzowaniem pojęcia pokoju raczej jako rozejmu lub paktu pokojowego. Najciekawszym jest jednak dość długi okres czasu nazywany *Pax Romana*. Rozpoczął się on objęciem władzy przez Oktawiana, przyjęciem przez niego przydomka Augusta oraz założeniem Imperium Rzymskiego, a tym samym zakończenia wojen wewnętrzpaństwowych (27 rok przed Chr.). Ponieważ okres ten rozpoczął się za Augusta, zwany jest również *Pax Augusta*. Okres ten zakończył się śmiercią Marka Aureliusza w 180 roku po Chr. Niestety, dla ościennych narodów osiągnięcie rzymskiej *pax* wiązało się z pacyfikacją ich terenów i ludności²².

Evangelista Łukasz przy okazji opisu narodzenia Jezusa wspomina o cesarzu Auguście (Łk 2, 1); zgodnie z pojęciem rzymskim panuje na świecie pokój. Jest on jednak czymś innym dla podbitego narodu żydowskiego i zdecydowanie czymś innym w rozumieniu Nowego Testamentu.

Zarówno Grecy jak i Rzymianie wyobrażali sobie pokój jako osobowe bóstwo. Grecka Ειρήνη rozdawała bogactwa, uszczęśliwiała, była żywicielką miast i przedstawiana była z małym Plutonem²³. Rzymska *Pax* natomiast nosiła na głowie wieniec laurowy.

Przypomnijmy, że Nowy Testament nie zmusza naszej wyobraźni do wyszukiwania lub wytworzenia pokoju, ale jasno kreśla też, że jest nim Jezus: „On bowiem jest naszym pokojem” (Ef 2, 14).

4. Pokój w Ewangelii Łukasza i kontekst wiary

Wspomnieliśmy wcześniej, że istotnym jest odnalezienie pojęcia *pokoju* w modlitwie. W Łk odnajdujemy dodatkowo bardzo interesujący związek pomiędzy wiarą a pokojem. To właśnie sam Jezus podkreślał to

ckich można znaleźć w: K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964, s. 208.

²² Por. Kumaniecki, *Historia kultury...*, dz. cyt., 437–439; M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986, s. 218; E. S. Gruen, *The Expansion of the Empire under Augustus*, [w:] *The Cambridge Ancient History. The Augustan Empire*, t. 10, A. K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott, (red.), Cambridge 2006, s. 190.

²³ Por. E. Stafford, *Personification in Greek Religious Thought and Practice*, [w:] *A Companion to Greek Religion*, D. Ogden (red.), Malden — Oxford — Victoria, 2007, s. 82–83.

powiązanie. I są to pierwsze referencje dotyczące pokoju po Ewangelii Dzieciństwa.

Do grzesznej kobiety, która obmywała Mu stopy podczas posiłku w domu faryzeusza, Jezus powiedział na zakończenie, po odpuszczeniu jej grzechów: „Twoja **wiara** cię ocaliła, idź **w pokoju!**” (Łk 7, 50). Tak samo zwrócił się do uzdrowionej kobiety, która przez dwanaście lat cierpiała na dramatyczną w skutkach chorobę: „Córko, twoja **wiara** cię ocaliła, idź **w pokoju!**” (Łk 8, 48). W obu przypadkach mamy do czynienia z odmiennymi okolicznościami. Okoliczności życia pierwszej osoby dotyczą grzechu (wymiar duchowy), w przypadku drugiej zaś dotyczą choroby ciała (wymiar fizyczny). W obu przypadkach wiara tych osób przyczyniła się do odzyskania harmonii (tak nawiasem to jest podstawowe znaczenie czasownika hebrajskiego **שָׁלוֹם**²⁴), czyli integralności duchowej i fizycznej, to znaczy pokoju. To odzyskanie czy uzyskanie pokoju nie jest związane jedynie z wiarą, ale z obecnością Jezusa, który daje możliwość wydania owocu wiary. Można to ująć także w taki sposób: to Jezus udziela wierzącym pokoju.

Wysłanym przez siebie uczniom Jezus nakazuje obdarzać każdy dom pokojem (Łk 10, 5). Tutaj pojawia się ciekawe określenie i zarazem wymaganie *syn pokoju* (σύν ειρήνης); jeśli taka osoba mieszka w odwiedzanym domu, tylko wtedy pokój stanie się jego udziałem (Łk 10, 6). Oznacza to, że uczniowie nie otrzymali polecenia formalnego pozdrawiania, ale otrzymali dar do przekazania.

Znaczące są także okoliczności lamentu Jezusa nad Jerozolimą. Brak ich zrozumienia staje się przyczyną braku otrzymania tegoż daru: „O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami” (Łk 19, 42).

Wydaje się słuszne, że w kluczu wiary, a nie czystego formalizmu należy rozumieć słowa zmartwychwstałego Jezusa skierowane do uczniów: „Pokój wam!” (Łk 24, 36). Jezus po swym wykonaniu dzieła zbawienia chce i udziela daru pokoju również gronu swoich uczniów, bo są „synami pokoju” (por. Łk 10, 6).

²⁴ Por. *ad vocem* שָׁלוֹם, C oraz D 2, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, t. 4, L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden 1999.

5. Kantyk Zachariasza (Łk 1, 68–79)

Tekstualnie najdłuższy ze wszystkich kantyków Łukaszkowych. Wygłoszony przez osobę starszą i przy końcu życia (Zachariasz), ale w odniesieniu do nowonarodzonego dziecka (Jan Chrzciciel). Na koniec tego kantyku pojawia się zapowiedź, że „Przez nią z wysoka Wschodzące Słońce nas nawiedzi, by zajaśnić tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają, aby nasze kroki zwrócić na **drogę pokoju**” (Łk 1, 78–79). Te właśnie słowa nie odnoszą się jednak do Jan Chrzciciela, ale do postaci określonej wyrażeniem „ἀνατολή ἐξ ὕψους”, w tłumaczeniu polskim albo tradycyjnie „wschodzące z wysoka słońce/gwiazda” lub również możliwe na podstawie tego samego terminu ἀνατολή z Jr 23, 5: „odrośl z wysoka” (צמח). W obu jednak przypadkach mowa zawsze o tej samej postaci, o Mesjaszu. To On będzie posiadał moc ludzi w stanie śmierci wrócić na drogę życia. Warto odnotować, że wyrażenie „mrok i cień śmierci” znajdują się w kontraście antytetycznym z „drogami pokoju”. Dodatkowo „drogi pokoju” charakteryzujące jakość życia, są także drogami światła, gdyż ono jest naturalnym kontrastem cienia i mroku, a przecież podmiotem działającym jest tutaj „Słońce wschodzące z wysoka”²⁵.

Prośba wyrażana w liturgicznej modlitwie Jutrzni²⁶ słowami kantyku Zachariasza, gdy osiąga ostatni werset, czyli rozważany *passus* o pokoju, nie jest jedynie przypomnieniem słowa Bożego. Na progu nowego dnia jest zanoszoną prośbą o kierowanie się w życiu wiarą, w niej zaś istnieje możliwość osiągnięcia pokoju, to jest życia dzięki miłosierdziu Boga. Kantyk ten do modlitwy liturgicznej zwanej Jutrznią wprowadził św. Benedykt; wcześniej kantyk ten znajdował się jako element mszy świętej²⁷.

W tekście ewangelicznym jest to modlitwa pojedynczego człowieka, w liturgii Kościoła jest to modlitwa — bez względu na ilość uczestników — wspólnoty wierzących. Oczekiwanie na Mesjasza w Starym Testamencie wykształtowało w narodzie Izraelskim pewne schematy, które w pewnym sensie blokowały wielu przed akceptacją Jezusa jako zapowiadanego Mesjasza. Jednak to On „kieruje kroki na drogi pokoju”. I taka

²⁵ Szerzej o aspektach literackich, strukturalnych i egzegetycznych por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, (Nowy Komentarz Biblijny — Nowy Testament, t. III/1), Częstochowa 2011, s. 146–159.

²⁶ Por. S. D. Ruegg, *Benedictus (Canticle of Zacharias)*, [w:] *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, B. L. Marthaler, i in., Washington 2003, s. 275–276.

²⁷ Por. *Leksykon liturgii, ad vocem* Kantyk..., dz. cyt., s. 628.

jest również nadzieja modlitwy porannej, że modlący się nią przyjmują i wyznają swoją wiarę w Jezusa, by rozpoczynać nowy dzień na drogach prowadzących do życia. A mimo, że jest to pierwsza modlitwa liturgiczna dnia (choć w klasztorach monastycznych godziną czytań modli się jeszcze w nocy), wskazuje ona na cel wiary modlącego się Kościoła, a w nim człowieka wierzącego: poznania drogi do i osiągnięcia życia wiecznego.

6. Kantykaniołów (Łk 2, 14)

Tekstualnie najkrótszy spośród kantyków Łukaszkowych. Proklamowany przez aniołów w obecności pasterzy, którzy wcześniej usłyszeli dobrą nowinę o narodzinach Zbawiciela i Mesjasza, którym jest Pan (por. Łk 2, 11). Pasterze, mimo że ujrzeli wielu aniołów, nie umarli.

W tym krótkim hymnie o charakterze doksologicznym, zwanym „Wielką doksologią”²⁸, koniecznym staje się zrozumienie i przyjęcie z wiarą faktu wcielenia i narodzin Syna Bożego. Te właśnie wydarzenia są przyczyną sprawczą, że Bogu w niebie oddaje się należną chwałę (δόξα), na ziemi ludzie mogą cieszyć się pokojem. Przyjście Mesjasza i Zbawiciela oznacza bowiem rychłe wypełnienie planu zbawienia. Istotne jest, że ponieważ w tekście greckim tego kantyku nie ma rodzajnika określonego przed wyrażeniem „dla ludzi” (ἐν ἀνθρώποις). Oznacza to, że pokój przyniesiony obecnością Mesjasza i Zbawcy ofiarowany jest wszystkim ludziom na ziemi²⁹.

W liturgii włączony jest we mszę świętą z okazji świąt i uroczystości³⁰. Jego wprowadzenie oraz intonowanie raz do roku przez papieża, na święta Bożego Narodzenia, wprowadził papież Telesfor (rządził Kościołem w la-

²⁸ J. Claire, *L'Hymne „Gloria in excelsis” dans l'Écriture, l'histoire, la théologie, les liturgies et leur musique*, [w:] *L'Hymnographie* (Conférences Saint-Serge XLVI^e semaine d'études liturgiques), A. M. Triacca, A. Pistoia (red.), Roma 2000, s. 161.

²⁹ Szerzej o aspektach literackich, strukturalnych i egzegetycznych por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 167–178.

³⁰ Jednak np. w liturgii monastycznej w Antiochii i Palestynie, pod koniec IV wieku, *Gloria* była częścią połączonych nokturnów i *Mattutinum*, czyli modlitwy jeszcze przed rozpoczęciem dnia; oznacza to, że wszystkie kantyki Łukaszkowe były stałym elementem modlitwy liturgicznej godzin Kościoła, przynajmniej w odniesieniu do liturgii monastycznej oraz liturgii katedralnej wspominanych regionów. Por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986, s. 88–91.

tach 125–136). Około III wieku pojawił się w liturgii Kościoła Zachodniego, jeszcze w wersji greckiej, ale zdecydowanie szerszej od kantyku aniołów. Od VI wieku hymn ten intonowany był przez papieży w każdą niedzielę i wspomnienie męczenników, następnie mogli to czynić również biskupi (Papież Symmachus 498–514)³¹. Stopniowo możliwość jego intonacji w niedzielę i święta otrzymali wszyscy kapłani w XI wieku.

Mając na myśli najpierw sam tylko kentyk aniołów, a potem jego wersję liturgiczną *Gloria*, punkt wyjścia jest zawsze ten sam: Zbawca i Mesjasz już przyszedł na ziemię. Ponieważ odbudował zerwaną grzechem przyjaźń człowieka z Bogiem, człowiek ma otwartą możliwość przyjęcia tego daru. Sporo światła na Boży dar rzuca w tym krótkim kanktyku termin εὐδοκία, który przedstawia kontekst: '[ludziom] Jego upodobania'. Oznacza to bowiem, że Bóg stale posiada upodobanie w najpiękniejszym ze swych stworzeń i jako kolejny dar daje mu możliwość powrotu do siebie. Zauważmy, że hymn ten jest intonowany przed bezkrwawym złożeniem ofiary Chrystusowej, tak jak wcielenie poprzedziło ofiarę Zbawienia. Jednak znak pokoju przekazywany jest po konsekracji, gdyż na ołtarzu znajduje się wówczas źródło pokoju.

7. Kentyk Symeona (Łk 2, 29–32)

Kentyk ten, raczej krótki, został wygłoszony przez starszą osobę, Symeona, w świątyni jerozolimskiej. Wydarzenie to nazywamy Ofiarowaniem Pańskim. Mamy więc do czynienia z kolejnym kanktykiem wypowiedzianym z powodu obecności nowonarodzonego Jezusa. Wielka radość z powodu ujrzenia zbawienia, światła i chwały (por. Łk 2, 30–32). Ważnym w tym wydarzeniu jest stwierdzenie, że Symeon był człowiekiem starszym oraz, że jego oczy ujrzały to, o czym przed chwilą wspomnieliśmy. Pragnienie pokoju wynika właśnie z tego, co ujrzały oczy, a co Duch Święty pozwolił zrozumieć. Ostatni spośród kanktyków Łukaszkowych.

Znaczącym jest to, że prośba o dar pokoju znajduje się na początku kanktyku. Jest ona skierowana do Władcy. Użyty tutaj wołacz δέσποτα tłumaczy w LXX hebrajski termin אֲדֹנָי (*Adon* = Pan). Oznacza to, że Sy-

³¹ Por. D. M. Hope, *The Medieval Western Rites*, [w:] *The Study of Liturgy*, C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold (red.), London 1978, s. 223–224; C. Kelly, *Gloria*, [w:] *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, B. L. Marthaler, i in., Washington 2003, s. 241.

meon uznaje w Bogu tego, który może udzielić mu daru, o który prosi. A ponieważ samego siebie określa terminem δοῦλος (niewolnik), wie, że jego Pan odpowiada za życie i śmierć. Wypełnił swoje zadanie, a tym zadaniem było słuchać i patrzeć, stąd termin ἀπολύεις (uwalniać, odsyłać) w czasie teraźniejszym, co oznacza, że Symeon jest gotowy „już teraz” na odejście. Dodatkowo podkreśla to przysłówek czasu „teraz”.

W ten sposób Symeon, poddając się w pokoju śmierci, wcale nie opuści swojego Boga. Zanim tak się stało, Symeon wziął w ręce małego Jezusa i błogosławił Boga (por. Łk 2, 28). Ten gest, po części liturgiczny, przywołuje na myśl obecność tego człowieka w najświętszym miejscu Judaizmu, w świątyni. To właśnie w tym miejscu błogosławi on Boga, choć Jezus wiele lat później powie, że miejsce to z powodu ludzi stało się jaksinią zbójców, a nie domem modlitwy (por. Łk 19, 46)³².

Na zakończenie modlitwy liturgicznej, przy komplecie, pojawia się właśnie ten kantyk³³. Jego celem jest przywołanie wierności Bożym poleceniom podczas zakończonego właśnie dnia pracy i zajęć. Prośba o pokój jest tutaj zarazem prośbą o wejście przed wieczne oblicze Boga, tak w przypadku Symeona, jak i dzisiaj modlącego się Kościoła, deklarującego się jako wierny i wierzący sługa.

8. Kantyk Maryi (Łk 1, 46–55)

Chronologicznie występuje jako pierwszy. Objętościowo zajmuje drugie miejsce wśród kantyków Łukaszkowych. Treściowo nie pojawia się tutaj cytowany bezpośrednio termin *pokój*. Jednak inspirującą wskazówką może okazać się scena Zwiastowania odczytywana w hebrajskiej wersji Nowego Testamentu. To w niej właśnie archanioł Gabriel rozpoczyna swoją misję od elementu, który później ogłoszą aniołowie pasterzom: „שָׁלוֹם לָךְ” (*shalom lakh* = *pokój tobie*)³⁴. To może stać się elementem zrozumienia braku

³² Szerzej o aspektach literackich, strukturalnych i egzegetycznych por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 182–194.

³³ Jest częścią komplety od ok. IV wieku; por. *Nunc dimittis*, [w:] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, F.L. Cross (red.), Oxford 1997, s. 1167–1168; por. także A. le Houllier, *Nunc dimittis (Canticle of Simeon)*, [w:] *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, B.L. Marthaler, i in., Washington 2003, s. 483.

³⁴ Takie tłumaczenie Łk 1, 28 podaje *The New Testament in Hebrew and English*, F. Delitzsch (tłum.), Cambridge 1966.

terminu *pokój* w późniejszym *Magnificat*, gdyż Maryja posiada ten dar wcześniej, właśnie jako łaski pełna.

Pojawiają się w *Magnificat* jednak elementy wspólne z pozostałymi kantykami. Maryja określa siebie względem Pana Boga jako *niewolnica* (por. Łk 1, 48; tym samym terminem określiła siebie w Zwiastowaniu, por. Łk 1, 38). Jest to podobieństwo z postawą Symeona. Nazywa Boga Panem, co przybliży ją do kantyku Zachariasza. Nazywa Boże dzieło względem ludzkości — zbawieniem, co łączy jej kantyk z kantykiem Zachariasza i Symeona. Również jej kantyk wypowiedziany jest już w obecności Jezusa w jej łonie. Tak jak wszystkie kantyki, zostaje wygłoszony wobec obecności Jezusa na tym świecie, choć kantyk aniołów i kantyk Symeona dotyczy narodzonego już Jezusa. Cechą szczególną pierwszej części kantyku jest wielka radość. Określają ją trzy terminy: μεγαλύνει (Łk 1, 46); ἡγαλλίασεν (Łk 1, 47); μακαριοῦσιν (Łk 1, 48). Wszystkie spotykane są w Starym Testamencie, co czyni z kantyku głęboką refleksję aktualizującą.

Między innymi motywem tej radości jest to, że Bóg okazywał w przeszłości i teraz okazał miłosierdzie Izraelowi, którego Maryja jest na jej czasy najradośniejszą częścią. Cała najdonioślejsza historia działalności i obecności Pana Boga wśród Izraelitów znajduje teraz swoją kontynuację w pokornej służebnicy. Właśnie określenie „wspomniał na swe miłosierdzie” (Łk 1, 54) jest oznaką wysłuchanych przez Boga modlitw, w tym również modlitw Maryi³⁵. Treściowo więc *Magnificat* Maryi odzwierciedla stan osoby, która otrzymała w wypełnieniu swych prośb modlitewnych dar pokoju, gdyż nosi w swoim łonie Tego, którego będzie jeszcze zapowiadał Zachariasz, a którego ujrzeli aniołowie i Symeon. To właśnie ich słowa o darze pokoju ściśle związane z dziećciem Jezus oraz Jego obecność w łonie Maryi pozwala na taki wniosek natury duchowo-teologicznej.

Obecność tego kantyku w liturgicznej modlitwie wieczornej, w nie-sporach³⁶, wydaje się więc wyrażać wdzięczność Bogu za Jego ciągle mi-

³⁵ Szerzej o aspektach literackich, strukturalnych i egzegetycznych por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 106–122.

³⁶ Najprawdopodobniej kantyk ten stanowi część nie-sporów od czasów św. Benedykta; por. *Magnificat*, [w:] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, F.L. Cross (red.), Oxford 1997, s. 1020; liturgie wschodnie używają tego kantyku w niektóre dni do modlitwy porannej, por. M.E. McIver, J. Wagner, *Magnificat*, [w:] *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 9, B.L. Marthaler, i in., Washington 2003, s. 43–44.

łosierdzie przejawiające się w darach, w tym w darze największym — Jego Jednorodzonemu Synu. Ten Syn stał się źródłem Zbawienia, stąd pokój jest możliwy właśnie dzięki Niemu do przyjęcia.

9. Podsumowanie

Liturgia jest wyrazem wiary Kościoła. Nie bez przyczyny mawia się bowiem: *lex orandi — lex credendi*. Możliwa jest również definicja odwrotna. Poza kultem lub pobożnością osobistą, Kościół-Oblubienica Chrystusa wyraża swoją modlitwę do i przez Oblubieńca poprzez liturgię modlitwy. Obejmuje ona tak wymiar modlitwy najwyższej (msza święta; Eucharystia; *fons et culmen*), jak i stałą i wierną praktykę zwracania się do Boga w pewnych częściach dnia, by uświęcić jego całość — mowa naturalnie o Liturgii Godzin.

Podczas tych modlitw Kościół, poprzez wyznawane kantykami Słowo Boże, przywołuje postaci z Nowego Testamentu, aby uczynić swoją własną prośbę o dar pokoju. Z jednej strony jest to dowód wypełnionej już prośby, z drugiej ciągłej nadziei na ten dar.

Prośba o skierowanie życia Kościoła na drogi pokoju na progu nowego dnia, Jutrznia, wyrażona Bogu chwała za jego dar pokoju dla ziemi podczas uroczystej i świątecznej mszy świętej, radość z udzielanych darów i życia pokojem podczas dnia, przypomniana w nieszpórach oraz wielkie zaufanie do miłosierdzia Bożego i wypełnienie dzięki łasce Bożej swego życiowego zadania, przypomniana w komplecie są oznaką świadomości konieczności daru pokoju.

Jeśli liturgicznie przynajmniej trzy razy dziennie prosimy o dar pokoju, oznacza to zarazem, że z ludzkich powodów dar ten może być nietrwały. Tym bardziej w życiu osoby wierzącej pokój wiary odnajdywany i otrzymywany w modlitwie może odzwierciedlać konieczność wyrażaną trybem rozkazującym na zakończenie każdej mszy świętej: „idźcie w pokój Chrystusa”.

Summary

Faith peace in prayer. Study in the Gospel of Luke

At the end of the Year of Faith (2013) and having in the liturgy the Gospel readings from Luke, I wish to note the connections and relations between the theological virtue of faith and prayer and peace. After short historical presentation of inseriment in the liturgy, the Lukan canticles: *Gloria in excelsis* (Lk 2:14), *Benedictus* (Lk 1:68–79), *Nunc dimittis* (Lk 2:29–32) and *Magnificat* (Lk 1:46–55) will be shortly analyzed as a treasure prayer of and for the peace. The everyday liturgy is reminding of the gift of peace and require a constant asking for it.

Kształtowanie przekazu biblijnego w kulturze wczesnej piśmienności

Kiedy w biblijnym Izraelu „zaczęto pisać”? Mając na względzie literackie kompozycje i możliwość pisarskiego przekazu i oddziaływania w społeczności biblijnego Izraela, trzeba odpowiedzieć, że dopiero w VIII wieku przed Chrystusem¹.

Czy zatem dopiero wówczas nastąpiło przejście od kultury, w której cały ciężar transmisji kulturowej spoczywał na słowie mówionym, do kultury bazującej na tradycji utrwalanej w zapisie? Do takiej przemiany kultury i medium przekazu doszło nieprędko. Zmiany następowały po-

¹ Na terenach biblijnego Izraela odnaleziono różne, ale jeszcze nieliczne świadectwa zapisów z wieków XII–IX przed Chr., świadczących o początkach piśmienności alfabetycznej. Wyraźny, poświadczony archeologicznie wzrost zastosowania pisma nastąpił w wieku VIII przed Chr. i następnych. Świadectwa z tego okresu potwierdzają wykorzystanie pisma w życiu społecznym; por. R. Hess, *Literacy in Iron Age Israel*, [w:] V. P. Long, D. W. Baker, G. J. Wenham (red.), *Windows into Old Testament History*, Grand Rapids — Cambridge 2002, s. 91. Szerzej na ten temat zob. R. Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu* (Humanitas. Studia kulturoznawcze), Kraków 2011, s. 49–54. Wprawdzie S. Sanders uważa, że już w X w. należy widzieć początki możliwego oddziaływania za pomocą pisma, jednak inni badacze wskazują na potwierdzony archeologicznie znaczny wzrost piśmienności dopiero w VIII w. S. Sanders analizuje wcześniejsze początki pisma alfabetycznego i zauważa, że dywersyfikacja pisma, następująca w X w. i prowadząca do wyłonienia się pisma hebrajskiego, wiąże się z kształtowaniem się tożsamości lokalnej. Według niego ów proces może wskazywać już na możliwości tworzenia biblijnej historii. „The Zayit and Gezer inscriptions suggest that alphabetic writing is being deliberately adapted to local forms outside a scribal center. If so, they are the first signs in the Iron Age of a new possibility: biblical history”; S. L. Sanders, *Writing and Early Iron Age. Before National Scripts. Beyond Nations and States*, [w:] R. Tappy, P. K. McCarter (red.), *Literate Culture and Tenth-Century Canaan*, Winona Lake 2008, s. 109.

woli, praktyki wczesnej piśmienności służyły zasadniczemu przekazowi tradycji i kultury, który nadal miał charakter oralny². Wystarczy uświadomić sobie, że w „piśmiennym” już Izraelu pisało tylko kilka procent osób³. A zatem kulturowy przekaz oralny i piśmienny wspierały się i współistniały, jednak ich role nie były takie same.

Jak wyglądała pisarska praca autorów biblijnych? Nie było „autorów” — nie istniała koncepcja pracy autorskiej (przynajmniej do czasu wpływów greckich) ani „redaktorskiej”. Samo tworzenie bardziej złożonej kompozycji pisarskiej (literackiego dzieła) było działaniem wielokrotnym, wieloosobowym, rozciągniętym znacznie w czasie, równoległym względem opisywanych, toczących się dziejów biblijnego Izraela.

Można wyciągnąć wniosek, że współczesne wyobrażenia dotyczące pracy pisarskiej i charakteru biblijnego tekstu bazują często na współczesnej rozwiniętej kulturze piśmiennej i są nieadekwatne w odniesieniu do (zwłaszcza starszych) ksiąg biblijnych.

Celem niniejszego artykułu jest określenie podstawowych procesów kształtowania przekazu pisarskiego (w odniesieniu do ksiąg Biblii hebrajskiej) oraz wskazanie ich zasadniczych konsekwencji dla charakteru biblijnych ksiąg. Z tymi ostatnimi wiążą się dalsze wnioski dotyczące możliwości interpretacyjnych oraz zasad interpretacji biblijnego tekstu. Również one zostaną podjęte w ramach artykułu⁴.

Proces oralny przekazu

Nierzadko w tekstach można odnaleźć bardzo wyraźne ślady przekazu formowanego oralnie. Na przykład deuteronomiczne pouczenie o zachowaniu, rozważaniu i przekazywaniu synom słów [Tory] wyrażone jest wielokrotnie podobnymi słowami — wskazuje to na przekaz ustny. Najbardziej wyrazisty jest przykład dwóch perykop: Pwt 6, 6–9 oraz 11, 18–20 (6, 6 por. 11, 18a; 6, 7 por. 11, 19; 6, 8 por. 11, 18b; 6, 9 por. 11, 20). Zawierają one „to samo” pouczenie, wyrażone poprzez te same albo podobne zwro-

² Por. G. Godlewski, *Jack Goody, uczoney w piśmie*, [w:] J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Warszawa 2006, s. 12.

³ M. Nissinen, *How Prophecy Became Literature*, SJOT 19 (2005) 2, s. 157–158.

⁴ Artykuł nawiązuje do zagadnień podejmowanych z pracy habilitacyjnej: R. Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliżniego Wschodu*, (Humanitas. Studia kulturoznawcze), Kraków 2011.

ty (albo w innej formie gramatycznej), zakomponowane jednak w innej kolejności, z pewnymi „zmianami”. Jest to zarazem dobry przykład tego, na czym polega przekaz oralny — opiera się on na zestawie formuł ale w praktyce przekazu prawie nigdy nie jest taki sam⁵.

Z jednej strony można wskazać liczne cechy oralności przekazu w tekstach biblijnych, z drugiej jednak bardzo trudno zrekonstruować przebieg oddziaływania kultury oralnej na proces kształtowania tych tekstów.

Przekaz charakterystyczny dla kultury pierwotnie⁶ oralnej oraz przekaz specyficzny dla kultury piśmiennej stanowią odrębne i odmienne formy wyrażania treści kulturowych i oddziaływania słowem. Kwestia komplikuje się w przypadku przekazu wielu ksiąg biblijnych, a polega na obecności przekazu oralnego w przekazie pisarskim.

Mechanizmy przekazu opartego na słowie mówionym są bardzo trudne do analizowania na podstawie zapisanego tekstu. Susan Niditch przedstawiła cztery modele oddziaływania przekazu oralnego na piśmienny, zaznaczając jednak, że nie są to rekonstrukcje ale opis możliwych procesów zachodzących w trakcie kształtowania piśmiennych biblijnych tradycji⁷.

Pierwszy model polega na stopniowym przejściu od przekazu oralnego do piśmiennego. Najlepiej reprezentują go tradycje prorockie, które już na pierwszy rzut oka pozwalają rozpoznać elementy oralne (mowy proroków) oraz elementy opracowania pisarskiego, narracyjne przejścia, łączniki, wprowadzenia i podsumowania⁸.

⁵ Liczne cechy przekazu oralnego, analizowane w Księdze Powtórzonego Prawa, przedstawiłam w publikacji: R. Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011, s. 260–270.

⁶ Pierwotna oralność w odróżnieniu od praktyk retorycznych posługuje się pamięciowymi wzorami zachowania i przekazu tradycji ponieważ nie zna pisma; por. E. Havelock, *Muza uczy się pisać* (Communicare), Warszawa 2007, s. 66–67.

⁷ S. Niditch, *Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature*, Louisville, Kentucky 1996, s. 117–130.

⁸ Bardziej szczegółową analizę procesów powstawania przekazu prorockiego — najpierw oralnego, później stopniowo powstającej i kształtowanej kompozycji pisarskiej — przedstawia Martti Nissinen analizując prorockie zapisy starożytnego Bliskiego Wschodu, na różnych etapach ich rozwoju. Por. M. Nissinen, *Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy*, [w:] E. ben Zvi, M. H. Floyd (red.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Atlanta 2000, s. 235–271. Według J. van Setersa najpierw zbiory mów prorockich zbierane były w korpusy, które następnie były

Najważniejszy, drugi model charakteryzują liczne przekazy ustne i powolny wzrost ogólno-izraelskiej tradycji. Powtarzane opowieści — o przodkach i bohaterach, o patriarchach, o wyzwoleniu z niewoli, o świetności królestwa — stają się udziałem ludu, bowiem pomagają kształtować tożsamość Izraela. Stąd wykazują — jak podkreśla autorka — zadziwiającą jedność „portretu Izraela jako całości”. Stopniowo spisywane służą nadal do ustnego odtwarzania. Trzeci model polega na piśmiennym naśladowaniu stylu oralnego. Pisarz żyjący w kulturze w dużej mierze oralnej, wnosi znane sobie oralne wzorce wyrazu i przekazu do kompozycji pisarskiej. Ostatni z zaproponowanych modeli jest typowo pisarski, charakteryzuje go pisarskie opracowanie oparte na piśmiennych źródłach. Reprezentują go kompozycje biblijne, które zawierają odwołania do źródeł spisanych (np. historia deuteronomistyczna)⁹.

Opisane przez S. Niditch procesy oddziaływania kultury oralnej na przekaz pisarski dawały w efekcie teksty zawierające literackie niespójności (np. powtórzenia), natomiast na poziomie zawartości — specyficznie kształtowane treści. Zmiana sposobu komunikacji pociągała bowiem szereg konsekwencji w zakresie opracowania słowno-treściowego przekazu.

Konsekwencje przechodzenia od przekazu ustnego do pisanego

Teoretycy procesów oralnych i piśmiennych podkreślają, że „przejście” od kultury oralnej (tzw. pierwotnej oralności) do piśmiennej nie jest zwykłym porzuceniem jednej „techniki” komunikacyjnej na rzecz drugiej. Nie chodzi bowiem tylko o zmianę zasadniczego medium społecznego gromadzenia, zabezpieczenia i transmisji tradycji. Piśmienne środki komunikacji różnią się sposobami wyrażania treści, oddziaływania na jed-

rozwijane na drodze interpretacji i dopiero stawały się bazą dla późniejszego, już literackiego opracowania; J. van Seters, *Prophetic Orality in the Context of the Ancient Near East: A Response to Culley, Crenshaw, and Davies*, [w:] E. Ben-Zvi, M. H. Floyd (red.), *Writing and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (SBL Symposium Series 10), Atlanta 2000, s. 83–88; por. R. C. Culley, *Orality and Writtenness in Prophetic Texts*, [w:] tamże, s. 45–64; J. Schaper, *Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem*, VT 55 (2005), s. 324–342; Y. Gitay, *Deutero-Isaiah: Oral or Written?*, JBL 99 (1980), s. 185–197.

⁹ S. Niditch, *Oral World and Written Word...*, dz. cyt., s. 120–129.

nostki i oczywiście przekazu informacji. Inny mają zasięg, inną skuteczność i co najważniejsze w kontekście analizy treści przekazu — inny zasób konstrukcji językowych (np. w przekazie oralnym dominuje styl formułatywny, tymczasem w piśmiennym — złożone struktury kompozycyjne).

Tymczasem istnieje tendencja w studiach biblijnych aby sprowadzać przekaz oralny do „przedliterackiego etapu przekazu/rozwoju tradycji” a pochodzące z owego „etapu” treści traktować jako zarejestrowane, czyli utrwalone w końcu za pomocą pisma. Takie wyobrażenie (albo raczej mgliste przeświadczenie) jest złudne i całkiem nierealne. Nie bierze bowiem wcale pod uwagę kluczowej zmiany, jaka następuje wraz z zapisem¹⁰. Zapis wymusza także zmiany w zakresie treści. Nie jest bowiem możliwe wyłącznie „rejestrowanie” przekazu oralnego. Co więcej, trudno byłoby ów przekaz oralny zarejestrować w jego wersji „oryginalnej” bo w przekazie pierwotnie-oralnym taki nie może istnieć. Za każdym razem „ten sam przekaz” oralny różni się, nie jest identyczny. „Wypowiedź oralna nie zna oryginału w sensie, w jakim posiada go tekst”¹¹.

Podstawowe zmiany zachodzące w przekazie pod wpływem przejścia od form oralnych do piśmiennych wynikają z dekontekstualizacji¹² przekazu. Oderwanie przekazu od konkretnego kontekstu jego wygłaszania powoduje potrzebę „uzupełnienia” treści przekazu w wersji spisanej. Stąd do poziomu opracowania literackiego zaliczyć trzeba wprowadzenia narracyjne, w przypadku ksiąg prorockich wstępne informacje o proroku i jego misji: imię, imię ojca, nazwa pokolenia, miejsce głoszenia oraz czas określany za pomocą lat panowania aktualnego władcy, adresaci przemowy, itd. (por. np. Jr 1, 1–3; Ez 1, 1–3; Oz 1, 1; Am 1, 1).

Dekontekstualizacja pociąga dalsze konsekwencje. Przekaz oralny był „jednorazowy”, jego powtarzanie wiązało się ze zmianą kontekstu, z pewnym stopniem dopasowania do warunków wygłaszania. Tymczasem owo utrwalenie, jakie następuje za sprawą zapisu, i związanie przekazu z jego opracowaniem — zastępującym treści jednostkowych, każdorazowo zmiennych kontekstów — powoduje uniwersalizację¹³. Słowa już nie są

¹⁰ Według Jacka Goody’ego „Pismo zazwyczaj przechwytyje pewne działania znane wcześniej z tradycji społeczności oralnych, zmieniając ich charakter i skutki”; J. Goody, *Mit, rytuał i oralność*, (Communicare), Warszawa 2012, s. 227.

¹¹ W. J. Ong, *Osoba — świadomość — komunikacja. Antologia*, (Communicare), Wybór, wstęp, przekład i opracowanie J. Japola, Warszawa 2009, s. 182.

¹² G. Godlewski, *Jack Goody, uczone w piśmie...*, dz. cyt., s. 20.

¹³ Tamże, s. 21.

skierowane do określonej grupy z określonego czasu i miejsca. Słowa są skierowane do wielu adresatów, wszystkich możliwych adresatów, są otwarte na nieokreśloną żadnymi granicami przyszłość, w pewnym sensie zyskują nieśmiertelność.

Zarazem jednak tekst wymaga interpretacji. Uniwersalizacja dająca możliwości odczytywania w różnych nowych, zmieniających się kontekstach, sprawia, że tekst musi być w nowych sytuacjach osadzany za każdym razem niejako na nowo i na nowo interpretowany (relektura). Następuje otwarcie tekstu. „Cechą charakterystyczną wypowiedzi tekstowej w przeciwieństwie do oralnej, jest to, że autor absolutnie nie może przewidzieć, kto będzie dalej prowadził dyskurs przez niego rozpoczęty”¹⁴. „Autor tekstu traci kontrolę nad procesem interpretacji”¹⁵, tekst będą odczytywały i na nowo interpretowały następne pokolenia, w nowych sytuacjach, jakich pisarz nie może przewidzieć. Tekst zyskuje autonomię.

Jak podkreśla Jack Goody oderwanie przesłania od kontekstu, powoduje dalsze, i jeszcze dalej idące zmiany. W przypadku biblijnego tekstu są one szczególnie brzemienne w skutki. Wraz z rosnącą uniwersalizacją przesłania, wzrasta poziom abstrakcyjności myśli¹⁶. To pozwala tekstowi „udźwignąć” i – wraz z rozwojem kultury piśmiennej – coraz lepiej „wyrażać” prawdy teologiczne.

Pod wpływem pisma nastąpiła również zmiana struktury tradycji kulturowej, co wyjaśniają J. Goody i I. Watt. Wcześniejszy przekaz tylko ustny, zawierał przekonanie o niezmienności przekazywanej tradycji, która jednak ulegała powolnym przekształceniom, tymczasem zapis, poprzez utrwalenie przekazu, spowodował powstanie refleksji o charakterze historycznym. Pozwolił bowiem na konfrontację zastanej teraźniejszości (albo doświadczanych zmian) z zapisaną przeszłością¹⁷, a w konsekwencji na wyciąganie wniosków i poszukiwanie związków przyczynowo-skutkowych. Można powiedzieć że to zapis umożliwił zaistnienie teologii deu-

¹⁴ W.J. Ong, *Osoba — świadomość — komunikacja...*, dz. cyt., s. 177.

¹⁵ Tamże, s. 187.

¹⁶ Wśród konsekwencji wynikłych z przejścia od przekazu oralnego do zapisu J. Goody wymienia bardziej przemyślany i złożony sposób wyrażania treści oraz rosnący poziom abstrakcji: J. Goody, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge 1987, s. 263–264.

¹⁷ J. Goody, I. Watt, *Następstwa piśmienności*, [w:] *Communicare. Almanach antropologiczny*. 2. *Oralność/piśmienność*, G. Godlewski, A. Karpowicz, P. Rodak (red.), Warszawa 2007, s. 72–73.

teronomistycznej opartej na refleksji o charakterze historycznym (nad niewiernością przymierza jako przyczynie klęsk narodowych).

Praktyki pisarskie wczesnej piśmienności i ich konsekwencje dla specyfiki tekstu i dla rozwoju tradycji

Konsekwencje dla tekstu wynikające z faktu powstawania w okresie wczesnej piśmienności mają jeszcze inny wymiar. Nie tylko wpływy kultury oralnej oraz następstwa przechodzenia do kultury piśmiennej naznaczyły biblijny przekaz. Również prace typowo pisarskie, charakteryzujące okres wczesnej piśmienności — mając inny zakres i odm inną specyfikę działań na tekstach — niosły konsekwencje dla charakteru przekazu. Opracowanie biblijnej „księgi” (*sefer*) jako pisarskiej kompozycji wiązało się z bardziej rozległą perspektywą czasową, co dodatkowo wzmacniało kumulując efekty prac pisarskich. Proces tworzenia literackiej kompozycji był złożony, a podejmowane czynności różniły się od działań specyficznych dla współczesnych metod pracy nad kreowaniem przekazu pisarskiego.

Odwołam się do dysertacji¹⁸, w której — bazując na wcześniej wypracowanym modelu Gilgamesza¹⁹ — przedstawiłam zasadnicze etapy powstawania rozbudowanej pisarskiej kompozycji (dzieła literackiego, jakim jest także biblijna księga) oraz charakteryzujące te etapy prace nad tekstem.

Pierwszy etap opracowania pisarskiego polega na zakomponowaniu większego dzieła na bazie (tj. z włączeniem, wykorzystaniem jako istotnych części powstającego dzieła) wcześniej istniejących mniejszych pisar-

¹⁸ R. Jasnos, *Deuteronomium jako „księga”...*, dz. cyt., s. 337–363.

¹⁹ Historia rozwoju tekstu Eposu *Gilgamesz* jest świadectwem specyficznych procesów i mechanizmów kształtowania literackiego dzieła na starożytnym Bliskim Wschodzie. Początki eposu sięgają ustnych opowieści o królu Uruk — legendarnym bohaterze z trzeciego milenium, natomiast ujednoliconą wersją zwaną standaryzowaną została opracowana ok. 1200 r. przed Chr. Dzieło na przestrzeni tego czasu ulegało licznym przepracowaniom. Było rozpowszechnione, znane również poza obszarem Mezopotamii (także w Syrii i Palestynie); por. W.L. Moran, *The Gilgamesh Epic. A Masterpiece from Ancient Mesopotamia*, [w:] CANE, vol. IV, s. 2327–2330; J. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, s. 242; A.R. George, *Gilgamesh and the literary traditions of ancient Mesopotamia*, [w:] G. Leick (ed.), *The Babylonian World*, New York — London 2007, s. 448–452.

skich kompozycji (np. w Pwt będą to: kodeks deuteronomiczny — rozdz. 12–26 czy zbiór przekleństw — rozdz. 28). Wykorzystane tradycje, przekazy zostają tak powiązane i opracowane, rozwinięte, że powstaje nowa całość.

Następnie mają miejsce ujednolicenia, dokonywane w ramach dalszych opracowań. Nadal mogą być włączane większe sekcje, na etapie późniejszym ma miejsce zwłaszcza dołączanie nowych wstępów i zakończeń²⁰, które mogą nadać nową wymowę całości (np. w Deuteronomium będą to: tzw. prolog historyczny: podbój ziem zajordańskich — rozdz. 1–3; tzw. dodatki czyli ostatnie rozdziały 31–34, zwłaszcza odrębne językowo dwie pieśni: hymn Mojżesza — rozdz. 32; błogosławieństwo Mojżesza — rozdz. 33; oraz epilog o śmierci Mojżesza — rozdz. 34, w świetle którego cała księga nabiera wymiaru duchowego testamentu Mojżesza).

W dalszej kolejności następują zmiany zwłaszcza o mniejszym stopniu przekształceń w zakresie struktury, przekształceniom ulega także język. Wprowadzane są synonimy i słowa podobne, włączane są frazy, nowe warianty, rozwijane są paralelizmy, następują przeformułowania wypowiedzi. Tym samym rozbudowany zostaje język, przez co przekaz staje się mniej dynamiczny, bardziej opisowy, rozwlekły, terminologicznie i składniowo złożony, nierzadko nabiera też cech mądrościowych (cecha wielu ksiąg St, również Pwt²¹).

Zasadniczy proces opracowania bazuje na kopiowaniu, podczas którego następuje ekspansja tekstu. Podstawowa tendencja ma charakter „rozwojowy” — dodawane są wyjaśnienia, albo otwierana jest dyskusja poprzez dołączanie „komentarza”, czy to narracyjnego, czy dialogicznego lub komentującej refleksji.

Specyficzne procesy kształtowania przekazów pisarskich prowadziły również do powstawania paralelnych wersji spisanych i pisarsko opracowywanych tradycji (np. relacje o objawieniu Jahwe na Synaju/Horebie i Dziesięciu Przykazaniach, oraz zawarciu przymierza z Jahwe, znane są z równoległych wersji Ksiąg Wyjścia i Powtórzonego Prawa).

Proces pisarski był procesem przekazu i zarazem rozwoju tradycji. Żywa choć już pisana tradycja rosła. Istniała wzajemna relacja między pi-

²⁰ Por. S. Milstein, *Reworking Ancient Texts: Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature*, New York 2010, s. 305–308.

²¹ Język Deuteronomium charakteryzuje również rozwlekłość, nagromadzenie, powtórzenia, złożoność; por. R. Jasnos, *Deuteronomium jako „księga”...*, dz. cyt., s. 243–254, 338–347.

saną tradycją a dziejami — oddziaływały one na siebie wzajemnie. Spisana tradycja stanowiła klucz do interpretacji toczących się dziejów, natomiast dzieje — poszczególne ich wydarzenia — wpływały na rozwijanie tradycji, poprzez dyskusję i rewizję przekazu. Ta wzajemna interakcja znana jest z tekstu ksiąg biblijnych.

Pierwszy z procesów jest łatwo rozpoznawalny w tekście. Proroctwa i inne teksty odczytywano aby zrozumieć wydarzenia, szukać ich wypełnienia, a także aby podejmować decyzje i działania (por. Pwt 30, 1–3; 31, 9–12.19.24–26; 2Krl 22, 8–13; 23, 2–15.19–24; Ne 8, 14–15; 13, 1–3; Ezd 6, 18; Ps 40, 8).

Drugi z procesów — reinterpretacja żywej choć pisanej już tradycji — ujawnia się w tzw. relekturach, znanych z ksiąg prorockich (np. tzw. Izajasza „drugi” i „trzeci” stanowią relekturę „pierwszego” a całość buduje tekst Księgi Izajasza jako całościowej kompozycji — dzieła mającego za sobą długi proces rozwoju). Również tekst innych ksiąg i większych kompozycji świadczy o podobnych procesach rozwoju poprzez relektury, które zachodziły w przeszłości.

W świadomości starożytnych identyczność przekazywanego tekstu — i tego oralnego i prawdopodobnie także wczesnopiśmiennego — nie jest jego cechą podstawową. Mówca przekazywał orędzie będąc pewnym jego niezmienności ale zarazem ta pewność opierała się na odmiennych założeniach. Wierność oralnego przekazu bazowała na powtarzanych formułach, na kluczowych elementach fabuły przekazu, które wykorzystywały techniki mnemoniczne. Wierność przekazu nie oznaczała jego identyczności, w rzeczywistości przekaz ulegał ciągłym przekształceniom. Możliwe, że właśnie ta specyfika przekazu oralnego, rzutując na początki przekazu piśmiennego, któremu wciąż towarzyszyła, stała u podstaw fenomenu specyficznego procesu kształtowania przekazu na piśmie, polegającego na wielokrotnych przekształceniach i zmianach zachodzących podczas przepisywania tekstu.

Konsekwencje dla podejścia badawczego i przekazu przesłania

Jakie konsekwencje wynikają z uświadomienia sobie zasadniczych różnic w rozumieniu początków biblijnego pisarstwa i charakteru pisarskiego

przekazu? Dla biblisty konsekwencją musi zmiana podejścia do kwestii związanych z analizą tzw. historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*). Dominuje w niej nastawienie na poszukiwanie „ostatniej” redakcji i związanymi z nią ingerencjami nadającymi „ostateczną” wymowę teologiczną. Tymczasem w naszkicowanym tu procesie kształtowania biblijnego tekstu księgi ostatnie prace i działania na tekście są nieznaczne, niewielkie. W procesie tym zasadniczo nie ma tak rozumianej „ostatniej redakcji”. Zatem wynika z tego, że wiele poszukiwań egzegetów schodzi na manowce które nie mogą dać rozwiązania.

Inną konsekwencją istotną dla egzegety jest nowe podejście do analizy i interpretacji przekazu. Charakter procesu kształtowania biblijnego tekstu sprawia, że nie jest on do końca spójny, nie jest spójny w takim stopniu w jakim są czy powinny być teksty współczesne. W zamian za to biblijny tekst stanowi skarbiec tradycji i jest zarazem świadkiem ich kształtowania. Przez to jest niezwykle trudny w interpretacji ale i wyjątkowo bogaty.

Ponieważ pisarze włączali nowe elementy nie niszcząc wcześniejszych treści — nie usuwając ich, raczej ukazując kontynuację myśli — toteż na tej drodze następował stopniowy rozwój tradycji. W kategoriach teologicznych można mówić o rozwoju objawienia, tymczasem w kategoriach kulturowych i społecznych — o dyskursie. Będący efektem ich pracy specyficznie ukształtowany tekst pozwala na głębsze odczytanie tradycji, na uchwycenie rozwoju i swoistej dynamiki przekazu.

Biblijny przekaz nierzadko ma charakter dyskursywny²², jest bowiem świadectwem kształtowania wiary biblijnego Izraela i podejmowania trudnych egzystencjalnych pytań człowieka (czy obietnice Boże się spełniają? jak długo trzeba czekać? czy prawdziwe są obietnice, które są nie trwałe — mogą zostać utracone?). Przykładem może być temat ziemi, wielokrotnie poruszany w Deuteronomium. Zgodnie z przekazem tej księgi obietnica ziemia, dana na mocy przysięgi ojcom (1, 8.21), zaczęła się spełniać (wstępny podbój ziem zajordańskich 1, 6–3, 22). Deuteronomium daje jednak do zrozumienia, że ziemia ta zostanie i „wzięta w posiadanie” i utracona („Jahwe, Bóg wasz, dał wam w posiadanie tę ziemię”²³; 3, 18; por. 6, 10–12; „Wyrwał ich Jahwe z ich ziemi z gniewem, zapalczywością i wielkim oburzeniem, i wygnał ich do obcej ziemi, jak to jest dzisiaj”; 29, 27).

²² Por. R. Jasnos, *The Consequences of Early Literacy for the Discursive Transmission in the Old Testament*, „Dialog and Universalism” 23 (2013), nr 1, s. 91–104.

²³ Cytaty pochodzą z V wydania Biblii Tysiąclecia. Imię Pan zostało zastąpione w cytatach imieniem Jahwe dla ujednolicenia terminologii artykułu.

Powstają wątpliwości co do intencji Jahwe („I wszystkie narody powiedzą: Czemuż to Jahwe tak uczynił tej ziemi? Dlaczego ten żar gniewu?”; 29, 23). Chociaż działanie Boga wydaje się sprzeczne, albo kapryśne, pomimo to istnieje wyjaśnienie („I odpowiedzą: Bo opuścili przymierze Jahwe, Boga ich przodków, zawarte z nimi, kiedy ich wyprowadził z ziemi egipskiej”; 29, 24). Czy zatem Bóg Izraela wycofał się z obietnicy, złamał ją? Wręcz przeciwnie, spełniło się „wszystko” — i błogosławieństwo i przekleństwo, i obietnica ziemi i groźba jej utraty (30, 1). Zatem to już koniec, („jak to jest dzisiaj”; 29, 27), lud oddany w ręce wrogów nie ma się już czego spodziewać. To nie jest koniec, ta niezwykła obietnica nie umiera — spełniona i utracona, wciąż jest żywa, jak wszystkie słowa Jahwe. Jego słowa dają życie nawet tam, gdzie go nie ma, na pustkowiu i w niewoli („Utrapił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znalazłeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Jahwe”; 8, 3). Jahwe, tak jak wygnał z darowanej ziemi, tak może znów do niej przywieść swój lud („Choćby twoi wygnańcy byli na krańcach nieba, zgromadzi cię stamtąd Jahwe, Bóg twój, i stamtąd cię zabierze. Sprowadzi cię Jahwe, Bóg twój, do ziemi, którą przodkowie twoi otrzymali w posiadanie, abyś ją odzyskał”; 30, 4–5a). Czy zatem Bóg daje i odbiera? Czy jest Bogiem okrutnym jak inni bogowie. Nie, nasz Bóg to Bóg wierny i kochający („Uznaj więc, że Jahwe, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysiącnego pokolenia”; 7, 9a). I chociaż On może dać i zabrać kiedy zechce, ale zabiera nie z kaprysu a dając ponownie, daje jeszcze więcej niż odebrał! („uczyni cię szczęśliwym i rozmnoży cię bardziej niż twoich przodków”; 30, 5b). To dziwna obietnica, czy można w ogóle to ogarnąć, czy to ma jakiś sens? Ta obietnica ma głęboki sens, wyrosła z niezwykłego związku, Jahwe związał Siebie samego i swoich wybranych („Weszliście z Jahwe, Bogiem swoim, w przymierze, które Jahwe, Bóg wasz, zawarł dziś z wami pod przysięgą, aby was dzisiaj uczynić swoim ludem” 29, 11–12a; por. 28, 69). Taki związek, budowany jest na prawdziwej relacji i dlatego niesie poważne konsekwencje. Jahwe się angażuje („Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Jahwe, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?”; 4, 7) i wymaga zaangażowania miłości (kochaj Jahwe, swojego Boga..., przyłgnij do Niego..., chodź Jego drogami..., słuchaj Jego głosu...; strzeż Jego nauki/Tory...; Jemu służ; por. 6, 5; 10, 12; 11, 1.13.22; 30, 16).

Nie trzeba szczególnych zdolności ani szczególnych narzędzi badawczych aby dostrzec dynamikę dyskursu wyłaniającego się z tekstu Deuteronomium. Tak może wyglądać najprostsze odczytanie starożytnego dyskursu. Można go kontynuować dzisiaj, jest bowiem aktualny, nic nie stracił ze swojej świeżości i siły.

Tymczasem praktyka homiletyczna nierzadko polega na tym, że przedstawia się biblijną perykopę, następnie jej wymowę teologiczną — rozumianą jako teologiczną prawdę o charakterze syntezy, twierdzenia. Dalej homiletyk próbuje dokonać egzemplifikacji i zakorzenień biblijną prawdę w dzisiejszej rzeczywistości, przywołuje egzystencjalny przykład, historyjkę z życia wziętą, która mniej lub bardziej ma nawiązywać do owej prawdy. Tymczasem ideałem byłoby uzupełnienie teologicznej syntezy — porządkującej idee na poziomie logicznym — przez interpretację i komentarz dyskursywny, pobudzający o wiele mocniej do refleksji, życiowego dialogu. „Otworzenie” starożytnego dyskursu, po to aby kontynuować go w odniesieniu do realiów i kategorii współczesnych, pozwoliłoby „uwolnić” nową dynamikę oddziaływania biblijnego tekstu.

Konkluzja

Walter Ong, amerykański jezuita, wybitny badacz specyfiki kultur oralnej i piśmiennej pisał: „Dla studiów biblijnych tezy oralności — piśmienności stanowią może większe wyzwanie niż dla innych dziedzin”²⁴. Wyzwanie jest dzisiaj podwójne, bowiem także poznanie specyficznego procesu kształtowania pisarskiego przekazu otwiera nowe perspektywy dla jego rozumienia i interpretacji.

Summary

Shaping the biblical message in the culture of early literacy

The modern conceptions about the literary work and the nature of the biblical text are often based on the contemporary literate culture. As such,

²⁴ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, (Communicare), Warszawa 2011, s. 252.

they are inadequate in relation to the books of the Hebrew Bible. The biblical texts contain the transmissions formed in the culture of primary orality. Moreover, at an early stage of development the literate text served the oral culture. The process of the creation of a literary composition was by all means complex and the literary works have been formed in a long process involving the participation of many successive writers. This was at the same time both the transmission and the development of the tradition. On the one hand, the oral-literate dynamics of the biblical texts and on the other, the specific formative process of the written transmission open up the new perspectives for the understanding and the interpretation of the biblical text. This is a double challenge for biblical studies nowadays.

Strategia synonimii w przekazie biblijnym na materiale czeskim i polskim

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na s y n o n i m i c z - n e j e d n o s t k i l e k s y k a l n e występujące w różnych czeskich i polskich przekładach biblijnych. W tym celu swój artykuł podzieliłem na trzy części, przywołując najpierw: nowotestamentowy fragment Mt 5, 18, później wyszczególniam trzy starotestamentowe wersety Sdz 7, 25; Sdz 8, 3 i Ps 83, 12, a na zakończenie przytaczam dwa wersety biblijne pochodzące z katalogu tzw. „ptaków nieczystych” Kpł 11, 16 i Pwt 14, 15.

I. Kluczem do poprawnego i właściwego nie tylko odczytania, ale i zrozumienia tekstów biblijnych — jak mi się wydaje — odgrywa w dużej mierze między innymi j ę z y k oraz p r o c e s y m y ś l o w e, wyrażane przez każdy język narodowy. Przywoływany werset (Mt 5, 18), który w niniejszym artykule poddaje analizie pojęciowo-leksykalnej wyraża nadrzędną myśl, polegającą na tym, że prawo Boże Starego Testamentu w rozumieniu Jezusowym nie utraci swej ważności aż do końca świata, który został wyrażony przez słowa „niebo i ziemia”¹ przy użyciu czasowników: *czes. nepominout // pominout // trvat* — *pol. przeminąć // nie przeminąć*. Jednak nie na tym — podczas analizy tego wersetu — chcę się skupić. Skoncentruję się na innym wycinku tego opisywanego wersetu, a konkretnie na dwóch połączeniach kolokacyjnych: *ani jedna jota, ani jedna kreska*.

Jota — jest to jedna z liter greckiego alfabetu, która została wykorzystana w wypowiedzi Jezusa, zapewniającego, że nie przyszedł znieść Pra-

¹ Niebo i ziemię stworzył Bóg (Rdz 1, 1). Ogólnie pod tym pojęciem — zwłaszcza w języku hebrajskim rozumiany jest cały wszechświat (por. Styś 1962: 11 i 1935: 11). Niebo Bóg stworzył dla siebie, a ziemię dał ludziom (Ps 115, 16) por. (Výklady I 1991: 18).

wa lub proroków, ale wręcz odwrotnie — przyszedł wypełnić to, co miało się stać.

- (I) **BK** Amen zajisté pravím vám: Dokudž nepomine nebe i země, **jediná literka** aneb **jeden puňktík** nepomine z zákona, až se všechny věci stanou. (Evangelium podlé sepsání s. Matouše 5, 18) — (tłum. BK 2009: 6).
- ČEP** Amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine **jediné písmenko** ani **jediná čárka** ze Zákona, dokud se všechno nestane. (Evangelium podle Matouše 5, 18) — (tłum. ČEP 2008: 1121).
- ČSP** Neboť amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine **jediné nejmenší písmenko** ani **jedna čárka** ze Zákona, dokud se všechno nestane. (Evangelium podle Matouše 5, 18) — (tłum. ČSP 2009: 1168).²
- B21** Amen, říkám vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine ani **nejmenší písmenko**, ani **jediná čárka** ze Zákona, než se to všechno naplní. (Evangelium podle Matouše 5, 18) — (tłum. B21 2009: 1260).
- PNS** vždyť vám vpravdě říkám, že dříve by pominulo nebe a země, než by jakkoli pominulo **jedno nejmenší písmeno** nebo **jedna částečka písmena** ze Zákona a všechno se nestalo. (Matouš 5, 18) — (<http://www.jw.org/cs/publikace/bible-online>).
- JB** Neboť vám vpravdě říkám: dokud nepominou nebe a země, ani **nejmenší písmenko**, ani **jediná čárka** ze Zákona nepomine, dokud se vše nestane. (Evangelium svatého Matouše 5, 18) — (tłum. JB 2009: 1709)³.

² *Český studijní překlad* (ČSP) w przypisie wyjaśnia, że dokładnie chodzi o grecką literę *iotę* [hebr. *jod*] oraz *čárku jako část písmene* [dosł. tłum. pol.: o kreskę jako część litery], por. również Lk 16, 17.

³ Czeska edycja współczesnego wydania JB w przypisie wyjaśnia: dosł. „ani jota, ani najmniejszy čárečka” — więc te dwa czeskojęzyczne przekłady biblijne [patrz również przypis nr 2] przybliżają pierwotne znaczenie, które dla niektórych czytelników mogą wydawać się egzotyczne. Trzeba podkreślić, że gr. ἰῶτα (mająca w numeracji Stronga liczbę [g-2503] — uwagi własne L.H.) to ‘jota’ (hebr. *jod*), czyli najmniejsza spółgłoska alfabetu hebrajskiego, a gr. κεραία [g-2762] ‘kreska’ — znak służący do rozróżnienia podobnych spółgłosek hebrajskich (Homerski 1979: 132). *Polski komentarz biblijny* podkreśla, że wartości *Starego Testamentu* są tak wielkie, że prędzej świat istnieć przestanie, aniżeli jakaś kreska bądź maleńka hebrajska litera

- SNC** Ujišťuji vás, že dokud trvá nebe a země, ani **písmenko** nebo **čárka** z toho, co Bůh přikázal, neztratí svou platnost, dokud se nenaplní. (Matoušovo Evangelium 5, 18) — (tłum. SNC 2011: 1153).
- BG** Zaprawdę bowiem powiadam wam: Aż przeminie niebo i ziemia, **jedna jota** albo **kreska** nie przeminie z zakonu, aźby się wszystko stało. (Ewangelija według Ś. Mateusza 5, 18) — (tłum. BG s. 752).
- BJW** Zaprawdę, bowiem powiadam wam: aż przeminie niebo i ziemia, **jedno jota** albo **jedna kryska** nie odmieni się w Zakonie, aź się wszystko stanie. (Święta Jezusa Chrystusa Ewangelia według Mateusza 5, 18) — (tłum. BJW 2000: 1959).
- NBG** Bo zaprawdę, powiadam wam: Dopóki nie przeminie niebo i ziemia, ani **jedna jota**, albo **kreska**, nie przeminie z Prawa, aź wszystko to się stanie. (Mt 5, 18) — (<http://www.biblest.com.pl/stb/ntest/mateusz/mat.html>).
- BT** Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani **jedna jota**, ani **jedna kreska** nie zmieni się w Prawie, aź się wszystko spełni. (Ewangelia Św. Mateusza 5, 18) — (tłum. BT 1989: 1128).
- BWP** Zaprawdę mówię wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, nie będzie też opuszczone ani **jedno ‘i’**, co więcej, nawet ani **jedna kropka nad ‘i’** nie zmieni się, dopóki nie zostanie wypełnione całe Prawo. (Ewangelia wg św. Mateusza 5, 18) — (tłum. BWP 1997: 1897).
- BW** Bo zaprawdę powiadam wam: Dopóki nie przeminie niebo i ziemia, ani **jedna jota**, ani **jedna kreska** nie przeminie z zakonu, aź wszystko to się stanie. (Ewangelia wg Mateusza 5, 18) — (tłum. BW 2001: 1031).
- BP** Zaprawdę, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą i dopóki nie wypełni się wszystko, ani **jedna jota**, ani **jedna kreska** nie zmieni się w Prawie. (Ewangelia wg Mateusza 5, 18) — (tłum. BP 2012: 1399).
- PNŚ** bo zaprawdę wam mówię, że prędzej przeminęłoby niebo i ziemia, niżby w jakiś sposób przeminęła **jedna najmniej-**

mająca znaczenie dla interpretacji świętego tekstu będzie zbagatelizowana (Gryglewicz 1974: 269).

sza litera lub **jedna częśćka litery** w Prawie i nie wszystko się stało. (Mt 5, 18) — (tłum. PŃŚ 1997:1218).

Wykorzystana leksyka	Mt 5, 18	Mt 5, 18
Rodzaj tłumaczenia		
BK (Kralická bible)	jediná literka	jeden puňktík
ČEP (Český ekumenický překlad)	jediné písmenko	jediná čárka
ČSP (Český studijní překlad)	jediné nejmenší písmenko	jedna čárka
B21 (Bible překlad 21 století)	nejmenší písmenko	jediná čárka
PNS (Překlad nového světa)	jedno nejmenší písmeno	jedna částěčka písmena
JB (Jeruzalémská bible)	nejmenší písmenko	jediná čárka
SNC (Slovo na cestu)	písmenko	čárka
BG (Biblia Gdańska)	jedna jota	kreska
BJW (Biblia Jakuba Wujka)	jedno jota	jedna krysa
NBG (Nowa Biblia Gdańska)	jedna jota	kreska
BT (Biblia Tysiąclecia)	jedna jota	jedna kreska
BWP (Biblia Warszawsko-Praska)	jedno 'i'	jedna kropka nad 'i'
BW (Biblia Warszawska)	jedna jota	jedna kreska
BP (Biblia Poznańska)	jedna jota	jedna kreska
PŃŚ (Przekład Nowego Świata)	jedna najmniej-sza litera	jedna częśćka litery

Przedmiotową różnorodność zastosowanych pojęć pochodzących z przekładów biblijnych: *litera*, *jota*, *i* – czes. *literka*, *písmeno*, *písmenko* możemy odnaleźć w sferze frazeologii i idiomatyki, gdzie w języku polskim najczęściej używane są konstrukcje: *ani na jotę* ‘wcale’, ‘nawet w najmniejszym stopniu’, ‘ani trochę’, ‘w ogóle’ lub *co do joty* ‘do koń-

ca', 'w całości', 'całkowicie', 'zupełnie', 'dokładnie', 'ściśle', 'skrupulatnie', 'w najdrobniejszych szczegółach' względnie **jota w jotę** 'taki sam', 'identyczny' (por. WSFJP 2003: 285, WSFZP 2005: 154, SFES z Bral. 2008: 97–98, SJPZF 2009: 193, NSFLeb 2005: 317–318).

W języku czeskim nie używa się konkretnie wyprofilowanej litery *joty* (pojmowanej w ramach szeroko stosowanej kategorii i kategoryzacji jako wyrażenie podrzędne — czyli tzw. *hiponim* — w stosunku do wszystkich liter alfabetu), ale używa się wyrażenia nadrzędnego — *hiperonimu* — czes. *písmeno* [dosł. litera], por.: *vyplnit se // split se do posledního písmene // (do slova a do písmene)* 'úplně všechno', 'beze zbytku', 'dopadnout podle očekávání', 'klaplo to' — [dosł. tłum. pol. spełnić coś do ostatniej litery — tłum. wolne (z wykorzystanym frazeologizmem): spełnić coś co do joty]; *neslevit ani písmeno* 'ani to nejmenší', 'nic' — [tłum. pol. nie popuścić ani na jotę]; *opakovat // zopakovat někomu něco do písmene* 'opakovat // odříkávat něco slovo za slovem' — [tłum. pol. powtórzyć // powtarzać komuś coś słowo w słowo // co do joty], por. (VČPFS 2009: 368, ČPFS 2009: 212, ČRFS 2002: 379, LR 2000: 264).

Na podstawie wyżej wymienionych przykładów z zakresu translatoryki biblijnej (ale i innych przeanalizowanych tłumaczeń) można przyjąć pogląd, że zarówno **oryginał** (pierwowzór tekstu), jak i sporządzony p r z e k ł a d nigdy **nie będą identyczne**, ponieważ zawsze jako **teksty** będą się od siebie różnić. Możemy natomiast przyjąć pochodną tezę // lub (tzw. wersję czysto hipotetyczno-założeniową), że jako k o m u n i k a t y nie będą się jednak od siebie różnić (co ma odzwierciedlenie w rzeczywistości na podstawie przeprowadzanego najczęściej metaforyczno-metonicznego przeniesienia). Jak podkreśla autor *Mitów przekładoznawstwa*: kryterium „wierności” polega bowiem nie na identyczności słów, lecz na identyczności sensów i ich oddziaływaniu (Lipiński 2004: 29), co jest zgodne z teorią przekładu dynamicznego (por. Nida 1964, Piela 2003). Trzeba również pamiętać i o innych, dosyć ważnych kwestiach, skupiających się na właściwym odczytaniu i zrozumieniu sensu natchnionych tekstów *Pisma Świętego*. W tym celu, jak słusznie zauważa (Dąbek 2006: 23) trzeba znać sposób myślenia ludzkich autorów oraz bezpośrednich odbiorców ich przesłania, kulturę, stosowane obrazy oraz inne środki przekazu myśli, właściwe dla ich środowisk. Zarówno z przyczyn językowych, jak i historycznych — co również podkreśla *Katolicki komentarz biblijny* — przekład nigdy nie jest całkiem wierny (Wojciechowski 2004: 1815)

Przytoczone czeskie i polskie przekłady biblijne są więc z jednej strony pewnego rodzaju „aproxymacjami”, czyli swoistymi przybliżeniami, a z drugiej strony są także poszukiwaniem „trójstopniowej” (**treściowej, estetycznej i formalnej**) rekonstrukcji komunikatu w języku docelowym. W niektórych przekładach (por. zwłaszcza BWP) uwzględniając konsekwentnie realizowane postulaty wspomnianej wyżej **ekwiwalencji dynamicznej** — możemy stwierdzić, że mamy do czynienia zarówno z leksyką współczesnego języka oraz z wiernym oddaniem treści poznawczej tekstu. Oznacza to, że ks. bp. K. Romaniuk chciał pokazać, zgodnie z *p r o c e s e m u d o m o w i e n i a*, że w języku polskim najmniejszą literą nie jest „jota”, ale litera „i”, której właśnie użył w swym przekładzie. Informacje zawarte w sporządzonym tekście przekładu pokazują nam w niektórych przypadkach widoczną rekonstrukcję językowego obrazu świata. Ta zaobserwowana **asymetria językowo kulturowa** doprowadziła do powstania „*d u a l i z m u p r z e k ł a d o w e g o*” znanego jako przekład ‘dosłowny’ i ‘wolny’, który jest ściśle powiązany ze strategią **ekwiwalencji formalnej i dynamicznej**.

II. Drugim zagadnieniem, jakie chciałem przybliżyć w niniejszym artykule jest inny analizowany przykład. Będzie on dotyczył nazwy własnej *Oreb*, w którym spotykamy się zarówno z procesem **egzotyzacji**, jak i procesem **udomowienia**. Ze względu na to, że nie tylko **proces przekładu** wymaga **interpretacji**⁴, lecz interpretacją jest również **odbiór każdego komunikatu**, a być może nawet wszelkie **postrzeganie** (por. Lipiński 2004: 150), dlatego w związku z powyższym stwierdzeniem, w niniejszym artykule chciałem przedstawić moje spostrzeżenia, dotyczące **rozwiązań traduktologicznych**, pojawiających się w różnorodnych czeskich i polskich przekładach biblijnych.

Analizując różnice leksykalne związane z nazwami własnymi, dostrzegłem, że w większości przywoływanych przekładów biblijnych pojawia się wyrażenie *skála* czes. *skála* (BK, ČEP, B21, PNS, JB, SNC, BG, BJW, NBG,

⁴ Językowa interpretacja świata — jak się najogólniej przypuszcza — jest zależna od wielu czynników, czyli od samej rzeczywistości, to znaczy (np. od fragmentu, który interpretujemy), od ludzkiej natury i doświadczeń mówiącego, wreszcie od dziedzictwa kulturowego. Nie jest to zatem jak podkreśla (Urbanek 2010: 92) interpretacja dowolna, co wskazuje na to, że poszczególne JOs to interpretacje przynajmniej częściowo niepowtarzalne, co zwłaszcza wyraźnie widać w momencie ich konfrontacji.

BT, BWP, BW, BP, PNs), chociaż istnieją tłumaczenia, w których występuje określenie *hora*⁵ [dosł. **gó**ra], patrz *Biblia Ołomuniecka* (BO) albo leksem *cúr* por. *Český studijní překlad* (čsp). Możemy zauważyć, że zwłaszcza w *Czeskim Przekładzie Studyjnym* (čsp), patrz cytaty: *na Cúr Órébu* mamy do czynienia z dosłownym **przejęciem** — czes. *převzetím* d w ó c h r e - a l i ó w : imienia postaci i nazwy skały z języka wyjściowego, czyli hebrajskiego, por. צֹר [h-6697 šûr] + עֶרֶב [h-6159 ‘ōrēb]. W tym konkretnym przypadku spotykamy się z wyrażną egzotyżacją tekstu, czyli **pozostawieniem w tekście przekładu obcych elementów**. Możemy więc powiedzieć — używając trochę innej lub pozmienionej terminologii lingwistycznej — że mamy do czynienia z tzw. **bezpośrednim transferem** jako techniką tłumaczeniową, polegającą na przeniesieniu elementu tekstu wyjściowego do tekstu docelowego, por.

- BK** A chytili dvě knížat Madianských, **Goréba** a Zéba. I zabili Goréba na **skále Goréb** a Zéba zabili v lisu Zéb, a honili Madianské, hlavu pak Gorébovu a Zébovu přinesli k Gedeonovi za Jordán. (Kniha Judicum, totiž soudců izraelských 7, 25) — (tłum. BK 2009: 228).
- BO** a popadena dva mužě madianská **Oreba** a Zeba zabil na **hořě Oreb**, ale Zeba v lisici Zeb. A stíhali sú Madiana, hlavy Orebovu a Zebovu nesúce k Gedeonovi, přes řeku Jordánsku. (Soudců 7, 25) — (tłum. BO 1988: 373).
- ČEP** Přitom zajali dva midjánské velmože, Oréba (to je **Havrana**) a Zéba (to je Vlka). Oréba zabili na **Havraní skále** a Zéba zabili ve Vlčím lisu a pronásledovali Midjánce. Hlavu

⁵ W jednym z wielu przewertowanych słowników monolingwistycznych języka czeskiego (sjč 1952) jest ciekawa wzmianka, która dotyczy dwóch kwestii, zarówno góry, jak i *Oreba*, por. wyrażenie: *orebita = husita z vých. Čech (podle biblic. hory Oreb)* — [Trávníček 1952: 1098] — [pol. tłum. L. H.: ‘przedstawiciel ruchu husyckiego, czyli tzw. husyta ze wschodnich Czech (według biblijnej nazwy góry // [skały] Oreb // [Kruka’]]. Wyrazy w [kwadratowych nawiasach] pokazują teoretycznie możliwą wariantywność leksykalną w zastosowanym tłumaczeniu. Natomiast inny czeskojęzyczny słownik sskpć podkreśla, że hebr. wyraz *‘ōrēb* oznacza czes. *vránu* i *krkavce* [dosł. pol. wronę i kruka], chociaż czes. *havran* je často ztotožňován s krkavcem [dosł. pol. tłum.: gawron utożsamiany jest często z krukiem] — [za: Royt, Šedinová 1998: 122].

- Orébovu a Zébovu přinesli Gedeónovi za Jordán. (Soudců 7, 25) — (tłum. ČEP 2008: 244).
- ČSP** Přitom zajali dvě midjánská knížata, **Óréba** a Zéba. Oréba zabili na **Cúr Órébu** a Zéba zabili v Jekeb Zébu. Pronásledovali Midjánce a hlavu Óréba a Zéba přinesli Gedeónovi přes Jordán. (Soudců 7, 25) — (tłum. ČSP 2009: 310).
- B21** Pronásledovali Midiánce a zajali dva jejich velitele, **Oreba** (totiž Havrana) a Zeeba (totiž Vlka). Oreba popravili u **Havraní skály** a Zeeba u Vlčího lisu. Orebovu a Zeebovu hlavu pak přinesli Gedeonovi na druhou stranu Jordánu. (Kniha Soudců 7, 25) — (tłum. B21 2009: 284).
- PNS** Zajali také dvě midianská knížata, totiž **Oreba** a Zeeba; a přistoupili k tomu, aby Oreba zabili na **Orebově skále**, a Zeeba zabili u Zeebovy vinné nádrže. A dále Midiana pronásledovali a Orebovu a Zeebovu hlavu přinesli Gideonovi v jordánském kraji. (Sd 7, 25) — (www.jw.org/cs/publikace/bible-online).
- JB** Zajali oba midianské náčelníky, **Oreba** a Zeeba. Oreba zabili u **Orebovy skály** a Zeeba u Zeebova lisu. Pronásledovali Madiana a přinesli Gedeonovi za Jordán Orebovu a Zeebovu hlavu. (Kniha Soudců 7, 25) — (tłum. JB 2009: 362).
- SNC** Zajali dva midjánské velitele, Oréba (to znamená **Havran**) a Zéba (to znamená **Vlk**). Oréba pak popravili na **Havraní skále**, Zéba zabili ve Vlčím lisu a jejich hlavy přinesli Gedeónovi za Jordán. (Soudců 7, 25) — (tłum. SNC 2011: 258).
- BG** Przytém pojмали двоје książąt Madyjańskich, **Oreba** i Zeba; a zabili Oreba na **skale Oreb**, a Zeba zabili u prasy Zeb, i gonili Madyjanity, a głowę Oreba i Zeba przynieśli do Giedeona za Jordan. (Księga Sędziów, którą zowią Judicum 7, 25) — (tłum. BG s. 214).
- BJW** I pojmawszy dwu mężów Madianських, **Oreba** i Zeb, zabił Oreba na **skale Oreb**, a Zeba na prasie Zeb. I gonili Madian niosąc głowy Oreb i Zeb do Gedeona za rzekę Jordan. (Księgi Sędziów 7, 25) — (tłum. BJW 2000: 400).
- NBG** Nadto ujęli dwóch książąt midjanickich — **Oreba** i Zeeba. I zabili Oreba przy **skale Oreb**, zaś Zeeba zabili przy prasie Zeeb oraz ścigali Midjanitów. Zaś głowy Oreba i Zeeba

- przynieśli za Jarden, do Gideona. (Sdz 7, 25) — (<http://www.biblest.com.pl>).
- BT** Ujęli przy tym dwóch dowódców madianickich: **Oreba** i Zeeba. Oreba zabili na **skale Oreba**, a Zeeba przy tłoczni Zeeba. Ścigali nadal Madianitów, a głowy Oreba i Zeeba przynieśli Gedeonowi za Jordan. (Księga Sędziów 7, 25) — (tłum. BT 1989: 238).
- BWP** Schwytałszy następnie dwóch przywódców madianickich, **Oreba** i Zeeba, roztrzaskali Oreba o **skałę Oreba**, a Zeeba zabili przy tłoczni Zeeba. I nadal ścigali Madianitów, głowy zaś Oreba i Zeeba przynieśli Gedeonowi na drugą stronę Jordanu. (Księga Sędziów 7, 25) — (tłum. BWP 1997: 401).
- BW** Wzięli wtedy do niewoli dwóch książąt midiańskich, **Oreba** i Zeeba; Oreba zabili na **Skale Oreba**, a Zeeba zabili przy tłoczni Zeeba i gonili Midiańczyków, a głowę Oreba i Zeeba przynieśli do Gedeona na tamten brzeg Jordanu. (Księga Sędziów 7, 25) — (tłum. BW 2001: 273).
- BP** Pojmali oni również dwóch wodzów midianickich, **Oreba** i Zeeba, i zabili — Oreba na **Skale Oreba**, a Zeeba zabili w Tłoczni Zeeba. Potem ścigali nadal Midianitów. Głowę zaś Oreba i Zeeba zanieśli do Gedeona na drugą stronę Jordanu. (Księga Sędziów 7, 25) — (tłum. BP 2012: 288).
- PNŚ** Pojmali też dwóch książąt Midianu, mianowicie **Oreba** i Zeeba; potem zabili Oreba na **skale Oreb**, a Zeeba zabili przy kadzi winiarskiej Zeeb. I dalej ścigali Midian, a głowę Oreba oraz Zeeba przynieśli do Gedeona w regionie nadjordańskim. (Księga Sędziów 7, 25) — (tłum. PNŚ 1997: 333).

Odnosnie do nazwy midiańskiego *księcia* (?) *Oreba* wypadałoby wyjaśnić, że zarówno w czeskojęzycznych, jak i polskojęzycznych wyekscerpowanych przekładach biblijnych mamy do czynienia ze sporą ilością *synonimicznego nazewnictwa*, które w ramach zastosowanych *bliskoznacznych ekwiwalentów translacyjnych* określam mianem *pojęciowo-leksykalnej rozbieżności*, (ze względu na wydzźwięk konotacyjny), por. zwłaszcza różnorodnie przetłumaczone nazewnictwo, znajdujące się przede wszystkim w starotestamentowych księgach: Sdz 7, 25, ale także w Sdz 8, 3 i Ps 83, 12. W celu wyjaśnie-

nia, kim był *Oreb*⁶ rozpoczynam konfrontatywne porównanie leksykalne od *Księgi Sędziów* — Sdz 7, 25. Z jej czeskich i polskich przekładów możemy się dowiedzieć, jaka lekstyka (konkretna nazwa wykonawcy czynności) została wykorzystana, por.:

- czes. *kníže* (BK, ČSP, PNS), *muž* (BO), *velmož* (ČEP) *velitel* (B21, SNC),
 náčelník (JB);
- pol. *książę* (BG, NBG, BW, PNŚ), *mąż* (BJW), *dowódca* (BT), *przy-*
 wódca (BWP), *wódz* (BP).

Nawiązując do starotestamentowej *Księgi Sędziów* (Sdz 7, 25) chciałbym zwrócić uwagę, że również w drugim analizowanym przekładzie, pojawiającym się w tejże księdze (Sdz 8, 3) występuje także osobowość *Oreba*. Możemy się dowiedzieć, że na podstawie czeskich i polskich przetłumaczonych wersetów biblijnych wspomniany *Oreb* pełnił następującą funkcję w społeczeństwie, ponieważ został w analizowanych przekładach określony jako:

- czes. *kníže* (BK, BO, ČSP, PNS), *velmož* (ČEP) *velitel* (B21, SNC),
 náčelník (JB);
- pol. *książę* (BG, BWP, NBG, BWP, BW, PNŚ), *dowódca* (BT), *wódz*
 (BP).

⁶ Czeskojęzyczny Nowy słownik biblijny czes. *Nový biblický slovník* skupia się na wyprofilowanym leksemie **księcia**, por. *Midjánský kníže ve vojsku, které na hlavu poprazil Gedeón. Byla po něm nazvána Havraní skála* [Douglas 1996: 706]. Czeski komentarz biblijny podaje również wyrażenie **książęta**, por. *Midjánci byli poraženi Gedeónem; pod jeho vedením padla i jejich čtyři knížata* (Výklady III 1998: 436). Polskojęzyczny *Słownik tła Biblii* podaje, że **Oreb** („kruk”) to **przywódca** Madianitów pokonany przez Gibeona i ścięty przez Efraimitów (za: Packer, Tenney 2007: 507). Podobnie sądzi Roland de Vaux, który pisze: za Gedeona **przywódca** Midianitów zostają ścięci (Vaux 2004: 272). *Katolicki komentarz biblijny* (Brown R. E., Fitzmyer J. A., Murphy R. E. 2001) informuje, że „w ręce Izraelitów dostali się dwaj **dowódcy** (nie „książęta”): **Oreb** („Kruk”), został zabity na skale Oreba, **Zeeb** („Wilk”) zginął przy tłoczni Zeeba. **Wodzowie** Madianitów zostali zabici przez grupę Izraelitów będących sojusznikami Gedeona, chociaż nie brali oni udziału w poprzedniej bitwie” (za: O’Connor 2001: 225). *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* podaje, że „**Władca** Madianitów, **Oreb**, został zabity przy **skale Oreba**” (por. Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. 2005: 681). *Encyklopedia Biblijna* (Achtmeier 2004: 870) mówi o **Orebie** i Zeebie jako o **dowódcach** madianickich, których hebrajskie imiona znaczą „kruk” i „wilk”. Zabili ich Efraimici w bitwie Gedeona z Madianitami (por. Sdz 7, 24 i 8, 3).

Porównując między sobą **intringwalne**, czyli **wewnątrzjęzykowe** (czesko-czeskie i polsko-polskie) tłumaczenia biblijne, możemy się przekonać o tym, że między Sdz 7, 25 i Sdz 8, 3 istnieją pewne rozbieżności w stosowanej terminologii. Różnice dostrzegłem w **trzech przekładach**, dwóch polskich (BJW, BWP) oraz jednym czeskim (BO). Zamiast *męża* czes. *muže* (BO i BJW) pojawia się terminologia *książę* oraz zamiast *przywódcy* została użyta terminologia *książę* (BWP). Pozostała leksyka w tych dwóch przeanalizowanych wersetach biblijnych (Sdz 7, 25 i Sdz 8, 3) dotycząca czeskich i polskich przekładów biblijnych (BK, ČEP, ČSP, B21, PNS, JB, SNC, BG, NBG, BT, BW, BP, PNŚ) zostaje niezmienną.

Trzeci raz z *Orebem* spotykamy się w Psalmie 83, który należy do lamentacji narodu, gdyż mamy do czynienia z wezwaniem pomocy Bożej, ujętej w formie złorzeczeń przeciwko wrogom. W Ps 83, 12 obserwujemy prośby, aby Bóg przyszedł z pomocą Izraelowi, jak to czynił w przeszłości, pokonując Madianitów, kiedy to zginęli ich **wodzowie** — *Oreb* i *Zeeb* (por. Łach 1990: 372). Zgodnie z zastosowaną czeskojęzyczną i polskojęzyczną terminologią biblijną Ci dwaj „wodzowie” w przywoływanym Psalmie określani są leksykalnie jako:

- | | |
|-------|--|
| czes. | <i>vůdce</i> (BK), <i>kníže</i> (ČEP, JB), <i>přední muž</i> (ČSP); <i>velmož</i> (B21), <i>vévoda</i> (PNS), opuszczenie (SNC); |
| pol. | <i>hetman</i> (BG, BJW), <i>książę</i> (BWP, BT), <i>wódz</i> (NBG), <i>przywódca</i> (BP), <i>dostojnik</i> (BW, PNŚ). |

III. Omawiając ostatnie, trzecie zagadnienie chciałbym się skupić na specyficznie przetłumaczonym wyrażeniu **wodna kania** — czes. **vodní káně**, pojawiającym się w dwóch spisach ptaków nieczystych (Kpł 11, 16 i Pwt 14, 15), chociaż trzeba podkreślić, że bezpośrednio analizowana terminologia nie występuje we wszystkich poszczególnie analizowanych przekładach biblijnych. Z racji tego, że omawiany *ptak* — jak już zasygnalizowałem — został wykorzystany tylko w dwóch wersetach biblijnych, pozwolę sobie przytoczyć szesnaście wyekscerpowanych tłumaczeń z kart *Pisma Świętego* (osiem czeskich i osiem polskich), w celu pokazania ewentualnie występujących nie tylko różnic leksykalnych, ale i nieścisłości pod względem określania **pojęciowo-tłumaczeniowych rozbieżności** — jeśli oczywiście takie występują, por. przywoływane niżej tłumacze-

nia dwóch wersetów biblijnych (Kpł 11, 16 i Pwt 14, 15), koncentrujących się na wykazie ptaków nieczystych:

- (III) **BK** Také **pštros**, sova, **vodní káně**, a jestřáb vedlé pokolení svého, (Leviticus 11, 16) — (tłum. BK 2009: 103).
- BO** strusa a sovy a **chřiestele** a jastrába podlé rodu svého, (3. Mojžíšova 11, 16) — (tłum. BO 1988: 177).
- ČEP** **pštrosa**, sovu, **racka** a různé druhy sokolů, (Třetí Mojžíšova — Leviticus 11, 16) — (tłum. ČEP 2008: 119).
- ČSP** pštrosa, sovu, **racka**, sokoly všeho druhu, (Leviticus 11, 16) — (tłum. ČSP 2009: 141).
- B21** dále pštros, sova, **racek**, různé druhy sokolů, (Leviticus 11, 16) — (tłum. B21 2009: 123).
- PNS** a pštros a sova a **racek** a sokol podle svého druhu. (3. kniha Mojžíšova 11, 16) — (<http://www.jw.org/cs/>).
- JB** pštrosa, puštíka, **racka** a různé druhy krahujce, (Leviticus 11, 16) — (tłum. JB 2009: 175).
- SNC** pštrosoy, sovy, **racky** a různé druhy sokolů, (Třetí Mojžíšova — Leviticus 11, 16?) — (tłum. SNC 2011: 122).
- BG** Takže strusia, i sowy i **wodnéj kani** i jastrzębia, według rodzaju ich; (tłum. BG s. 93).
- BJW** strusa, i sowy, i **łyski**, i jastrząba według rodzaju swego, (Księgi Kapłańskie 11, 16) — (tł. BJW 2000: 188).
- NBG** strusiem, sową, **mewą** i jastrzębiem — według ich rodzajów, (Kpł 11, 16) — (<http://www.biblest.com.pl/stb>).
- BT** struś, sowa, **mewa**, wszelkie gatunki jastrzębi, (Księga Kapłańska 11, 16) — (tłum. BT 1989: 116).
- BWP** strusie, sowy, **mewy** i wszelkie gatunki jastrzębi; (Księga Kapłańska 11, 16) — (tłum. BWP 1997: 179).
- BW** Struś, sowa, **mewa** i wszelkie gatunki jastrzębi, (Trzecia Księga Mojżeszowa 11, 16) — (tł. BW 2001: 121).
- BP** strusia, sowy, **mewy** i wszelkiego rodzaju jastrzębi, (Księga Kapłańska 11, 16) — (tłum. BP 2012: 137).
- PNŚ** oraz struś i sowa, i **mewa**, i sokół według swego rodzaju, (Kpł 11, 16) — (tłum. PNŚ 1997: 149).

- (IV) BK **Pstrosa**, sovy, **vodní káně** a krahulce vedlé pokolení jeho, (Kniha Mojžíšova páta) — (BK 2009: 178).
- BO strusa i sovy, **«sýce»** i jastrába podlé jeho rodu, (5. Mojžíšova 14, 15) — (tłum. BO 1988: 289).
- ČEP **pštroša**, sovu, **racka** a různé druhy sokolů, (Páta Mojžíšova 14, 15) — (tłum. ČEP 2008: 193).
- ČSP pštroša, sovu, **racka**, sokoly všeho druhu, (Deuteronomium 14, 15) — (tłum. ČSP 2009: 241).
- B21 dále pštroša, sovu, **racka**, různé druhy jestřábů, (Deuteronomium 14, 15) — (tłum. B21 2009: 216).
- PNS a pštroša a sovu a **racka** a sokola podle jeho druhu; (5. kniha Mojžíšova 14, 15) — (<http://www.jw.org/cs/>).
- JB pštroša, puštíka, **racka** a různé druhy krahujce, (Deuteronomium 14, 15) — (tłum. JB 2009: 274).
- SNC pštrošy, sovy, **racky** a různé druhy sokolů, (Páta Mojžíšova 14, 15?) — (tłum. SNC 2011: 200).
- BG Ani strusia, ani sowy, ani **wodnéj kani**, ani krogulca według rodzaju jego. (tłum. BG s. 166).
- BJW i strusia, i sowy, i **łyski**, i jastrząba według rodzaju swego, (Pwt 14, 15) — (tłum. BJW 2000: 309).
- NBG ani strusia, sowy, **czajki** i jastrzębia w ich rodzajach; (Pwt 14, 15) — (<http://www.biblest.com.pl/stb/>).
- BT strusia, sowy, **mewy**, żadnej odmiany jastrzębia, (Pwt 14, 15) — (tłum. BT 1989: 186).
- BWP strusie, sowy, **mewy**, wszystkie odmiany jastrzębi; (Pwt 14, 15) — (tłum. BWP 1997: 308).
- BW Strusia, sowy, **mewy** ani jastrzębia według jego rodzaju, (tłum. BW 2001: 211).
- BP strusia, sowy, **mewy** i żadnego z gatunku myszołowów, (Pwt 14, 15) — (tłum. BP 2012: 221).
- PNŚ i struś, i sowa, i **mewa**, i sokół według swego rodzaju; (Pwt 14, 15) — (tłum. PNŚ 1997: 258).

Analiza będzie skupiała się w przeważającej części na staroczeskich i staropolskich przekładach biblijnych z racji tego, że właśnie w nich pojawia się to przedmiotowe wyrażenie kolokacyjne. Możemy zauważyć, że chodzi o leksem hebr. **שָׂהָפַשׁ** *šāḥap̄*, posiadający według numeracji Stronga liczbę [h-7828],

a w języku greckim w *Septuagincie* został przetłumaczony jako wyrażenie *λαπων*. Ten opisywany przedstawiciel awifauny znajduje się na trzecim w kolejności miejscu spośród czterech wymienionych ptaków w tym analizowanym wersecie. Przyjmuje się, że wyraz ten oznacza jednego z przedstawicieli awifauny, a konkretnie mewę.

Bezpośrednio *mewa* czes. *racek* jako przetłumaczone wyrażenie leksykalne pojawia się w dwunastu współczesnych tłumaczeniach biblijnych — sześciu czeskich (ČEP, ČSP, B21, PNS, JB i SNC) i sześciu polskich (NBG, BT, BWP, BW, BP i PNŚ), natomiast nie występuje w bezpośredniej formie w staroczeskiej *Biblii Kralickiej* (BK) i staropolskiej *Biblii Gdańskiej* (BG), gdzie zamiast niej pojawia się inna nazwa ptaka — (załóżmy czysto hipotetycznie, że chodzić może o inny gatunek przedstawiciela awifauny) — [wyjaśnienia podaję niżej i w końcowym podsumowaniu].

W tych dwóch wskazanych przekładach biblijnych (BK i BG) mamy do czynienia z ptakiem, który nazywa się *kania*, a konkretnie spotykamy się z h i p o n i m i c z n y m [d w u c z ł o n o w y m] wyrażeniem leksykalnym — *wodna kania*, czes. *vodní káň*, pełniącym funkcję wyrazu pojęciowo podrzędnego w ramach szeroko rozpatrywanej kategoryzacji. Ponieważ stykamy się w tych dwóch siedemnastowiecznych przekładach protestanckich z różnorodnym ptasim nazewnictwem, w stosunku do pozostałych badanych przekładów, pytanie w tym momencie brzmi: „czy używając wyrażenia *wodna kania*, czes. *vodní káň* chodzi o s y n o n i m *mewy*?”

Jeżeli bym wziął pod uwagę wyłącznie tłumaczenie dosłowne, odpowiedź by brzmiała na pewno, że nie. Natomiast skoncentrowałem się na innych, szerzej pojmowanych zagadnieniach, przede wszystkim na kwestiach etymologicznych (por. Holub, Kopečný 1952, Machek 1997, Rejzek 2001), stosowanych wyrażeniach staroczeskich (Gebauer 1970, Kott Fr. Št. 1878–1893, Hadravová 2008) oraz na wyrażeniach ludowych (Komárek 2007, Mlíkovský 2007, 2009), a także skupiłem się na tym: „*czy*” i „*w jakim stopniu*” język kreuje obraz świata i myśl. Znaczenie jednostek leksykalnych ma aspekt społeczno-kulturowy (Muszyński 1993) i da się sprowadzić do konceptualizacji za pomocą procesów: konwencjonalizacji, profilowania i obrazowości.

Po dokładnym zapoznaniu się z różnorodną literaturą dotyczącą przedmiotowego badanego leksemu, sądzę, że są to jednak s y n o n i m y, pojmowane jako w y r a ż e n i a b l i s k o z n a c z n e, oparte przede wszystkim na **ludowym nazewnictwie**, czyli jak nasi przodkowie postrzegali różne ga-

tunki ptaków. Potwierdzeniem tego jest terminologia, por. *káně vodní*⁷ (*Larus ridibundus ridibundus*) pojmowana współcześnie również jako przez trino-minalne nazewnictwo: *racek chechtavý evropský* [dosł. mewa śmieszka europejska], odnotowana przez (Záborský 1895, Hrnčíř 1923), a także powołuje się na zasłyszana nomenklaturę terminologiczną ptactwa w różnych regionach⁸, por. (Klůz 1977: 76 i 137). Czeski pedagog, filozof, lekarz i popularyzator nauk Karel Slavoj Amerling w książce pt. *Fauna čili zvířena česká* (1852) wyjaśnia, że *Larus ridibundus*, czyli czes. *racek chechtavý je v Čechách nejhojnější racek, lidem zván „káně vodní“* (Komárek 2007: 92) — [tłum. pol. L. H.: mewa śmieszka jest w Czechach najliczniej występującym ptakiem spośród mew, który w ludowej terminologii jest okreśłany jako „kania wodna“]. Tezę tę również potwierdza czeski *Biblický slovník*, który tłumaczy wyrażenie *káně vodní* jako *racek mořský* (Novotný 1992: 764), czyli dosłownie jako mewę morską.

W przekładach *Pisma Świętego* stykamy się również jeszcze z inną sytuacją translacyjno-pojęciową, polegającą na tym, że w polskojęzycznym przekładzie *Biblie Jakuba Wujka* (BJW) konceptualizowana *mewa*⁹ została zastąpiona

⁷ Odnosnie czeskiej terminologii ludowej dotyczącej wyrażenia *vodní káně* [dos. kani wodnej] istniały jeszcze takie określenia, jak: *koníček*, *kozáček*, a także wyrażenia powiązane z morzem, np. *morka*, *morče*, *bílý morčák*, *mořská vlaštovka* [dosł. pol. jaskółka morską] — (za: Machek 1997: 504). Pierwotnie we współczesnej terminologii nazwa czeskiej „mewy” brzmiała *racka* — rodzaj żeński (za: Dundra 1823, a także Jungmann 1834–1839), dopiero później leksem ten przekształcił się w rodzaj męski — *racek*. Znałe było także wyrażenie *bílá čajka*, które określało właśnie ‘mewę’. Czeski literat, historyk, pedagog i jezuita Bohuslav Balbín żyjący w XVII wieku określał przedmiotową mewę jako *mořská laštovice*, a Jan Jirásek osiemnastowieczny badacz przyrody, który rozpoczął nowoczesne badania faunistyczne w Czechach określił tego ptaka jako *Sterna* [rodzaj ptaków z rodziny mew] tzw. *mořská laštovka* (za: Komárek 2007: 92). Wymieniona *mořská laštovka* mogła także oznaczać w XVIII wieku ptaka, który w języku czeskim był okreśłany jako *rybák obecný* (*Sterna hirundo*) pol. rybitwa rzeczna lub rybitwa zwyczajna lub mogło również chodzić o inne podobne rodzaje przedstawicieli awifauny względnie i o konkretny gatunek ptaka, np. — mewę śmieszkę (*Larus ridibundus*) czes. *racek chechtavý*, dla którego w języku czeskim w tym okresie nazwa *mořská vlastovka* również często była używana (Mlíkovský 2007: 88).

⁸ Zdarzają się również takie przypadki, że ludowa terminologia określa czes. *káně vodní* jako (*Circus aeruginosus aeruginosus*) *pochop rákosní evrosibiřský* (za: Klůz 1977: 76).

⁹ Jeżeli w czeskiej terminologii ludowej analizowana *mewa* była kojarzona głównie z „wodą” lub „morzem”, gdzie została wyprofilowana *jaskółka* lub *kania*, por. (czes. *mořská vlaštovka* lub *vodní káně*), to w polskojęzycznej terminologii gwarowej

podczas próby przekładu innym ptakiem, zwanym *lyska*, a w czeskiej *Biblii Ołomunieckiej* (BO) zamiast *mewy* (czes. *racka*) pojawia się *chřiessel*, [patrz wyrazy podkreślone w tekście], por.

Stwierdziłem, że pisemnych wzmianek o ptakach — zwłaszcza, jeżeli dotyczą one przekładów z jednego badanego języka na drugi — nie można przejmować *ad hoc* bez przezornego i rozważnego oceniania. W niniejszej trzeciej części artykułu dotyczącej *mew* i jej **synonimicznych ekwiwalentów** potwierdziła się również teza, mówiąca o tym, że: „*jazyky se vyvíjejí, takže texty je nutno vždy interpretovat (překládat) s ohledem na stav daného jazyka v dané době*” (Mlíkovský 2009: 44) — [tłum. pol. L.H.: ze względu na to, że języki się nieustannie rozwijają, więc teksty trzeba zawsze interpretować i (tłumaczyć) z uwzględnieniem stanu danego języka w konkretnym przedziale czasowym]. Dzięki przybliżeniu i odkodowaniu ludowej terminologii (a także używanemu regionalnemu nazewnictwu) oraz przy pomocy etymologicznych słowników, staroczeskich leksykonów i staroczeskich encyklopedii włącznie z różnymi opracowaniami ornitologicznymi dowiedzieliśmy się, że wyrażenie kolokacyjne **vodní káně** — to jest określenie na współcześnie pojmowaną „**mewę**”. Wyrażenie *vodní káně*¹⁰ przedostało się do staropolskiej *Biblii Gdańskiej* dzięki czeskiemu fonetycznemu zapożyczeniu przy owocnej współpracy z *Jednotą Braci Czeskich*, wywodzących się z ruchu husyckiego, którzy aktywnie uczestniczyli przy powstawaniu wspomnianej polskojęzycznej protestanckiej *Biblii Gdańskiej*. Podczas analizy leksyki biblijnej zauważyłem, że pojawia się również i jedno tłumaczenie *Biblii Jakuba Wujka* (BJW), gdzie zamiast *mewy* została użyta *lyska*. W pozostałych dwóch tłumaczeniach spotykamy się z „niekonsekwentnym” — pod względem p a r a l e l i z m u — przekładem ptasich jednostek leksykalnych, prze-

na mewę używało się określenia, gdzie również zostało wyeksponowane „morze”, ale zamiast jaskółki czy kani pojawia się inny ptasi komponent, a konkretnie *wrona*, por. **wrona morská** (*dominicanus fuscus*), za: (Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1902/1952: 932).

¹⁰ Jan Gebauer (1970: 17), autor dzieła: *Staročeský slovník*, díl II K-N, podaje przy hasle *kania* — czes. *káně* aż trzy hasła, które są powiązane z łacińskim nazewnictwem „mewy”, por. *canie larus* // *kane larum* // *kanye larus*. Również staroczeski uczyony Bartoloměj z Chlumce (tzw. Klaret), autor wielu łacińsko-czeskich słowników i różnych wierszy pisanych w większości przypadków leonińskim heksametrem podaje w swoich dziełach (*Glosář* — ClarGl 210; *Bohemář* — ClarBoh 101, *Fyzio-logář* — ClarPhys 427), że *larus* to je *kanye* (por. Hadravová 2008: 372).

de wszystkim ze względu na to, że w *Nowej Biblii Gdańskiej* (NBG) mamy *mewę* (Kpł) i *czajkę* (Pwt), a w *Bibli Olomoucké* (BO) został wymieniony reprezentant awifauny *chřiestel* (Kpł) i *sýc* (Pwt).

Na podstawie przytoczonych przykładów możemy stwierdzić, że najczęściej — jak podkreśla (Moszyński 2000: 183) — zarówno średniowieczni, jak i renesansowi słowiańscy tłumacze *Biblii*, napotykając się w tekście na wyrazy odnoszące się do obcej, nieznaney im rzeczywistości, stosowali różne techniki przekładu. Były to najczęściej zapożyczenia i kalki semantyczne, ale mógł to być i efekt fonetyczno-semantycznej adideacji, jak również mogło to dotyczyć wyrazów jednoznacznie związanych z własnym środowiskiem naturalnym i kulturowym (w tym również dużą rolę spełniała terminologia ludowa), a w niektórych przypadkach mogliśmy mieć do czynienia z rezygnacją niezidentyfikowanej nazwy szczegółowej na rzecz ogólnej lub spotkać się z odwrotną kolejność, stosując najczęściej „pojęciowo” **synonimiczne wyrażenia leksykalne**, które nie zawsze muszą oddawać właściwie zidentyfikowaną rzeczywistość. W obliczu potencjonalnej synonimii zaczynają działać mechanizmy korygujące, czyli jeden z wyrazów może wypaść z użycia lub też słowa mogą nabierać odmiennych niuansów znaczeniowych, często natury stylistycznej lub socjokulturowej. Potwierdza się również szeroko pojęta teza o obrazie świata w języku, którą można by scharakteryzować następująco: różnorodnie brzmiące języki mają swoje specyficzne cechy, szczególnie jeżeli dotyczą pojmowania świata.

Streszczenie

Strategia synonimii w przekazie biblijnym na materiale czeskim i polskim

W niniejszym artykule skupiam się na kwestiach związanych z szerokorozumianym procesem translacyjnym. Przedmiotem analizy stały się przede wszystkim czeskie i polskie wersety biblijne koncentrujące się na nazwach własnych (terminologia geograficzna i wykonawczy pełnionych funkcji). Analizuję elementy kulturowe — pojmowane jako **figury przekładu** — czyli w jaki sposób zostały przeniesione z tekstu wyjściowego do tekstu docelowego. Podczas procesów translacyjnych obserwujemy zjawisko związane zarówno z **egzotyzacją**, jak i z **udomowieniem** (w zależności od rodzaju tłumaczenia). Mamy również do czynienia z **lustrzanym odbiciem tekstu oryginalnego**, szerokorozumianą **adaptacją**, **konwersją językową**, **bezpośrednim transferem**, **rozwinięciem definicyjnym** i tzw. **błędami metatranslacyjnymi** polegającymi na **redukcji elementu kulturowego** oraz z **przekładem ekwiwalencji funkcjonalnej**. Przetłumaczone **realia biblijne** zawężone wokół np. nazw geograficznych czy środków płatniczych lub wykonawców pełnionych funkcji możemy upatrywać także w **modelach kognitywnych**, nadając im czasami **odmienną terminologię**, co może być uwarunkowane kulturowo.

Słowa kluczowe

egzotyzacja i udomowienie, obraz i symbolika biblijna, przekład, translacja i tłumaczenie, ekwiwalencja językowa, synonimia i bliskoźnaczność leksykalna.

Summary

Synonymy strategy in the Bible based on the Czech and Polish text

In this article I focus on issues related to the widely understood translational process. The subject of the analysis are mainly Czech and Polish biblical verses which focus on proper names (geographical terminology and executive functions performed). Here I analyse cultural elements-perceived as **figure translation** — which means how they were transferred from the source text to the target text. During translational processes we observe the phenomenon associated with both **foreignization** and **domestication** (depending on the kind of translation). We are also dealing with a **mirror image of the original text**, widely understood **linguistic adaptation** and **conversion**, **direct transfer**, **definitional development**, so called **metatranslational mistakes** consisting in **reducing the cultural element** or **functional equivalence translation**. The **translated biblical realities** narrowed down to, for example, geographical names or means of payment or executive functions performed may be due to **cognitive models**, sometimes giving them **different terminology**, which can be culturally conditioned.

Keywords

foreignization and domestication, picture and biblical symbolism, interpretation, translation, language's equivalence and synonymous lexical units.

Wiara jako pierwszy impuls w kierunku zbawienia. Koncepcja Klemensa Aleksandryjskiego

Czasy dzisiejsze ukazują nam wielu chrześcijan, dla których wiara wydaje się być czymś bliżej nieokreślonym, nieważnym w życiu, mało istotnym dodatkiem do życia. Zasadniczy nurt ich życia toczy się wokół pracy, nauki, kariery, konsumpcji, rozrywki. Niepokojące jest także myślenie niektórych teologów, którzy upowszechniają, swego rodzaju nowoczesny aksjomat religijny, który sprowadzają do twierdzenia, że w hierarchii wartości na pierwszym miejscu człowiek wierzący powinien stawiać konkretne działanie. Owe konkretne działania mają się w życiu chrześcijańskim przejawiać w działaniu na rzecz sprawiedliwości, wspólnego dobra, pokojowych inicjatyw, akcji ekologicznych, propagowania wolności od nałogów. Na rzecz tych działań chrześcijańscy filozofowie, teolodzy powinni budować filozoficzną i teologiczną argumentację, tak aby jak największą grupę osób przekonać o konieczności, użyteczności wymienionych wyżej wartości. Zdaniem tak myślących chrześcijańskich filozofów i teologów nie należy drążyć tematu wiary lub przynajmniej nie od problematyki wiary rozpoczynać dyskusję na temat wspólnych działań, lub sugerować, że jest ona źródłem i podłożem inspiracji zaangażowania się dla realizacji wspólnych wartości. Podstawowe wyznanie wiary powinno się przejawiać w czynach a nie teologicznych deklaracjach, czyny chrześcijan najlepiej pozwalają zbudować upragnioną jedność podzielonych chrześcijan i zapewnić harmonijne działanie ludzi różnych dróg religijnych, a także ludzi niewierzących¹. Można sądzić, że w myśleniu niektórych nurtów współczesnej teologii, przez analogię do współczesnego nurtu filozoficznego nazywanego filozofią *myśli słabej* — *pensiero debole*², także w tych

¹ H. Witczyk, *Wiara naprawdę konieczna?*, „Verbum Vitae” 11 (2007), s. 9.

² Sztandarową postacią tego nurtu jest Gianni Vattimo, który uchodzi za jedne-

nurtach teologii panuje chęć budowania *słabej wiary*, czyli wiary bardziej osobistej, indywidualnej, zmiennej, drugorzędnej w sprawach publicznych i wspólnotowych.

Tymczasem proces chrześcijańskiej drogi do szczęścia jest związany z procesem wiary, która w myśli chrześcijańskiej ukazuje się jako czynnik warunkujący wstąpienie na drogę chrześcijańskiego doskonalenia. W czasach, w których Kościół sięga bardzo mocno do swoich korzeni, warto zapoznać się ze spojrzeniem Ojców Kościoła na rangę wiary na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej. Tym bardziej, że poglądy Ojców Kościoła stanowiły i stanowią podstawę argumentacji teologicznej, jednocześnie są istotnym źródłem wiadomości o Kościele pierwszych wieków: „Powrót do Ojców Kościoła stanowi owo zwrócenie się do początków chrześcijaństwa, bez którego byłoby niemożliwe dokonanie odnowy biblijnej, reformy liturgicznej i nowych badań teologicznych, zapowiadanych przez Powszechny Sobór Watykański II”³.

Podobnie już wcześniej, w podobnym duchu, argumentował papież Pius XII, stwierdzając: „egzegeta katolicki znajduje znakomitą pomoc w studiowaniu tych dzieł, w których święci Ojcowie, Doktorowie Kościoła i najznakomitsi egzegeci przeszłości komentują księgi święte. Wprawdzie ci dawni komentatorzy Pisma św. nie zawsze dorównują wiedzą świecką oraz znajomością języków dzisiejszym egzegetom, ale mocą zadania, które im Bóg w Kościele powierzył, odznaczają się tak na wskroś głęboką intuicją rzeczy niebieskich, tak przedziwną przenikliwością umysłu, że dzięki

go z najwybitniejszych myślicieli europejskich, w szczególności uważa się go za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli filozoficznego postmodernizmu. W polu naukowych zainteresowań włoskiego filozofa znajdują się takie dziedziny, jak: hermeneutyka, etyka, polityka, a ostatnio religia. Głównym źródłem inspiracji dla Vattima są Nietzsche, Heidegger. Zagadnieniem, wokół którego ogniskuje się jego myśl, jest nihilizm. Vattimowski nihilizm według niego jest nihilizmem spełnionym, który nie pozwala grać metafizycznymi resztkami. Włoski myśliciel postuluje rozumne pogodzenie się, afirmację nihilizmu, uznając go za przeznaczenie i szansę epoki późnej ponowoczesności, por. P. Domeracki, *Błache horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji*, [w:] *Osoba i racjonalność. Filozofia chrześcijańska*, t. 6, Poznań 2009, s. 137–155, por. także, *Pensiero debole*, <http://it.wikipedia.org/wiki/Pensiero_debole>, s. 1–4, [2013–12–26].

³ Paweł VI, *Przemówienie z okazji otwarcia Instytutu Patrystycznego "Augustinianum" w Rzymie dnia 4.V.1970 r.*, „Vox Patrum” 9 (1989), z. 16, s. 49.

temu przenikają głębiny słowa Bożego i wydobywają wszystko, co służyć może oświeceniu nauki Chrystusowej oraz pobudzić do świętości życia”⁴.

W II wieku naszej ery działał jeden z największych chrześcijańskich intelektualistów okresu patrystyki, czyli Klemens z Aleksandrii.

Klemens Aleksandryjski należał do najbardziej interesujących i zarazem kontrowersyjnych chrześcijańskich intelektualistów II wieku naszej ery. Aleksandryjski scholarcha działał na granicy zetknięcia się starożytnej myśli greckiej z rodzącą się chrześcijańską teologią. H. Pohlenz jeden z największych współczesnych znawców hellenizmu wypowie o Aleksandryjczyku i jego roli w wczesnym chrześcijaństwie następujące słowa: „Wraz z Klemensem [Aleksandryjskim] proces hellenizacji osiągnął swój szczyt”⁵.

W czasach powrotu chrześcijaństwa do jego źródeł, a więc także do epoki patrystycznej, warto więc życiu i działalności scholarchy szkoły aleksandryjskiej, jak i jego dziełu, wnikliwie się przypatrzeć. Tym bardziej, że już w jego czasach — a ta opinia także pokutuje aż do dzisiaj — stawia się uczonemu aleksandryjskiemu zarzut, że był uczonym, który bardziej czy mniej świadomie odrzucał źródła chrześcijańskie albo też wyraźnie zacierał rysy chrześcijańskie. Uważam, że taka opinia wobec naszego uczonego nie jest uzasadniona. Klemens Aleksandryjski jest Grekiem, ale zarazem także żarliwym chrześcijaninem. Przytoczmy, w tym miejscu uwagi S. Łucarza: „Dzieło zaś, którego się podjął, nie ma na celu w żadnym wypadku hellenizacji chrześcijaństwa (...) Pragnie on przede wszystkim zanieść Chrystusa i Jego naukę swoim greckim ziomkom, a przy tym zdaje sobie sprawę, iż może to uczynić jedynie w sposób dla nich zrozumiały”⁶.

Pod koniec swojego dzieła *Zachęta Greków*, nasz aleksandryjski uczony tak określa swoje pragnienia i swoją metodę pracy naukowej: „Przybądźcie omamiony (oszukany), nie wspieraj się już na świętej lasce, nie zdób sobie głowy wawrzynem. Odrzuć opaskę z czoła i jelenią skórę, a bądź trzeźwy... Chcę ci pokazać Logos i jego tajemnice, i wyjaśnić ci je używając obrazów, które są ci znane”⁷.

⁴ Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*, 11 2c, tłum. E. Dąbrowski, [w:] *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1958, s. 416–417.

⁵ M. Pohlenz., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970, I, s. 423, cyt za: S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 5.

⁶ S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności...*, dz. cyt., s. 5.

⁷ Tamże, s. 5.

Aleksandryjski scholarcha w swych pismach — każdego myślącego człowieka, człowieka dobrej woli, który poszukuje prawdy w swoim życiu, prawdziwego szczęścia, zachęcał do podjęcia autentycznego wysiłku intelektualnego i moralnego i na tej drodze postulował, aby obrać sobie jako przewodnika *Logosa* — *Boskie Słowo*⁸.

Ten grecki Ojciec Kościoła jest uważany za jednego z pierwszych wczesnochrześcijańskich pisarzy, który podjął problematykę chrześcijańskiego doskonalenia, a w tym procesie istotna rola przypadała wierze (πίστις) jawiącej się jako konieczny warunek wstąpienia na drogę chrześcijańskiej doskonałości. Pragnąc ukazać, jakie miejsce przypisuje nasz uczony wierze w procesie dążenia do doskonałości chrześcijańskiej, musimy rozpocząć od zastanowienia się, czym jest ona dla niego, czyli nad jej istotą.

Określenie wiary

Scholarcha aleksandryjski, próbując określić istotę wiary, posłużył się następującymi sposobami:

- wskaże wzajemne relacje wiary w stosunku do innych wartości,
- ukaże sprzeciw wiary wobec pseudowartości,
- sformułuje definicje wiary w znaczeniu ogólnym i religijnym.

Próbując budować definicję wiary poprzez ukazanie jej relacji wobec innych wartości, Klemens Aleksandryjski wychodzi od ukazania jej stosunku do wartości intelektualnych, a także moralnych, z tym, że na plan pierwszy wysuwa wartości z kręgu intelektualnego, takie jak: gnoza, prawda, wiedza, poznanie, filozofia, kerygmat. Wysunięcie na plan pierwszy wartości intelektualnych wynika zapewne: „z jednej strony z głębokiego powiązania umysłowości Klemensa z kulturą helleńską, a drugiej z faktu, iż dzieło było adresowane do ludzi, którzy wyrosli na podłożu grecko-rzymskiej myśli filozoficznej”⁹.

Rzeczą oczywistą jest więc wysunięcie przesłanek natury rozumowej, a dopiero potem innych racji. Dostrzeżemy ten proces, analizując wzajemne relacje wiary wobec wartości, szczególnie gdy zapoznajemy się

⁸ P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum Vitae” 5 (2004), s. 129.

⁹ H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 6 (1986), z. 10, s. 164.

z treścią *Kobierców* v, vi, vii, w których na plan pierwszy, przy omawianiu problematyki wiary, wybijają się treści o charakterze intelektualnym¹⁰.

Na drugim planie dostrzegamy relacje wiary i wartości moralnych, takich jak: miłość, nadzieja, bojaźń. Wśród wartości moralnych pierwszoplanowa rola przypada miłości. Rolę miłości w procesie doskonalenia chrześcijańskiego szczegółowo przebadał w swojej pracy F. Drączkowski¹¹. Dodatkowo wystarczy odwołać się choćby do kilku wypowiedzi Klemensa Aleksandryjskiego, które potwierdzają pierwszoplanową rolę miłości wśród wartości moralnych: „wiara daje początek, bojaźń Boża buduje, a doskonalą wszystko miłość”¹². „Ci, którzy dążą do doskonałości, powinni uzyskać poznanie rozumowe, którego fundamentem jest święta triada: wiara, nadzieja, miłość, wśród tych największa jest miłość”¹³. „Wiara opiera się na skrusze i nadziei, przezorność na wierze, a wytrwała uprawa etyczna na nich wszystkich, w połączeniu z ćwiczeniem umysłu, wmyślom osiągnąć swoją pełnię w miłości”¹⁴.

Sumując wywody naszego autora możemy powiedzieć, że o ile wiara, w jego rozumieniu, pełni rolę matki cnót, to cnotą najważniejszą, do której wiara prowadzi, jest miłość, a proces chrześcijańskiego wzrostu to rozwój agape.

Przejdźmy teraz do relacji wiary z nadzieją, którą ujmuje nasz autor krótko, ale w sposób bardzo precyzyjny. W myśl jego koncepcji nadzieja kształtuje się u człowieka wskutek pamięci o karze i nagrodzie po śmierci¹⁵. Człowieka, jak pisze aleksandryjski scholarcha, grzeszącego czeka kara, zaś człowieka sprawiedliwego nagroda: „gdyby nie uwierzono w niewątpliwe następstwo kary w stosunku do tego, który się grzechu dopuścił,

¹⁰ Tamże, s. 164, por. także, D. Drapiewski: „Wiara jako pierwszy i podstawowy warunek do osiągnięcia agape jest nierozdzielnie związana z odkryciem prawdy, bowiem niemożliwość zgłębiania prawdy jest prostą konsekwencją braku wiary” w: *Epistemologiczny wymiar miłości w koncepcji Boga i świata według Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Perspectiva*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2007), s. 42.

¹¹ Drączkowski F., *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 38–55.

¹² *Strom.* II, 55, 4.

¹³ *Strom.* IV 54, 1.

¹⁴ *Strom.* II 45, 1.

¹⁵ Por. H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 131–132.

a zbawienie dla tego, kto żyje wedle przykazań, w takich warunkach nie nastąpiłaby poprawa. Oto jak nadzieja powstaje organicznie z wiary¹⁶.

Należy jednak założyć także odwrotny proces, bowiem nadzieja może również pełnić rolę istotnego impulsu kierującego człowieka niewierzącego do wiary: „Jest zatem czymś od Boga takie przejście z niewiary do postawy wiary, powstałe bądź to z nadziei, bądź z bojaźni”¹⁷.

Powiązanie wiary i nadziei ma charakter dynamiczny, pełny, gdyż obie cnoty, pozostając w ścisłej symbiozie, prowadzą człowieka do moralnego udoskonalenia, w ostateczności do osiągnięcia zbawienia.

Zwróćmy jeszcze uwagę na wywody aleksandryjskiego scholarchy odnośnie do powiązania wiary i bojaźni, co pozwoli polskiemu autorowi analizującego myśl Klemensa Aleksandryjskiego, dojść do ostatecznego wniosku: „iż wiarę w procesie uwierzenia stawia nasz autor wcześniej niż bojaźń. O ile wartości z kręgu intelektualistycznych (...) prowadzą na drogę wiary, o tyle wartości z kręgu aretologicznych tj. miłość, nadzieja i bojaźń wpływają na jej rozwój”¹⁸.

Takie ujęcie problemu przez Klemensa Aleksandryjskiego jest całościowe, personalistyczne i pojawiające się opinie i posądzanie naszego autora o intelektualizm etyczny nie wydają się słuszne¹⁹.

Warto zasygnalizować, że Klemens z Aleksandrii, choć pobieżnie, zajmował się zarysowaniem relacji pomiędzy wiarą a wartościami misteryjnymi, przykładowo relacjami pomiędzy wiarą a łaską, wiarą a *Logos*, wiarą a zbawieniem.

Następną ważną drogą, która ma pomóc w sformułowaniu definicji wiary, to porównywanie wiary do jej opozycji: „Stanowią one istotne uzupełnienie obrazu wiary. Dzięki nim jej obraz jest bardziej wyrazisty i czytelny”²⁰.

¹⁶ *Strom.* II., 27, 2.

¹⁷ *Strom.* II, 31, 1.

¹⁸ H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 165.

¹⁹ Ten punkt widzenia prezentuje: M. Spanneut, *Le stoicisme des Pères de L'Eglise*, Paris 1957, s. 247–248. Cyt. za: H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 165, przypis 15.

²⁰ P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 132.

Opozycje nie są zbyt liczne, ale stanowią znaczące uzupełnienie rysowanego przez kierownika Szkoły Aleksandryjskiej obrazu wiary. Ich rola to: „jakby rzucanie cieni, dzięki którym obraz staje się bardziej czytelny”²¹.

Z pierwszą opozycją mamy do czynienia na początku *Kobierców*, gdy stanowczo sprzeciwia się wierze infantylnej, stawiając jako wzór wiarę świadomą: „Chłószcze więc Apostoł swymi słowami ludzi pozornie mądrych i przekonanych o swej mądrości, nie będących jednak mądrymi. Powiedział: «Bo nie w słowie przejawia się Królestwo Boże — rozumiejąc przez słowo nie takie, które jest istotnie prawdziwe, lecz słowo przekonujące przez domniemanie — ale w mocy sprawczej. Bo moc sprawczą ma tylko prawda»”²².

W sferze wiary staje w opozycji do wszelkich przejawów irracjonalno-afektywnych zachowań człowieka, oraz wyraża zdecydowany sprzeciw wobec daleko posuniętego racjonalizmu w myśleniu człowieka. Jako wybitny naukowiec dostrzega w prawdzie wartość godną podziwiania i przeciwstawia ją w opozycji do niewiary: „A kiedy Pismo mówi: «Wstał w ciemność, gdzie Bóg», to dla tych, którzy są w stanie zrozumieć, oznacza, że Bóg jest niewidzialny i niewyraźny słowem, a «ciemność» znowu — że prawdziwie niewiara ogółu ludzi i niewiedza stoją na przeszkodzie blaskowi promiennemu prawdy”²³.

Bardzo krytycznie ocenia ludzi niewierzących, ponieważ nie cenią sobie prawdy: „Z kolei ludzie posłuszni Prawu, ponieważ posiadli o nim pełną wiedzę, nie mogą nie wierzyć ani nie znać Prawdy, natomiast ci, którzy są niewierzący i okazali niechęć do uczestniczenia w dziełach Prawdy, są, trzeba to przyznać, pozbawieni znajomości Prawdy w stopniu większym niż ktokolwiek inny”²⁴.

Klemens Aleksandryjski jest przekonany, że niewiara zawsze znajduje się w opozycji do prawdy: „Wzbronione jest bowiem tego, co święte, dawać psom, dopóki trwają w stanie dzikości. Nie przystoi przecież używać wody żywej, strumienia boskiego i czystego, ludziom żyjącym jeszcze w stanie zawiści, zamięcia duszy, przewrotnego niedowiarstwa, ujadających bezwstydnie na poszukiwanie prawdy”²⁵.

²¹ H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 167.

²² *Strom.* I, 54, 2–3.

²³ *Strom.* V, 78, 3.

²⁴ *Strom.* I, 170, 1.

²⁵ *Strom.* II, 7, 4.

Niewątpliwie, sięgając jeszcze do innych jego wypowiedzi w *Kobiercach*²⁶, można uznać, że scholarcha aleksandryjski bardzo mocno podkreśla opozycję wiary do niewiary. Przedstawiając — aczkolwiek tylko wybiórczo, przejawy opozycji pomiędzy wiarą i różnymi pseudowartościami — jednocześnie osiąga upragniony efekt — wydobywa wartość wiary w życiu człowieka, co pozwoli polskiemu badaczowi myśli tego Ojca Kościoła na sformułowanie poniższej opinii: „wiarę i ludzi wierzących stawia bardzo wysoko, zaś brak wiary i ludzi niewierzących ocenia negatywnie, a nawet do pewnego stopnia piętnuje. Widać u niego pewną bezkompromisowość, charakteryzującą jego epokę”²⁷.

Podkreślić należy także i ten element, że za pomocą opozycji podaje, jakie czynniki prowadzą do wiary, a są to: filozofia, kerygmat, elementy mistyczne, wartości moralne. Wprowadzając do swych rozważań problematyki opozycji wiary do pseudowartości, udało się naszemu autorowi doprecyzować obraz wiary, jak i sylwetkę człowieka wierzącego. Przedstawiając problematykę wiary, nie od razu zdobywa się na próbę zbudowania definicji wiary, lecz najpierw próbuje opisać ją przy pomocy kategorii relacji i opozycji, a dopiero w dalszej kolejności podejmuje zamiar zbudowania ścisłej definicji. Taka droga wnioskowania doprowadzi go próby sformułowania definicji wiary, która: „wypływała zapewne nie tylko z zasad obowiązujących w jego czasach i z indywidualnych upodobań, lecz także została podyktowana w dużym stopniu trudnością tematu”²⁸.

Klemens Aleksandryjski, gdy w swych intelektualnych wywodach doszedł do przekonania, że może podjąć się próby zdefiniowania wiary, więc będąc do tego gotowy, zostawił nam definicję wiary w znaczeniu podstawowym i religijnym.

Wiara w znaczeniu podstawowym

W ramach rozważań w *Kobiercach II*, gdy próbuje uogólnić swoje poglądy na temat wzajemnych relacji pomiędzy wiarą i innymi wartościami

²⁶ Por. *Strom.* II, 11, 1; IV, 80, 3.

²⁷ H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 169.

²⁸ E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, s. 5, cyt. za H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 170.

i wiarą a jej stosunkiem do niewiary, pojawi się definicja wiary: „Zatem wiara jest zaangażowanym przypuszczeniem, dobrowolnie powziętym i rozważnym, sądem wstępnym przed aktem już czysto poznawczym”²⁹.

Powyższe stwierdzenie poprzedza wypowiedź o niewierze, która jego zdaniem: „jest domysłem słabym i negatywnym na korzyść twierdzenia przeciwnego”³⁰.

Jak pisze przywoływany już wielokrotnie H. Orłowski: „W przytoczonej definicji wiary posługuje się autor aż trzykrotnie rzeczownikami ἡ λήψις — branie, wzięcie, opanowanie, zabranie, otrzymanie, żądanie, modyfikując go przedrostkami: ὑπό, πρό, κατά. Oszczędność słowotwórcza naszego autora świadczy być może o usilnym dążeniu do ścisłości terminologicznej i stąd pochodzi chęć oparcia swych sformułowań o najwyższe autorytety filozoficzne starożytności, względnie stanowi to odbicie stopnia trudności z jakimi się Klemens borykał”³¹.

Przedstawiona powyżej definicja wiary zbudowana została z trzech części składowych, otóż wiara jest przypuszczeniem dobrowolnym ἐκούσιος, następnie jest ona przypuszczeniem rozważnym — εὐγώμων, oraz wiara jest sądem wstępnym — προ δόξα μέλλοντος. Tak więc wiarę w znaczeniu podstawowym określają trzy istotne cechy: dobrowolność, rozważa, charakter wstępny. Podając powyżej uwagi Klemensa Aleksandryjskiego o niewierze, a poprzedzające omawianą definicję wiary, wydobywamy od strony negatywnej dwie dodatkowe cechy wiary, a mianowicie: wiarę cechuje charakter pozytywny i zaangażowanie³². Mamy więc pięć cech definiujących wiarę i to trzy: dobrowolność, rozważa, zaangażowanie, ujmują wiarę od strony podmiotowej, dwie: charakter wstępny i charakter pozytywny, od strony przedmiotowej. Ujęcie podmiotowe wiary uwzględnia oprócz czynnika intelektualnego także czynnik wolitywny. Analizując wiarę od strony przedmiotowej, odsłania nam się ta cnota jako czynnik wprowadzający i inicjujący. Oprócz analizowanej powyżej definicji wiary w znaczeniu podstawowym, podaje Klemens Aleksandryjski w innym miejscu swego dzieła *Kobierce* jeszcze jedno określenie wiary, tym razem o charakterze ontologicznym. Prowadząc etymologiczne analizy poję-

²⁹ *Strom.* II, 28, 1.

³⁰ *Strom.* II, 28, 1.

³¹ H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 171.

³² P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 135.

cia ἐπιστήμη, określi wiare jako postawę duszy w stosunku do bytu: τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς φυχῆς ἡμῶν³³. Użyte tutaj pojęcie στάσις oznacza: ustawianie, ważenie, stanie, stan, położenie, postanowienie, powstanie, położenie³⁴ — nasz autor dopowiada do definicji wiary z *Kobierców II* jeszcze jedną tj. cechę ontologiczną. Scholarcha aleksandryjski nie poprzestaje na ukazaniu relacji wiary do innych wartości, wiary w stosunku do opozycji i jednej tylko próbie zbudowania definicji wiary: „ale dąży omawiany problem wszechstronnie i dostrzega nowe aspekty omawianej rzeczywistości. Widoczny jest w tym ponadto pewien niepokój twórczy i dynamizm autora wyrażający się w jego zaangażowaniu w omawiany problem i chęć wyświeatlenia go do końca”³⁵.

Tak więc autor starając się wszechstronnie naświetlić problem πίστις — dąży do pełnego poznania istoty wiary. Problem wiary bardzo absorbuje Klemensa Aleksandryjskiego, znajdujemy tego potwierdzenie, gdy podejmuje się próby zbudowania drugiej definicji wiary.

Wiara w znaczeniu religijnym

Z pierwszą próbą określenia wiary w znaczeniu religijnym spotykamy się u Klemensa Aleksandryjskiego, gdy czytamy w jego *Kobiercach* następujące słowa: „Oto wiara, którą szkalują Hellenowie, uważając ją za bezwartościową i barbarzyńską, jest dobrowolną akceptacją wstępną (to jest wyprzedzającą doświadczenie), jest potwierdzeniem uczucia religijnego w odniesieniu do bóstwa, «jest zastępczym wyobrażeniem tego, czego się spodziewamy, doświadczalnym sprawdzianem rzeczy, których zobaczyć nie można» wedle boskiego Apostoła. Dzięki niej przede wszystkim «przodkowie nasi uzyskali świadectwo uznania (...). Bez wiary nie jest możliwe podobanie się Bogu»”³⁶.

Przywołana definicja składa się z dwóch elementów:

- wstępnego, który jest osobistym poglądem naszego autora i stanowi zmodyfikowane powtórzenie definicji wiary w znaczeniu podstawowym;

³³ Cyt. za: H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 171.

³⁴ *Słownik grecko-polski*, Z. Abramowiczówna (red.), t. 4, Warszawa 1965, s. 96.

³⁵ Tamże, s. 172.

³⁶ *Strom.* II, 8, 4.

- oraz elementu podstawowego opartego na przytoczeniu definicji wiary z listu do Hebrajczyków (Hbr 11, 1–2; 6).

Dla kierownika Szkoły Aleksandryjskiej wiara w ramach tej definicji posiada charakter egzystencjalny, jest więc procesem, który cechuje: dobrowolność, rozważa, charakter wstępny. Pamiętając o definicji wiary w znaczeniu podstawowym, dostrzegamy, że występują tutaj te same cechy. Do tego, powtarzającego się określenia wiary, wprowadza autor specyfikację religijną, a mianowicie: wiara jest potwierdzeniem uczucia religijnego w odniesieniu do bóstwa. Ważnym terminem w tej definicji, to użyty rzeczownik ἡ συγκατάθεσις — oznaczający: potwierdzenie, zgodność, jednomyślność³⁷.

Jak pisze Ostrowski: „Chodzi tu nie tylko o zgodę w znaczeniu intelektualnym, lecz o pełną akceptację istnienia Boga także w sferze wolitywnej i afektywnej, a więc w wymiarze personalistycznym”³⁸.

W powyższej religijnej definicji wiary, jej wymiar podmiotowy, uzupełnia autor o określenie πίστις zaczerpnięte z Hbr 11, 1–2; 6. Pierwszy człon sformułowania autora Listu do Hbr ukazuje nam wiarę od strony przedmiotowej, drugi człon zawiera elementy pochwalne. Istota wiary w ramach religijnej definicji jest wyobrażeniem tej rzeczywistości, której oczekujemy, staje się dowodem rzeczywistości niewidzialnej. Zarysowana religijna definicja wiary wskazuje, że podmiotem wiary jest człowiek, który ma rozum, wolną wolę, uczucia. Przedmiotem wiary to Bóg, którego człowiek w czasie ziemskiej egzystencji nie może doświadczyć w sposób bezpośredni. Wiara religijna to fenomen sytuujący się: „pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami, tj. między światem widzialnym i niewidzialnym, między człowiekiem a Absolutem”³⁹.

Z przeprowadzonych rozważań nad zagadnieniem wiary u naszego autora uderza jego uniwersalizm i ciągłe próby omówienia interesującego go zagadnienia w sposób wszechstronny. Dlatego sformułuje drugą religijną definicję wiary, stwierdzając: „Jeśli zatem jest wiara wstępnym wyborem, zdolnym do dążenia w jakimś kierunku, to jest z kolei dążeniem świadomym siebie. A skoro wstępny wybór jest początkiem działania, wiara musi być także początkiem działania i samą podstawą wstępnego wyboru

³⁷ Słownik grecko-polski..., dz. cyt., s. 132.

³⁸ H. Ostrowski, *Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 173.

³⁹ Tamże, s. 174.

umysłowego. Ten ostatni poprzez wiarę wyprzedza odnośną prezentację własnego doświadczenia”⁴⁰.

Wartość tej definicji wiary, zresztą nawiązującej do myśli Arystotelesa⁴¹, wynika z faktu, że do cech konstytuujących boską cnotę zostaje dołożony ważny element, tj. działanie, dzięki czemu autor nadaje jej charakter dynamiczny. W ten sposób: „wiara, mimo swego niematerialnego charakteru, jawi się jako rzeczywistość bardzo konkretna i aktywna w stosunku do otoczenia”⁴².

Przedstawiona druga religijna definicja wiary wskazała nam, że życie, działanie, postępowanie, które starały się być zgodne z zasadami wyznawanej wiary, składały się konkretne postępowanie pierwszych chrześcijan.

Wiara impulsem do zbawienia

Scholarcha Aleksandryjski nie kończy swoich rozważań o wierze na różnorodnej próbie określenia jej istoty, ale wskazuje jej miejsce w procesie doskonalenia chrześcijańskiego, co możemy zaobserwować, analizując choćby następujący jego tekst: „Wiara jest zatem skróconym, że tak powiem, poznaniem rzeczy najważniejszych, poznanie zaś pewnym i niewątpliwym dowodem założeń przyjętych przez wiarę. (...) I, jak to uprzednio już powiedziałem, pierwszą przemianą zbawczą wydaje mi się ta, która ze stanu pogaństwa wiedzie do wiary, drugą — prowadzącą od wiary do poznania, ostatnią wreszcie ta, która przenika do miłości. Stąd już to, co poznaje, i To, co jest Poznawane, łączy się w związek przyjacielski”⁴³.

Wzmiankowana wypowiedź naszego autora ukazuje etapy doskonalenia chrześcijańskiego prowadzącego do finalnego stanu, tj. przyjaźni z Bogiem. Warunkiem wyjścia ze stanu pogaństwa i przejścia do chrześcijaństwa i prowadzenia procesu doskonalenia duchowego jest wiara. Tym samym wiara jawi się jako konieczny element inicjujący proces odejścia od pogaństwa i wstąpienia na drogę chrześcijańskiego doskonalenia — odświeżania się „*jako pierwszy impuls w kierunku zbawienia*”, prowadzący do

⁴⁰ *Strom.* II, 9, 2–3.

⁴¹ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 6, 2; 1139b 4.

⁴² P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 137.

⁴³ *Strom.* VII, 57, 4.

elementu koronującego, czyli *agape*. Warto sięgnąć do jeszcze innej wypowiedzi naszego autora: „Jest zatem czymś od Boga takie przejście z niewiary do postawy wiary, powstałe bądź to z nadziei, bądź z obawy. Ścisłe biorąc, to właśnie wiara ukazuje się nam jako pierwszy impuls w kierunku zbawienia, a po niej obawa i nadzieja, i skrucha w połączeniu z opanowaniem i wytrwałością, posuwając się naprzód i rozwijając ten pierwszy impuls, prowadzą nas do miłości i poznania prawdziwego, to jest gnozy. (...) jak niepodobna żyć bez czterech żywiołów, tak samo bez wiary nie ma gnozy. Zatem jest wiara samym najgłębszym i najbardziej elementarnym podłożem prawdy”⁴⁴.

Powyższy tekst wskazuje nam stałe elementy jakimi są: wiara i miłość, pozostałe wartości nieraz są ułożone dowolnie i często liczebnie powiększane. W ramach analizowanego tekstu występują takie elementy, jak nadzieja, skrucha, opanowanie, wytrwałość. Owa rysująca się w wywodach Klemensa Aleksandryjskiego różnorodność środkowych terminów może wynikać z faktu, że dopuszczalne jest postrzeganie jego *Kobierców* jako swoistych notatek do wykładów, materiałów do planowanego a nie zrealizowanego dzieła — *Didaskalos*. Prawem wykładowcy jest możliwość zrezygnowania z każdorazowego wyliczania wszystkich elementów składających się na proces wzrostu miłości, lecz przy konkretnej potrzebie — wyliczenie tylko niektórych z nich. Jednak stałymi elementami jego analizy problemu wiary jest postrzeganie jej *jako pierwszego impulsu w kierunku zbawienia*, a miłości jako zakończenia całego procesu doskonalenia⁴⁵.

Kierownik Szkoły Aleksandryjskiej na różny sposób ukazuje funkcję inicjującą wiary, sięgając choćby do konkretnego ludzkiego życia, mówiąc, że u początków tegoż życia stoi zawsze matka. Podobną, przez analogię, rolę przypisuje wierze, twierdząc za *Pasterzem* Hermasa, że wiara jest *matką cnót*. Zasygnalizowane powyżej porównanie występuje w *Kobiercach II*, gdy zauważa: „Cnotą podtrzymującą Kościół — jak mówi Pasterz — jest wiara, dzięki której wybrańcy Boży dostępują zbawienia. Cnotą o postawie prawdziwie męskiej jest panowanie nad sobą. Za nimi idą prostota, wiedza, niewinność, wzniosłość, miłość. Wszystkie te cnoty są

⁴⁴ *Strom.* II, 31, 1–3.

⁴⁵ Por. P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 140.

córami wiary. I znowu: «Wiara daje początek, strach buduje, a doskonali wszystko miłość»⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że w powyższej wypowiedzi naszego autora cnota wiary ukazuje się jako *matka cnót*, która zapoczątkowuje duchowe życie, gdyż jest jego początkiem i źródłem. P. Szczur wskazuje na pewną regułę występującą w myśleniu Aleksandryjczyka odnośnie kwestii wiary. Otóż: „W tym tekście weryfikuje się też wcześniej zasygnalizowana reguła: wiara otwiera proces doskonalenia jako «rodząca» poszczególne cnoty, miłość zaś jest zwieńczeniem. Ta regularność rzuca ciekawe światło na tradycyjną już kolejność, w jakiej występują cnoty teologalne: wiara, nadzieja, miłość, które też tworzą pewnego rodzaju łańcuch, którego elementy krańcowe są takie same jak w wypowiedziach Klemensa»⁴⁷.

Mimo faktu, że cnoty: wiara i miłość tworzą pewnego rodzaju ramy bardzo różnorodnych struktur hierarchicznych, to jednak pozostają one w bliskim wzajemnym związku. Upewnia nas w tym stwierdzeniu, następująca wypowiedź autora: „Twierdzę stanowczo, że wiara, jakiegokolwiek byłoby jej podłoże, czy stanowiłaby je miłość czy obawa, jak utrzymują jej oskarżyciele, jest czymś boskim i nie daje się rozerwać przez jakieś inne uczucie ziemskie (...) Miłość bowiem czyni ludzi wierzącymi, łącząc ich węzłem uczucia z wiarą, a drugiej strony wiara jest bazą miłości odwzajemniając się jej podstawą dobrego działania»⁴⁸.

Zwrócić należy uwagę, że w cytowanej wypowiedzi pojawiają się słowa „wiara jest bazą miłości”, co pozwala domniemywać, że nasz autor jest przekonany, że wiara jawi się jako czynnik podstawowy, stojący u początków drogi chrześcijańskiego doskonalenia. Tworzenie budowli naszego religijnego życia rozpoczyna się od fundamentu, którym jest wiara⁴⁹.

Wspomniana wypowiedź scholarchy aleksandryjskiego pozwoliła F. Drączkowskiemu na ukazanie roli poszczególnych cnót w formie prostokątów, które zarazem tworzą układ piramidalny. Na dole owej piramidy należy umieścić jako fundament wiarę, a następnie w zależności, po który tekst Klemensa Aleksandryjskiego sięgamy, może występować gnoza, bo-

⁴⁶ *Strom.* II, 55, 3–4.

⁴⁷ P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁸ *Strom.* II, 30, 2–3.

⁴⁹ Por. P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 142; por. także: W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 235.

jaźń Boża, nadzieja — zawsze jednak na samym szczycie należy umieścić miłość chrześcijańską.

Udaje się więc nam zbudować trójkąt, w którym poszczególne cnoty układają się warstwowo⁵⁰. Nie ulega żadnej wątpliwości, że proces wzrostu doskonalenia chrześcijańskiego jest procesem ciągłego wzrostu, także procesem dojrzewania i rozwoju wiary, która nie przestając być wiarą, z racji wystąpienia w niej nowych wartości staje się nową rzeczywistością, którą aleksandryjski scholarcha nazwie gnozą⁵¹.

Podsumowanie

Reasumując nasze wywody, dostrzegamy, że wiara odśłania się jako punkt wyjściowy procesu chrześcijańskiego doskonalenia, a miłość chrześcijańska jawi się jako suma wszystkich elementów i cnót, a cały ten proces doprowadza do zbawienia.

⁵⁰ F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 41–42.

⁵¹ Por. P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego...*, dz. cyt., s. 143.

Anna Gibek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Portrety wierzących kobiet w ujęciu św. Jana Ewangelisty

Portret to dzieło, w którym artysta ukazuje cechy malowanej osoby¹. Święty Jan w swojej Ewangelii własnym słowem ‘sportretował’ wiarę kilku ważnych dla dziejów zbawienia kobiet. Są wśród nich Maryja — Matka Jezusa, Samarytanka, siostry z Betanii: Marta i Maria oraz Maria Magdalena.

Jak przedstawiona jest przez Jana wiara tych kobiet? Czym się charakteryzuje? Analizując perykopy biblijne, w których można spotkać wymienione uczennice Jezusa zostanie podjęta próba odpowiedzi na te pytania.

W opracowaniu wiara rozumiana jest jako personalistyczna relacja pomiędzy Osobą Boga a człowiekiem² oraz jako akt oddania i zawierzenia siebie Najwyższemu³. Do takiej wiary doprowadza międzyosobowe spotkanie, jest z nią nierozłączne, kształtuje ją i rozwija. Efektem spotykania się osób jest wzrastająca wzajemna znajomość. Podobnie poznanie Boga nie ogranicza się do treści doktryn, ale jest poznaniem Osoby — Słowa.

Co jest charakterystyczne dla wiary kobiet? Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* zauważa: „Chrystus rozmawiał z kobietami o sprawach Bożych, znajdując u nich dla tych spraw zrozumienie: autentyczny rezonans umysłu i serca, odpowiedź wiary. I Jezus dla tej specyficznie «kobiecej» odpowiedzi wyraża uznanie i podziw”⁴. Autor czwartej Ewangelii por-

¹ Por. *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Bielska-Łach, A. Manteuffel-Szarota (red.), Warszawa 2003, s. 324–327.

² Por. *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 356–362.

³ Por. *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, M. M. Schumacher (red.), Warszawa 2008, s. 240.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski „*Mulieris dignitatem*” o godności i powołaniu kobiety, 15.

tretując wierzące kobiety pokazał na czym polega ta typowo 'kobieca' odpowiedź wiary.

Maryja, Matka Jezusa

Wiara Maryi jest wyjątkowa i niepowtarzalna, jest to relacja Matki do Dziecka. Miłość macierzyńska jest ogniem, który płonie jasnym i mocnym płomieniem od momentu uświadomienia sobie posiadania dziecka i nigdy nie gaśnie. Tak samo kochała Maryja, jej macierzyństwo było przeżywane w sposób głęboki.

U św. Jana spotykamy Matkę na początku Ewangelii, na weselu w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 1–12) i na końcu, w czasie śmierci Jezusa — pod krzyżem (por. J 19, 25–27)⁵. Czwarta Ewangelia jest zamknięta w wyjątkowej inkluzji⁶ Matki. Jest to inkluzja stabilnej obecności. Autor odnotował obecność Maryi w rozgrywających się w Kanie wydarzeniach (była tam — J 2, 1). Po cudzie przemienienia wody w wino Nauczyciel wraz z uczniami i Matką przenoszą się do Kafarnaum. Ewangelista zaznacza obecność Maryi w drodze do tego miasta, które kojarzone jest z dorosłym, nauczającym Jezusem, miasto dzieciństwa — Nazaret zostaje opuszczone. W czasie aktywności nauczycielskiej Jezusa, św. Jan, nie wspomną o Matce, dopiero obecna jest w trakcie agonii Syna, pod krzyżem.

Maryja w czwartej Ewangelii jest Matką dorosłego już Jezusa, jej bycie przy Synu jest akceptacją podejmowanych przez Niego wyborów i decyzji. Ona nie ingeruje, nie próbuje zmieniać Jego życia. Tak jak każda matka dorosłego dziecka powinna wspierać je modlitwą i świadomością, że na rodzica zawsze może liczyć, równocześnie pozwalając przeżyć życie samodzielnie. Tak i Maryja jest obecna, ale szanuje wolność i autonomię Syna.

Zanim nadszedł czas Jej dyskretnej obecności, Matka wywołuje Jezusa, by rozpoczął swoją działalność. Wydarzenia i dialog z Kany pomiędzy Maryją a Jezusem doczekał się wielu analiz i interpretacji⁷. Faktem

⁵ Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999, s. 32–36.

⁶ Inkluzja (łac. *zamknięcie*) jest formą stylistyczną, która polega na zamknięciu pewnej jednostki literackiej, między dwoma identycznymi lub analogicznymi terminami lub formułami. Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 391.

⁷ Interpretacje dialogu z Kany stanowią cały wachlarz przemyśleń i koncepcji. Te-

jest, że był to pierwszy publiczny znak i został zainicjowany przez Matkę. Przekładając na współczesne czasy, była to forma błogosławieństwa dziecka, jakie udzielają rodzice rozpoczynającemu dorosłe życie potomkowi.

Ostatnie zdanie wypowiedziane przez Matkę w Kanie: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2, 5)⁸ stanowi Jej swoisty testament. Matka prosi by wsłuchać się w Słowo Syna i spełniać Jego wolę. Ona sama, jest wzorem otwarcia i przyjęcia w życiu woli Bożej. Przy zwiastowaniu wyrażając zgodę na Bożą wolę odpowiada: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου (Łk 1, 38). Użyty tu został tryb życzeniowy Maryja pragnie pełnić Bożą wolę, życzy jej sobie, wie, że jest ona tym, co najlepsze i do takiej postawy zachęca innych⁹.

Matkę w Kanie cechuje pewność Syna i mocy wypowiedzianego przez Niego Słowa. Macierzyńska miłość jest fundamentem, na którym oparta jest wiara Matki, ale jej filarami są całkowite posłuszeństwo Słowu i woli Syna. To bezwarunkowe zawierzenie i posłuszeństwo pozwalają Maryi przejść przez najtrudniejszy moment życia — haniebną śmierć Jedyne Syna. Jest wierna do końca, wspiera Jezusa, cierpi razem z Nim, ale w tym trudnym doświadczeniu jest niezłomna. Ból, który przeżywa, jeden z największych jaki człowiek może doświadczyć, nie panuje nad Nią, swoją postawą ponawia słowa wypowiedziane przy zwiastowaniu.

Portret wiary Maryi namalowany przez św. Jana, to wiara Matki w Boże Dziecko. Wsłuchana w Słowo i otwarta na Bożą wolę. Nacechowana macierzyńską miłością wytrzymała, wierna wiara obecności.

matem tym zajmował się m.in.: O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, Niepokalanów 1997. Na uwagę zasługuje również interpretacja teologiczna M. Rosika, *Mariologia*, [w:] *Teologia Nowego Testamentu*, red. M. Rosik, t. 2, Wrocław 2008.

⁸ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2011, wyd. Edycja Świętego Pawła.

⁹ M.M. Schumacher zwraca uwagę że tak, jak Jezus całkowicie oddał siebie woli Ojca, tak Maryja całkowicie oddaje siebie Bogu: „Fiat Dziewicy — «Oto Ja służebnica Pańska» — w pełni «zgadza się» z ofiarą Boskiej miłości: «utworzyłeś [Mi] ciało[...]. Oto idę [...] aby spełniać wolę Twoją, Boże» (Hbr 10, 5-7)”. Cytat za: *Doświadczenie feministyczne a doświadczenie wiary* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, Warszawa 2008, s. 269.

Samarytanka

Kolejną kobietą, której wiarę sportretował św. Jan jest Samarytanka (por. J 4, 1–42)¹⁰. Cała perykopa spotkania przy studni umieszczona jest w kontekście ruchu i nacechowana ruchem, zarówno Jezus, jego uczniowie jak i wszystkie inne osoby przemieszczają się. Autor natchniony wprowadza bezruch tylko na czas rozmowy Jezusa z Samarytanką, koncentrując w ten sposób uwagę czytelnika na prowadzonym dialogu.

O godzinie szóstej, czyli w samo południe¹¹ przy studni siedzi zmęczony Jezus. On jest tam pierwszy, czeka na Samarytankę. W tej, tak nieodpowiedniej godzinie do źródła przychodzi kobieta, z problemami relacyjnymi. Musi zaopatrzyć się w wodę, ale nie chce po drodze nikogo spotkać, boi się kontaktu z ludźmi. Łatwiejsze dla niej jest przetransportowanie wielu litrów wody w niesprzyjających warunkach atmosferycznych, niż kontakt ze współmieszkańcami wioski. Relacje damsko-męskie nie układają się jej pomyślnie. Miała pięciu mężów, aktualnie mieszka z szóstym mężczyzną, który nie jest jej mężem. Napotkany przy studni Jezus rozpoczyna rozmowę, nie obwinia kobiety, nie oskarża, ale buduje atmosferę akceptacji. W takim klimacie, poprzez dialog, Boże Słowo doprowadza ją do wiary. Samarytanka rozmawia z człowiekiem, Żydem o imieniu Jezus, w tej rozmowie pokazuje, że posiada wiedzę (οἶδα) o Mesjaszu, który ma przyjść. Jezus objawiając jej swoją Boskość (formuła ἐγώ εἰμι)¹², pomaga połączyć relację do Osoby z wiedzą. Doprowadzona do wiary kobieta widzi swoje dotychczasowe życie, ale w innym świetle, z innej perspektywy. Gdy szła po wodę, najważniejsze były jej problemy, strach przed ludźmi, nie uporządkowane życie osobiste. Po rozmowie z Jezusem, najważniejszy staje się On. Samarytanka uwierzyła, że spotkała Mesjasza i tą wiarę od razy niesie innym, staje się misjonarką. Idzie do ludzi z dobrą nowiną

¹⁰ Szerzej o tym spotkaniu napisał: J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman: Speech Act Reading of John 4, 1–42*, New York 1991.

¹¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999, s. 444.

¹² Formuła ἐγώ εἰμι w chrystologii czwartej Ewangelii odgrywa bardzo ważną funkcję. Siedmiokrotnie występuje z orzecznikiem i siedmiokrotnie w postaci absolutnej. Wskazuje na Jezusa, Syna Bożego, który obdarza ludzkość życiem wiecznym, objawiając im oblicze i chwałę Ojca. W rozmowie z Samarytanką użyta jest formuła ἐγώ εἰμι w postaci absolutnej: ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (J 4, 26). Więcej na ten temat w: M. Wróbel *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s.148–150.

o Chrystusie. Jej postawa i świadectwo, jest na tyle przekonujące, że przyprowadza do Jezusa i do wiary w Niego innych. Mieszkańcom Sychar nie przeszkadza wcześniejszy sposób życia kobiety. Jej nawrócenie, zmiana jaka się w niej dokonała, są argumentem, który inicjuje ich wiarę. Zostaje ona potem wzmocniona i wzrasta w skutek spotkania z Jezusem i wsłuchania się w Jego naukę. Perykopę kończy wyznanie wiary złożone przez Samarytan: „Teraz wierzymy już nie na podstawie tego, co nam powiedziałeś, lecz dlatego, że sami Go usłyszeliśmy. Wiemy, że On naprawdę jest Zbawicielem świata” (J 4, 42).

Autor czwartej Ewangelii w tym wyznaniu zawarł trzy istotne elementy: wiarę mieszkańców Sychar zainicjowało świadectwo dane słowem przez Samarytankę, do jej wzrost i rozwoju doprowadziło osobiste spotkanie ze Słowem Jezusa. W połączeniu z intelektualną wiedzą Samarytanie przyjęli prawdę że: „On naprawdę jest Zbawicielem świata”.

Spotkanie Jezusa z Samarytanką może przywoływać w pamięci starotestamentowe spotkania przy studni, które były inicjacją miłości oblubieńczej. Takie spotkanie doprowadziło do miłości: Izaaka i Rebekę¹³ (por. Rdz 24), Jakuba i Rachelę (por. Rdz 29, 1–14) i Mojżesza i Seforę (por. Wj 2, 15–21). Samarytanka, która miała w życiu sześciu mężczyzn — cyfra sześć w symbolice biblijnej oznacza niedoskonałość, ludzką słabość¹⁴, przy studni spotyka siódmego mężczyznę. Siedem to pełnia, całość¹⁵. To z Jezusem Samarytanka wchodzi w relację, której szukała całe dotychczasowe życie. Relację miłości oblubieńczej. Kobieta nie zostawia swojego domu, miasta, ludzi, ale czerpiąc siły i świeżość spojrzenia z relacji z Jezusem wraca do swojego życia odmienioną.

Jan Ewangelista namalował Samarytankę, jako kobietę doprowadzoną do wiary. W atmosferze akceptacji, poprzez rozmowę i Boże Słowo Jezus pomaga jej uwierzyć. Wiara Samarytanki jest relacją miłości, połączona z wiedzą owocuje przemianą myślenia i postępowania. Jest wiarą misyjną.

¹³ Przy studni spotyka się Rebeka nie osobiście z Izaakiem, ale z sługą Abrahama, który został posłany, by w rodzinnym kraju wybrać żonę dla Izaaka. Spotkanie z Rebeką przy studni, było odpowiedzią na modlitwę i znakiem od Boga, że to ona jest przeznaczona na towarzyszkę życia Patriarchy.

¹⁴ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 234.

¹⁵ Por. Tamże, s. 212.

Marta z Betanii

Marta i jej rodzeństwo Maria i Łazarz to przyjaciele Jezusa¹⁶. Ich dom Pan często odwiedzał, czuł się tam domownikiem. W Ewangelii św. Jana Martę spotykamy przy wskrzeszeniu Łazarza (por. J 11, 1–44) i namaszczeniu w Betanii (por. J 12, 1–11).

Siostry informując Jezusa o chorobie brata przesłały komunikat: „Panie, ten, którego kochasz jest chory” (J 11, 3) określając miłość Nauczyciela do Łazarza użyty został termin – φιλέω kochać, lubić¹⁷. Autor Ewangelii precyzuje jednak uczucie, jakim darzył Jezus rodzeństwo: „Jezus miłował Martę, jej siostrę oraz Łazarza” (J 11, 5), miłość oddana jest termin ἀγαπάω – miłować, kochać¹⁸. Św. Jan używa czasownika ἀγαπάω by oddać ogrom miłości Boga do człowieka, to właśnie taka miłość była motywacją do oddania przez Boga Swojego Syna: „Tak bardzo bowiem Bóg umiłował [ἡγάπησεν] świat, że dał swojego jednorodzonego Syna” (J 3, 16). Ewangelista pokazuje, że ludzie nie mieli świadomości głębi i ofiarności tej miłości. Percepcja Jezusowego uczucia zarówno przez Martę i Marię, jak i przez Żydów przy grobie Łazarza (por. J 11, 36) nie wychodzi poza znaczenie φιλέω. Ten odcień uczucia miłości lepiej oddaje polski czasownik lubić, to bardziej niż miłość, serdeczne koleżeństwo, sympatia¹⁹. Obustronna relacja pomiędzy Jezusem a rodzeństwem z Betanii była miłością, ale Jezus kochał Martę, Marię i Łazarza pełnią tego uczucia w sposób ofiarny i szlachetny a oni odpowiadali uczuciem ludzkim mniej doskonałym²⁰.

Rodzeństwo z Betanii w czwartej Ewangelii przedstawione jest tak, jak by już było znane czytelnikom. Marta i Maria pierwszy raz na kartach Ewangelii pojawiają się u św. Łukasza, gdy Marta stara się najgodniej przyjąć Nauczyciela, a Maria koncentruje się na słuchaniu Mistrza (por.

¹⁶ Por. G. R. Beasley-Murray, *John...*, dz. cyt., s. 180–200.

¹⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 639.

¹⁸ Por. Tamże, s. 3.

¹⁹ S. Hałas pokazując różnice pomiędzy tymi terminami, wskazuje na ἀγαπάω jako uczucie szlachetniejsze, bardziej intensywne i osobiste niż φιλέω – por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdza na zderzeniu kultur*, Kraków 2011, s. 71–82.

²⁰ Analogiczna sytuacja ma miejsce w dialogu przekazania Piotrowi prymatu (por. J 21, 15–17). Jezus uświadamia Piotrowi uczucie jakie żywi do nauczyciela, by następnie pokazać, że ludzka niedoskonała miłość, wystarczy do największych dzieł, bo jest wspierana przez Bożą łaskę.

Łk 10, 38–42). Marta, to ta z sióstr, której w skutek błędnej interpretacji przypadła *gorsza częśćka*. Jest to krzywdząca opinia.²¹ Współcześni egzegeci wskazują na brak podstaw by przymiotnik ἀγαθὴν tłumaczyć w stopniu najwyższym — *najlepsza część*, raczej należy oddać w stopniu równym — *dobra część*²², takie tłumaczenie nie deprecjonuje postawy Marty, ale wskazuje na dwa równie dobre zachowania.

Marta zarówno u Łukasza jak i u Jana, jest panią domu, jest zapobiegliwa, zaradna i stara się mieć wszystko pod kontrolą. Śmierć jedyne go mężczyzny w domu — Łazarza, stawia ją w bardzo trudnej sytuacji materialnej i społecznej. Wezwany Jezus się spóźnia. Marta kocha Nauczyciela, ma wiedzę jaką mocą dysponuje Jezus, ale nie zawsze potrafi połączyć wiedzę i uczucie w pełną ufności wiarę. Rozmawiając z Jezusem po śmierci Łazarza dwukrotnie demonstrował posiadanie wiedzy: „Wiem, że Bóg da Ci wszystko, o co tylko Go poprosisz” (J 11, 22) „Wiem, że zmar twychwstanie” (J 11, 24). Termin wiem w języku oryginalnym oddany jest przez οἶδα — wiedzieć, znać, potrafić²³. Jest to wiedza czysto intelektualna. Jezus poprzez rozmowę, Swoje Słowo i formułę Boskości ἐγώ εἰμι²⁴ doprowadza do rozwoju wiary Marty. Wiedzieć nie znaczy wierzyć, wiedza jest w intelekcie a wiara ma wypływając z serca przenikać całego człowieka. Jezus pomaga Marcie by wiedza przeszła do serca i stała się wiarą. W trudnym momencie życia, pogrążonej w żałobie kobiecie Jezus daje lekcję wiary, na zakończenie której, jak dobry nauczyciel, chce uzyskać informację zwrotną, czy uczennica pojęła, pyta: „Wierzysz”? Marta składa wyznanie wiary: „Tak, Panie! Wierzę, że Ty jesteś Chrystusem, Synem Bożym, który przyszedł na świat” (J 11, 27). Kobieta prezentuje dojrzałą wiarę w Bóstwo, Mesjanizm i preegzystencję Jezusa.

²¹ Biblia Tysiąclecia przetłumaczyła Łk 10, 42: „Maria obrała najlepszą częśćką, której nie będzie pozbawiona”, podobnie tłumaczy ten fragment Biblia Poznańska. W tłumaczeniu Biblii Edycji Paulińskiej czytamy: „Maria wybrała dobrą część, która nie będzie jej odebrana”.

²² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2011, s. 574.

²³ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 420.

²⁴ W Ewangelii św. Jana formuła ἐγώ εἰμι kilkakrotnie występuje w kontekście „życia wiecznego”, które, swoją mocą udziela Jezus, wskrzeszając zmarłych. W J 8 o tym mówi, a przy wskrzeszeniu Łazarza, słowo potwierdza czynem. Por. M. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s. 148–150.

W czasie namaszczenia w Betanii (J 12, 2) obecna jest też Marta, która służy biesiadnikom — διηκόνει, διακονέω – służywać, służyć komuś, troszczyć się o kogoś, pomagać²⁵. Powołanie Marty jest typowo kobiece. Swoją wiarę, realizuje w powołaniu. Dalej jest zapobiegliwą, zaradną gospodynią, a jej postawa jest postawą służby.

Można wskazać pewną analogię w opisach wzrostu wiary Samarytanki i Marty. Obie posiadały intelektualną wiedzę i zostały doprowadzone do wiary przez rozmowę z Jezusem, Słowem i objawieniem: „Ja Jestem”. Obie realizują swoją wiarę w życiowym powołaniu, kochając Jezusa żyją w tym samym miejscu i dla tych samych ludzi, co przed spotkaniem z Nauczycielem. Przedstawiony przez Ewangelistę proces wzrostu ich wiary w obu przypadkach kończy się publicznym wyznaniem wiary.

Wiara Marty sportretowana przez słowa św. Jana jest wiarą torującą sobie drogę z intelektu do istoty człowieczeństwa, połączona i realizacją się w powołaniu życiowym.

Maria z Betanii

Maria młodsza siostra Marty główną rolę odgrywa w scenie namaszczenia w Betanii (por. J 12, 1–11). Ale już wcześniej, przy wskrzeszeniu Łazarza (por. J 11, 1–44) św. Jan pokazuje Marię, jako posłuszną i całkowicie oddaną Jezusowi. Gdy usłyszała, że Jezus jest w pobliżu i ją woła, zareagowała natychmiast. Zostawiła dom, zebranych tam ludzi i pobięła do Nauczyciela, padając Mu do stóp.

Maria za każdym razem pokazana jest w kontekście stóp Jezusa. W Ewangelii św. Łukasza siedzi u stóp Nauczyciela (por. Łk 10, 39). W przekazie św. Jana — przy wskrzeszeniu Łazarza pada do stóp Mistrza i namaszcza stopy Jezusa w czasie uczyty w Betanii. Wyrażenie czci i oddanie hołdu poprzez padnięcie do stóp jest zarezerwowane tylko dla Boga, to akt wyznania wiary w Boskość. Gdy Korneliusz wychodząc na spotkanie Piotra upadł mu do nóg został upomniany: „Wstań! Ja też jestem człowiekiem” (Dz 10, 25–26). Podobna sytuacja opisana jest w Apokalipsie. Prorok chce uczcić mówiącego, ale anioł przedstawia się jako sługa: „Upadłem więc do jego stóp, aby mu się pokłonić. On jednak powiedział mi: «Nie rób tego! Jestem sługą razem z tobą i twoimi braćmi, którzy posiadają

²⁵ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 128.

świadcstwo Jezusa. Oddaj pokłon Bogu!»” (Ap 19, 10)²⁶. Maria postawą ciała wyraża wiarę w Boskość Jezusa i adoruje Go.

W prastarym zwyczaju prawnym dotknięcie czegoś stopami oznaczało branie w posiadanie²⁷. Można tu znaleźć analogię do Pieśni nad Pieśniami: „Ja jestem mojego ukochanego, a mój ukochany jest mój” (Pnp 6, 3). Podobieństw pomiędzy relacją Jezusa i Marii a Oblubieńca i Oblubienicy jest więcej. S. Mędała uważa, że Ewangelista opisując namaszczenie w Betanii posługuje się językiem Pnp²⁸. Również olejek nardowy, którego użyła Maria, w Pnp występuje w kontekście zaślubin króla z oblubienicą (por. Pnp 1, 12). Św. Jan oddał relację pomiędzy Marią a Jezusem jako relację oblubieńczą.

Maria kocha Jezusa miłością hojną. Do namaszczenia Ukochanego używa całego funta olejku, to jest około 327 gram, co stanowiło wartość 300 denarów, czyli roczny dochód robotnika rolnego²⁹. Wiara Marii jest hojna, nie tylko emocjonalnie, ale również materialnie. Kontrastuje to z postawą Judasza, który kalkuluje i oblicza zyski i straty. Dla Marii liczy się obecność Jezusa i to, że może coś dla Niego zrobić.

Postawa młodszej siostry z Betanii wprawdzie sprawia wrażenie biernej, ale jest to wrażenie mylne. Maria wyraża się konkretnym czynem, bardzo mało mówi, nie robi wokół siebie szumu. Jest pewna i zdecydowana, wie czego chce i przekazuje to, poprzez czyn mocno nacechowany emocjonalnie, typowo kobiecy. Czyn zawierzenia i oddanej miłości.

Według niektórych egzegetów Maria reprezentuje pełnię wiary według koncepcji Janowej³⁰. Autor czwartej Ewangelii sportretował wiarę Marii, jako wiarę w Boga wyrażoną w adoracji, głębokiej miłości, uwielbieniu i oddaniu chwały Panu. Jest to wiara hojna, również materialnie.

²⁶ Apokalipsa kilkakrotnie porusza temat oddawania pokłonu Bogu, jako wyrazu kultu zarezerwowanego dla najwyższego por.: Ap 4, 10; 19, 10; 22, 8–9.

²⁷ Por. M. Lurker, *Słownik ...*, dz. cyt., s. 234.

²⁸ Por. S. Mędała *Ewangelia według Świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2010, s. 839.

²⁹ Por. Tamże.

³⁰ Por. Tamże, s. 820.

Maria Magdalena

Maria Magdalena, przedstawiona jest przez św. Jana, jako najwierniejsza z kobiet. Towarzyszy Jezusowi w momencie śmierci (por. J 19, 25) i już wczesnym rankiem po szabacie zjawia się przy grobie (por. 20, 1–18)³¹.

Relacja pomiędzy Jezusem, a Marią Magdaleną jest relacją oblubieńczą. Egzegeci przy wyjaśnianiu perykopy o spotkaniu przy grobie, jako tło wskazują Pnp³². Maria nie znajdując w grobie ciała Jezusa, szuka Go. Podobnie jak Oblubienica: „Nocą na posłaniu szukam tego, którego kocha moje serce. Szukam, ale nie znajduję” (Pnp 3, 1). Poszukując Maria jest silnie wzburzona emocjonalnie, płacze — jest chora z miłości. Tak, jak Szulamitka: „Zaklinam was, córki jerozolimskie: Jeśli spotkacie mojego ukochanego, co mu powiecie? Że jestem chora z miłości!” (Pnp. 5, 8). Maria z Magdalii spotyka w ogrodzie Oblubieńca — Ogrodnika, „Wszedłem do mego ogrodu, moja siostrze, oblubienico” (Pnp 5, 1). Przy tym, jednym z najpiękniejszych spotkań w Biblii Jezus wzywa kobietę po imieniu, „Jakiś głos! To mój ukochany!” (Pnp 2, 8).

Maria Magdalena będąc przy grobie pozwala by emocje zawładnęły nią. Spotyka Jezusa, patrzy na Niego, ale Go nie poznaje. Wzrok przesłania jej żaloba, poczucie straty, cierpienie. Emocjonalność niweluje dystans, nie pozwala właściwie ocenić sytuacji i prawidłowo funkcjonować rozumowi. Kobiety są z pewnością bardziej emocjonalne niż mężczyźni i tak też reaguje Maria Magdalena. Jednak cechuje ją przede wszystkim wytrwałość i wierność i dzięki temu zostaje nagrodzona osobistym spotkaniem z Jezusem.

Zmartwychwstały najpierw zwraca się do Marii ogólnym tytułem *Niewiasto*, dopiero nazwanie jej po imieniu: *Mario*, otwiera kobiecie oczy.

Maria rozpoznając swojego $\alpha\beta\beta\omicron\upsilon\upsilon\iota$ wierzy w Jezusa, ale w takiego, jaki był przed męką. Cieszy się, że to, co zostało przerwane śmiercią będzie trwało tak jak wcześniej. Jezus będzie żył, nauczał tak, jakby nic się nie wydarzyło. Zajmie to samo miejsce, w którym był kilka dni wcześniej. „Jezus nie wyszedł jednak z grobu po to, żeby nawiązać zerwane więzi swej ziemskiej egzystencji”³³. Nauczyciel doprowadza wiarę Marii do

³¹ Por. E. Longhenry, *Mary Magdalene — The First „Apostle” of the Good News of the Resurrection*, [w:] W. E. Berkley, J. W. Quinn (red.), *People of the Past with Lessons for Today*, North Charleston 2012, s. 62nn.

³² Por. S. Mędała, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 286.

³³ Cytat za: S. Mędała *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 293.

przejścia z wymiaru ziemskiego do płaszczyzny transcendentnej. A następnie powierza jej misję wprowadzenia po paschalnej wspólnoty w ten nowy wymiar wiary. Maria Magdalena zwana Apostołą Apostołów spotyka Zmartwychwstałego jako żyjącą Osobę i posłana, niesie uczniom prawdę o Jego obecności i możliwości spotkania z Nim.

Na portrecie wiary Marii Magdaleny można zobaczyć wierność, wytrwałość i oblubieńczą miłość, która zostaje nagrodzona wyjątkowym spotkaniem i płynącym z niego przesłaniem.

Wnioski

Święty Jan portretując wiarę kobiet, pokazał, że zawsze inicjatorem tej relacji jest Bóg. On wychodzi na spotkanie, czeka, a gdy dojdzie do kontaktu dba, by wiara była w ciągłym procesie wzrostu. Wiara człowieka jest odpowiedzią na Boże wezwanie.

Wiara kobiet jest obustronną relacją głębokiej miłości, mocno nacechowaną emocjonalnie, nastawioną na poznanie Boga. Wiedza, chęć ciągłego poznawania Ukochanego jest ściśle związana z miłością. W teologii św. Jana ten, kto kocha „narodził się z Boga i zna Boga” (1 J 4, 7). Ten natomiast, „kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). „My to poznaliśmy i uwierzyliśmy miłości, którą Bóg ma względem nas. Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg przebywa w nim” (1 J 4, 16).

Ta miłość połączona z poznawaniem Osoby przez osobę, owocuje obdarowaniem sobą nawzajem. To zrobienie miejsca Jezusowi i Jego Słowu w sobie. Kobiety w Ewangelii św. Jana Jezusem wypełniły całe swoje życie, panowała jednomysłność umysłów, serc i woli. Postawa całkowitego oddania, była postawą stałą. Kobiety cechuje wyjątkowa wierność i wytrwałość. Zakorzenione w relacji z Jezusem, Jego mocą potrafiły przeżyć każdą trudność.

Trafnie wiarę, nie tylko kobiet oddał mężczyzna, rosyjski teolog Paul Evdokimov: „Wiara nie jest nigdy prostym wyrażeniem intelektualnej zgody, ale wiernością osoby wobec Osoby. Kiedy kocham, wówczas czynię coś zupełnie innego, niż kiedy się komuś podporządkowuję — oddaję się całkowicie. Nasłuchuję głosu w mojej własnej głębi — tam wszystko się zbiega i do mnie przemawia. Nie ma to nic wspólnego ze zwykłym podpo-

rządkowaniem się [...] Mówiąc „fiat”, utożsamiam się z Ukochanym. Wola Boża wytryska w mojej własnej woli, stając się po prostu moją wolą”³⁴.

Streszczenie

Portrety wierzących kobiet w ujęciu św. Jana Ewangelisty

Czytając Ewangelię św. Jana można przyrzeć się namalowanym Słowem portretom wiary pięciu kobiet: Maryi Matki Jezusa, Samarytanki, Marty i Marii z Betanii i Marii Magdaleny.

Wiara Maryi to wiara Matki w Dziecko. Wsłuchana w Słowo i otwarta na Bożą wolę, nacechowana macierzyńską miłością wytrwała, wierna wiara obecności. Samarytanka, jest kobietą doprowadzoną do wiary. W atmosferze akceptacji, poprzez rozmowę i Boże Słowo Jezus pomaga jej uwierzyć. Wiara Samarytanki jest relacją miłości, połączona z wiedzą owocuje przemianą myślenia i postępowania, jest wiarą misyjną. Wiara Marty z Betanii toruje sobie drogę z intelektu do istoty człowieczeństwa. Realizuje się w powołaniu życiowym. Relacja Marii z Betanii do Jezusa to wiara w Boga wyrażona w adoracji, głębokiej miłości, uwielbieniu i oddaniu chwały Panu. Jest to wiara hojna, również materialnie. Wiara Marii Magdaleny to oblubieńcza miłość do Jezusa, wytrwała i wierna, całkowicie oddana.

Cechą wspólną wiary wszystkich kobiet jest relacja miłości jaka łączy je z Jezusem, Synem Boga. Wiara zawsze jest międzyosobową relacją gorącej miłości, przeżywaną w swoim powołaniu i uświęcającą to powołanie. Wiara jest przez Jezusa oczyszczana i jest w ciągłym procesie wzrostu, do którego prowadzi Boże Słowo i rozmowa z Panem. Wiara łączy się z wiedzą, ale nie ogranicza się do wiedzy. Z mózgu przechodzi do serca, przestaje być tylko intelektualnym poznaniem, a staje się całą istotą człowieka. Konsekwencją wiary jest zmiana postawy. Wiara wyraża się poprzez adorację oddanie Bogu chwały.

Słowa kluczowe

Jezus, wiara, kobiety.

³⁴ Cytat za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 61–62.

Summary

The portraits of believing women according to Saint John the Evangelist

While reading the Gospel according to St John we can take a closer look at the portraits of five women's faith: Mary, the Mother of Jesus, the Samaritan, Martha and Mary from Bethany and Mary Magdalene.

Mary's faith is the faith in her child. She was listening intently to the Gospel, open to God's will, characterized with maternity love, persistent, faithful faith of presence. The Samaritan is the woman led to faith. In the atmosphere of acceptance, through the conversation and God's Word, Jesus helps her believe. The faith of the Samaritan is the relation of love connected with knowledge, it results in changing her way of thinking and acting, it's missionary faith. The faith of Mary from Bethany paves the way from the intellect for the essence of humanity. It is connected and realises itself in life calling. The relationship of Mary from Bethany to Jesus is her faith in God expressed in adoration, deep love, worship and giving praise to God. It is generous faith, also materially. Mary Magdalene's faith is spousal love to Jesus, persistent, faithful, completely devoted.

The common feature of all these women's faith is their relationship with Jesus. Faith is always intrapersonal relationship of hot love experienced in their calling and sanctifying it. Faith is purified by Jesus in constant process of growing to which leads God's Word and conversation with the Lord. Faith joins with knowledge but it doesn't restrict to knowledge only. It comes from mind to heart and stops being only intellectual cognition, but it becomes the human being. The consequence of faith is changing of the attitude. Faith expresses itself in adoration, giving praise to God.

Keywords

Jesus, faith, women

Wiara a świadectwo w Apokalipsie św. Jana

Paradoksalnie w kontekście dyskusji o autorstwie poszczególnych dzieł z korpusu Janowego rodzina wyrazów wywodząca się z rdzenia $\mu\alpha\rho\tau\upsilon$ -najczęściej w Nowym Testamencie pojawia się właśnie w tych pismach: 47 razy w czwartej ewangelii, 12 w 1J, 5 w 3J i 19 razy w Apokalipsie. Zestawienie z wyrażeniami od rdzenia $\pi\iota\sigma\tau$ - nie jest jednak już tak specyficzne dla wymienionych przed chwilą ksiąg. Niemniej semantyka wyłaniająca się z analiz układu obu zwrotów w Apokalipsie — na tle innych miejsc biblijnych wydaje się bardzo ciekawa.

Ostatnia księga Nowego Testamentu stosuje czterokrotnie rzeczownik $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, którego semantyka obejmuje rzeczywistości takie jak: wiara, wiarygodność, kompletne zaufanie, obietnica i zobowiązanie do wiarygodności i lojalności; stanowi on też określenie podmiotu we współczesnym rozumieniu „wierzącego/wiernego/wyznawcy”¹. Używa również 8 razy przymiotników: $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ — *wierny, godny zaufania, zdolny do wiary, przepełniony wiarą*². Krąg znaczeniowy tych wyrażen w obrębie Apokalipsy rozkłada się właściwie na dwie wypadkowe, którymi są wiarygodność i wierność³. W zestawieniu tytułowym dla niniejszego wystąpienia pojawia się jedynie $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ — natomiast $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ zaledwie w bliższym kontekście.

Drugi człon — greckie $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ oznacza *dawać świadectwo, deklarować się, poświadczać, wyznawać*⁴, *dostarczać informacji, która interesuje*

¹ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, [w:] J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, edycja elektroniczna 1997.

² $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

³ Więcej patrz: J. Nowińska, *Wiarygodność i wierność — wypadkowe siły wiary w Apokalipsie św. Jana*, [w:] https://www.academia.edu/5587246/Wiarygodnosc_i_wiernosc_-_wypadkowe_sily_wiary_w_Apokalipsie_sw._Jana.

⁴ $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$, [w:] B. N. Newman, *A Greek-English Concise Dictionary of the New Te-*

*interlokutora*⁵. Thayer's Greek Lexicon wyakcentowuje w semantyce tego słowa obecność osoby, która doświadczyła czegoś, słyszała, widziała, bądź poznała w wyniku objawienia albo inspiracji⁶. W towarzystwie ὁ πιστός pojawia się trzykrotnie w Apokalipsie (Ap 1, 5; 2, 13; 3, 14), za każdym razem w tej samej sekwencji ὁ μάρτυς ὁ πιστός, przy czym w drugim z tekstów oba człony zostają dookreślone zaimkiem dzierżawczym. Wyrażenia te pozostają w związku wyrazowym rzeczownika z przymiotnikiem. Poza tymi miejscami pojawiają się w kolejno po sobie następujących wersetach dopiero i jedynie w Ap 19, 10–11 — jednak konteksty z tego rozdziału, w których słowa te zostają umieszczone są wyraźnie odmienne — stąd też nie można tutaj wskazać bezpośredniej zależności semantycznej między nimi.

Wydaje się zasadnym postawienie najpierw pytania o obecność analogicznych sformułowań w Biblii greckiej. Spośród passusów starotestamentalnych paralelnych do wyrażenia analizowanego w Apokalipsie warto zwrócić uwagę na Jr 42, 5 w relacji LXX. Bóg, przywołany przez dowódców wojskowych na świadka wierności złożonej obietnicy zostaje określony jako μάρτυς δίκαιος καὶ πιστός. Materia przysięgi dotyczy posłuszeństwa wobec słowa prorockiego w konkretnej sytuacji zagrożenia i wahania jaką podjąć decyzję. Zastanawia fakt czy inspirację do zastosowania takich określeń stanowi trauma doświadczenia i poszukiwanie oparcia w Kimś mocnym, stałym, wiernym — czy też pragnienie już teraz udokumentowania, zapewnienia sprawdzalności Bożych wskazań. Determinacja obecna w tej wypowiedzi i radykalizm oświadczenia „postąpimy we wszystkim według tego, co Pan, twój Bóg, objawi dla nas. Czy będzie to dobre, czy złe, usłuchamy głosu naszego Pana Boga, do którego cię posyłamy, aby się nam dobrze powodziło, gdyż posłuchaliśmy głosu Pana, Boga naszego” (Jr 42, 5bn) sugeruje wagę sytuacji, a tym samym też siłę przekonania obecną w mianie nadanym Bogu. Charakterystyczne, że wierność Boga jako świadka odnosi się tu — podobnie jak w Ap 22, 6: „Te słowa wiarygodne są i prawdziwe, a Pan, Bóg duchów proroków, wysłał swojego anioła, by sługom swoim ukazać, co musi stać się niebawem” — do wagi wypowiedzi.

stament, edycja elektroniczna 1993.

⁵ μαρτυρέω, [w:] J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon...*, dz. cyt..

⁶ μαρτυρέω, [w:] H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, edycja elektroniczna 2001.

Ps 88, 38 dodatkowo wprowadza aspekt trwania, odwołując się do obrazu księżycy. Ten nośny rys świadectwa wyakcentowuje dynamiczny rozwój, zmienność skorelowane z wiernością. Wskazuje tym samym, że ὁ μάρτυς ὁ πιστός nie ma nic wspólnego ze stagnacją. Księga Przysłów nie pozostawi tu też miejsca na kłamstwo (Prz 14, 5.25).

Konstrukcja gramatyczna, którą tworzą ὁ μάρτυς ὁ πιστός w Ap 1, 5; 2, 13 i 3, 14 to typowy związek zgody⁷ Rolę nadrzędną pełni μάρτυς — osoba opisana w kategorii sprawowanej przez siebie funkcji. Zatem dookreślenie πιστός dotyczy sposobu wykonywania przezeń tego zadania bądź relacji do treści, albo do zlecającego. Mianem świadka w Ap 1, 5 i 3, 14 określony jest Jezus — w odniesieniu do drugiego z tych tekstów można dokonać takiej konstatacji w oparciu o analogiczność sformułowań i kontekst oraz formę autoprezentacji, obecną na początku każdego z listów Apokalipsy. W Ap 2, 13 świadkiem wiernym zostaje nazwany Antypas, przy czym jego świadectwo wiąże się z Jezusem.

Ciekawy jest fakt, że motyw ludzkiego świadectwa został umieszczony w kłamrze świadectwa Jezusa. Sponuje to akcent teologiczny na postawę człowieka, a zarazem formę, wzorzec lokuje w Synu Bożym, zaznaczając też Jego zdecydowany, intensywny wpływ na kształt ludzkiego sposobu postępowania. Przez nie też zresztą też dokonuje się uobecnienie mocy oddziaływania Jezusa — samo również paradoksalnie staje się świadectwem Chrystusa, definiowanego jako ὁ μάρτυς ὁ πιστός. W taki sposób dochodzi do głosu pytanie o cel ukazywania tej rzeczywistości. Kontekst Apokalipsy nakreślając aurę ucisku, traumy i wojny ustawia świadectwo w kategorii źródła mocy i nadziei dla tych, którzy tracą siły z racji wydającego się dominować, wszechobecnego zła⁸. Brak widocznych na razie pozytywnych rezultatów zmagani jest kompensowany w kluczu typowo biblijnej anamnezy. Przywołanie Jezusa jako ὁ μάρτυς ὁ πιστός zostanie później wzmocnione obrazem stojącego, jakby zabitego — a więc zmar-twychwstałego Baranka (Ap 5, 6) i zwycięskiego wodza, dokonującego definitywnego rozstrzygnięcia wojny z szatanem (por. Ap 19, 21). Na mocy tych prawd ma się wspierać świadectwo człowieka. Przykład Antypasa jest

⁷ Jeden z trzech rodzajów międzywyrazowych związków gramatycznych, polegający na zgodzie co do rodzaju, liczby i przypadku pomiędzy wyrazem określającym i określanym (P. Bąk, *Gramatyka języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 377).

⁸ Więcej patrz: J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006.

jednak trudny — gdyż powiązany z jego śmiercią. Stawia kwestię granicy, do której ma sięgnąć świadectwo.

Warto zapytać w tym miejscu o doświadczenie, którego oba te podmioty są świadkami. W odniesieniu do ludzi określenie świadek pada w większości przypadków w ostatniej księdze Nowego Testamentu z przydawką „Jezusa” (Ap 1, 2,9 —również; 12, 17; 17, 6; 19, 10 **; 20, 4) — zaliczyć do tej kategorii można również 2, 13 z racji, iż sam Jezus określa Antypasa swoim świadkiem. Podobne określenie pojawia się w Apokalipsie jeszcze tylko w rozdziale 11, w odniesieniu do Dwóch Świadków (Ap 11, 3). Tym samym rzeczywistość Jezusa ukazuje się jako przedmiot świadectwa. Nagromadzenie zaimka dzierżawczego 1 os. l. poj. w Ap 2, 13 wydaje się stanowić pewną wskazówkę, która najpierw pozwala dostrzec inkluzyjną konstrukcję całego wersetu:

2:13 οἶδα ποῦ κατοικεῖς,

a) Wiem, gdzie mieszkasz tam,

ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ,

gdzie jest tron szatana,

καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου

b) a trzymasz się imienia **me**go

καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου

i nie zaparłeś się wiary **mo**jej

c) nawet we dni Antypasa

καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς

ὁ μάρτυς μου

d) świadka **mo**jego

ὁ πιστός μου

wiernego **mo**jego

ὃς ἀπεκτάνθη παρ’ ὑμῖν,

e) który został zabity u was,

ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ.

tam gdzie mieszka szatan.

Greckie μου odsłania paralelną sformułowań — choć dotyczą różnych ludzkich kontrahentów — w części Ap 2, 13a-b domyślnego odbiorcę listu (jednostkę i zbiorowość), w partii Ap 2, 13c-e — Antypasa. Nasuwa również wniosek o wzajemnej korelacji Imienia Jezusa i świadka Jezusa — Jego świadek byłby świadkiem Jego Imienia. Odniesienie do judaistycznego określenia Jahwe jako HaSzem suponuje tu Bóstwo Chrystusa i wszelkie Boskie prerogatywy, natomiast sama etymologia Jego własnego Imienia ukierunkowuje na zbawienie, wyzwolenie, jakie dokonuje się poprzez

Niego z woli Ojca. Kontekst listu do Pergamonu sankcjonuje oba tematy: świadek dokumentowałby zatem równość Jezusa z Ojcem — na taką konstatację pozwala konfrontacja z tronem szatana — a zarazem udowadniał moc Boga, który uwalnia z opresji, ucisku (potwierdza to autoprezentacja Jezusa w tym liście: „To mówi Ten, który ma miecz obosieczny, ostry”). Trud towarzyszący świadectwu ukazują traumatyczne okoliczności: panowanie zła (Ap 2, 13a), morderstwo Antypasa (Ap 2, 13d) oraz obecność Obrońcy z mieczem (Ap 2, 12.16b). Regularne powtarzanie zaimka μου przy każdym z elementów opisu sugeruje podstawową wartość odniesienia do Jezusa. Czterokrotne wzmianki — zgodnie z kluczem symboliki liczb w apokalipcy — oznaczają uniwersalność — zatem byłaby to sugestia ustawienia całej rzeczywistości w relacji do Chrystusa. Możliwe, że w tym należałoby również upatrywać roli świadka — jako przekaziciela i krzewiciela tego rodzaju optyki.

Kompatybilność obrazów odbitych względem centralnie umieszczonego sformułowania „nawet we dni Antypasa” (καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς) pozwala zauważyć też pewien koloryt przynależności — a nawet intymności relacji — między świadkiem a Chrystusem. Μάρτυς ukazuje się niejako wtopiony w Jezusa. Czynności, opisane w Ap 2, 13, ukierunkowane są na Jezusa: κρατέω oznacza *trzymać mocno, nie pozwolić sobie zabrać*, οὐκ ἄρνεόμαι — *nie zdradzić, nie odrzucić, nie uznać za obcy*⁹, a dotyczą rzeczywistości zasadniczych w tej relacji: wiary i wierności. I to na ich kanwie powstaje nobilitacja: człowiek staje się Jezusowym — i co ciekawe określenie to pada z ust Jezusa — więc posiada znamię pewnej chluby, dumy, walor radości. Co ciekawe Ap 2, 13 zestawia w ten sposób Antypasa, który już — używając terminu specyficznego dla tej księgi — dopełnił swojego świadectwa — z odbiorcą listu, znajdującym się jeszcze w drodze. Sugestia świadomości i akceptacji konsekwencji wpływających z wiernego świadectwa wydaje się tu być bardzo mocna.

Układ ó μάρτυς μου ὁ πιστός μου ustawia na jednej linii świadectwo i wiarę/wierność/wiarygodność. Obecność zaimków nakazuje potraktować w tym wersecie oba sformułowania niezależnie, suwerennie — inaczej μου byłoby tylko raz umieszczone. Tym samym ze związku zgody przekształcają się one w równoległe dookreślenia osoby Antypasa. Brak jednak zarówno przecinka jak i spójnika. Pojawia się również wrażenie wypowiedziania jakby na jednym oddechu — co nie pozwala ostatecznie

⁹ ἀρνεόμαι, [w:] B. N. Newman, *A Greek-English...*, dz. cyt.

oddzielić powyżej wspomnianych elementów. Możliwe, iż jest to celowy zabieg autora mający wskazać dodatkowo konieczność współistnienia obu postaw: świadectwa i wiary w człowieka — w połączeniu z odniesieniem obu do Jezusa, a tym samym uświadomić, że istnieją też sytuacje złamania tej harmonii. Paradoksalnie mogą one dotyczyć najpierw odłączenia tych postaw od osoby Jezusa — aczkolwiek Apokalipsa nie porusza tego zagadnienia.

Warte uwagi wydaje się również, normujące tę koncentryczną konstrukcję, sformułowanie ἐν ταῖς ἡμέραις, gdzie przedimek określony odnosi się do Antypasa — to są jego dni, czas jego dni. Wyrażenie to pojawia się w Apokalipsie trzykrotnie — poza 2, 13 jeszcze w dwóch diametralnie różnych kontekstach: cierpień zadawanych ludziom przez szarańczę (wojsko szatana¹⁰) — Ap 9, 6 — i zapowiedzi ukazania definitywnego zwycięstwa Boga (taką interpretację podsuwa Ap 10, 7 stosując dodatkowo wobec tego faktu określenie: *dobra nowina*). Sekwencja tych miejsc Apokalipsy sugeruje kierunek doświadczeń. Zestawienie przeżyć człowieka (Ap 2, 13) z działaniem zła (Ap 9, 6) i następnie rozstrzygającym posunięciem Boga (Ap 10, 7) wydaje się stanowić swoiste wyjaśnienie tych pierwszych i wskazanie na nie, jako pole zmagania, które w historii posiada swoje rozszerzenie na całą rzeczywistość — choć nie traci tym samym na ważności. Dni zmagania człowieka znajdują odbicie w zmaganiu Boga o człowieka. Zwycięstwo Boga nad szatanem już się dokonało — w życiu człowieka jednak trwa. Postawa ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου to też wskazówka jak w nim partycypować.

Zastanawia też mocne — bo podwójne — zarysowanie aury konfrontacji w Ap 2, 13 w zestawieniu ze sobą wyrażen: *mój świadek i u was, tam gdzie mieszka szatan*. Warto zwrócić uwagę na fakt, że obecność szatana, a dokładnie jego zadomowienie (κατοικέω) stanowi klamrę wobec analizowanego tematu w Ap 2, 13 — wzmiankowane jest na początku i na końcu tego wersetu i wydaje się akcentować siłę i namacalność jego życia i działania w tym miejscu. Dodatkowy szczegół: tron, wskazuje na panowanie, władzę, moc decyzyjną i tym samym podporządkowanie wszystkiego. Z realiów miasta zostaje tu przywołany nie tylko kult boskiego Augusta, sprawowany w Pergamonie od 20 r.p.n.e., lecz również gigantyczny ołtarz tamtejszej świątyni Zeusa i Eskulapa, z motywem walki bogów na

¹⁰ J. Nowińska, *Motyw wojny...*, dz. cyt., s. 171nn

gigantycznych potworach, z węzami zamiast nóg¹¹. To jest kontekst wierności świadectwa Antypasa. Wskazuje on na wyrazistość jego postawy, jednoznaczność, ale zarazem też napięcie i niebezpieczeństwo, jakie mu towarzyszy w realiach, gdzie wierność/wiara/wiarygodność przechodzą swój egzamin. On nie pasuje do tego miejsca, sprzeciwia się swoją postawą szatanowi — więc musi zginąć. Fakt śmierci Antypasa jako *ὁ μάρτυς μου* *ὁ πιστός μου* paradoksalnie nie zaskakuje w kontekście Apokalipsy — słowa „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2, 10c) z następującymi po nich „Zwyciężającemu śmierć druga na pewno nie wyrządzi szkody” (Ap 2, 11b) nie pozostawiają złudzeń co do konsekwencji statusu *ὁ μάρτυς μου* *ὁ πιστός μου*. Zastanawia jednak fakt, że konstatacja śmierci Antypasa dokonana zostaje w stronie biernej: *ἀπεκτάνθη*, co w teologii Apokalipsy suponuje działanie pozostające pod pełną kontrolą Boga, na które zło uzyskało jedynie pozwolenie. Wyraz ten w analogicznej formie czasownikowej pojawia się w Apokalipsie 10 razy i opisuje działanie, które poprzedzi odpoczynek dusz spod ołtarza (Ap 6, 11), rezultat plag towarzyszących szarańczy (Ap 9, 18.20), wpływu obrazu Bestii na odmawiających proskinezy (Ap 13, 15), trzęsienia ziemi (Ap 11, 13), obronnej akcji Dwóch Świadców (Ap 11, 8) i działanie Siedzącego na koniu (Ap 19, 21). W kontekście wiary zastosowany jest w tajemniczej sentencji w Ap 13:10

Jeśli kto do niewoli jest przeznaczony,	idzie do niewoli,
jeśli kto na zabicie mieczem	— musi być mieczem zabity
εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι	αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι.

Tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych.
Ὡδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.

Tekst ten zamieszczony jest jako konkluzja obrazu, ukazującego moc Bestii, zwycięstwo i otrzymaną (za Bożym przyzwoleniem — *ἐδόθη* ¹²) władzę o uniwersalnym zasięgu („nad każdym szczepem, ludem, językiem

¹¹ C. H. Giblin, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy*, Collegeville 1991, s. 57.

¹² Por. J. Nowińska, *Bóg Panem czasu i wydarzeń. Studium nad czasownikiem ἐδόθη w Apokalipsie św. Jana*, [w:] S. Hałas, P. Włodyga (red.), *Pan moją mocą i pieśnią* (Ps 118, 14). *Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65 rocznicę urodzin*, Kraków 2006, s. 159–168.

i narodem”) oraz hołd jej składany przez wszystkich za wyjątkiem zapisanych w księdze życia Baranka (Ap 13, 9). Czasownik γέγραπται — forma perfectum passivum — wskazuje na uprzednie wybranie, celowe, ze skutkami trwającymi, dokonane przez Boga. Opisuje ono ludzi o proveniencji paralelnej do Antypasa — podobnie w środowisku całkowicie zdominowanym przez zło dochowują wierności Jezusowi. Czy Antypasowi zatem przysługuje określenie ὁ νικῶν i dlaczego nie zostaje mu nadane wprost, skoro ucieleśnia warunki? Może pojęcie ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, z racji iż zostaje nim nazwany również Jezus, stanowi większą nobilitację.

W odniesieniu do Jezusa pojęcia świadectwa i wiary spotykają się dwukrotnie w Ap 1, 5 i 3, 14. Powstaje tu pytanie najpierw o przedmiot świadectwa. Kontekst drugiego z tekstów „To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny, Początek stworzenia Bożego” przy świadomości semantyki hebrajskiego *’mn* jako aktu wiary¹³ — ustawia Chrystusa jako pierwowzór i zarazem przekaziciela tego, co najbardziej pierwotne i istotowe, wiarygodnego i wiernego prawdzie. Rozpoczynające kolejne zdanie greckie οἷδα sugerowałoby przedmiot świadectwa. Jezus zna i doświadcza niejako od wewnątrz wszystkich aspektów życia chrześcijan. Niemniej poprzedzając akceptację takiej sugestii warto spojrzeć najpierw na inne teksty Apokalipsy, które określają Jezusa jako świadka — oraz na ich kontekst. W Ap 1, 2 świadectwo Jezusa zostaje zestawione w układzie — lustrze ze spójnikiem καὶ — ze słowem Bożym. Można znaleźć tu pewną paralelność do ἀληθινός z Ap 3, 14, z potwierdzeniem w Ap 22, 6, gdzie łączy się λόγος, πιστός i ἀληθινός oraz do Ap 19, 13 — tam określony jest mianem *Słowo Boga*. Tym samym jako Świadek Wierny ukazuje na sobie życie i dynamizm słowa Ojca, jego sprawdzalność i konsekwentną realizację. Potwierdzenie tej tezy można odnaleźć trzy wersety dalej — w Ap 1, 5, gdzie po imiennej prezentacji Syna Bożego następuje wyliczenie określeń nadanych Mu przez Jana¹⁴ — co ciekawe w nominativie — ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς „Świadek Wierny, Pierworodny umarłych, Władca królów ziemi”. (kolejne elementy opisu Jezusa w Ap 1, 6n mają już formę nazywania czynności). Forma ta, odgradzając się od kontekstu poprzedniego wersetu — wylicza-

¹³ מֵנִי [w:] P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000.

¹⁴ Kwestia autorstwa Apokalipsy jest dla potrzeb danego artykułu sprawą drugorzędną, stąd też zostanie pominięta, a w nielicznych wzmiankach autor natchniony będzie określany imieniem, jakim przedstawia się w tekście księgi.

nia Osób Bożych, koncentruje uwagę odbiorcy na Chrystusie. Warto zauważyć, iż kondycja Jezusa jako Świadka wymieniona jest na pierwszym miejscu — w sekwencji kilku określeń (Ap 1, 5nn) — co suponuje wagę i ukierunkowuje na istotę posłannictwa. Przedmiot świadectwa wyłania się tu z zestawienia kolejnych nazw, akcentujących fakt pierwszeństwa w narodzeniu wśród umarłych — czyli zmartwychwstania — i transcendentnej władzy, wyniesienia¹⁵. Jest nim zatem Moc Boga obecna i działająca w Jezusie oraz na Nim. W kontekście swojej paschy ukazuje się On jako Ten, który nie zrezygnował, nie uciekł, lecz wytrwał do końca, a właściwie poza koniec. Przeszedł przez wszystko — wiernie — stąd może być świadkiem. W taki sposób też Jego świadectwo — jako uczestnika, wykonawcy, zaangażowanego — staje się prawdziwe, wiarygodne. Skoro przeszedł — świadczy, iż dzięki wierności można tę drogę pokonać i osiągnąć taki sam — jak On — cel.

Warto spojrzeć jeszcze na dalsze teksty Apokalipsy, które choć pomijają określenie ὁ πιστός dotyczą kwestii Chrystusa jako ὁ μάρτυς. Kolejne odniesienie do Jezusa — Świadka ma miejsce dopiero w Ap 22, 16.18.20. On pojawia się tu jako podmiot czynności i podana zostaje materia świadectwa w słowach: μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις „zaświadczyć o tym, co dotyczy Kościołów” (Ap 22, 16) i Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. „Mówi Ten, który o tym świadczy: «Zaiste, przyjdę niebawem»” (Ap 22, 20). Kontekst tych tekstów plasuje się pomiędzy czasownikami: ἔρχομαι, μαρτυρέω i ἀκούω. Prawda, o której świadczy Jezus to Jego tożsamość Oczekiwanego i znanego z figur Starego Testamentu (*Odrośl i Potomstwo Dawida* Ap 22, 16), udzielającego Siebie każdemu („I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie” Ap 22, 17) Zapowiadanego i objawiającego siebie i swoje/Boże działanie w słowie (por. Ap 22, 18–20) Przychodzącego i Przynoszącego Życie, nowy czas („Gwiazda świecąca, poranna” Ap 22, 16). Jest ona fundamentalna, gdyż Jezus jako Osoba — poprzez Swoje Wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie stanowi wypełnienie Słowa Ojca. Konstatacje te potwierdza jednoznacznie przedostatni werset Apokalipsy i on zarazem ukazuje cel Jezusowego świadectwa: umocnienie w odbiorcach przekonania o Jego bliskim nadejściu, o obecności już „w drzewach” — i pewności ingerencji na korzyść człowieka¹⁶. Konfron-

¹⁵ D. A. Aune, *Revelation*, t. 1, Dallas 1997, s. 37.

¹⁶ Więcej na ten temat patrz: J. Nowińska, *Bóg przychodzący w ujęciu Apokalipsy św.*

tacja tych treści z *passusami* dotyczącymi określenia Jezusa $\acute{\omicron}$ $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\pi\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ z początku Apokalipsy wyjaśnia wierność w kategorii pewności realizacji tego, kim Jezus jest i Jego misji. Ciekawe, że nie pojawia się tu motyw Chrystusa jako świadka Ojca. Można się dopatrywać jedynie pewnych sugestii w opisie Antypasa jako świadka imienia Jezusa — a tu etymologia może nasunąć na myśl Jahwe, którego refleks nosi w sobie Jehośua. Apokalipsa bardziej podkreśla relację, związek Chrystusa z Ojcem (por. np. Ap 3, 21) oraz ideę pośrednictwa.

Ponownie powraca tu aspekt paradygmatu. Sprawczość, potwierdzanie czynem tożsamości powinien znaleźć realizację w życiu wierzącego tak jak dokonuje się to w Jezusie. Przekłada się to jednak nie na język pouczania innych swoim świadectwem — lecz na „stawanie się Jezusem”, uobecnianie Go, Jego myślenia, dynamiki działania i wartości. Akcent wydaje się powinien spocząć nie na dawaniu świadectwa Jezusowi, ale na samym Jezusie. Tym samym więc świadczący usuwa się w cień, a na pierwszy plan zaproszony jest Syn Boży. I tam gdzie człowiek zostanie przekonany o Jego przychodzeniu już, o Jego żywej, działającej Mocy teraz — tam w odniesieniu do tego, który zniknął z pola widzenia — świadka — padnie z ust Jezusa zaimek dzierżawczy *mój*.

Powstaje jednak pytanie: dlaczego Jezus jako świadek i dlaczego człowiek jako świadek Jezusa — a nie np. jakiegoś Jego konkretnego predykatu. Klimat Apokalipsy i tekst sugeruje oczekiwanie na wyzwolenie z racji dojmującego ucisku. Tym samym nadzieja jest już tylko w Mesjaszu, który przyszedł i który już zwyciężył (Ap 3, 22). Jego żywy, dynamiczny dialog z człowiekiem potwierdza, że nie jest to przebrzmiała historia, a Jego obecne działanie poświadcza Moc, daje pewność rozstrzygnięcia wojny ze złem — a wiara pozwala rozpoznawać już dokonujące się wyzwolenie w poszczególnych sytuacjach oraz oczekiwać w nadziei, z wiernością i świadectwem aż do śmierci — ostatniego akordu tych zmagają.

Summary

Faith and testimony in the Book of Revelation of St John

The construction ὁ μάρτυς ὁ πιστός appears only three times in the Book of Revelation — twice with reference to Jesus (Rev 1:5; 3:14), ones — to Antipas (Rev 2:13). So the inclusion of the motif Jesus' witness accent that as a paradigm for men and indicate not form of verbal declaration but life according to His values. Hard circumstances of Antipas' life — and death, Pergamum with Satan's seat remind the time of persecutions, and through that — the war between God and Satan. So human's faithful witness is connected with keeping Jesus' words and His Name, because there is the source of hope, power, forgiving and love. The pronoun μου, which describe Antipas, suggest that every faithful witness have an intimate relationship with God.

Wiara jest łaską

Gdy mowa o wierze, wielu ludziom pojęcie to mimowolnie kojarzy się z sumą niezmiennych nauk i dogmatów, które Bóg raz na zawsze przekazał poprzez Kościół człowiekowi, i które należy przyjąć nawet wtedy, gdy wielu z nich się nie rozumie. Wiara nie wydaje się spełnieniem życia, ale pewną liczbą przepisów nie do podważenia, których należy przestrzegać, a także niesprawdzalnych twierdzeń, które trzeba uznawać za prawdziwe. Takie rozumienie wiary i Objawienia w oderwaniu od Boga i praktyki życia może prowadzić do wielu nieporozumień, a także sugerować, że *wierzyć* oznacza *nic nie wiedzieć*.

J. Imbach twierdzi, że powszechnym zjawiskiem jest również fakt, że ludzie potrafią całkiem dobrze żyć, nie kierując się ani myślami o Bogu, ani odczuciami natury religijnej. Wielu ludzi nie doświadcza *religijnego głodu*, dręczącego poczucia winy czy bolesnej skruchy, a co za tym idzie — potrzeby zbawienia. Zasady unikania cierpień i bólu oraz dążenia do szeroko rozumianego szczęścia wydają się w zupełności wystarczać we współczesnym świecie, bez potrzeby odniesienia do duchowych wartości Ewangelii. Dodatkowym powodem rezygnacji z poszczególnych prawd wiary jest z jednej strony trudność w ich wyznawaniu, a z drugiej łatwy dostęp do pozakościelnych wzorców postępowania. W samym Kościele przeciwności te znajdują swoje odbicie w punkcie, w którym idea praktycznej współpracy styka się z nastawieniem tradycjonalistycznym. W efekcie chrześcijanie stoją przed niełatwym zadaniem rozpoznania siebie i swojej wiary w nowych i stale zmieniających się tendencjach współczesnego świata¹.

¹ J. Imbach, *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, Warszawa 1988, s. 9–15.

B. Cook stwierdza, że dodatkową trudność w dziedzinie wiary przysparza niejednokrotnie wspólnota kościelna, która postrzegana jest często raczej jako przeszkoda, niż realna pomoc. Dzieje się tak zawsze, gdy głoszona przez wspólnotę nauka nie jest potwierdzona i uzupełniona przez wiarygodność życia poszczególnych jej członków. W ostatnim czasie uwaga ta wydaje się być wręcz prowokująca, podobnie jak idea, że potęga i wszechobecność zła i cierpienia w świecie wykluczają wszechobecność, potęgę i miłość Boga. Nie są to jednak stwierdzenia nowe, i nie zawsze są one wymówką ludzi, którzy dystansują się do Kościoła. W sytuacji tej rodzą się więc podstawowe pytania: W jaki sposób wiara chrześcijańska prowadzi do pełni ludzkiego życia? Co czyni ją odmienną od wszystkich innych wyznań? Dlaczego chrześcijanie mogą twierdzić, że ludzie powinni ją wyznawać? Na wszystkie te pytania należy odpowiedzieć w świetle pojawienia się Jezusa z Nazaretu w historii ludzkiej. Przy takim założeniu wiara przestaje być martwym zbiorem nauk i zasad, lecz staje się prawdziwym wydarzeniem spotkania człowieka z Bogiem. Zrozumienie wiary umożliwia dojrzale życie w niej, pozwala dzielić się nią z innymi, a także może nadać głębszy sens i znaczenie każdej sytuacji w życiu².

Wiara w Starym Testamencie

Wiara ludu Bożego w Starym Testamencie jest przede wszystkim spotkaniem z Bogiem. To Bóg wkroczył w historię Narodu Wybranego, nadał Izraelowi imię, oraz ingerował we wszystkie dziejach swojego Ludu. Spotkanie i przyjęcie Boga oznaczało poleganie na Jego wierności — właśnie tego wymaga wiara. Lud Boży powinien wierzyć, że jego Bóg jest Bogiem jedynym i wiernym. Wyrazem tej wiary powinna być służba Bogu przejawiająca się w oddawaniu Mu czci i we wzajemnej braterskiej miłości³.

Dla Izraela sam stworzony świat był Słowem Bożym, a Słowo — Objawieniem. Izrael w pełni utożsamiał Słowo Boże z tym, co ono zdziało. Tak jak w kontaktach międzyludzkich doświadczamy tego, że gesty posiadają znaczenie słowa, gdyż wyrażają jakąś rzeczywistość, podobnie Bóg

² B. Cooke, *Kształtowanie wiary*, Warszawa 1973, s. 6.

³ Tamże, s. 13–14.

przemawiał do człowieka poprzez swoje dzieła, które stworzył i wydarzenia w historii życia, w które ingerował⁴.

W Starym Testamencie występuje kilka słów na określenie wiary, są to: *aman* אָמֵן, *batah* בָּטָא, *mibtah* אִמְוָה, *hasah* חָסָה, *galal* גָּלַל, *mahseh* מַחֲסֶה, *yahal* יָחַל, *rechats* רָחַץ i *emunah* אֱמוּנָה.

Aman to hebrajskie słowo oznaczające *wiarę, zaufanie, zależność*, a także *bycie wiernym* lub *wiarę w kogoś*⁵. Używane jest by wyrazić podstawowe wsparcie i podtrzymanie, jakiego doświadcza bezbronne dziecko w silnych ramionach rodzica. Oznacza również *być pewnym czegoś*, oraz *nieuchronność*. Znaczenia te pokazują, że w Biblii wiara jest czymś całkowicie pewnym i nieuchronnym, w przeciwieństwie do współczesnego rozumienia wiary, które oznacza możliwość, prawdopodobną nadzieję związaną z brakiem pewności⁶. Najważniejszym z biblijnych werstetów, w którym użyto *aman*, jest opis postawy Abrahama w stosunku do obietnicy danej mu przez Boga: „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (por. Rdz 15, 6). Tekst jest kluczowy, gdyż ukazuje okoliczności w jakich Abraham został przez Boga uznany za sprawiedliwego. Istotne jest, że Abraham uwierzył samemu Bogu, a nie wypowiedzianym przez Niego słowom⁷.

Batah oraz pochodzące od niego słowo *mibtah* oznaczają inny rodzaj wiary niż *aman*. Jest to pokładanie ufności, zależność, poleganie, liczenie, że ktoś coś zrobi⁸ oraz poczucie bezpieczeństwa płynące z całkowitego zaufania, czasem wręcz beztróski⁹. Słowa Psalmu 62: „W każdym czasie Jemu ufaj, narodzie! Przed Nim serca wasze wylejcie: Bóg jest dla nas ucieczką!” (por. Ps 62, 9) — wyrażają prawdę, że całkowicie zaufać można tylko Bogu, ponieważ tylko On jest całkowicie wiarygodny, idealnie wierny, całkowicie bezinteresowny, nieskończenie mocny, nigdy nie za-

⁴ J. Imbach, *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, Warszawa 1988, s. 20.

⁵ *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 1996, s. 15, 76.

⁶ L. R. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1980, s. 51

⁷ *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 1996, s. 16.

⁸ F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew and English lexicon*, 2007, s. 105.

⁹ L. R. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1980, s. 101.

wodzi. Stary Testament akcentuje również, jak wielką nieroztropnością jest poszukiwanie bezpieczeństwa w ludzkich siłach i możliwościach, czy też w bogactwach.

Hasah i pochodzące od niego **mahseh** — są istotnymi słowami Starego Testamentu, gdyż wyrażają *poszukiwanie schronienia*, oraz *ucieczkę do schronienia*. **Hasah** w obrazowy sposób przedstawia wiarę w Boga i nadzieję pokładaną w Bogu¹⁰ w słowach Psalmu 18: „Panie, ostojo moja i twierdzo, mój wybawicielu, Boże mój, skało moja, na którą się chronię, tarczo moja, mocy zbawienia mego i moja obrono!” (por. Ps 18, 3). Wyrażenia takie jak *warownia*, *twierdza*, czy *tarcza* wiele oznaczają dla osób wiedzących czym jest skuteczna ochrona w trakcie wojny. Stąd **mahseh** odnosi się do postawy osoby będącej w bezpośrednim zagrożeniu, która w pośpiechu znajduje szczęśliwie bezpieczne miejsce: „Bóg jest dla nas ucieczką i mocą: łatwo znaleźć u Niego pomoc w trudnościach. Przeto się nie boimy, choćby waliła się ziemia i góry zapadały w otchłań morza” (por. Ps 46, 2–3).

Zwrócenie się do Boga i zaufanie Mu wyraża „**galal**: Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje” (por. Ps 22, 9), podobnie jak **rechats** oznacza wierność i lojalność Bogu, jaką okazali trzej młodzieńcy, odmawiając oddania czci bożkowi króla Nabuchodonozora i ryzykując spalenie żywcem (por. Dn 3, 28).

W sytuacjach beznadziejnie trudnych **yahal** oznacza oczekiwanie równoznaczne z nadzieją na ratunek¹¹. Wypowiedziane zostało przez Króla Izraela, gdy Syryjska armia oblegała Izraelską stolicę, w której lud przymierał z głodu (por. 2 Krl 6, 33). Wyrażenie to występuje również w Księdze Hioba. W obu przypadkach odnosi się do nadziei i pewności przetrwania trudności bytowych, przy czym nie jest wyrażeniem oznaczającym życzenie spokojnego ominięcia kłopotów¹²: „Choćby mnie zabił Wszechmogący — ufam, i dróg moich przed Nim będę bronić” (por. Hi 13, 15).

¹⁰ L. R. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1980, s. 307

¹¹ F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew and English lexicon*, 2007, s. 403–404.

¹² L. R. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1980, s. 373.

Podstawowe znaczenie słowa *emunah* to *pewność*¹³ oraz *wierność*¹⁴. Występuje w księdze Habakuka: „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności” (por. Ha 2, 4). Tekst ten zacytowany jest w Liście do Rzymian: „a sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (por. Rz 1, 17). Kontekst pomaga zrozumieć, że sprawiedliwość Boża niesie zbawienie tym, którzy zawierzą Bożym obietnicom. Wiara w obietnice rzeczy przyszłych podkreśla nie tylko konieczność samej wiary, ale także jej rozwój.

Podsumowując te rozważania można stwierdzić, że wiara w Starym Testamencie postrzegana jest w dwóch aspektach. Pierwszym jest relacja między Bogiem i człowiekiem, drugim — tajemnica Bożej łaskowości. W odniesieniu do relacji człowieka do Boga, można powiedzieć w prosty sposób, że człowiek albo jest wierny Bogu i Jego słowom, albo wierny nie jest. Wierność Boga sprawia natomiast, że wiara jest utożsamiona z absolutną pewnością Bożej opieki we wszystkich możliwych przeciwnościach losu. W relacji Bosko — ludzkiej z obu stron pojawia się aspekt powierzenia siebie drugiej osobie. W obu przypadkach nie jest to tylko przekazanie prostej informacji o sobie, ale przekazanie *siebie samego*. Postawa taka możliwa jest tylko wtedy, gdy druga osoba odwzajemnia nasze zaufanie¹⁵. Najbliższe ludzkiemu doświadczeniu są jednak trudności w zaufaniu Bogu, mające fundament w doznawanych nieszczęściach. Tym trudniejsze jest również ponowne zawierzenie Bogu swojej egzystencji. Z drugiej jednak strony Bóg również powierza siebie człowiekowi. Czyni to poprzez objawienie Swojego Słowa, obietnic i czynów. Wszystkie te słowa i wyrażenia, które opisują przymierze z Bogiem, Jego sprawiedliwość, dar usprawiedliwienia oraz miłosierdzie i wierność — można sprowadzić do jednego pojęcia — łaska.

Łaska w Starym Testamencie

Stary Testament przedstawia na różne sposoby łaskowość Boga wobec człowieka. Są to wszystkie te opisy sytuacji, w których Bóg objawia się

¹³ Vine's *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 1996, s. 76.

¹⁴ F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew and English lexicon*, 2007, s. 53.

¹⁵ J. Imbach, *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, Warszawa 1988, s. 16.

jako Ten, który w wolności i miłości troszczy się o człowieka. Najprościej ujmując, łaską jest po prostu zachowanie Boga. Obraz ten jest tak szeroki, że trudno go wyrazić formalnie w obrębie jednego słowa. Pojęcie łaski najbliższej można przedstawić przy pomocy hebrajskich słów: *hen*, *hannah*, *hesed*, *rahamim* oraz *ahaba*¹⁶.

Hen (łaska), podobnie jak *hannah* (okazywać łaskawość) i *hannun* (łaskawy) oznaczają postawę Boga względem człowieka, którą można określić takimi słowami jak: szczególne względy, życzliwość, przyjazne usposobienie, bliskość, udzielenie się, pochylenie nad kimś, czy ratowanie kogoś. Terminy te pochodzą z języka dworskiego i oznaczają życzliwą postawę przełożonego wobec poddanego¹⁷. W tekstach historycznych *hen* jest wyrażeniem oznaczającym absolutnie wolne i osobowe zwrócenie się Boga do pojedynczego człowieka lub ludu Izraela, w celu udzielenia zbawczego daru. Taki dar spotyka między innymi Noego: „Noego Pan darzył życzliwością” (por. Rdz 6, 8), czy Mojżesza, któremu Bóg poświadcza tę prawdę swoim słowem: „Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Pana, gdyż ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (por. Wj 33, 19). W języku biblijnym określenie *hannun* pojawia się w bezpośrednim sąsiedztwie przymiotnika *raham* — miłosierny: „Pan jest miłosierny i łaskawy” (por. Ps 86, 15). Bóg pozostanie życzliwy i bliski wobec Narodu Wybranego, bez względu na wszelkie popełnione przez niego błędy, i w razie potrzeby skieruje ku niemu swoje zbawcze działanie¹⁸.

Hesed jest terminem, który nie posiada jednoznacznego odpowiednika w języku polskim. Można słowo to przetłumaczyć jako: łaska, dobrość, przychyłność, przyjazne usposobienie czy życzliwość¹⁹. Wyraża „fundamentalną postawę akceptacji, życzliwość, która przejawia się [...] w czynach nieoczekiwanej, zaskakującej dobroci i przyjaźni, których w żaden sposób nie można się domagać z racji jakiegoś prawa. Jest postawą zapominającej o sobie miłości, która łączy się z wielkim zaangażowaniem swojej egzystencji na rzecz kochanej osoby”²⁰: „Okazuję zaś łaskę aż do tysiącznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań” (por. Wj 20, 6).

¹⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 499.

¹⁷ G. Kraus, *Nauka o łasce — zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, s. 33.

¹⁸ G. Kraus, *Nauka o łasce...*, dz. cyt., s. 34–35.

¹⁹ Tamże, s. 37.

²⁰ D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 34–35.

Rahamim wraz z terminami bliskoznacznymi etymologicznie wiąże się z **rehem** — łono matki. Zawiera zatem w sobie macierzyński rys istoty Boga. Wyraża serdeczność, czułość, wielkoduszość, wyrozumiałość, współczucie i gotowość niesienia ludziom pomocy. Bóg okazuje swoją wielkoduszość zarówno wobec całego narodu, jak i poszczególnych jednostek, i mimo niewierności, zawsze jest gotów spieszyć z pomocą swoim wybranym²¹: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (por. Iz 49, 15). „To nastawienie rodzicielskie jest nastawieniem rozumiejącej i przebaczącej miłości, a więc miłosierdzia, do którego można się zwrócić z pełnym zaufaniem”²²: „Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wypadną” (por. 2 Sm 24, 14).

Ahaba — miłość, wraz z czasownikiem **ahab** — kochać, oznacza te wszystkie relacje międzyludzkie, które swoje źródło mają w nieskrępowanej skłonności do drugiej osoby²³. Wymienić tu należy miłość mężczyzny do kobiety, wspólnotę małżeńską, więzy rodzinne, miłość bliźniego. W odniesieniu do Boga oznaczają opartą na łasce miłość Boga do całego ludu lub do poszczególnych ludzi. Istotne jest to, że Bóg pozostaje całkowicie wolny w swoich inicjatywach budowania wspólnoty i w udzielaniu ludziom darów zbawienia. Miłość Boga oczekuje od człowieka odpowiedzi w postaci zachowania woli Bożej i szczerzej miłości: „Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bom Ja twoim Bogiem. Umacniam cię, jeszcze i wspomagam, podtrzymuję cię moją prawicą sprawiedliwą” (por. Iz 41, 10).

W świetle powyższych opisów dotyczących obu słów: *wiara* i *łaska* można odnieść wrażenie, że mowa jest o tej samej rzeczywistości, z dwóch różnych stron. Współczesne badania prowadzone nad hebrajskim pochodzeniem słów wykazują, że w tym wypadku rdzeń słowa *łaska* pochodzi od określenia czynności rozbijania namiotu. W kulturze nomadycznej, którą pierwotnie był Naród Izraelski można sobie łatwo wyobrazić jak ważną rolę pełnił dla ludzi namiot. Według badań tych, rdzeń słowa *wiara* oznacza tę część namiotu, która jest odpowiedzialna za jego przymocowanie do podłoża²⁴ (popularnie — śledź do namiotu). To praktyczne

²¹ G. Kraus, *Nauka o łasce...*, dz. cyt., s. 41–42.

²² D. Oko, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 36.

²³ Tamże.

²⁴ *Dictionary and Word Search for chen* (Strong's 2580), Blue Letter Bible, 1996–2013.

spojrzenie na omawiane zagadnienie pomaga zrozumieć kwestię relacji łaski do wiary. Łaska Boża jest więc tą rzeczywistością, która nas otacza i chroni, zaś wiara człowieka jest gwarantem właściwego działania łaski.

Wiara w Nowym Testamencie

Jaka jest wiara w okresie pobytu Chrystusa na ziemi? Określana jest słowem *pistis πίστις*. Jego podstawowe znaczenie to *silne przeświadczenie, przekonanie* opierające się na słuchaniu. Znaczenie tego słowa było oczywiste w tamtejszym środowisku. Gdy św. Paweł mówił o wierze, jego słuchacze dobrze rozumieli, co miał na myśli. Słowo to występowało również w pismach Arystotelesa, czy Platona. św. Paweł nadał mu nowe, religijne znaczenie: „aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (por. 1 Kor 2, 5). *Pistis* jest więc greckim odpowiednikiem hebrajskiego słowa *aman*, gdyż określa relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem: „Wyście przez Niego uwierzyli w Boga, który wzbudził Go z martwych i udzielił Mu chwały, tak że wiara wasza i nadzieja są skierowane ku Bogu” (por. 1 P 1, 21). Należy zauważyć, że w tym kontekście wiara jest zawsze darem Boga, i nigdy nie jest rzeczywistością, którą człowiek może sam z siebie wytworzyć: „Wszystko bowiem, co z Boga zrodzone, zwycięża świat; tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat, jest nasza wiara” (por. 1 J 5, 4). Dla osoby wierzącej wiara jest *Bożym przekonaniem*, odrębnym od ludzkiego *zaufania*, choć właśnie zaufania dotyczy. Bóg nieustannie przyczynia się do wzrostu wiary w człowieku, stąd stale możliwe jest rozpoznawanie Bożej woli²⁵.

Podstawowym elementem wiary w Nowym Testamencie jest relacja z Bogiem niewidzialnym, w odróżnieniu od wiary w człowieka. Jest to silne przekonanie, wynikające z pełnej znajomości Bożego objawienia i prawdy: „Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (por. 2 Kor 5, 7). Takie pojęcie wiary stoi w opozycji do przekonania wynikającego z naturalnego doświadczenia, polega bowiem na *dobrej wierze* bez konieczności dawania jej dowodów. Powracając do przytoczonego wcześniej przykładu wiary Abrahama cytowanego w Liście do Rzymian²⁶

²⁵ *The New International Dictionary of New Testament Theology*, C. Brown (red.), Michigan 1979 oraz *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel (red.), Michigan 1964–1976.

²⁶ Jemu on uwierzył jako Temu, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje

ponownie można zauważyć, że podmiotem wiary nie jest Boża obietnica jako taka. Obietnica Boża tworzy jedynie okoliczności do wykazania wiary. Ta zaś osadzona jest w samym Bogu²⁷.

Drugim biblijnym znaczeniem słowa *pistis* jest *zapewnienie*, lub *gwarancja*. Przez zmartwychwstanie Chrystusa Bóg zapewnił świat, że będzie sądzony przez Niego: „dlatego że wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sądzić świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (por. Dz 17, 31). W odniesieniu do Chrystusa *wiara* oznacza silne przekonanie, że Jezus jest Mesjaszem, przez którego otrzymaliśmy wieczne zbawienie w Bożym Królestwie. Jest to istotny aspekt w kontekście współczesnego rozumienia *wiary* jako „przyjmowania czegoś bez dowodów”. Na przykładzie opisu uzdrowienia niewidomego z Ewangelii św. Jana, Jezus powiedział: „Idź, obmyj się w sadzawce Siloam” (por. J 9, 7). Niewidomy aby dostać uzdrowienia musiał zaufać, i pozornie była to sytuacja przyjęcia możliwości uzdrowienia bez dowodu. Niewidomy zaufał Jezusowi i Jego słowom, poszedł, obmył się w sadzawce i dostał cudu. Gwarancją cudu w tej sytuacji były słowa Jezusa. W tym świetle należy rozpatrywać wszystkie te aspekty, które wydają się nielogiczne, w których potrzeba wiary i brakuje dowodów. Najlepszym przykładem może tu być Przeistoczenie, gdy chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, jednak zachowują konsystencję i smak chleba i wina²⁸.

Łaska w Nowym Testamencie

Łaska w Nowym Testamencie wyrażona jest za pomocą greckiego słowa — *charis* χάρις. Z pozoru problem łaskowości Boga na tle Nowego

do istnienia. On to wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów zgodnie z tym, co było powiedziane: takie będzie twoje potomstwo. I nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe — miał już prawie sto lat — i że obumarłe jest łono Sary. I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić, co obiecał (por. Rz 4 17–21).

²⁷ Vine's *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 1996, s. 401.

²⁸ *The New International Dictionary of New Testament Theology*, C. Brown (red.), Michigan 1979 oraz *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel (red.), Michigan 1964–1976.

Testamentu wydaje się być mniej skomplikowany niż w Starym Testamencie, gdyż nie gubimy się w wielości pojęć określających podobną rzeczywistość. Posiadamy jeden konkretny termin dotyczący interesującej nas kwestii. Przyjmuje on jednak szeroki wachlarz znaczeń, i jest to zarówno wdzięk cielesny, urok, uroda, jak i chwała, sława, łaska, uprzejmość, stronniczość, wzgląd, czar miłosny, dobrodziejstwo czy nawet ofiara dziękczynna²⁹. Niemniej jednak i tutaj wielkim uproszczeniem byłoby rozpatrywanie jedynie miejsc występowania słowa *łaska*. Należy przeanalizować również te wypowiedzi Nowego Testamentu, które oznaczają postępowanie Boga wobec człowieka³⁰.

Autorzy Ewangelii synoptycznych widzą łaskawość Boga w ofiarowanym ludziom, a głoszonym przez Jezusa Królestwie Bożym. Owo Królestwo to dar Boga, niczym nieuwarunkowana propozycja zbawienia skierowana do wszystkich, a opisywana za pomocą przypowieści³¹. Całe nauczanie o Królestwie Bożym pokazuje niezwykłą dobroć Boga, Jego wolę przygarńnięcia człowieka i przebaczenia mu jego przewinień, niepojętą życzliwość, które przekraczają wszelkie dotychczasowe rozumienia układów Boga z ludźmi, łącznie z tymi, które prezentował Stary Testament³². Na tym jednak nie kończy się przesłanie niesione przez orędzie o Królestwie. Jezus pokazuje, że postawą Boga wobec człowieka jest miłość mająca na celu zbawienie człowieka; miłość, którą Bóg jako dobry Ojciec darzy nawet największych grzeszników o czym dowiadujemy się z przypowieści o Synu Marnotrawnym (por. Łk 15, 11–31). Bóg zna dogłębnie wszystkie potrzeby ludzkie i troszczy się o człowieka tak bardzo, że „nawet włosy na głowie wszystkie są policzone” (por. Mt 10, 30; a także Mt 6, 31n; Łk 21, 18)³³. Łaskawość Boża ukazująca się w Chrystusie odnosi się zarówno do życia duchowego jak i cielesnego człowieka. Na kartach Ewangelii znajduje się wiele opisów uzdrowień, wskrzeszeń z martwych, nakarmienie tłumu, uwolnienia od złych duchów.

Chrystus nie potrafił przejść obojętnie wobec ludzkiego cierpienia. Nie traktował go jednak jako środka do celu jakim było objawienie mocy Bożej dzięki dokonaniem czynowi. Chrystus „ludzkim” odruchem rozmawiał

²⁹ *Słownik grecko-polski*, t. 2, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 505. Tam również można znaleźć pełne pole semantyczne tego pojęcia.

³⁰ G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005, s. 25.

³¹ G. Kraus, *Nauka o łasce...*, dz. cyt., s. 50–52.

³² D. Oko, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 41.

³³ Tamże, s. 52–53.

z osobami proszącymi o cud — trędowatymi, niewidomymi, wzruszył się wiara Syrofenicjanki, płakał przy grobie swojego przyjaciela Łazarza. Wyjątkową opieką otaczał dzieci — i stawiał je za wzór ufności Bogu. Szczególnym wyrazem łaskowości Boga w Chrystusie było przekraczanie granic społecznych i narodowościowych. Jezus nauczał, że każdy człowiek jest niepowtarzalnie ważny. Synoptycy pokazują jednak coś jeszcze, a mianowicie szczególny i niepowtarzalny wyraz łaskowości Boga, jakim było posłanie Syna, który nie tylko pokazywał jak owa łaskowość się realizuje, ale sam był³⁴ Łaską.

W Pismach św. Pawła termin *charis* odgrywa rolę zasadniczą. Od strony treści, łasce zostają przeciwstawione siły zła, w ujęciu formalnym jej przeciwieństwem jest zbawienie zrealizowane na drodze własnych osiągnięć, dobrych uczynków i zasług. Przy czym, św. Paweł rozpatruje łaskę w perspektywie ściśle chrystocentrycznej. Bóg daje ludziom zbawienie tylko i wyłącznie przez Jezusa Chrystusa. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa Bóg obdarował ludzi łaską. Tą drogą ludzie bez swoich zasług wyzwoleni zostali z mocy zła: grzechu i śmierci. To właśnie przez Jezusa Chrystusa Bóg obdarzył ludzi uświęceniem, wolnością i życiem wiecznym.

Odwieczna miłość Boga do ludzi ukazuje Go jako wiekuistego Boga łaski. Łaska Boża za pośrednictwem dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa, daje wszystkim ludziom konkretny dar zbawienia, czy — inaczej mówiąc — usprawiedliwienia. Terminem *usprawiedliwienie* św. Paweł posługuje się jako podstawowym pojęciem wyrażającym początek zbawczego działania łaski Bożej w wierzącym. W teologii Pawła w usprawiedliwieniu dokonuje się odpuszczenie grzechów, które jest dziełem łaski. Myśleniu o sprawiedliwości z uczynków i pobożności opartej na ludzkich osiągnięciach, św. Paweł przeciwstawia z mocą twierdzenie, że usprawiedliwienie jest dziełem łaski. Św. Paweł uczy, że wraz z usprawiedliwieniem ludzie rozpoczynają nową egzystencję, czyli nowy sposób życia. Usprawiedliwieni żyją w obszarze panowania łaski: „przez wiarę uzyskaliśmy dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (por. Rz 5, 2). W tej zbawczej rzeczywistości samo usprawiedliwie-

³⁴ Zastosowany w tym akapicie czas przeszły dotyczy tylko historycznego aspektu życia Jezusa Chrystusa opisanego w Biblii. Pominięty więc został wątek ponadczasowy oraz przestrzeń osobistego, teraźniejszego doświadczania cudów Bożej Łaski, które gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać (por. J 21, 25).

nie grzesznika dokonuje się tylko przez łaskę i wiarę. Usprawiedliwienie zaś niesie dar nadziei i nową wolność, gdyż „nadzieja zawieść nie może” (por. Rz 5, 5). Łaska Boża u św. Pawła działa w społeczności Kościoła, stanowiąc eklezjalne wydarzenie zbawcze. Łaska jest źródłem eklezjalnego powołania, to znaczy stoi za powołaniem poszczególnych członków Kościoła oraz pełnionych przez nich posług: „za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna” (por. 1 Kor 15, 10).

W Liście do Hebrajczyków łaska została ukazana w perspektywie chrystologicznej i eklezjologicznej. Jezus Chrystus jest arcykapłanem, który wstawia się u Boga za ludem Bożym, wędrującym i żyjącym wśród ucisków. List przestrzega adresatów przed niebezpieczeństwem utraty łaski, czyli zbawienia дарowanego w Jezusie Chrystusie i wprost nazywa Go *tronem łaski* (por. Hbr 4, 16). W Drugim Liście do Tymoteusza łaska Boża pojmowana jest przede wszystkim jako dzieło ocalenia, dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie, zgodnie z podjętym od wieków zamysłem: „On nas wybawił i wezwał świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami” (por. 2 Tm 1, 9). W Liście do Tytusa został z kolei podkreślony uniwersalizm łaski przejawiający się w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Fragment Listu do Tytusa z trzeciego rozdziału bywa nawet nazywany małym kompendium Ewangelii (por. Tt 3, 4–7). Łaska Boża utożsamiona z osobą Jezusa z Nazaretu jest wyrazem Bożego miłosierdzia. Poszczególne jednostki otrzymują łaskę Bożą przez chrzest święty, którego trwałymi skutkami są: odrodzenie i odnowa w Duchu Świętym, jak również usprawiedliwienie za pośrednictwem zbawczego dzieła Chrystusa i nadzieja na wieczne życie³⁵.

Koncepcja łaskowości w Listach św. Piotra pokazuje, że jest ona źródłem chrześcijańskiej nadziei na wieczne zbawienie przy powtórным przyjsciu Pana, jest ona źródłem sił do życia zgodnego z sumieniem i wytrwałego znoszenia cierpień jakie spotykają wierzących, a znajduje ona swój wyraz w darach udzielanych poszczególnym osobom³⁶. Ważne jest też występujące tu sformułowanie, w którym Bóg zostaje wprost nazwany *Bogiem łaski* (por. 1 P 5, 10).

³⁵ G. Kraus, *Nauka o łasce...*, dz. cyt., s. 66.

³⁶ Tamże, s. 69–70.

Zakończenie

Podsumowując te rozważania można stwierdzić, że wiara w Starym Testamencie z jednej strony opisuje relację Boga do człowieka, z drugiej zaś ukazuje tajemnicę Bożej łaskowości. Natomiast łaskowość Boga znajduje wyraz w tych wszystkich wydarzeniach, w których Bóg objawia się jako Ten, który w wolności i miłości troszczy się o człowieka. W perspektywie Nowego Testamentu wiara jest darem od Boga, i wykracza poza to, co człowiek jest zdolny sam z siebie wytworzyć. Dotyczy ona zarówno przekonania opartego na Bożej Mądrości, jak i zapewnienia i gwarancji, które daje Bóg wyraża w swoim Słowie, jak również poprzez Wcielenie i Zmartwychwstanie swojego Syna.

Zasadnicze przesłanie Nowego Testamentu sprowadza się do tego, że Bóg w Jezusie Chrystusie działał i działa dalej, z wolną i nierozporządzalną miłością do człowieka, że uwalnia go od jego grzesznej przeszłości, prowadzi do właściwego określenia się, określenia, które dalece przekracza każde jego pragnienie, oczekiwanie, nadzieję³⁷. W ten sposób dochodzimy do stwierdzenia, że w Nowym Testamencie, tak naprawdę wszystko jest przejawem łaskowości Boga. Ofiarowuje On w swej miłości do człowieka wszystko, co ten potrafi sobie wyobrazić, jak również to, czego wyobrazić sobie nie potrafi. Ofiarowanie to, jest całkowicie wolne i pełne życzliwości, i znajduje swoją szczytową formę w osobie Jezusa Chrystusa³⁸. Przez swój dar Bóg wybawia człowieka z jego zagubienia, wprowadza w swoją zbawczą sferę, dokonuje radykalnego samoudzielenia się³⁹.

Na podstawie tej analizy widać, że biblijne pojęcia wiary i łaski są sobie bardzo bliskie. Odwieczna miłość Boga do ludzi ukazuje Go jako wiekuiściego Boga łaski. Łaska Boża za pośrednictwem dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa, daje wszystkim ludziom konkretny dar zbawienia, czy — inaczej mówiąc — usprawiedliwienia. Wiara jest więc przede wszystkim otwarciem się na przyjęcie Boga w osobie Jezusa z Nazaretu, Mesjasza i Pana. Jest ona również wniknięciem w tajemnicę Jego śmierci i zmartwychwstania, a także utożsamieniem się nie tylko z Jego nauczaniem, ale z samym Chrystusem, poprzez całkowitą osobistą akceptację

³⁷ G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 27–28.

³⁸ Tamże.

³⁹ H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 222.

i miłość do Niego. Taka jest biblijna podstawa wiary chrześcijańskiej, która rozwijała się wraz z dziejami ludzkości aż do naszych czasów⁴⁰.

Streszczenie

Wiara jest łaską

Wiara kojarzy się z sumą niezmiennych nauk i przykazań, które Bóg definitywnie przekazał Kościołowi, i które należy przyjąć i wypełniać nawet wtedy, gdy się ich nie rozumie. Wiara nie wydaje się spełnieniem życia, ale pewną liczbą przepisów nie do podważenia, oraz niesprawdzalnych twierdzeń, które trzeba uznawać za prawdziwe. Takie rozumienie wiary i Objawienia w oderwaniu od Boga i praktyki życia codziennego prowadzi do nieporozumień, a także sugeruje, że wierzyć oznacza nic nie wiedzieć.

Prawdą jest, że ludzie potrafią całkiem dobrze żyć, nie kierując się ani myślami o Bogu, ani odczuciami natury religijnej. Zasady unikania cierpień i bólu, dążenia do szeroko rozumianego szczęścia oraz łatwy dostęp do pozakościelnych wzorców postępowania wydają się w zupełności wystarczać we współczesnym świecie, bez potrzeby odniesienia do duchowych wartości Ewangelii. Dodatkową trudność w dziedzinie wiary przysparza niejednokrotnie wspólnota kościelna, która postrzegana jest często bardziej jako przeszkoda, niż realna pomoc. Wśród społeczeństwa panują poglądy, że potęga i wszechobecność zła i cierpienia w świecie wykluczają wszechobecność, potęgę i miłość Boga, a jeśli wiara jest łaską to nie została ona wszystkim udzielona.

W sytuacji należy podjąć próbę znalezienia adekwatnych do sytuacji odpowiedzi na następujące pytania: W jaki sposób wiara chrześcijańska prowadzi do pełni ludzkiego życia? Co czyni ją odmienną od wszystkich innych wyznań? Dlaczego chrześcijanie mogą twierdzić, że ludzie powinni ją wyznawać? Zrozumienie wiary, a przede wszystkim jej źródła i możliwości rozwoju, umożliwi każdemu człowiekowi odnalezienie głębszego sensu i znaczenia każdej sytuacji w życiu.

⁴⁰ B. Cooke, *Kształtowanie wiary*, Warszawa 1973, s. 25.

Summary

Faith is a blessing

Faith is often thought of as a sum of permanent instructions and commandments that God has provided Church with and which should be accepted and lived even if one does not understand those rules. Faith does not seem to be the fulfillment of life but just the list of formulas that are irrefutable and theories that, despite the fact that are impossible to verify, are supposed to be treated as true. Such understanding of faith, separated from God and day-to-day practice, leads to misunderstandings and suggests that believing means to know nothing.

The truth is that people can manage just fine without thinking of God or any other thoughts of religious nature for that matter. Avoidance of pain and suffering, striding towards happiness and easy access to out-of-church patterns of conduct seem to be enough in today's world. Also, the Church often is seen as the additional obstacle, not the real help. The common thought in society is that the power and omnipresence of evil in the world exclude the power, omnipresence and love of God, and even if faith is a blessing it was not given to everyone.

In a situation like that it is needed to try to find the answers for below questions: In what way the Christian Faith can lead to fulfillment in people's life? What makes Christian Faith unique? Why Christians can think that all people should be ones. Understanding of faith, its sources and possibilities of development will make it easier for every man to find deeper sense and meaning in every situation in life.

Magdalena Marzec

Piąty jeździec Apokalipsy **— wybór człowieka w kontekście wiary**

Apokalipsa, jako gatunek literacki posługuje się pełnymi grozy wizjami i symbolami. Odczytanie tych rzeczywistości nie jest jednoznaczne. Symbole Objawienia świętego Jana oznaczają często kilka rzeczywistości. Ten sam obraz może odnosić się jednocześnie do wydarzeń, które miały miejsce w I wieku po Chr., a równocześnie może być typem pewnych procesów, które przewijają się przez całe dzieje Kościoła pielgrzymującego w czasach ostatecznych. Dotyczą one zarówno procesów w skali makro — zachodzących nieustannie procesów społeczno-kulturowych, jak i tych w skali mikro — dotyczących życia poszczególnych członków Kościoła pielgrzymującego. Chciałabym zaprezentować pewien schemat Apokalipsy św. Jana, w którym poszczególne, następujące po sobie obrazy, pokazują wyraźnie Bożą pedagogikę działania, ale również sposoby działania zła.

Apokalipsa jest spięta dwoma klamrami (schemat s. 180–181), które są jednocześnie gwarantem jej spójności. Tymi klamrami są tytuły Chrystusa Zmartwychwstałego — Pana Historii. Pierwsza klamra otwierająca księgę to tytuły zawarte w pierwszym rozdziale księgi Ap 1, 4.8.17. Kolejna, znaczna część Apokalipsy jest według mnie podzielona na dwie równoległe części:

Część A — Ap 2, 1 — 11, 9

Część B — Ap 12, 1 — 16, 21

Wewnątrz tych dwóch części mieści się wspomniany już przeze mnie scenariusz obejmujący takie zagadnienia:

- Kościół pielgrzymujący i jego zagrożenia
- Boże działanie wobec zagrożeń
- Odpowiedź człowieka i jej konsekwencje — reakcja Boga i szatana

SCHEMAT

APOKALIPSY ŚW. JANA

Klamra otwierająca księgę

„Który jest, Który był i Który przychodzi” (1, 4) „Alfa i Omega” (1, 8) „Pierwszy i Ostatni” (1, 17) – CHRYSOSTUS PAN HISTORII

Dwie równoległe części księgi

Ap 2, 1–11, 9

Ap 12, 1–16, 21

KOŚCIÓŁ PIELGRZYMUJĄCY I JEGO ZAGROŻENIA

„Listy do siedmiu kościołów” (2, 1–3, 22)
pierwsze napomnienia

„Niewiasta i Smok” (12)
pustynia miejscem pokus

„Wizja tronu Bożego” (4–5)
zachęta i obietnica nagrody

„Orle skrzydła” (12, 14)
Boża opatrność

Boże działanie

Bóg działa

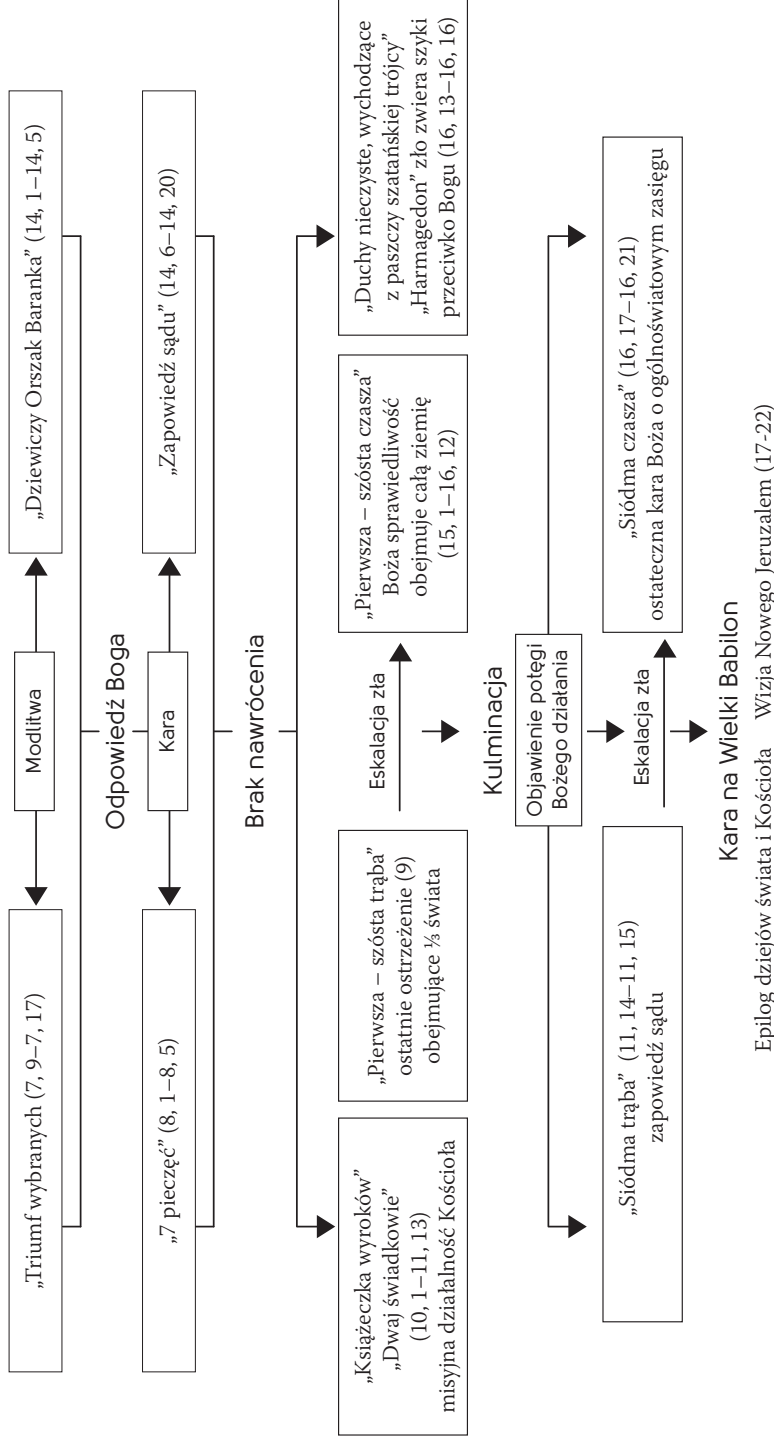
Odpowiedź człowieka i jej konsekwencje

Szatan działa

Pierwsze sześć pieczęci (dotykają niewiernych)
„Pieczętowanie Bożych Słuch” (dotyczy wiernych)
(6, 1–7, 8)

„Bestie wychodzące z morza i ziemi”
„znamię i imię Bestii” (13)
Parodia Baranka i Kościoła

KOŚCIÓŁ DZIAŁA



„Alfa i Omega”, „Pierwszy i Ostatni”, „Początek i Koniec” (22, 13) – CHRYSOSTUS PAN HISTORII

Klamra zamykająca księgę

- Działanie kościoła — modlitwa
- Boża odpowiedź na modlitwę Kościoła — kara, zapowiedź sądu
- Brak nawrócenia — eskalacja zła — działanie Boga i szatana
- Kulminacja — dalsza eskalacja zła — objawienie potęgi Bożego działania

W tym miejscu kończą się dwie równoległe części Apokalipsy, ale nie sama księga.

W dalszej części księgi są ukazane jeszcze:

- Kara na Wielki Babilon
- Epilog dziejów świata
- Wizja Nowego Jeruzalem

Księgę zamyka druga klamra znowu złożona z tytułów Chrystusa Zmartwychwstałego Pana Historii zawartych w Ap 22, 13.

Po pierwszej części wyżej wspomnianej klamry zawartej w tytułach Chrystusa Pana Historii: „Który jest, Który był i Który przychodzi” (1, 4), „Alfa i Omega” (1, 8), „Pierwszy i Ostatni” (1, 17), od rozdziału drugiego rozpoczynają się nasze równoległe części schematu.

1. Kościół pielgrzymujący i jego zagrożenia

A. Pierwsze napomnienie — Ap 2, 1–3, 22

W Listach do siedmiu Kościołów Bóg, jako doświadczony pedagog najpierw pokazuje wspólnotom to, co jest w nich dobre, chwali za osiągnięcia, a następnie wskazuje błędy, które należy naprawić. Informuje jednocześnie o konsekwencjach zarówno wiernego trwania w Chrystusie jak i braku nawrócenia.

Wciąż trwa dyskusja czy Listy do siedmiu Kościołów były pisane do poszczególnych historycznych wspólnot w Azji Mniejszej, czy siedem Kościołów to obraz Kościoła powszechnego. Ponieważ w Apokalipsie św. Jana pod jednym obrazem może kryć się kilka warstw znaczeniowych, nie wykluczając interpretacji historycznej, przyjmijmy dla potrzeb tego artykułu interpretację, która mówi, że siedem świeczników, gr. *ἐπτὰ λυχνίας χρυσᾶς* z wizji wstępnej obrazuje Kościół powszechny z różnorodnością jego oblicza.

Wspólnota w Efezie, wierna pomimo prześladowań, podejmująca trud apostołski, odważnie daje świadectwo wiary z wielką miłością, nadzieją i zawierzeniem Jezusowi. Chrystus chwali wspólnotę za jej wytrwałość, cierpliwe i mężne trwanie wśród ucisków, w oczekiwaniu Pana. Chrystus napomina ją jednak, że utraciła swą pierwotną gorliwość, apeluje o nawrócenie i ostrzega przed utratą zdolności duchowego przewodnictwa w stosunku do innych lokalnych Kościołów. Na koniec ponownie chwali wiernych i przedstawia optymistyczny obraz dla zwycięzcy, który będzie mógł „spożyć owoc z drzewa życia”. Jest to nawiązanie do drzewa życia obecnego w raju wspomnianego w Księdze Rodzaju (2, 9), co oznacza powrót do idealnego, pierwotnego stanu istnienia.

W Liście do Smyrny pojawia się problem ucisku. Chrystus pociesza wspólnotę, że czas ucisku będzie krótki i skończony. Pozostawanie wiernym mimo ucisku zapewnia dostąpienie zbawienia. Człowieka, trwającego przy Chrystusie aż do śmierci, czeka nagroda — *wieniec życia*, który oznacza zwycięstwo i życie wieczne.

W Kościele pergamońskim Chrystus podkreśla niezłomność swoich wiernych nawet w obliczu śmierci. Gani jednak pergamończyków za tolerancyjną postawę wobec zła. Wymaga od chrześcijan nieugiętej postawy wierności. Nie pozwala na synkretyzm religijny. Dla tych, którzy całkowicie zawierzą swoje życie Chrystusowi i oddadzą się pod pełną Jego władzę, przygotowane jest uniewinnienie i udział w szczególnej z Nim relacji. Zwycięzca będzie więc zaproszony na ucztę w nowej rzeczywistości, gdzie będzie przygotowane dla niego miejsce.

Wspólnotę w Tiatyrze Chrystus przestrzega przed udziałem w rozwiązłości mówiąc, że w przypadku braku nawrócenia łoże uctowania może przekształcić się w łoże bóleści i śmierci. Dla tych, którzy podejmą walkę i zwyciężą przygotowana jest *gwiazda zaranna*, oznaczająca panowanie nad światem pod przewodnictwem Chrystusa. Przy czym, panowanie nad światem należy rozumieć albo w perspektywie eschatologicznej albo w rzeczywistości Kościoła pielgrzymującego, jako pełne panowanie nad sobą, podejmowanie decyzji w wolności, którą daje jedność z Jezusem. Chrystus chwali wspólnotę za wytrwałą posługę w duchu miłości i dawanie świadectwa wiary swoją postawą życia chrześcijańskiego. Ma jednak zastrzeżenia wobec źle pojętej tolerancji, prowadzącej do wiarołomstwa wobec prawdziwego Boga. Daje czas na uznanie swoich błędów i podjęcie skruchy. Ostrzega jednocześnie, że nad tymi, którzy się nie

nawrócą odbędzie się sprawiedliwy sąd. Nawołuje do gorliwego strzeżenia depozytu wiary i nieustannego kształtowania swojej chrześcijańskiej postawy.

Wspólnotę z Sardes Chrystus wzywa do czujności. Wskazuje, że na skutek niewierności, część członków utraciła życie Boże i odeszła. Są jednak tacy, których Chrystus chwali, że pozostali przy życiu i prosi by nadal byli czujni i trwali w wierności. Chrystus przypomina o apostołskim pochodzeniu depozytu wiary i o odpowiedzialności za jego zachowanie i przekazywanie. Składa obietnicę, że ci, którzy pozostaną wierni uzyskają udział w życiu Bożym i zostaną przedstawieni Bogu Ojcu w obecności aniołów.

Filadelfia jest wezwana do działalności misyjnej. Chrystus chwali wierność i nieugiętość pomimo ucisku oraz wyraża swoje uznanie dla strzeżenia apostołskiego depozytu. Obdarza swoją łaską i współdziała z tymi, którzy głoszą Dobrą Nowinę, trwając przy Nim wiernie. Jest tu zapowiedź nadchodzącej próby. Jednak Kościół Chrystusa zostanie oszczędzony, ponieważ gmina ta zachowała nienaruszony depozyt wiary apostołskiej i pozostała wierna Chrystusowej miłości. Chrystus ostrzega jednak, że wierność jest wymagana do końca. Każdy chrześcijanin powołany jest do świętości. Wszyscy powołani jesteśmy, by przez wierną i wytrwałą współpracę z łaską Bożą, stanowić filary Kościoła. Filarem we wspólnocie może być każdy, kto zostanie zwyciężony przez swą wierność i wytrwałość. Chrystus sprawi, by zwycięzca potrafił składać autentyczne świadectwo o Bogu i Kościele. Obdarzy go swą szczególną przyjaźnią, będzie on uczestniczył w Chrystusowej chwale i posiędzie łaskę duchowego zjednoczenia z Ojcem. Poprzez zjednoczenie z Kościołem i samym Bogiem, chrześcijanin otrzymuje nową przemienioną przez Chrystusa osobowość już podczas życia na ziemi.

Laodycejska wspólnota otrzymała zarzut braku życia głęboką wiarą, braku konsekwencji w praktykowaniu Ewangelii. Taka sytuacja jest świetnym gruntem dla rozwijania się skłonności do kompromisu ze złem. Bogactwo niesie ze sobą pokusę zaniechania dbałości o wartości ewangeliczne. Dlatego materialnie bogaty Kościół jest nazwany przez Chrystusa nieszczęsnym, godnym pożałowania, nędznym, ślepym i nagim. Chrystus wymaga, by wspólnota stanęła w prawdzie. Nawołuje do odnowienia życia religijnego, do nawrócenia oraz skorzystania z Jego oczyszczającej i uświęcającej łaski. Bóg pragnie przyjąć ze swoimi darami. Jego inicjaty-

wa jest jednak uwarunkowana odpowiedzią człowieka i podjęciem przez niego współpracy z łaską Bożą.

B. Pustynia — miejscem pokus — Ap 12

Obraz Niewiasty, podobnie jak siedem świeczników, jest interpretowany podwójnie, jako Maryja, Boża Rodzicielka i jako Kościół, komunikujący światu Chrystusa, który jest doświadczany ciągłymi atakami ze strony szatana. Przyjmijmy tu drugą interpretację.

Niewiasta obleczona w słońce uczestniczy w transcendentnym życiu Boga. Ma na głowie wieniec, gr. στέφανος — znak zwycięstwa z gwiazd dwunastu, które są symbolem Bożej opatrności. Ich liczba dwanaście wskazuje na uczestniczenie w pełni Bożej miłości, ponieważ dwanaście wyraża całość. Jest wynikiem pomnożenia liczby trzy (liczby świętej) przez liczbę cztery (liczbę kosmiczną), których suma daje siedem (liczbę pełni i doskonałości). Być może dwanaście jeszcze bardziej niż siedem wyraża pełnię. Księżyc pod stopami Niewiasty stanowi o ponadczasowości Kościoła. Księżyc, gr. σελήνη jest symbolem odmierzania czasu, natomiast mieć coś pod nogami symbolizuje dominację, bycie wobec tego panem. Rodzenie w bólach to obraz Kościoła, pełniącego posługę misyjną i rozrastającego się w bólach, komunikującego światu Chrystusa.

Bóg znajduje Niewieście schronienie na pustyni, miejscu trudnym do życia, ale również miejscu, w którym jak się okazuje można przetrwać, pod ochroną Bożej opatrności. Pustynia gr. ἔρημος jest obrazem środowiska naturalnego Kościoła pielgrzymującego. Jest miejscem prób i pokus człowieka, ale jednocześnie symbolem ciągłej opieki Bożej. Czas Kościoła pielgrzymującego jest skończony, na co wskazuje 1260 dni, czyli trzy i pół roku. Trzy i pół, jako połowa siódemki symbolizuje ideę cząstkowości.

Smok, gr. δράκων jest symbolem zła i chaosu, przeciwnikiem Boga. Barwa ognia gr. πυρρὸς symbolizuje żądzę rozlewu krwi. Głowy, rogi i diademy wskazują na jego potężną aczkolwiek ograniczoną moc, uzurpację władzy totalitarnej. Zrzucanie gwiazd na ziemię ukazuje walkę, destrukcyjne działanie szatana, który staje przed wspólnotą Kościoła, by ją zniszczyć.

„Woda jak rzeka z gardzieli węża” to działanie destrukcyjnych sił szatana, skierowane przeciwko pustyni, mające na celu oderwanie człowieka od naturalnego środowiska życia. Szatan ofiarowuje chrześcijanom złu-

dzenie raju na ziemi (hedonizm, materializm, konsumpcjonizm), by ich zwięść i oderwać od Bożej łaski. Łaska Boża jednak otwiera wnętrze ziemi i pochłania rękę wypuszczoną z gardzieli smoka. Walka nie zostaje rozstrzygnięta. Zmagania wiernych Chrystusowi z pokusami szatana będą trwały aż do końca czasów. Smok staje na piasku nad brzegiem morza, by powołać do istnienia pierwszą Bestię.

2. Boże działanie wobec zagrożeń

A. Zachęta i obietnica nagrody — Ap 4–5

Bóg ponownie zachowuje się jak dobry pedagog. Najpierw ukazuje chwałę, czekającą wiernych, aby podbudowani tą wizją mieli wystarczająco dużo sił, by przetrwali przyszłe prześladowania. Tę siłę daje sam tron Boga. Gr. θρόνος to symbol, który wskazuje na godność królewską, władzę, zdolność rządzenia oraz wkraczanie w historię i sprawowanie nad nią pełnej kontroli. Władza chrześcijan nad światem nie oznacza jednak ich rządów silną ręką, ale pełną władzę nad sobą. Życie w wolności od grzechu umożliwia dokonywanie wolnych wyborów, kierowanych własną wolą i rozumem, a nie potrzebą zaspokojenia zniewalających rządów.

B. Boża Opatrzność — Ap 12, 14

Szatan ściga niewiastę i walczy z Kościołem, ale ten jest chroniony przez Bożą opatrzność. Symbolem Bożej opatrzności są „dwa skrzydła orła wielkiego”. Jest to nawiązanie do obrazów z Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa (Wj 19, 4; Pwt 32, 11–12), gdzie orle skrzydła oznaczają opiekę Boga nad Jego ludem. Orle skrzydła są dane Niewieście przez Boga, który miłuje swój Kościół, skutecznie go chroni i zapewnia mu bezpieczeństwo. Bóg daje siłę do przewyższania przeciwności. Trwa przy Niewieście cały czas pobytu na pustyni. Dostarcza jej tam żywności i napoju. Ze względu na tę ciągłość Jego obecności, można ten proces nazwać wręcz wychowywaniem.

3. Odpowiedź człowieka i jej konsekwencje

A. Pierwsza do szóstej pieczęci, pieczętowanie Bożych Sług — Ap 6, 1–7, 8

Po umacniającym obrazie tronu Bożego, Jan przekazuje wizję tragicznych skutków, jakie spadną na ludzi, nadal trwających w grzechu i dających przystęp złu do siebie. Łamane przez Baranka kolejne pieczęcie sprowadzają na ziemię jeźdźców na koniach. *Koń* oznacza tu realną siłę, która dynamicznie działa w historii ludzkiej. *Siedem pieczęci* to bolesne upomnienie przez zapowiedź wojen, głodu, epidemii i śmierci, które dotyczą mieszkańców ziemi. Pojawiają się także prześladowania i kataklizmy związane z żywiołami natury, zostają nimi dotknięte ciała niebieskie, co zwiększa ich zasięg. Jednocześnie Bóg obdarza wiernych mu swoją opieką.

Pierwsza złamana pieczęć przywołuje jeźdźcę na białym koniu. Kolor biały, gr. λευκός może oznaczać godność osoby ludzkiej, będącej obrazem Bożym, zaprzyjaźnionej z Bogiem, panującej nad stworzeniami, ludzkości przed upadkiem. Dalszy obraz jeźdźców rozwija się podobnie, jak sytuacja człowieka po grzechu pierwotnym. Rodzi się przemoc (Rdz 6, 5), pojawia się głód (Rdz 12), a następnie zaraza (Wj 5, 3; 9, 3). Inna interpretacja mówi o podwójnej symbolice Białego konia: Słowa Bożego wkraczającego ze swoją mocą w historię i złych niszczycielskich mocy, które będą równoległe ze słowem Bożym działały aż do Paruzji. Druga pieczęć przywołuje jeźdźcę na koniu koloru ognia i krwi, gr. πυρρός. Oznacza on brak pokoju, wzajemne mordowanie się, wojnę domową. Przywołany przez trzecią pieczęć jeździec na czarnym, gr. μέλας koniu symbolizuje niesprawiedliwość i nieszczęścia. Jest to koń klęski i głodu. Odmierzanie żywności (*waga*) i dziesięciokrotnie wyższa od przeciętnej cena zboża, wskazuje na okres głodu. Czwarta pieczęć sprowadza jeźdźcę na trupio bladym koniu. Gr. χλωρός to kolor obumierającej rośliny, skutek wojny i głodu. Tutaj śmierć oznacza zarazę. W Starym Testamencie prorok Jeremiasz używał formuły: *wojna, głód, miecz, zaraza*. *Dzikie zwierzęta* mogą pojawiać się na skutek masowej śmierci. Możliwe jest również odniesienie do Księgi Rodzaju (9, 5), gdzie dzikie zwierzęta pojawiają się, gdy panowanie ludzi nad wszystkimi stworzeniami przestaje być oczywiste. Piąta pieczęć sprowadza wizję męczenników, którzy pytają: Jak długo jeszcze? W ten sposób Kościół niebiański wstawia się za Kościołem pielgrzymującym.

Szósta pieczęć przenosi obraz do sfery ciał niebieskich. Gasnące słońce jest efektem trzęsienia ziemi i symbolem zagrożenia. Klęski żywiołowe zapowiadają koniec świata i sąd ostateczny.

Ci, którzy są wierni Bogu i pozwalają Mu działać Jego łaską w ich życiu, otrzymują Bożą pieczęć na czole. Czym jest dla nas pieczętowanie? Gr. σφραγίζω nie jest jedynie znakiem przynależności do Boga. Jest również upoważnieniem i powołaniem do działania w imieniu Boga. Otrzymana pieczęć upoważnia Boże sługi do dawania o Nim świadectwa. Poddanie się Bożej opiece pozwala uniknąć spotkania z cierpieniem, doprowadzającym do poczucia bezsensu, rozpacz i śmierci. Pozwala stawić czoło trudnym doświadczeniom w przyjaźni z Bogiem i w Paschalnej perspektywie. Boża opieka prowadzi do wolności i wyzwolenia z grzechów.

B. Parodia Baranka i Kościoła — Ap 13

Na ludzką odpowiedź reaguje nie tylko Bóg, ale również szatan. Pojawiają się Bestie wychodzące z morza i z ziemi. Bestia pierwsza, wychodząca z morza, jest symbolem politycznej potęgi państwa, przypisującego sobie boskie znamiona, prawo do zastąpienia ludziom Boga i Jego praw naturalnych, swoimi prawami. Jej rządy są absolutne i totalitarne. „Uleczona śmiertelna rana Bestii” to obraz odradzającego się zła w postaci każdej władzy totalitarnej na przestrzeni wieków, a także pojawiających się cyklicznie, aż do paruzji, znaków działalności szatana, który wciąż powraca w ciągu dziejów ze swymi pokusami. Gojąca się śmiertelna rana Bestii jest również parodią męki i zmartwychwstania Chrystusa. Zwrot *Któż jak Bestia* to karykatura imienia Michała Archaniola: *Któż jak Bóg*. Bestia mimo wszystko jest zależna od Boga. Świadczy o tym greckie słowo ἐδόθη — *pozwolono, zostało dane* — strona bierna od gr. δίδωμι (dawać) oraz określony przez Boga czas czterdziestu dwóch miesięcy, co daje trzy i pół roku. Bestia chce zbudować imperium zła obejmujące cały świat. Dąży do tego, by wszyscy mieszkańcy oddawali jej pokłon. Wyjątkiem będą zapisani w *Księdze Życia*, bo tylko życie wiarą, rodzącą nadzieję i miłość, gwarantuje człowiekowi moc i niezależność od wpływu Bestii.

Druga Bestia, wychodząca z ziemi, ma naturę duchową. Mówi jak Smok, bo jest wytworem szatana. Sprawia, że mieszkańcy ziemi oddają pokłon pierwszej Bestii. Nakazuje przyjąć prawa Bestii pierwszej, jako kanyony, zasady funkcjonowania społeczeństwa. Bestia pierwsza, za pomocą

Bestii drugiej, chce stworzyć świat bez Boga. Pragnie sprawić, by człowiek został kompletnie pozbawiony wpływu łaski Bożej, a stał się bezgranicznie oddany filozofii lansowanej przez państwo absolutne. Dąży do tego, by poddany Bestii człowiek nie potrafił samodzielnie i właściwie oceniać rzeczywistości. Druga Bestia ma za zadanie nakłanianie ludzi do hołdowania potędze politycznej państwa. Ugruntowuje władzę i organizuje kult pierwszej Bestii. Wykonany na jej polecenie obraz Bestii został ożywiony, a jego kult uprawnoczniony, jako obowiązkowy. Nie ma dowolności w przyjęciu lub odrzuceniu praw i reguł narzuconych przez Bestię. Kto się im sprzeciwia jest pozbawiony możliwości godnego życia. Przeciwnicy Bestii są miażdżeni ekonomicznie.

Znamię Bestii to przeciwieństwo pieczęci Boga Żywego (7, 2–8), otwarte przyznanie się do sił demonicznych. Słowa *mali i wielcy* wskazują na to, że Bestii udało się zwerbować swoich zwolenników spośród wszystkich warstw społecznych. Znamię Bestii umieszczono na czole i ręce, bo w tych miejscach Żydzi podczas modlitwy umieszczali filakterie. „Znamię na rękę prawą lub na czoło” było znakiem przynależności. W starożytności znany był zwyczaj wypalania piętna lub tatuażu na czołach niewolników, żołnierzy, sług świątynnych. Chrześcijanie, nieposiadający znamienia Bestii, są dyskryminowani ekonomicznie. Imię Bestii charakteryzuje szóstka, czyli fałszywa wielkość, niezdolna do doskonałości.

Parodią Trójcy Przenajświętszej jest trójca szatańska: Smok — Bóg Ojciec, Pierwsza Bestia — Jezus Chrystus, Druga Bestia — dzieło Ducha Świętego. Ta szatańska Trójca chce przejąć i objąć rządy nad światem. Wyznawcy smoka i Bestii oddają im hołd, podobnie jak wierni oddają pokłony Bogu, któremu jedynie się one należą.

Bestie personifikują władzę polityczną i duchową, które pragną ogarnąć ziemię. W ten sposób szatan kreuje z władców i z sił politycznych, nowych bogów. Historia przyjmie więc formę absolutyzmu politycznego i duchowego, czyli organizmu totalitarnego. Właśnie ta pogańska struktura polityczno — duchowa będzie nieustannie zagrażać Kościołowi. Jej celem jest usunięcie z ziemi Boga i ogarnięcie jej sobą. Zadaniem Bestii jest odarcie ludzi ze wszystkich wartości pozamaterialnych, duchowych. Likwidując pierwiastek duchowy z ludzkiego życia, Bestia jednocześnie wypełnia pustkę po nim pychą, żądzą władzy, fałszywym poczuciem niezależności i samowystarczalności, hedonizmem oraz konsumpcjoni-

zmem. Państwo zastępuje więc Boga. Kult imperialny przeradza się w ateizm lub materializm dialektyczny.

4. Działanie Kościoła — modlitwa

A. Triumf wybranych — Ap 7, 9–17

Kościół niebiański łączy się w modlitwie z Kościołem pielgrzymującym, uwielbiając Boga i prosząc o sprawiedliwość. Wielki tłum gr. ὄχλος πολὺς to obraz ludu Bożego doskonałego, poza zasięgiem historii i sił zła, wywodzącego się ze wszystkich narodów. To wszyscy ludzie, którzy zostali przez Boga uznani w ciągu dziejów za Jego wierne sługi, ze względu na ich dezaprobatę wobec "ziemskiej" rzeczywistości oraz ich bezwzględna odmowę służenia bożkom i bożyszczom "tego świata". Wielbią Chrystusa, jako Jedyne Zbawiciela Świata.

B. Dziewiczy Orszak Baranka — Ap 14, 1–5

Zgromadzeni wierni Chrystusowi chrześcijanie śpiewają Bogu pieśń chwały. Znamię Baranka i Jego Ojca wypisane na czołach stu czterdziestu czterech tysięcy (stanowiących obraz Kościoła) to symbol przyjętego chrztu. To przeciwieństwo do znamienia Bestii wytłoczonego na czołach mieszkańców ziemi. Znamię Ojca i Baranka stanowi o przynależności do Chrystusa, a jednocześnie jest zapewnieniem o Jego opiece. Wierni śpiewają hymn na cześć Chrystusa, który dokonał zbawienia. Kościół pielgrzymujący przyłącza się do tego niebiańskiego uwielbienia podczas Eucharystii. Jest to kontrast do kultu oddawanego Bestii. Dziewiczo czyści to wierni i nieskazitelni chrześcijanie, nieplamiący się kultami pogańskimi i ubóstwieniem świata.

5. Boża odpowiedź na modlitwę Kościoła — zapowiedź sądu

A. Siódma pieczęć — kulminacja — Ap 8, 1–5

Siódma pieczęć jest elementem kulminacyjnym i jednocześnie wprowadzającym do kolejnych wizji. Znamienny w tym obrazie jest półgodzinny moment milczenia, podczas niebiańskiej liturgii, po złamaniu siódmej pieczęci. Jest on wyrazem pełnego napięcia, oczekiwania na to, co nastąpi za chwilę. Jest zarówno wyrazem niepewności jak i pokory wobec Boga, oznacza kontemplację Boga.

Siódma pieczęć jest zapowiedzią sądu eschatologicznego i zbawienia, odpowiedzią Boga na błagalne modlitwy Kościoła pielgrzymującego. Te modlitwy uciśnionego Kościoła (*dym kadzidła*) wprowadzają karę Bożą na świat.

B. Zapowiedź sądu — Ap 14, 6–20

Bóg zapowiada sąd nad Babilonem i czcicielami Bestii, a wiernym obiecuje odpoczynek po trudach wiernego życia. Anioł, głoszący Dobrą Nowinę całemu światu jest zapowiedzią sądu Bożego. Wzywa ludzi, by choć w tej ostatniej chwili ukorzyli się przed Bogiem i oddali Mu cześć. Kolejny anioł oznajmia, że gorszące i nakłaniające do zła potęgi przeciwne Bogu upadły. Trzeci anioł przynosi wieść o strasznych konsekwencjach dla tych, którzy nie odwrócili się od otwartego opowiadania się po stronie zła. Za upajanie narodów zatrutym winem zła, czciciele Bestii muszą wypić wino gniewu Bożego. Nie okazując skruchy, nie mogą doświadczyć Bożego Miłosierdzia, które mogłoby rozcieńczyć kielich Bożego gniewu. Z tego względu konsekwencje Bożego gniewu nigdy dla nich nie ustaną ani nie zelżeją. Prócz przerażającej wizji wiecznego potępienia, widzimy również zapowiedź pozytywnych konsekwencji wytrwałości w znoszeniu cierpień i trwaniu przy Chrystusie Jemu wiernych. Doświadczenie odpoczynku i radości przebywania z Bogiem zacznie się dla nich po śmierci. Dalsza wizja ukazuje zwycięskiego Chrystusa sprawiającego, że następuje kres doczesności, którym jest sąd nad światem. Kolejny obraz ukazuje aniołów dokonujących z Bożego rozkazu winobrania. Odbywa się ostateczny sąd i zapada wyrok. Kara Boża, podobnie jak nagroda staje się rzeczywistością człowieka wraz z momentem śmierci.

6. Brak nawrócenia — eskalacja zła — działanie Boga i szatana

A.1. Pierwsze sześć trąb — ostatnie ostrzeżenie, obejmujące 1/3 świata — Ap 9

Poprzez trąby Bóg wypowiada wojnę złu. Na świat spadają plagi wzorowane na plagach Egipskich. Pierwsze cztery trąby dotyczą przyrody. Porażone nimi siły przyrody sprawiają ludziom cierpienie i przynoszą śmierć. Zasięg Bożej interwencji powiększa się, obejmuje już nie czwartą część, a trzecią część dotykanych nimi rzeczywistości. Pomimo groźnych interwencji ludzie nadal dopuszczają się bałwochwalstwa. Następuje trzykrotny okrzyk "biada". Przez ten okrzyk przemawia Boży ból i gniew, troska i groźba. Następuje zapowiedź kolejnych dwóch "biada".

Piąta trąba sprowadza na ziemię szarańczę. Spadająca gwiazda to symbol istot nadprzyrodzonych, może nawet samego Lucyfera, który otwiera studnię czeluści — miejsce przetrzymywania upadłych aniołów. Bóg pozwala, by na skutek ludzkiej niegodziwości, zwracania się ludzi w kierunku zła, uwolnione zostały złe duchy, powstrzymywane do tej pory przez Niego. Złe duchy atakują już nie przyrodę, ale ludzi, którzy nie mają pieczęci Boga na czołach, czyli tych, którzy otwarcie opowiadają się po stronie zła. Złe duchy odniosły już swoje zwycięstwa, są inteligentne (*oblicze ludzi*), bezwzględne (*lwie zęby*), mają siłę przebicia (*pancerz żelazny*), atakują podstępnie, z ukrycia (*skorpionie ogony i żądła*), posługują się ludzką rozwiąźnością i zepsuciem moralnym (*włosy niewiast*). Ich królem jest hebr. 'Αβδδών — zatracenie — niszczyciel, gr. 'Απολλύων — niszczący, niosący zniszczenie. Celem szatana jest zniszczenie wszystkiego, co ma w sobie znamiona Bożego stworzenia.

Szosta trąba i drugie biada na skutek modlitw uciśnionego Kościoła uwalniają czterech przywódców piekielnej konnicy. Kolejne uwolnione siły zła mają zaatakować ludzi. Dysponują dwoma miriadami, czyli niewyobrażalną liczbą wojsk. W przeciwieństwie do szarańczy, nie mają dręczyć, lecz zabijać. Ginie trzecia część ludzi. Liczba jeźdźców — cztery symbolizuje cztery strony świata, co podkreśla ogólnoświatowy zasięg ich działania.

Kolejne wersety wskazują, że ludzie, którzy przeżyli zagładę nie odwracają się od swoich złych czynów. Ich serca są uparte, a zatrute umysły nadal zwracają się do bożków, zamiast do Jedyne go Boga.

A.2. Misyjna działalność Kościoła

Kolejne dwie wizje (*Książeczka Ostatecznych Wyroków* i *Dwaj Świadkowie*) stanowią interludium przed siódmą trąbą. Bóg nawołuje do nawrócenia, posyła swoich wiernych, by głosili Ewangelię i wyprasza li Bo że miłosierdzie, zanim nadejdzie siódma trąba i ostateczne rozliczenie.

A.2.1. Książeczka ostatecznych wyroków — Ap 10

W wizji Książeczki Ostatecznych Wyroków pojawia się potężny wysłanik Boga (*obłok*), pełnego miłosierdzia (*tęcza*), pełnego chwały (*twarz jak słońce*), niezłomnego i nieugiętego (*nogi jak kolumny*). Jego przesłanie odnosi się do całego wszechświata (*nogi na morzu i ziemi*) i przekazuje Bożą wolę (*głos jak ryk lwa*). Część księgi zostaje zapieczętowana, czyli niektóre tajemnice nie zostaną odkryte aż do końca. Słowa *nie będzie zwłoki*, oznaczają, że gdy zło osiągnie punkt kulminacyjny, położy mu kres interwencja Boga — Sędziego. *Zjedzenie zwoju* przez Jana to przyjęcie Słowa Bożego. *Słodko — gorzki smak* oznacza z jednej strony błogosławieństwa i łaski dla przyjmujących słowo, z drugiej trudy i cierpienia głoszącego je Kościoła, Słowo Boga niesie zarazem miłosierdzie i sprawiedliwość. Bóg w swoim miłosierdziu zleca Kościołowi działalność misyjną, nieustannie nawołuje do nawrócenia.

A.2.2. Dwaj Świadkowie — Ap 11, 1–13

Kolejnym obrazem są *Dwaj Świadkowie*. Wizja rozpoczyna się od czynności mierzenia świątyni, która oznacza ocalenie i zachowanie od niszczycielskiej siły pogan, bezpieczeństwo i ocalenie dla Ludu Bożego podczas strasznych doświadczeń. Bóg chroni swój Kościół przed mocami nieprzyjaciół.

Dwaj świadkowie mogą być przez nas rozumiani między innymi, jako symbol ludzi Kościoła wiernych Bogu i posłanych z zadaniem misyjnym, by głosić Ewangelię z mocą, potwierdzoną znakami. Bóg ich chroni, ale po wykonaniu zadania zostają pozornie pokonani przez Bestię. Okres trzech i pół dnia ich śmierci może wskazywać czas nieładu, niedoskona-

łości i próby w ich życiu. Po tym czasie jednak Bóg ponownie powołuje ich do życia i osiągają stan niebiańskiej doskonałości.

Po kolejnym trzęsieniu ziemi ginie siedem tysięcy osób, ale pozostali przy życiu oddają chwałę Bogu, który powołał do pomocy wiernych, choć słabych misjonarzy (świadków) i mimo ich niedoskonałości osiąga zamierzony cel. Zło pomimo pozornego zwycięstwa ponosi klęskę.

B.1. Boża sprawiedliwość obejmuje całą ziemię — Ap 15, 1–16, 12

Skutki czwartej pieczęci dotknęły czwartą część ziemi. W wyniku interwencji trąb plagami objęta została trzecia część wszystkiego, a czasze dosięgają całą rzeczywistość ludzką. Im bardziej opowiadamy się przeciwko Bogu, tym bardziej otwieramy się na zło i dajemy mu do siebie przystęp. Bóg zapowiada przez swoich aniołów, że opieczętowani przez Bestię wraz z nią poniosą konsekwencje i przyjmą na siebie czasze gniewu Bożego. Natomiast ci, którzy pozostali wierni Bogu, otrzymają zasłużoną nagrodę.

Czasza gr. *φιάλη* może oznaczać, zależnie od woli człowieka, zupełnie przeciwstawne rzeczywistości. Jako naczynie liturgiczne symbolizuje ona komunie życia z Bogiem. Przyjęcie Bożego pucharu wymaga zjednoczenia się z Jedynym Panem. Siedem czasz gniewu oznacza zerwanie komunii z Jedynym Bogiem, co powoduje wybuch Jego karzącej sprawiedliwości. Kto wybiera kielich demonów sam skazuje się na potępienie i zagładę. Czasze gniewu Bożego, wylane na ziemię, niosą ze sobą podobne konsekwencje jak trąby, jednak tym razem ich zasięg się zwiększa. Pierwsze cztery interwencje Bożych wysłanników uderzają w naturę. Kolejne dwie wpływają na bieg historii.

Pierwsza czasza jest przestrożą przed konsekwencjami trwania w grzechu i opowiadania się po stronie zła. Jej skutkiem są *wrzoły*, które możemy uznać za widoczny znak kary Bożej za jawne bałwochwalstwo. Druga czasza — *morze stojące się krwią* wywołuje wstręt i zarazę, powodując zagładę. Trzecia czasza — *wody i źródła zamienione w krew* są odpowiedzią na modlitwy wiernych. Jest to kara za przelewanie krwi wiernych Chrystusowi. Czwarta czasza to *żar słońca*, który wzmacnia się, by parzyć ludzi. Spiekota jest często w Biblii wspominaną karą. Między innymi w Ewangelii Łukasza (16, 24), gdy bogacz cierpi męki piekła. Piąta czasza sprowadza *ciemności* do królestwa Bestii. Symbolizują one załamanie się całego systemu funkcjonującego w królestwie szatana. Ten w odwecie kieruje

swą nienawiść ku ludziom, zadając im niewyobrażalne cierpienia, dlatego *z bólu gryzą języki*. To przypomina *zgrzytanie z bólu zębami* (Mt 13, 42n). Ludzie niestety trwają nadal w swojej zawziętości, zaślepieniu i *bluźnią Bogu*. Natomiast odpowiedzialnością za dotykające ich doświadczenia, które są konsekwencją ich czynów obarczają Boga. Szósta czasza powoduje, że *wysycha Eufrat*, symbolizujący granicę, zaporę przed złem. Jest to przygotowanie gruntu przed zalaniem ziemi siłami zła, przed ich ostateczną rozprawą z Chrystusem.

B.2. Zło zwiera szyki przeciwko Bogu — Ap 16, 13–16

Szatan gromadzi duchowe siły zła, by w połączeniu z jego ziemskimi zwolennikami, stanęły do walki przeciwko Bogu. Harmagedon w Apokalipsie jest miejscem koncentracji wszystkich potęg zła przeciwko Bogu. Z paszcz szatańskiej trójcy Smoka (szatana), Bestii (władzy politycznej) i Fałszywego proroka (kultu oddawanego totalitarnemu państwu) wyłaniają się trzy duchy nieczyste. Ich mowa to rehot ropuch, jak mówi Biblia tysiąclecia *gadatiwa propaganda szatańska*. Duchy nieczyste ze swymi wyziewami i wojska przybyłe z całej ziemi to symbol wszystkich mocy sprzeciwiających się Królestwu Bożemu. To moce piekielne lub zastępy ludzkie nastawione na zło. Gromadzą się na wojnę z Chrystusem, w której ostatecznie zwycięży Słowo Boga.

7. Kulminacja — Eskalacja zła — objawienie potęg Bożego działania

A. Siódma trąba — trzecie biada — zapowiedź sądu — Ap 11, 14–15

Trąba siódma jest analogiczna do siódmej pieczęci. Znowu mamy wizję nieba, gdzie obecni tam wierni oddają chwałę Bogu i wznoszą modlitwy wstawiennicze. Po dziękczynnej modlitwie Kościoła niebiańskiego, następuje zapowiedź sprawiedliwego sądu. Surowy sąd nad całym stworzeniem (żywymi i zmarłymi) będzie dla wiernych Bogu sądem zbawczym, a dla tych, którzy służyli innym bożkom i panom tego świata (kult imperialny) będzie sądem zatracenia. W Arce Przymierza, stojącej w świątyni, znajdował się tekst Przymierza oraz związane z nim błogosławień-

stwa i przekleństwa. Efektem złamania Przymierza są spadające gromy i klęski — dopust Boży. Zło wciąż eskaluje, a ludzie zamiast się nawrócić złorzeczą Bogu.

B. Siódma czasza — ostateczna kara Boża — Ap 16, 17–21

Interwencja Boga rozwija się, pochłania coraz więcej ofiar i niesie ostateczne zniszczenie. Siódma czasza to, po siódmej pieczęci i siódmej trąbie trzeci punkt kulminacyjny. Wysłuchane zostają prośby ludzi udręczonych za wiarę, by Bóg nie pozostawiał ich oprawców bez konsekwencji. „Błyskawice i głosy i gromy i trzęsienie ziemi” zapowiadają po raz trzeci potęgę Bożego działania. Jednak przy siódmej czaszy dochodzi do nich *grad*, gr. χάλαζα, obrazujący Boży gniew. Ostatnia plaga dotyczy powietrza, własności wszystkich ludzi (Mdr7, 3). Zatem zasięg tej plagi jest powszechny. Bóg interweniuje w sposób ostateczny. Wreszcie udowadnia, że nikt nie pozostanie bezkarny i każdy zapłaci za swoje czyny. Rozpada się stolica Antychrysta.

W tym miejscu kończą się dwie równoległe części Apokalipsy, ale nie sama Księga. W dalszej części ukazane są jeszcze: Kara na wielki Babilon. Epilog dziejów świata i Kościoła oraz Wizja Nowego Jeruzalem.

Niestety wszystkie interwencje Boga, włącznie z tą ostatnią, o największym zasięgu, które były Bożym nawoływaniem ludzi do opamiętania, nie odniosły zamierzonego skutku. Nie pomogły indywidualne upomnienia i nawoływanie do nawrócenia (7 *Listów*). Okazały się nieskuteczne pierwsze bolesne doświadczenia (7 *pieczęci*) oraz kolejne konsekwencje (7 *trąb*), a nawet zapowiedź sądu i ostateczne ostrzeżenie (7 *czas*). Ludzie zaślepieni swą zapalczywością nadal przeklinają Boga. Bóg postanawia wydać wyrok na *Wielki Babilon*, *Wielką Nierządnicę*.

Babilon jest synonimem pychy i zarozumiałości. *Wiele wód*, nad którymi siedzi *Wielka Nierządnica* jest przeciwieństwem pustyni, naturalnego środowiska Kościoła. *Wielka Nierządnica* jest konsumpcjonizmem zakładającym całkowitą samowystarczalność oraz definitywnym zamknięciem się na transcendencję. *Szkarłatny kolor Bestii*, na której siedzi *Nierządnica* to symbol przepychu, stanu bogactwa i luksusu lub też krwi męczen-

ników. „Ubiór Niewiasty i ozdoby ze złota i drogich kamieni” są oznaką bogactwa, które może stać się pokusą dla chrześcijan. Przepych niesie ze sobą zagrożenie, którym jest rozwiązłość, rozpusta. Przy czym nierząd równoznaczny jest tutaj z bałwochwalstwem.

Skłócone ze sobą zło staje się wrogiem dla siebie nawzajem. Wzajemne oddanie zmienia się we wzajemną nienawiść. Królestwo budowane na złu zakłada od początku rozłam i upadek, bo szatan wykorzystuje swoich sprzymierzeńców, a potem ich niszczy. W ostatecznym rozrachunku okazuje się, że wszyscy sprzymierzeńcy Babilonu pozostawiają go. Królestwo szatana rozpada się jak domek z kart, ponieważ jest zbudowane na kłamstwie, hipokryzji i miłości własnej. Babilon, który pysznił się, że nie będzie przeżywał żałoby, pozostaje ze swoim tragicznym losem zupełnie sam. W końcu dochodzi do ostatecznego starcia. Bestia i Fałszywy Prorok zostają schwytani i pokonani. Giną również ich wojska.

Zapowiedziana jest ostateczna klęska szatana. Zostaje on poddany kontroli i pozbawiony swej mocy na pewien czas. Pojawia się tysiącletnie królestwo Chrystusa. Po zakończeniu tego okresu zostaje uwolniony szatan. Próbuje przeprowadzić na Kościół ostatni atak, który kończy się jego nieodwołalną przegraną. Przychodzi czas sądu ostatecznego, który obejmuje wszystkich. Każdy zostaje osądzony według swoich czynów. Ginie śmierć i Otchłań, drugiej śmierci podlegają ci, których imiona nie znalazły się w Księdze Życia. Następuje pełnia Królestwa Bożego — Nowe Jeruzalem.

Księgę zamyka klamra złożona podobnie jak pierwsza z tytułów Chrystusa Zmartwychwstałego Pana Historii: *Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec* (22, 13).

Można zadać pytania: po co ten nowy schemat Apokalipsy i jak on się ma do powszechnie przyjętego, w którym Siedem Listów jest częścią później dołączoną do reszty Księgi? Ten schemat nie jest wcale sprzeczny z wyżej wymienionym, ponieważ tamten jest stworzony w oparciu o badania nad czasem powstania i autorstwem tekstu. Mój schemat nie dyskutuje z danymi naukowymi dotyczącymi czasu powstania Księgi, ani jej autorów. Obrazuje, on natomiast dzieło ostatecznego redaktora Apokalipsy, jako jedną bardzo spójną, dobrze przemyślaną i zaplanowaną całość. Schemat ten pokazuje jasno pedagogikę Bożego działania i sposoby działania zła. Bóg, jako doskonały pedagog najpierw chwali swoich wiernych za osiągnięcia.

nięcia i sukcesy, następnie wskazuje, co należy poprawić, nad czym popracować. Pokazuje również konsekwencje naszych decyzji, które mają nas zmotywować do właściwego działania. Jednak w swej Ojcowskiej miłości szanuje nasze wybory i pozwala ponosić nam konsekwencje zarówno właściwych wyborów, które skutkują strumieniami Jego łask i błogosławieństw, pozwalających przetrwać spadające na nas trudne doświadczenia. Jak i złych wyborów, których konsekwencjami jest coraz większy dostęp do nas zła i coraz szersze możliwości jego działania w naszym życiu. Jednocześnie Bóg nie przestaje walczyć o swój Lud, powołując Kościół do działalności misyjnej. W schemacie tym przewija się również ciągła łączność Kościoła uwielbionego z Kościołem pielgrzymującym, zachowana dzięki modlitwie wstawienniczej i uwielbienia wobec Jedyne Boga Pana Historii. Schemat ten pokazuje walkę duchową, która jest naszym udziałem i będzie toczyć się nieustannie, aż do Paruzji.

Nadszedł czas na wyjaśnienie tytułu. Dlaczego piąty jeździec Apokalipsy? Ponieważ jak już wyżej mówiliśmy *Koń* oznacza w Apokalipsie realną siłę, która dynamicznie działa w historii ludzkiej. Umaszczenie czterech koni Apokalipsy niesie ze sobą konkretne treści. Od ich koloru zależy rodzaj siły, jaką ze sobą niosą. Umaszczenie piątego, konia zależy tylko i wyłącznie od wyborów dokonywanych przez nas każdego dnia. My kreujemy historię ludzkości. Opowiadając się po stronie Boga, pozwalamy działać sile Jego nieskończonej miłości. Wybierając zło, wiążemy ręce Bogu, a zapraszamy do naszego życia i świata siły zła. To od naszych decyzji i tylko od nich zależy nasze zbawienie lub potępienie. Bóg jeszcze przed naszym narodzeniem dał nam wszystko, co jest nam potrzebne do zbawienia, a szatan nie ustaje w staraniach, byśmy wybrali potępienie. Jednak ostatecznie to nasze wybory zadecydują o wyniku toczącej się od momentu poczęcia walki o naszą wieczność.

Spis treści

<i>Wprowadzenie</i>	5
ks. Piotr Łabuda	
<i>Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła</i>	9
Anna Maria Wajda	
<i>Pouczenia Jezusa o wierze (Łk 17, 6)</i>	23
Elżbieta Ibkowska	
<i>Wiara i jej zagrożenia na podstawie Pierwszego Listu św. Jana Apostoła</i>	37
ks. Bogdan Zbroja	
<i>Zjawisko modlitwy, jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie</i>	49
ks. Roman Mazur SDB	
<i>Pokój wiary w modlitwie. Studium w Ewangelii według św. Łukasza</i>	73
Renata Jasnos	
<i>Kształtowanie przekazu biblijnego w kulturze wczesnej piśmienności</i>	87
Lubomír Hampl	
<i>Strategia synonimii w przekazie biblijnym na materiale czeskim i polskim</i>	101
Stanisław Ciupka	
<i>Wiara jako pierwszy impuls w kierunku zbawienia. Koncepcja Klemensa Aleksandryjskiego</i>	121
Anna Gibek	
<i>Portrety wierzących kobiet w ujęciu św. Jana Ewangelisty</i>	137

s. Joanna Nowińska SM

Wiara a świadectwo w Apokalipsie św. Jana..... 151

Monika Wąchocka

Wiara jest łaską.....163

Magdalena Marzec

Piąty jeździec Apokalipsy — wybór człowieka w kontekście wiary.....179