

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE

Rok X (2013) 10

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok X (2013) 10
Siedlce

Komitet Redakcyjny: ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Matwiejuk (redaktor naczelny),
ks. dr Jacek Wojda (sekretarz), ks. dr Marcin Bider, ks. dr Mateusz Czubak, ks. dr Marek
Paluszkiewicz

Rada Naukowa: Bp prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski, UMK, ks. prof. dr hab. Edward
Jarmoch, UPH, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL, ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk,
UPH, ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW, ks. prof. François-Xavier Dumortier S.J.,
Pontificia Università Gregoriana, ks. prof. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana,
ks. prof. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät Trier, ks. dr hab. Roman Karwacki,
prof. UKSW, ks. dr hab. Dariusz Kotecki, UMK

Skład komputerowy: Aldona Oknińska

Za pozwoleniem Władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Artykuły są drukowane na podstawie recenzji

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej
Opole Nowe, ul. Seminaryjna 26
08-103 Siedlce 5
Tel. + 48 25 63 157 81
www.wsd.siedlce.pl

Druk i oprawa:

Iwonex, 08-110 Siedlce, Ujrzanów 289
tel. 25 633 33 10, fax: 25 644 62 67,
e-mail: iwonex@iwonex.com.pl, www.iwonex.com.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Ks. Jacek WOJDA, PWT Warszawa
Czytać historię Jezusa z Nazaretu w Ewangelii wg św. Łukasza 11
Reading the history of Jesus Christ in the Gospel according to St. Luke
- Ks. Roman KRAWCZYK, UPH Siedlce
Kulturotwórcza rola apokryfów biblijnych 31
The culture-shaping role of the biblical Apocrypha
- Ks. Piotr MAZUREK, UKSW Warszawa
Szczęście rodzinne a bojaźń Boża. Analiza teologiczna Ps 128, 1-3..... 45
Family happiness vs fear of God, Psalm 128, 1-3
- Ks. Rafał WIERZCHANOWSKI, UKSW WARSZAWA
Bonum coniugum i bonum prolis jako przedmiot symulacji zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK) 67
Bonum coniugum and bonum prolis as subjects of the simulation of the marriage consent
- Ks. Kazimierz MATWIEJUK, WSD Siedlce
Ikona jako komunikator treści zbawczych..... 81
Icon as a communicator of salvific content
- Ks. Zbigniew SOBOLEWSKI, WSD Siedlce
Starotestamentalne wezwanie do pokuty za grzechy i nawrócenia..... 105
Call for repentance and conversion in the Old Testament
- Ks. Dariusz KRUCZYŃSKI, UKSW Warszawa
Kształtowanie postaw religijno-moralnych pracowników Caritas w świetle „Katechizmu pracowników i wolontariuszy Caritas w Polsce” 125
Shaping of religio-moral attitudes of Caritas workers in the light of „Catechism of Caritas workers and volunteers in Poland”
- Ks. Andrzej KICIŃSKI, KUL
Katechizm w posłudze pastoralnej św. Jozafata Kuncewicza..... 141
Catechism in the pastoral ministry of St. Josaphat Kuncewicz

RECENZJE

- Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, ss. 385.
Ks. Mariusz KONIECZNY, Instytut Leksykografii KUL 155

Od Redakcji

Kolejny, dziesiąty, numer naszego czasopisma, które wychodzi od dziesięciu lat, wpisuje się w proces formacji teologicznej duchownych i wiernych świeckich. Jego problematyka jest różnorodna. Ta interdyscyplinarność stwarza możliwość odnalezienia treści, które mogą być pomocne do pogłębiania wiedzy religijnej, a przez to także wiary. Wiara ze swej natury jest rozumna, chociaż nie utożsamia się z wiedzą. Ona wiedzę znacznie przekracza, wprowadzając człowieka w rzeczywistość, którą zechciał ludziom objawić Bóg w swoim wcielonym Synu, Jezusie Chrystusie.

Ks. Jacek Wojda proponuje odczytać historię Jezusa z Nazaretu w Ewangelii wg św. Łukasza. Spojrzenie na osobę Wcielonego Logosu przez pryzmat trzeciej Ewangelii pozwala zobaczyć całościowo Jego osobę i mesjańską misję. Ks. Roman Krawczyk, biblista, przybliży kulturotwórczą rolę apokryfów biblijnych. Ich wartość polega na tym, że są świadectwem myśli, poglądów i oczekiwań, które panowały w judaizmie i chrześcijaństwie w niezwykle ważnym okresie historycznym, mianowicie w epoce od 200 r. przed Chr. do 135 r. po Chr. Forma i treść literatury apokryficznej została zainspirowana pismami biblijnymi, chociaż korzysta z elementów pozabiblijnych, nawet ahistorycznych.

Problematyka szczęścia rodzinnego w kontekście daru bojaźni Bożej jest przedmiotem refleksji ks. Piotra Mazurka. Analiza teologiczna Ps 128, 1-3 prowadzi do konstatacji, że małżeństwo i rodzina są szkołą życia społecznego i religijnego. Stanowią one jedną z dróg ku pełni człowieczeństwa. Małżeństwo czyni zgodą osób prawnie do tego zdolnych. Zagadnieniem symulacji zgody małżeńskiej zajął się ks. Rafał Wierzchanowski. Jego prawnicza refleksja koncentruje się na nieważności małżeństwa ze względu na wykluczenie jego istotnych dóbr, czyli samego małżeństwa lub dobra potomstwa.

Ikona jako komunikator treści zbawczych jest przedmiotem liturgicznej refleksji ks. Kazimierza Matwiejuka. Natomiast ks. Zbigniew Sobolewski, moralista, podejmuje tematykę pokuty za grzechy i nawrócenia w Starym Testamencie. Pokuta o tyle ma sens, o ile prowadzi do odrodzenia duchowego, powrotu do Boga, umocnienia w miłości.

Ks. Dariusz Kruczyński podjął problematykę formacji religijno-moralnej pracowników Caritas w świetle „Katechizmu pracowników i wolontariuszy Caritas w Polsce”. A ks. Andrzej Kiciński, katechetyk, przybliżył nieznany dotąd Katechizm, autorstwa św. Józefa Kuncewicza, jako pomoc w posłudze pastoralnej.

Studium socjologiczne, „Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego”, autorstwa ks. Janusza Mariańskiego, omawia w recenzji ks. Mariusz Konieczny z Instytutu Leksykografii KUL.

ARTYKUŁY

Ks. Jacek Wojda*

Czytać historię Jezusa z Nazaretu w Ewangelii wg św. Łukasza

Treść: Wstęp; 1. Wydarzenia i elementy chronologii; 2. Struktura literacka a wydarzenia; 3. Tytuł Łukaszewego dzieła; Zakończenie; Streszczenie: Reading the history of Jesus Christ in the Gospel according to St. Luke.

Słowa kluczowe: Ewangelia wg św. Łukasza, historia, wydarzenia, struktura literacka, tytuł Ewangelii.

Keywords: Gospel, St. Luke, history, events, literal structure, title of Gospel.

Wstęp

Ewangelia wg św. Łukasza jest szczególnie interesująca z punktu widzenia historycznego¹. Jest ona dokumentem historycznym, ale również dokumentem opowiadającym historię, której głównym bohaterem jest Jezus z Nazaretu. W czytaniu tej historii istotne są wydarzenia przytaczane przez jej autora. Chcąc ją przybliżyć użyjemy kryterium wydarzeniowego, czyli weźmiemy pod uwagę

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Od 2006 roku doktor teologii, pracownik naukowy w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (Sekcja św. Jana Chrzciciela); wykładowca historii Kościoła w WSD diecezji siedleckiej oraz w Instytucie Teologicznym w Siedlcach; lektor języka łacińskiego w tymże Instytucie. Zainteresowania: początki Kościoła i jego historia, metodologia historii, patrologia, filozofia, archeologia, duchowość.

¹ Refleksja o metodologii Ewangelii wg. św. Łukasza została zaproponowana w artykule: J. Wojda, *Ewangelia wg św. Łukasza jako dokument historyczny w świetle Dawnych dziejów Izraela Józefa Flawiusza*, „Studia Elckie” 14 (2012), s. 289-310; zob. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011.

rozgrywające się wydarzenia i dokonamy ich kwalifikacji². Nie chcemy ustalać dokładnej chronologii wydarzeń lecz jedynie uchwycić ich wydźwięk i koherencję w relacji Łukasza³. Zaproponujemy strukturę historyczno-literackiej, stosownie do analizy wydarzeniowej. Zostanie też podjęta próba nadania jej nazwy, tytułu.

1. Wydarzenia i elementy chronologii

Łukasz zaświadcza o swoim historycznym warsztacie we wstępie do opowiadania o Słowie⁴. Ów wstęp jest oryginalny w stosunku do wstępów pozostałych ewangelistów, czyli Mateusza, Marka i Jana. Użyte w nim słowa nie są bez związku z zamierzonym dziełem⁵. Ukazują bowiem ogólny jego historyczny program, którego realizację wyraża np. próba zbudowania chronologii opisywanych dziejów. Kadrem chronologicznym jest dla Łukasza polityczna struktura ówczesnego świata: Królestwo Żydowskie oraz Imperium Rzymskie. Odniesieniami czasowymi są panujący cesarze August i Tyberiusz oraz królowie i tetrarchowie tacy, jak: Herod Wielki, Archelaos, Herod Antypas, Filip. Łukasz zna wydarzenia wokół Słowa i przekazuje je z troską historyka. Przykładem tego jest rozdział trzeci jego Ewangelii, dotyczący m.in. postaci Jana Chrzciciela, który pokrywa się tematycznie z trzecim rozdziałem Ewangelii wg Mateusza, ale zawiera zdecydowanie więcej danych historycznych.

Mateusz zapisał:

„W owym czasie wystąpił Jan Chrzciciel i głosił na Pustyni Judzkiej te słowa: „Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie”. Do niego to odnosi się słowo proroka Izajasza” (Mt 3, 1-2).

Łukasz wprowadził wiele elementów natury historycznej. Napisał:

² Zob. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963; J. Kudasiewicz, *Dawne a współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1969), s. 427-444. O faktach i wydarzeniach jako pojęciach fundamentalnych historii, zob. J. Leduc, V. Marcos-Alvarez, J. Le Pellec, *Construire l'histoire*, Midi-Pyrénées 1998, s. 52-57.

³ M. Wojciechowski, *Daty z życia Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 3, s. 202-214. Autor podaje dokładne dane chronologiczne z życia Jezusa i ich uzasadnienie.

⁴ Zob. J. Nolland, *Word biblical commentary 35A Luke 1-9:20*, Dallas, Texas: Word Books, Publisher 1989, xxxi: „Luke provides his Gospel with a preface which is clearly in the style of Hellenistic literary prologues. Biographies and rhetorical works had such prefaces, but Luke's invites particular comparison with those attached to historical works and those attached to treatises on various subjects”.

⁵ R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*, t. 2: Gehalt, Zürich 1949, s. 96, za: Fr. Mickiewicz, *Ewangelia wg. św. Łukasza 1-11* (cz.1). *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, Częstochowa, Edycja św. Pawła 2011, s. 46. Mickiewicz odwołując się do rozważań Morgenthalera na temat rodzaju literackiego Ewangelii Łukaszaowej stwierdza, że „Łukasz z jednej strony powziął zamiar stworzenia dzieła historycznego, z drugiej zaś chciał spełnić funkcję świadka, przy czym na każdej stronicie swego dzieła występuje zarówno jako historyk, jak też jako świadek”; zob. Fr. Mickiewicz, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w Pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki 2003.

„Było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara. Gdy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, brat jego Filip tetrarchą Iturei i kraju Trachonu, Lizaniasz tetrarchą Abileny; za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza skierowane zostało słowo Boże do Jana, syna Zachariasza, na pustyni. Obchodził więc całą okolicę nad Jordanem i głosił chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów, jak jest napisane w księdze mów proroka Izajasza” (Łk 3, 1-4).

Wersja Łukasza wystąpienia Jana Chrzciciela jest realizacją historycznego zamysłu autora⁶.

Zresztą pierwsze trzy rozdziały Ewangelii Łukaszowej posiadają tytuły wyraźnie chronologiczne: pierwszy stoi pod znakiem króla Heroda, drugi cesarza Augusta, trzeci cesarza Tyberiusza. Wspomniani władcy „patronują” wydarzeniom zbawczym, które rozgrywają się w kontekście paschy Jezusa w Jerozolimie. Ta zaś stoi pod znakiem Poncjusza Piłata, przedstawiciela cesarza rzymskiego, (rozdz. 23) i wspomnianych już wcześniej, w trzecim rozdziale, najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza a także epizodycznie króla Heroda Antypasa. Jerozolima stanowi centrum historii Łukasza. Druga jego księga – Dzieje Apostolskie – ma swój finał w Rzymie, stolicy Cesarstwa. Łukasz pisząc i redagując opowiadanie o Jezusie szuka niejako danych chronologicznych minionego czasu. Tworząc zaś Dzieje Apostolskie ma się wrażenie, jakby autor był bliski opisywanych wydarzeń. On nie miał potrzeby odwoływać się do cesarzy, by zachować ramy historyczne opowiadania, chociaż czyni wzmiankę o Klaudiuszu (Dz 11, 28). Dla niego namiestnicy Rzymu stanowili potwierdzenie wiarygodności jego relacji o wydarzeniach minionego czasu.

Analizując elementy chronologiczne dzieła Łukaszowego dostrzegamy, iż przełomowym okresem dla opowiadanej historii jest piętnasty rok panowania Tyberiusza Cezara. Ta historyczna wzmianka otwiera działalność religijną Jana, syna Zachariasza, i chrzest Jezusa przez Jana. Obejmuje również ostatnią Paschę Jezusa w Jerozolimie. Jej ważność u kresu ziemskiej egzystencji Jezusa prowokuje pytanie, czy była ona wydarzeniem, któremu Łukasz wyznaczył szczególne miejsce w swojej pracy. Niewątpliwie różne fakty pokrewne wyznaczają dynamikę i logikę historii Łukaszowej.

Jezus jako Żyd przybył do Jerozolimy na święta Paschy. Wielu autorów komentujących Ewangelię wg św. Łukasza widzi w niej długą drogę Jezusa, którą

⁶ Można porównać także miejsce genealogii Jezusa u Mt (1, 1-17) i u Łk (3, 23-38). W dziele Mateusza jej miejsce nawiązuje do historii zbawienia rozgrywającej się wśród Żydów i wyraźnie sugeruje kontekst żydowski. U Łukasza zaś umieszczenie jej podyktowane jest, wydaje się, projektem historycznym autora, który ma na uwadze to, co jest ważne również dla narodów. Jej treść jest również bardziej „historyczna”, niż mistyczna, zaczynająca się od lat Jezusa u początków Jego publicznej działalności i jego ziemskiego pochodzenia.

pokonuje idąc do Świętego Miasta (Łk 9, 51-19, 28)⁷. Mówi on o wielu wydarzeniach i zdarzeniach, które miały miejsce od momentu przybycia Jezusa do Jerozolimy. Szczególnie ważny jest czas Jego wejścia w klimat paschy żydowskiej, Jego wydanie władzom religijnym i politycznym oraz konsekwencje tego aktu, śmierć na krzyżu i chwalebna rezurekcję. Obecność Jezusa w Jerozolimie podczas paschy jest w zgodzie z kalendarzem religijnym obowiązującym w Izraelu. Łukasz wie dobrze o tym i nie ma wyboru, aby odnosić swoją narrację do wydarzeń czy osób z Imperium Rzymskiego. Umieszcza wręcz teologicznie wydarzenia paschalne Jezusa dokładnie w czasie paschy żydowskiej⁸. Jest to historia wewnątrz żydowska, związana z przejściem Izraelitów, paschą, z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej (Wj 11). Pascha Jezusa jest to czas pobożnego Żyda, który kultywuje religijną tradycję swego narodu, ale Jezus nada jej nowy sens. W nowy sposób wypełni jej czas. On w tym świętym czasie realizuje misję wydania na ofiarę swego Ciała i Krwi, dokonując nowego, tym razem duchowego, wyzwolenia, już nie tylko jednego narodu, ale całej ludzkości. Opowiadanie o spożywaniu rytualnego posiłku paschalnego wyjawia tę myśl i związany z nią czyn Jezusa. To kulminacyjne wydarzenie w życiu Jezusa miało charakter wybitnie religijny. Jednak ludzie z Jego otoczenia, szczególnie uczniowie, nie w taki sposób wyobrażali uwieńczenie dzieła, o którym On nauczał i którego dokonał.

Nauczyciel z Nazaretu przyciągał swoimi słowami i czynami rzesze ludzi. Był ich pasterzem i lekarzem. Nauczał ich o Bogu: czytał Pismo w synagogach i wyjaśniał – odnosząc słowa do siebie – tak w Nazarecie w czasie pierwszego wystąpienia, jak i wtedy, kiedy przyszli do niego wysłannicy Jana Chrzciciela pytając czy jest Mesjaszem, który miał przyjść. Uczył miłości do drugiego człowieka, ganił nieczułość serc na biedę, głosił miłosierdzie Boże i pocieszenie u Niego. Szczególnie związał ze sobą uczniów, których powołał, aby Mu towarzyszyli. Stał się propagatorem odnowionej i oczyszczonej religijności. Stąd wynikło wiele konfliktów i dysput z religijnymi elitami ówczesnego Izraela. Jednocześnie zaczął odsłaniać, co czekało go w Jerozolimie: wydanie na śmierć, męka, ale również zmartwychwstanie. I to właśnie było celem jego wędrowania do Jerozolimy.

Ten Jezus, człowiek o takiej renomie i powodzeniu u licznych tłumów, co pokazał Jego wjazd do Jerozolimy na kilka dni przed świętem Paschy, przy udziale rozradowanej rzeszy jej mieszkańców, staje się przedmiotem potępienia.

⁷ Zob. Cl. Tassin, J. Hervieux, H. Cousin, Al. Marchadour, *Les évangiles, textes et commentaires*, Bayard 2001, s. 671-771; red. A. Jankowski, *Wstęp do Ewangelii według św. Łukasza*, w: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań, Warszawa 1982, s. 1179.

⁸ Tradycja synoptyczna, różniąc się od Janowej, która umieszcza śmierć Jezusa w dzień przygotowania Paschy, mówi o śmierci Jezusa w dzień Paschy, co dla obyczajów żydowskich trudne jest do zaakceptowania. Łukasz i inni synoptycy wysuwają na pierwszy plan teologiczny motyw śmierci Jezusa, zob. M. Quesnel, *Jésus-Christ*, Flammarion 1994, s. 34.

Dokonuje się to na skutek spisku religijnych władz Izraela z arcykapłanem na czele. Czy taki koniec Jezusa miał być wydarzeniem kulminacyjnym w Jego życiu? On taki koniec przepowiedział. Ale w jaki sposób taki koniec może być wielkim wydarzeniem? Jego ostatnie dni wydają się być końcem czegoś wielkiego, a nie początkiem czegoś nowego. Takim wydarzeniem mógłby być Jego chrzest nad Jordanem. On miał charakter wydarzenia przełomowego. Teraz miał podzielić los Jana, syna Zachariasza W Jerozolimie była bardziej klęska niż apogeum Jego misji klęska. Takie odczucia przepełniały serca nie tylko uczniów idący do Emaus po śmierci Jezusa (J 24, 13-35)

A jednak wg Jezusa było to błogosławione apogeum Jego misji. On był w pełni świadomy roli, jaką miał spełnić w Jerozolimie w czasie żydowskich świąt paschalnych. Idąc za Jego myślą, przekazywaną przez uczniów, poznajemy na czym polega wydarzenie jerozolimskie, którego protagonistą jest Jezus. Wszystko zatrzymałoby się na Jego klęsce, gdyby nie było dalszego ciągu wydarzeń z Wieczernika, z Ogrodu Oliwnego, z Jerozolimy, z Kalwarii oraz z pobliskiego ogrodu – cmentarza. Tym dalszym ciągiem jest pusty grób odkryty przez kobiety, towarzyszące Jezusowi z Galilei w drodze do Jerozolimy i biorące udział w tragicznych wydarzeniach jerozolimskich. To jest podkreślone przez Łukasza, który niejako „jednym tchem” opowiada o obecności niewiast przy złożeniu do grobu ciała Jezusa, o przygotowaniu wonności i olejków oraz przyjsciu do grobu z wonnościami w pierwszy dzień tygodnia (Łk 23, 52 - 56; 24, 1 - 3).

Dalszym ciągiem „sprawy” Jezusa jest pusty grób odkryty przez Piotra, zaintrygowanego lub zaniepokojonego wieścią przyniesioną przez owe niewiasty. Kontynuacją historii są interwencje wysłanników Bożych i żyjącego Jezusa wobec niewiast przy grobie Jezusa, wobec uczniów w drodze do Emaus oraz wobec apostołów, pozostających w bezpiecznym miejscu. Obecność żyjącego Jezusa od nowa i w nowy sposób zmienia całą sytuację ludzi z najbliższego otoczenia Mistrza z Nazaretu. Tu dokonuje się nowe poznanie Jego tożsamości i nowe spojrzenie na jego misję a w szczególności na ostatnie dni Jego życia. To od tego momentu w konkretnym czasie, w którym misteryjnie obecny jest Pan zmarłych, Jego śmierć jest rozumiana jako zwycięstwo, a nie klęska. Okazało się, że dramat Kalwarii był nie tylko punktem kulminacyjnym historii Nauczyciela z Nazaretu, ale początkiem nowej historii świata.

Było to wydarzenie wyjątkowe, przeciwne prawom historii i przeciwne logice ludzkiego rozumowania, gdzie liczą się sława, bogactwo, władza, zwycięstwa militarne itp. U Jezusa wszystko było odwrotnie. On nie ma ani bogactwa – sprzedany za 30 srebrników, ani władzy – wyśmiany w przebraniu króla i władcy, ani sławy – obrzucany złorzeczeniami, spotwarzany i uznany za bluźniercę, ani dobrej opinii – skazany jak zły zły, ani zwycięstwa militarnego – pojmany w Ogrójcu wśród uczniów „swych rycerzy”, mających jedynie dwa miecze, ani

spokojnej śmierci – umierał na krzyżu, na którym śmierć należała od najbardziej długotrwałych i bolesnych, ani wyglądu – jego oblicze i ciało zmaltretowane, ani normalnego pochówku – nie było czasu, aby umyć Jego ciało i nałożyć na nie olejki. Dano mu krzyż jako znak hańby i potępienia, a On go nie odepchnął.

Pascha Jezusa obejmująca rytualną wieczerzę, wydanie, sąd, męka, śmierć i zmartwychwstanie jest Jego największym zwycięstwem. Dotyczy ono bowiem śmierci i każdego kryjącego się za nią zła czyli grzechu niszczącego więź człowieka z Bogiem. Jest to również zwycięstwo nad Szatanem, który „odstąpił aż do czasu”, pokonany przez Jezusa w czasie kuszenia na Pustyni Judzkiej (Łk 4, 13). Ten czas przypada na ostatnią Paschę. Szatan jest obecny w walce duchowej Jezusa w tym czasie; wtedy bowiem Jezus wyznaje jak bronił Piotra przez Złym (Łk 22, 31 - 32)⁹. Jezus jest ostatecznie niepokonany ani przez moce duchowe ani przez moce ziemskie.

Sposób, w jaki to zwycięstwo się dokonało, jest jeszcze raz wyjaśnione przez Jezusa po wydarzeniach paschalnych. Łukasz zapisał Jego słowa skierowane do uczniów w drodze do Emaus: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swojej chwały?” (Łk 24, 26) i zaadresowane do zgromadzonych w Jerozolimie uczniów i apostołów: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie ” (Łk 24, 46). Wcześniej Jezus sam przepowiadał po trzykroć wydarzenie jerozolimskie, którego miał być głównym autorem i bohaterem. To wydarzenie naznaczone było cierpieniem Mesjasza. Historycznie nie dało się tego nie zauważyć. Łukasz wskazuje również, że stało się to na podstawie Pism, które przepowiadały prorocko dzieło mesjańskie Pomazańca Pańskiego.

Czyż nie tutaj znajdujemy klucz do świętych Pism żydowskich i do osoby Pana Jezusa? Jest tu z pewnością klucz do Ewangelii oraz do całego dzieła Łukasowego.

„Potem rzekł do nich: «To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach». Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma, i rzekł do nich: «Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie, w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, poczynawszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego. Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostańcie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka»” (Łk 24, 44 - 49).

W kontekście religii żydowskiej, gdzie pierwszorzędną rolę odgrywają Pisma, Jezus wyjaśnia swoje życie. Szczególnie ważnym wydaje się słowo *dei* - musiało się wypełnić. Dzieje Jezusa nie były dziełem przypadku, lecz przebiegały

⁹ Jan w swej Ewangelii mówi wprost (J 12, 31; 13, 2; 14, 30) o uczestnictwie szatana w dziele zniszczenia Jezusa i zburzenia jedności między Nim a Jego uczniami.

wg planu, którego autorem był Bóg. Jest to niezwykle punkt w ostatnich wierszach Ewangelii Łukaszej. Ten plan ma swój dalszy ciąg, którego realizację pokaże Łukasz w drugiej księdze swego dzieła, czyli w *Dziejach Apostolskich*¹⁰.

Znając już główne wydarzenie Ewangelii wg Łukasza i sposób dokonania dzieła przez Mesjasza oraz jego zgodność z planem Bożym, można zapytać czy już na początku Ewangelii autor nie umieszcza myśli wskazującej na przebieg wydarzeń aż do tego najważniejszego momentu. Może umieszcza jakąś myśl odpowiadającą wskazanemu przez nas fragmentowi, w którym dostrzegliśmy klucz do całej Ewangelii? Dzieje Apostolskie zawierają na początku taką myśl przewodnią. Jednak czytając pierwszy rozdział Ewangelii, dostrzegamy, że autor nie odkrywa wszystkiego na początku np. w zwiastowaniu Maryi, że zostanie Matką Syna Bożego. To spostrzeżenie jest świadectwem, że objawienie przychodzi stopniowo: Bóg, którego interwencję Łukasz opisuje, nie wyjawia wszystkiego na raz, ale z biegiem czasu. Maryja rozważa stopniowo treści objawione, których jest uczestniczką i świadkiem. W pierwszych wersach i paragrafach Ewangelii nie znajdujemy wzmianki o Mesjaszu cierpiącym, ale tylko o Synu Bożym przychodzącym zasiąść na tronie Dawida. Maryja jest świadoma, że zbawienie przychodzi, wyśpiewuje to w Magnificat. Dopiero scena przedstawienia Jezusa w świątyni Jerozolimskiej przynosi odkrycie bólu, jaki Matka przeżyje z powodu Syna, któremu sprzeciwiać się będą. Właściwy początek, zwany prologiem, wskazuje na Słowo, które Łukasz chce nappełnić treścią od początku do końca wg logiki Boga, a nie człowieka. Można w tym widzieć jeszcze jedno świadectwo, że ta księga Łukaszowa to historia, a nie symbole wiary¹¹ czy katechizm. Jest to historia, której przedmiotem jest Słowo. Ona odczytuje fakty, które miały miejsce i interpretuje je, lecz nie wymyśla ich, pozostając skromnie przy dostępnych danych, aby wyjaśnić realizację planu Bożego zbawienia w Chrystusie.

Łukasz pragnie opisać i wyjaśnić od początku do końca fakty rozgrywające się wokół Jezusa, którego nazywa we wstępie Słowem. Rozpoczyna więc od zdarzeń prowadzących do pojawienia się Go na świecie, a kończy Jego odejściem do Ojca. Wskazaliśmy kluczowość ostatniej Paschy Jezusa. Łukasz żyje w czasie odległym od wydarzeń wokół Jezusa, z których pierwszym głoszonym publicznie była Jego ostatnia Pascha: męka, śmierć i zmartwychwstanie. Redagował swe „Pamiętniki” o Słowie po 62 roku. Najprawdopodobniej pod koniec lat sześćdziesiątych lub siedemdziesiątych¹². Aby lepiej zrozumieć ten

¹⁰ Zob. C.H. Cosgrove, *The Divine Dei' in Luke-Acts: Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence*, „Novum Testamentum” 26 (1984), s. 168-190.

¹¹ Zob. J. Guitton, *Kościół współczesny*, przekł. B. Majchszak, J. Bednarek, J. Rybałt, Warszawa 1965, s. 214.

¹² J. Nolland, *Word biblical commentary 35A Luke*, dz. cyt., xxxviii-xxxix.

czas kulminacyjny i pogłębić sens tego, co się wydarzyło, Łukasz wraca do genezy Słowa. I to świadczy o dociekliwości historycznej i teologicznej Łukasza.

Geneza historii Słowa zaczyna się od faktu zwiastowania narodzin Jana, syna Zachariasza i narodzin Jezusa. Istotnym dla historii i zbawienia jest narodzenie wcielonego Syna Bożego, także Jego chrzest, rozpoczynający Jego misję ewangelizacyjną. Wszystkie następne wydarzenia zmierzają ku Passze Jezusa, która stanowi „godzinę” Jezusa, na którą przyszedł. Przypomnijmy, że w drugiej księdze dzieła Łukaszowego, historia Jezusa rozpoczyna się od zesłania Ducha Świętego. Z tego wydarzenia „wypływają” wszystkie inne¹³. Wydarzenie paschalne rozgrywające się wokół Jezusa ma miejsce w Jerozolimie i w okolicach Miasta Świętego. Jerozolima znajduje się w Judei. Wszystkie drogi szkicowane przez Łukasza wiodą w stronę owego miasta. Ewangelista podkreśla, że „gdy dopełniły się dni Jego (Jezusa) wzięcia (z tego świata), postanowił udać się do Jerozolimy” (Łk 9,51). W jej stronę zmierzają liczne osoby związane z Jego osobą.

2. Struktura literacka a wydarzenia

Uwzględniając elementy chronologii księgi Łukasza, mając też na uwadze kalendarz liturgiczny żydowski, odnośnie do obchodów paschy, oraz przyjmując kryterium wydarzeniowe, możemy odtworzyć następującą strukturę treści trzeciej Ewangelii.

Prolog 1, 1-4

I. Przygotowanie przyjścia Jezusa: za czasów króla Heroda od ok. 8 r. przed Chr.

1. Zwiastowanie i poczęcie Jana – 1, 1-25
2. Zwiastowanie i poczęcie Jezusa – 1, 26-38
3. Nawiedzenie Elżbiety przez Maryję – 1, 39-56
4. Narodzenie Jana, syna Zachariasza – 1, 57-80

II. Narodziny Jezusa i dzieciństwo: za czasów cesarza Augusta od ok. 7 r. przed Chr.

1. Narodzenie Jezusa w Betlejem w Judei – 2, 1-7
2. Pasterze u dziecięcia Jezus – 2, 8-20
3. Obrzezanie Jezusa – 2, 21
4. Ofiarowanie Jezusa w świątyni w Jerozolimie – 2, 21-38
5. Powrót do Nazaretu w Galilei – 2, 39-40
6. Jedna z corocznych pielgrzymek rodziny Jezusa do Jerozolimy na święto Paschy – 2, 41-52

¹³ Zob. J. Wojda, *Pierwsza historia Kościoła: Dzieje Apostolskie Łukasza a Historia kościelna Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 30 (2010) t. 55, s. 686-690.

III. Przygotowanie wystąpienia Jezusa: za rządów cesarza Tyberiusza i innych władców panujących w Izraelu od ok. 27 r. przed Chr.

1. Wystąpienie Jana, syna Zachariasza i jego działalność w okolicy nad Jordanem – 3, 1-14
2. Świadeństwo Jana o Mesjaszu – 3, 15-18
3. Los Jana – 3, 19-20

IV. Czas chrztu Jezusa i Jego przygotowania do mesjańskiej misji

1. Chrzest Jezusa – 3, 21-22
2. Rodowód Jezusa – 3, 23-38
3. Kuszenie Jezusa na Pustyni – 4, 1-13

V. Czas nauczania i cudów Jezusa

1. Wystąpienie w synagodze w Nazarecie – program działalności – 4, 14-30
2. Jezus w Kafarnaum: uzdrowienie opętanego i teściowej Piotra – 4, 31-43
3. Powołanie nad jeziorem Genezaret pierwszych uczniów z Piotrem – 5, 1-11
4. Uzdrowienie trędowatego w mieście – 5, 12-16
5. Uzdrowienie paralityka i odpuszczenie grzechów – 5, 17-26
6. Powołanie Lewiego i uczta dla Jezusa – 5, 27-32
7. Nauka o postach – 5, 33-39
8. Nauka o znaczeniu szabatu: łuskanie kłosów i uzdrowienie – 6, 1-11

VI. Czas działalności w otoczeniu dwunastu Apostołów

1. Wybór dwunastu – 6, 12-16
2. Wielka nauka z błogosławieństwami na czele – 6, 17-49
3. Prośba i uzdrowienie sługi setnika z Kafarnaum – 7, 1-10
4. Wskrzeszenie młodzieńca z Naim – 7, 11-17
5. Świadeństwo Jezusa o Janie Chrzcicielu – 7, 18-35
6. Nawrócenie jawnogrzesznicy – 7, 36-50
7. Nauczanie przypowieści o siewcy i lekcja dla uczniów – 8, 1-21
8. Uciszenie burzy na jeziorze – 8, 22-25
9. Uzdrawienia: opętanego w kraju Gergezeńczyków – 8, 26-39
10. Uzdrawienie kobiety cierpiącej na krwotok i wskrzeszenie córki Jaira – 8, 40-56

VII. Czas zaangażowania Apostołów w misję mesjańską Jezusa i wtajemniczenia w Jego plan

1. Posłanie Apostołów – 9, 1-6
2. Zainteresowanie Heroda Antypasa Jezusem – 9, 7-9
3. Pierwsze rozmnożenie chleba w okolicy Betsaidy – 9, 10-17
4. Wyznanie Piotra i pierwsze wtajemniczenie uczniów w szczegółowy plan mesjański Jezusa: męka, śmierć i zmartwychwstanie – 9, 18-27
5. Przemienienie na górze wobec trzech uczniów – 9, 28-36
6. Lekcja z uzdrowienia epileptyka – 9, 37-43a
7. Drugie wtajemniczenie uczniów: męka Jezusa – 9, 43b-45
8. Wygórowane ambicje uczniów Jezusa – 9, 46-48
9. Protest przeciw komuś, kto w imię Jezusa wyrzucał złe duchy – 9, 49-50

VIII. Czasowy przełom misji Jezusa: wejście na drogę ku Jerozolimie i liczniejsze akcje uczniów

1. Droga przez Samarię – 9, 51-56
2. Trzej potencjalni uczniowie Jezusa – 9, 57-62
3. Posłanie siedemdziesięciu dwóch uczniów – 10, 1-12
4. Groźby wobec miast – 10, 13-16
5. Sprawozdanie z misji siedemdziesięciu dwóch uczniów – 10, 17-24
6. Nauka o miłości bliźniego – 10, 25-37

IX. Drugi etap czasowy podróży do Jerozolimy: rosnący sprzeciw wobec misji Jezusa

1. Pobyt w domu Marii i Marty – 10, 38-42
2. Nauka modlitwy – 11, 1-13
3. Władza Jezusa nad złym duchem – 11, 14-26
4. Jezus błogosławiony przez kobietę z tłumu – 11, 27-28
5. Lekcja Jezusa wobec żądających znaków: znak Jonasza – 11, 29-36
6. Napiętnowanie faryzeuszów i uczonych w Piśmie – 11, 37-54
7. Nauki o męstwie w czasie prześladowań – 12, 1-12
8. Ostrzeżenia przed zbytnią troską o dobra materialne – 12, 13-34
9. Zachęta do czuwania i wierności oraz do opowiedzenia się po stronie Jezusa – 12, 35-53
10. Uwagi o znakach czasu i wezwanie do nawrócenia – 12, 54-59; 13, 1-9

11. Uzdrowienie kobiety w szabat i nauka o Królestwie Bożym – 13, 10-21

X. Kolejny etap czasowy podróży do Jerozolimy: orędzie o Miłosierdziu Bożym

1. Ostrzeżenie przed lekceważeniem spraw zbawienia – 13, 22-30
2. Zagrożenie życia Jezusa ze strony Heroda – 13, 31-33
3. Lamentacja nad miastem Jeruzalem – 13, 34-35
4. Uczta u faryzeusza i nauki o gościnności – 14, 1-24
5. Wymagania wobec uczniów Jezusa – 14, 25-35
6. Nauka o miłosierdziu Bożym wobec przeciwników Jezusa i Jego otwarcie na grzeszników – 15, 1-32
7. Nauki o niebezpieczeństwie gromadzenia bogactw – 16, 1-31
8. Wskazania o zgorszeniu, przebaczeniu, wierze i pokorze – 17, 1-10

XI. Zbliżanie się do Jerozolimy: bliskość Królestwa Bożego

1. Uzdrowienie dziesięciu trędowatych – 17, 11-19
2. Nauki o przyjściu Królestwa i Syna Człowieczego – 17, 20-37
3. Lekcje o modlitwie – 18, 1-14
4. Jezus i dzieci – 18, 15-17
5. Pytanie bogatego człowieka o zbawienie – 18, 18-30
6. Zapowiedź męki i zmartwychwstania w Jerozolimie – 18, 31-34
7. Jezus w Jerychu: niewidomy i Zacheusz – 18, 35-28

XII. Przybycie Jezusa do Jerozolimy: Jezus a świątynia

1. Uroczysty wjazd do Jerozolimy i płacz nad miastem – 19, 19-44
2. Oczyszczenie świątyni – 19, 45-46
3. Codzienne nauczanie Jezusa w świątyni i kontrowersyjna postawa wobec władz religijnych: władza Chrystusa, przypowieść o przewrotnych rolnikach, sprawa podatku, sprawa zmartwychwstania – 19, 47-48. 20, 1-47.
4. Ofiara wdowy do skarbony świątynnej – 21, 1-4
5. Nauka o zniszczeniu świątyni i miasta oraz o przyjściu Syna Człowieczego – 21, 5-38

XIII. Czas Paschy Jezusa w Jerozolimie: zdrada, męka, śmierć i zmartwychwstanie

1. Sekretna decyzja o straceniu Jezusa – 22, 1-6
2. Przygotowania do uczty paschalnej – 22, 7-13

3. Uczta paschalna: rytualne wydanie się Jezusa na śmierć, ujawnienie zdrajcy, spór o pierwszeństwo, ostrzeżenie Piotra i zachęta do walki – 22, 14-38
4. Czuwanie Jezusa na Górze Oliwnej i Jego pojmanie – 22, 39-54a
5. Pilnowanie Jezusa w domu najwyższego kapłana i postawa Piotra – 22, 54b-65
6. Sąd nad Jezusem przed Wysoką Radą, przed Piłatem i przed Herodem – 22, 66-71. 23, 1-12
7. Wydanie wyroku – śmierć krzyżowa – 23, 13-25
8. Droga krzyżowa, ukrzyżowanie i śmierć – 23, 26-46
9. Złożenie ciała Jezusa do grobu – 23, 47-56
10. Odkrycie pustego grobu – 24, 1-12
11. Uczniowie w drodze do Emaus a Żyjący Jezus – 24, 13-32
12. Zmartwychwstały Jezus z Apostołami w Jerozolimie – 24, 33-49

XIV. Odejście zmartwychwstałego Jezusa od uczniów na Górze Oliwnej i ich świątynne czuwanie – 24, 50-53

Istnieją inne propozycje uporządkowania treści księgi Ewangelii Łukaszowej. Zawierają one ideę podróży Jezusa do Jerozolimy, która obejmuje największą partię jej tekstu¹⁴. W Biblii Tysiąclecia znajdujemy następującą strukturę literacką tej księgi: Przedmowa 1, 1-4, Narodzenie i życie ukryte Jana Chrzciciela i Jezusa 1, 5 – 2, 52, Przygotowanie do działalności Jezusa 3, 1 – 4, 13, Działalność Jezusa w Galilei 4, 14 – 9, 50, Podróż do Jerozolimy 9, 51 – 21, 38, Męka i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa 22, 1 – 24, 53.

Biblia Jerozolimka prezentuje nam podobny podział materiału: Prolog, 1, 1-4, Narodzenie i życie ukryte Jana Chrzciciela i Jezusa 1, 5 – 2, 52, Przygotowanie do działalności Jezusa 3, 1 – 4, 13, Działalność Jezusa w Galilei 4, 14 – 9, 50, Podróż do Jerozolimy 9, 51 – 19, 27, Działalność Jezusa w Jerozolimie 19, 28 – 21, 38, Męka 22, 1 – 23, 56, Po zmartwychwstaniu 24, 1 – 53¹⁵.

Zdążanie Jezusa do Jerozolimy wpisuje się w kryterium wydarzeniowe zrozumienia Łukasowego dzieła. Jednak przytoczone podziały biorą pod uwagę przede wszystkim kryterium rzeczowe w porządkowaniu treści Ewangelii. Nie

¹⁴ Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 251-256; Łukasz – ewangelista historii zbawienia, „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 32 (1985), z. 1, s. 77.

¹⁵ Podział wg oryginału w jęz. fr. *La Bible de Jérusalem*, red. R. de Vaux, P. Benoit, L. Cerfaux, Paris 2000. Polskie wydanie BJ daje tytuł Męka i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa od 22, 1 do 23, 56, a następnie tytuł Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – rozdz. 24. <http://jerozolimka.ovh.org/biblia/>; *Biblia Jerozolimka*, red. A. Cholewiński, Z. Kiernikowski, Poznań, Pallotinum 2006.

zawsze jest uwzględniany wskazany przez nas ważny element chronologiczny w dziele Łukasowym. Np. pierwsza część w obu przytoczonych strukturach zatytułowana Narodzenie i życie ukryte Jana Chrzciciela i Jezusa (1, 5 – 2, 52) przyjmuje kryterium rzeczowe. Jeśli zostałby uwzględniony moment chronologiczny czyli „Za czasów Heroda, króla Judei” (1, 5) i następnie „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta” (2, 1), akcent zostałby położony na narodziny Jezusa za panowania Cezara Augusta. Takie ujęcie byłoby w duchu prologu Łukasza. W tych podziałach i w mniejszych ich podtytułach można dostrzec również inne kryteria podziału, mianowicie kryterium literackie czyli biorące po uwagę słownictwo, kryterium wg bohaterów, wg geografii. Odnotować też można występujące kryterium teologiczne¹⁶.

Najnowszy komentarz biblijny do Ewangelii wg św. Łukasz proponuje układ ogólny dzieła, uwzględniający elementy literackie, geograficzne, teologiczne¹⁷.

Prolog (1, 1-4)

1. Narodzenie i dzieciństwo Jezusa i Jan Chrzciciela (1, 5 – 2, 52)
2. Wydarzenia przygotowując działalność Jezusa (3, 1 – 4, 13)
3. Działalność Jezusa na terytoriach Galilei (4, 14 – 9, 50)
4. Podróż Jezusa do Jerozolimy (9, 51 – 19, 28)
5. Działalność Jezusa w Jerozolimie (19, 28 -21, 38)
6. Droga Jezusa na krzyż (22, 1 – 23, 56)
7. Zmartwychwstanie Jezusa.

Wyżej zaproponowany przez nas układ treści Ewangelii wg Łukasza nieco inaczej porządkuje dzieło Łukaszowe, niż struktury wypracowane przez egzegetów i teologów. Zaproponowany podział bierze przede wszystkim pod uwagę logikę historii. Uporządkowanie różnych wydarzeń, zdarzeń i faktów wg kryterium wydarzeniowego wydaje się dobrze oddawać spójność dzieła Łukaszowego. Są bowiem perykopy, które jest trudno sklasyfikować i uporządkować egzegetom czy teologom będącym w poszukiwaniu jakiejś koherencji retorycznej lub teologicznej. Wtedy przychodzi z pomocą pamięć o narracji Łukasza badającego wydarzenia, które można zostawić jako takie bez szukania dla nich np. ciągłości

¹⁶ Fr. Mickiewicz, *Ewangelia wg. św. Łukasza 1-11*, dz. cyt., s. 53-57. Znajdujemy tu różne struktury literackie Ewangelii wg św. Łukasza proponowane przez: Th. P. Osborne, *Towards a new understanding of the structure of Luke's Gospel*, „Anacecta Cracoviensia”, 35 (2003), s. 189-205, C. Westermann, *Abriss der Bibelkunde*, Stuttgart 1991, s. 157-162, K. Ziaja, *Problem struktury Ewangelii św. Łukasza* we współczesnej egzegezie, w: *Ad plenam unitatem*, Fs. A. Nossol, red. R. Porada, Opole 2002, s. 229-238, R. Meynet, *L'Évangile de Luc. Rhétorique sémitique*, Paris 2005.

¹⁷ Fr. Mickiewicz, dz. cyt., s. 56-57, zaprezentowawszy różnorodność struktur literackich Ewangelii Łukaszowej proponuje siedem głównych części, chcąc uwypuklić „kolejne etapy życia i działalności Jezusa, a także ważniejsze bloki tematyczne w Jego nauczaniu”.

teologicznej. Łukasz zestawia wydarzenia lub klasyfikuje je również wg specyfiki historii, to jest wg dziania się i pamięci o tym zachowanej. Dlatego spoglądając na narrację Łukaszkową możemy czasami nie zauważyć w szczegółach ścisłej logiki historii. Istnieją bowiem zestawienia faktów, czynów i nauk Jezusa niekiedy bez jakiegoś bliższego związku. Logika zaś występuje tam w szerszych ramach. Ta logika historii zachowuje swój wymiar teologiczny. Historia ta bowiem jest naznaczona interwencją Boga w dzieje człowieka. Łukasz porządkuje materiał źródłowy mając na uwadze pewien projekt teologiczny¹⁸.

Ewangelia Łukasza zaczyna się w świątyni i również kończy się w świątyni w Jerozolimie. Jest to zatem kryterium miejsca czyli przestrzeni. Wewnątrz zaś tej przestrzeni znajduje się element łączący i jednoczący ją. Jest nim podróż Jezusa do Jerozolimy. Droga do tegoż miasta jest również miejscem, w którym znajdują się różne miejscowości leżące między Nazaretem a Jerozolimą.

Jest jeszcze element czasu, w którym dokonują się wydarzenia. Czas ów wyznaczają autorytety ówczesnego świata, tak polityczne jak i religijne. Oni i ich decyzje stanowią w tej epoce kryterium obliczania czasu. Czas wyznacza również religia żydowska z jej świętymi dniami.

Wszystkie dokonania z przeszłości najszerzej łączy Pan Jezus swoją osobą. On jest Słowem, którego dzieje skrzętnie bada i układa Łukasz. Szczyt historii Jezusa jest wznoszony przez Niego samego, objawiającego się w świątyni, w czasie chrztu nad Jordanem, powołującego dwunastu i innych uczniów, skupiającego wokół siebie coraz więcej ludzi, przybywającego wreszcie, gdy dni Jego nadeszły, do Świętego Miasta. Ten szczyt ma miejsce w Jerozolimie, gdzie wypełnia On dzieło mesjańskie w czasie Paschy, wydając swoje życie, umierając i zmartwychwstając. Nie utracił tych uczniów, których wcześniej zgromadził, poza Judaszem, lecz po zmartwychwstaniu zespolił wszystkich na nowo. Oni przez opowiadanie Jego historii ukazują Go i podejmują misję zleconą przez Niego.

Moment, w którym Łukasz wyznacza koniec swego „Pamiętnika”, mianowicie wniebowstąpienie Jezusa, podkreśla wypełnienie misji przez Wcielone Słowo, ale też jest przedstawieniem „historycznym” Jego losu po zmartwychwstaniu¹⁹. Obecność zaś Jego uczniów w świątyni pozwala stwierdzić, że nie zaistniał rozłam w judaizmie, lecz, że istnieje już początek nowej misji wybranych przez Jezusa i oczekujących Obietnicy, aby nieść wieść o Słowie od Jerozolimy i aż po krańce ziemi. Jezus wypełnił to, co miał zrealizować. To ukazała Ewan-

¹⁸ Zob. St. Włodarczyk, *Święty Łukasz, teolog historii zbawienia*, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła 1995.

¹⁹ Łukasz okazuje się teologiem historycznym. W Ewangelii wg św. Jana Pan Jezus schodzi ze sceny niepostrzeżenie, u Mateusza zostaje aż do skończenia świata. Marek zaś jednym wyrażeniem stwierdza, że Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Ojca.

gelia, opisując dzieje Jezusa od zapowiedzi Jego wejścia w czas i przestrzeń, aż do Jego wyjścia z czasu i ziemskich uwarunkowań egzystencji człowieczej. W wydarzeniu Zesłania Ducha Św. wypełnia się kolejna Obietnica komunikacji między niebem a ziemią, co przedstawia Łukasz w drugiej swej księdze, czyli w Dziejach Apostolskich.

3. Tytuł Łukaszowego dzieła

Zaproponowana struktura Ewangelii wg Łukasza sugeruje refleksje o tytule, jaki ona nosi i ewentualnie, jaki można byłoby jej nadać. Wspomnieliśmy powyżej, że pierwotnie księga ta nie była od początku nazywana Ewangelią. W starożytności tytuły nadawano od pierwszych słów rozpoczynających dane dzieło, lub początkowej treści dzieła, jak mieliśmy tego przykład np. w „Dawnych dziejach Izraela” Józefa Flawiusza. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, dzieło Jana „Na początku było Słowo” - Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Księga Łukasza nazywałaby się już nie tyle od jej pierwszych słów czyli „Ponieważ wielu próbowało” - Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι, które nic wprost nie mówią, tak jak u Józefa Flawiusza, lecz „Opowiadanie o Słowie czyli o Jezusie”. Zanim Łukaszowa księga opowiadająca o Jezusie została przez jej czytelników nazwana Ewangelią, nosiła, podobnie jak trzy inne księgi o Jezusie, tytuł „Pamiętniki”²⁰. Tytuł ten oddawał dobrze pierwszoplanowy charakter dzieła, które jest świadectwem o Jezusie Chrystusie. Jest on postacią historyczną i przedmiotem wiary. Z czasem przyjęła się nazwa Ewangelia czyli Dobra Nowina. Jest to ostatnia ewolucja tego słowa występującego aż 72 razy w Nowym Testamencie. Przesłanie głoszone ustnie staje się pismem: „Pamiętniki Apostołów nazywane są Ewangeliąmi”²¹. Są one spisaniem nauczaniem Ewangelii przez Jezusa Chrystusa²². Nazwa odnosi się wprost do zbawczego przesłania, jakie zawiera. Dostrzegamy tu ewolucję nazewnictwa i recepcji „Opowiadania o Słowie czyli o Jezusie” Łukasza.

Ważność wstępu księgi Łukasza skłania do wzięcia pod uwagę pewnego porządku historycznego, jaki on w nim ukazał. Uwzględniając tę intencję twórczą

²⁰ Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, I, 66, 3, introd., texte critique, trad. et notes Ch. Munier, SCH 507, Paris 2006, s. 306:

Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ’ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. – Apostołowie w napisanych przez siebie Pamiętnikach, zwanych Ewangeliąmi, podali nam, że otrzymali takie przykazanie. Jezus wziął chleb, dzięki składał, P.P. Verbarken, M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, s. 36-39. Ewangelia nie dorównuje swoją obszernością Dziejom Apostolskim, które nie są tylko „prostymi pamiętnikami”, zob. A. Lisiecki, *Wstęp*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, POK 3, Poznań 1924, XXI.

²¹ Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, dz. cyt.: zob. C. Spicq, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Éditions Universitaires de Fribourg, Éditions du Cerf 1991, s. 601.

²² Zob. H. Merkel, *La pluralité des Évangiles comme problème théologique et exégétique dans l’Église ancienne*, Berne-Francfort 1978.

i odnosząc się do ustalonej wyżej struktury wydarzeniowej a także respektując tradycję, która szukała nazwy dla jego dzieła, można podjąć próbę nadaniu mu tytułu. W tym może nam pomóc wzięcie pod uwagę drugiej księgi jego dzieła tj. *Dziejów Apostolskich*, które w innym studium nazwalismy „*Dziejami pierwotnego Kościoła*”. Rzeczywiście te dwie księgi mają tworzyć jedną całość. Jak nazwać tę księgę, która poprzedza tę drugą dotyczącą dziejów Kościoła? Opo-wiadanie o życiu Jezusa? Pamiętniki o Jezusie Chrystusie? Dobra historia o Je-zusie Chrystusie? O dziele dokonanym przez Jezusa Chrystusa? Koncentracja tylko na dziele Jezusa Chrystusa w pierwszej księdze Łukasza wydaje się pomi-jać tematykę jego drugiej księgi. Jednak można zadać pytanie, czy dzieło Jezusa jest czymś innym, niż dzieło, które Kościół ma podjąć, nim żyć i je propagować? Gdyby tak było, to byłyby dwie różne problematyki Łukaszkowe. Pierwsza pro-blematyka nie odnosiłaby się do historii o rodzącym się Kościele, gdyż jest nią druga, która odnosi się do Kościoła po odejściu Jezusa i przyjściu Ducha. Lecz czy można tak rozgraniczyć te dwie rzeczywistości? Pierwsza księga jest z pew-nością historią o Jezusie wypełniającym swe dzieło zbawcze i kładącym fun-damenty pod budowę Kościoła. A może od początku Jezus włączył formowany Kościół w swe dzieło zbawcze? Z tego wynikałoby, że Kościół od początku ma udział w zbawianiu. Jest to prawdą chociażby z tego względu, że jest on odbiorcą i „partnerem” zbawienia.

Historycznie ujmując, Kościół ma swoje miejsce od początku życia Jezusa na ziemi. Jest to miejsce, które nie umniejsza dzieła Zbawiciela, który jest inicja-torem, budowniczym, projektantem, nauczycielem, mesjaszem, prorokiem, kró-lem, Panem Kościoła, zapraszającym do współpracy z Nim²³. Bez tych, których zgromadził nie mógłby przeżyć tak tej historii. W tej swojej historii budował Kościół przez swoje słowa i czyny. Ten aspekt Ewangelii Łukaszkowej uwidacz-nia się w naszym podziale jej treści. Uwidacznia się to szczególnie w VI części, która zaczyna się ustanowieniem dwunastu apostołów. W dzieje Jezusa wpisane są zatem dzieje tych, którzy przynależą do Niego i którzy tworzą zgromadzenie wokół Niego, które nazwane będzie Kościołem. Jezus spędza z nimi wiele czasu, wiele z czynów wzbudzających w nich zdumienie i osłupienie wyjaśnia im na osobności. Wiele z nauk przerastających ich zrozumienie przybliża im szczegó-łowo, dokonuje wobec nich wielu znaków, które dla tłumów byłyby zwykłą sen-sacją, posyła ich w Swoim imieniu i obdarza ich wreszcie autorytetem głoszenia i czynienia na Jego pamiątkę tego, co On uczynił wobec nich, dla nich i dla wie-lu. Szczególnym wydarzeniem, które naznaczyło Kościół była Pascha Jezusa, co dobitnie wyraża liturgia i teologia. Przebicie boku Jezusa oraz wypłynięcie krwi

²³ Zob. cechy eklezjologii w Ewangelii wg. św. Łukasza, który jest zwany pierwszym teologiem Kościoła, J. Kudasiewicz, Łukasz – ewangelista historii zbawienia, „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 32 (1985), z. 1, 89.

i wody z tego boku przyczyniło się do narodzenia Kościoła i jest źródłem jego sakramentów²⁴. Słowem, Jezus wiąże swoje życie z ludźmi, którzy stają się Jego Kościołem²⁵. Nie ma możliwości rozdzielenia Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła²⁶.

W tytule Ewangelii nie powinny być zatem pominięte te dwa elementy: Jezus i Jego Kościół. Jezus dokonujący swego dzieła włącza w nie Kościół, jednocześnie tworząc go swoim słowem, czyniąc go jakby sakramentem zbawienia²⁷. Ewangelia jest u źródeł tego czasowego procesu rodzenia Kościoła przez Jezusa w Jego dziele zbawienia. Pierwsza księga Łukasza – Ewangelia – mogłaby być nazwana „Dziejami Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła”. Dzieje odpowiadałyby nazwie „Pamiętniki”, które były tworzone przez Łukasza w Kościele i dzięki pamięci Kościoła. Jest to zatem spojrzenie Kościoła, który reprezentuje jeden z jego członków. Dzięki Kościołowi Łukasz zna dokonania Jezusa Chrystusa. Jednym z największych i szczególnie trwałych Jego dokonań było założenie Kościoła. Jednak w centrum uwagi musi pozostać Jezus Chrystus jako postać hi-

²⁴ Zob. Jan Chryzostom mówił, że niewymowna tajemnica dokonała się gdy Chrystus został przebity włócznią. Z Jego przebitego boku narodził się Kościół. PG 51, 229. Prefacja o Najśw. Sercu Pana Jezusa nr 48: „Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda, i tam wzięły początek sakramenty Kościoła, aby wszyscy pociągnięci do otwartego Serca Zbawiciela z radością czerpali ze źródeł zbawienia”, *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Pallottinum, Poznań, 1986 s, 65*. „Historia Kościoła zaczyna się zatem jeszcze za życia Jezusa. Poprzez akty ustanawiające Kościół, zwłaszcza powołanie apostołów i ustanowienie Eucharystii” (Mk 3, 13 nss.). Autor pod tytułem „Narodziny Kościoła” pisze: „Tajemnica Kościoła rozpoczyna się od śmierci Jezusa na krzyżu (J 19, 34). Jako rzeczywistość historyczna Kościół wkroczył na scenę dziejów powszechnych w Jerozolimie w Zielone Świątki roku 30 po narodzeniu Chrystusa”, A. Läßle, *Mała historia Kościoła*, Poznań 2007, s. 6, 9.

²⁵ Nauka o związku Jezusa Chrystusa z Kościołem jest rozwinięta w szczególny sposób przez Pawła z Tarsu: „wy jesteście Ciałem Chrystusa”. Te słowa wskazują na kolejny, drugi, etap rozwoju, wzrostu, świadomości relacji Kościoła – wspólnoty do Chrystusa. Jest to swoiste utożsamienie wspólnoty z Chrystusem, zob. Z. Kiernikowski, *Kościół wspólnotą odkupionych grzeszników*, Kraków 2003, 89.

²⁶ Stawiano sobie w historii pytania dotyczące woli Jezusa w założeniu Kościoła. A. Von Harnack a potem A. Loisy i R. Bultmann negowali opinię, że Jezus powoływał przez swe słowa i czyny jakieś formy Kościoła, które by świadczyły o jego aspekcie organizacyjnym. Jeden z ojców modernizmu Alfred Loisy (1857-1940) zostawił wyrażenie: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue” – „Jezus głosił Królestwo Boże, a powstał Kościół”. Zob. S. Pié-Ninot, *Jésus et l'Eglise*, w: dir. R. Latourelle et R. Fisichella, *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Bellarmin-Cerf 1992, s. 325; A. Descamps, *Jésus et l'Eglise*, Louvain 1987.

²⁷ Sobór Watykański II uczy, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Idąc zaś za św. Cyprianem z Kartaginy (+256) [Cyprian, *Epist.* 69, 6: PL 3, 1142B] poucza, że „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9); „Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum. – Albowiem z boku Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). Sobór Watykański II potwierdza Tradycję, która widziała w Jezusie założyciela Kościoła. „Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój głosząc nadejście Królestwa Bożego” oraz „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm” (KK 5, 8).

storyczna, ale pozostająca w swoim Kościele. Takie przesunięcie akcentów jest spowodowane tytułem drugiej księgi dzieła Łukasza „Dzieje pierwotnego Kościoła”. A zatem pierwsza księga może być nazwana „Dzieje Jezusa Chrystusa założyciela Kościoła”.

Zakończenie

Pierwsza księga Łukasza jest Ewangelią mówiącą o Jezusie i o zapoczątkowanym za Jego czasów Kościele. Nie można zatem nie docenić jej aspektu wydarzeniowego i chronologicznego. Łukasz jest historykiem, który szuka logiki w przeszłości osoby Jezusa Chrystusa, korzystając ze świadectw Kościoła i interpretując je z punktu widzenia swej wspólnoty kościelnej. W swoim dziele zaznacza on wprost perspektywę historyczną. Historia Jezusa w wydaniu Łukasza otrzymuje rozszerzenie o opowiadania dotyczące Jego najmłodszych lat oraz czasów po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Struktura literacka dzieła Łukaszowego, którą zaproponowaliśmy, akcentuje aspekt wydarzeniowy historii Jezusa z Nazaretu. Pascha Jezusa jest szczególnym momentem w Jego historii, w którym dzieło Jezusa osiąga punkt kulminacyjny. Nie dokonuje się to bez związku z Kościołem, ale przy jego udziale. Kościół zyskuje wówczas teologicznie nową jakość. Ten moment jest momentem kościelno-twórczym a jednocześnie potwierdzeniem chrystologicznego charakteru historii Kościoła. I odwrotnie, w tym momencie Jezus staje się szczególnie kościelny czyli ma wymiar eklezjologiczny. Kościół zawsze był świadomy tej chrystologicznej jakości, co zaznaczyli szczególnie: papież Pius XII w encyklice „Mistici Corporis Christi” i ojcowie Soboru Watykańskiego II. Kościelno-twórcze wydarzenie Paschy jest podstawą ujęcia pierwszej księgi dzieła Łukasza, jako dzieła o charakterze historiozbawczym. Ten sposób przybliżenia Ewangelii wg św. Łukasza wyraża zaproponowany tytuł: „Dzieje Jezusa Chrystusa założyciela Kościoła”. Miałby on określać na nowo charakter tej Ewangelii.

Jak każda księga Pisma Świętego, tak i Ewangelia, dzieło Łukasza, jest teologicznie zorientowane, ale to nie ujmuje mu nic z jego historii. Wręcz przeciwnie interpretacja teologiczna pozwala lepiej ją czytać; nie ma bowiem historii bez interpretacji. Bez historii, wydarzenia związane z Jezusem Chrystusem stają się swoiście pojmowanymi mitami lub suchymi prawdami, które nie mają mocy przyciągania tych, dla których się dokonały. Dlatego rodzi się postulat, aby podejście do Ewangelii stało się podejściem uwzględniającym aspekt historyczny, w którym dominuje przekaz narracyjny. Miałoby ono polegać m. in. na opowiadaniu zdarzeń i wydarzeń, które pochodzą z przeszłości, a które wciąż mają wpływ na życie Kościoła.

Podejście historyczne czyli wydarzeniowe do Ewangelii może być metodą czytania i medytacji jej treści. Jest uzasadnione pytanie, czy nie należałoby

uzupełnić i ubogacić nasze sposoby czytania Ewangelii o jej wymiar historyczny. Lektura uwzględniająca historię rozumianą tak, jak ją Łukasz rozumiał, sprawia, że postacie, o których czytamy, stają się bliskie czasowo-przestrzenne, czyli takie, jakimi byli bohaterowie Ewangelii. Wtedy spotkanie z nią daje wypoczynek duchowi ludzkiemu i sercu. Karmi umysł i wyobraźnię. Podkreśla realność i aktualność działania Boga w historii. Wiara jest darem Bożym, ale potrzebuje Ewangelii, w której odczytuje tajemnicę Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła w historii.

Aspekt historyczny postaci Jezusa Chrystusa jest najczęściej obecny nie wprost w odczytywaniu Jego słów i dzieła. Przykładem tego są listy Ignacego z Antiochii (+107), broniącego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa przeciwko heretykom²⁸. W swym zaangażowaniu podejmuje on nie wprost obronę Jego historyczności. Nie pisze historii, lecz listy, w których jest zawarta historia Jezusa Chrystusa. Bowiem bez cielesności Jezusa Chrystusa nie istnieje Jego historia. On nie istnieje bez realnego ciała. Jest to znak, że już zaczęła się na dobre historia wiary w Jezusa Chrystusa i jej przekaz, jej celebrowanie czyli liturgia, jej obrona i jej wyjaśnianie czyli teologia.

Spojrzenie na osobę Jezusa Chrystusa, które odnajdujemy w Ewangelii Łukasza pozwala nam wrócić do rozumienia bardziej całościowego jego centralnej postaci. Historia Jezusa Chrystusa ma związek z Kościołem. Jest ona w pewnym sensie historią Kościoła. Staje się to zachętą do budowania tej jedności dla chrześcijan opartej na ich Panu Jezusie Chrystusie i na przyjętej obietnicy Ducha Świętego. Łukasz kontynuuje tę historię w drugiej księdze swego dzieła²⁹.

²⁸ „Bądźcie więc głusi, kiedy wam mówią o czymś innym niż o Jezusie Chrystusie, z rodu Dawida, Synu Maryi, który naprawdę się narodził, który jadł i pił, naprawdę był prześladowany za Poncjusza Piłata, naprawdę został ukrzyżowany i umarł, a oglądały Go niebo i ziemia i otchłań. On też naprawdę powstał z martwych. To Jego Ojciec wskrzesił Go. Ojciec również na Jego podobieństwo i nas wierzących w Niego wskrzesi w Jezusie Chrystusie, poza którym nie ma dla nas prawdziwego życia. Jeśli zaś, jak to mówią niektórzy bezbożnicy, to jest nie wierni, cierpiał On tylko pozornie – oni sami istnieją pozornie! – po cóż ja jestem więźniem? Po cóż pragnę walczyć z dzikimi zwierzętami? A więc umieram daremnie! Tak więc kłamię przeciwko Panu!”, A. Świderkówna, *Ojcowie Apostolscy*, PSP, t. XLV, 79; cyt. za Sz. Pieszczocho, *Patrologia. Ojcowie mówią*, t. 2, Gniezno, 1994, 11. Tekst oryginalny: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, Paris 1998, SC 10bis, *Aux Tralliens* IX, 1-2, 101.

²⁹ Zob. J. Wojda, dz. cyt., s. 675-697; A. J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, „Rozprawy i Studia Biblijne” 39, Warszawa, Vocatio 2011.

Summary

Reading the history of Jesus Christ in the Gospel according to St. Luke

The history of Jesus of Nazareth makes always the very important subject of Theology and practice of the Church. Taking the criterion of events as the key of interpretation of Gospel according to Luke, the author proposes the analysis of work of Luke. Biblical exegesis doesn't often lay an accentuation on the history which constitutes one of essential elements of Gospel – in this case the one according to St. Luke. A lot of events narrated there allow to follow the evangelical narration. The event which constitutes the historical top is the Pesah of Jesus Christ. The events searched and qualified help to elaborate some literal structure of the Gospel which is the matter. Entirety of evangelical work of Luke may be conceived better through an effort to give the new title to the Gospel. The following title: The historical narration of Jesus Christ the founder of the Church permits better apprehend the ecclesiastical aspect of the Gospel according to St. Luke.

Ks. Roman Krawczyk*

Kulturotwórcza rola apokryfów biblijnych

Treść: Wstęp; I. Apokryfy – analiza terminologiczna; II. Apokryfy Starego Testamentu; 1. Opowiadania apokryficzne; 2. Apokryficzne pisma dydaktyczne; 3. Apokryfy o charakterze apokaliptycznym; III. Apokryfy Nowego Testamentu; IV. Wkład pism apokryficznych w kulturę; Streszczenie: The culture-shaping role of the biblical Apocrypha.

Słowa kluczowe: Apokryfy Starego Testamentu, opowiadania, pisma dydaktyczne, apokaliptyka, Księgi Sybilijskie.

Keywords: Old Testament Apocrypha, tales, didactic scriptures, apocalyptic, books of Sibylline Oracles.

Wstęp

Literatura apokryficzna powstawała w latach 200 przed Chr. do 135 po Chr., to znaczy pomiędzy prześladowaniami Żydów za panowania Seleucydów, a stłumieniem powstania Bar Kochby. Prześladowania religijne i ucisk polityczny ze strony obcych mocarstw spowodowały narodziny oczekiwań na uwolnienie z ucisku, ale także na całkowitą przemianę obecnego świata. Na tym właśnie polega różnica pomiędzy zapowiedziami proroków, a zapowiedziami apokryficznymi o charakterze eschatologicznym: prorocy zapowiadają odmianę przyszłości jednego (lub drugiego) narodu, natomiast autorzy apokalips dokonują refleksji nad całym wszechświatem, w którym ma się dokonać nadzwyczajna i definitywna przemiana.

* Autor, ksiądz z diecezji siedleckiej, prof. dr hab., biblista, prof. zw. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, prof. nadzwyczajny na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, katedra teologii biblijnej.

Księgi apokryficzne powstawały w środowiskach ortodoksyjnych, ale także i heretyckich. Stąd przez długi czas uważano je ogólnie za błędne i nie przywiązywano do nich większej wagi. Jest więc zrozumiałe, że pogłębione naukowo studia nad apokryfami rozpoczęły się dopiero w XIX wieku, kiedy zaczęto wydawać pierwsze teksty krytyczne. Badania przyspieszono w drugiej połowie XX wieku i wtedy zaczęły powstawać serie wydawnicze przekładów oraz pisma poświęcone apokryfom. Stopniowo nauka o apokryfach stawała się autonomiczną dziedziną wiedzy, o czym świadczy najnowsza olbrzymia literatura naukowa poświęcona apokryfom¹.

Wartość apokryfów - niezależnie od ich wartości ortodoksyjnej - polega na tym, że są świadectwem myśli, poglądów i oczekiwań, które panowały w judaizmie i chrześcijaństwie w niezwykle ważnym okresie historycznym przed i po Chrystusie. Forma i treść literatury apokryficznej została zainspirowana pismami biblijnymi i nawet jeśli do treści biblijnych dodaje ona elementy historycznie nieprawdziwe i legendarne - to jednak jest świadectwem sposobu myślenia i oczekiwań ludzi tamtej epoki.

W niniejszym artykule dokonamy syntetycznej analizy apokryfów biblijnych oraz ich znaczenia dla kultury. Zaczniemy od sprecyzowania terminu „Apokryf” (I). Następnie dokonamy przeglądu i krótkiej analizy samej treści (bez uwzględniania szczegółów dotyczących na przykład języka oryginałów, przekładów itd.) trzech grup apokryfów Starego Testamentu (II): opowiadań apokryficznych (1), apokryficznych pism dydaktycznych (2) oraz pism o charakterze apokaliptycznym (3). Trzecia część artykułu poświęcona jest prezentacji apokryfów Nowego Testamentu (III): ewangelii (1), dziejów apostoelskich (2), listów (3) i apokalips (4) oraz apokryfów jedynie nawiązujących do postaci lub wydarzeń związanych z Nowym Testamentem (5). Artykuł kończy ocena wkładu literatury apokryficznej w kulturę (IV).

I. Apokryfy – analiza terminologiczna.

Termin „apokryf” (gr. apokryphon, l.mn, apokrypha = „ukryty”, „tajemny”) w języku potocznym określa utwór nieautentyczny, podszywający się pod imię kogoś innego. Apokryfy biblijne zatem to utwory, które dotyczą osób i wydarzeń biblijnych i stosują formę i język podobne do ksiąg biblijnych i przypisują autorstwo innym osobom. Nazwa „apokryf” niedokładnie określa tę literaturę, gdyż wchodzące w jej skład księgi cieszyły dużą popularnością i poczytnością

¹ J. R. Porter, *Zaginiona Biblia. Księgi, które nie weszły do kanonu*, Warszawa 2003; tenże, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006; P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie*, Kraków 2005; E. Szymanek, *Biblia – zbiór świętych ksiąg kanonicznych. Apokryfy, pisma qumrańskie*, Poznań 1997. Podstawowe wiadomości o apokryfach zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 22-27; *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1960, s. 74-78.

i wcale „za ukryte” nie uchodziły. Po raz pierwszy użył tej nazwy Orygenes i to w odniesieniu do ksiąg gnostyków. Protestanci literaturę tę nazywają literaturą pseudoepigraficzną, gdyż terminem „apokryf” oznaczają oni księgi deuterokanoniczne Starego Testamentu, a więc te, które znajdują się w katolickim kanonie Pisma Świętego, a nie należą do kanonu żydowskiego.²

Encyklopedia Katolicka definiuje apokryfy jako „starożytne pisma żydowskie i wczesnochrześcijańskie, niepewnego pochodzenia, o treści często tajemnej, wręcz odbiegającej od powszechnie przyjętej nauki, dostępnej jedynie dla mędrców. Apokryfów nie zaliczano nigdy do oficjalnego zbioru ksiąg świętych, mimo, że upodabniają się do nich osobą domniemanego autora, tematyką, wątkiem opowiadania oraz biblijnymi rodzajami literackimi”.³

Cechą charakterystyczną apokryfów jest pseudonimia (lub pseudoepigrafia) polegająca na przypisywaniu autorstwa danego dzieła jakiejś wybitnej postaci z przeszłości, w tym wypadku, postaciom biblijnym Starego i Nowego Testamentu, takim jak Adam, Abraham, Mojżesz. W ten sposób w środowisku biblijnym powstawały takie księgi jak „Testament Adama”, „Życie Adama i Ewy”, czy „Apokalipsa Abrahama”. Przykładem może być również Pięcioksiąg, którego ostateczna redakcja nastąpiła w V wieku przed Chr., chociaż jego obecna forma sugeruje, że w całości pochodzi od Mojżesza, albo również księga Mądrości, która powstała w 50 roku przed Chr., a jej autor ukrywa się pod postacią króla Salomona, który żył 900 lat wcześniej.

Wybór autora lub bohatera księgi nie był dziełem przypadku. Autor piszący w imieniu bohatera swego opowiadania uważał siebie za duchowego spadkobiercę danej osoby. Tak na przykład autor „Księgi Jubileuszów” podkreślając znaczenie Prawa, wybrał właśnie Mojżesza za bohatera objawienia, podobnie też autor „Apokalipsy Abrahama” kładąc nacisk na przymierze zawarte jeszcze przed Mojżeszem, czyni Abrahama odbiorcą objawienia.

Treść apokryfów Starego Testamentu jest nam znana czy to z oryginałów hebrajskich, aramejskich lub greckich, czy też starożytnych przekładów łacińskich, greckich, ormiańskich, etiopskich, arabskich, koptyjskich, starosłowiańskich czy innych. Apokryfy Nowego Testamentu zachowały się w języku greckim, łacińskim i w innych językach. W wielu przypadkach tekst oryginalny zaginął - a treść danego utworu zachowała się jedynie w jakimś przekładzie.

Apokryfy są zazwyczaj utworami teologicznymi, które w formie opowiadań przekazują treści dogmatyczne, moralne, apologetyczne. Starają się również

² K. Romaniuk, *Pseudoepigrafy nowotestamentowe*, RBL 36 (1983) nr 3, s. 195-205.

³ L. Stachowiak, *Apokryfy*, „Encyklopedia katolicka”, Lublin 1973, t. 1, s. 738; zob. J. Szlaga, *Autentyczność, anonimowość czy pseudonimia ksiąg biblijnych*, „Studio – Lectionem facere”, Lublin 1980, s. 23nn.

wyjaśniać historie lub fakty zawarte w Biblii; apokalipsy starają się wyjaśniać sens dziejów i poszczególnych wydarzeń historycznych. Zwykle dzieli się apokryfy na apokryfy Starego i Nowego Testamentu. Nie jest to jednak podział precyzyjny, ponieważ istnieją apokryfy Starego Testamentu, które wyszły spod pióra chrześcijan. Tymczasem apokryfy Starego Testamentu to przede wszystkim dzieła, które powstały w środowisku judaistycznym, napisane przez wyznawców religii Mojżeszowej. Najogólniej można by powiedzieć, że apokryfami Starego Testamentu są te pisma które, naśladują księgi starotestamentalne lub odnoszą się do starotestamentowych postaci, natomiast apokryfami Nowego Testamentu są nienależące do kanonu grupy pism podzielonych wedle podziału ksiąg kanonicznych.

Podobnie nieprecyzyjne są kryteria klasyfikacji apokryfów i Starego i Nowego Testamentu: czy należałoby brać pod uwagę określony rodzaj literacki danego apokryfu (na przykład: apokalipsy, testamenty itd.), czy teren na którym powstawały (a więc apokryfy powstałe na terenie Palestyny i apokryfy powstał w diasporze). Jedno i drugie kryterium jest zawodne. Bowiem „nie można wytoczyć ostrej cezury pomiędzy judaizmem palestyńskim a judaizmem diaspory, gdyż kultura hellenistyczna przenikała również silnie do Jerozolimy. Z drugiej zaś strony Żydzi mieszkający w diasporze w wielu wypadkach tak samo wiernie, jak w Palestynie, zachowywali przepisy Tory i przestrzegali tradycji.”⁴ Poza tym wiele elementów literatury apokryficznej pojawia się w pismach o charakterze haggadycznym i na odwrót. Przystępując do prezentacji apokryfów biblijnych⁵ rozpoczniemy od apokryfów Starego Testamentu.⁶

II. Apokryfy Starego Testamentu.

1. Opowiadania apokryficzne

„Życie Adama i Ewy”.

Zachowane w języku łacińskim dzieło opisuje los pierwszych rodziców oraz pokutę po wygnaniu z raju. Ewa stała przez 37 dni zanurzona w rzece Tygrys, Adam zaś przez 40 dni stał zanurzony po szyję w Jordanie. Adam umiera, a jego ciało zostaje przez aniołów pochowane w okolicach raju. Niedługo po tym umiera - Ewa.

„Testament Adama”:

Apokryf opisuje również los pierwszych rodziców, dodając proroctwo Adama dotyczące narodzin Jezusa Chrystusa (proroctwo spisane przez jego syna Seta) oraz opis hierarchii aniołów.

⁴ R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 18.

⁵ L. Stachowiak, dz. cyt., s. 758-766.

⁶ R. Rubinkiewicz, dz. cyt. s. 18-120.

„Testament Mojżesza”:

Przed swoją śmiercią Mojżesz przywołuje do siebie Jozuego, czyni go swoim następcą i przepowiada dalsze losy narodu wybranego. Apokryf kończy się dialogiem między Mojżeszem a Jozuem, w którym Mojżesz zapewnia swego następcę o stałej opiece Bożej nad narodem wybranym.

„Trzecia Księga Machabejska”⁷:

Autor utworu opisuje cudowne wybawienie Żydów z niebezpieczeństwa, które groziło im ze strony Ptolomeusza IV (221 - 205 r. przed Chr.). Król ten nakazał zgromadzić Żydów na hipodromie i wpuścić na stłoczonych Żydów stado pijanych słoni. Słonie jednak zamiast na Żydów, rzuciły się na żołnierzy Ptolomeusza.

„Księga Jubileuszów”:

Dzieło opisuje dzieje Izraela od początków do czasów Mojżesza. Materiały z Księgi Rodzaju są skrócone lub uzupełnione legendami. Głównymi bohaterami księgi jest Mojżesz, Noe, Jakub, Lewi.

„Wniebowstąpienie Izajasza”:

Utwór złożony z jedenastu rozdziałów opisuje męczeństwo i wizję Proroka Izajasza. Ostateczna redakcja dzieła pochodzi od autora chrześcijańskiego.

„Pozostałe słowa Jeremiasza”⁸:

Księga zawiera opis wydarzeń związanych ze zburzeniem Jerozolimy w roku 586 przed Chr. Jeremiasz otrzymuje od Boga polecenie, by razem z Baruchem opuścił Jerozolimę.

„Testament Salomona”:

Jest to opowiadanie o budowie świątyni Salomona i w ten wątek historyczny zostały wplecione najczęściej fantastyczne refleksje dotyczące magii, angelologii i popularnej medycyny. Autor opisuje również, jak demony chciały przeszkodzić w budowie świątyni, ale ostatecznie Salomon wykorzystał ich moce do budowy świątyni.

„Testament Hioba”⁹:

Tekst w formie midraszu opisuje cierpienia Hioba i jego zmagania z szatanem, który pozbawił go dotychczasowego bogactwa, uśmiercił mu dzieci, a jego

⁷ Tamże., s. 47- 48. Autor wymienia i analizuje również Czwartą Księgę Machabejską.

⁸ Księga ta nosi nieraz tytuły jako „Czwarta Księga Machabejska”, „Pozostałe słowa Barucha”, „Druga Księga Barucha”, „Baruch chrześcijański”.

⁹ J. Stępień, Hiob (Testament), „Podręczna Encyklopedia Biblijna”, Poznań 1960, t. 1, s. 466-467.

samemu wpędził w chorobę i ubóstwo. Hiob wszystko to cierpliwie zniósł odzyskał na nowo bogactwo i pozycję społeczną.

„Józef i Asenet”¹⁰:

Utwór opowiada historię małżeństwa Mojżesza i Asenet, córki Pentefresa, doradcy faraona i kapłana Heliopolis. O takim małżeństwie wspomina Księga Rodzaju 41,45: „Dał mu też za żonę Asenet, córkę kapłana z On...”. Tymczasem chciał się ożenić z tą dziewczyną faraon i dlatego rozpoczął on energiczne działania przeciw Mojżeszowi.

„List Arysteasa”¹¹:

Arystesasz, dostojnik faraona Ptolemeusza Filadelfa (285 - 247 r. przed Chr.) pisze list do swego brata Filokratesa, w którym przedstawia historię powstania greckiego przekładu Biblii na wyspie Faros w ciągu 72 dni. List ma zapewnić autorytet LXX jako prawdziwego słowa Bożego.

„Apokryf Genesis”:

Tekst ten znaleziony w Qumran stanowi prawdopodobnie owoc działalności pisarskiej Qumrańczyków. Apokryf ten opowiada w formie midraszu haggadycznego o patriarchach z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Tekst kończy się opisem historii Abrahama, jego podróży do Egiptu i powrotu do Kanaanu.

„Księgi Ezdrasza”¹²:

Powstało wiele ksiąg związanych z postacią Ezdrasza. Najważniejszą z nich jest czwarta księga Ezdrasza zawierająca opis wizji, jakie otrzymał on od Boga po przeniesieniu go do nieba; opisuje cierpienia grzeszników, w tym szczególnie Antychrysta i szczęście zbawionych - świętych. Trzy pozostałe Księgi Ezdrasza to „Wizja Ezdrasza” (szczęście zbawionych i cierpienia grzeszników po śmierci), „Pytania Ezdrasza” (dialog między Ezdraszem a aniołem Pańskim o losie dusz ludzkich po śmierci), „Objawienie Ezdrasza” (opis dotyczący „natury” roku w zależności od dnia, w którym dany rok się zaczyna).

2. Apokryficzne pisma dydaktyczne

„Testament dwunastu Patriarchów”¹³:

Apokryf cytując tekst Rdz 49,28 przytacza słowa patriarchy Jakuba skierowane do swoich dwunastu synów. Słowa te zawierają napomnienie i zachęty i zapowiadają przyszłe losy każdego pokolenia.

¹⁰ A. Suski, *Józef i Asenet*, Wstęp, przekład z greckiego, komentarz, STV 16/1978/ z. 2, s. 199-240.

¹¹ J. Frankowski, *List Arysteasa czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, RBL 25 (1972), s. 12-22.

¹² Wymieniam je za: R. Rubinkiewicz, dz. cyt., s. 99-105.

¹³ Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1958, t. 2, s. 60-66, tenże, *Testamenty dwunastu Patriarchów*, „Podręczna Encyklopedia Biblijna”, dz. cyt., t. 2, s. 610-613.

„Psalmy Salomona”¹⁴:

Jest to zbiór 18 psalmów wzorowanych na Psalterzu, ich treść jest bardzo zróżnicowana: dominuje pochwała życia pobożnego. W tej grupie należy też wspomnieć pięć Psalmów Syryjskich (Ps 151-155).

„Modlitwa Manassesza”¹⁵:

Jest to modlitwa przypisana Manassesowi, królowi judzkiemu, który po grzesznym życiu nawróciwszy się, prosi o przebaczenie (co poświadcza 2 Krn 33,12-33 ; 18-19).

„Czwarta Księga Machabejska”¹⁶:

Jest to dialog filozoficzny, który powołując się na męczeństwo braci machabejskich wzywa do prowadzenia życia zgodnego z Prawem i opanowywania namiętności rozumem.

3. Apokryfy o charakterze apokaliptycznym.

Przystępując do prezentacji pism apokryficznych o charakterze apokaliptycznym należy dokonać koniecznego rozróżnienia: apokalipsa - apokaliptyka. Mała Encyklopedia PWN określa apokalipsę jako „utwór, którego tematem jest prorocza wizja przyszłości, zwłaszcza czasów przed końcem świata”.¹⁷ Natomiast „apokaliptyczny” znaczy: „tajemniczy, wizyjny, złowieszczy, katastroficzny”.¹⁸ W świetle tej definicji to, co apokaliptyczne to tragiczne, pełne bólu. Tymczasem termin apokaliptyka pochodzi nie od opisu katastrof, a od greckiego słowa oznaczającego objawienie, a ono odnosi się nie tylko do przyszłości, ale także do teraźniejszości. „Apokaliptyczne objawienie raczej będzie mówić o zwycięstwie niż o trudnościach, których jednak nie bagatelizuje. Czas apokaliptyczny to nie czas katastrof, a czas zwyciężającego Boga pomimo wszelkich trudności”.¹⁹ Gdy apokaliptyka jest ukierunkowana ku przyszłości, to istotną rolę odgrywają w niej wizje. Zwycięstwo, o którym mówi apokaliptyka, jest zwycięstwem ostatecznym przekraczającym kategorie doczesności.

¹⁴ A. Suski, *Wprowadzenie do Psalmów Salomona*, STV 17 (1979), z. 1, s.187-244, tenże, *Geneza mejsjańskiego tytułu „Syn Dawida” w świetle 17 Psalmu Salomona*, „Scrutamini Scripturas”, Kraków 1980, s. 129-157.

¹⁵ A. Suski, *Modlitwa Manassesza*, STV 20 (1982) z. 2, s. 201-216.

¹⁶ J. Stępień, *Machabejskie księgi (apokryficzne)*, „Podręczna Encyklopedia Biblijna”, t. 2, s. 7-8.

¹⁷ *Mała Encyklopedia PWN*, Warszawa 1995, s. 44.

¹⁸ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1968, s. 61.

¹⁹ T. Jelonek, *Biblia w kulturze świata*, Kraków 2007, s. 127.

Oto główne świadectwa apokaliptyczne.

„Księga Henocha”²⁰:

Istnieją trzy wersje tej księgi: etiopska, słowiańska i hebrajska. Etiopska składa się z pięciu części, które powstały w różnym czasie i pochodzą od różnych autorów. Słowiańska jest rozwinięciem tekstu Rdz 5,21-32, hebrajska zaś opowiada o widzeniu, jakie miał rabbi Iszmael.

„Wniebowzięcie Mojżesza”.

Tekst zawiera opis przyszłości Żydów od wejścia do ziemi obiecanej aż do nastania czasów ostatecznych. Część opisująca samo wniebowzięcie Mojżesza nie zachowała się.

„Czwarta księga Ezdrasza”.

Tekst wyraża głęboką wiarę Żydów w opiekę **Bożą** nad Izraelem w tragicznym dla nich okresie zburzenia świątyni jerozolimskiej i całej Jerozolimy. Zbawienie nadejdzie za sprawą Mesjasza pojmowanego bądź jako doczesny król, bądź jak nadzwyczajny Syn Człowieczy.

1. „Apokalipsy”: w tej grupie wymienić należy pięć głównych apokalips:
2. Apokalipsa Abrahama: zawiera opis przejścia Abrahama na monoteizm i jego wizje w siódmym niebie dotyczące przyszłych losów świata.
3. Apokalipsa Eliasza²¹: zapowiada powrót Eliasza i Henocha na ziemię, upadek Antychrysta i tysiącletnie panowanie sprawiedliwych na odnowionej ziemi.
4. Apokalipsa Sofoniasza: opisuje różnicę między sądem powszechnym a szczegółowym.
5. Apokalipsa Barucha: a) Apokalipsa syryjska to opis wizji Barucha: Bóg zwiastuje mu zburzenie Jerozolimy, ale w kolejnej wizji Bóg udziela mu odpowiedzi na temat sądu na niewiernymi, przyjścia Mesjasza i odbudowy Syjonu, b) Apokalipsa grecka przedstawia Barucha płaczącego nad zburzoną Jerozolimą.

Apokalipsa Ezechiela: o jej treści dowiadujemy się jedynie z cytatów Ojców Kościoła; opowiada o zmartwychwstaniu, sądzie nad człowiekiem w chwili jego śmierci.

²⁰ R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*, Lublin 1984.

²¹ Oprócz Apokalipsy Eliasza istnieje również Księga Eliasza; według niej okres mesjański będzie trwał 40 lat, a Izrael zdobędzie wtedy panowanie nad światem.

„Księgi Sybilijskie”.²²

Sybilla, w starożytnej Grecji wieszczka, której przypisywano autorstwo ksiąg z wyroczniami. Wyrocznia Sybilli mieściła się w grocie na terenie przybytku Apolla, skąd miały pochodzić księgi sybilijskie przechowywane w rzymskiej świątyni Jowisza na Kapitolu. Od okresu hellenistycznego w środowisku żydowskim - później również w chrześcijaństwie - powstawały księgi sybilijskie, które głosiły wyższość judaizmu i chrześcijaństwa nad bogami tradycji grecko-rzymskiej. W księgach sybilijskich część ksiąg jest żydowska, część nieco schrystianizowana, a część chrześcijańska.

III. Apokryfy Nowego Testamentu²³

Forma literatury apokryficznej została zainspirowana pismami biblijnymi, natomiast w treści dodaje ona wiele elementów nie historycznych, legendarnych. Tak więc ewangelie kanoniczne zainspirowały bogaty zbiór ewangelii apokryficznych, Listy apostołów zainspirowały bogatą kolekcję apokryficznych listów apostoelskich, podobnie kanoniczne Dzieje Apostolskie i Apokalipsa. Tak więc apokryfy Nowego Testamentu można grupować wedle ksiąg Nowego Testamentu, właśnie na ewangelie, listy, dzieje i apokalipsy.

1. W grupie apokryficznych pism Nowego Testamentu najliczniej są reprezentowane ewangelie poświęcone Jezusowi i Maryi. Dzieciństwo Jezusa opisuje „Ewangelia Pana” (w tym o cudach dokonywanych przez Jezusa już w dzieciństwie). Narodziny Maryi i Jezusa opisuje „Protoewangelia Jakuba” (jedno z najstarszych świadectw kultu NMP w pierwotnym Kościele i wiary w jej dziewictwo i boskie pochodzenie Jezusa). Zbiór Słów Jezusa zawiera koptyjska „Ewangelia Tomasza”. Pseudo „Ewangelia Mateusza” zwana też księgą narodzin Matki Bożej i dzieciństwa Zbawiciela) dodaje opis ucieczki do Egiptu.

Dużą grupę utworów stanowią ewangelie poświęcone śmierci Jezusa. „Ewangelia Nikodema” (inaczej zwana jako „Akta Piłata”) zawiera opis sądu, męki i zstąpienia Jezusa do otchłani. Zmartwychwstanie Jezusa jest zawarte w zachowanej fragmentarycznie „Ewangelii Piotra”. Życie publiczne Jezusa jest na ogół nie opisywane w apokryfach.

Spśród ewangelii maryjnych należy wymienić:

1. „Historia niepokalanego poczęcia Matki Bożej”,
2. „Ewangelia o narodzeniu Matki Bożej”,
3. „Historia błogosławionej Dziewicy Maryi”,

²² W. Popielewski, *Sybilla*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 2013, t. 18, s. 1259-1260.

²³ H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989.

4. „Lamentacje Matki Bożej”.
5. Opis ostatnich chwil Maryi i Jej wniebowzięcie znajdujemy w licznych utworach nazywanych łacińskim terminem: „Transitus Mariae” (Przejście Maryi)²⁴.

Istnieje też duża grupa utworów poświęconych osobom związanym z męką Jezusa; są to: Herod, Piłat, Józef z Arymatei, Weronika, Tyberiusz.

Istnieje też Ewangelia Judasza będąca apologią tego apostoła.²⁵

1. Spośród ewangelii apokryficznych wymienić należy również ewangelie judeochrześcijańskie przeznaczona dla chrześcijan nawróconych z judaizmu. Są to:
2. „Ewangelia według Hebrajczyków” (najstarszy apokryf Nowego Testamentu),
3. „Ewangelia Ebionitów” (kompilacja materiału z trzech Ewangelii synoptycznych),

„Ewangelia według Nazarejczyków” (treścią zbliżona do Ewangelii Mateusza).

2. Bardzo liczną grupę apokryficznych pism Nowego Testamentu stanowią dzieje apostołskie opisujące dzieje poszczególnych apostołów. Należą tu:

1. „Nauczanie świętego Piotra w Rzymie” (wykład Piotra o bóstwie Chrystusa).
2. „Męczeństwo świętego Piotra” (opowiada o ucieczce Apostoła z Rzymu i o zawróceniu go z drogi przez Chrystusa).
3. „Historia polemik Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem”.
4. „Dzieje Piotra i Pawła” (o przyjaźni obu apostołów oraz ich męczeńskiej śmierci). „Dzieje Tomasza” (o jego męczeńskiej śmierci w Indiach).
5. „Dzieje Jana” (o działalności Jana w Efezie, między innymi o zniszczeniu świątyni Artemidy).
6. „Dzieje Filipa” (napisane po grecku na przełomie IV i V wieku. Jako apokryf wspomniane są po raz pierwszy przez papieża Damazego I).

Do tej grupy należą też zachowane dzieje Ewangelistów i niektórych uczniów Pańskich, mianowicie „Dzieje”: Andrzeja, Barnaby, Bartłomieja, Tadeusza, Szymona i Judy, Tymoteusza, Andrzeja i Pawła. Nauczanie Pawła i Męczeństwo Pawła.

²⁴ M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011.

²⁵ Tenże, *Judasza. Historia, legendy i mity*, Poznań 2006.

3. Najmniejszą grupę apokryficznych pism Nowego Testamentu stanowią „Listy”. Ważniejszymi spośród nich są:

1. „List Chrystusa do Abgara”, będący odpowiedzią na list tego władcy proszącego Jezusa, aby przybył do Edessy i uleczył go z ciężkiej choroby.
2. „Korespondencja Pawła do Seneki (6 „Listów”) i Seneki do Pawła (8 „Listów”). Korespondencja dotyczy ówczesnych wydarzeń historycznych. Ponadto mieszczą się w tej grupie: List Piłata do cesarza Klaudiusza (raport o życiu i śmierci Chrystusa).
3. List cesarza Tyberiusza do Piłata (potępia go za wydanie wyroku na Chrystusa).
4. Korespondencja Piłata z Herodem (opisuje cierpienia Heroda za skazanie Jana Chrzciciela i naigrawanie się z Jezusa).
5. Listy Pawła do Laodycejczyków.

Listy Piotra do Jakuba Jerozolimskiego.

4. Dość specyficzną grupę apokryfów Nowego Testamentu stanowią apokalipsy. Utwory te opowiadają zazwyczaj o podróżach ich bohaterów po zaświatach. Wśród najważniejszych utworów tej grupy należałoby wymienić:

1. Apokalipsa Piotra (opisuje wydarzenia eschatologiczne: zniszczenie świata przez ogień i sąd ostateczny).
2. Apokalipsa Pawła (rozwija tekst 2 Kor 12,2-4 o porwaniu Pawła do trzeciego nieba).
3. Apokalipsa Bartłomieja (opisuje wzięcie do nieba Adama i Ewy).
4. Apokalipsa Jana (opisuje koniec świata i przyszłe losy człowieka przedstawione Janowi przez Jezusa),
5. Apokalipsa Tomasza (odkryta dopiero w XX wieku we fragmentach łacińskich).
6. Apokalipsy Maryjne (zawierają „objawienie błogosławionej Bogarodzicy” i opisują cierpienia potępionych oraz wstawiennictwo Maryi za nimi).

Tajemnice Apostoła Jana (opisuje zabranie Jana do nieba i jego spotkanie z Adamem)

5. Istnieją też ewangelie poświęcone innym postaciom Nowego Testamentu, mianowicie:

Ewangelia Gamaliela - relacjonuje wiarę Piłata w zmartwychwstanie Jezusa, do której doszedł w wyniku przesłuchania żołnierzy strzegących grobu; całą winę

za śmierć Jezusa, apokryf przypisuje Piłatowi i Herodowi. Ewangelia Barnaby była szczególnie popularna wśród chrześcijan, którzy w XV wieku przeszli na mahometanizm. Jako apokryf wspomniana jest po raz pierwszy przez papieża Gelazego I.

Ewangelia Marii Magdaleny - zawiera pouczenia udzielone przez Jezusa Marii Magdalenie cieszącej się większym Jego zaufaniem niż uczniowie. Żywot Jana Chrzciciela - jest opisem przygód z dzieciństwa i z czasu pobytu świętego Jana na pustyni. Apokryf ma formę homilii. Opowiadanie o ścięciu Jana Chrzciciela - opisuje ucieczkę Elżbiety z synem w góry oraz pojmanie i ścięcie Jana Chrzciciela Historia Józefa Cieśli - przypisuje Jezusowi opowiadanie o czynach i śmierci Józefa, opiekuna świętej Rodziny.

Istnieją ponadto ewangelie przypisywane niektórym herezjarchom:

Ewangelia Cerynta będąca próbą adaptacji tekstu Ewangelii Mateusza do doktryny sekty przez niego reprezentowanej. Cerynt był prekursorem gnostycyzmu. Głosił on między innymi, że Jezus zrodzony z Maryi i Józefa był zwykłym człowiekiem²⁶. Ewangelia Marcjona jest z kolei heretycką przeróbką Ewangelii świętego Łukasza. Istnieją wreszcie ewangelie nie przypisywane konkretnym autorom, ale opowiadające o pewnych prawdach czy wydarzeniach związanych z Ewangelią²⁷. Są to: Ewangelia prawdy, Mądrość Jezusa Chrystusa, Dialog Zbawiciela z uczniami, Ewangelia żywa, Spór diabła z Chrystusem, Ewangelia egipska, Księga wielkiego niewidzialnego ducha, Wspomnienia Apostolskie, Pistis Sophia, Fragment ksiąg Odkupiciela.

IV. Wkład pism apokryficznych w kulturę

Apokryfy tak Starego jak i Nowego Testamentu są zazwyczaj utworami, które pod postacią opowiadań przekazują zróżnicowane przedmiotowo treści historyczne, teologiczne (dogmatyczne, moralne, apologetyczne), a także wyjaśniają sens dziejów i konkretnych wydarzeń historycznych. Potrzeba, która spowodowała powstanie tak obfitego pokłosia pism apokryficznych, jest całkowicie zrozumiała: wierni pragnęli wiedzieć jak najwięcej o osobach występujących w historii świętej, a dane, jakich dostarczały kanoniczne księgi biblijne były w tej mierze dość skąpe, dodawano więc brakujące ogniwa do treści zawartych w literaturze kanonicznej.

Dla historyków, badaczy obyczajów i kultury²⁸ apokryfy mają ogromne znaczenie, są bowiem świadectwem mentalności ludzi tamtej epoki: ich sposobu myślenia i oceniania wydarzeń historycznych. Forma literacka apokryfów,

²⁶ J. Misiurek, H. Paprocki, *Gerynt*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1979, t. 3, s. 24-25.

²⁷ Dokładniejsze omówienie ich treści zob. „Encyklopedia katolicka”, Lublin 1973, t. 1. s. 763.

²⁸ M. Zowczak. *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Warszawa 2000.

a zwłaszcza często nadzwyczajny, oparty na legendach sposób interpretacji zjawisk, powodowały, że - mimo zakazów Kościoła - apokryfy cieszyły się ogromną popularnością. Ta popularność sprawiła, że tematyka apokryfów znalazła się w zbiorach legend średniowiecznych, takich jak na przykład „Złota legenda” Jakuba de Voragine.²⁹ Legenda ta to jeden z najbardziej reprezentatywnych wytworów średniowiecznej kultury; bardzo niewiele dowiemy się z tej książki o „historyczności” poszczególnych jej bohaterów (na przykład zawartych w tej księdze wiadomościach o młodzięńczych latach Piłata i jego śmierci) - ale atrakcyjność jej przekazów budziła wielkie zainteresowanie.

To samo można powiedzieć o dziele „Speculum historiae” Wincentego z Beauvais, dzieła o charakterze encyklopedycznym obejmującego problematykę religijną, antropologiczną, historyczną, kulturową.³⁰

Apokryfy wywarły wpływ na ikonografię i symbolikę chrześcijańską, o czym dobitnie świadczą na przykład obrazy nawiązujące do Apokalipsy. Niemniej wielki wpływ wywarły apokryfy na literaturę, w której spotykamy bardzo częste nawiązowania do treści apokryficznych. Wymienić tu należy dzieło P. Lagerkvista, który w powieści „Barabas” (Warszawa 2000⁵), ukazuje losy złoczyńcy, uwypuklając dramat człowieka, który szuka - mimo swego pragmatyzmu życiowego - pierwiastka nadprzyrodzonego. Wymienić też należy autorkę S. Lagerlöf, która w „Legendach Chrystusowych” (Warszawa 2000) zamieszcza wiele elementów apokryficznych. Scena tytułowa „Quo vadis” H. Sienkiewicza jest wzięta z apokryficznych „Dziejów Piotra”. Dodajmy, że P. Lagerkvist, S. Lagerlöf i H. Sienkiewicz otrzymali literackie nagrody Nobla.

Do arcydzieł literatury sięgającej do literatury apokryficznej należy też „Boska Komedia” Dantego opierająca się na „Apokalipsie Pawła” czy „Raj utracony” J. Milтона. „Apokalipsę Maryi” cytuje F. Dostojewski w „Braciach Karamazow”. Z literatury polskiej wspomnieć należy też „Listy Nikodema” Jana Dobraczyńskiego. Ponadto w Polsce apokryfy doczekały się bardzo licznych przekładów i opracowań³¹.

²⁹ M. Plezia, J. Pleziowa, *Złota legenda*, Warszawa 1983²; zob. A. W. Witkowska, *Legenda Aurea*, „Encyklopedia katolicka”, Lublin 2004, t. 10, s. 651-652.

³⁰ Zob. hasło: „Encyklopedia”, „Encyklopedia katolicka”, Lublin 1983, t. 4, s. 986.

³¹ R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu (Prymasowska Seria Biblijna)*, Warszawa 2000; M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, Warszawa 2001; *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, dotychczas zostały wydane: *Ewangelie apokryficzne*, Kraków 2003 (dwa tomy) oraz *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Warszawa 2001; M. A. Adamczyk, W. R. Rzepka, W. Wydra, *Cały świat nie pomieściłby ksiąg*, Warszawa 1996; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, dz. cyt.

Zakończenie

Apokryfy biblijne powstały w latach 200 przed Chr. do 135 r. po Chr, to znaczy pomiędzy prześladowaniami Żydów za panowania Seleucydów, a stłumieniem powstania Bar Kochby. Księgi apokryficzne powstawały w środowiskach ortodoksyjnych ale także heretyckich. Stąd też długi czas nie przywiązywano do nich większej wagi. Dopiero w XIX wieku rozpoczęły się pogłębione studia nad apokryfami.

Wartość apokryfów polega na tym, że są świadectwem myśli, poglądów i oczekiwań, które panowały w judaizmie i chrześcijaństwie w niezwykle ważnym okresie historycznym przed i po Chrystusie. Forma i treść literatury apokryficznej została zainspirowana pismami biblijnymi i nawet jeśli do treści biblijnych dodaje historycznie nieprawdziwe czy legendarne elementy, których nie ma w źródłach biblijnych, to jednak jest świadectwem myślenia i oczekiwań ludzi tamtej epoki.

W niniejszym artykule została dokonana syntetyczna analiza apokryfów biblijnych i ich znaczenia dla kultury.

Summary

The culture-shaping role of the biblical Apocrypha

The biblical Apocrypha date from 200 BC to 135 AD, i.e. between persecutions of Jews during the reigns of the Seleucid, and the Bar Kokhba revolt suppression. The Apocrypha were written in the Orthodox and in the heretic circles. Therefore, little attention was paid to them for a long time. It was only in the 19th century that the Apocrypha began to be studied in depth.

The value of the Apocrypha is connected with the fact that they are a testimony to the thoughts, views and expectations typical of Judaism and Christianity in that exceptionally important historical period before and after Christ. The form and content of the Apocrypha were inspired by the biblical scriptures, and even though they contain untrue or legendary facts, in addition to the true ones, they still reflect the way of thinking and expectations of the people of that time.

In this paper, the author focuses on a synthetic analysis of the biblical Apocrypha and their importance to the culture.

Ks. Piotr Mazurek*

Szczęście rodzinne a bojaźń Boża. Analiza teologiczna Ps 128, 1-3.

Treść: Wstęp; 1. Ogólne wprowadzenie do Psalmu 128; 2. Szczęście rodzinne bogobojnych (w. 1); 3. Owoce pracy ludzkiej (w. 2); 4. Obraz życia rodzinnego (w. 3); Zakończenie; Streszczenie: Family happiness vs fear of God, Psalm 128, 1-3.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo, dom, droga, dziecko, kobieta, małżeństwo, praca, psalm, słowo, rodzina, stół, syn, szczęście.

Keywords: blessing; house, home; way, road; child; woman; marriage; work; psalm; family; word; table; son; happiness.

Wstęp

Czytając Biblię w bardzo wielu jej wątkach napotykamy temat dotyczący roli małżeństwa i rodziny. Widzimy różne ich typy i modele, różnego rodzaju relacje zachodzące pomiędzy członkami tej fundamentalnej dla rozwoju świata jednostki, tej podstawowej komórki społecznej¹, jaką jest rodzina, wspólnota bliskich i krewnych (w pewnych kręgach kulturowych), odpowiedzialnych za siebie nawzajem. Niewątpliwie przodującym w jej funkcjonowaniu był, a czasem ciągle jest, system patriarchalny, czyli ukazujący ojca – mężczyznę, jako tego, na

* Autor, urodzony 17.02.1983 r. w Łukowie, przyjął święcenia prezbiteratu dnia 24.01.2009 r. w katedrze siedleckiej. Pracował jako prefekt w LO im. gen. Wł. Sikorskiego w Międzyrzeczu Podlaskim oraz jako wikariusz parafii św. Józefa. Jest doktorantem z teologii biblijnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Zainteresowania: Pismo Święte, zwłaszcza zagadnienia dotyczące formacji małżeństw i rodzin, języki obce, książki, podróże, muzyka.

¹ Por. J. Kręcidło, *Honor i wstyd. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, w: *Lingua Sacra, Monografie 1*, Warszawa 2013, s. 39.

którego ramionach spoczywa główny ciężar odpowiedzialności za los bliskich, powierzonych jego opiece. „Jest to rola z wielu względów najważniejsza, gdyż to pod kuratelą ojca, rodzina ma czuć się bezpieczna i prowadzona niczym stado przez pasterza. On swymi ramionami, niczym dwoma klamrami, winien spinać i ochraniać tych, za których bierze odpowiedzialność przed Bogiem. W Księdze Rodzaju czytamy, że Bóg umieścił mężczyznę w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i strzegł (hebr. *szomer*; ozn. strzec, chronić, doglądać, opiekować się, zachowywać) (Rdz 2,15)².

W naszych rozważaniach zechcemy przyjrzeć się obecności podjętej tematyki w psalmach, a konkretnie w Ps 128,1-3. Na początku należy uświadomić, że psalmy odgrywały istotną rolę w wychowaniu religijnym młodego pokolenia izraelitów, miały formę prywatnych modlitw o określonych porach dnia. Potomstwo wzrastało zatem w ich atmosferze ucząc się przez to chwalić Boga, poznawać Go jako Tego, który cały czas interesuje się człowiekiem, przez to budować do Niego właściwe odniesienie i kształtować właściwą hierarchię wartości swego życia³.

1. Ogólne wprowadzenie do Psalmu 128

Psalm 128 należy do gatunków psalmów dydaktycznych, których celem było pouczenie wiernych, np. że mądrość człowieka objawia się w zachowaniach Prawa (np. Ps 37)⁴. Psalmy dydaktyczne pochodzą prawdopodobnie ze środowiska kapłanów, którzy „wyrażając swoje pouczenie za pomocą utworów poetyckich łatwiej trafią do serc i umysłów ludzi przybywających do świątyni jako pielgrzymi”⁵. Psalm 128 powstał po niewoli⁶, a więc w czasie kiedy i Ezdrasz (9-10) porządkował sprawy małżeńskie.

Psalm 128 zaczyna się od słów: „Szczęśliwy każdy, kto boi się Pana”, a w wierszu 4 i 5 jest też mowa o błogosławieństwie, a więc możemy sądzić, że utwór ten powstał w środowisku kapłańskim i być może słowami tego psalmu kapłani żegnali odchodzących z Jerozolimy pielgrzymów.

Utwór ten przynależy do tzw. zbioru psalmów pielgrzymkowych. Przez swój charakterystyczny rytm muzyczny pasuje do „pieśni wstępowań”⁷, czyli do zbioru

² P. Mazurek, *Być ojcem*, „Róznice” nr 9 (735), 2013 r., s. 24-25.

³ Por. P. Mazurek, *Rodzina izraelska a rodzina katolicka*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, VIII (2011) 8, s. 157-158.

⁴ Por. St. Łach, *Psalmy. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz liturgiczny*, Poznań 1986, s. 46; H.W. Jüngling, *Księga Psalmów*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Farmer, Warszawa 2001, s. 742.

⁵ J. St. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 42.

⁶ Tamże.

⁷ Por. G. Witaszek, *Biblia o rodzinie*, Lublin 1995, s. 91.

ru pieśni śpiewanych przez pielgrzymów w drodze do Jerozolimy na obchody wielkich dorocznych świąt. W wielu z nich myśl i wyobrażenia skupiają się na świętym mieście.

Paralelizm Psalmu 128 świadczy wyraźnie, iż dwuczłonowa (dwuczęściowa) jego kompozycja była świadomie zamierzona. Psalm ten dzielony jest zwykle przez egzegetów na dwie równe części, niczym skrzydła dyptychu. Wersety 1-3 zarysowują szczęście rodzinne - sielankową wizję szczęśliwej rodziny w zaciszu domowym, zaś w. 4-6 przedstawiają głębokie źródła tego szczęścia, wyrażone poprzez kapłańskie błogosławieństwo płynące z liturgii świątynnej⁸, a rozciągające się na przyszłość rodziny.

Psalm ten charakteryzuje się strukturą typową dla przeznaczenia liturgicznego, jako klasyczny element hebrajskiej i chrześcijańskiej liturgii sakramentu małżeństwa⁹. Można to wywnioskować także po analizie w. 5-6, które nawiązują do kapłańskiego błogosławieństwa, stanowiące wraz z w. 1 swoiste libretto, ułożone przez jakiegoś kapłana¹⁰.

Poniżej przeprowadzimy egzegezę Psalmu 128,1-3 w tłumaczeniu O. Augustyna Jankowskiego i ks. Lecha Stachowiaka¹¹. Zgodnie z układem Psalmu poniższe analizy ujmijemy w trzech punktach. Egzegeza będzie miała charakter teologiczny. Kluczowe terminy zostaną podane w zapisie transkrypcyjnym odpowiadających im terminów hebrajskich, według zasad przyjętych dla języka polskiego. Materiał przeznaczony do egzegezy teologicznej zostanie częściowo wzięty w brzmieniu podanym przez Tekst Masorecki (Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1997⁵) oraz na podstawie dostępnych słowników i opracowań. W celu pełniejszego opracowania teologii Psalmu 128, niektóre terminy zostaną podane w języku greckim, według tłumaczenia LXX. Celem analizy będzie ukazanie trzech podstawowych wymiarów szczęścia rodzinnego, które jak sądzimy, znajdują się w strukturze poetyckiej Psalmu 128. Dla potrzeb widzenia kontekstu, podajemy treść całego omawianego psalmu, zajmując się jego pierwszą częścią, czyli wersetami od 1 do 3.

1. Szczęśliwy każdy, kto boi się Pana,
Który chodzi Jego drogami!
2. Bo z pracy rąk swoich będziesz pożywał,
Będziesz szczęśliwy i dobrze ci będzie.

⁸ Tamże.

⁹ Por. G. Ravasi, *Księga piąta (Ps 107-150)*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s.742.

¹⁰ Por. St. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 530.

¹¹ *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1990³, s. 693.

3. Małżonka twoja jak płodny szcep winny
We wnętrzu twojego domu.
Synowie twoi jak sadzonki oliwki
Dokoła twojego stołu.
4. Oto takie błogosławieństwo dla męża,
Który boi się Pana.
5. Niechaj cię Pan błogosławi z Syjonu,
Oglądaj pomyślność Jeruzalem
Przez całe swe życie.
6. Oglądaj dzieci twoich synów
Pokój nad Izraelem!

2. Szczęście rodzinne bogobojnych (w. 1)

Werset 1:

„Szczęśliwy każdy, kto boi się Pana,
który chodzi Jego drogami!”

Są to trzy wyrażenia, zawierające typowe stwierdzenia mądrościowe, w których zaimek osobowy jest sformułowany w 3 osobie liczby pojedynczej (tym różni się od wersetu 2, który kieruje do adresata treść w 2 osobie liczby pojedynczej). Werset ten zakończony jest wykrzyknikiem, co jednoznacznie podkreśla bardzo wielką wagę głoszonego orędzia, z jednoczesnym ukazaniem emocjonalnego – pozytywnego, pełnego nadziei i radości, podejścia psalmisty, proklamującego owo pouczenie.

Psalm zaczyna się przymiotnikiem „szczęśliwy” (*‘āšrè*) i jest to znana formuła gratulacyjna, która w Psalterzu pojawia się 20 razy, a w całej Biblii Tysiąclecia 108 razy. W tłumaczeniu z języka greckiego w Nowym Testamencie – *makarioj* może dotyczyć zarówno Boga (1 Tm 1,11; 6,15), człowieka (Mt 5,3; Łk 1,45; J 13,17), jak też rzeczy (Mt 13,16; Łk 10,23; 11,27).¹² W tym wierszu skierowane jest owo słowo do człowieka, który boi się Pana i chodzi Jego drogami. *Makarioj* oznacza tu kogoś: szczęśliwego (108 razy w Biblii Tysiąclecia), błogosławionego (169 razy), zamożnego (8 razy), uwielbionego (22 razy), bądź wysławianego (1 raz jako przymiotnik; 66 razy jako czasownik). Człowiek w swej naturze ma przypisane dążenie do szczęścia i jego pragnie, a nazywa nim: życie, pokój, radość, odpoczynek, błogosławieństwo, zbawienie. Psalmista, który woła: „błogosławiony!”, apeluje w imię przeżywanego własnego szczęścia, do kroczenia drogami, które z pewnością do tego szczęścia prowadzą. Możemy powiedzieć, że *makarioj* ozn. też „uszcześliwiony przez Boga”. Należy pamiętać,

¹² R. Popowski, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 374.

że szczęście rodzi się z Bożej łaski i jest uczestnictwem w Bożej chwale. Szczęście – to sam Bóg¹³.

Autor psalmu nazywa błogosławionym tego (każdego), „kto boi się Pana”. Formuła „bać się”, występująca w Biblii 256 razy, sięga swymi korzeniami woli Boga, który objawił się Mojżeszowi, by przez niego ukazać Izraelowi swoje prawa i przykazania. Lęk, który ogarnął wtedy Izraelitów na Synaju (Wj 20,18n) został przypisany przede wszystkim majestatowi Boga. Wiara w Boga jest źródłem pewności, która usuwa lęk czysto ludzki. Wydaje się, że w Psalmie 128,1 chodzi raczej o bojaźń rodzącą się z poczucia szacunku względem Boga, którego „drogami” chodzić będzie rodzina izraelska. W Pwt 6,2 czytamy: „Będziesz się bał Pana, Boga swego, zachowując wszystkie Jego nakazy i prawa, które ja tobie rozkazuję wypełnić, tobie, twym synom i wnukom, po wszystkie dni życia twego, byś długo mógł żyć”. Nauczanie o bojaźni Pańskiej spotkamy także w wielu innych fragmentach, np. Kpł 19,14; Pwt 13,15; Joz 4,24.

„który chodzi Jego drogami!” (w. 1b) Rzeczownik „droga”, będący tłumaczeniem licznych słów hebrajskich (*derek*), greckich (*hodojporia*) i łacińskich (*via*) mających w ST i NT różne znaczenie, jest użyty w Piśmie Świętym aż 889 razy. Dosłowne jego znaczenie to: ścieżka, droga, podróż, wędrówka. „Droga” jest to zrozumiała i bezpośrednia metafora odnosząca się do wszystkiego, co ma swój początek i koniec, do dziejów epok, ludzkości, jak i indywidualnego życia z jego wydarzeniami. Każde podejmowane przez ludzi formy działalności stanowią część życiowej drogi człowieka. Wszystkie religie czy wyznania wskazują i wytyczają swym wiernym jakąś drogę życia określoną przykazaniami, nakazami, zakazami, itp. Droga, to też pewien proces, to kolejne etapy ewolucji, zachodzących przemian pociągających za sobą określone konsekwencje, które będąc niejako zakończeniem, stają się jednocześnie początkiem dla następnych „metamorfoz”. Słowo „droga” ma konotację metaforyczną, literacką i wreszcie teologiczną i jest używane w Biblii w bardzo różnym znaczeniu. Stary Testament posiada potrójną wymowę pojęcia „droga”. Określa ona niezbadane wyroki Boga względem całego świata. Czytamy o tym u proroka Izajasza:

„Bo myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami” (Iz 55,8). W innym znaczeniu „droga” jest ludzkie postępowanie, czyli całe życie człowieka, jego wybory, sposób i styl egzystencji, który przed Bogiem nigdy nie jest zakryty, gdyż to On trzyma w swych rękach wszystkie drogi ludzkie, losy całej ludzkości: „Czyż On nie widzi dróg moich, a kroków mych nie rachuje?” (Hi 31,4). Zatem to Bóg wyznacza ścieżki życia człowieka. W trzecim rozumieniu „droga” oznacza ludzkie życie oparte na przykazaniach Boga zgodnych z Jego

¹³ J. L. d' Aragon – X. Leon-Dufour, *Szczęśliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon – Dufour, Poznań 1994, s. 933.

wolą, to „droga zbawienia”. Pan wybiera człowieka – Abrahama, by poprzez niego przekazać swe przykazania, które jeśli będą zachowywane doprowadzą naród do wypełnienia Bożych obietnic. Natomiast w Nowym Testamencie zauważamy, iż termin ten przyjął jeszcze bardziej specyficzne znaczenie. Św. Łukasz w Dziejach Apostolskich używa terminu „droga” na określenie wczesnego ruchu chrześcijańskiego¹⁴, gdzie wkłada w usta nawróconego Pawła słowa: „Prześladowałem tę drogę, głosując nawet za karą śmierci, wiążąc i wtrącając do więzienia mężczyzn i kobiety” (Dz 22,4).

Zaś Jan Ewangelista samego Jezusa utożsamia z prawdą, życiem i właśnie drogą – prowadzącą do Ojca, do spotkania w wieczności niebieskiej: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie” (J 14,6).

Każda pielgrzymka jest przypomnieniem dla wędrującego, iż życie ludzkie na ziemi jest pielgrzymowaniem do nieba, w którym towarzyszy nam sam Jezus, mówiący: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

Dla przykładu można podać, że także wierzenia irańskie z czasem obraz drogi przekształciły w symbol wędrówki do nieba¹⁵.

Wyrażenie „chodź Jego drogami” w ST określa nam sposób postępowania według zamysłu Boga, tzn. wypełniając przykazania. Ps 1 wyraża tę myśl mówiąc o dwóch drogach: grzeszników i sprawiedliwych. Szczęśliwy jest ten, „który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie siada w kole szyderców, lecz ma upodobanie w Prawie Pana, nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą” (Ps 1,1-2). Droga sprawiedliwych ostoi się, gdyż jest uznana przez Pana, a droga występnych zaginie (por. Ps 1,6). Prawo bowiem jest nadane człowiekowi dla jego szczęścia. „Prawo” to słowo oznaczające nauczanie objawione - tak jak przekazali je prorocy. Szczęśliwymi ludźmi nazywa Ps 119,1-3 tych, „którzy postępują według Prawa Pańskiego, którzy zachowują Jego upomnienia, całym sercem Go szukają, którzy nie czynią nieprawości, lecz krocą Jego drogami” (Ps 119,1-3).

Prawo Pańskie to inaczej nauka słowa Bożego – hebr. *dābār*, a słowo – oznacza nie tylko zewnętrzną wypowiedź woli czy myśli, ale też konkretny przedmiot, który istnieje i działa. Myślenie i mówienie w języku semickim jest określane tym samym słowem *‘amar*, tj. mówić, czyli wyrażać to, co czuje serce. „Słowo wypowiedziane zatem to nie tylko dźwięk, który istnieje w myśli mówiącego i słuchającego, ale jest niewidzialną działającą rzeczą, jak technienie, które razem

¹⁴ Por. J. Pathrapankal, *Droga*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. Metzger, M. Coogan, Warszawa 2004, s. 112.

¹⁵ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 46.

ze słowem opuszcza usta”¹⁶. Słowo *dābār* posiada dlatego swój paralelizm *rûah*. W Izraelu moc słowa uzależniano od Boga, tylko Jego słowo miało się wypełnić. Boże słowo oznacza objawienie Boże kierowane do proroków, albo pouczenie o objawieniu ludzi przez proroków. Stwierdza się więc, że prorok poucza o *dābār*, kapłan o *tôrâ*, a mędrcy dają rady. Słowo proroków nie tylko obwieszcza wolę Jahwe, ale ją urzeczywistnia i przez nie Bóg rządzi każdym Izraelitą i swoim narodem (por. Pwt 30,19).

„...chodzić Jego drogami” oznacza w NT naśladowanie Chrystusa, podążanie szlakiem, którym On sam kroczył i który sam pierwszy przeszedł, niejako przecierając i wyznaczając właściwą ścieżkę, tj. styl i formę życia w całkowitym i bezgranicznym zaufaniu Bogu Ojcu, pragnąc swym życiem wypełnić Jego świętą wolę, by najpełniej zrealizować swoje powołanie. Jezus poucza nas mówiąc, że szuka nie swojej własnej woli, lecz woli Tego, który Go posłał (por. J 5,30b). Jego pokarmem jest pełnić wolę Ojca i wykonać Jego dzieło (por. J 4,34).

3. Owoce pracy ludzkiej (w. 2)

Werset 2:

„Bo z pracy rąk swoich będziesz pożywał,
będziesz szczęśliwy i dobrze ci będzie.”

W kolejnym wersecie przyjrzymy się, jakie konsekwencje przynosi sługom Jahwe ich postawa bojaźni wobec Pana. Autor chce tu podkreślić, że pomyślność ziemską człowieka nie zależy od jego religijności, lecz mówi o obietnicy szczęścia dla ludzi religijnych. Nie może być tu bowiem mowy o automatycznym związku pomiędzy zasługą a szczęściem. Jest ono bowiem darem Bożej hojności. Pierwszą obietnicą nagrody dla bojących się Boga jest możliwość pracowania własnymi rękoma na utrzymanie i wyżywienie swoje i całego domostwa. Psalmista na określenie tego zarobku używa tu wyrazu *nēgîā*. Zdarzało się bowiem, że mieszkańcy Palestyny cierpieli niedostatek w czasach klęski nieurodzaju lub podczas obcego panowania. Uważano bowiem, iż spowodowane to jest następstwem grzechu. Takie sytuacje miały zakończyć się w czasach mesjańskich (por. Iz 65,21nn)¹⁷. Psalmista opisuje tu nagrodę w kategoriach materialnych, ponieważ w jego czasach nie była jeszcze jasna idea przyszłego życia wiecznego.

W Biblii często występującym obrazem jest człowiek przy pracy. Pismo święte bardzo dobrze ukazuje jej rzeczywistość, wartość, jak też jej ciężar i uwolnienie od niej. W Ps 128 praca jest ukazana w charakterze pozytywnym, jako wysiłek przynoszący określone i pożądane dobro, radość i zadowolenie.

¹⁶ St. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., Poznań 1990, s. 512.

¹⁷ Por. St. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 530.

Praca (gr. *ponos*, łac. *labor* – pewna forma działalności ludzkiej; *opus* – dzieło, wynik działalności) „jest świadomą i wolną, choć życiowo konieczną działalnością ludzką, podejmowaną dla zaspokojenia potrzeb, połączoną z trudem i radością, a mającą na celu podporządkowanie sobie świata poprzez tworzenie użytecznych społecznie wartości materialnych i duchowych. (...) Jedynie działalność świadoma, zakładająca pewną ideę, pomysł, cel zasługuje na nazwę pracy”¹⁸.

Biblia ukazuje nam ziemię, niebo i wszelkie życie jako Boże dzieło. Jego akt stwórczy (hebr. *bāra*’, słowo którego używa się tylko na określenie tworzenia, stwarzania przez Boga) znajduje się na początku wszelkiego czynu i jest warunkiem wszelkiego działania¹⁹. Tradycja biblijna ukazuje nam perspektywę Boga, objawiającego samego siebie jako Tego, który pracuje i odpoczywa (por. Rdz 1,1 – 2,3). Tak też odpoczynek w życiu człowieka (czas wolny, kontemplacja) uważany jest za komplementarny element jego pracy, które w połączeniu stanowią fundament samorealizacji i samozachowania osoby²⁰. Ludność obszaru Bliższego Wschodu знаła kilka rodzajów pracy i jednocześnie klasy ludzi, którzy je wykonywali: rolników, rzemieślników, pasterzy i najemników (por. Mt 20,1-15), pracujących przymusowo i niewolników (Pwt 21,10-14). Kobiety zaś szczególnie pracowały w domu pomagając także w pracach polowych (Prz 31,10-31)²¹. To bowiem, co Bóg rozpoczął w swoim akcie stwórczym, człowiek ma dopełnić i rozwinąć, do czego został wezwany słowami: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1,28).

Człowiek ma ponadto panować nad całym stworzeniem morskim, powietrznym i pełzającym po ziemi (por. Rdz 1,28). Praca zatem jest wolną kontynuacją stwórczego czynu Boga, a nie dopiero następstwem grzechu, ponieważ już w Edenie człowiek miał uprawiać i pielęgnować podarowany mu ogród (Rdz 2,15). Każda roślina z niego pochodząca, mająca w sobie ziarno i drzewa przynoszące owoc miały służyć człowiekowi za pokarm – były więc one Bożym błogosławieństwem i szczęściem żyjących w nim ludzi (por. Rdz 1,29). W ten oto sposób, twórcza aktywność człowieka przedstawia go jako obraz swojego Stwórcy, jako Jego podobieństwo (por. Rdz 1,26)²². Można zatem powiedzieć, że człowiek jest robotnikiem Bożym zwróconym ku swemu Stwórcy. Poprzez swą pracę staje się jednocześnie obrazem Boga, jako Kreatora rzeczywistości.

¹⁸ Por. *Praca*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 2, Katowice 1989, s. 133.

¹⁹ Por. *Praca*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2001, s. 654.

²⁰ Por. *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – Objawienie – Dogmat*, red. H. Vorgrmiler, Warszawa 2005, s. 282-283.

²¹ Por. *Encyklopedia biblijna*, red. P. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 992.

²² Por. *Praktyczny słownik biblijny*, red. Grabner – Haider, Warszawa 1994, s. 1030-1031.

Także Jezus, jako Boży Syn, pracował jako cieśla (Mk 6,3) u swego opiekuna Józefa (Mt 13,55), potem zaś rozpoczął inną – najważniejszą misję swego życia – realizowanie zbawczego zamiaru Bożego przez głoszenie Dobrej Nowiny, swą mękę, śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, zakładając, gromadząc i uświęcając swój Kościół. Św. Paweł – Apostoł Narodów, by zarobić na życie poświęcone głoszeniu Ewangelii, zajmował się wytwarzaniem namiotów (Dz 18,3) i garbarstwem (wyprawianiem skór). Praca ta stała się elementem jego strategii misyjnej, poprzez poznawanie nowych ludzi i możliwość wpływania na nich przykładem swego życia i postępowania²³, zachęcając do naśladowania:

„...u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem. Nie jakobyśmy nie mieli do tego prawa, lecz po to, aby dać wam samych siebie za przykład do naśladowania” (2 Tes 3,8-9).

Dalej apostoł poucza bowiem: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3,10). Jest to ciekawe zagadnienie zwłaszcza w kontekście przemian społecznych, które zachodzą na świecie, obserwowane w różnorodnym podejściu do człowieka: podmiotowo lub przedmiotowo. Dziś zauważamy zjawiska wyzysku człowieka, gdzie bardziej liczy się pieniądz, a nie godność człowieka, dlatego warto to zagadnienie lepiej poznać i rozwinąć.

4. Obraz życia rodzinnego (w. 3)

Zanim przystąpimy do wyjaśnienia sensu wersetu 3 należy zauważyć, że werset ten kończy pierwszą sekcję psalmu. Jest to psalm pełen pokoju, radości i światła, które wynikają z pewności obecności Boga. Jest to także kontynuacja tematyki Psalmu 127. O ile w Psalmie 127 odbiorca zaniepokojony był sformułowaniem: „jeśli Pan nie zbuduje”, o tyle Psalm 128 opiera się na pewności bliskości Boga względem każdego, który się Go boi. W pierwszej części psalmu (w. 1-3) można zauważyć pewien rozwój tematyki. O ile pierwszy werset rozpoczyna się od ogólnego błogosławieństwa człowieka bogobojnego, o tyle werset 2 podaje przyczynę jego szczęścia, a werset 3 jest kulminacyjnym opisem idyllicznego szczęścia rodziny. Rzeczywiście jest tu obecna technika stylistyczna *qînâ* typowa dla psalmów wstępujących. Pierwsza część psalmu kończy się właśnie takim opisem ideału żydowskiej rodziny i otwiera się liturgiczne błogosławieństwo udzielane w świątyni. Można zatem przypuszczać, że w Psalmie 128 jest obecny podwójny wymiar pielgrzymowania izraelskiego: wstępujący (anabatyczny), którego celem była świątynia w Jerozolimie, oraz zstępujący (katabatyczny), którego celem był szczęśliwy powrót do domu z liturgicznej uroczystości²⁴.

²³ Por. *Encyklopedia biblijna*, red. P. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 993.

²⁴ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologna 2003⁹, s. 604.

Werset 3 jest przejawem teologii starotestamentalnej dotyczącej rodziny, przedstawiający ją przede wszystkim w kategoriach obfitości, spokoju i płodności. Prawdziwym bohaterem wersetu jest mężczyzna, który boi się Boga. Na jego barkach spoczywał obowiązek pouczenia zwłaszcza synów o wierze, wprowadzanie w nią, ale też nauczanie zawodu, czasami przy użyciu różgi czy kija. Jak powiadał pewien rabin: „Ten, kto nie naucza swego syna użytecznego zawodu, wychowuje go na złodzieja”²⁵. Zastosowanie formuły mądrościowej: „który boi się Boga”, odsyła do Księgi Przysłów, w której bojaźń Boża jest nagradzana szczęściem, spokojem i długowiecznością. Można zatem stwierdzić, że szczęście rodzinne jest formą odpłaty Bożej, przejawem sprawiedliwości Jahwe, a także Jego ojcowskiej opatrności.

Psalmista przyrzeka człowiekowi sprawiedliwemu szczęście rodzinne, a wyraził to w następujących słowach:

„Twoja małżonka jak urodzajny szcep winny
pośrodku twego domu,
twoje dzieci przy stole, jak młode oliwki”²⁶ (Ps 128, 3).

„Małżonka twoja jak płodny szcep winny we wnętrzu twojego domu.
Synowie twoi jak sadzonki oliwki dokoła twojego stołu”²⁷ (Ps 128, 3).

Autor Psalmu porównuje małżonkę do krzewu winnego. W tradycji ST jest on przede wszystkim symbolem Izraela (Iz 5,2-14; Ps 80), a w Psalmie 128 reprezentuje płodność żony²⁸. Krzew winny latorośli był i jest najczęstszym elementem krajobrazu Palestyny²⁹. Winorośl jest herbem ludu wybranego jako wspólnoty zasadzonej i uprawianej przez Boga, wezwanej do wydania owoców poprzez wierność przymierzu (Ps 80; Jer 2,21; Ez 15; Oz 10,1). Obraz ten został zastosowany w odniesieniu do kobiety jako rodzicielki. Została ona przedstawiona jako winnica dobrze uprawiona, obciążona wieloma gronami, co wskazuje na dobrobyt i pomyślność życia. W ten sposób kobieta płodna, otoczona swoimi synami staje się symbolem szczęścia i błogosławieństwa (Ez 19,10-11; Syr 24,17). Patriarcha Jakub błogosławił Judę słowami:

²⁵ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1 i 2, Poznań 2004, s. 59.

²⁶ *Biblia warszawsko – praska*, Warszawa 1997, s. 1173.

²⁷ *Biblia Tysiąclecia. Pismo Świąte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1990³, s. 693.

²⁸ Wielość dzieci świadczy o wielkości kobiety. Bogactwo rodziny wyraża się w synach. Rola kobiety została tu do winnej latorośli, która nie może istnieć sama, ale musi całkowicie opierać się na swoim mężu. Wokół stołu znajduje się ojciec i jego synowie, podczas gdy kobieta nadaje atmosferę rodzinną i ciepło domowi, ale jej rola polega na posłudze. Ravasi, *Il libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*, Bologna 2003⁹, s. 608.

²⁹ Klimat i gleby prawie całej Palestyny mają sprzyjające warunki do uprawy winorośli, na czego potwierdzenie mamy bardzo wczesne dowody w Księdze Rodzaju (Rdz 14,18; Rdz 9,20).

„Przywiąże on swego osiołka w winnicy i źrebię osłe u winnych lato-rośli. W winie prac będzie swa odzież, i w krwi winogron – swą szatę. Będą mu się iskrzyły oczy od wina, a zęby będą białe od mleka” (Rdz 49,11-12).

Winnice pokrywały nie tylko stoki góry Hebron, Galileę, ale sięgały aż do Negebu.³⁰ Z jej uprawą spotykamy się w kraju Filistynów (Sdz 15,5), w oazie Engaddi (Pnp 1,14), na równinie Jizreel (1 Krl 21,1). Najlepszym jednak miejscem jej uprawy były tereny pagórkowate: w Szilo (Sdz 21,20-21), Sychem (Sdz 9,27) i Samarii (Jr 31,5), niedaleko Hebronu koło Eszkol (Lb 13,23), nie wyłączając terenów Zajordanii (Iz 16,8-10) czy Negebu³¹.

Owoce, zwane winogronami, są w skórce żółtej, zielonkawej, czerwono – purpurowej, aż do prawie czarnej, silnie zrośnięte z delikatnym i surowym miąższem. Na świecie znanych jest wiele tysięcy odmian tej rośliny, używanej do wyrobu win i innych napojów alkoholowych, a niektóre z nich przeznaczone są do suszenia i stąd mamy np. rodzynki. Krzew winny wymaga starannej pielęgnacji, gdyż w przeciwnym wypadku szybko ulega zdziczeniu: „A ja zasadziłem ciebie jako szlachetną latorośl winną, tylko szczep prawdziwy. Jakże więc zmieniłaś się w dziki krzew, zwyrodniała latorośl?” (Jer 2,21).

Teren winnicy należało corocznie przeorać, a poszczególne krzewy przycinać oraz w porze letniej nawadniać³². W Biblii krzew winny odgrywał znaczną rolę w symbolice prorockiej³³ (por. Oz 10,1; Ez 15,6; 19,10-14; Iz 5). Winnice były też strzeżone przez specjalnych strażników. 1 Księga Kronik 27,27 mówi, że pośród urzędników króla Dawida był Szimeh z Rama, który czuwał nad winnicami królewskimi. X. Leon-Dufour³⁴ pisze, że „Żydzi nie znali codziennego zwyczaju spożywania wina, był to bowiem napój odświętny”. Wydaje się, że jest jeden problem, jak pogodzić to twierdzenie z wypowiedzią Łukasza Dz 2,13-14. Rodzi się pytanie, jak pogodzić tę wypowiedź ZSZ 19,6, a komentarz do Ez 2,13-14 sugeruje, że Żydzi używali wina w dzień zwykły, ale nie w godzinach porannych.

Termin wino występuje w Biblii 229 razy, a winnica 137 razy. W wielu miejscach jest mowa o tym, że wino rozwesela serce człowieka, np.

³⁰ Z. Kapera, *Ogrodnictwo i sadownictwo*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań – Warszawa – Lublin, 1973, s. 523.

³¹ Por. Wino, winnica, winorośl, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2001, s. 855.

³² Owocowanie jej zależne jest od przycinania pędów. Stara winorośl twardnieje, a jej drewno nadaje się jedynie na opał (Ez 15,1-6).

³³ Winnica w Biblii obrazuje Mądrość (Syr 24,17), a jako winnica pączkująca symbolizuje nadzieję dwojga zakochanych, którzy opiewają tajemnicę miłości (por. Pnp 6,11; 7,13; 2,13.15).

³⁴ X. Leon – Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 666.

„Następnie rzekły drzewa do krzewu winnego: „Chodź ty i króluj nad nami!” Krzew winny im odpowiedział: Czyż mam się wyrzec mojego soku, rozweselającego bogów i ludzi, aby pójść i kołysać się ponad drzewami?” (Sdz 9,12-13).

Winorośl jest krzewem, z którego owoców człowiek ciężką swą pracą uzyskuje wspaniałe wino przynoszące sercu radość – ono „rozwesela serce człowieka” (Ps 104,15). Jest także taka winnica, której owoce sprawiają radość Bogu.

„Piękna, młoda kobieto, nie wahaj się stanąć przed panem moim! Będziesz uczczona w jego obecności i będziesz piła z nami rozweselające wino...” (Jdt 12,13).

„...kiedy już rozweseliło się winem serce króla, rzekł do Mehumana...” (Est 1,10).

Wypowiedzi mówiących, że wino rozwesela, w Biblii jest wiele. Ale są i takie, które stwierdzają fakty przykre i złe, a mianowicie pijaństwo np. (Jdt 13,2) i dlatego przestrzega Syrach:

„Wino dla ludzi jest życiem, jeżeli pić je będziesz w miarę. Jakież ma życie ten, który jest pozbawiony wina? (...) Udręczeniem dla duszy jest zaś wino pite w nadmiernej ilości, wśród podniecenia i zwady. Pijaństwo powiększa szal głupiego na jego zgubę, osłabia siły i sprządza rany” (Syr 31,27.29-30).

Wracając do Psalmu 128,3, małżonka – matka, porównana została do urodzajnego szczepu winnego, który pięknie obrodził i jest obwieszony licznymi i „pięknymi winogronami”. Odwołanie się do porównania żony z winną lato-rosłą wskazuje na dwa elementy w teologii małżeństwa. Po pierwsze, żona jest odpowiedzialna za zrodzenie i wychowanie potomstwa, tak jak winny krzew ma zrodzić i sprawić, by dojrzały owoce.

Tekst wiersza 3 jest wyrazem teologii starotestamentalnej dotyczącej rodziny, przedstawiającym przede wszystkim w kategoriach obfitości, spokoju i płodności, dlatego ten psalm wszedł do liturgii małżeńskiej w Izraelu, a potem chrześcijańskiej. „Czytając Biblię możemy zauważyć, że apogeum szczęścia życia małżeńskiego jest posiadanie liczego potomstwa” (por. Jr 30,9)³⁵. Psalmista mówi: „Oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą” (Ps 127,3). Młodej małżonce życzone: „Siostró nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone: i niech potomstwo twoje zdobędzie bramy swych nieprzyjaciół” (Rdz 24,60).

³⁵ R. Rubinkiewicz, *Rodzina jako środowisko wychowania*, w: *Biblia o rodzinie*, red. J. Witaszek, Lublin 1995, s. 38.

Dzieci są darem otrzymanym od Boga, a jednocześnie gwarantem Bożego miłosierdzia na wieki, gdyż Jahwe za wierność Izraelitów Jego przykazaniom, między innymi będzie dawał „niezwykłą płodność rodzin, klanu i narodu”³⁶.

Jak krzew przynoszący słodkie owoce swemu panu, tak małżonka przynosi swemu mężowi słodkie owoce w postaci potomstwa, które było jasnym znakiem Bożego błogosławieństwa, nadzieją na przedłużenie linii rodu czy pokolenia. W sposób szczególny dzieje się to przez synów, jako prawowitych następców rodowych i utrwalających dziedzictwo i imię. Córkę zaś, które wychodziły uważano za stracone dla rodziny, dlatego ich liczbą nie szacowano znaczenia domu³⁷.

Warto przypomnieć, że obietnice związane z zawarciem Bożego przymierza z Abrahamem, a później z Izaakiem – Jakubem, zawsze dotyczyły liczego potomstwa (Dz 17,1-2). Największą hańbą izraelskiej kobiety było nie mieć dzieci, gdyż bezpłodność jest złem, bo sprzeciwia się „nakazowi Stwórcy, który pragnie płodności i życia”³⁸. W związku z tym uciekały się kobiety do podstępów, np. córki Lota (Rdz 19,33-38), czy Tamar (Rdz 38), byle tylko zdjąć z siebie hańbę bezdzietności. Pierwsza Księga Samuela podaje przykład bezdzietnej Anny, matki Samuela, która otrzymała potomstwo dzięki wytężonej modlitwie. Wiersz 3b w tłumaczeniu ks. St. Łacha brzmi: „w zaciszu twego domostwa”, a „zacisze” domowe „to najbardziej wewnętrzna część mieszkania, sypialnia z całym podtekstem prokreacyjnym i psychologicznym tego terminu”³⁹.

„Dom” – w Biblii oznacza materialną budowlę, jak i rodzinę (Rdz 12,1). Pojęcie domu jest w ST nie należy do pojęć pierwotnych, gdyż w pierwszym okresie dziejów Izraela, w epoce seminomadycznej normalnym miejscem zamieszkania Izraelity był namiot (hebr. *súkkâ*, gr. *skene*, łac. *tabernaculum*). Miejsce zamieszkania zmieniało się i było uzależnione od możliwości zagwarantowania żywności i wody dla rodziny i dobytku. Dom, jako miejsce zamieszkania, rozumiany jako budynek pojawił się w kulturze żydowskiej dopiero po podboju Kanaanu, a więc około XII w. przed Chr. Termin dom (hebr. *bayît*, gr. *oikos*, łac. *domus*) oznaczał materialne miejsce zamieszkania, środowisko rodzinne, miejsce schronienia, a przede wszystkim dach nad głową.

W sensie metaforycznym, dom oznacza także całość rodziny, a w sensie szerszym nawet całość plemienia (np. dom Izraela). Szczęściem człowieka jest budowanie przyjaźni z sąsiadami, a zatem z tymi, którzy z powodu bliskości miejsca zamieszkania stają się odpowiedzialni za współtworzenie ludu przymierza. W ten

³⁶ St. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań – Warszawa 1971, s. 151.

³⁷ R. de Vaux, dz. cyt., s. 51.

³⁸ X. Leon - Dufour, *Bezpłodność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 70.

³⁹ A. Tronina, *Błogosławieństwo życia w rodzinie*, w: *Biblia o rodzinie*, dz. cyt., s. 93.

sposób domem staje się, w sensie najszerszym, cały Izrael, który odczytuje siebie w świetle Objawienia, jako lud dzieci Jahwe, pośród którego On sam zamieszkuje, na Syjonie, który jest Jego domem⁴⁰.

Na temat domu niewiele mówią Prorocy, ani nawet Pięcioksiąg. Pierwsze usystematyzowane wzmianki na temat domu pochodzą z czasów literatury mądrościowej. Dla autorów sapiencjalnych miejsce zamieszkania oznacza przede wszystkim stateczność życia, zabezpieczenie przed niebezpieczeństwami oraz osłonę prywatnego życia (Syr 29,21).

Dom jest rzeczywistością, która należy się każdemu człowiekowi i nie można pozbawiać nikogo prawa do posiadania go (Wj 20,17). „W języku hebrajskim analogia ta opiera się na fakcie, że ten sam rdzeń *bāna*’ wyraża ideę budowania domu i zakładania rodziny”⁴¹. Kiedy syn brał sobie kobietę za żonę i z nią zakładał nową rodzinę, mówiono, że „buduje dom” (Ne 7,4). Ponad to jest miejscem przekazywania tradycji religijnych oraz moralnego wychowania potomstwa (por. Prz 14,1).

Atmosferę domu tworzy kobieta, która odpowiadać powinna za utrzymanie go w należytym porządku oraz zapewnienie pożywienia dla wszystkich jego mieszkańców (Ps 128,3). Natomiast kobieta nieuczciwa, przewrotna i cudzołożna jest nieszczęściem rodziny i hańbą domu (Syr 26,16).

Dom jest miejscem podejmowania gości, przestrzenią w której realizuje się gościnność Izraelity nagrodzona przez Boga w objawieniu danym Abrahamowi (Rdz 19,2). Prawo Izraela z epoki perskiej na tyle doceniało posiadanie domu, że człowieka który, dopiero co wybudował swoje mieszkanie zwalniano nawet z obowiązku udziału w wojnie (Pwt 20,5; 1 Mch 3,56).

W czasach biblijnych nie budowano domów z zamiarem przebywania w nich w ciągu dnia. Dom służył przede wszystkim jako miejsce wypoczynku i dlatego nie dbano o niego. Ściany budowano z glinianych, niewypalanych cegieł. W Księdze Hioba mówi się o „mieszkańcach glinianych lepiarek” (Hi 4,19). Nieraz ściany wznoszono z nieobrobionych kawałków piaskowca, który jest w Palestynie. Podłoga to twardo ubita ziemia, albo ułożone otoczaki lub odłamki kamieni, powiązane wapnem. Dach płaski, z belek pokrytych najpierw matą z trzciny lub owiniętych krzewów, a potem ziemią lub gliną, a na wierzchu piasek lub drobne kamienie⁴².

Dom taki miał niewiele okien i były położone wysoko oraz były przesłonięte kratami drewnianymi. Drzwi otwierano przed wschodem słońca i były otwarte

⁴⁰ J. F. Fenasse, M. F. Lacan, *Dom*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 212.

⁴¹ X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 224; H. D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1964, s. 197.

⁴² Fred H. Wright, *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1998, s. 17.

przez cały dzień, a to było znakiem gościnności⁴³. W każdym takim domu był młynek do ziarna, buklaki z koziej skóry na różne płyny oraz palenisko umieszczone na podłodze, często na środku pomieszczenia, a często nad nim otwór w dachu⁴⁴. Wszystko, co było powiedziane powyżej, odnosi się do domu jednorodzinnego, w którym mieszkali ludzie niebogaci. Domy bogatych były większe i zbudowane z lepszych materiałów.

„Twoje dzieci przy stole” (3c) – dzieci są „koroną starców” – i przysługuje im opieka samego Boga (Wj 22,21n). Dzieci nie były wykluczone od udziału w kulcie Jahwe, który przygotowuje sobie specjalną chwałę z ust dzieci i niemowląt (Ps 8,3; Mt 21,16). Bóg też nie waha się wybrać niektórych dzieci na pierwszych odbiorców i głosicieli swojego objawienia (1 Sm 16,1-13). W Nowym Testamencie dzieci symbolizują „prawdziwych uczniów Jezusa”, bo „do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 19,14). Biblia Tysiąclecia podaje natomiast tłumaczenie: „Synowie twoi jak sadzonki oliwki dokoła twojego stołu” (Ps 128, 3).

W Starym Przymierzu posiadanie syna było znakiem błogosławieństwa Bożego, a liczność potomstwa została nazwana koroną starców (Prz 17,6). Dziecko płci męskiej było na początku życia oddane pod opiekę i wychowanie matki, ale już od czasu wykształcenia zdolności mowy, syn był powierzony ojcu, który musiał pouczyć go o tradycji przodków oraz wzbudzić w nim miłość do Przymierza. Najmłodszy syn w rodzinie miał do spełnienia funkcję w celebracji Paschy, mianowicie zadawał pytanie „Czym różni się ta noc od innych nocy?”, na które ojciec rodziny odpowiadał wygłoszeniem katechezy paschalnej (hebr. *hā'aggadā*). W wieku trzynastu lat syn uzyskiwał wiek dojrzały, tzn. stawał się zdolny do podejmowania czynności religijnych: czytanie Pisma podczas zgromadzenia oraz cywilnych: mógł pełnoprawnie zawrzeć małżeństwo. Od tego czasu obowiązywało go uczestniczenie w życiu kultycznym całej wspólnoty Izraela.

Szczególne miejsce w rodzinie przysługiwało pierwszemu spośród synów (gr. *prototokos*, łac. *primogenitus*). Pierworodny syn zostawał spadkobiercą majątku rodzinnego, a w przypadku obecności innych synów ojciec musiał naznaczyć mu podwójną część majątku. Gdy rodziły się bliźnięta, za pierworodnego uznawano tego, który pierwszy ujrzał światło dzienne.⁴⁵ Wynikało to z prawa Tory, które nakazywało, aby wszystko co pierworodne, było poświęcone Panu. Dlatego pierworodnego syna należało ofiarować w świątyni 40 dnia po urodzeniu, składając za niego ofiarę w postaci baranka lub dwóch synogarlic w zależności od stanu ekonomicznego rodziny. Gdy jako pierwsza urodziła się córka,

⁴³ Tamże, s. 30.

⁴⁴ Tamże, s. 31.

⁴⁵ R. de Vaux, dz. cyt., s. 51.

należało także przedstawić ją Bogu w świątyni 80 dnia po urodzeniu, składając taką samą ofiarę⁴⁶.

Syn był przedłużeniem rodu ojca. Po ojcu dziedziczył drugie imię, a także przynależność do określonego stanu (np. arcykapłan, kapłan, lewita), funkcję (np. sędzia, król, namiestnik) oraz przynależność do plemienia. Dlatego związki rodzinne regulowane przez Prawo Przymierza pomiędzy synami a ojcem było nakierowane na obraz przymierza Boga z ludem. Synowie byli zjednoczeni z ojcem tak jak Izraelici z Bogiem. A naturalnym przykładem tego zespolenia są gałązki oliwne wszczepione w pień drzewa.

„Twoje dzieci (synowie) przy stole” (3c). Zasiadanie do wspólnego stołu stwarza wyjątkową atmosferę, nacechowaną poczuciem szczególnej bliskości między współbiesiadującymi⁴⁷. „Stół” w czasach biblijnych używany był rzadko. Zastępowała go najczęściej mata rozłożona na podłodze. Hebrajskie słowo tłumaczono jako „stół”, ale oznacza też „skórę rozłożoną na ziemi”⁴⁸. W okresie dwu królestw pojawiły się stoły w naszym rozumieniu, jakkolwiek były one małe (Ez 23,41), przy których mogło zająć miejsce dwie lub trzy osoby. Posiadanie drewnianego stołu uważane było za przejaw bogactwa.⁴⁹ W domach królewskich mogły istnieć nawet pojedyncze stoły, zaś stół króla przeznaczony był dla 2 – 3 najbardziej zaufanych pracowników (1 Sm 20,24-25). Niekiedy jako stołu używano wielokątnego taboretu, niskiego, około 35 cm wysokości. Jedzący siedzieli wokół niego⁵⁰, a o krzesłach i stołkach Biblia wzmiankuje, ale te opisy dotyczą tych, którzy zajmują wysoką pozycję społeczną (por. Rdz 43,33; 1 Sm 20,5.18). Zwykle krzesła zastępowano matą lub dywanem rozłożonymi na ziemi lub na podłodze. Nie jadano stojąc. Być „przy stole” znaczy stanowić wspólnotę, w tym wypadku rodzinną. W domu stół zajmował centralne miejsce i był znakiem jednoczenia się rodziny. Zastawić dla kogoś stół (Ps 23,5) oznaczało zapewnienie gościowi pożywienia, gościnności oraz ochronę wspólnoty⁵¹. Poszukiwanie wspólnoty przez człowieka jest czymś naturalnym, gdyż jest on istotą społeczną, a stół w rodzinie odgrywa w tym względzie wyjątkową rolę. Stołem, który tworzy wyjątkową wspólnotę jest Eucharystia.

W świątyni jerozolimskiej stół spełniał rolę miejsca przechowywania chlebów pokładnych, umieszczonego po lewej stronie od wejścia do świątyni, naprzeciw ołtarza kadzenia (*mizbē'ah hāmmiqtar*) na którym lewici wykładali

⁴⁶ L. Roy, *Dziecko*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 242.

⁴⁷ P.M. Galopie, *Posilek*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 716.

⁴⁸ F. H. Wright, dz. cyt., s. 150.

⁴⁹ Por. *Stół*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 1998, s. 945.

⁵⁰ H. D. Rops, dz. cyt., s. 188.

⁵¹ Tamże, s. 188.

codziennie 12 chlebów symbolizujących 12 pokoleń synów Izraela, obok których ustawiona była menorą – znak wiecznej pamięci ludu Izraela o przymierzu z Jahwe⁵².

„Jak młode oliwki” – to dzieci (synowie) szczęśliwego ojca według Psalmu 128,3.

To właśnie owych synów autor porównuje do szczepów oliwnych. Szczepy należy rozumieć tu jako nowe sadzonki czy flance wyrastające jako młode pędy wokół korzeni starego pnia, które rosnąc i z czasem dojrzewając, zaczną przynosić nowe owoce – nowe plony, nowe zasoby. Z nich to będą pozyskiwane kolejne ilości oliwy, o której wzmiankuje się w Piśmie Świętym około 200 razy, z bogatym znaczeniem symbolicznym, o podwójnym zastosowaniu: świętym i pospolitym.⁵³ Oliwę z oliwek uzyskuje się z miąższu tychże owoców. Do wyrobu oliwy owoce musiały być w pełni dojrzałe na drzewach, przybierając prawie czarną barwę⁵⁴. Wybiera się najlepsze owoce i rozgniata w tłoczni, kamiennym młódcem czy młynku do oliwek i wrzuca do kosza. Oliwa, która z nich wycieka jest wolna od wszelkich domieszek – jest najszlachetniejszą tzw. czystą oliwą (Wj 27,30; Kpł 24,2). Istnieje także oliwa drugiego gatunku tzw. „wyciskana”, która wyciskana jest z zawartości kosza w prasie do oliwy (Wj 29,40; Lb 28,5). Do tej oliwy codziennego użytku dodawano zwykle części pestek i miąższu owoców. Miejsce przechowywania oliwy były gliniane naczynia (1 Krl 17,12; 2 Krl 4,2). Oliwa z oliwek była jednym z najważniejszych artykułów spożywczych w rejonie śródziemnomorskim (Lb 18,12; Ne 13,5). Oliwki chętnie spożywano z solą. Można było je suszyć, wkładać w solankę lub najdojrzalsze owoce w oliwę. Oliwa służyła także do wypieków (1 Krl 17,12.13) oraz zastępowała masło – maczano w niej chleb. Stosowana była jako maść do pielęgnacji ciała lub też jako paliwo do lampy. Była więc bez wątpienia ważnym produktem handlowym (Iz 57,9; Ezd 3,7). Samo zaś już dojrzałe drzewo oliwne (hebr. *zayît*; gr. *evlaion*; łac. *olea europea sativa*) jest zawsze zielone, bardzo twarde i osiąga zwykle do 10 - 12 m wysokości, ciemnozielone liście podobne do wierzby, białawe od spodu oraz pokrytą żłobieniami korę.

Początek maja jest czasem ich kwitnienia w Palestynie. W kiściach u nasady liści wyrastają małe białe kwiaty. Oliwki to owoce pestkowe o długości około 2 - 2,5cm, są początkowo zielone, a potem ciemnozielone lub granatowe, prawie czarne. Zawartość oleju (tłuszczu) wynosi w nich od 14 do 40 %. Jest ich na każdej gałęzi bardzo dużo. Owoce tegoż drzewa, czyli oliwki zbierane są w okresie

⁵² Por. Stół, w: *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 760.

⁵³ Por. Oliwa, w: *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 650-651.

⁵⁴ *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej*, red A. Genew, Warszawa 2002, s. 343.

października w okolicach Święta Namiotów. Metoda ich zbioru polega na potrząsaniu gałązkami lub na strącaniu ich różgami (por. Iz 17,6; 24,3).

Oliwka uprawiana jest od około 4 tysięcy lat na pograniczu klimatu umiarkowanego i podzwrotnikowego. Drzewo to występuje najczęściej w basenie Morza Śródziemnego, a rośnie także na wszystkich częściach Palestyny (Pwt 28,40) sprzyjających uprawie tego drzewa, dlatego można tam spotkać wiele ich gatunków (Pwt 28,40; 33,24). Drzewa te należą do roślin długowiecznych, np. występującym w Getsemani przypisuje się wiek około. 2000 lat, pozostając przy tym płodne⁵⁵.

Według Psalmu 128 rodzina została porównana do owocującego drzewa oliwnego, które rodzi licznych synów, których między innymi łączy z rodzicami stół w ich domu. „To piękno dzieci sprawiedliwych uwydatnia porównanie ich do drzew oliwnych”⁵⁶. Gianfranco Ravasiw swoim krótkim komentarzu napisał: „Szczep winny wyraża małżonkę, płodną matkę, otoczoną przez sadzonki oliwki, którymi są jej synowie, pełni, podobnie jak drzewo oliwne, vitalności”⁵⁷.

Takie rozumienie symboliki elementów naturalnych w Psalmie zostało przez Ojców Kościoła tłumaczone jako przejaw miłości Boga do swojego ludu. Na Zachodzie tłumaczono ten Psalm w sposób następujący: odwieczna miłość Boga do swojego ludu staje się wzorem i wypełnieniem każdej miłości ludzkiej. Miłość Boga (*’āhabā yhwē*) jest źródłem wszelkiej jedności życia i miłości na ziemi. Egzegeci Kościoła Wschodniego wyznaczają inny kierunek tłumaczenia Psalmu. Za punkt wyjścia wybierają zwykle międzyludzkie uczucie, a następnie analizując je w świetle historii zbawienia dochodzą do odkrycia doskonałej miłości Boga. Św. Jan Chryzostom komentując werset 3 dokonuje pochwały rodziny i uważa, że „wielkim szczęściem i słodką przyjemnością jest mieć żonę i dzieci”⁵⁸. Orygenes natomiast zauważa wymiar eschatologiczny psalmu i podkreśla, że miłość ludzka oraz szczęście rodzinne są kruche i zmienne w historii świata, dlatego dążą do dopełnienia w przyszłej rzeczywistości mesjańskiej, która w Ps 128 jest wyrażona w życzeniu pokoju⁵⁹.

Podsumowując należy zatem stwierdzić, że opisany w 3 wersecie obraz rodziny żydowskiej wyraża atmosferę świeżości, żywotności oraz intymności ogniska domowego człowieka sprawiedliwego. W tym jednym krótkim wersecie została przedstawiona idealna rodzina starotestamentalna: człowiek zmęczony

⁵⁵ Por. *Oliwa*, art. cyt., s. 570.

⁵⁶ St. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 530.

⁵⁷ G. Ravasi, *Księga Pięta (Ps 107-150)*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 742.

⁵⁸ G. Ravasi, dz. cyt., s. 604.

⁵⁹ Tamże, s. 605.

pracą, ale usatysfakcjonowany, kobieta, której ciepło wypełnia dom oraz dzieci pełne życia i wigoru wokół stołu. To właśnie jest dobrem ziemskim człowieka i stanowi wypełnienie prorockich zapowiedzi dotyczących ludzi prawych, którzy otrzymają dobro i będą spożywali w radości owoc pracy swoich rąk (Iz 3,10; Ag 1,11; 2,17). O ile pierwsze dwa wersety Psalmu dotyczą mężczyzny, werset 3 w sposób spontaniczny dopełnia opis rzeczywistości poprzez element kobiecy, który już w Księdze Rodzaju ukazuje niewiastę jako najlepszą towarzyszkę i pomoc dla mężczyzny⁶⁰: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23)

W obyczajowości starożytnego Izraela oraz w tradycji wiejskiej było to swe go rodzaju nowością i świadczyć może o stosunkowo późnym napisaniu psalmu, po spotkaniu się Izraelitów z kulturą hellenistyczną⁶¹. Tradycja mozaistyczna odcisnęła jednak na tym wersecie widoczne piętno. Zgodnie z nią bowiem wielość dzieci świadczy o wielkości kobiety.

Przedstawiona w wersecie rodzina cieszy się dobrotliwym spojrzeniem Jahwe. Rzeczywistość, w której żyje, nacechowana jest intymnością, która dotyczy żony i synów. Kobieta jest przedstawiona jako spokojna, stateczna, a nade wszystko płodna (por. Syr 26). Temat kobiety – matki jest wspólny dla każdej kultury starożytnego Bliskiego Wschodu. Życie rodzinne człowieka sprawiedliwego stanowiące jeden z głównych tematów literatury mądrościowej zostaje w Psalmie 128 wyrażony w prosty sposób, za pomocą symboli pochodzących z kultury rolnej starożytnego Izraela. Ten powrót do natury oznaczać może także nawiązanie do teologicznej myśli tradycji kapłańskiej, która pierwszą parę ludzi umieszcza w scenerii raju i czyni ją spadkobierczynią błogosławieństwa Jahwe. Zatem naturalna więź, jaka istnieje między małżonkami, wiąże także środowisko naturalne i wspólnie oddaje cześć Stwórcy. Naturalny związek małżeński jest miejscem realizacji błogosławieństwa Stwórcy (por. Rdz 2,24-25; Ps 128,1): „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»” (Rdz 1,28). W ten sposób rodzina Izraelity wychowuje przyszłe pokolenia w bojaźni pańskiej i stanowi gwarancję, że boskie błogosławieństwo zostanie także udzielone następcom (por. w. 4 i 6)⁶².

Błogosławieństwo Jahwe staje się widoczne poprzez dostatek oraz spożywanie pokarmu w obfitości jako pracy swoich rąk. Jeśli mamy na uwadze czas powstania Psalmu, a jest to z pewnością epoka powygnaniowa, to możemy stwierdzić, że jego przesłanie teologiczne jest także świadectwem o tendencjach

⁶⁰ Por. *Kobieta*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 303.

⁶¹ G. Ravasi, dz. cyt., s. 608.

⁶² H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, Bonn 1936, s. 412.

religijnych w czasie powrotu z niewoli i odbudowy świątyni. Dla izraelitów, którzy doświadczyli klęski, zniszczenia stolicy i niedostatku (por. Ag 1,11; Rdz 3,18) obfitość pokarmu i spokojne życie są istotnie przejawem błogosławieństwa i ukierunkowują odbiorcę na przyszłe błogosławieństwo mesjańskie, którego przejawem jest pokój oraz rodzinne szczęście opisane przez psalmistę za pomocą winnego szczepu, zacisznego domu, gałązek oliwnych oraz wspólnoty stołu⁶³.

Dziwić może fakt, że synowie zostali porównani do gałązek oliwnych, skoro żona została porównana do winnego krzewu. Służy to jednak lepszemu wyrażeniu teologicznej treści. Gałązki oliwne są symbolem życia i długowieczności, zatem dobrze odzwierciedlają myśl żydowską, która w synach widziała przedłużenie życia ojca. Złożenie dwóch terminów: winnej latorośli i gałązek oliwnych ma na celu także przekazanie orędzia mesjańskiego (por. Za 14,4; Iz 65,18-21).

Zakończenie

Dlaczego podejmujemy wciąż, zdaje się „wyczerpany” temat małżeństwa i rodziny? Otóż małżeństwo i rodzina to szkoła życia społecznego i religijnego. Stanowią one jedną z dróg ku pełni człowieczeństwa. „W domu, w rodzinie człowiek uczy się szacunku do siebie, do świata, uczy się, co znaczy być osobą, uczy się również, co znaczy być darem, uczy się rezygnacji, ofiarowania i też współtworzenia. W domu rodzi się świadomość swojego świata, wartości, pewnych zwyczajów, sposobów okazywania miłości. (...) Jeśli mamy do czynienia z ludźmi wykorzenionymi, bez oparcia, bezdomnymi, to jest wielka tragedia, bo oni nie potrafią budować, nie potrafią być”⁶⁴. Atmosfera rodzinna, której nadają ton przede wszystkim rodzice, poprzez wzajemne relacje, odniesienia się, jest niejako fundamentem na dalsze życie ich potomstwa⁶⁵. Dzieci bowiem w swej pamięci niosą większość tych doświadczeń, których doznały w rodzinnym gnieździe, pozytywnych lub negatywnych⁶⁶.

Szczególne miejsce zajmuje wśród nich kwestia odniesienia się do Boga, jako Stwórcy i Ojca, dlatego podjęta tematyka aspektu bojaźni Bożej człowieka, wydaje się wciąż aktualna i konieczna do ukazywania i przypominania. Od niej również zależy, i to w znacznej mierze, odniesienie się młodych ludzi, owych „sadzonek oliwki”, do Boga i do siebie samego, a przez tą perspektywę – do całego świata – tzn. do człowieka i całej przyrody. Ukazywanie właściwej roli ojca i matki, ukazywanie konieczności troski o wychowanie człowieka już dziś pośrednio wpływa na dalszy kształt i funkcjonowanie tego świata, dlatego musimy

⁶³ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 530.

⁶⁴ M. Zawada M., *Rodzina a Trójca Święta. Powrót do boskiego źródła*, Poznań 2012, s. 101.

⁶⁵ Por. P. Mazurek, *Troska Boga o świętość człowieka, małżeństwa, rodziny*, „Fides et ratio”, nr 3 (15)2013, s. 23.

⁶⁶ Por. P. Mazurek, *Rodzina izraelska a rodzina katolicka*, dz. cyt., s. 153.

dostrzegać tu naturalne zjawiska wynikania i konsekwencji, by coraz lepiej zdawać sobie sprawę z wagi i roli, jaką pełni małżeństwo i rodzina nie tyle dla przyszłości jej samej, ale dla przyszłości społeczeństw. Rodzina jest i powinna być stale jednym z najważniejszych tematów współczesnej polityki międzynarodowej, dlatego, że jej uwarunkowania ekonomiczne ściśle wpisują się w jej obecny kształt, co dalej znaczy w przyszłość narodów w kwestii decyzji o zawieraniu małżeństw i otwartości na dar potomstwa⁶⁷.

Summary

Family happiness vs fear of God, Psalm 128, 1-3

The verses of this didactic psalm present priests' advice given to the pilgrims arriving to the temple. This is a pilgrims' psalm characterized by specific metre. The whole PS 128 is divided into two parts, therefore we analyze only its three verses; 1-3. They present a positive, blissful vision of family life. This composition stimulates families to live according to God's law, in awe of the Lord which leads to happiness and longevity. It portrays the outcomes of human's work as those which give him fulfillment and wellness. It presents offspring as a God's gift to human being and a family as a community who experiences wellness, serenity and fertility. These are the aspects of human's life in perspective of retribution to God, His justice and benevolence. We may also notice in these three verses the multitude of ancient Israel symbolism.

⁶⁷ Por. J. D. Lecaillon, *Rodzina źródłem dobrobytu*, Warszawa 2011, s. 27.

Ks. Rafał Wierzchanowski*

Bonum coniugum i bonum prolis **jako przedmiot symulacji zgody małżeńskiej** **(kan. 1101 § 2 KPK)**

Treść: Wstęp; 1. Istota symulacji zgody małżeńskiej; 2. Symulacja całkowita; 3. Symulacja częściowa (parcjalna); 3.1. Wykluczenie *bonum coniugum*; 3.2. Wykluczenie *bonum prolis*; 4. Zakończenie; Słowa kluczowe; Streszczenie; Summary; *Bonum coniugum* and *bonum prolis* as subjects of the simulation of the marriage consent

Słowa kluczowe: zgoda małżeńska, symulacja całkowita i częściowa, pozytywny akt woli, komunია, *bonum coniugum*, *bonum prolis*.

Keywords: marriage consent, total simulation and partial simulation, positive act of will, *communია*, *bonum coniugum*, *bonum prolis*.

Wstęp

Kan. 1057 § 1 KPK stanowi, iż „małżeństwo stwarza zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna ludzka władza”. Tym samym ustawodawca kościelny kontynuuje rzymską tradycję legislacyjną, której wyrazem jest do dziś obowiązująca zasada Ulpiana: „Consensus facit nuptias, lub Nuptias non concubitus,

* Ks. mgr lic. Rafał Wierzchanowski, prezbiter diecezji tarnowskiej, student Wydziału Prawa Kanonicznego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, specjalizujący się w prawie rodzinnym i małżeńskim.

sed consensus facit”¹. Naturalnie, kanoniczna zasada „Matrimonium facit par-tium consensus” spełnia także wymagania prawa naturalnego w tym sensie, że natura zgody małżeńskiej odpowiada naturze człowieka, uznawanego za istotę rozumną i wolną². Tak więc umowa małżeńska wyrażona przez nupturientów w sposób wolny i świadomy jest przyczyną sprawczą samego małżeństwa³. Co więcej w § 2 wspomnianego kanonu, ustawodawca zastrzega, że ów „consensus inter personas” dotyczy tylko relacji mężczyzna – kobieta⁴, oraz że ów prawny akt woli nie może być uzupełniony przez żadną władzę ludzką. Ponieważ małżeństwo obejmuje najbardziej osobiste prawa osoby, stąd warunkiem „sine qua non” jego ważności jest to, by zgoda stron była rzeczywista, a więc by wyrażała wewnętrzne przekonanie, świadoma i dobrowolna, wzajemna oraz jednoczesna – przynajmniej moralnie, a zatem nieodwołana przez jedną stronę przed wyrażeniem jej przez drugą stronę⁵. Prawidłowe wyrażenie zgody zakłada właściwe działanie umysłu i woli człowieka. Jeśli zabraknie wewnętrznej zgody z powodu zaistnienia różnego rodzaju anomalii, względnie wzbudzenia intencji przeciw istocie małżeństwa, wtedy, mimo zewnętrznych aktów, małżeństwo będzie nieważne z braku wystarczającej zgody⁶.

Niniejszy artykuł będzie dotyczył natury symulacji zgody jako tytułu nieważności małżeństwa na przykładzie wykluczenia „bonum coniugum” i „bonum prolis”. O tym, że jest to zagadnienie ciągle aktualne i domagające się zgłębienia świadczą statystyki w sądach kościelnych, według których symulacja stanowi spory procent wszystkich prowadzonych spraw małżeńskich⁷. Ponadto jako obserwatorzy życia społecznego, zauważamy rozpowszechnianie się mentalności

¹ Por. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 71; B.W. Zubert, *Consensus sacramentalis facit nuptias?*, w: *Przymierze małżeńskie*, W. Góralski, R. Sztymmler (red.), Lublin 1993 r., s. 9-13.

² Por. M.F. Pompedda, *L'incapacita consensuale*, w: *Ius canonicum* 31(1991), s. 109; F. della Rocca, *Il consenso matrimoniale nel processo*, w: *El consentimiento matrimonial hoy*, Salamanca 1976, s. 298.

³ Z tej perspektywy zdolność do wyrażenia zgody domaga się posiadania władzy stanowienia, mającej trzy wymiary: 1. Zdolność *hic et nunc* do działania w sposób wolny i rozumny w momencie wyrażania zgody za pomocą prawdziwego znaku; 2. Zdolność *hic et nunc*, pomiędzy konkretnymi nupturientami, do wzajemnego oddania się i przyjęcia, tak by ukonstytuować nową wspólnotę, zgodnie z ich komplementarnością płciową; 3. Zdolność *hic et nunc* do ukierunkowania i realizacji istotnych celów małżeństwa. Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2002, s. 50-51; P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 782.

⁴ Ta zasadna będąca odbiciem prawa naturalnego istniała także w prawie rzymskim. Dowodem na to jest fakt, iż związek Nerona ze Sporussem nigdy nie był przyjmowany i uznawany za małżeństwo. Por. A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa 2003, s. 181.

⁵ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 37; S. Kosowicz, *Zagadnienie wolności wewnętrznej w kanonistyce okresu posoborowego*, PK 32(1989), n. 1-2, s. 120-125.

⁶ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2005, s. 37.

⁷ Dla przykładu, w Sądzie Diecezjalnym w Tarnowie symulacja stanowi ok. 12% wszystkich spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

rozwodowej, jak również egoistycznego podejścia do życia, w którym brak jest miejsca dla bezinteresowności i wyrzeczenia.

1. Istota symulacji zgody małżeńskiej

Ustawodawca kościelny w kan. 1101 § 1 KPK zawarł domniemanie prawne, według którego wewnętrzna zgoda odpowiada słowom i znakom używanym przy zawieraniu małżeństwa. Podobne stwierdzenie znajdujemy w kan. 1060 KPK, w myśl którego w wypadku wątpliwości należy opowiedzieć się za ważnością umowy małżeńskiej (*matrimonium gaudet favore iuris*)⁸. Należy jednak powiedzieć, że niniejsza presumpcja należy do tzw. domniemań prawnych zwykłych, a to oznacza, iż dopuszcza dowód przeciwny, nie tylko dlatego, że podmiot może sfałszować znak, lecz również dlatego, iż zewnętrzny znak jakim jest obrzęd zaślubin, nie ma sam w sobie, nawet pomijając jego dobrowolne sfałszowanie, władzy sprawczej⁹. Prawo kanoniczne bierze pod uwagę sytuację, w której nupturient wyrażając na zewnątrz swoją zgodę, jednocześnie wewnętrznie nie chce albo samego małżeństwa, albo też wyklucza jakiś istotny element jego prawnej struktury¹⁰. W konsekwencji mamy do czynienia ze sfałszowaną zgodą małżeńską (z anty-zgodą), która nie może powołać do istnienia ważnego małżeństwa¹¹. Za P. Gasparri'm symulację można więc określić w następujący sposób: „*Fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur, quando contrahens externe quidem verba consensum exprimentia serio et rite profert, sed interne illum non habet*”¹². Aby to wykluczenie powodowało nieważność małżeństwa, musi zgodnie z kan. 1101 § 2 KPK dokonać się poprzez „pozytywny akt woli”. Określa się go jako wolę niezawarcia małżeństwa lub wolę niezawarcia małżeństwa w takiej postaci, w jakiej określa to prawo¹³. Treść takiego aktu dobrze oddaje zwrot: „*velle non contrahere*”.

W doktrynie kanonicznej pozytywny akt woli jest aktem wirtualnym, realnym, konkretnym i bezpośrednim¹⁴. Natomiast nie można go ujmować w ka-

⁸ Kan. 1060 KPK z 1983 r.: „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego”.

⁹ Por. G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa jako przedmiot symulacji częściowej (kan. 1101 § 2 KPK)*, w: *Ius matrimoniale* 12 (2007), s. 81.

¹⁰ Por. F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985, s. 104-105.

¹¹ Por. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa...*, s. 240.

¹² P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Romae 1932, s. 6.

¹³ Por. A. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji małżeńskie*, w: *Ius matrimoniale* 4 (1999), s. 61-81.

¹⁴ Por. A. Stankiewicz, *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, w: *Errore e simulazione nel matrimonio canonico*, U. Navarrete (red.), Roma 1998, s. 75-104; F. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. 3, Romae 1939, s. 39.

tegoriach intencji domyslniej, aktu negatywnego, zwykłego braku woli, samej myśli czy zawahania w podjęciu decyzji o zawarciu małżeństwa. Każda symulacja zawsze jest aktem intencjonalnym i jako pozytywny akt woli musi zaistnieć w chwili zawierania małżeństwa – bądź jako aktualny akt woli (czyli podjęty w tym momencie), lub też jako wirtualny (podjęty uprzednio i zachowujący swoją moc w momencie zawierania małżeństwa). Ponadto w obydwu przypadkach może być wyraźny, gdy wprost zmierza do wykluczenia rzeczywistości określonej w kanonie, jak i niewyraźny, jeśli wprost zmierza do czegoś, w czym zawiera się dana postać symulacji¹⁵. Można więc powiedzieć, iż kanonistyka wyróżnia tu dwa zasadnicze składniki: pozytywną intencję wykluczenia konsensusu małżeńskiego oraz świadomość tego wykluczenia¹⁶.

2. Symulacja całkowita

Ten rodzaj symulacji zachodzi, gdy nupturient nie chce zawrzeć samego małżeństwa, wykluczając je wewnętrznym pozytywnym aktem woli¹⁷. Idąc za orzecznictwem Roty Rzymskiej, można wyróżnić siedem szczególnych form symulacji całkowitej: 1. symulowanie samej woli zawarcia małżeństwa; 2. wykluczenie współkontrahenta; 3. mocne postanowienie odrzucenia jakiegokolwiek postaci małżeństwa, rozumianego jako trwała wspólnota mężczyzny i kobiety ukierunkowana na „bonum prolis”; 4. włączenie do intencji elementów, które z natury rzeczy sprzeciwiają się małżeństwu; 5. zawieranie małżeństwa, np. przez ateistę, który odrzuca wszelką wartość małżeństwa chrześcijańskiego, godząc się jedynie na formę kanoniczną „pro forma”; 6. okazywany lęk przed jakimkolwiek małżeństwem, co daje podstawę do domniemania o symulacji; 7. zdecydowana wola wykluczenia sakramentalności małżeństwa (z racji na nierozdzielność sakramentu i kontraktu w małżeńskie chrześcijańskim) – „voluntas absoluta praevalens”¹⁸.

¹⁵ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, s. 156-157; M. Viani, *La simulazione del consenso*, w: *Matrimonio e giustizia nella Chiesa. L'esperienza giudiziaria del Tribunale Regionale Etrusco*, P. Moneta (red.), Pisa 1989, s. 77; P.J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998, s. 229-230.

¹⁶ Por. W. Góralski, *Całkowita symulacja małżeństwa (kan. 1101 § 2 KPK)*, w: *Ius matrimoniale 2* (1991), s. 25; G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa...*, s. 242; W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony 1095-1107)*, Gdańsk 1991, s. 133.

¹⁷ P. Gasparri mówi o ogólnym braku intencji zawarcia małżeństwa: „Fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur, quando contrahens externe quidem verba consensum exprimentia serio et rite profert, sed interne illum non habet. Iam vero animadvertimus hanc simulationem posse in contractu in genere verificari tripliciter: sicut enim consensus plenus est intentio contrahendi et esse obligandi et tandem implendi, ita contrahens simulate, dum contrahit, vel (1°) non habet intentionem contrahendi; vel (2°) habet intentionem contrahendi, sed non esse obligandi; vel (3°) tandem habet intentionem contrahendi et sese obligandi, sed non implendi. In primo casu et simulatio in strictissimo sensu et totalis, in altero et tertio est simulatio in sensu minus proprio ac partialis”. P. Gasparri, *Tractatus canonicus...*, s. 20.

¹⁸ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, s. 157-158. W nieco inny sposób naturę symulacji całkowitej ujmuje P. Majer. Według niego z tego rodzaju symulacją mamy do czynienia: 1. kiedy poprzez działanie własnej woli nupturient lub obydwójce nigdy *nie chcieli* mieć aktualnej lub wirtualnej intencji

Gdy idzie o przyczynę symulacji całkowitej, to według kanonistów powinna być ona poważna, proporcjonalna, widoczna i nagła. Natomiast racją nieważności małżeństwa jest brak aktu prawnego zawarcia tego związku, co spowodowane jest brakiem rzeczywistej zgody małżeńskiej. To więc pozwala przyjąć, iż nieważność ta płynie z prawa naturalnego¹⁹.

3. Symulacja częściowa (parcjalna)

Z symulacją częściową, zgodnie z kan. 1101 § 2 KPK mamy do czynienia, gdy strony (bądź przynajmniej jedna z nich) chcą pewnej relacji, a nawet samego węzła małżeńskiego, jednakże pozbawionego istotnych elementów, bądź jego przymiotów²⁰. W tym przypadku, według większości kanonistów, istnienie w podmiocie świadomości wykluczenia nie jest bezwzględnie wymagane, gdyż kontrahent może zawierać małżeństwo w dobrej wierze, nie będąc w ogóle świadomy, że symuluje zgodę małżeńską, a przez to zawiera małżeństwo nieważnie. Oznacza to, iż świadomość nie należy do ustawowych znamion symulacji częściowej, lecz sytuuje się na płaszczyźnie „ad probationem” (dowodu)²¹. Warto też zaznaczyć, że norma prawna wyrażona w kan. 1101 § 2 KPK stanowi swoiste novum w relacji do kodeksu z 1917 r., który w kan. 1086 § 2 KPK mówił o wykluczeniu wszelkiego prawa do aktów małżeńskich (*exclusio ius ad coniugalem actum*)²². Pozytywny akt woli bezpośrednio dotyczy albo jednego z istotnych elementów małżeństwa, albo jakiegoś przymiotu²³. O ile wykluczenie istotnego przymiotu małżeństwa, zgodnie z kan. 1056 KPK, wiąże się z jednością i nie-

zawarcia małżeństwa oraz *chcieli nieobecności* woli wewnętrznej, bez której nie ma węzła małżeńskiego. Trzeba zaznaczyć, że wola nupturienta działa, lecz jej przedmiotem jest chciana nieobecność intencji zawarcia małżeństwa. Gdy zabraknie woli zawarcia małżeństwa i ta nieobecność zostanie zadecydowana, mamy do czynienia z pozytywnym aktem woli, którego przedmiotem jest chcenie nieobecności aktualnej lub wirtualnej *intentio contrahendi*, bez której, na mocy prawa naturalnego węzeł małżeński nie może powstać; 2. kiedy przez działanie swej woli nupturient lub obydwójce mają intencję niezawierania małżeństwa (aktualnie lub wirtualnie bez odwołania), lub inaczej chcianą *obecność woli przeciwnej węzłowi*. W tym przypadku przedmiotem pozytywnego aktu woli jest chciana obecność intencji niezawierania związku małżeńskiego; 3. kiedy poprzez działanie swej woli nupturient lub obydwójce posiadają *intencję niezobowiązania się*. W tym przypadku przedmiot pozytywnego aktu woli skierowany jest przeciw wiążącej ze sprawiedliwości naturze węzła, który nie powstaje, gdyż nie była chciana właściwa mu natura węzła prawnego. P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011., s. 824.

¹⁹ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, s. 158.

²⁰ Por. P. Majer (red.), *Kodeks Prawa...*, s. 824.

²¹ Por. G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa...*, s. 83.

²² Kan. 1086 § 2 kpk z 1917 r.: „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit”.

²³ Por. A. Stankiewicz, *De iurisprudencia recentiore circa simulationem totalem et partialem (ad usum privatum)*, Roma 2004, s. 14: „Haec sane distinctio admitti solet non quidem ratione effectus, qui semper idem est seu nullitas consensus et matrimonii, sed ratione obiecti simulationis et conscientiae simulati actus”.

rozerwalnością, o tyle sformułowanie dotyczące „istotnych przymiotów” małżeńskich nie jest już tak oczywiste. Jedynym wyjątkiem jest tu „bonum prolis”, które orzecznictwo i doktryna jednoznacznie utożsamiają z istotnym elementem małżeństwa.

W poszukiwaniu rozwiązania tego problemu należy iść za W. Góralskim, który przedmiot tego rodzaju symulacji wiąże z zagadnieniem przedmiotu konsensu małżeńskiego oraz celów małżeństwa. Prawodawca kościelny nie wymienia bowiem taksacyjnie istotnych elementów małżeństwa, lecz zadanie konkretyzacji pozostawia nauce prawa kanonicznego oraz jurysprudencji. Poszukiwania w tym zakresie powinny iść w kierunku analizy zgody małżeńskiej i celów małżeństwa wymienionych w kan. 1055 § 1 KPK²⁴. Definiuje on małżeństwo jako sakramentalne „przymierze przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa”. W tym sformułowaniu odbija się nauka Soboru Watykańskiego II, który określając małżeństwo jako „intima communitas vitae et amoris coniugalis”, odstąpił od jedynie prokreacyjnej wizji małżeństwa. Dokumenty soborowe wielokrotnie podkreślają, że małżeństwo chrześcijańskie to wspólnota miłości, która nie istnieje bez międzyosobowych więzi i daru z siebie²⁵. Miłość posiada nie tylko aspekt cielesny (tak bardzo charakterystyczny dla dawnego *ius in corpus*), lecz również duchowy – tzn. wskazuje na pewną relację międzyosobową, podniesioną przez Chrystusa do godności sakramentu. Zatem w tym obszarze należy doszukiwać się istotnych elementów małżeństwa.

3.1. Wykluczenie *bonum coniugum*

Analizując treść i naturę „dobra małżonków” należy podkreślić, iż nie istnieje ono w separacji do „dobra potomstwa”. Jak wskazuje kodeks i dokumenty Vaticanum II, są to dobra komplementarne, a zatem realizacja jednego równocześnie manifestuje się w realizacji drugiego. Będzie to można łatwo zauważyć przy okazji analizy „bonum prolis”. Mimo to, dla celów naukowych, spróbujemy potraktować je nieco autonomicznie, tak by określić zakres każdego z nich.

Dorobek kanonistyki oraz judykatura Roty Rzymskiej zmierzające do właściwego odczytania treści prawnej tego pojęcia, pozwalają przyjąć, że istota „bonum coniugum” tkwi we wzajemnym obdarowaniu się małżonków²⁶. To przyjęcie i przekazanie zawiera w sobie nie tylko element fizyczny, lecz dotyczy całej

²⁴ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, s. 159.

²⁵ Por. H. Stawniak, *Wspólnotowy charakter małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, PK 31(1988), n. 3-4, s. 116.

²⁶ Por. W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 362; P. Bianchi, *Quando il matrimonio è nullo? Guida ai motivi di nullità matrimoniale per pastori, consulenti e fedeli*, Milano 1998, s. 76-77; A.M. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, s. 58-61; P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986, s. 110-111; Dec. c. Pompedda

osoby i „jest przewyciężeniem własnego egoizmu w celu otwarcia się na dialog z drugą osobą. Małżonkowie oddają sobie nawzajem nie to, co posiadają, ale to kim są – swoją osobę. Co więcej, jest to oddanie się całkowite, nie dopuszczające jakichkolwiek wyjątków. Każdy wyjątek byłby bowiem zaprzeczeniem całkowitego oddania się w sensie ostatecznym i wyłącznym”²⁷.

Oczywiście, należy wykluczyć dosłowną interpretację kan. 1057 § 2 KPK, gdyż małżonek przyjmujący dar małżeński nie staje się „właścicielem” drugiej strony wraz z prawem dysponowania nią według swego uznania²⁸. Nie jest i nie może być panem współmałżonka. Zresztą mówił już o tym św. Tomasz z Akwinu twierdząc, że w akcie zgody nupturienci nie przekazują sobie wzajemnie absolutnej władzy nad swym ciałem, lecz jedynie w zakresie wymaganym przez małżeństwo i jego cele²⁹. Istnieją płaszczyzny osoby, których nikt nie może się pozbyć (np. godność, wolność, odpowiedzialność)³⁰. Trzeba zatem powiedzieć, że w akcie zgody małżonkowie ofiarują sobie całą męskość i całą kobiecość, tworząc w ten sposób jedyną w swoim rodzaju jedność (*consortium totius vitae*). Przez to udzielone im zostaje prawo do otrzymania od współmałżonka konkretnych aspektów jego seksualności, to jest: wyłączności, prokreatywności i dożgonności. Nie trudno zauważyć, iż aspekty te nawiązują do nauki św. Augustyna o trzech dobrach małżeńskich. Stąd nie można zapominać, że w treści „*bonum coniugum*” zawiera się duchowa jedność, wzajemna pomoc, wsparcie fizyczne i psychiczne, doskonalenie osobowości oraz wzajemne uświęcenie - zatem to wszystko co służy budowie komunii i umacnianiu przymierza³¹. Inaczej mówiąc, trzeba przyjąć, że przedmiotem ekskluzji są te akty i działania małżonków, które same z siebie są zdolne i konieczne do osiągnięcia instytucjonalnych celów

z 11.04.1988 r., *RRDec.* 80(1988), s. 202; Dec. c. Stankiewicz z 23.06.1988 r., *RRDec.* 80(1988), s. 416-418.

²⁷ G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa...*, s. 83.

²⁸ „In consensu vero matrimoniali praebendo, unusquisque coniux, uti patet dominum propriae personae in alterum non transfert”. Dec. c. Burke z 11.04.1988 r., *RRDec.* 80(1988), s. 214. Por. T. Styczeń, *Jan Paweł II. Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1981, s. 62.

²⁹ Por. S. Thomas Aquinatis, *Summa Theologica. Supplementum*, q. 59, a. 4, ad. 1: „Vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum ad illa que matrimonium requirit”.

³⁰ Por. C. Burke, *L'oggetto del consenso matrimoniale*, Torino 1997, s. 48.

³¹ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000, s. 30; R. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 248-249. Swoistą konkretyzację terminu *bonum coniugum* można znaleźć w wyroku rotalnym c. Bruno z 6.12.1996 r. Ponens stwierdza: „Bonum coniugum scaturit ex capacitate suscipiendi et adimplendi omnes obligationes coniugii instaurando relationes interpersonales ad fines matrimonii assequendos, ut vera vita coniugalitatis habeatur, in qua partes sibi mutuum quoque consilium ad concors auxilium prestando, invicem adiuvant in utriusque progressum spiritualem, moralem, materiale ac socialem assidue pacificeque adstruendo”. Dec. c. Bruno z 6.12.1996, *RRDec.* 38(1996), s. 240.

małżeństwa³². Zarówno skierowanie przymierza małżeńskiego ku jego instytucjonalnym celom, jak i akty i działania, w których to skierowanie się przejawia, stanowią istotne elementy małżeństwa³³.

Warto także wspomnieć, iż Trybunał Roty Rzymskiej najczęściej rozpatruje sprawy związane z wykluczeniem dobra małżonków z tytułu symulacji całkowitej³⁴. Zdaniem G. Leszczyńskiego jest to dość redukcjonistyczne podejście, gdyż całkiem możliwa jest sytuacja, tak teoretycznie jak i praktycznie, w której nupturient pragnie małżeństwa jako takiego, ale jednocześnie wyklucza pozytywnym aktem woli jakiś istotny element relacji międzyosobowej z drugą stroną, jakim może być chociażby wspólne zamieszkanie czy więź emocjonalna. Ponadto ważnym argumentem przemawiającym za istnieniem „*exclusio boni coniugum*” jako figury autonomicznej jest wola samego prawodawcy, zawarta w kan. 1101 § 2 KPK³⁵ oraz wyraźne odniesienia w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II³⁶.

3.2. *Wykluczenie bonum prolis*

Drugim celem, do którego skierowane jest małżeństwo ze swej natury jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Na początku należy zaznaczyć, iż rozumienie „*bonum prolis*” przeszło swoistą ewolucję. Widać to dobrze przy zestawieniu Kodeksu Pio-Benedyktynskiego z aktualnie obowiązującą kodyfikacją Jana Pawła II. KPK z 1917 r. w kan. 1081 § 2 postanawiał, iż „*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generatione*”. A zatem istotą konsensusu małżeńskiego było wzajemne oddanie i przyjęcie przez kontrahentów prawa do ciała (*ius in corpus*). To oddanie miało charakter dożywotni (*perpetuum*) i wyłączny (*exclusivum*) w odniesieniu do aktów małżeńskich zdolnych ze swej natury do wydania potomstwa (*per se aptos ad prolis generatione*). To „*ius in Corpus*” jako istotny element zgody małżeńskiej utożsamiał się po części z celem

³² Por. W. Kraiński, *Bonum coniugum i jego wykluczenie w doktrynie i orzecznictwie Roty Rzymskiej*, w: *Ius matrimoniale* 16(2011), s. 108-110.

³³ Por. W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, s. 365; L. De Luca, *L'esclusione del „bonum coniugum”*, w: *La simulazione del consenso matrimoniale*, s. 129.

³⁴ Być może wynika to z dość dużego stopnia trudności dookreślenia, czy zaniedbania w obszarze praw-obowiązków wynikają z rzeczywistej symulacji, czy są jedynie wyrazem nadużyć i słabości, które wystąpiły po już ukonstytuowanym małżeństwie: „*Cum agatur de exclusione ipsius iuris ad vitae communionem (vel consortium), merito sublineatur necessitas investigationis, utrum tali in casu ipsum ius exclusum fuerit, an dumtaxat eiusdem iuris exercitium, quod consensum limitare non valet*”. Dec. c. Stankiewicz z 26.02.1999 r., w: *Monitor Ecclesiasticus* 126(2002), s. 15.

³⁵ G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa...*, s. 88.

³⁶ W Konstytucji *Gaudium et spes*, w n. 48 czytamy: „Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. (...) Z samej zaś natury swojej instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie”.

małżeństwa, czyli ze zrodzeniem i wychowaniem potomstwa. W tym znaczeniu augustiańskie dobra małżeńskie, jako formalne elementy konstytuujące małżeństwo, stanowiły minimum przedmiotu zgody małżeńskiej, którego wykluczenie w chwili wyrażania konsensusu małżeńskiego skutkowało jego nieważnością³⁷.

Z takiego ujęcia fundamentalnych elementów instytucji małżeństwa wyra-
stają jego cele. Kodeks z 1917 r. mówi o nich w kanonie 1013 § 1, gdy stwier-
dza: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis: secundarius
mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae“. Z przepisu prawnego jasno
wynika, że z szeregu zadań i celów małżeńskich to wydanie i wychowanie po-
tomstwa otrzymało status pierwszorzędny. Dalej dopiero znajduje się wzajemna
pomoc i zaspokojenie popędu. Takie unormowanie powtarza niemal powszechnie
aprobowaną przez wieki naukę św. Tomasza z Akwinu. Trzeba też zaznaczyć,
że powyższy kanon był „de facto“ pierwszym dokumentem kościelnym, „który
wyliczał cele małżeństwa i jednocześnie wyznaczał dla nich hierarchię. Zrodze-
nie i wychowanie potomstwa, w myśl normy, stanowi pewien prymat w stosunku
do celu drugorzędnego”³⁸. Należy powiedzieć, iż kodeksowe ujęcie „ius in cor-
pus” – jako warunku „sine qua non” ważności małżeństwa – nie było dość wy-
starczające (zwłaszcza w kontekście kan. 1086 § 2 kpk z 1917 r.), a to dlatego, że
pojęcie „ius in corpus” nie wyczerpywało tego, co mieściło się w pojęciu „bonum
prolis”. Niewystarczalność tego ujęcia można zauważyć analizując kan. 1086 §
2 kpk z 1917 r., który stwierdzał: „At si alterutra vel utraque pars positivo volun-
tati s actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel
essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit”. Co oznacza,
że w sytuacji kiedy jedna ze stron lub też obie strony, pozytywnym aktem woli
wykluczą małżeństwo jako takie, albo wszelkie prawo do małżeńskiego współży-
cia, lub też jakiś istotny (essentialem) przymiot małżeństwa, to wtedy zawierają
małżeństwo nieważnie. W okresie obowiązywania kodeksu z 1917 r. kościelna
doktryna prawna przyjmowała, że treść pojęcia „bonum prolis” zawarta jest „im-
plicitie” w kan. 1082 § 2 mówiącym o symulacji zgody małżeńskiej, i że opiera
się na tym, czego wykluczenie – w myśl tegoż kanonu – czyniłoby małżeństwo
nieważnym. Inaczej mówiąc, treść całego „boni prolis” sprowadzano do aktów
małżeńskich, rozumianych w kategoriach prawa i obowiązku.

Oznacza to, że gdy trybunały orzekały o nieważności małżeństwa z tytułu
„exclusio boni prolis”, to tak naprawdę dowodziły jedynie, że w momencie wy-
rażania zgody małżeńskiej, jedna strona lub obie strony pozytywnym aktem woli
wykluczyły możliwość spełniania aktów małżeńskiego pożycia – tak zwane „ius

³⁷ Por. L. Świto, *Exclusio boni prolis...*, s. 15; C. Burke, Święty Augustyn o pożyciu małżeńskim, *ComP* 1(1998), s. 44-45.

³⁸ H. Stawniak, *Uprawnienie – obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, PK 32(1989), n. 3-4, s. 126-127.

in corpus”³⁹. Tymczasem kann. 1081 § 2 i 1013 § 1 kpz z 1917 r. wskazywały, że istotnym i pierwszorzędnym celem małżeństwa jest nie tylko „ius in corpus”, lecz również połączone z nim zrodzenie i wychowanie potomstwa. Jednakże należy odróżnić w tym porządku prawnym cel „pierwszorzędny” od istoty małżeństwa, która została sprowadzona do „ius in corpus”.

Niektórzy autorzy są zdania, że na takie ujęcie miała wpływ aktualna w tamtych czasach scholastyczna doktryna, korzystająca z dorobku starożytności chrześcijańskiej. Dość negatywnie oceniała ona małżeńskie akty seksualne, a samą instytucję małżeństwa redukowałą do roli „remedium concupiscentiae”⁴⁰. Co więcej ustawienie kan. 1086 § 2 kpz z 1917 r., który stanowił podstawę dla „exclusio boni prolis” powodującego nieważność zgody małżeńskiej, nie brało pod uwagę sytuacji, w której nupturienti nie wykluczali samego prawa do aktu małżeńskiego, lecz swoją intencję (w akcie woli) ukierunkowywali wprost na wykluczenie potomstwa, a zatem podejmowali intencję wykluczenia skutków podjętych aktów małżeńskich. Stąd, w ramach „exclusio boni prolis”, nie mieściła się intencja przeciwna potomstwu, wyrażona w postawieniu warunku lub dokonania spędzenia płodu, porzucenia czy zabójstwa potomstwa, ponieważ intencja ta nie łamała prawa do naturalnego współżycia małżeńskiego, o czym jasno mówił kan. 1086 § 2 kpz z 1917 r. Ona jedynie godziła w ewentualne skutki podjętych, zgodnie z prawem, aktów małżeńskich⁴¹. Doprowadzało to do sytuacji, gdy czyny moralnie złe i ewidentnie sprzeczne z celem małżeństwa (np. aborcja, porzucenie dziecka) jednocześnie nie godziły w jego istotę, którą zgodnie z kan. 1081 § 2 kpz z 1917 r. było przekazane wzajemnego prawa do ciała w odniesieniu do aktów małżeńskich zdolnych ze swej natury do wydania potomstwa. To „prawo” jest więc istotą małżeństwa, a nie zrodzenie i wychowanie potomstwa⁴².

Wspomniany brak zauważyła nowa kodyfikacja. Nie mówi się zatem już o „ius in corpus” lecz o „sese mutuo tradunt et accipiunt”. Gdy zatem zabraknie tego wzajemnego „przyjęcia i oddania się” drugiej stronie, także w aspekcie prawa do potomstwa, brak jest wówczas prawdziwej zgody małżeńskiej. Oczywiście zachodzi różnica między samym pragnieniem potomstwa, a prawem do potomstwa w sensie kanonicznym⁴³. Dzieje się tak, gdyż dziecko jako owoc ludzkiej miłości nie może być traktowane jako należny, roszczeniowy „towar”, dla zdobycia którego usprawiedliwione są wszystkie środki – jak chociażby „in

³⁹ Por. H. Stawniak, *Uprawienie – obowiązek...*, s. 127; L. Świto, *Exclusio boni prolis...*, s. 16.

⁴⁰ Por. W. Skrzydlewski, *Problem celów małżeństwa*, ACr 3 (1971), s. 323-324; B. Inlender, *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*, AK 62 (1970), s. 46-47.

⁴¹ Por. A. De Smet, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, Burgis 1927, s. 130; A. Vermeersch, I. Creusen, *Epitome iuris canonici*, t. 2, Mechliniae 1954, s. 271-272.

⁴² L. Świto, *Exclusio boni prolis...*, s. 18.

⁴³ Por. W. Góralski, *Wykluczenie prawa do potomstwa w świetle nowszego orzecznictwa rotalnego*, w: *Ius matrimoniale* 2 (1997), s. 77.

vitro”. Stąd w kanonistyce można mówić jedynie „o prawie do aktów ludzkich” zdolnych do zrodzenia potomstwa. Tylko w takim znaczeniu należy rozumieć prawo do potomstwa. Do istoty ważności zgody małżeńskiej nie jest konieczne narodzenie się potomstwa, lecz jedynie zgoda, by akty małżeńskie były zdolne do jego zrodzenia. Inaczej mówiąc, treścią tego pozytywnego aktu woli nie jest efektywnie osiągnięte potomstwo, a nawet konkretny akt małżeński, lecz prawo do płodnego aktu małżeńskiego (*ius ad coniugalem actum*), lub prawo do potomstwa (*ius ad prolem*) – rozumianego jako konsekwencja tego aktu, albo też prawo do wychowania potomstwa (*ius ad educationem* w rozumieniu *bonum physicum prolis*)⁴⁴. „Bonum prolis” przekazane w akcie zgody małżeńskiej ma charakter wyłączny i dożgonny, a więc nie dopuszczający żadnych przerw i ograniczeń. Dlatego jego wykluczenie czasowe lub istotne ograniczenie narusza ważny element zgody małżeńskiej, powodując jej nieważność⁴⁵. Naturalnie, pozytywna wola posiadania dzieci nie stanowi warunku „sine qua non” zawarcia małżeństwa. Zdarza się, na przykład w przypadku niepłodności, iż zgoda małżeńska może być ważnie powzięta pomimo świadomości nupturientów o niemożliwości posiadania potomstwa, ale z przyczyn niezależnych od ich woli. Ustawodawcy chodzi zatem o intencję przyjęcia potomstwa, o otwartość na dar i owoc pożycia małżeńskiego⁴⁶. Podobnie rzecz ma się z wykluczeniem uprawnienia do aktów małżeńskich, które należy odróżnić od jego wykonywania. W pewnych sytuacjach, mimo wcześniejszej akceptacji, można nie korzystać z tego uprawnienia, na przykład za obustronną zgodą⁴⁷. Kanonistka odróżnia w tym względzie przekazanie uprawnienia do aktów małżeńskich (*ipsium ius*) od niekorzystania

⁴⁴ Por. M. Sable, *Tradere et accipere: quaedam problemata de mutuo consensu circa ius ad prolem in causis matrimonialibus*, w: *Periodica* 84 (1995), s. 767-770; L. Świto, *Exclusio boni prolis...*, s. 61.

⁴⁵ Por. dec. c. Huber z 26.11.1993 r., *RRDec.* 85 (1993), s. 724; dec. c. Funghini z 17.02.1988 r., *RRDec.* 80 (1988), s. 107.

⁴⁶ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński...*, s. 321-322; P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, s. 824.

⁴⁷ „Odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji, rozum człowieka bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej. Następnie, gdy chodzi o wrodzone popędy i namiętności, to odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania ich przez rozum i wolę. Jeżeli zaś z kolei uwzględnimy warunki fizyczne, ekonomiczne, psychologiczne i społeczne, należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też, dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony, unikać zrodzenia dalszego dziecka. Co więcej, odpowiedzialne rodzicielstwo, o którym teraz mówimy, w szczególniejszy sposób wiąże się z inną, i to bardzo głęboką ideą należącą do obiektywnego porządku moralnego, ustanowionego przez Boga, którego to porządku prawdziwym tłumaczem jest prawe sumienie. Dlatego do zadań odpowiedzialnego rodzicielstwa należy, aby małżonkowie uznali swe obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należyтым zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości. Konsekwentnie, w pełnieniu obowiązku przekazywania życia nie mogą oni postępować dowolnie, tak jak gdyby wolno im było na własną rękę i w sposób niezależny określać poprawne moralnie metody postępowania; przeciwnie, są oni zobowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga-Stwórcy, wyrażonego z jednej

zeń (usus iuris)⁴⁸. Tylko „exclusio ipsum ius”, a nie usus iuris”, powoduje wadliwość zgody małżeńskiej – a więc nieważność samego małżeństwa⁴⁹. Natomiast, gdy rozpatrujemy intencję korzystania z uprawnień małżeńskich w okresach naturalnej niepłodności, to według orzecznictwa rotalnego jest ono dopuszczalne i nie powoduje nieważności małżeństwa⁵⁰. Zgoda na płodne akty małżeńskie nie wyczerpuje całej treści „bonum prolis”. Trzeba jeszcze powiedzieć o obowiązku ochrony poczętego życia, dalej o jego zrodzeniu oraz wychowaniu⁵¹.

W praktyce wykluczenie dobra potomstwa najczęściej manifestuje się w uporczywym stosowaniu środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych (pożycie non humano modo), w dokonywaniu zabiegów przerywania ciąży oraz wcześniej zaakceptowanego poczęcia „in vitro” (np. w sytuacji, gdy mężczyzna składa swoje semen w banku, by potem poddać się zabiegowi medycznemu dającemu pełną swobodę w życiu seksualnym)⁵². Natomiast wśród przyczyn tego wykluczenia najczęściej wylicza się: niechęć do dzieci⁵³, blokada psychiczna w spełnianiu aktów seksualnych⁵⁴, egoizm⁵⁵, wyolbrzymiony lęk przed porodem⁵⁶, względy ekonomiczne⁵⁷, homoseksualizm⁵⁸, niezrozumienie natury samego małżeństwa⁵⁹.

strony w samej naturze małżeństwa oraz w jego aktach, a z drugiej - określonego w stałym nauczaniu Kościoła. Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 10

⁴⁸ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, s. 161.

⁴⁹ Por. P. Bianchi, *L'esclusione della prole nella giurisprudenza della Rota Romana dal CIC 1983*, w: *Prole e matrimonio canonico*, Studi giuridici 62, Città del Vaticano 2003, s. 119-125.

⁵⁰ Por. W. Góralski, *Exclusio boni prolis jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle nowszej jurisprudencki rotalnej*, PK 18 (1975), n. 3-4, s. 105-106.

⁵¹ Por. J. Krukowski, *Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym*, w: *Kościół i Prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 234-236.

⁵² Na temat zapłodnienia pozaustrojowego i godnej prokreacji Kościół wydał wiele powszechnie znanych dokumentów. Również Konferencja Episkopatu Polski 5.03.2013 r. wydała dokument poruszający tę tematykę *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*. w: *Gość niedzielnny* (dodatek), n. 15, rok XC, z 14.04.2013 r., s. 3-15. Natomiast wśród kanonistów to zaganienie wielokrotnie poruszał W. Góralski, który w odniesieniu do interesującego nas tematu stwierdził: „Sztuczne zapłodnienie jest przeciwne samej naturze małżeństwa, godzi bowiem w wymiar ojcostwa i macierzyństwa. Dziecko zrodzone wskutek sztucznego zapłodnienia nie jest, w sensie ścisłym, owocem małżeństwa. Jakkolwiek jest to dziecko obojga stron (w przypadku zapłodnienia homologicznego), to w rzeczywistości nie jest ono dzieckiem ich małżeństwa, ponieważ nie jest to dziecko *małżeńskie* zrodzone według natury. I właśnie to stanowi ostateczną rację nieważności małżeństwa, w którym wyklucza się wymiar ojcostwa i macierzyństwa naturalnego, choćby było ono otwarte na zrodzenie potomstwa innymi, tj. nie-małżeńskimi środkami”. W. Góralski, *Wykluczenie dobra potomstwa w nowszym orzecznictwie rotalnym*, w: *Ius Matrimoniale* 9 (2004), s. 131-132.

⁵³ Por. dec. c. Serrano Ruiz z 26.03.1993 r., *RRDec.* 85 (1993), s. 266.

⁵⁴ Por. dec. c. Serrano Ruiz z 26.03.1993 r., *RRDec.* 85 (1993), s. 262.

⁵⁵ Por. dec. c. Stankiewicz z 29.05.1992 r., *RRDec.* 84 (1992), s. 306.

⁵⁶ Por. dec. c. Canals z 29.05.1963 r., *SRRDec.* 55 (1963), s. 397.

⁵⁷ Por. dec. c. Di Felice z 22.07.1970 r., *SRRDec.* 62 (1970), s. 816.

⁵⁸ Por. dec. c. Anne z 16.07.1963 r., *SRRDec.* 55 (1963), s. 624.

⁵⁹ Por. dec. c. Stankiewicz z 29.05.1992 r., *RRDec.* 84 (1992), s. 320.

4. Zakończenie

Jak można zauważyć treść „bonum prolis” i „bonum coniugum”, do których małżeństwo jest z natury ukierunkowane jest bardzo bogata i jednocześnie złożona. Uwidacznia się to zwłaszcza w kontekście kan. 1101 § 2 KPK, gdy sędzia prowadzący dowodzenie, musi za pomocą prawnie określonych środków dowodowych, poznać i ocenić wolę kontrahenta, jaką posiadał on w momencie wyrażania konsensusu małżeńskiego (tzw. pewność moralna). Co prawda, ze względów metodologicznych, w niniejszym artykule pominęliśmy całą sprawę dowodzenia sądowego, jednak przywołany dorobek wybitnych kanonistów i przytoczone orzeczenia rotalne i tak pozwoliły nam zobaczyć złożoność zagadnienia i wpływ judykatury kościelnej na doprecyzowanie pewnych ogólnych pojęć i sformułowań prawnych. Ponadto w takich tematach jak ten, dobrze uwiadcza się potrzeba ciągłego, duszpasterskiego uświadamiania młodych ludzi o celach małżeństwa i jego istotnych przymiotach, a więc o tym wszystkim, bez czego prawny węzeł małżeński nie istnieje.

Streszczenie

Naczelną zasadę kanonicznego prawa małżeńskiego wyraża kan. 1057 § 2, według którego małżeństwo stwarza zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi. Co więcej, ewentualny brak konsensusu nie może być uzupełniony przez żadną władzę ludzką. Rezonansem tej fundamentalnej normy prawnej jest treść kan. 1161, odnosząca się do uważnienia małżeństwa w zawiązku (tu warunkiem sine qua non jest ciągłe trwanie zgody małżeńskiej) oraz kan. 1105 § 4 dotyczącego zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika.

Chociaż wyrażenie na zewnątrz wewnętrznej woli zawarcia małżeństwa jest czymś naturalnym, to jednak dość często dochodzi do sytuacji, w której nupturienti (lub przynajmniej jeden z nich) pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo (symulacja całkowita) lub jakiś jego istotny przymiot lub element. Dla zobrazowania natury tego wykluczenia posłużono się przykładem „bonum coniugum” i „bonum prolis”. W artykule określono treść wspomnianych dóbr małżeńskich oraz sposób ich wykluczenia. W analizie wykorzystano szeroką bibliografię kanoniczną oraz wybrane wyroki Trybunału Roty Rzymskiej.

Summary

Bonum coniugum and bonum prolis **as subjects of the simulation of the marriage consent**

The chief principle of the Canon Law regarding marriage is expressed in Can. 1057 § 2, according to which, a marriage is made by the consent of persons who are legally capable of it. Furthermore, eventual lack of consent cannot be supplied by any human power. This fundamental legal norm is resonated in the content of Can. 1161, which concerns the retroactive validation of an invalid marriage (the persisting consent of both parties is a condition *sine qua non* for this procedure) as well as in Can. 1105 § 4 with regard to the marriage by proxy.

Although the external expression of the internal will to enter the marriage comes out of nature, it happens, however quite often a situation, in which both parties (or at least one of them) with a positive act of their will exclude marriage as such (total simulation) or one of its essential property or element (partial simulation). In order to illustrate the nature of this exclusion, as an example there have been used here “*bonum coniugum*” and “*bonum prolis*”. In the article we have specified the content of the mentioned above matrimonial benefits as well as the way of their exclusion. In the analysis we have been referring widely to the canonical bibliography and also to the selected verdicts of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota.

Ks. Kazimierz Matwiejuk*

Ikona jako komunikator treści zbawczych

Treść: Wstęp; 1. Symbol jako forma komunikacji; 2. Funkcje symbolu; 3. Ikona jako forma komunikacji treści zbawczych; 4. Dramat ikonoklazmu; 5. Ikona jako pomoc w kontemplacji Boga; 6. Treść ikon; 6.1. Ikony Trójcy Świętej; 6.2. Chrystologiczne treści ikon; 6.3. Historiozbawcze treści ikon; 7. Ikony Bogurodzicy; Zakończenie; Streszczenie: Icon as a communicator of salvific content.

Słowa kluczowe: alegoria, historia zbawienia, ikona, komunikacja, liturgia, misterium, obecność, symbol.

Keywords: allegory, history of salvation, icon, communication, liturgy, mystery, presence, symbol.

Wstęp

Istnieje ikoniczna forma komunikacji między ludźmi. Istnieje także ikoniczna forma komunikacji treści zbawczych. Ma ona zastosowanie nade wszystko w chrześcijaństwie. Dokonuje się za pomocą obrazu. Jego szczególnym rodzajem jest ikona. Jest ona nie tylko symbolem, ale znakiem obecności Boga.

Pierwsi chrześcijanie nie znali ikon. Jako judeochrześcijanie respektowali starotestamentowy zakaz obrazowego przedstawiania Boga. „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego,

* Autor ur. 1945 r., prezbiter diecezji siedleckiej (1968), dr hab. (2000), prof. UKSW (2001). Liturgista. Zainteresowania naukowe: teologia sakramentów, teologia roku liturgicznego, hagiografia, formacyjny wymiar liturgii, liturgika pastoralna i historia liturgii.

co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań” (Wj 20, 3-6).

Nowy Testament nie potwierdza radykalnego zakazu tworzenia wizerunków, ponieważ dokonało się wcielenie Syna Bożego. Bóg stał się człowiekiem¹. Potępia wszelkie formy bałwochwalstwa (Rz 1,23). Poucza, że cześć oddawana bożkom jest naganna, ponieważ ich nie ma. Są one wytworem ludzkiej wyobraźni. Apostoł Narodów przestrzegał przed pokusą deifikacji wytworów ludzkich rąk (Rz 1, 22-23).

Kształtująca się chrystologia, koncentrująca się na misterium wcielnego Syna Bożego, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), stała się podstawą do malowania i kultu obrazów. Ikona jest formą symbolu. Stanowi sposób komunikowania treści wiary².

1. Symbol jako forma komunikacji

Symbole stanowią bardzo ważny element w międzyludzkiej komunikacji. Towarzyszą człowiekowi nieprzerwanie, praktycznie w całej jego historii. Etymologicznie termin symbol, pochodzący od greckiego wyrazu „symbollein”, oznaczał m.in.: zebrać w całość, zjednoczyć, porównywać. W starożytności symbol – σύμβολον oznaczał niewielki rozłamany na pół przedmiot z metalu, kości, czy wypalanej gliny, lub drewna, np. pierścień czy tabliczka. Połówki tego przedmiotu stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączył jakiś interes, czy wiązała zawarta umowa, lub kojarzyło pokrewieństwo, albo jednoczyły obowiązki, wynikające z zawartego przymierza, czy przyjaźni. Osoby, posiadające po połowce rozłamaną tabliczkę, składały je w całość w celu identyfikacji. Symbol był więc znakiem rozpoznawczym. On uwierzytelniał posłańca, potwierdzał moc zawartej umowy, czy też przypominał o przyjaźni między ludźmi. Stąd też był rzeczą cenną, którą przechowywano starannie, a także dziedziczono w rodzinach. Z czasem w celu identyfikacji zaczęto używać pieczęci, sfragis³.

Symbol jako forma komunikacji funkcjonuje na zasadzie umowy. Jest stosowany przez określoną grupę społeczną. Ona ustala i decyduje o jego treści i znaczeniu. Dlatego symbolami są różne rzeczy, zjawiska i wydarzenia, np. piętno

¹ T. D. Łukaszuk *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa – Jasna Góra – Skalka 1993, s. 15.

² Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

³ H. Zinser, *Symbol und Bündnis. Nachtrag zur Verwendung der psychoanalytischen Symboltheorie in der Religionswissenschaft*, w: H. Zinser i inni, *Foedera naturae. Klaus Heinrich zum 60. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, s. 423-428

niewolnika w starożytności, emblematy, herby, insygnia i godła, orderzy, medale i odznaki, także wyrażenia języka, zarówno pisane, jak i mówione, znaki algebraiczne i logiczne, również ciała niebieskie, strony świata, zjawiska przyrody, rośliny i zwierzęta, minerały i drogie kamienie, twory fantazji, kolory, dźwięki i zapachy, liczby i figury geometryczne⁴.

Symbol przekracza naturalne znaczenie rzeczy, które są jego ikonicznym zapisem. On komunikuje treści niepostrzegalne zmysłowo. Posiada głębszy sens, swoiste „drugie dno”. Symbol jest wyrazem tendencji do mówienia nie wprost, lecz za pomocą obrazów. Może podlegać wciąż nowej interpretacji. Jego wymowa zależy od kontekstu, w jakim się pojawia. Niekiedy symbol określa przeciwstawne rzeczywistości, np. życie i śmierć, dobro i zło. Taka ambiwalencja jawi się w symbolice biblijno-chrześcijańskiej. Biblijny wąż jest symbolem szatana, kusiciela, który zwiódł pierwszych rodziców z drogi wierności Bogu na drogę grzechu i duchowej śmierci (zob. Rdz. 3,4). Natomiast wąż miedziany, którego Mojżesz podczas wędrówki narodu wybranego do Ziemi Obiecanej zawiesił na palu był znakiem ocalenia dla ukąszonych przez jadowite węże na pustyni (zob. Lb 21,9). Krzyż był symbolem okrutnej kary dla złoczyńców, dzięki śmierci Chrystusa stał się znakiem bezinteresownej i zbawczej miłości wobec wszystkich ludzi.

Obecność symboli w kulturze jest świadectwem poszukiwania sposobu ukazania w religii czy sztuce pojęć abstrakcyjnych, zatem odnoszących się do bytów i zjawisk niematerialnych. Starożytni czynili to za pomocą personifikacji. Abstrakty przedstawiali pod postaciami ludzkimi. Tak czynili sobie świat bardziej przystępny i zrozumiały. Tworzyli więc na swój obraz i podobieństwo niezliczone zastępy „człękokształtnych” bogów i bogiń. Nadawali bóstwom symboliczne atrybuty⁵.

W średniowieczu zmienił się sposób rozumienia symbolicznej komunikacji. W tej epoce, całą rzeczywistość, dostępną zmysłowej obserwacji, traktowano jak otwartą księgę. Z niej wprawny interpretator potrafił z łatwością wyczytać bardzo wiele treści. Świat był odczytywany jako ślad Stwórcy⁶. Dla chrześcijańskich myślicieli średniowiecznych wszystko, co istniało, było symbolem Jego

⁴ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, wyd. II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 4.

⁵ Sprawiedliwość symbolizowała kobieta z przepaską na oczach i wagą w ręce, bo sprawiedliwość nie patrzy na człowieka, którego sędzi, lecz waży ludzkie czyny. Fortunę, los, symbolizowała kobieta z przepaską na oczach, która obracała kołem ustawionym pionowo, zob., *Temida*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Temida> (12.10.2010).

⁶ Słynna formuła Hugona od św. Wiktora: *Omnis natura Deum loquitur* - cała natura wyraża Boga, mówi o Bogu, za: Ł. Rokicki, *Alegoria i symbol*, <http://lukaszrokicki.pl/2009/03/06/alegoria-a-symbol/> (13.02.2011).

obecności. Dla ludzi średniowiecza, którzy nie rozróżniali symboli i alegorii, cały świat, podobnie jak Pismo Święte, był jedną wielką alegorią⁷.

W XIX w. pogłębiono rozumienie symbolu, odróżniając go od alegorii. Uwydatniono ważne funkcje symbolu. On ma element obrazowy, ale jego sens nie polega na obrazowości. Jego znaczenie wykracza poza obraz. W taki sposób jest „uzmysławiane” to, co jest niedostępne dla zmysłów. Tą formą komunikacji posługuje się poezja i sztuki plastyczne⁸.

Są symbole religijne. W środowisku kształtowanym przez Chrystusa zaistniało, m.in.: obmycie chrzcielne, namaszczenie w sakramencie bierzmowania, namaszczenia chorych, czy w sakramencie święceń, także łamanie Chleba eucharystycznego i picie z jednego kielicha. Wiele rzeczy stały się symbolami religijnymi: perła była symbolem Chrystusa, Eucharystii i słowa Bożego, także królestwa Bożego, Matki Bożej, również duszy ludzkiej. Lew był symbolem św. Marka ewangelisty, także siły, również symbolem Chrystusa zmartwychwstałego; świeca to symbol światłości i nauki Chrystusa, również Jego obecności.

Symbolami posługuje się liturgia. Pewne naturalne czynności i materialne elementy, wybrane przez Chrystusa, lub z Jego woli przez Kościół, są znakami liturgicznymi. Za pomocą symbolicznych czynności, wykorzystujących te znaki, dokonuje się aktualizacja uświęcającej obecności Chrystusa i kult Boga Ojca przez Chrystusa w miłości Ducha Świętego (zob. KKK 1148). Symbole liturgiczne wskazują i niejako lokalizują zbawcze działanie Boga⁹.

2. Funkcje symbolu

Symbol jest tajemnym znakiem rozpoznawczym. Właściwie każde stworzenie ma charakter symboliczny. Wszystko, co się wydarza, jest symbolem. To „wszystko”, prezentując siebie wskazuje jednocześnie na coś innego. Dzięki temu dzieło sztuki jest istnieniem „idei”. Nie jest więc jakąś jej kwerendą poza tymże dziełem. Znaczenie symbolu jest zawarte w dziele. Nie jest jednak ono

⁷ Symbol i alegoria różnią się między sobą, chociaż służą mówieniu nie wprost, lecz za pomocą obrazów, których sens nie wynika bezpośrednio z ich treści. Alegoria jest jednoznaczna, podczas gdy symbol wieloznaczny. Ona jest rozpoznawalna, ponieważ w sposób konwencjonalny była połączona w świadomości odbiorców z określonym znaczeniem. Symbol może być wymyślony ad hoc. Alegoria odwoływała się do powszechnie rozumianych i utrwalonych w kulturze sposobów przedstawiania pojęć oderwanych. Symbol charakteryzuje się pewnym „sensem naddanym”, pierwiastkiem nieprzekładalnym na żaden inny język oprócz samego języka symboli, zob. H. G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, w: *Symbole i symbolika*, wybrał M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 100-105.

⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964

⁹ P.A. Liege, *Zrozumieć Eucharystię*, Kraków 1996, s. 45-53. Autor mówi o symbolach wrażeniowych, np. sen jako projekcja wewnętrznego marzenia. Jest symbol analogiczny – Chrystus mówi: Jestem winnym krzewem – w poetycki sposób ukazuje swoją tożsamość. Jest także symbol upamiętniający, anamnetyczny – uobecnia rzeczywistość zbawczą. Takimi symbolami są celebracje liturgiczne; zob. Z. Janiec, *Znaki i symbole teologiczne w komunikacji liturgicznej*, „Anamnesis” 43 (2005), s. 68-75.

włożone w niego arbitralnie. Symbol wyraża prawdę, że w nim sama idea nadaje sobie istnienie. Pojęcie symbolu implikuje wewnętrzną jedność symbolu i rzeczy symbolizowanej. Symbol to zbieżność zmysłowego zjawiska i ponadzmysłowego znaczenia. Ta zbieżność, jak świadczy pierwotny sens greckiego słowa „symbolon”, wynika ze zjednoczenia rzeczy przynależnych do siebie.

W rzeczach czy zjawiskach człowiek rozpoznaje idee. Potrafi dostrzec jedność wewnętrzną rzeczy czy zjawiska i idei. Ta wewnętrzna jedność obrazu i znaczenia, która jest istotą symbolu, nie ma charakteru absolutnego. Symbol nie znosi całkowicie napięcia między światem idei a światem zmysłowym. Ta nieadekwatność formy i istoty jest charakterystyczna dla symbolu. Symbol ze swej natury wykracza zawsze poza zjawiska uchwytnie zmysłowo. Stąd bierze się niezdecydowanie między formą a istotą. Jednak mimo nieokreśloności symbolu nie można ignorować jego „adekwatności” względem pojęcia. Pojęcie symbolu bowiem zawsze sugeruje zgodność zjawiska i idei. W symbolu jest swoista równowaga napięcia między obrazem a jego znaczeniem¹⁰. Symbol bowiem stanowi punkt zbieżności tego, co zmysłowe, i tego, co niedostępne dla zmysłów. Symbol daje się interpretować. On nie ma określonej uniwersalnej interpretacji. Ma wywołującą subiektywną.

Przedstawienie symboliczne różni się zawsze od przedstawienia schematycznego. Ono bowiem przedstawia treści nie bezpośrednio, ale pośrednio. Wskutek tego „wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie symbol dla refleksji”¹¹.

Symbol jest komunikatorem, który kieruje uwagę człowieka w „inny świat”. Prowadzi go głębiej i dalej niż to może uczynić konkretny znak. Prowadzi ku rzeczywistości, którą trudno uchwycić. Symbolami posługuje się wiele dyscyplin naukowych, m.in. psychologia, lingwistyka, filozofia, matematyka, biologia, fizyka, także sztuka a również teologia i liturgia.

W psychologii symbol wiąże się z jego archetypiczną treścią¹². On wskazuje na wspólny, choć nieuświadomiony aspekt pierwowzoru. W lingwistyce podkreśla się symboliczną funkcję języka. On artykułuje wydarzenia. Symbol

¹⁰ H. G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, dz. cyt., s. 104.

¹¹ To pojęcie symbolicznego przedstawienia stanowi jedno ze świetniejszych osiągnięć myśli Kanta. W ten sposób myśliciel z Królewca oddał sprawiedliwość prawdzie teologicznej, której scholastyczna postać wyraziła się w idei analogiae entis – analogia bytu, i nie pozwalała ludzkim pojęciom zbliżyć się do Boga, zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 101.

¹² Archetyp znaczy pierwowzór. Oznacza on istniejące w tzw. nieświadomości zbiorowej, więc wrodzone i wspólne wszystkim ludziom niezmiennie wzorce determinujące ich sposób myślenia i postrzegania świata, także odczucia, reakcje i zachowania jednostek. Archetyp nie jest dostępny poznaniu bezpośrednio. Ujawnia się on przez symboliczne działania, które są powtarzane, m.in. w mitach, wierzeniach, dziełach sztuki czy w literaturze, C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 125-151. Do najważniejszych archetypów należą: animus i anima, zatem elementy

nie jest symbolizowaną rzeczą. Słowo nie jest rzeczą. Mapa nie jest terytorium, które przedstawi. Istnieje różnica między symbolem i obiektem symbolizowanym. Symbol jest stosowany również w literaturze. Tu często tekst przesycony abstraktami staje się trudny do zrozumienia i wymaga od odbiorcy szczególnej koncentracji. Natomiast obrazowy sposób mówienia jest bardziej zrozumiały i obcowanie z nim nie wymaga męczącej koncentracji¹³.

Także matematyka posługuje się symbolami, gdy trzeba coś zdefiniować, porównać, czy przybliżyć pojęcie nieskończoności. Jest to własny język matematyków. Jest on uniwersalny i czytelny w różnych częściach świata. Symbole funkcjonują w sztuce¹⁴. Teologia również posługuje się symbolami dla wyrażenia treści, które przekraczają rozumowe poznanie człowieka¹⁵.

3. Ikona jako forma komunikacji treści zbawczych

Ikona jest obrazowym przedstawieniem treści Bożego objawienia i zbawczych ingerencji Boga w historię. Taką funkcję spełniały, począwszy od II w., starożytne malowidła w katakumbach św. Kaliksta. Reliefy, inspirowane figurami biblijnymi ze Starego Testamentu, ukazywały Boga obecnego w historii narodu wybranego. On powołał Abrahama i Mojżesza. On wyprowadził swój naród z niewoli faraona. On sprawił, że uderzenie skały łaską przez Mojżesza, zaowocowało wodą ze skały. Bóg zatroszczył się o bezpieczeństwo swoich czcicieli, trzech młodzieńców w piecu ognistym, także Daniela w jaskini z lwami, również Zuzanny kłamliwie oskarżonej przez rozpustnych starców.

Symbole biblijne: monogram Chrystusa, pasterz z owieczką na ramionach, ryba, kotwica, okręt, krzew winny, i inne, komunikowały podstawowe prawdy wiary i chrześcijańskie wartości moralne. Wskazywały na Chrystusa, który jest Zbawicielem świata i dawcą życia wiecznego. Pouczały o błogosławionych skutkach naśladowania Go.

Starożytne malowidła były także inspirowane nauczaniem Chrystusa. Za pomocą obrazów proklamowały prawdy o królestwie Bożym, wygłaszane przez Niego za pomocą przypowieści. Przedstawiały również wydarzenia z życia Wcielonego Słowa, jak hołd Mędrców, jako zaproszenie pogan do prawdziwej wiary, cudowne rozmnożenie chleba przez Jezusa jako zapowiedź uczyty eucharystycznej czy uciszenie przez Niego burzy na morzu jako znak Jego boskiej

męski i żeński w człowieku, cień, wielka matka, stary człowiek, jaźń, odrodzenie; zob. C. G. Jung, *Leksykon pojęć i idei*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1998, s. 38 – 40.

¹³ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1975, s. 13-57.

¹⁴ J. Białostocki, *Symbole i obrazy*, w: *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, red. J. Białostocki, Warszawa 1982, s. 20.

¹⁵ W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, Frankfurt a. M., 1990.

mocy oraz obraz chrztu, gdzie woda jest znakiem śmierci grzechu i jednocześnie znakiem nowego życia.

Pierwsze ikony pojawiły się w okresie późnorzymskim¹⁶. Najstarsze, pochodzące z przełomu V-VI w., odkryto w klasztorze św. Katarzyny na Synaju¹⁷. Były wykonane techniką enkaustyczną, czyli przy zastosowaniu wosku pszczelego jako spoiwa i farb nakładanych na gorąco. Ikony synajskie były stylistycznie bliskie portretowi fajumskiemu. Egipski nagrobny portret z oazy Fajum był namalowany na deskach na przełomie II i III wieku. Przedstawiał twarz młodej kobiety z szeroko otwartymi oczyma¹⁸. Jest uważany za protoikonę.

Ikona ma przesłanie życia. Proponuje spojrzenie w wieczność. Nawet jeśli zachowuje charakterystyczne cechy przedstawianej postaci, zatem wzrost, płeć, czy przynależność do określonego stanu społecznego, to twarz na ikonie jest obliczem zwróconym ku Bogu. Jest to oblicze przeniknięte wieczną światłością. Ikona zawiera paschalną radość. Jest znakiem spotkania z Bogiem. Klasyczna ikona jest zawsze radosna. Jeśli z czasem zaczęła tracić tę radość, to był to niepokojący znak, że w świadomości piszących ikony zaczęła zanikać paschalna radość, która jest darem zmartwychwstałego Zbawiciela. Ikona w swoim rozwoju zdążyła od portretu do oblicza, od tego, co realne i czasowe, do tego, co idealne i wieczne¹⁹.

Obrazy powstające w IV wieku. preferowały frontalny i symetryczny układ twarzy. Oczy były szeroko otwarte i patrzyły przed siebie. Od tego wieku następuje rozwój religijnego obrazowania. Powstają wizerunki przede wszystkim Chrystusa. W VII stuleciu te wizerunki, zwłaszcza w ludowej pobożności bizantyjskiej, stały się przedmiotem żarliwej czci religijnej. Kult obrazów wzbudził poważny spór. Przeciwno sobie stanęli zwolennicy kultu ikon, ikonodulowie, i ich przeciwnicy, ikonoklaści.

4. Dramat ikonoklazmu

Problem ikonoklazmu polegał na zatarciu różnicy między ikoną, czyli świętym wizerunkiem, a tym, kogo on przedstawia. Utożsamianie tych dwóch rzeczywistości prowadziło do zabobonu i bałwochwalstwa. Zachowanie zaś tej subtelnej granicy przyczyniało się do duchowego wzrastania tych, którzy wizerunek traktowali jako znak duchowej obecności przedstawianej osoby. Kult zatem

¹⁶ K. Weitzmann, *Pochodzenie i znaczenie ikon*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, 301-310.

¹⁷ A. Frejlich, *Ikona*, w: *Encyklopedia katolicka*, red., S. Wielgus, Lublin 1997, s. 8.

¹⁸ K. Matwiejuk, *Ikona – od piękna estetycznego do Piękna ontologicznego*, „Kwartalnik pastoralny diecezji siedleckiej” 1 (IV) 2006, s. 3-12.

¹⁹ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 25. Malarstwo ikoniczne w pierwotnym Kościele ukształtowało się pod wpływem sztuki hellenistycznej. Ta zaś korzystała z typów i wzorców wypracowanych na starożytnym Wschodzie.

dotyczył prawzoru, a nie materialnego jego przedstawienia²⁰. To wyjaśniał synod truliański w 692 roku²¹.

Nauka synodu odegrała pozytywną rolę w rozwoju malarstwa ikonowego. Określała bowiem i definiowała istotę ikony. Synod wskazał na związek między ikoną, a dogmatem wcielenia. Orzekł, że ikona przedstawia ludzki wizerunek wcielonego Boga, Jezusa Chrystusa. Dzięki tajemnicy wcielenia Syna Bożego można Chrystusa ukazywać nie tylko symbolicznie, ale przedstawiać Jego postać. Boski Logos, Słowo, Syn Boży stał się człowiekiem. Przyjął ludzkie ciało i zamieszkał wśród ludzi (J 1, 14). A to znaczy, że wszedł w historię świata. Odnowił człowieka grzesznego przez tajemnicę swej śmierci i zmartwychwstania.

Kanon ikonograficzny opracowany na tym synodzie pozwalał stwierdzić, czy dany obraz jest ikoną, czy tylko wizerunkiem. Ikona nie może być tylko wizerunkiem, czyli portretem jakiejś świętej osoby. Ona jest świadectwem przeobóstwiającej mocy Boga²².

W VIII w. doszło do wybuchu obrazoburstwa. Ikonoklaści niszczyli ikony. Spór o kult obrazów trwał ponad sto lat (729-843). Jego areną był nade wszystko Kościół bizantyński. Jego członkowie, podzieleni na dwa stronnictwa, zwalczały się nawzajem zawzięcie. Dochodziło do wielu aktów gwałtu. Był to czas formalnego prześladowania. Spór o obrazy stał się problemem także politycznym. Niepokój przeniknął wszystkie dziedziny życia społecznego. Stał się, w jakimś sensie, punktem odniesienia w historii Kościoła bizantyńskiego²³.

Ikonoklazm był wyrazem wrogości wobec wszelkich form sztuki religijnej. Ta wrogość miała pewien związek z tradycją synagogałną, w tym sensie, że Stary Testament zakazywał sporządzania obrazów Boga. Wrogie odnoszenie się do czczonych obrazów, w VIII w. rozprzestrzeniło się praktycznie na całą Azję Mniejszą. Nie bez znaczenia była niechęć muzułmanów, którzy coraz liczniej pojawiali się na terenach zamieszkałych przez chrześcijan. Wyznawcy islamu odrzucali jakiegokolwiek przedstawiania ludzkiej postaci, a już absolutnie odrzucali jakąkolwiek próbę przedstawiania Boga. Poglądy niektórych biskupów tego regionu były podobne. Niektórzy z nich uważali, że usuwając obrazy stwarza się możliwość do nawracania wyznawców islamu. To wyzwoliło określone działania cesarza Leona III, który był przeciwnikiem kultu obrazów. On w 726 r. otwarcie sprzeciwił się oddawaniu religijnej czci obrazom religijnym.

²⁰ M. D. Knowles, D. Obolensky, *Kościół bizantyński*, w: *Historia Kościoła*, t. 2., red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 73.

²¹ Było to zebranie biskupów Kościoła Wschodniego. Nazwany je nawet soborem piąto-szóstym, traktując go jako uzupełnienie soboru konstantynopolskiego II z 553 r., który był V soborem powszechnym. Sobór konstantynopolski III z lat 680-681 jest traktowany jako IV sobór powszechny, tamże, s. 74.

²² *Ikona*, <http://www.ikona.art.pl>, (12.09.2008).

²³ Zob. M. D. Knowles, D. Obolensky, dz. cyt., s. 72-77.

Początek ikonoklazmu wiąże się ze zniszczeniem, na jego rozkaz, wizerunku Chrystusa umieszczonego nad bramą pałacu cesarskiego w Konstantynopolu. To wywołało zamieszki w stolicy. Obrazoburcze działania tego cesarza doprowadziły do wybuchu formalnego powstania w Grecji. Kryzys ten jeszcze bardziej przybrał na sile, gdy Leon III w 730 r. wydał kolejny edykt, w którym nie tylko zakazywał kultu ikony, ale zarządził, by wszystkie święte obrazy usunąć ze świątyń.

Urzędnicy cesarscy przystąpili do dzieła. Siłą zabierali ikony z kościołów. Zamazywano malowidła ściennie o tematyce religijnej. Konfiskowano liturgiczne szaty i sprzęt, na których znajdowały się ikoniczne przedstawienia. Wyrzucano relikwie świętych lub je palono. Za rządów cesarza Leona III, wielu ikonodulów skazano na śmierć, wielu okaleczono lub skazano na wygnanie. Patriarcha Konstantynopola German (+ 730) zdecydowanie przeciwstawiał się takiej polityce cesarza. Odmówił złożenia podpisu pod jego edyktem. Został zmuszony do ustąpienia z urzędu.

Szczyt ikonoklazmu przypada na okres panowania Konstantyna V (741-775), syna Leona III. Był on utalentowanym politykiem. Początkowo postępował bardzo ostrożnie. Swą zdecydowaną obrazoburczą działalność rozpoczął po umocnieniu swej pozycji w państwie. A dokonał tego dzięki zręcznej propagandzie. Mianował też biskupów uległych sobie. W 754 r. zwołał synod kościelny. Na obrady do Konstantynopola przybyło 338 biskupów. Synod potępił kult obrazów, uznając go za formę bałwochwalstwa. Zaprzeczył możliwości ukazywania oblicza Chrystusa. Prawdziwy obraz, zdaniem synodu, winien przedstawiać nie tylko naturę ludzką, ale także naturę boską. Inaczej jest hołdowaniem herezji nestoriańskiej. Ta zaś sprzeciwiała się prawdzie o unii hipostatycznej. Oddzielała naturę boską od ludzkiej. Synod uznał, że przedstawienie Chrystusa w całej prawdzie jest nie tylko niemożliwe, ale także bardzo niebezpieczne dla wiary. Dlatego kult obrazów Chrystusa nie ma sensu²⁴. Wyraził zgodę na ich niszczenie. Obłożył karą ekskomuniki przywódców partii ikonodulów, w tym największego teologa tamtego czasu, Jana Damasceńskiego (+749)²⁵.

Synod ten przeszedł do historii pod nazwą „synodu bezgłowego”, ponieważ odbywał się podczas wakatu stolicy patriarchy i pod nieobecność przedstawiciela Biskupa Rzymu. Po zakończeniu synodu, bardziej okrutnie, niż w czasach Leona III, prześladowano zwłaszcza mnichów. Oni bowiem byli zdecydowanymi i bardzo żarliwymi obrońcami kultu obrazów. Wielu z nich musiało uciekać daleko na Krym, a niektórzy aż do południowej Italii. Za rządów Konstantyna V pojawiły

²⁴ T. D. Łukaszuk, *Obraz święty, ikona, miejscem spotkania z osobami świata transcendentnego*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 498.

²⁵ Zob. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Pax, Warszawa 1969.

się zakazy praktykowania modlitwy przez wstawiennictwo świętych. Atakowano kult Matki Bożej. Represje ustały dopiero po śmierci cesarza w 775 r.

Następcą Konstantyna V został Leon IV. Był on ikonoklastą z przekonania, ale prowadził politykę umiarkowaną. Na jego decyzje duży wpływ miała żona Irena, która była żarliwą czcicielką ikon. Po śmierci męża w 780 r. została regentką. Sprawowała rządy w imieniu swego małoletniego syna, Konstantyna VI. Ikonoklaści ograniczyli swoją agresję. Byli jednak stronnictwem dość silnym. Gdy cesarzowa w 786 r. zwołała do Konstantynopola synod kościelny, by oficjalnie potwierdzić kult obrazów, gwardia cesarska, wierna pamięci uwielbianego przez nich cesarza Konstantyna V nie dopuściła do obrad. Wkrótce jednak zbuntowane oddziały zastąpiono wojskiem sprowadzonym z Tracji. Tak cesarzowa zdołała przeprowadzić swój zamysł. W 787 r. odbył się sobór w Nicei. Przewodniczył mu patriarcha bizantyński Terazjusz. Sobór unieważnił decyzje „synodu bezgłowego” z 754 roku. Uznał ikonoklazm za herezję. Uroczyście przywrócił kult obrazów. Decyzję zawarł w następującej sentencji: „Orzekamy z całą dokładnością i troską o wiarę, że czcigodne i święte ikony należy wystawiać na widok publiczny, podobnie jak znak czcigodnego i ożywiającego Krzyża, jako że dzieła malowane i układane z małych kamyków i z innego materiału właściwe są w świętym Kościele Boga, na świętych naczyniach i szatach, na ścianach, na desce, w domach i przy drogach, zarówno wizerunek naszego Pana i Boga i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, jak i wizerunek naszej dziewiczej Pani, świętej Matki Boga, jak wizerunki aniołów godnych czci oraz wizerunki wszystkich świętych i pobożnych mężów. Im częściej, bowiem [wierni] oglądają ich obrazowe przedstawienie, tym bardziej zachęca to ich do wspominania i naśladowania tych, których te wizerunki przedstawiają, do okazywania im czci i pokłonu, ale nie tej prawdziwej boskiej adoracji, która według naszej wiary należy się tylko Boskiej Naturze; a także do ofiarowania kadzidła i zapalania świec przed wizerunkami czcigodnego i ożywiającego Krzyża, świętych Ewangelii innych świętych obrazów, jak to było nawet w zwyczaju starożytnych”²⁶.

Kryzys obrazoburczy jednak nie został ostatecznie zakończony. Ikonoklazm dał znać o sobie, gdy w 813 r. władzę cesarską nad Bosforem objął Leon V. Oficjalną doktryną cesarstwa przez prawie 30 lat jego rządów była negacja kultu obrazów. Dwa lata później, w 815 r., zwołał on kolejny synod do Konstantynopola. Obradował w kościele Hagia Sophia²⁷ i odrzucił postanowienia soboru nicejskiego, uważanego z II sobór ekumeniczny. Synod potępił kult obrazów,

²⁶ M. D. Knowles, D. Obolensky, dz. cyt., s. 75.

²⁷ Kościół ten został wzniesiony za Justyniana I, pod kierunkiem Antemiosa z Tralles i Izzydora z Miletu. Jego poświęcenie miało miejsce 27 grudnia 537. Po zdobyciu Konstantynopola w 1453, świątynię przekształcono na meczet. Pozostawała nim do 1934, kiedy Kemal Atatürk uczynił z meczetu muzeum, zob. J. Maier, *Zachować i odnowić wiarę. Rozwinięte i późne średniowiecze, 1000-1499*, w: *Kronika chrześcijaństwa*, przekł. E. Gola i in., Warszawa 1998, s. 86.

choć nie traktował go jako kult bałwochwalczy. Natomiast złożył z urzędu patriarchę Nicefora, który był czołowym teologiem partii ikonodulów. Jeszcze rządy cesarza Leona V, w latach 813–820, oraz Teofila od 829 do 842 r. były naznaczone prześladowaniami zwolenników kultu obrazów. Ich obiektem byli zwłaszcza mnisi z klasztoru Studios. Siła ikonoklazmu osłabła, gdy na tronie cesarskim w 842 r. zasiadł Michał III. W marcu następnego roku, z inicjatywy cesarzowej Teodory, w Konstantynopolu odbył się kolejny synod. Zapoczątkował on proces stabilizacji. Kościół bizantyjski zaznaczył go w liturgii w formie „święta ortodoksji”. W Kościołach tradycji bizantyjskiej jest ono, począwszy od tamtego synodu, obchodzone w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. To święto jest epilogiem epoki soborów powszechnych i synodów kościelnych odbywanych na rzecz kultu obrazów.

Po zwycięstwie nad ikonoklazmem nastąpił dynamiczny rozkwit malarstwa ikonowego. W cesarstwie bizantyjskim przechodziło ono ewolucję stylistyczną. Tworzyły się nowe formy. Powstały kanony artystyczne, które gwarantowały jednolity i harmonijny styl w pisaniu ikon.

Po upadku cesarstwa bizantyjskiego w 1435 r. pod naporem Turków, ośrodkiem malarstwa ikonowego stała się góra Athos²⁸. Malarstwo ikonowe przenikało na Bałkany i na Ruś. Na Rusi dynamiczny rozwój malarstwa ikonowego przypada na XV i XVI wiek. Powstawały wówczas liczne szkoły ikonograficzne. Tworzyły się środowiska ikonopisów. Były to przede wszystkim monasterie. W XVII w. rozpoczął się, pod wpływem sztuki zachodniej, schyłek malarstwa ikonowego. Jego odrodzenie nastąpiło na przełomie XIX i XX wieku²⁹.

5. Ikona jako pomoc w kontemplacji Boga

Ikona uczestniczy w komunikacji Boga z człowiekiem. Odsłania wewnętrzną transcendencję Boga. Przekazuje w sposób widzialny, co dla oczu nie jest bezpośrednio dostępne. Tę rzeczywistość może przyjąć rozum oświecony wiarą. Może ją kontemplować.

Spojrzenie wiary nie zatrzymuje się na realności materialnej ikony, ale odkrywa sens ukryty, głębszy. Prowadzi do kontemplacji „oblicza” Bożego. Przekracza więc piękno estetyczne ikony i jej wymiar artystyczny, by dotrzeć do archetypu piękna, czyli do Boga.

Wierzący czcząc ikonę dystansują się zdecydowanie od idolatrii. Nie czczą drzewa czy koloru ikony, ani jej formy artystycznej, wyrażającej się

²⁸ Athos znajduje się na południowym krańcu niewielkiego półwyspu Ajon Oros, który z północnego wybrzeża Grecji wciśnięty jest w Morze Egejskie. Tam już w IX wieku osiedlali się pustelnicy. Grecki mnich Atanazy wybudował w 963 roku klasztor, Wielką Laurę. Obecnie jest 20 klasztorów, których liczba od 1924 r. ustalona prawem. Żyje ok. 1700 mnichów, J. Maier, dz. cyt., s. 124.

²⁹ *Ikona*, art. cyt.

w zdumiewającej harmonii i precyzji geometrycznej, ale częściej osobę, którą ikona przedstawia, w pewnym sensie ją uobecnia. Uczestniczą zatem w procesie poznawczym, który przez element materialny prowadzi do rzeczywistości duchowej. W tym sensie ikonografia nie jest formą sztuki religijnej. Ikona objawia rzeczywistość Boską, która nie jest jednak możliwa ani do adekwatnego opisanie, ani tym bardziej do obrazowego przedstawienia. Dlatego dzieło sztuki nigdy nie spełnia podstawowego kryterium ikony. Dzieło sztuki potwierdza swym artyzmem swego twórcę, bez odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ikona zaś zawsze i na różne sposoby jest „epifanią” Boga i wyraża wiarę Kościoła w Boga w Trójcy Świętej jedynego³⁰.

Ikona jest pisana. Skomplikowany proces jej tworzenia jest aktywnością natury teologicznej. Ikonopis jest nade wszystko człowiekiem wiary. Obdarzony talentem malarskim studiuje Pismo Święte i historię Kościoła. Żyje liturgią. Tworzy zaś nie dla własnej satysfakcji artystycznej, ani tym bardziej dla korzyści materialnych, ale pragnie w pokorze służyć Bogu. Pisanie ikon, zwłaszcza na etapie przygotowania, wiąże się z postem i modlitwą ikonopisa. On swoją pracę traktuje jako powołanie. Czyni to w przekonaniu, że pisanie ikon wymaga stanu łaski. Natomiast proces pisania jest formą modlitwy. Ona kształtuje ikonopisa. Kształtuje jego duchowość, otwierając go coraz pełniej na Boga i na Kościół.

Twórcami ikon są zasadniczo duchowni. Mnisi tworzą je w atmosferze klasztornej ciszy przepełnionej wiarą, cierpliwością i modlitwą całej wspólnoty. Pisanie ikon nie jest zwykłym rzemiosłem. Piszący je ma świadomość, że on dba jedynie o stronę techniczną całego procesu, zaś jego rękę z pędzlem prowadzi Bóg. Chociaż każda ikona ma konkretnego autora, to prawdziwym jej twórcą jest Duch Święty. Ikona, obok Pisma świętego, jest sposobem przekazu Bożego Objawienia, które ma moc przeobstwienia człowieka. Dlatego ikona nie odtwarza wizerunków świętych na zasadzie ich portretowania, jak czynią to świeccy artyści, ale ukazuje obecną w świętych przeobstwiającą Bożą energię³¹.

Pisana ikona, podobnie jak Ewangelia, czyli słowo Boże utrwalone na piśmie, przekazuje prawdę Bożą³². Sztuka ikoniczna wprowadza człowieka w misterium zbawienia. Przez piękno estetyczne przybliża do Pełni piękna i dobra, którą jest wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus. Ikona świętą prostotą i głębią misteryjną budzi potrzebę obcowania z Bogiem. Jest znakiem Jego obecności.

³⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Duodecimum saeculum z okazji 1200. rocznicy Soboru Nicejskiego II*, (04.12.1987), nr 11.

³¹ J. Kłosińska, *Sztuka bizantyjska*, Warszawa 1975, s. 195-201.

³² I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 20.

Pisanie ikon na drewnie czy innych materiałach, jak kość słoniowa, metal czy pergamin, dokonuje się wg bardzo dokładnych reguł³³. One określają formy stylizacji osób przedstawianych na ikonach. Ikonopis może odejść od realizmu i wejść w wymiar mistyczny. Może stosować dysproporcje, a nawet odejść od zwykłej ludzkiej logiki, by ukazać duchowość przedstawianych postaci. Te zaś są niezależne od elementów dekoracyjnych, znajdujących się na obrazie.

Sama ikona niesie treść. Jej tożsamość podkreśla tło. Jest ono zwykle złote, symbolizuje bowiem Boże światło, które przenika rzeczywistość ziemską³⁴. Ikonopis wykorzystuje różne kolory. Kolor biały, uważany za całość kolorów światła, symbolizuje teofanię, czyli objawienie Bożej chwały. W tym kolorze są szaty Chrystusa w ikonie Przemienienia. Ten kolor jest również wyrazem radości i świątecznego nastroju. Symbolizuje także mądrość Bożą, radość i szczęście, również niewinność.

Błękit na ikonie symbolizuje firmament niebieski, który dotyka ziemskiego horyzontu. Połączony zaś z bielą wskazuje na odrywanie od materii, od świata ziemskiego, i dążenie do tego, co nieskończone, do Boga. Jest stosowany zwłaszcza w ikonach Bogarodzicy. Kolor ciemnoniebieski jest symbolem nieba, jako „miejsca” przebywania Boga. Jest także znakiem życia Bożego oraz Bożej chwały.

Kolor czerwony jest barwą krwi. Wykorzystywany w tle ikony symbolizuje dynamiczny rozwój życia, ale także ogień, energię, męczeństwo i zwycięstwo. Purpura wskazuje również na godność królewską. Dlatego szaty Chrystusa są często na ikonach w tym kolorze. Także zewnętrzne szaty Bogarodzicy oraz strój świętych cesarzy mają kolor purpurowy.

Kolor zielony w ikonografii jest symbolem życia i odrodzenia wewnętrznego, duchowego. Natomiast kolor brązowy symbolizuje pokorę, ubóstwo i umieranie dla świata. Czerń jest kolorem zniszczenia, nocy, żałoby i śmierci. Użyty na ikonie Zmartwychwstania symbolizuje śmierci Tego, który trzeciego dnia powstał z grobu. Czerń występuje też w ikonie Sądu Ostatecznego jako znak realności piekła³⁵.

Ikonopis stosuje różne techniki. Używa drewna, klejów zwierzęcych, barwników ziemnych, olejów roślinnych, zwłaszcza lnianego, i innych komponentów do przygotowania farb. Najczęściej ikony są malowane na desce lipowej, albo

³³ Dla ujednolicenia malarstwa ikonowego istniały podręczniki – wzorniki dla malarzy np. tzw. podlinnik, gr. hermeneia. Zawierał szczególne przepisy techniczne i wzorniki ikonograficzne. Najstarszy, zachowany w formie rękopisu egzemplarz datowany jest na rok 1523, zob. B. Andres, *Ikona*, www.ikona.art.pl/szkic.php.

³⁴ Por. A. Fisch, A. Raynaud, *Malujemy ikony*, Warszawa 2008, s. 5-6.

³⁵ Zob. *Teologia ikony*, www.jczerski.wsd.opole.pl/dat/wyklady/teologia_ikony/konspekt.htm (13.12.2006).

z drzewa cyprysowego, czy modrzewia, orzecha albo buku. Nasącza się ją specjalnym klejem naturalnym i na nią nakleja płótno, które pokrywa się kilkoma cienkimi warstwami gruntu z zaprawy kredowej.

Do zaprawy kredowej, oprócz określonej ilości kleju naturalnego, dodaje się miodu lub oleju roślinnego³⁶. Na starannie wykonanym podłożu piszący ikonę szkicuje postać lub scenę z życia Jezusa lub świętego. Posługuje się żywymi liniami. Są to tzn. płynne linie, najpierw prowadzone bardzo cienko, następnie wyraźniej i grubiej i w końcowej fazie znów prowadzone bardzo cienko. Odbicie przeniesione na zasadzie kalki pokrywa się farbami. Ostatnią czynnością jest złączenie elementów³⁷.

Napisana ikona schnie kilka tygodni. Nakłada się na nią werniks. Ten szlachetny lakier, będący roztworem naturalnej lub syntetycznej twardej żywicy i rozpuszczalnika, utrwala kolory³⁸.

6. Treść ikon

Ikony są nośnikami najważniejszych treści Bożego Objawienia. Przekazują treści trynitarne, chrystologiczne, historiozbawcze, także maryjne.

6.1. Ikony Trójcy Świętej

W Kościele wschodnim jest znana ikona „Starotestamentowa Trójca”. Została ona napisana w 1378 r. przez Teofana³⁹. Ikona ta w symboliczny sposób przekazuje niewyrażalną prawdę o Bogu w Trójcy Świętej jedynym. Starotestamentowa Trójca to wyobrażenie Boga w postaci trzech aniołów, którzy przyszedli w gościnę do Abrahama (Rdz 18, 1-33). Oni siedzą za stołem, na którym znajduje się naczynie z barankiem i przełamany chleb. U stóp wędrowców jest kobieta. To Sara, żona Abrahama, która zostaje obdarzona obietnicą urodzenia syna, mimo podeszłego wieku małżonków.

Ikona jest przeniknięta białym i czerwonym światłem. Dla Teofana, Bóg jest przede wszystkim światłem. A światło to także ogień. Tym ogniem jest sądzony świat. Ogień Boży oczyszcza z nieprawości. On też rozdziela światło i ciemność, niebo i ziemię, duszę i ducha. Ogień jest również symbolem słowa Bożego. A ono jest żywe, „skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające

³⁶ Por. B. Alter, *Doświadczenia ikono pisarza*, w: red. K. Pek, *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, Warszawa 1999, s. 182-184.

³⁷ *Ikona*, wikipedia.org/wiki/Ikona (03.04.2010)

³⁸ Werniks jest stosowany też jako środek izolacyjny, oddzielający od siebie warstwy obrazu. Jest też wykorzystywany jako element retuszu, korygującego niezamierzone błędy malarskie oraz jako zabezpieczenie powierzchni i wyglądu ikony przez pogłębienia jej tonu i nadanie połysku, zob. B. Alter, art. cyt., s. 182-184;

³⁹ Zob. Teofan, *Trójca Starotestamentowa*, <http://blog.wiara.pl/majka/category/zabarwienia/> (12.01.2011).

aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12,13). Teofan na swojej ikonie przedstawił przedwieczną radę Trójcy Świętej o samoofiарowaniu Syna Bożego. Bóg Słowo przyjął ludzką naturę, aby być ofiarą przebłagalną za ludzkie grzechy. On mocą swej paschy zniszczył grzech, a odkupionym wysłużył życie wieczne.

Autorem innej, bardzo słynnej ikony Trójcy Przenajświętszej, jest Andrzej Rublow (+ 1430)⁴⁰. Namalował ją ok. 1410, albo między 1425-1427 r., dla ławry Troicko-Siergiejewskiej. Uczynił to na zamówienie Nikona, igumena tego monasteru. Motywem powstania ikony był hołd św. Sergiuszowi z Radoneża (1314-1430), założycielowi klasztoru, który był wielkim czcicielem Trójcy Świętej. On kontemplację tej tajemnicy uczynił centrum swego życia duchowego i życia założonej wspólnoty mnichów⁴¹. Obecnie ta ikona znajduje się w moskiewskiej Galerii Trietiańskiej.

Ta ikona jest artystycznym przedstawieniem prawdy o Trójcy Świętej także w oparciu o biblijny opis „gościnności” Abrahama wobec trzech tajemniczych podróżnych, aniołów⁴². Na ikonie są oni wpisani w okrąg centralnie umieszczony, co oznacza wzajemne relacje między nimi, i wewnętrzne życie Trójjedynego Boga. Różnie są interpretowane postacie Trójcy⁴³.

W naukowej analizie teoretyków i historyków sztuki prawie całkowicie zgodne jest stanowisko, że anioł po prawej stronie ikony symbolizuje Ducha Świętego. Rozbieżność dotyczy głównie anioła znajdującego się pośrodku, czy jest nim Bóg Ojciec, czy Syn Boży. Tu przywołały interpretację najbardziej rozpowszechnioną.

Otóż, wielu uważa, że osoba Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, jest symbolizowana przez osobę usytuowaną centralnie⁴⁴. Jest ona ubrana w czerwoną tunikę ze złotym paskiem. Na prawym ramieniu ma narzutę w kolorze niebieskim. Czerwona tunika symbolizuje krwawą ofiarę Jezusa na krzyżu. Złoty pasek jest znakiem Jego królewskiej godności. Niebieska narzuta to znak boskości. Wyprostowane palce prawej dłoni wskazują na dwie natury Wcielonego Słowa.

⁴⁰ Kanonizowany przez Kościół rosyjski w 1988 roku, zob. M.W. Alpatow, *O sztuce ruskiej i rosyjskiej*, Warszawa 1975; P. Evdokimov, *Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit von Andrej Rubljow*, w: *Die geistlichen Grundlagen der Ikone*, red. W. Kasack, München 1989, s. 103–112.

⁴¹ I. Jazykowa, dz. cyt., s. 92.

⁴² Jest to typ przedstawienia Trójcy Starotestamentowej, zwany philoksenia, co oznacza gościnność Abrahama, miłość względem obcego-wędrowca, w odróżnieniu od typu Trójcy Nowotestamentowej, zwanej Paternitas, zob. L. Lubańska, *Postaci aniołów w ikonie Trójcy Świętej A. Rublowa*, http://ckk-mistrzejowice.krakow.pl/index.php/strony_id_124.html (03.01.2011); por. M. W. Alpatow, *Rublow*, Warszawa 1975; E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006.

⁴³ M. W. Alpatov, *La signification de la «Trinité» de Roublev*, w: *Studi di varia umanità in onore di Francesco Flora*, Milano 1963, s. 833 - 844.

⁴⁴ I. Jazykowa, dz. cyt., s. 94.

Syn Boży delikatnie skłania się w prawo oddając pokłon Bogu Ojcu, który jest odziany w niebieską tunikę, przykrytą delikatnym i przeźroczystym, lekko zaróżowionym płaszczem. Ten strój mówi o transcendencji Ojca. Gest Jego prawej dłoni wyraża posłanie Syna i Ducha.

Trzecia postać symbolizuje Parakleta⁴⁵. Jego niebieska tunika i narzucony na nią zielony płaszcz są symbolem życia i nadziei. Wszystkie postacie siedzą przy stole. Na nim stoi kielich i widać winne grona. W tle za Ojcem znajduje się Jego dom, w którym jest mieszkań wiele (J 14,2). Za Synem jest drzewo, które jest drzewem życia, drzewem krzyża. Za Duchem jest góra, na której On mówił do proroków⁴⁶. Postacie aniołów trzymają laski podrózne. Teraz są w drodze. Związują Boże plany wobec świata i poszczególnych ludzi⁴⁷.

Inna identyfikacja Osób wiąże się z osobą św. Stefana z Permu. Był on przyjacieleм świętego Sergiusza. Żył współcześnie z Rublowem, choć był od niego trochę starszy. Był misjonarzem pośród Zyrian. Ten lud zamieszkiwał tzw. Obwód permski, który rozciągał się aż po Ural. Stefan z Permu przywiózł ze sobą ikonę Trójcy Świętej o podobnej kompozycji jak ikona Rublowa. Dla potrzeb swojej misji ewangelizacyjnej, ze względów katechetycznych, wokół każdego anioła umieścił napis w języku zyriańskim. Aniołowi z lewej strony dał imię Py, co znaczy Syn, anioła z prawej strony nazwał Puiltos - Duch Święty, zaś anioł środkowy, to Ai - Ojciec. Układ aniołów na ikonie Stefana był identyczny, jak na ikonie Rublowa. Najprawdopodobniej ich znaczenie również było identyczne⁴⁸.

Znane są jeszcze inne przedstawienia Trójcy Świętej. Wśród nich jest ikona „Tron Przygotowany”, pochodząca z kościoła Zaśnięcia Bogarodzicy w Nicei. Kompozycja ta zawiera tron, symbolizujący Boga Ojca. Na tronie leży księga, która symbolizuje Syna. Duch Święty w postaci gołębicy zstępuje na tę księgę⁴⁹.

6.2. Chrystologiczne treści ikon

Według chrześcijańskiej tradycji, pierwszy wizerunek Chrystusa powstał za Jego ziemskiego życia⁵⁰. Był to wizerunek zwany na Zachodzie „Święte Oblicze”. W Kościele wschodnim jest on nazywany acheiropoietos, czyli wizerunek nie sporządzony ręką ludzką. Tekst liturgiczny z liturgii bizantyjskiej, tzw. stichira na dzień 16 sierpnia, tak tłumaczy tajemnicę tego Oblicza. „Gdy uczyni-

⁴⁵ Zob. G. Bunge, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrieja Rublowa*, przekł. K. Małys, Kraków 2001.

⁴⁶ M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 125- 127.

⁴⁷ Tamże, s. 128 - 130.

⁴⁸ Zob. H. C. von Haebler, *Die Dreieinigkeits-Ikone von Rublev*, „Quatember” (1969/70), z. 2, s. 80-83; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 207.

⁴⁹ Zob. E. Przybył, dz. cyt., s. 125-126.

⁵⁰ P.Ch. Schönbron, *Die Christusikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, s. 28-44.

leś wizerunek Twego przeczystego Oblicza, przesłałeś go wiernemu Abgarowi, który pragnął Cię ujrzeć, Ciebie, który za sprawą Twojej Boskości pozostajesz niewidzialny dla cherubinów”⁵¹.

Najwcześniejsza wzmianka o tym Obliczu pojawiła się w dokumencie „Doktryna Adaja”, biskupa Edessy (+ 541r.). Wspomina o tej ikonie także Ewagriusz, żyjący w VI w. Ten autor dzieła „Historia Kościoła” nazywa ikonę przesłaną Abgarowi portretem i ikoną sporządzoną przez samego Boga. Jej oryginał, czyli płótno z odbiciem twarzy Jezusa, przechowywano długo w Edessie. Z czasem stało się ono szeroko znane poza krajami Wschodu. W okresie ikonoklazmu ten cudowny obraz Chrystusa często wspominał św. Jan Damasceński (+ 749). Do Świętego Oblicza odwoływali się z czcią ojcowie siódmego soboru powszechnego, który obradował Nicei w 787 roku⁵². Natomiast w 944 roku cesarze bizantyjscy, Konstantyn Porfirogeneta i Romanos I, odkupili wizerunek Świętego Oblicza. Z Edessy przewieziono go do Konstantynopola. Tam został umieszczony w kościele Matki Bożej z Faros. Gdy krzyżowcy spłądrowali Konstantynopol w 1204 r., ślad po ikonie zaginął. Powstały liczne kopie ikony Świętego Oblicza⁵³.

Ikona Świętego Oblicza, zwana „Chrystus Archeiropita”, przedstawia tylko twarz Zbawiciela⁵⁴. Wcielony Syn Boży został przedstawiony jako mężczyzna w pełnym wieku. Jego Oblicze zostało napisane na złotym tle. Złoty kolor oznacza to, co boskie. Tak ikona ukazuje królestwo Boże. Aureola wokół twarzy Chrystusa jest jaśniejsza. Jest to symbol wieczności i niebiańskiej chwały Zbawiciela. W aureolę jest wpisany krzyż, który jest znakiem nie tylko śmierci Pana Jezusa, ale znakiem zwycięstwa przez Jego chwalebne zmartwychwstanie. Natomiast w Jego włosach znajdują się złote nici podkreślające, że ikona Chrystusa jest obrazem ludzkiej hipostazy Boga⁵⁵.

⁵¹ Wieczernik, ton 8, za: L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 23.

⁵² Był to ostatni sobór, który w pełni uznają Kościół katolicki i prawosławny. Jego głównym tematem był spór o prawomocność kultu obrazów. Uczestniczyło w nim około 250 biskupów. Papieża reprezentowali: Piotr, archiprezbiter Kościoła rzymskiego, i Piotr z rzymskiego klasztoru świętego Saby. Przewodził Tarazjusz, patriarcha Konstantynopola. Byli obecni przedstawiciele Kościołów Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy. W posiedzeniach uczestniczyli także dwaj legaci cesarscy. Sobór zakończono 23 października w pałacu cesarskim Magnaura. Irena i Konstantyn VI podpisali tom zawierający oficjalne określenie prawomocności kultu ikon. Recepcja tych ustaleń napotkała na wiele trudności. Synod lokalny, jaki odbył się w pałacu Kanikleion w Konstantynopolu dnia 4 marca 843 roku, potwierdził decyzję podjętą w Nicei. Zakończył okres ikonoklazmu, zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1 (325-787), opr. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

⁵³ Tamże, s. 24.

⁵⁴ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 138; J. Sprutta, *Od kontemplacji piękna do kontemplacji Boga. Współczesny człowiek w relacji do ikony Acheiropoietes*, AK 560 (2002), s. 102.

⁵⁵ Inne najbardziej znane acheiropity to: Mandylion edesski, Chusta Weroniki – Chusta z Manoppello, Wizerunek z Guadalupe, zob. A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 1003, s. 111- 126;

Częstym motywem ikonicznym jest Pantokrator. Ikona przedstawia Chrystusa jako władcę i Pana życia. Jezus siedzi na tronie i prawą rękę unosi w geście błogosławieństwa. W lewej zaś trzyma zwój lub księgę symbolizującą prawo. Boskość Pantokratora podkreśla purpurowa szata, oraz niebieski płaszcz symbolizujący niebo i wieczność. Na prawym ramieniu tuniki jest namalowany pas, który symbolizuje czystość i doskonałość ludzkiej natury Jezusa. Podkreśla też Jego mesjańską godność. Majestatyczne przedstawienie Chrystusa zwykle zdobi kopułę świątyni bizantyjskich. Pojawia się także na ikonach Sądu Ostatecznego. Ikona ma wymiar eschatologiczny, ponieważ Pan świata jest także jego sędzią⁵⁶.

Innym przedstawieniem Chrystusa jest ikona „Zbawiciel w majestacie”. Jezus siedzi na tronie w pełni Boskiej chwały i jest otoczony aniołami. Jest ubrany w złocistą szatę poprzecinaną delikatnymi jasnymi liniami. Prawą rękę ma wzniesioną w geście błogosławieństwa. Lewą zaś podtrzymuje otwartą księgę Ewangelii. On jest jedynym Dawcą nowego prawa, którego przestrzeganie prowadzi do zbawienia⁵⁷.

Ten motyw jest też obecny w ikonie Deesis, błaganie. Chrystus jest tu umieszczony w centrum. Jako Pantokrator zasiada na tronie. On jest Zbawcą i Sędzią. Po Jego prawej stronie stoi w modlitewnej postawie Bogarodzica, a po lewej stronie rozmodlony św. Jan Chrzciciel. Oni orędują przed Chrystusem za ludźmi⁵⁸.

Typ ikonograficzny „Chrystus Wielki Arcykapłan” ukazuje Zbawiciela w królewskich lub arcykapłańskich szatach. Na Jego głowie znajduje się diadem lub korona. Podstawą tego typu ikon jest starotestamentowe proroctwo o kapłaństwie na wzór Melchizedeka (ps 110, 4) oraz List do Hebrajczyków (5, 6-7), zawierający komentarz do tego proroctwa. Tego typu wizerunek Chrystusa może występować samodzielnie lub w połączeniu z innymi symbolicznymi przedstawieniami⁵⁹. Natomiast typ ikon Jezusa Chrystusa, określany jako „Anioł Wielkiej Rady”, przedstawia Chrystusa z anielskimi skrzydłami. Jest to anielski obraz Chrystusa, odwiecznie istniejącego w jedności z Bogiem Ojcem. Tego typu przedstawienie może występować samodzielnie lub w różnych symboliczno – dogmatycznych kompozycjach⁶⁰.

C. Cucinelli, *Papst Benedikt XVI. beim Heiligen Antlitz von Manoppello*, www.30giorni.it/te/articolo.asp?id=21147 (14.01.2011).

⁵⁶ E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 61-62.

⁵⁷ Zob. E. Przybył, dz. cyt. s. 114 – 115.

⁵⁸ I. Jazykowa, dz. cyt., s. 81.

⁵⁹ E. Smykowska, dz. cyt., s. 91.

⁶⁰ Tamże, s. 9.

Powszechnie znanym typem przedstawień Chrystusa jest „Emanuel”. Nazwa tego typu pochodzi od jednego z proroczych imion Mesjasza. Tego typu przedstawienia pojawiły się już w VI wieku. Chrystus jest przedstawiany jako Dzieciątko, ale rysy Jego twarzy są wyraźnie młodzieńcze. Wokół Jego głowy znajduje się nimb w postaci krzyża. Prawą dłonią Dziecię Jezus wykonuje gest błogosławieństwa, w lewej natomiast trzyma zwój lub księgę⁶¹.

6.3. *Historiozbawcze treści ikon*

Są liczne ikony, których przedmiotem są konkretne wydarzenia z życia Zbawiciela, począwszy od Jego wcielenia i narodzenia, aż do wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego. Ikona Bożego Narodzenia koncentruje się na narodzonym Jezusie. Dziecię leży w żłobie, który znajduje się w otwartej grocie. Grota jest rozjaśniona Boską jasnością. Maryja jest przedstawiana najczęściej w pozycji leżącej, czasem klęczącej. Znajduje się ona przed grota. Na ikonie są aniołowie, pasterze i mędrcy, adorujący Dziecię, oraz zamyślony św. Józef. Przed nim stoi prorok, który mu wyjaśnia tajemnicę Narodzenia Pańskiego. W dolnej części ikony są kobiety, które kąpią Nowonarodzonego. Wśród nich jest Ewa, pierwsza matka żyjących⁶². Narodzenie Jezusa rozpoczyna Jego drogę na Golgotę.

Ikona Przemienienia Pańskiego przedstawia górę, na której apostołowie kontemplowali przemienionego Chrystusa (Mt 17, 1-9). On jaśnieje nadzwyczajną jasnością. Promienie, które z Niego wychodzą tworzą gwiazdę. Ta jest wpisana w koło, co oznacza Boską chwałę. Na szczycie góry, obok Jezusa, stoją Mojżesz i Elias, objęci świetlistym kręgiem. Oni już mają udział w Bożej chwale. Mojżesz symbolizuje prawo. Eliasz zaś jest reprezentantem proroków. Jezus Chrystus jest „wypełnieniem prawa i proroków”. Apostołowie są mocno zdziwieni wydarzeniem, którego są świadkami. Piotr, wyraźnie poruszony tym widokiem, wyznaje: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza”. Pewnie pomyślał, że spełnia się nadzieja przywrócenia królestwa izraelskiego i jego dawnej potęgi. Ale w tej chwili „obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!”. Na te słowa uczniowie „upadli na twarz i bardzo się zlekli”. Ich przerażenie rozładowuje Jezus, który „zbliżył się do nich, dotknął ich i rzekł: „Wstańcie, nie lękajcie się!”. Oni zaś zobaczyli, że On jest sam. „A gdy schodzili z góry, Jezus przykazał im mówiąc: „Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy

⁶¹ Tamże, s. 23.

⁶² K. Matwiejuk, *Ikona jako znak dynamizmu duchowości bizantyjskiej*, „Kwartalnik pasterski diecezji siedleckiej”, 2 (IV) 2006, s. 127.

zmarłychwstanie”. A więc, nie będzie odrodzenia królestwa izraelskiego, będzie zmarłychwstanie Syna Człowieczego⁶³.

Misterium zmarłychwstania Chrystusa jest przedstawiane na ikonach na dwa sposoby. Pierwszy jest ilustracją opisu na podstawie perykopy z Ewangelii św. Mateusza (28, 1-10). Ta opowiada o niewiastach, które o poranku przyszły z wonnościami do grobu Ukrzyżowanego. One chcą namaścić ciało Jezusa Chrystusa. Nie znajdują Go w grobie. On zmarłychwstał. Drugi typ ikony jest oparty na przekazie apokryfów i nawiązuje do tajemnicy zstąpienia Jezusa do piekieł. To przedstawienie zmarłychwstania nazywa się ikoną Anastasis⁶⁴.

7. Ikony Bogurodzicy

Boża Rodzicielka już uczestniczy w chwale zmarłychwstałego swego Syna, który jest jedynym Zbawicielem świata. Według tradycji ikonograficznej autorem pierwszej ikony Najświętszej Marii Panny był święty Łukasz Ewangelista. Miał on namalować Jej trzy wyobrażenia. Dokonał tego po zesłaniu Ducha Świętego. Ikony maryjne eksponują prawdę o obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła⁶⁵.

Ikony typu Eleusa, „Umilenie”, przedstawiają Maryję z Dzieciątkiem⁶⁶. Ich wzajemną relację przenika czułość, matczyzna serdeczność i miłość. Ta swoista sielankowość jest zapowiedzią wydarzeń, które swój szczyt osiągną w śmierci i zmarłychwstaniu Jezusa. Dlatego na niektórych ikonach tego typu obok Dziecięcia przedstawiony jest anioł nadlatujący z krzyżem w ręce. Jest to ikoniczne wskazanie na konieczność zbawczej śmierci Jezusa, który trzeciego dnia powstanie z grobu.

W ikonach typu Eleusa Maryja stoi lub siedzi na tronie. Jest czasem przedstawiana do pasa. Ma na głowie szal, maforion, spływający na ramiona. Na nim są zaznaczone trzy gwiazdki. One symbolizują dziewictwo Maryi. Głowa

⁶³ E. Smykowska, dz. cyt., s. 66-67.

⁶⁴ „Jezus doświadcza samej istoty piekła. Nie niszczy jego bram i nie wyprowadza zeń tych, którzy byli tam uwięzieni. (...). Jezus w swoim zastępczym cierpieniu w piekle doświadcza realnego opuszczenia przez Boga, może Go oglądać jedynie z daleka, wyłącznie jako Sędziego. Czyn solidarności z grzesznikami ma wymiar na wskroś zbawczy: Jezus wnosi bowiem zbawienie tam, gdzie najbardziej go potrzeba. Zgodził się na to, by Ojciec uczynił Go grzechem. Dzięki przyjęciu na siebie całego ciężaru doświadczenia kary wiecznego potępienia – poena damni – Jezus otwiera drogę wyjścia z sytuacji absolutnego zamknięcia i braku jakiegokolwiek komunikacji, uwalniając człowieka od konieczności zstąpienia do tej rzeczywistości”, I. Bokwa, *Eschatologia znaczy Pełnia*, Sandomierz 2003, s. 60.

⁶⁵ E. Kucharz, *Formy wizerunków Bogurodzicy w malarstwie wschodnim*, „Liturgia sacra” 3-4 (1996), s. 103-110; zob. J. Czernski, *Duchowość bizantyjska*, <http://www.jczernski.wsd.opole.pl/dat/Spirituality/spirituality.htm>.

⁶⁶ Por. M. Bielawski, dz. cyt., s. 23-25; J. Charkiewicz, *Ikony Matki Bożej*, I-XII, Bratczyk, Hajnówka 2000.

Bogurodzicy jest pochylona ku Synowi aż dotykają się policzkami. Jezus przytulony do policzka Matki obejmuje Ją za szyję.

Ikony tego typu przypominają o miłości łączącej Jezusa Chrystusa i jego Matkę. Mówią także o więzi Maryi z Jego wyznawcami. Ona jest też ich Matką, Matką duchową. Ikony typu Eleusa były i są bardzo popularne na ziemiach ruskich. Najśłynniejszą jest ikona Matki Bożej Włodzimierskiej. Ale bardzo czczone są także: Eleusis białozierska, dońska, fiodorowska, jarosławska, czy korsuńska⁶⁷.

Innym typem ikon maryjnych jest Hodegetria, przewodniczka w drodze. Te ikony odznaczają się dostojnością i hieratycznością. Maryja i Dzieciątko patrzą w kierunku widza. Maryja wyraźnym gestem wskazuje na Jezusa. Jest to zaproszenie, aby pójść za Nim, bo On jest drogą.

Matka Boża na ikonach tego typu jest przedstawiona frontalnie i najczęściej w półpostaci. Jest ubrana w błękitną suknię i okryta purpurowym długim szalem. Ten szal na głowie jest ozdobiony trzema gwiazdami. Bogarodzica kieruje swoich czcicieli do Syna Bożego. Ona uczestniczy wobec Niego w modlitewnym pośrednictwie, oręduje za wiernym. Chrystus na ikonach typu Hodegetria jest ubrany w szaty dziecięce, ale ma oblicze dorosłego mężczyzny. Jest ono wyraźnie pomarszczone. W lewej ręce trzyma zwój Ewangelii a prawą wykonuje gest błogosławieństwa⁶⁸.

Liczne są ikony tego typu, a różnią się tylko ikonograficznymi detalami. Ikony typu Hodegetria uchodzą za obrazy słynące cudami. Do nich należą ikony: jerozolimska, kazańska, ale także chełmska, a nade wszystko częstochowska⁶⁹.

Ikonografia chrześcijańska przedstawia Maryję jako Orantkę, gr. Platytera. Ona stoi frontalnie. Jest ubrana w długą szatę i modli się wznosząc ręce ku górze. Na Jej piersiach znajduje się koło, w które jest wpisana postać Jezusa Chrystusa. Jest to znak modlitewnego odniesienia Maryi do Zbawiciela świata. Istnieją też ikony Orantki, przedstawiające tylko popiersie Bogurodzicy.

Typ Matki Bożej Orantki występuje stosunkowo rzadko, nawet na Rusi. W wieku XI przekształcił się on w typ zwany „Znak”. Tu zwykle Maryja jest sama. Rzadko jest przedstawiana z Chrystusem. Do ikon typu Znak należy ikona „Maryja z Dzieciątkiem”, gdzie postać Chrystusa Emmanuela jest wkomponowana w medalion. Boże Dziecię błogosławi. Są też ikony tego typu, na których ma On ręce ukryte w szatach⁷⁰.

⁶⁷ Zob. J. Sprutta, *Ikona Maryi typu Eleusa*, „Salvatoris Mater” 10 (2008) nr 1, s. 119-124.

⁶⁸ J. Sprutta, *Ikony Matki Bożej Hodegetrii*, „Salvatoris Mater”, dz. cyt., s. 125-130.

⁶⁹ M. Janocha, *Ruskie i rosyjskie ikony Hodegetrii*, „Salvatoris Mater”, dz. cyt., s. 153-172.

⁷⁰ J. Sprutta, *Ikona Matki Bożej Oranty*, „Salvatoris Mater”, dz. cyt., s. 173-183.

Jest jeszcze typ ikony maryjnej, zwany akatystowym lub Akatyst. Te ikony stanowią ilustrację różnych tytułów Maryi zawartych w akatyście⁷¹. Należy do nich ikona „Krzak gorejący” przedstawiająca Matkę Bożą hodegetrię w otoczeniu mocy niebiańskich. Ikona „Życiodajne źródło” przedstawia Matkę Bożą jako władczynię. Matka Chrystusa znajduje się w głębi sadzawki lub fontanny. Jest także ikona „Bogurodzica z siedmioma strzałami”. Do typu ikon akatystowych należy również ikona „W Tobie się raduje wszelkie stworzenie”. Ona jest ilustracją maryjnego hymnu, autorstwa św. Jana z Damaszku. Ten hymn śpiewany jest w cerkwiach podczas liturgii św. Bazylego Wielkiego⁷².

Głęboką treść zawiera ikona „Zaśnięcie Matki Bożej”. W jej centralnej dolnej części znajduje się Maryja w pozycji leżącej. Jej ciało, okryte szatą koloru niebieskiego, otaczają apostołowie. Na dalszym planie znajdują się niewiasty. Ikonę przenika atmosfera powagi i skupienia. W centrum ikony stoi Chrystus. Jest On przedstawiony w pełni światła. Trzyma na rękach miniaturowa postać w białych szatach. Jest to symbol duszy Jego Matki⁷³. Nad Chrystusem znajduje się medalion. W niego jest wpisana postać Bogarodzicy. Medalion z Wniebowziętą otaczają aniołowie. Ikonę przenika światło wieczności⁷⁴.

Zakończenie

Język symboli pozwala nieprzekazywalne prawdy i rzeczywistości wyrazić w sposób komunikatywny i zrozumiały. Chrześcijanie odważyli się korzystać z symboli pogańskich, nadając im znaczenie chrześcijańskie. Symbole chrześcijańskie dotyczyły przede wszystkim osoby Jezusa Chrystusa. Ważnym był symbol ryby. W symbolice pogańskiej oznaczał on płodność. Dla Żydów ryba była pożywieniem. Dla chrześcijan stała się symbolem Chrystusa. Dokonało się to przez tajemniczy sens liter składających się na to słowo. Ryba w języku greckim brzmi „ichtys”. Poszczególne litery tego słowa dla chrześcijan stanowiły inicjały imienia i tytułów Wcielonego Słowa, mianowicie „Iesous Christos Theou Yios Soter - Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel”⁷⁵.

W sztuce ikonicznej obok Jezusa Chrystusa była często przedstawiana Najświętsza Maryja Panna. Najstarsze ze znanych przedstawień Matki Bożej znajduje się na terenie katakumb Pryscylli. Przedstawia Niewiastę trzymającą przy

⁷¹ Jest to „hymn, podczas którego się nie siedzi”. Może on być ku czci Jezusa, Matki Bożej, Świętych, aniołów a także świętego Krzyża. Składa się z 24 części. Pierwszym akatystem ku czci Matki Bożej był hymn autorstwa Romana Melodosa (+555). Powstał on na pamiątkę ocalenia Konstantynopola w 626 roku, E. Smykowska, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004, s. 8.

⁷² Zob. J. Sprutta, *Maryjne ikony akatystowe*, „Salvatoris Mater”, dz. cyt., s. 184-206.

⁷³ Por. G. Parravicini, *Życie Maryi w ikonach*, Warszawa 2003, s. 133-136.

⁷⁴ Zob. K. Matwiejuk, *Ikona – od piękna estetycznego do piękna ontologicznego*, „Kwartalnik pasterski diecezji siedleckiej” 1 (IV) 2006, s. 130.

⁷⁵ *Dlaczego ichtis?*, http://www.ichtis.info/index.php?art_id=136 (maj 2009).

piersi Dzieciątko i stojącego przed Nią mężczyznę, który palcem wskazuje na gwiazdę umieszczona nad Dzieciątkiem. Jest to jeden z proroków mesjańskich, zapowiadających dziewicze poczęcie i narodzenie Jezusa⁷⁶.

Obrazy święte są przedmiotem kultu liturgicznego. Tak jest zwłaszcza w liturgii bizantyjskiej, gdzie w przestrzeni celebracyjnej znajduje się ikonostas, ale również w liturgii rzymskiej, gdzie obrazy są wystawiane do kultu. Wtedy je można okadzać.

Są liczne formy kultu pobożnościowego. Obrazy są umieszczane w kościołach. Ich obecność w przestrzeni sakralnej jest pomocna do przeżywania misterium Chrystusa Zbawiciela, które jest uobecniane sakramentalnie w celebracjach liturgicznych. Obrazy umieszcza się w domach. Niektóre obrazy są koronowane. Odbywają się peregrynacje obrazów. Do nich pielgrzymują wierni. Przedmiotem kultu nie jest sam obraz ale osoba Chrystusa, Matki Bożej lub Świętego, przedstawiona na obrazie.

Summary

Icon as a communicator of salvific content

A graphic form of communication exists among people. There is also an iconic form of communicating salvific content. This form is mainly applicable in Christianity. Symbol is a crucial element of communication among people. In liturgy it is a graphic presentation of the content of God revelation and His salvific interference in history. An icon is a symbol. It transfers in a visible way content which is invisible for people. It enables contemplation of face of God. Its presence in liturgy results from embodiment of Son of God. Icons are carriers of the most important content of God revelation. They transfer Trinitarian, Christological, Salvation History and Marian content.

⁷⁶ Priscylla, fundatorka cmentarza należała do rodu patrycjuszowskiego Acyliusz Głabryonów, który w I i II wieku posiadał tzw. villa rustica, czyli wielką posiadłość wiejską, po lewej stronie Via Salaria. Należały do niej podziemne urządzenia hydrauliczne, w obrębie późniejszych katakumb. Cmentarz podziemny ma dwa poziomy, przy czym starszy jest poziom górny, J. S. Pyrka, *Najstarsze wizerunki Matki Bożej z rzymskich katakumb*, „Salvatoris Mater” 5 (2000) nr 1, s. 283.

Ks. Zbigniew Sobolewski*

Starotestamentalne wezwanie do pokuty za grzechy i nawrócenia

Treść: Wstęp; 1. Potrzeba i natura pokuty; 2. Bóg sprawiedliwy i miłosierny; 3. Bezdroża zatwardziałości; 4. Modlitwa, post i jałmużna; 5. Liturgia pokutna w Starym Testamencie; 6. Starotestamentalne „szub”; Zakończenie; Streszczenie: Call for repentance and conversion in the Old Testament.

Słowa kluczowe: formy pokuty, pokuta, duch pokutny, modlitwa, post, jałmużna, zatwardziałość serca, nawrócenie.

Keywords: forms of penance, penance, spirit of penance, prayer, fast, alms, hardness of heart, conversion

Wstęp

W sumieniu człowieka pogrążonego w grzechach i podległego prawu śmierci Bóg wzbudził pragnienie świętości, pojednania i komunii. Stary Testament ukazuje nieustanne wysiłki, zarówno ze strony Jahwe, jak i grzesznego ludu, zmierzające do odrodzenia duchowego, wyzwolenia z niewoli grzechu oraz odrodzenia do nowego życia. Wiele świadectw biblijnych wyraża pragnienie powrotu do Boga drogami pokuty.

W niniejszym opracowaniu zajmujemy się zagadnieniem ducha pokuty i wyrażającymi go praktykami oraz wezwaniem do nawrócenia i pokuty, jakie Bóg stale kierował do niewiernego ludu.

* Autor, prezbiter diecezji siedleckiej, dr teologii, absolwent Akademii św. Alfonsa w Rzymie, wykładowca teologii moralnej w WSD diecezji siedleckiej, dyrektor Działu Pomocy „Ad Gentes” Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, autor licznych pozycji książkowych i artykułów naukowych, publicysta katolicki.

1. Potrzeba i natura pokuty

Pokuta, będąca próbą przejednania obrażonych grzesznym postępowaniem bóstw i naprawienia złego postępowania znana była już narodom wśród których żył Izrael. We wszystkich religiach starożytnych występują bogate formy praktyk pokutnych i przebłagalnych, służące uzyskaniu przebaczenia i łaskowości zagniewanych złymi postępkami bóstw¹. Pragnienie naprawienia niesprawiedliwości oraz przywrócenia pokoju między jednostką lub społecznością a obrażonym bóstwem stanowi więc, jedną z podstawowych potrzeb ujawniających się zarówno w starożytnych religiach, jak i we współczesnych systemach religijnych². Ryty pokutne, formy pokuty, postawa uznana za ekspiacyjną oraz okresy intensywnego życia pokutniczego występują we wszystkich religiach. Są one tym bardziej rozbudowane w danej społeczności, im większą dojrzałość przejawia poczucie winy oraz dobra i zła moralnego. Zachowało się wiele pozabiblijnych świadectw starożytnych stanowiących zapis świadomości moralnej pogan³. Dobre i złe czyny, nagroda i kara, zasługa i grzech, wina i ekspiacja, konieczność przeproszenia bóstw i zadośćuczynienia za występki zadomowiły się w sercach wyznawców religii politeistycznych również mocno, jak w świadomości Narodu Wybranego.

Należy zaznaczyć, że świadomość potrzeby pokuty za grzechy, liturgia pokutna oraz formy pokuty osobistej i wspólnotowej rozwijały się w Izraelu poprzez wieki, by swą dojrzałość osiągnąć w czasach wielkich proroków. Punkt wyjścia biblijnej refleksji nad winą oraz pokutą za grzechy stanowi grzech pierworodny oraz wygnanie z raju, będące karą za nieposłuszeństwo prarodziców. Bóg stworzył świat jako dobry, jednak ludzie swoim grzechem zakłócili stan pierwotnej harmonii i szczęścia. Zaciągnęli winę wobec Boga i ponieśli bolesne konsekwencje swego buntu⁴. Boży wyrok ukazał konieczność ukarania winowajców (Rdz 3,14-19). Pierwsi ludzie zostali wygnani z raju. Karą stała się egzystencja na nieprzyjemnej ziemi. W następstwie naruszenia porządku stworzenia zrodziło poczucie winy oraz pragnienie pokuty. Podobnie kara, jaką poniósł Kain za zabójstwo brata (Rdz 4,11) oraz potop, będący reakcją Boga na powszechne zepsucie obyczajów (Rdz 6,5-6), umocniły przekonanie, że Bóg nie pozostawia bez skarcenia występków (Wj 34,7; Lb 14,18).

¹ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta*, 1982 r., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_riconciliazione-penitenza_pl.html (12.10.2013).

² Zob. E. Sakowicz, *Pokuta w religiach niechrześcijańskich*, w: red. P. Bortkiewicz, *Odkrywanie drogi pokuty. Sympozjum o pokucie i pojednaniu, Lubiąż Śląski, 27-28.11.1999*, Warszawa, Wyd. UKSW 2000, s. 38-41.

³ Zob. S. Jankowski, *Praktyka pokutna w Starym Testamencie*, „Seminare” 24 (2007), s. 23.

⁴ Zob. J. K. Pytel, *Grzech w ocenie Pisma św.*, w: *Pokuta i sakrament pojednania we współczesnym Kościele*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1985, s. 5.

Księgi Starego Testamentu dokumentują stopniowe dojrzewanie świadomości grzechu w Izraelu oraz próby prześlągania Jahwe poprzez zewnętrzne i wewnętrzne praktyki pokutne. Rozwój moralny narodu dokonywał się dzięki interwencjom Boga, który pomagał ludowi zrozumieć istotę grzechu i nieustannie wzywał do poprawy i nawrócenia.

W czasach Sędziów, gdy dominowało kolektywne pojmowanie grzechu i jego konsekwencji, pokuta stanowiła środek prześlągania Boga za niewierności ludu i uproszenia zmiłowania Bożego.

Prorocy, zwłaszcza Amos, Ozeasz, Jeremiasz, Izajasz i Ezechiel, starali się pogłębić rozumienie pokuty wzywając do nawrócenia osobistego i wspólnotowego, by stała się ona nie tylko zewnętrznym rytuałem, ale została wypełniona żalem za grzechy i pragnieniem poprawy. Kolejne etapy historii i dramatyczne wydarzenia dziejowe Izraela zaowocowały coraz jaśniejszą świadomością dobra i zła oraz pragnieniem pokuty, jako odpowiedzi na niewierność i grzech. Pismo święte ukazywało zarówno świętość Boga, Jego sprawiedliwość, umiłowanie prawdy i dobra, jak też i miłosierdzie, będące Bożą odpowiedzią na skrucę i nawrócenie. Tak jednostki, jak i cała społeczność nie były w stanie o własnych siłach oczyścić się z grzechu i uwolnić od winy za zło popełnione. Nikt własną mocą nie mógł powrócić do Boga. W swej niemocy wobec grzechu Izrael mógł jednak liczyć na Bożą łaskawość i zmiłowanie. Litościwa miłość Jahwe wyrażała się w wyzwoleniu od wrogów, uwolnieniu od nieszczęść i doczesnych utrapień oraz odzyskaniu pokoju sumienia i radości.

2. Bóg sprawiedliwy i miłosierny

Obok przekonania, że Bóg nie zostawi żadnego grzechu bez ukarania (Wj 34,7; Lb 14,18), Stary Testament przyniósł równie jasno wyrażoną świadomość, że Bóg lituje się nad tymi, którzy żałują za występki i czynią pokutę. Poświadczają to zarówno historia poszczególnych bohaterów wydarzeń opisanych w Biblii, jak i całej wspólnoty Izraela. Świadomości grzechu i niewierności wobec Boga, która stawała się coraz wyraźniejsza w miarę rozwoju historii zbawienia⁵, towa-

⁵ „Izrael był bowiem ludem Przymierza z Bogiem, któremu to Przymierzowi niejednokrotnie bywał niewierny. Kiedy budziła się świadomość tej niewierności – a w ciągu dziejów Izraela nie brakło proroków i mężów, którzy świadomość taką budzili – wówczas odwoływano się do miłosierdzia. Znajdujemy na to ogromnie wiele dowodów w Księgach Starego Testamentu. Z ważniejszych wydarzeń i tekstów biblijnych można tu przytoczyć początek epoki Sędziów (Sdz 3,7-9), modlitwę Salomona z okazji poświęcenia Świątyni (por. 1 Krl 8,22-53), prośbę proroka Micheasza o przebaczenie (Mi 7,18-20), Izajaszowe orędzie pocieszenia (Iz 1,18; 51,4-16), modlitwę wygnańców (Ba 2,11-3,8), odnowę Przymierza po powrocie z wygnania (por. Ne 9). Znamienne jest, że mowy prorockie owo miłosierdzie, do którego odwołują się ze względu na grzechy ludu, wiążą niejednokrotnie z wyrazistym obrazem miłości ze strony Boga. Bóg miłuje Izraela miłością szczególnego wybrania, podobną do miłości oblubienicy (np. Oz 2,21-25; Iz 54,6-8) i dlatego przebaczy mu winy, przebaczy nawet zdrady i niewierności. Jeśli spotka się z pokutą, z prawdziwym nawróceniem, przywróci swój lud z powrotem do łaski (por. Jr 31,20; Ez 39,25-29).

rzyszy nadzieja na odpuszczenie win oraz pojednanie. Jej źródło stanowi obraz Boga sprawiedliwego ale zarazem pełnego miłosierdzia, litującego się nad swoim ludem i wybawiającego z opresji⁶.

Jahwe jest Bogiem i Panem sprawiedliwym (2 Krn 12,6; Ps 145,17; Pwt 32,4; Ezd 9,15). Sprawiedliwość w Biblii (hebr. *tsedaqah*) posiadała znaczenie o wiele bogatsze niż współczesne pojęcie sprawiedliwości. Ma przede wszystkim konotacje jurydyczne, a nie etyczne. W odniesieniu do Boga oznaczała Jego świętość, prawość postępowania wobec ludzi i uczciwość. Stary Testament wysławiał sprawiedliwość Bożą (Ps 22,32; 36,7; 71,19; 89,15) i wielokrotnie do niej się odwoływał.

Sprawiedliwość Bożą przejawiała się w tym, że Jahwe zawierając przymierze ze swym narodem ustanowił dla niego Prawo i obdarzył go Torą. Znakiem sprawiedliwości Bożej byli liczne interwencje Boga na korzyść ludu (Ps 71,2-24). Narzędziem wychowawczym, którym posługiwał się Bóg były surowe kary za grzech (Hi 34,10-12; Ps 96,13; Iz 59,17). Nie miały one charakteru zemsty, ale leczniczy i poprawczy. Bóg także wtedy, gdy karał swój lud, miał na uwadze jego dobro. Bóg bronił go przed wrogami zewnętrznymi, dając nadzieję na ich pokonanie, zwłaszcza gdy Izrael musiał stawiać czoła potęgom militarnym i ekonomicznym oraz znajdował się w niewoli.

Sprawiedliwość Bożą „nazwać można również Jego wiernością przymierzu, niezawodnością, prawdą, uczciwością, łaską, miłością. Także te pojęcia ogarniają przymierze Boga z Jego ludem i wszystkie wyrażają jedno: działanie Boga zawsze i niezawodnie skierowane jest na zbawienie Jego «sprzymierzeńców» i prowadzi do niego poprzez karę i łaskę, miłość i gniew, uzdrawianie i klęskę. Jego sprawiedliwość jest więc karaniem lub miłowaniem, zbawieniem lub zniszczeniem”⁷.

Oprócz sprawiedliwości Jahwe Stary Testament akcentuje Jego bezgraniczne miłosierdzie. Oba te przymioty występują razem, nie są sobie przeciwstawne. Rozmawiając z Mojżeszem na Górze Synaj i przekazując powtórnie tablice przymierza Jahwe przedstawił się jako „Bóg miłosierny (hebr. *rachum*) i litościwy (hebr. *hannun*), cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność (hebr. *we rab hesed we emet*), zachowujący swą łaskę (hebr. *hesed*) w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7). Bóg jest miłosierny (Wj 34,6; Pwt 4,31; 2 Krn 30,9; Ne 9,17; Tb 3,11; 2 Mch 1,24; 8,29; 11,9; 13,12; Ps

W mowach proroków *miłosierdziu* oznacza szczególnie *potęgę miłości*, która jest *większa niż, grzech i niewierność* ludu wybranego”, Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980), nr 4.

⁶ Zob. T. Hermann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie Świętym*, w: red. J. Krucina, *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 146.

⁷ Zob. *Sprawiedliwość*, w: red. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa, „Vacatio” 2001, s. 753.

86,15; 103,8; 116,5; 145,8; Mdr 15,1; Syr 2,11; 48,20; 50,19; Jr 3,12; Dn 9,9; Jl 2,13; Jon 4,2).

Do Bożego miłosierdzia odwoływał się Mojżesz podczas wędrówki na pustyni (zob. Lb 14,18-19) prosząc, by Bóg dochował przymierza (Pwt 7,12; 13,18). O miłosierdziu nad Izraelem powracającym z wygnania błagali Boga jego przywódcy (Ne 9,19. 27. 28. 31). Do miłosierdzia odwoływali się autorzy psalmów i ksiąg mądrościowych (2 Mch 6,16; Ps 6,5; 13,6; 17,7; 25,6; 30,9; 40,12; 51,3; 69,17; 77,10; 79,8; 87,13; 107,8; 145,9; Mdr 3,8; 4,15; 9,1; 12,22; Syr 2,18; 5,6; 17,29; 18,13; 35,23; 36,12; 47,22; 50,22-24). Również prorocy wielokrotnie głosili miłosierdzie Boga (Iz 63,7; Jr 30,18; 31,20; 42,12; Ba 2,19; 2,27; 4,22; Dn 2,18; 3,35-42; 9,16-18; Oz 2,21; Mi 7,18).

Miłosierdzie wyrażało wierność Jahwe samemu sobie (Iz 54,10), pragnienie dotrzymania składanych obietnic i zachowania Przymierza. Stanowiło wspaniałomyślną odpowiedź na nędzę ludu. Bóg nie postępował z nim według jego grzechów i nie odpłacał mu według jego win (por. Ps 103,10). Nie cofał swej miłości i zaangażowania na rzecz grzeszników.

Miłosierne postępowanie Boga rodziło ufność i pozwalało uciekać się do Niego w sytuacjach ekstremalnego zagrożenia. „Zarówno «zło fizyczne», jak też zło «moralne» lub «grzech», każe poszczególnym synom czy córkom Izraela zwracać się do Boga, apelując do Jego miłosierdzia. Tak zwraca się do Niego Dawid w poczuciu swojej ciężkiej winy (2 Sm 21; 12; 24,10), ale podobnie zwraca się do Boga zbuntowany Job świadom swego strasznego nieszczęścia (Job, *passim*). Zwraca się do Niego również Estera w poczuciu śmiertelnego zagrożenia swego ludu (Est 4,17^k nn.). Jeszcze wiele innych przykładów znajdujemy w Księgach Starego Testamentu (por. np. Ne 9,30-32; Tb 3, 2-3. 11-12; 8, 16 n.; 1 Mch 4,24)⁸.

W sytuacji zagrożenia rodziła się refleksja nad historią narodu, która prowadziła do ukorzenia się przed Bogiem i błagania Go o ratunek. Micheasz był pewien, że Bóg „ulituje się nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy” (Mi 7,19). Podobnie i Izajasz żył obietnicą Boga: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna” (Iz 1,18). Ezechiel obwieszczał w imieniu Jahwe: „Zmiłuję się nad całym domem Izraela” (Ez 39,25). Podobnie Bóg wypowiadał się poprzez Jeremiasza (zob. Jr 31,20). Kajając się za grzechy i pokutując, Izrael liczył na to, że Bóg okaże zmiłowanie oraz wybawi go z nieszczęść.

⁸ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, dz. cyt., nr 4.

3. Bezdroża zatwardziałości

Biblijna historia ukazuje, że człowiek jest zdolny do odrzucenia Bożego miłosierdzia, zamknięcia się na dar przebaczenia i pojednania. Pismo Święte wielokrotnie demaskowało upór i zatwardziałość Izraela, który pomimo oczywistych znaków Bożej miłości i przynagieł do nawrócenia i pokuty pozostawał obojętny lub złowrogi. Opór wobec Boga, niedowiarstwo i szemranie ujawniły się już podczas wędrówki z Egiptu. Naród Wybrany, pomimo wielu oczywistych znaków Bożej obecności i troski poddawał je w wątpliwość, buntował się, szemrał przeciwko Bogu i Mojżeszowi (zob. Wj 15,24; 16,6-9; 17,3; Lb 14,2; 17,6-7; Pwt 1,27; Ps 106,23-27). Izrael, będący „ludem o twardym karku”, swoim buntem i niewiernością wiele razy sprowadzał na siebie gniew Boży (zob. Wj 9,13; Wj 32,9-10). Przed nim uratowało go pokorne błaganie Mojżesza (zob. Wj 32,11-12) oraz przejawy skruchy. Opowiadanie o buncie oraz węzu miedzianym jest tego przykładem (zob. Lb 21,4-9).

Izraelici trwali także w uporze i zatwardziałości po wejściu do Ziemi Obiecanej, łatwo ulegali pokusie bałwochwalstwa i łamali warunki przymierza z Bogiem. Dotyczy to zarówno całej społeczności Izraela, jej królów, elity społeczno-gospodarczej i przywódców religijnych jak i pozostałych członków ludu Bożego.

Przed postawą zuchwałości wobec Boga i uporczywym trwaniem w grzechach przestrzegał Syrach. Mędrzec groził nieposłusznemu ludowi karą, która spadnie niechybnie, gdy ten nie zmieni swego postępowania: „Nie polegaj na swoich bogactwach i nie mów: Jestem samowystarczalny. Nie daj się uwieść żądom i sile, by iść za zachciankami swego serca. Nie mów: Któż mi ma coś do rozkazywania? Albowiem Pan z całą pewnością wymierzy ci sprawiedliwość. Nie mów: Zgrzeszyłem i cóż mi się stało? Albowiem Pan jest cierpliwy. Nie bądź tak pewny darowania ci win, byś miał dodawać grzech do grzechu. Nie mów: Jego miłosierdzie zgładzi mnóstwo moich grzechów. U Niego jest miłosierdzie, ale i zapalczywość, a na grzeszników spadnie Jego gniew karzący. Nie zwlekaj z nawróceniem do Pana ani nie odkładaj tego z dnia na dzień: nagle bowiem gniew Jego przyjdzie i zginiesz w dniu wymiaru sprawiedliwości” (Syr 5,1-15).

O karze za grzechy mówiła również Księga Mądrości: „A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana: nieszczęsny bowiem, kto mądrością gardzi i karnością. Nadzieje ich płonne, wysiłki bezowocne, bezużyteczne ich dzieła. Żony ich głupie, przewrotne ich dzieci, przekłety ich ród!” (Mdr 3,10-12).

Upór i zatwardziałość potępiali prorocy. Piętnowali przejawy zła w łonie wspólnoty, ukazywali obłudę, formalizm kultu religijnego, przejawy łamania Przymierza. Ustawicznie przy tym budzili poczucie winy i potrzeby nawrócenia⁹.

Prorok Amos, w imieniu Jahwe wyrzucając przywódcom i elicie religijnej, jak i zwykłym członkom Narodu Wybranego niewierność i brak oznak nawrócenia, zapowiadał nieszczęścia i klęskę (Am 5,1-27; 6,1-14; 8, 1-14). Jednocześnie prorok budził nadzieję na ocalenie tych, którzy się poprawią. „Oto oczy moje, Pana Boga, zwrócone są na królestwo grzeszne i zgładzę je z powierzchni ziemi. Nie zgładzę jednak zupełnie domu Jakuba – wyrocznia Pana. Gdyż oto Ja rozkażę i przesieję pomiędzy wszystkimi narodami dom Izraela, jak się przetakiem przesiewa, a żadne ziarno nie upada na ziemię. Od miecza zginą wszyscy grzesznicy z mego ludu, ci, którzy mówią: Nie zbliży się ani nie dotknie nas niedola. W tym dniu podniosę szalas Dawidowy, który upada, zamuruję jego szczeliny, ruiny jego podźwignę i jak za dawnych dni go zbuduję, by posiedli resztę Edomu i wszystkie narody, nad którymi wzywano mojego imienia – wyrocznia Pana, który to uczyni. Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – gdy będzie postępował zniwiarz zaraz za oraczem, a depczący winogrona za siejącym ziarno; z gór moszcz spływać będzie kroplami, a wszystkie pagórki będą nim opływać. Uwolnię z niewoli lud mój izraelski – odbudują miasta zburzone i będą w nich mieszkać; zasadzą winnice i pić będą wino; założą ogrody i będą jeść z nich owoce. Zasadzę ich na ich ziemi, a nigdy nie będą wyrwani z ziemi, którą im dałem – mówi Pan Bóg twój” (Oz 9,8-15).

Prorok Izajasz ubolewał nad uporem w grzechu mieszkańców Samarii, których do pokuty nie przywiódł nawet ogrom klęski. „Pozna go cały naród: Efraimczycy i mieszkańcy Samarii, w dumie i w hardości swego serca mówiący: Cegły się rozsypały – odbudujemy z kamienia; sykomory wycięte – cedrami je zastąpimy. Lecz Pan wzbudził przeciw niemu wrogów i nieprzyjaciół jego uzbroił: Aramejczyków od wschodu i Filistynów z zachodu, pożerających Izraela całą paszczą. Po tym wszystkim nie uśmierzył się gniew Jego i ręka Jego – nadal wyciągnięta. Ale naród nie nawrócił się do swego Karciciela ani nie szukał Pana Zastępów. Wówczas Pan odciął Izraelowi głowę i ogon, w jednym dniu, palmę i sitowie. «Starszy i dostojnik – to głowa; a ogon to prorok i nauczyciel kłamstwa»” (Iz 9,8-14).

Prorok Izajasz wytykał Izraelowi obłudę, polegającą na mnożeniu modlitw i ofiar świątynnych przy jednoczesnym lekceważeniu przymierza ustanowionego przez Jahwe. „Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi. Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu!

⁹ Zob. S. Jankowski, dz. cyt., s. 26.

Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszość sierocie, w obronie wdowy stawajcie! Chodźcie i spór ze Mną wiedźcie! – mówi Pan. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna. Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać. Ale jeśli się zatniecie w oporze, miecz was wytępi. Albowiem usta Pańskie to wyrzekły. Jakżeż to miasto wierne stało się nierządnicą? Syjon był pełen rozsądku, sprawiedliwość w nim mieszkała, a teraz zabójcy!” (Iz 1,15-21).

Także Jeremiasz ubolewał nad powszechnym odstępstwem i trwaniem w grzechu. „Przebiegnijcie ulice Jerozolimy, zobaczcie, zbadajcie i przeszukajcie jej place, czy znajdziecie kogoś, czy będzie tam ktokolwiek, kto by postępował sprawiedliwie, szukał prawdy, a przebaczę jej. A gdy mówią: Na życie Pana! z pewnością przysięgają kłamliwie. Panie! Czyż oczy Twoje nie są zwrócone ku temu, co prawdziwe? Dotknąłeś ich klęską – nic sobie z tego nie robili, zagładą – nie chcieli przyjąć pouczenia. Skamieniało ich oblicze bardziej niż skała, i nie nawrócili się. Ja zaś powiedziałem sobie: To tylko prostacy postępują nierozsądnie, bo nie znają drogi Pana, obowiązków wobec swego Boga. Może pójdę więc do ludzi wybitnych i będę mówił do nich. Ci bowiem znają drogę Pańską, obowiązki wobec swego Boga. Lecz oni także pokruszyli jarzmo, potargali więzy. Dlatego wypadnie na nich lew z lasu, wilk stepowy posieje wśród nich spustoszenie. Pantera będzie czyhać przy ich miastach; każdy, kto z nich wyjdzie, będzie rozszarpany. Pomnożyły się bowiem ich grzechy i liczne są ich odstępstwa” (Jr 5,1-6 zob. także 2,35).

Rozważając historię swego ludu prorok Daniel dostrzegał wyraźnie, że przyczyną wszelkich nieszczęść, które spadły na Jerozolimę i cały kraj były jego występki (zob. Dn 9,3-14). Prorocy godzili się z niewiernością swego narodu, dlatego, jak Ozeasz niestrudzenie nawoływali swych rodaków do pokuty i nawrócenia (zob. Oz 6,1-3). Dostrzegali, że Bóg sprawiedliwie karze swój lud za niewierność i widzieli możliwość ocalenia poprzez pokutę i nawrócenie. Byli przekonani o Bożej dobroci i miłosierdziu: „Postąpiłeś jednak względem nas, Panie, Boże nasz, według całej swej łagodności i wielkiego miłosierdzia swego, stosownie do słów wypowiedzianych przez sługę Twego Mojżesza w dniu, kiedy kazałeś mu pisać Prawo Twoje przed obliczem synów Izraela, mówiąc: Jeżeli nie będziecie posłuszni głosowi mojemu, ten wielki i liczny tłum stanie się małym między narodami, gdzie go rozproszę. Wiem, że nie posłuchają Mnie, bo są ludem o twardym karku, nawrócą się jednak do serca swego w ziemi wygnania. Poznają wówczas, że Ja ich Pan i Bóg. Dam im serce i uszy otwarte, chwalić Mię będą w ziemi wygnania swego i pamiętać o imieniu moim” (Ba 2,24-30).

4. Modlitwa, post i jałmużna

Stary Testament nie tylko mówi o zatwardziałości serca i niewierności ludu wybranego, ale dostarcza wielu wspaniałych przykładów nawrócenia i pokuty. Opisy zmiany złego postępowania i powrotu do Jahwe podkreślają, że nawrócenie dokonuje się pod wpływem Bożej łaski. Bóg nie tylko wzywał grzeszników do pokuty, ale pomagał im w dziele nawracania się (Jr 31,19). Ludzie próbowali przebłagać Go i uzyskać przebaczenie swych grzechów pokutując. „Przez praktyki pokutne rozumiemy czyny kosztujące cierpienie, wysiłek, ofiarę, podjęte w celu naprawienia zła spowodowanego grzechem, niewiernością, zaniedbaniem. Człowiek w tym trudzie, od zawsze upatrywał szansę naprawy – przynajmniej w części – naruszonego dobra”¹⁰. Wymowną ilustracją tej prawdy jest historia Dawida. Król okazał się nieuczciwy wobec Uriasza, zabierając mu żonę i doprowadzając podstępnie do jego śmierci na polu bitwy (2 Sm 11,2-15). „Postępek, jakiego dopuścił się Dawid, nie podobał się Panu” (2 Sm 11,27). Bóg posłał proroka Natana, by uświadomił Dawidowi moralną wartość jego czynu (zob. 2 Sm 12,1-7). Gdy król zrozumiał niegodziwość swego postępowania, rozpoczął pokutę w celu przebłagania Boga i uratowania od śmierci syna. Podjął surowy, kilkudniowy post (2 Sm 12,16).

Moc pokuty ukazuje historia nawrócenia pogańskiego miasta Niniwy, opisana w Księdze Jonasza. Jahwe nakłonił proroka, by oznajmił Niniwie zamiar jej zburzenia. Bóg w ten sposób chciał ukarać miasto za nieprawości. „I uwierzyli mieszkańcy Niniwy Bogu, ogłosili post i oblekli się w wory od największego do najmniejszego. Doszła ta sprawa do króla Niniwy. Wstał więc z tronu, zdjął z siebie płaszcz, oblokł się w wór i siadł na popiele. Z rozkazu króla i jego dostojników zarządzono i ogłoszono w Niniwie co następuje: Ludzie i zwierzęta, bydło i trzoda niech nic nie jedzą, niech się nie pasą i wody nie piją. Niech obloką się w wory – «ludzie i zwierzęta» – niech żarliwie wołają do Boga! Niech każdy odwróci się od swojego złego postępowania i od nieprawości, którą popełnia swoimi rękami. Kto wie, może się odwróci i ulituje Bóg, odstąpi od zapalczywości swego gniewu, a nie zginiemy? Zobaczyl Bóg czyny ich, że odwrócili się od swojego złego postępowania. I ulitował się Bóg nad niedolą, którą postanowił na nich sprowadzić, i nie zesłał jej” (Jon 3,5-10).

Pokuta starotestamentalna jest stanem ducha, polegającym na uznaniu własnej winy i odejściu od dotychczasowego sposobu życia. Jest łaską pozwalającą na odnowienie przymierza i powrót do przyjaźni z Nim. Manifestuje się ona w formach zewnętrznych, które wyrażają wolę nawrócenia. Stary Testament za uprzywilejowane formy pokuty uznaje modlitwę, post i jałmużnę (Dn 9,3). Towarzyszyły im inne oznaki żalu, często bardzo ekspresyjne, takie jak: płacz

¹⁰ Tamże, s. 22.

i lament (Jr 9,9; Jdt 7,29; Est 4,3), rozrywanie szat (1 Krl 21,27; Ezd 9,3), rwanie włosów z głowy i brody (Ezd 9,3), siedzenie w popiele (Jon 3,6; Hi 42,6; Jr 6,26;), oblekanie w wory pokutne (Jon 3,5; Jr 6,26; Hi 2,12-13), bicie się w piersi (Syr 38,17); Iz 32,12; Na 2,8).

Powszechną praktyką pokutną była modlitwa¹¹. Do najpiękniejszych wyznań modlitewnych oraz próśb o Boże przebaczenie należą psalmy pokutne (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130 oraz 145). Pokutnik zwracał się w nich do zagniewanego Boga przedstawiając swe nieszczęsne położenie i prosił Go o wysłuchanie odwołując się do Jego dawnych dzieł. Wyznawał swą niegodność bycia wysłuchanym i wydawał się na łaskę Boga, który już wielokrotnie okazywał się miłosierny. Z psalmów przebija niezachwiana ufność w Bożą łaskawość i wspańiałomyślność. Dlatego psalmy pokutne najczęściej kończą obietnice i postanowienia osoby proszącej o ocalenie.

Psalm 6, powstały najprawdopodobniej przed niewolą babilońską, jest zapisem osobistej modlitwy człowieka dotkniętego chorobą (zob. Ps 6,2-7). Przerażony wizją śmierci Psalmista błagał o ocalenie przed gniewem Bożym i uzdrowienie. W zamian został pocieszony i uwolniony od wrogów.

Psalm 32 stanowi zachętę do wyznawania Bogu grzechów oraz przypomnienie: „Błogosławiony ten, któremu odpuszczono występki, a jego grzech zapomniany” (Ps 32,1). Szczere wyznanie grzechów przed Bogiem sprawia, że człowiek zostaje wyzwolony od lęku. Zaniechanie ukorzenia się przed Bogiem i uznania swej grzeszności prowadzi do nieszczęścia.

Błaganie o miłosierdzie rozbrzmiewa również w Psalmie 38: „Nie karz mnie Panie w swoim gniewie i nie karć mnie w zapalczywości swojej” (Ps 38,1). Psalmista dostrzegał związek pomiędzy swoim grzechem i jego niszczącą mocą, a cierpieniem, które go spotkało. Ufnie zwracał się do Boga widząc w Nim jedyny ratunek.

Prośbę o zgładzenie występków i odwołanie się do litości Bożej zawiera Psalm 51, będący perłą literatury pokutnej. Psalmista deklaruje szczery i intensywny żal za popełnione grzechy i prosi o ich „wymazanie”.

Ufności do Boga uczy grzeszników Psalm 102. Psalmista, najprawdopodobniej król judzki Jechoniasz, złamany chorobą i klęskami, prosi Boga o ratunek i pomoc. Żarliwie błaga: „Panie wysłuchaj modlitwy mojej i wołanie moje niech do Ciebie przyjdzie” (Ps 102,1), wierząc, że Bóg pozwoli mu się podźwignąć z klęski, jakie sprowadziła na niego i cały naród jego nieprawość.

Podobną prośbę o zmiłowanie zawiera Psalm 130. Psalmista błaga o uwolnienie z grzechu, który go pognębił. „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie!

¹¹ Tamże, s. 29.

Panie, wysłuchaj głosu mego! (Ps 130,1-2). Modlący wie, że tylko Bóg może odpuszczać grzechy i ocalić.

Psalm 143 jest prośbą grzesznika, którego dotknęły liczne nieszczęścia. Stanowi wyznanie wiary, że Bóg jest gotów wysłuchać modlitwy i przyjąć skruchę. Stąd też grzesznik błaga o ratunek i przebaczenie.

Wśród psalmów mamy także wyznania indywidualnych grzechów (Ps 25,7; 41,5; 65,4). Podobnie wyznawali grzechy Bogu prorocy (Iz 63,7-64,12; Dn 9,4-19; Tb 3,1-15; Jdt 9,1-14). Nie brak również wyznań zbiorowych grzechów (Kpł 16,21; Ezd 9,6-15; Ne 1,6).

Przykładem głębokiej modlitwy przełagalnej, ukazującej świadomość win narodu i świętości Boga jest prośba Ezdrasza: „Boże mój! Bardzo się wstydzę, Boże mój, podnieść twarz do Ciebie, albowiem przestępstwa nasze wzrosły powyżej głowy, a wina nasza wzbiła się do nieba. Od dni ojców naszych aż po dziś dzień ciąży na nas wielka wina. My, królowie nasi, kapłani nasi zostaliśmy wydani za nasze przestępstwa pod władzę królów krain tych, pod miecz, w niewolę, na złupienie i na publiczne pośmiewisko, jak to jest dziś. A teraz zaledwie na chwilę przyszło zmiłowanie od Pana, Boga naszego, przez to, że pozostawił nam garstkę ocalonych, że w swoim miejscu świętym dał nam dach nad głową, że Bóg nasz rozjaśnił oczy nasze i że pozwolił nam w niewoli naszej trochę odetchnąć – bo przecież jesteśmy niewolnikami. Ale w niewoli naszej nie opuścił nas Bóg nasz, lecz dał nam znaleźć względy u królów perskich, pozwalając nam odżyć, byśmy mogli wznieść dom Boga naszego i odbudować jego ruiny – dając nam ostoję w Judzie i Jerozolimie. A teraz, Boże nasz, co powiemy, żeśmy po tym znowu przekroczyli Twoje przykazania, któreś nadał przez swoje sługi, proroków, tymi słowami: Ziemia, w której posiadanie wchodzić, jest ziemią splamioną przez rozpustę tych obcych narodów, przez ich obrzydliwości, którymi ją w nieczystości swej napelnili od końca do końca. Zatem nie wydawajcie córek swoich za ich synów ani nie bierzcie ich córek dla synów swoich. Dalej: nie troszczcie się nigdy o pomyślność ich i szczęście, abyście się wzmocnili i spożywali plon tej ziemi oraz pozostawili ją na zawsze w spadku synom swoim. I po tym wszystkim, co przyszło na nas za nasze złe uczynki i za naszą wielką winę – a przecież Ty, Boże nasz, wymierzyłeś karę poniżej naszej winy i pozostawiłeś nam tylu ocalonych – Czy znowu mamy przekraczać Twoje polecenia i spowinowacać się z tymi obrzydliwymi narodami? Czy nie rozgniewasz się na nas aż do wytopienia, tak że nie pozostanie Reszta ocalonych? Panie, Boże Izraela, to łaska Twoja, żeśmy tym razem pozostali ocaleni. Otośmy przed Tobą obarczeni winą. Zaprawdę, niepodobna wobec tego ostać się przed Tobą” (Ezd 9,6-15).

Powszechnie znaną formą pokuty w Starym Testamencie był post (Sdz 20,26; 1 Sm 31,13; 2 Sm 12,16-23; 1 Krl 21,27; Ne 1,4; Jl 2,15) wyrażający żal za grzechy oraz całkowite podporządkowanie się Bogu. W Starym Testamencie Żydzi

znali dwa rodzaje postu: publiczny i prywatny. Publiczne powstrzymanie się od jedzenia ogłaszano okresowo (2 Krn 20,3; Ezd 8,21-23; Ne 1,4-11; Jr 36,9). Post publiczny zwykle trwał jeden dzień i towarzyszyło mu składanie ofiar. Posty prywatne traktowano jako akt osobistej pokuty (2 Sm 12,16-23; 1 Krl 21,27; Ps 69,1-15) lub w sytuacjach wielkiej potrzeby (Ps 35,13-14; Ps 109,4-21).

Post (hebr. com – związanie wnętrzości)¹², polegający na rezygnacji ze spożywania mięsa lub znacznego ograniczenia ilości przyjmowanych pokarmów, był popularną praktyką pokutną, zachowywaną zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo. Mógł trwać bardzo długo¹³, tydzień¹⁴, trzy dni (zob. Est 4,16) lub jeden dzień. W okresie niewoli babilońskiej Żydzi pościli w Dniu Prześlągania (zob. Kpł 16,29-31) oraz w cztery inne dni pokutne: na pamiątkę rozpoczęcia oblężenia Jerozolimy (Jr 52,4), jej zdobycia (Jr 52,6) i splądrowania świątyni (Jr 52,12) oraz wspominając śmierć Godoliasza (Jr 41,1). Poszczono z racji tragedii narodowych (zob. 1 Sm 7,6; 2 Sm 1,12; Bar 1,5; Za 8,19).

Tradycja postu w te dni przetrwała do czasów Jezusa. Faryzeusze pościli „zazwyczaj dwa razy w tygodniu, czyli o wiele częściej, niż nakazywało Prawo (Łk 18,12; por. Mt 9,14), w czwartek, ponieważ tego dnia Mojżesz wszedł na Synaj, i w poniedziałek, kiedy zszedł z góry”¹⁵.

Prorocy piętnowali formalistyczne podejście do postu, skupienie się na formach zewnętrznych przy jednoczesnym zaniedbaniu jego istoty (zob. (Iz 58,1-9; Jr 14,11-12; Za 7,3-5; 8,18-19; Jl 1,8-2,17). Izajasz wyrzucał ludowi, że pościł trwając w niesprawiedliwości i grzechu. „Otóż w dzień waszego postu wy znajdujecie sobie zajęcie i uciskacie wszystkich waszych robotników. Otóż pościecie wśród waśni i sporów, i wśród bicia niegodziwą pięścią. Nie pościecie tak, jak dziś czynicie, żeby się rozlegał zgiewk wasz na wysokości. Czyż to jest post, jaki Ja uznaję, dzień, w którym się człowiek umartwia? Czy zwieszanie głowy jak sitowie i użycie woru z popiołem za posłanie – czyż to nazwiesz postem i dniem miłym Panu? Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić wolno uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać” (Iz 58,3-6). Podobnie prorok Zachariasz tłumaczył ludowi, że Bóg dostrzegł jego obłudę polegającą na spłyceniu znaczenia postu (zob. Za 7,1-12).

Trzecią praktyką pokutną starożytnego Izraela była jałmużna. Polegała ona na bezinteresownym wsparciu ubogich i była powiązana z postem (zob. Iz 58,7). Jałmużna była oznaką pobożności (Ez 18,5-9). Uzasadnienie jej charakteru pokutnego stanowiło powszechne przekonanie, że: „Woda gasi płonący

¹² Zob. *Post, pościć*, art. cyt., s. 664.

¹³ Mojżesz i Elias pościli przez 40 dni (Wj 34,28; 1 Krl 19,8); Daniel trzy tygodnie (Dn 10,3).

¹⁴ Post Dawida trwał tydzień (2 Sm 12,16-21; 1 Sm 31,13).

¹⁵ Zob. *Post, pościć*, art. cyt., s. 665.

ogień, a jałmużna głodzi grzechy” (Syr 3,30) oraz „Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza od każdego grzechu” (Tb 12,9). Czyniący jałmużnę mogli liczyć na miłosierdzie Boga. Jeśli grzesznicy odstępowali od swych grzechów, zaprzestawali obrażania nimi Boga i oddawali się dziełom miłosierdzia (jałmużnie), mogli liczyć na przebaczenie Boże i darowanie występków (Ez 18,24-28).

Z jałmużny czynionej w sposób heroiczny zasłynął Tobiasz Starszy. Rzykował on życie pełniąc dzieła miłosierdzia wobec swoich rodaków. Pochwała jałmużny wygłoszona przez anioła Rafała, towarzysza i opiekuna Tobiasza Młodszego, akcentuje jej dobroczynny charakter dla tego, kto ją czyni: „Czyście dobrze, a zło was nie spotka. Lepsza jest modlitwa ze szczerością i miłosierdzie ze sprawiedliwością aniżeli bogactwo z nieprawością. Lepiej jest dawać jałmużnę, aniżeli gromadzić złoto. Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza z każdego grzechu. Ci, którzy dają jałmużnę, nasyceni będą życiem. Ci, którzy popełniają grzech i nieprawość, są wrogami własnej duszy” (Tb 12,7-10).

5. Liturgia pokutna w Starym Testamencie

Świadomość grzechu rodziła w Izraelu pragnienie ekspiacji i przebłagania Jahwe za popełnione zło. Liczne ofiary i obrzędy, zapoczątkowane już w czasach Mojżesza i sprawowane przez kapłanów w Świątyni Jerozolimskiej miały charakter pokutny. Wyrażały prawdę o świętości Jahwe i Jego sprawiedliwości. Odwoływały się do Jego miłosierdzia i łaskowości, stanowiąc formę przebłagania i wynagrodzenia Bogu za niewierność przymierzu. Izrael pokutował pragnąc unizyć się przed Bogiem, zwrócić się ku Niemu, przygotować się do modlitwy i radosnego świętowania, lepiej rozumieć sprawy Boże¹⁶.

Szczególnym miejscem, w którym lud doświadczał Bożego przebaczenia była świątynia w Jerozolimie. Podczas jej poświęcenia król Salomon błagał Boga, aby w niej zawsze wysłuchiwał modlitw swego ludu (1 Krl 8,30-39). Salomon prosił o odpuszczenie występków i przebaczenie popełnionego zła: „Jeśli by grzeszyli przeciw Tobie – bo nie ma człowieka, który by nie grzeszył – a Ty za to będziesz na nich zagniewany i dlatego oddasz ich w moc wroga, wskutek czego zaborcy uprowadzą ich do ziemi nieprzyjaciół dalekiej czy bliskiej, oni zaś w kraju, do którego zostali uprowadzeni, będą żałować, nawrócą się w kraju zaborców i będą Cię błagać o litość, wołając: Zgrzeszyliśmy, zbłądziliśmy, bezbożnie postąpiliśmy: jeśli więc nawrócą się do Ciebie z całego swego serca, z całej swej duszy w kraju ich nieprzyjaciół, którzy ich uprowadzili, i będą się modlić do Ciebie, zwracając się ku krajowi, który dałeś ich przodkom i miastu, któreś wybrał, i domowi, który zbudowałem dla Twego Imienia, to wtedy racz wysłuchać w niebie, miejscu Twego przebywania, ich modlitwę oraz błagania i wymierz im

¹⁶ Zob. Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Penitemini*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/paenitemini_17021966.html (12.11.2013).

sprawiedliwość. Przebacz łaskawie ludowi Twojemu to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie, i skłoń ich zaborców do miłosierdzia, aby zmiłowali się nad nimi” (1 Krl 8,46-50).

Świątynia była miejscem składania ofiar. Niektóre spośród nich miały charakter przebiegalny za grzechy kapłanów i ludu. Codziennie wieczorem kapłani składali ofiarę całopalną (hebr. *olah*) ze zwierząt za grzechy ludu (Kpł 6,2). „Płomień symbolizował pragnienie narodu, by oczyścić się z grzechów popełnionych przeciwko Bogu”¹⁷. Ciągłość tych ofiar przypominała o świętości Jahwe, nakazie dziękczynienia Mu i uwielbiania Go oraz o konieczności przebiegania za grzechy. Ofiara służyła pojednaniu i ocaleniu grzeszników.

Kapłani składali ofiary za tych, którzy nieumyślnie dopuścili się grzechów, na przykład przekraczając nieświadomie przykazania Boże (Kpł 4,1-35). Była to forma przebiegania Boga za zło popełnione bez złej woli. Oni za swoje grzechy składali ofiarę z cielca. Za grzechy przywódców ludu składano ofiarę z kozła. Kropili krwią ofiary ołtarz, a resztę ofiary spalali. Także za grzechy zwyczajnych ludzi składano ofiary w świątyni w postaci kóz, owiec i gołębic. Oprócz ofiar za grzechy znano w Izraelu również ofiary przebiegania, polegające na ofiarowywaniu pieniędzy. Składano je za zło nieświadomie popełnione oraz za oszustwa finansowe (Kpł 6,5-6).

Także niektóre święta obchodzone przez Izraela miały charakter pokutno-ekspiacyjny. W Dzień Przebiegania (Jom Kippur) arcykapłan wchodził do Miejsca Najświętszego, palił kadzidło i kropił krwią Arkę Przymierza składając ofiarę w celu przebiegania Boga za grzechy swoje i całego narodu popełnione w ciągu roku (Kpł 16,1-34; 23,26-32; Lb 29,7-11). Rytuał oczyszczenia sanktuarium miał na celu uzyskanie przebaczenia grzechów, które mogły w ciągu roku zanieczyścić świątynię¹⁸. Arcykapłan po oczyszczeniu świątyni wkładał ręce na głowę kozła i wypowiadał grzechy ludu. Kozła „następnie wypędzano na pustynię, żeby zabrał ze sobą grzechy i nieczystości”¹⁹.

Izraelici w różnych okolicznościach gromadzili się na liturgii pokutnej (Ne 9,1-37) lub modlili się o przebaczenie grzechów indywidualnie (Da 3,25-45; 9,4-19). Ich zewnętrznym gestom pokutnym winna towarzyszyć wewnętrzna skrucha. To ona stanowiła probierz szczerości nawrócenia ludu wobec Boga. Jej brak powodował, że prorocy surowo oceniani zewnętrzne czyny pokutne, którym nie towarzyszyło pragnienie nawrócenia. Nie godzili się na to, by kultowe i rytualne formy pokuty były pozbawione autentycznego żalu za zło popełnione i ciągle

¹⁷ *Obrzędy religijne*, w: red. J. I. Packer, M. C. Tenney, *Słownik tła Biblii*, Warszawa, „Vocatio” 2007, s. 318.

¹⁸ J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa, „Vocatio” 2005, s. 129.

¹⁹ *Dzień Przebiegania*, w: P. J. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, Warszawa, „Vocatio” 2004, s. 224.

nawoływali do szczerego pokutowania. Wiedzieli, że same ryty pokutne są niewystarczające, by dokonało się oczyszczenie z grzechów (1 Sm 3,14). Amos i Joel, a także inni wielcy prorocy głosili konieczność prawdziwego nawrócenia serca. Nie wystarczy prosić o uwolnienie od odpowiedzialności za grzechy, ale trzeba podjąć trud ich usunięcia z życia społecznego i indywidualnego.

6. Starotestamentalne *szub*

Wezwaniu do pokuty za grzechy ludu stale towarzyszyło wołanie o nawrócenie. W Starym Testamencie ideę nawrócenia zawierał czasownik hebr. *szub*. „Używany był w niezwykle różnorodny sposób w znaczeniu: „zwrócić się, obrócić się, powrócić, odwrócić się, odnowić, oddać”²⁰. W znaczeniu religijnym *szub* oznacza zmianę postawy człowieka wobec Boga²¹. Mówi zatem o konieczności powrotu do prawdziwego Boga, porzucenia wszelkich form bałwochwalstwa i potrzebie zawrócenia z niewłaściwej drogi życiowej. Już starotestamentalna idea nawrócenia ukazuje, że jest ono czymś więcej, aniżeli zmianą postępowania moralnego (wymiar etyczny nawrócenia). W nawróceniu, do którego nawoływali lud oraz poszczególne jednostki prorocy chodzi o przyłgnięcie do Boga, odnowienie przymierza z Nim i o odnowioną relację z Bogiem. Nawrócenie jest zatem zwróceniem się – powrotem do Jahwe. To akt nie tyle etyczny (choć nie pozbawiony tego elementu), ile religijny²². Grzesznicy mają nawrócić się ze swoich złych występków (Iz 59,20; Ez 33,14) do Boga, z którym zawarli wieczne Przymierze.

Nawrócenia niewiernego ludu pragnie sam Bóg. Jahwe wychodzi z inicjatywą, zarówno uświadamiając grzech niewiernemu ludowi, jak też pobudzając go do podjęcia kroków w kierunku zmiany. Bóg wzywa do nawrócenia przez swoich proroków (Jr 3,7; 25,5; Jl 2,12). „Bóg jednak nie jest tylko tym, od którego wychodzi wezwanie do nawrócenia, lecz również tym, który musi działać nawrócenie w człowieku, ponieważ człowiek nie jest w stanie zrobić nic o własnych siłach. Miał tego świadomość prorok Jeremiasz, który błagał Boga: „Nawróć nas, Panie, do Ciebie wrócimy” (Lm 5,21; zob. Jr 31,18). Dostrzegamy zatem złożoność procesu nawrócenia, na który składa się wołanie i pomoc Boża oraz odpowiedź człowieka (narodu) uwikłanego w grzech i niezdolnego o własnych siłach wyzwolić się z niego.

²⁰ *Nawrócenie*, art. cyt., s. 527-528.

²¹ Zob. Zb. Sobolewski, *Rozważania o wierze*, Pelplin, Bernardinum 2012, s. 90-93.

²² Warto podkreślić religijny wymiar nawrócenia, gdyż jest ono zubażane poprzez zawężenie do wymiaru moralnego. Zwykle mówi się o tym, że nawrócenie to radykalna zmiana jakości życia etycznego: ktoś był grzesznikiem; teraz nawraca się – to znaczy rozpoczyna nowe życie: odwraca się od swoich grzechów i zmienia swe postępowanie. Nie negujemy tego elementu nawrócenia. Trzeba jednak dostrzegać personalistyczny wymiar procesu, który nie stanowi wyłącznie uzdrowienia (naprawy) moralnej, ale jest odniesieniem do Boga.

Nawrócenie nie jest jedynie poprawą postępowania, zerwaniem z grzechami, ale powstaniem do nowego życia (Ez 18,21). Dlatego z tym aktem Bóg związał obietnicę odnowienia i interioryzacji przymierza: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36,26-27; zob. Ps 51,12-14).

Prorocy starotestamentalni rozumieją nawrócenie w sensie moralnym przede wszystkim jako odwrócenie się od bałwochwalstwa. Naród musi odwrócić się od swoich bożków, wyrzec się ich i całkowicie podporządkować Jahwe.

Izajasz, oczyszczony przez Boga wzywał lud, który odpadł od Pana, by się wewnętrznie zmienił. Nawrócenie, którego Bóg żądał nie mogło mieć charakteru wyłącznie zewnętrznego (formalny powrót do zobowiązań przymierza, kult świątynny). Bóg pragnie najpierw przemiany serca, a nie działań pozornych, maskujących niewiarę i niewierność. Warunkiem nawrócenia ludu jest porzucenie grzechu (Iz 5,12-19; 30,15; 42,23-25; 43,8; 49,14; 50,2; 55,7) i zatwardziałości serca (Iz 30,15).

Naród Wybrany musi odrzucić bałwochwalstwo i magię (Iz 2,6; 3,3; 8,19; 19,3; 44,25) oraz zachować zasady sprawiedliwości społecznej. Zadaniem grzesznego ludu jest dążenie do świętości, na wzór samego Jahwe. Stąd też wezwanie: „Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie! (Iz 1,16-17). Z nawróceniem związana jest nadzieja ocalenia „reszty Izraela”.

Wielkim prorokiem nawrócenia, podobnie jak Izajasz, był Jeremiasz, który wielokrotnie kierował apele o radykalną zmianę postawy Izraela wobec Jahwe. Był prorokiem „niewygodnym”, który wbrew oczekiwaniom władz religijnych i politycznych Izraela, wieścił nieszczęścia jako karę za odstąpienie od Boga. Musiał stawić czoła fałszywym prorokom, którzy zwodzili lud obietnicami dobrobytu i pokoju. Podobnie jak Izajasz, prorok czerpał siłę do przeciwstawienia się całej wspólnotie narodowej ze zjednoczenia z Bogiem. Jeremiasz pragnął, aby Izrael odwrócił się od swych bożków, uznał swoją niewierność przymierzu (por. Jr 3,13), wykorzenił pychę (Jr 13,15-17), wyraził skrucę wobec Boga. Nawrócenie wyraża się w całkowitym odwróceniu od grzechu i powrocie do Boga. Stanowi proces odrodzenia się narodu wybranego, w wyniku którego ma powstać nowy człowiek i nowy lud (na temat obrzezania serca – Jr 4,1-4; 4,14). Jeremiasz zachęcał do nawrócenia przypominając o miłosierdziu Bożym (Jr 3,12). Prorok bardzo mocno podkreślał prawdę, że dzieło odnowienia Izraela i nawrócenia jest dziełem Boga (Jr 3,11-12; 31,2-6).

Kolejnym prorokiem nawrócenia był Ezechiel. Jego nauczanie koncentruje się, bardziej od pozostałych proroków na jednostce (bezbożnym). Według niego nawrócenie oznacza „zmianę swego grzesznego postępowania” (Ez 3,19). Nie zapomina również o skierowaniu wezwania do całego ludu: „Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, któreście popełniali przeciwko Mnie, i utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha. Dlaczego mielibyście umrzeć, domu Izraela?” (Ez 18,31). Prorok dzieli się z ludem nadzieją ocalenia: „Tak mówi Pan Bóg: Zgromadzę was na nowo spośród obcych narodów, sprowadzę was z krajów, po których zostaliście rozproszeni, i dam wam ziemię Izraela. Wrócą tam i wykorzenią z niej wszystkie bożki i obrzydliwości. Dam im jedno serce i wniosę nowego ducha do ich wnętrza. Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cieleśne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je. I tak będą oni moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (Ez 11,17-20).

Prorok Ozeasz nawołując do nawrócenia zwiastował nadchodzący sąd Boży (Oz 3,5) oraz obietnicę zbawienia (Oz 14,5-9). Dla proroka istotnym elementem nawrócenia jest poszukiwanie Boga: „Posiejcie sobie sprawiedliwość, a zbieriecie miłość; karczujcie nowe ziemie! Nadszedł czas, by szukać Pana, aż przyjdzie, by sprawiedliwości was nauczyć” (Oz 10,12). Izrael winien odkryć na nowo działanie Boże w swej historii, zwłaszcza przemyśleć na nowo doświadczenie pustyni (Oz 2,16-22). „Ozeasz ostatecznie sprowadza całość nawrócenia do miłości, jeśli bowiem Izrael otworzy się na miłość swego Boga, który cały czas pozostał wierny swemu Przymierz, to jest to wszystko, czego Bóg żąda od niego”²³.

Amos, mający świadomość, że Bóg nie przebaczy zatwardziałemu w grzechu ludowi (Am 4,6-13; 7,8; 8,2) również przestrzegał przed nadchodzącym sądem Bożym. Dostrzegał w nawrócenia najważniejszy warunek ocalenia: „Tak mówi Pan do domu Izraela: Szukajcie Mnie, a żyć będziecie” (Am 5,4). Prorok wzywał również do szukania dobra, przestrzegania zasad sprawiedliwości i posłuszeństwa nakazom Bożym²⁴.

Joel i Zachariasz skupili się na powiązaniu nawrócenia z kultem. Przypominali o personalistycznym wymiarze grzechu oraz takim samym pojmowaniu pokuty i nawrócenia. Pokuta i nawrócenie są według proroków tym samym aktem odwrócenia się od zła i przyłgnięcia do Boga. Zachariasz dokonując retrospekcji historii swego narodu, dostrzegał konieczność współpracy z Bogiem, który pierwszy podejmował kroki wiodące ku nawróceniu grzeszników. Prorok ze smutkiem widział zatwardiałość Izraela, który nawracał się doświadczywszy boleśnie kar zsyłanych przez Boga.

²³ Zob. J. Nagórny, *Etyka przymierza Starego Testamentu*, Lublin Wydawnictwo KUL 2009, s. 235.

²⁴ Tamże, s. 233.

Wspólnotowy wymiar nawrócenia wydaje się być wiodący w Starym Przy mierzu. Pismo Święte ukazuje wiele wspaniałych postaci, w których dokonał się proces nawrócenia. Z narodowego charakteru judaizmu wynika fakt, że wezwanie do nawrócenia jest skierowane przede wszystkim do Izraela. „Zdarzało się wprawdzie, że niektóre osoby należące do innych narodowości stawały się czcicielami Jahwe (np. Rt 1,16-18), ale nawrócenia większej liczby pogan oczekiwano dopiero u końca czasów (Iz 2,2-4; 66,18,21; Za 14,16-17)”²⁵.

Zakończenie

W biblijnej idei pokuty za grzechy, której wyrazem były modlitwa, post i jałmużna dostrzegamy bardzo wyraźne wołanie o interioryzację postawy pokutnej. Bóg pragnie szczerego nawrócenia, polegającego nie na działaniach pozornych, rytualnych, ale na zmianie postawy wobec Niego. Pokuta o tyle ma sens, o ile prowadzi do odrodzenia duchowego, powrotu do Boga, umocnienia w miłości.

Starotestamentalne formy pokutne praktykował Chrystus. Przejął je założony przez Niego Kościół. Dzisiaj również modlitwa, post i jałmużna wyrażają postawę ekspiacji za grzechy oraz wolę pojednania z Bogiem i błagania o przebaczenie. Współczesny Kościół, tak jak starożytna społeczność Izraela podejmuje się zadania strzeżenia sensu uczynków pokutnych oraz wiernym nie tylko je wypełniać, ale ustrzec ich najgłębszy sens.

Summary

Call for repentance and conversion in the old testament

Not only in the Old Testament, but in the pagan religions we meet with many forms of penance for sins and conversion. This raises the desire of reparation of evil done and liberation from sins. God in the Old Testament very often called to conversion both individual persons as well as the whole community of Israel. He revealed His mercy, kindness and graciousness for people whose sins remain unpaid by excusing of the sentence. The readiness to forgive sins of those, who repent and the will to bestow them with peace fully expresses His kindness and mercy.

The author in the present article discusses the necessity and nature of penance, to which the just and at the same time merciful God urges his people. Then, the hardness and impiety, idolatry and resistance will be shown, because they brought the right punishment of God and shut out the possibility

²⁵ Nawrócenie, w: J. P. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 811.

of forgiveness and reconciliation. Finally, the common penitential practices and penitential liturgy in the Old Testament will be discussed, as they express the desire of sincere conversion. Prayer, fasting and almsgiving became in Christianity the main practices, which serve to obtain the forgiveness of sins and rebuild the communion with God.

Ks. Dariusz Kruczyński*

Kształtowanie postaw religijno-moralnych pracowników Caritas w świetle „Katechizmu pracowników i wolontariuszy Caritas w Polsce”

Treść: Wstęp; 1. Wyjątkowość pracy w Caritas; 2. Zasadnicze treści „Katechizmu”; 3. Osobowe wzorce świętości; 4. Cnoty pracowników Caritas; 5. Środki formacji religijno-moralnej; Zakończenie; Streszczenie: Shaping of religio-moral attitudes of Caritas workers in the light of „Catechism of Caritas workers and volunteers in Poland”.

Słowa kluczowe: wolontariat Caritas, etyka zawodowa, formacja religijno-moralna pracowników Caritas, katechizm pracownika Caritas, zasady postępowania, rozwój moralny pracownika.

Keywords: voluntary of Caritas, professional ethics, religious – moral formation of Caritas workers, catechism of Caritas workers, principles of procedure, moral development of worker.

Wstęp

Diecezjalne Caritas w Polsce zatrudniają obecnie tysiące etatowych pracowników zlecając im zadania wymagające coraz to nowych kompetencji zawodowych. Od czasu ukazania się encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est” zintensyfikowano pracę formacyjną pracowników i wolontariuszy. Zasadniczym

* Autor należy do prezbiterium diecezji ełckiej. Świecenia prezbiteratu przyjął w 1997 r. Jest dyrektorem Caritas w rodzinnej diecezji. Jest doktorantem na UKSW w Warszawie. Przedmiotem badań jest problem walki z żebractwem w diecezji ełckiej. Jest autorem książki „Krzyk i wołanie biednych. Kościół ełcki w służbie ubogim”, Ełk 2011, oraz licznych artykułów o problematyce socjalnej, publikowanych w czasopiśmie „Kwartalnik Caritas”.

jej celem, akcentowanym przez dyrektorów odpowiedzialnych za prowadzenie dzieł Caritas w diecezjach jest umocnienie religijnej i moralnej motywacji pracowników i wolontariuszy. Poprzez różne formy kształtowania „serca, które widzi” oraz „wyobraźni miłosierdzia” pragnie się osiągnąć wysoki poziom religijno-moralny tych, którzy są pracownikami instytucji kościelnej i są postrzegani jako jej reprezentanci w społeczności lokalnej. Jednym z narzędzi formacji religijno-etycznej jest wydany w Roku Wiary katechizm „Wiara, która działa przez miłość. Katechizm pracowników i wolontariuszy Caritas”¹. Służy on poznaniu bogatego nauczania Kościoła na temat miłości bliźniego i miłosierdzia chrześcijańskiego oraz stanowi zachętę do praktykowania ewangelicznych cnót i postaw, które uczynią z zaangażowania w dzieła Caritas przekonujące świadectwo wiary i miłości chrześcijańskiej.

W niniejszym artykule zatrzymamy się nas specyfiką pracy zawodowej w Caritas oraz jej postrzeganiem przez społeczność kościelną i świecką. Następnie zaprezentujemy główne idee teologiczne, duchowe i moralne „Katechizmu”, zwłaszcza IV części.

1. Wyjątkowość pracy w Caritas

Pracownicy Caritas diecezjalnych stanowią grupę bardzo zróżnicowaną zawodowo oraz wiekowo. Trudno mówić zatem o jednolitej grupie: wśród nich znajdują się osoby, które zarówno odpowiadają za administrację jak i realizację projektów i grantów. Wiele osób zaangażuje się w prowadzenie specjalistycznych placówek opiekuńczo-wychowawczych i medycznych. Są też osoby zatrudnione jako wychowawcy dzieci i młodzieży w domach dziecka, świetlicach socjoterapeutycznych i środowiskowych. Dużą grupę zatrudnionych stanowią pracownicy socjalni, udzielający bezpośredniej pomocy materialnej i finansowej ubogim, prowadzący kuchnie dla ubogich, punkty pomocy socjalnej, wypożyczalnie sprzętu rehabilitacyjnego, apteki itp².

Część pracowników administracyjnych nie ma codziennego kontaktu z beneficjentami pomocy Caritas. Jest on okazjonalny. Ma on zazwyczaj miejsce podczas organizowanych akcji, np. zbiórki żywności czy też festynów. Większość pracowników Caritas pracuje wśród podopiecznych i z nimi. Trudno zatem mówić o jednolitej grupie zawodowej, jak to jest wśród nauczycieli lub personelu medycznego.

Mimo tego zróżnicowania, zazwyczaj osoby pracujące w Caritas diecezjalnych, zwłaszcza te, które kontaktują się z dużymi grupami beneficjentów

¹ Zob. W. Hanas, D. Kruczyński, Zb. Sobolewski, *Wiara, która działa przez miłość. Katechizm pracowników i wolontariuszy Caritas w Polsce*, Poznań 2013 (dalej: *Katechizm*).

² Zob. D. Kruczyński, *Krzyk i wołanie biednych. Kościół elcki w służbie ubogim*, Elk 2011, s. 236-238.

pomocy, cieszą się dużym autorytetem. Ich praca jest postrzegana, zarówno przez środowiska kościelne, jak i świeckie bardziej jako powołanie, służba społeczna niż jeszcze jedna z form zarobkowania. Pracujący w placówkach Caritas są nie tylko jej wizytówką, ale potocznie postrzegają ich jako reprezentantów Kościoła. Patrzy się na nich inaczej, niż na pracowników socjalnych pomocowych instytucji państwowych czy samorządowych. W grę wchodzi element świadectwa o charakterze religijnym. Są oni, bardziej niż inni, postrzegani przez pryzmat instytucji, w której pracują. Z jednej strony ułatwia im to pracę z osobami potrzebującymi wsparcia, z drugiej jednak swoiście stygmatyzuje, gdyż beneficjenci mają duże oczekiwania i nakładają na nich swe wysokie wyobrażenia o pracownikach instytucji kościelnych.

Wśród samych pracowników diecezjalnych Caritas możemy spotkać zróżnicowane podejście do obowiązków zawodowych. Część z nich traktuje swą pracę w Caritas jako zwyczajny sposób zarobkowania. Pracuje w placówkach Caritas będąc luźno związanymi z ideą miłosierdzia chrześcijańskiego czy też wiarą. Podjęli pracę gdyż była to jedna z niewielu możliwości zatrudnienia w ich miejscu zamieszkania lub okolicy. Niektórych, zwłaszcza jeśli są to dobrzy fachowcy i cieszą się dorobkiem zawodowym, do pracy w Caritas zaprosili dyrektorzy placówek lub dyrektor diecezjalnej Caritas, licząc na ich profesjonalizm i przydatność w prowadzeniu wyspecjalizowanych dzieł. Bywa, że są to ludzie słabo identyfikujący się z religijnym charakterem Caritas, jej założeniami i przesłaniem. Pracują, kierując się etyką zawodową, jednak bez wyraźnego zaangażowania religijnego.

Jest też spora grupa pracowników – pasjonatów Caritas, którzy świadomie wybrali pracę na rzecz bliźnich w potrzebie i zdecydowali się na związanie z placówkami Caritas przede wszystkim ze względów ideowo-religijnych. Ci na pierwszym miejscu stawiają służbę, a swą pracę postrzegają jako realizację szczytnego ideału służby innym. Są gotowi nie tylko do wypełniania zleconych im zadań, ale udzielają się jako wolontariusze.

Dyrektorzy diecezjalnych Caritas zwracają uwagę nie tylko na profesjonalizm pracowników³, ich przygotowanie zawodowe i odpowiedzialność, ale pragną pomagać im w rozwoju religijno-moralnym. Na konieczność troski o formację religijno-moralną zwrócił uwagę Benedykt XVI w encyklice „*Deus caritas est*”⁴. Papież czynił to wielokrotnie, zarówno w przemówieniach do pracowników kościelnych organizacji charytatywnych, jak i wolontariuszy. Przemawiając do członków Papieskiej Rady „*Cor Unum*” powiedział: „Jednak dla osób działających w kościelnych organizacjach charytatywnych nieodzowna jest «formacja

³ Tamże, s. 145.

⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005), Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2005, nr 31.

serca», o której mówiłem we wspomnianej encyklice „Deus caritas est” (nr 31a): głęboka formacja duchowa, dzięki której z osobistego spotkania z Chrystusem rodzi się wrażliwość serca jako jedyna pozwalająca dogłębnie poznać i zaspokoić oczekiwania i potrzeby człowieka. Właśnie to pozwala kształtować w sobie te same uczucia miłosiernej miłości, jakie Bóg żywi względem każdego człowieka. Taka postawa jest konieczna w chwilach cierpienia i bólu. Dlatego osoby angażujące się w rozmaitego rodzaju działalność charytatywną Kościoła nie mogą poprzestać na udzielaniu pomocy technicznej czy rozwiązywaniu problemów i trudności materialnych. Ofiarowana pomoc nie powinna nigdy sprowadzać się jedynie do filantropijnego gestu, ale powinna być konkretnym wyrazem ewangelicznej miłości. Kto natomiast działa na rzecz człowieka w organizacjach parafialnych, diecezjalnych i międzynarodowych, czyni to w imieniu Kościoła i w jego działalności powinno przejawiać się autentyczne doświadczenie Kościoła.

Solidna i skuteczna formacja w tym ważnym sektorze musi zatem zawsze mieć na celu coraz lepsze przygotowanie osób, które podejmują różnorodną działalność charytatywną, by były również i przede wszystkim świadkami miłości ewangelicznej. Są nimi, jeśli nie zawężają swej misji do bycia pracownikami służb socjalnych, lecz ją rozszerzają o głoszenie Ewangelii miłości. Idąc w ślady Chrystusa, mają być świadkami wartości życia we wszystkich jego przejawach, bronić w sposób szczególny życia słabych i chorych, biorąc przykład z bł. Matki Teresy z Kalkuty, która kochała umierających i troszczyła się o nich, ponieważ miarą życia nie jest jego sprawność, ale ma ono wartość zawsze i dla wszystkich. Ponadto wspomniane osoby działające w ramach Kościoła są zobowiązane do bycia świadkami miłości, to znaczy dawania świadectwa o tym, że jesteśmy w pełni ludźmi, gdy żyjemy otwarci na drugich; że nikt nie może sam umierać ani żyć dla siebie; że szczęścia nie znajdzie się w życiu w samotności, skoncentrowanym na sobie, lecz czyniąc dar z siebie. I wreszcie osoby działające w ramach Kościoła powinny być świadkami Boga, który jest pełnią miłości i zachęca do miłowania. Źródłem wszelkiego działania członka organizacji kościelnej jest Bóg – Miłość stwórcza i odkupieńcza. Jak napisałem w „Deus caritas est”, możemy realizować miłość, bo zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, aby «żyć miłością i w ten sposób sprawić, aby Boże światło dotarło do świata» (n. 39): oto do czego chciałem zachęcić w tej encyklice”⁵.

Ukazanie się encykliki „Deus caritas est” stało się impulsem do ożywienia formacji religijno-moralnej pracowników i wolontariuszy Caritas diecezjalnych. Formacja ta stała się jednym z priorytetowych zadań Caritas. W tym czasie ukazało się wiele pomocy formacyjnych. Powstał „Kodeks etyczny pracownika Caritas”, który został przedyskutowany w gronie dyrektorów diecezjalnych Caritas,

⁵ Benedykt XVI, *Do Papieskiej Rady «Cor Unum»* (29.02.2008), w: *L'Osservatore Romano* 4 (2008), s. 32.

zatwierdzony 8 marca 2012 r. podczas rekolekcji księży dyrektorów w Licheńcu⁶ i został rozprowadzony w gronie pracowników wszystkich Caritas⁷. Kodeks etyczny mówi o powinnościach moralnych pracowników Caritas w sposób jasny i zwięzły. Został podzielony na trzy części: a) profesjonalizm i odpowiedzialność zawodowa, b) relacje z pracodawcą i współpracownikami, c) „formacja serca: pracowników Caritas. „Ostatnia część kodeksu zobowiązuje pracowników i wolontariuszy Caritas do pogłębienia religijnej motywacji działania poprzez modlitwę osobistą i wspólnotową, korzystanie z sakramentów świętych, zwłaszcza sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii, a także zachęca do uczestnictwa w zorganizowanych formach życia religijnego, jak rekolekcje, dni skupienia i pielgrzymki”⁸.

Kodeks etyczny ma służyć za punkt wyjścia do dyskusji wśród pracowników Caritas nad ich tożsamością zawodową, obowiązkami moralnymi i religijnymi. Jest zbiorem zasad o charakterze otwartym. Jego autorzy liczą na to, że pracownicy podejmą refleksję nad wartościami i powinnościami proponowanymi w Kodeksie celem ich zinterioryzowania.

Drugim, równie ważnym narzędziem służącym pogłębieniu formacji religijno-moralnej pracowników diecezjalnych Caritas jest katechizm opublikowany w Roku Wiary. *Katechizm* ten został życzliwie przyjęty oraz rozprowadzony niemalże przez wszystkie diecezjalne Caritas.

Autorzy Katechizmu podkreślają, że pragnęli skupić się na „tych wątkach, prawdach i zasadach moralnych, które w sposób szczególny odnoszą się do pracowników i wolontariuszy Caritas jako osób realizujących misję miłosierdzia w Kościele. Celem niniejszego pracowania jest pomoc w lepszym zrozumieniu powołania do miłosierdzia, którym wszyscy chrześcijanie zostali obdarzeni w tajemnicy chrztu św. Nasz Katechizm został przygotowany jako narzędzie wspólnotowej pracy formacyjnej oraz samowychowania w wierze. Ufamy, że obok już istniejących pomocy będzie wykorzystywany podczas miesięcznych spotkań organizacyjno-formacyjnych pracowników i wolontariuszy, a także jako materiał do przemyśleń podczas dni skupienia lub na rekolekcjach zamkniętych”⁹. Twórcy Katechizmu wierzą, że „przyczynią się chociaż w maleńkim stopniu do tego, by wszyscy pracownicy i wolontariusze wzrastali w wierze, która następnie objawi się w miłości”¹⁰.

⁶ Zob. W. Przygoda, *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce*, Lublin TN KUL 2012, s. 78.

⁷ Zob. Z. Sobolewski (opr.), *Kodeks etyczny pracownika Caritas*, Warszawa 2012.

⁸ W. Przygoda, dz. cyt., s. 78.

⁹ *Katechizm*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ Tamże, s. 14.

2. Zasadnicze treści *Katechizmu*

Katechizm nie jest zbyt obszerny; składa się z siedmiu części¹¹. Pierwsza została zatytułowana: „Bóg miłosierny: «Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam»” (1 J 4,16). Autorzy zwracają uwagę na biblijny obraz Boga, akcentując Bożą wszechmoc, sprawiedliwość, miłosierdzie i łaskawość. Podkreśla się inicjatywę zbawczą Boga i uprzedzający charakter Bożej miłości. Z faktu, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, autorzy wyprowadzają imperatyw moralny służby bliźniemu, braterstwa i solidarności. W tej części ukazano modelową postać Chrystusa, który ucieleśnił miłość Bożą i nadał jej zobowiązujący charakter.

W II części Katechizmu autorzy nakreślili wspólnotowy i indywidualny wymiar czynnej miłości bliźniego. Uczą, że nikt w Kościele nie jest zwolniony z obowiązku pomagania bliźnim w potrzebie. Również Kościół jako wspólnota założona przez Chrystusa, nie mógłby istnieć ignorując ubogich i cierpiących. Autorom, prezentującym w tej części swej pracy historię dobroczynności chrześcijańskiej, bardzo zależało na podkreśleniu zasadniczej różnicy pomiędzy chrześcijańskim miłosierdziem a świecką filantropią¹².

Część III Katechizmu zatytułowana: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią» (Mt 5,7) skupia uwagę na powszechności powołania do pełnienia dzieł miłości bliźniego. Można je zrealizować angażując się osobiście w posługiwanie Kościoła lokalnego i diecezjalnego. Autorzy przypomnieli tradycyjne nauczanie Kościoła o uczynkach miłosierdzia względem duszy i ciała, o społecznym znaczeniu postu, jałmużny i modlitwy oraz wyjaśnili pojęcie „wyobraźnia miłosierdzia”, którym z upodobaniem posługiwał się Jan Paweł II. Ta część podkreśla praktyczny wymiar miłości bliźniego: urzeczywistnia się ona w konkretnych działaniach.

W kolejnej części Katechizmu przypomniano naukę o powszechnym powołaniu do świętości, która została wyakcentowana w nauczaniu Soboru Watykańskiego II¹³. Autorzy zwrócili uwagę na sprawdzone środki wzrastania w komunii z Chrystusem, takie jak modlitwa osobista i wspólnotowa, słowo Boże, sakramenty święte i działalność charytatywna. Tutaj również autorzy przywołali postać Maryi – w pobożności ludowej wzywanej jako Matka Miłosierdzia oraz świętych, którzy zasłynęli z dzieł miłości bliźniego. Znajdujemy również zachętę, by

¹¹ Tamże, s. 11-13.

¹² Temat ten doczekał się żywej dyskusji w Kościele współczesnym i cieszy się zainteresowaniem zarówno odpowiedzialnych w Kościele powszechnym za dzieła charytatywne, jak i diecezjalnych Caritas w Polsce, zob. R. Sarah, *Chcemy służyć ubogim*, „Kwartalnik Caritas” 1 (2012), s. 8.

¹³ KK 40.

wolontariusze i pracownicy poznawali biografie świętych, zwłaszcza tych, którzy patronują ich placówkom i Parafialnym Zespołom Caritas.

Część V: „«Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!» (Mt 10,8)” zawiera wskazania etyczno-religijne dla osób pracujących w strukturach Caritas. Autorzy podkreślają, że nie powinny być to osoby przypadkowe, niezaangażowane religijnie i moralnie, traktujące pracę w Caritas wyłącznie jako zwyczajny sposób zarabkowania.

Część VI i VII Katechizmu stanowią konieczny dodatek. Przypominają głównie prawdy wiary, zawierają modlitwy oraz propozycję rachunku sumienia dla pracowników.

Biorąc pod uwagę nasz temat interesują nas zwłaszcza części II –V, które kreślą sylwetkę moralno-religijną pracowników i wolontariuszy diecezjalnych Caritas w perspektywie realizacji powszechnego powołania do świętości poprzez dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego. Autorzy chcą przekonać adresatów Katechizmu, by zatroszczyli się nie tylko o profesjonalizm działań, przykładowe wykonywanie zleconych im obowiązków i zadań, ale spojrzeli na swą pracę jako jedno z powołań, których wierna realizacja daje nie tylko satysfakcję osobistą, lecz prowadzi do wzrastania w świętości.

3. Osobowe wzorce świętości

Wychowanie do wartości oraz formowanie postaw religijno-moralnych dokonuje się poprzez ukazywanie pozytywnych wzorców do naśladowania. Według starożytnego adagium „*verba docent, exempla trahunt*”. Dlatego Katechizm, idąc za nauczaniem Jana Pawła II, akcentuje aktualność i rolę „pedagogiki świętości”: „Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do «wysokiej miary zwyczajnego życia chrześcijańskiego». Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku. Ale jest też oczywiste, że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej „pedagogiki świętości”, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół”¹⁴. Konkretnie przykłady życia chrześcijańskiego nie tylko udowadniają, że świętość jest możliwa dla wszystkich, ale inspirują do naśladowania.

Autorzy Katechizmu uznają Maryję za jeden z najważniejszych wzorców świętości dla pracowników Caritas. Od niej oraz od wielu innych świętych mogą „uczyć się w jaki sposób żyć Ewangelią”¹⁵. Maryja, ukazana na kartach Ewan-

¹⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (06.01.2001), nr 32.

¹⁵ *Katechizm*, dz. cyt., s. 121.

gelii jako osoba wrażliwa na potrzeby innych i gotowa im pomagać. Zwłaszcza epizod nawiedzenia krewnej św. Elżbiety pokazuje Maryję „zaangażowaną w posługę miłości”¹⁶. Łaska wybrania i pobożność nie zamknęły Jej serca na bliźnich. Przeciwnie, z pośpiechem udała się by, pomóc Elżbiecie. Epizod nawiedzenia doskonale ukazuje, że jest możliwe harmonijne połączenie cnoty pobożności, posłuszeństwa słowu Bożemu i powołania religijnego z czynną miłością bliźniego. Katechizm uczy, że: „W Maryi harmonijnie łączą się wiara i miłość, oddanie Panu z gotowością służenia bliźnim, realistyczne spojrzenie na doczesność i nadzieja eschatologiczna”¹⁷. To ważna wskazówka dla pracowników Caritas, którzy w Maryi winni dostrzegać najdoskonalszy wzór miłości. „Maryja uczy pokory, cichości, zawierzenia Bogu i oddania bliźnim. Uczy również postawy wdzięczności wobec Boga za otrzymane łaski i wyrażania jej nie tylko w modlitwie, ale i w działaniu. Pracownikom i wolontariuszom Caritas uświadamia, że nie wystarczy niesienie pomocy materialnej lub duchowej, ale trzeba dzielić się wiarą i doświadczeniem dobroci Boga”¹⁸.

Odwołując się do kultu maryjnego, głęboko zakorzenionego w świadomości wiernych Kościoła w Polsce, autorzy Katechizmu pragną, by pracownicy Caritas nie tylko czcili Maryję, ale Ją naśladowali w konkretnych działaniach na rzecz ubogich, chorych i potrzebujących jakiegokolwiek wsparcia. Pracownicy Caritas mają być naśladowcami Maryi w Jej zawierzeniu i gotowości służby potrzebującym.

Oprócz wzorca osobowego Maryi Katechizm prezentuje świętych, którzy pełnili dzieła miłosierdzia i stanowią doskonały przykład do naśladowania. „Jednymi ze zwyczajnych i pięknych dróg wzrastania w świętości są diakonia i miłosierdzie chrześcijańskie”¹⁹. Przywołując sylwetki świętych i błogosławionych, którzy wstawili się heroicznym miłosierdziem i miłością bliźniego, *Katechizm* pragnie rozbudzić w pracownikach Caritas pragnienie świętości. Winni oni zapoznać się z orędziem, które pozostawili współczesnemu Kościołowi. Zwłaszcza należy poznawać patronów dzieł i instytucji, w których pracują, by interioryzować ich ideały i motywację działania.

Trzeba, by pracownicy i wolontariusze Caritas poznawali coraz lepiej nauczanie papieża Jana Pawła II. Jest on, obok św. Faustyny Kowalskiej, największym współczesnym nam apostołem miłosierdzia Bożego. Zarazem papież z Polski jest autorem licznych zachęt i pouczeń dotyczących czynnej miłości bliźniego²⁰.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 122.

¹⁸ Tamże, s. 123.

¹⁹ Tamże, s. 126.

²⁰ Zob. Zb. Sobolewski, *Papież miłosierdzia*, „Kwartalnik Caritas” 2 (2011), s. 3-5.

Jego nauczanie dało impuls do rozwoju wolontariatu chrześcijańskiego i licznych dzieł miłosierdzia w Kościele powszechnym. Jan Paweł II nieustraszenie wzywał do pielęgnowania „wyobraźni miłosierdzia” i potwierdzał poprzez osobiste zaangażowanie kościelną opcję na rzecz ubogich. Wieloletnia przyjaźń Ojca Świętego z bł. Matką Teresą z Kalkuty i fascynacja św. Bratem Albertem zaowocowały pogłębionym nauczaniem na temat miejsca ubogich w Kościele.

4. Cnoty pracowników Caritas

Katechizm zwraca uwagę pracownikom Caritas na rolę cnót teologalnych w ich codziennej posłudze ubogim i potrzebującym pomocy. Na pierwszym miejscu została podkreślona rola wiary. „Żywa wiara «działa przez miłość» (Ga 5,6) to znaczy pozwala człowiekowi kochać innych ludzi miłością nadprzyrodzoną, troszczyć się o ich dobro doczesne i współdziałać na rzecz dobra wspólnego”²¹. Wiara stanowi najtrwalsze źródło zaangażowania w dzieła miłosierdzia. Motywuje najmocniej do poświęcenia się dla innych, zaparcia się siebie, skupienia na osobach i ich problemach. Pomaga przezwyciężyć poczucie bezsilności wobec problemów, które przerastają posiadane możliwości i środki. Wiara pozwala wytrwale i cierpliwie, pomimo niepowodzeń i porażek, podejmować codzienne zadania.

Katechizm zwraca uwagę, że kształtuje specyficzne spojrzenie na bliźnich w potrzebie. Dzięki niej nie są postrzegani jako „problem do załatwienia”, ale traktowani podmiotowo. Wiara pomaga pamiętać pracownikom Caritas o nadprzyrodzonej godności tych, którym pomagają i odkryć braterstwo w Chrystusie. „Wiara uczy szacunku do każdego człowieka postrzegając go jako dziecko Boże, bez względu na jego płeć, wyzwaną wiarę, status materialny, wykształcenie i inne przymioty”²².

Dojrzała wiara zatem pomaga pracownikom Caritas w realizacji ich zadań zawodowych i sprawia, że traktują swą pracę jako uczestnictwo w charytatywnej misji Kościoła. Przemienia zaangażowanie zawodowe w świadectwo miłości bliźniego. Dostarcza nadprzyrodzonej radości z tego, że mogą być świadkami Chrystusa i nieść pomoc innym.

Drugą z cnót teologalnych prezentowanych przez Katechizm jest nadzieja. Wiąże się ściśle z wiarą, która stanowi dla niej nieodłączny fundament i źródło motywacji. Katechizm głosi pochwałę nadziei – zarówno nadprzyrodzonej, jak i zwyczajnej, codziennej. Przypomina, że przedmiotem nadziei nadprzyrodzonej jest zbawienie. Podkreśla również niezbędność nadziei przyrodzonej, która jest

²¹ *Katechizm*, dz. cyt., s. 146.

²² Tamże.

potrzebna każdemu człowiekowi, a zwłaszcza przeżywającym kryzysy, porażki i trudności.

Katechizm zwraca uwagę, że: „Pracownicy i wolontariusze Caritas dają nadzieję poprzez dobro, które czyni życie znośniejszym i broni przed lękiem przed przyszłością. Niosąc ulgę w cierpieniu, ofiarowując swą troskę i uwagę budzą nadzieję na poprawę losu i dodają sił do codziennych zmagania z brakami i niedostatkami”²³. Działalności charytatywnej nie można oddzielać od nadziei. Pracownicy Caritas winni być jej świadkami i dzielić się nią, zarówno w wymiarach przyrodzonych, jak i nadprzyrodzonych. Mają do ofiarowania swoim podopiecznym nie tylko pomoc w rozwiązywaniu ich problemów egzystencjalnych, ale również mogą towarzyszyć im w ich cierpieniach i trudnościach podbudowując i umacniając nadzieję na pokonanie ich. Pomagają w zaspokojeniu konkretnych potrzeb życiowych oraz zachęcają do twórczego spojrzenia w przyszłość i podjęcia działań na rzecz jej poprawy. Mówiąc o Bożym miłosierdziu i Opatrzności Bożej, dając osobiste świadectwo zawierzenia, stają się budowniczymi królestwa Bożego na ziemi. To zasadniczo odróżnia ich od pracowników socjalnych, którzy przede wszystkim skupiają się na rozwiązywaniu bieżących problemów i zaspokojeniu najpilniejszych potrzeb beneficjentów pomocy.

Trzecią z cnót teologalnych, która winni praktykować pracownicy Caritas jest miłość. Katechizm zwraca uwagę na to, że jest ona konieczną dyspozycją pracowników Caritas²⁴. Bez niej nie można być świadkiem Chrystusa w świecie ubogich i cierpiących. Miłość jest trudnym do zrealizowania powołaniem człowieka. „Prawdziwa miłość nie jest mglistym uczuciem ani ślepą namiętnością. Jest wewnętrzną postawą, ogarniającą całe jestestwo człowieka. Jest patrzeniem na bliźniego nie po to, by się nim posłużyć, ale by mu służyć. Jest umiejętnością radowania się wraz z tymi, którzy się radują, i cierpienia z cierpiącymi. Jest dzieleniem się własną majątnością, aby nikt nie był pozbawiony tego, co niezbędne. Jednym słowem – miłość jest darem z samego siebie. Taką miłość, stanowiącą wielkie orędzie chrześcijaństwa, czerpiemy wciąż na nowo u stóp krzyża, stojąc przed wstrząsającym wizerunkiem Wcielonego Syna Bożego, który składa samego siebie w ofierze dla zbawienia człowieka”²⁵. Idąc za nauczaniem Benedykta XVI, autorzy Katechizmu uważają, że miłość, będąca jedynie odbłaskiem Bożej miłości i odpowiedzią na Jego miłość do ludzi zobowiązuje do bezinteresownego daru z siebie. To przekonania wyznacza specyficzny styl pracy w Caritas. Nie może być ona postrzegana wyłącznie w kategoriach zawodowych. Miłość umotywowana religijnie sprawia, że staje się czymś więcej niż

²³ Tamże, s. 147.

²⁴ Tamże, s. 149.

²⁵ Jan Paweł II, *Miłość jest darem z samego siebie*, w: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, t. 5, Edizioni Aquila Bianca, Libreria Editrice Vaticana 1995, s. 311.

profesjonalne podejście do zadań i obowiązków²⁶. Przenosi ona pracę zawodową na wyższy wymiar – nadaje jej nadprzyrodzony charakter i czyni z niej świadectwo chrześcijańskiego zaangażowania i służby. Miłość przyrodzona przejawia się w postawie życzliwości, zrozumienia, cierpliwości wobec beneficjentów pomocy. Pozwala na zdystansowanie się od problemów lecz nie od osób. Wyraża się w zainteresowaniu człowiekiem, nie tylko jego potrzebami, co nadaje pracy w Caritas personalistyczny charakter.

Katechizm podkreśla formacyjną rolę nadprzyrodzonej miłości praktykowanej przez pracowników Caritas: „Miłość ku Bogu i ludziom sprawia, że pracownicy i wolontariusze kościelnej organizacji charytatywnej wzrastają w świętości coraz głębiej jednocząc się z Chrystusem. Stają się nie tylko lepszymi ludźmi, ale i dojrzałszymi uczniami Pana²⁷. Postawa miłości zmienia ich wewnętrznie. Ubogaca ich człowieczeństwo i umacnia wiarę. Dzięki praktykowaniu cnoty nadprzyrodzonej miłości bliźniego unikają egoistycznego zapatrzenia w siebie i egotycznego spojrzenia na życie. Stają się bardziej otwarci na relacje z innymi.

Oprócz trzech cnót teologalnych Katechizm wskazuje na konieczność rozwijania przez pracowników Caritas czterech cnót głównych. W ten sposób autorzy nawiązują do długiej tradycji teologicznomoralnej, która akcentowała rolę cnót w życiu chrześcijańskim.

Pierwszą z cnót kardynalnych jest roztropność, pozwalająca na rozeznanie integralnego dobra osoby i dobranie adekwatnych środków do jego realizacji²⁸. „Pracownicy i wolontariusze Caritas winni wykazywać się w działaniu roztropnością i umiarem. Oznacza to zachowanie słusznego dystansu do osób i wydarzeń, unikanie ulegania emocjom i łatwowierności (naiwności). Muszą pamiętać o wskazaniu Chrystusa: «Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie»”²⁹.

Ważną cnotą, którą powinni praktykować pracownicy Caritas jest sprawiedliwość. Katechizm ukazuje jej nadprzyrodzony charakter. Mówi również o sprawiedliwości w relacjach społecznych. Zauważa, że: „Sprawiedliwość w działaniu osób związanych z Caritas wyraża się w bezstronności względem tych, którym pomagają i poszukiwaniu ich dobra. Bezstronność polega na tym, że nikogo się nie faworyzuje, a przy określaniu zakresu i form pomocy bierze się pod uwagę wyłącznie rzeczywiste potrzeby. Chodzi o obiektywizm przy podejmowaniu decyzji co do udzielenia lub odmówienia pomocy. Poczucie sprawiedliwości

²⁶ „Miłość opromienia ich czyny i relacje i nadaje im znaczenie nadprzyrodzone. Sprawia, że praca charytatywna wykracza poza wymiar służby człowiekowi w potrzebie, stając się znakiem miłości do Chrystusa”, *Katechizm*, dz. cyt., s. 150.

²⁷ Tamże.

²⁸ KKK 1806.

²⁹ *Katechizm*, dz. cyt., s. 151.

pomaga w przezwyciężaniu osobistych sympatii lub antypatii, preferencji lub znajomości towarzyskich. Jest konieczne, gdy w grę wchodzi środki finansowo-materialne, które nie zawsze wystarczają na zaspakajanie zgłaszanych potrzeb”³⁰.

Następną z głównych cnót, którą poleca Katechizm pracownikom Caritas jest umiarkowanie. Pozwala ona na panowanie nad sobą, służy znalezieniu słusznego dystansu do własnych potrzeb i pragnień oraz sprzyja budowaniu autentycznych więzi z bliźnimi. Autorzy Katechizmu zwracają uwagę na to, że umiarkowanie „pozwala zachować konieczny umiar w działaniu charytatywnym, chroniąc wolontariuszy przed nadmiernym aktywizmem i zaniedbaniami własnego życia osobistego i rodzinnego”³¹. To bardzo ważne spostrzeżenie: praca w Caritas i zaangażowanie na rzecz bliźnich w potrzebie nie mogą mieć niszczącego charakteru. Umiarkowanie pozwala na określenie właściwych granic zaangażowania zawodowego, które nie będzie się dokonywało kosztem życia osobistego i rodzinnego pracownika. Miłość każe mieć na względzie nie tylko potrzeby beneficjentów, ale także osoby im pomagające.

Ostatnią z cnót głównych jest męstwo. Pozwala ono pracownikom Caritas realizować ich zadania zawodowe wśród trudności, przeciwności i przeszkód. Męstwo chroni przed tchórzliwą rezygnacją, gdy pojawiają się przeszkody i niedostatki. Katechizm podkreśla, że cnota ta „uzdalnia do akceptowania ofiar i wyrzeczeń”³².

Katechizm dużo miejsca poświęca błogosławieństwom ewangelicznym. Część im poświęcona nosi tytuł: „Ludzie błogosławieństw” sugerujący imperatyw moralny. Pracownicy Caritas winni stać się ludźmi „Ośmiu Błogosławieństw”, przyjmując etos, który Chrystus nakreślił w swym „Kazaniu na Górze” za program swego życia. Zaakcentowanie błogosławieństw jako drogi każdego chrześcijanina, a zwłaszcza pracownika Caritas, ukazuje zasadniczy kierunek formacji religijno-moralnej. Stanowi pewne „novum”, gdyż Błogosławieństwa nie zawsze znajdują należne im miejsce, bywają przemilczane lub traktowane jako mniej istotne dla życia chrześcijańskiego.

Autorzy Katechizmu uważają, że: „Błogosławieństwa ewangeliczne w szczególny sposób wyznaczają pracownikom i wolontariuszom Caritas styl realizacji ich powołania do bycia uczniami Chrystusa poprzez pełnienie dzieł miłosierdzia”³³.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 152.

³³ Tamże, s. 152.

5. Środki formacji religijno-moralnej

Autorzy Katechizmu proponują sprawdzone środki formacji duchowej, religijnej i moralnej. Zostały one wypracowane przez diecezjalne Caritas już w początkach ich działalności. *Katechizm* kładzie nacisk zarówno na indywidualną pracę nad sobą, jak i na praktyki wspólnotowe i życie sakramentalne.

Stało się tradycją diecezjalnych Caritas, że w święta patronalne sprawowana jest w sposób uroczysty Msza święta. Zapraszani są na nią nie tylko pracownicy i wolontariusze, ale także beneficjenci i ich rodziny. Często Mszy św. przewodniczy i słowo Boże głosi biskup diecezjalny lub jego delegat.

Wspólne celebrowanie Eucharystii ma charakter wspólnototwórczy. Pracownicy jednoczą się przy stole eucharystycznym, by pamiętać, że Eucharystia jest szkołą braterstwa, poświęcenia w duchu bezinteresownej miłości. Przypomina o zobowiązaniu, jakie Chrystus zostawił swoim uczniom żegnając się z nimi podczas Ostatniej Wieczerzy. Wspólne uczestnictwo w Eucharystii pomaga pracownikom pamiętać o religijnym wymiarze ich pracy.

Kultywowany jest zwyczaj codziennego uczestnictwa we Mszy św., najczęściej przed rozpoczęciem pracy. Osoby chętne mają okazję do rozpoczęcia dnia pracy od Eucharystii, podczas której głoszona jest krótka homilia. Jeśli nie ma codziennej Eucharystii, jest sprawowana w pierwsze piątki miesiąca oraz w czasie poszczególnych okresów liturgicznych (np. na rozpoczęcie Wielkiego Postu, w adwencie, w okresie Bożego Narodzenia). Także podczas wspólnych wyjazdów o charakterze rekreacyjnym lub modlitewnym stałym punktem programu jest Msza św.

Wśród zwyczajnych form kształtowania postaw religijno-moralnych na pierwszym miejscu została wyakcentowana modlitwa osobista. Pracownicy Caritas winni być ludźmi modlitwy, która jednoczy z Bogiem, umacnia wiarę i pozwala odnaleźć motywację do codziennych zmagania z problemami zawodowymi, osobistymi i rodzinnymi. Wiele diecezjalnych central Caritas posiada kaplicę lub miejsce wyciszenia i modlitwy. Najczęściej pracownicy gromadzą się w południe na „Anioł Pański”. Popularną modlitwą jest także „Koronka do Miłosierdzia Bożego” odmawiana o godz. 15.00.

Caritas diecezjalne realizują całoroczny program formacyjny włączając do niego rekolekcje zamknięte, miesięczne dni skupienia, pielgrzymki do sanktuariów diecezjalnych i krajowych. Te wydarzenia dają okazję by rozmawiać o religijnym wymiarze pracy w Caritas, wspólnie się modlić i korzystać z sakramentu pokuty i pojednania.

Ważnym elementem formacji religijnej są rekolekcje zamknięte organizowane dla pracowników w ośrodkach Caritas. Uprzywilejowanym okresem ich prowadzenia są adwent i Wielki Post. Coraz popularniejsze stają się rekolekcje na

jesieni lub w czasie lata, gdzie mniejszy natłok zajęć pozwala na swobodniejsze oderwanie się od codziennej pracy. Dyrektorzy Caritas zapraszają rekolekcjonistów mających doświadczenie pracy w Caritas lub są uznanymi kaznodziejami. Poruszają oni zarówno tematy, które mają charakter ogólny, jak i mówią o specyfice zaangażowania w posługę miłosierdzia. Często przedmiotem refleksji jest kościelne nauczanie dotyczące misji charytatywnej Kościoła.

Troska o „formację serca” pracowników Caritas, wyrażona w tych formach i środkach przynosi owoce w postaci umocnienia religijnej motywacji pracy i wolontariatu w Caritas³⁴. Pracownicy mają okazję uświadomić sobie, że są ludźmi, dla których wiara stanowi najważniejszą inspirację działania. Wyjazdy, rekolekcje, dni skupienia pozwalają na integrację zespołu Caritas. Pracownicy lepiej się poznają, nawiązują więzi koleżeńskie lub przyjacielskie. Uczą się zgodnej współpracy i dzielenia odpowiedzialności za całą działalność Caritas diecezjalnej.

Caritas opracowują roczny plan formacyjny dla wolontariuszy i pracowników. Odwołuje się on do programu duszpasterskiego obowiązującego w Kościele polskim lub nawiązuje do ważnych wydarzeń z życia Kościoła powszechnego lub lokalnego. Spotkania formacyjne odbywają się raz w miesiącu lub rzadziej. Towarzyszy im konferencja ascetyczna, dyskusja, często wspólna Msza św. lub nabożeństwo okresowe.

Pomimo tak licznych, sprawdzonych form oddziaływania duszpasterskiego zauważa się, że jeszcze jest wiele do zrobienia, by podnieść poziom świadomości religijnej i moralnej pracowników Caritas. Ważne jest, że zarówno biskupi diecezjalni, odpowiedzialni za działalność charytatywną w diecezjach, jak i dyrektorzy diecezjalnych Caritas mają świadomość konieczności pracy formacyjnej, odczuwają potrzebę „inwestowania” w formację religijno-moralną i sprzyjają sposobom jej realizacji. W ten sposób istnieje szansa, że pracownicy nie ulegną pokusie zeświecczenia w spojrzeniu na pracę, a Caritas nie zatraci swej eklezjalnej tożsamości³⁵.

Zakończenie

Ukazanie się encykliki „Deus caritas est” Benedykta XVI, która słusznie bywa nazywana „magna” Charta kościelnej dobroczynności, ożywiło zainteresowanie formacją religijno-moralną pracowników i wolontariuszy Caritas i rozbudziło świadomość konieczności „formacji serca” tych, którzy działają z mandatu i w imieniu Kościoła. W ostatnich latach diecezjalne Caritas zintensyfikowały

³⁴ Zob. D. Łyko, *Pracownik Caritas*, „Kwartalnik Caritas” 4 (2010), s. 30.

³⁵ Zob. Zb. Sobolewski, *Eklezjalna tożsamość dzieł charytatywnych w świetle Motu proprio «Intima Ecclesiae natura»*, w: red. R. Rosa, T. Zacharuk, *Wiara, nadzieja i miłość. Księga jubileuszowa ks. prof. Edwarda Jarmocha w 60. rocznicę urodzin i 35. rocznicę pracy duszpasterskiej i naukowej*, t. 1, Siedlce-Drohiczyń 2013, s. 384-385.

działania formacyjne, korzystając z nowych opracowań i metod duszpasterskich. Jednym z nich jest prezentowany przez nas Katechizm, który wraz z Kodeksem etycznym może pomóc pracownikom Caritas w ich duchowym, religijnym i moralnym wzrastaniu. Autorzy Katechizmu czerpiąc ze skarpa nauczania biblijnego oraz współczesnego magisterium Ecclesiae proponują spójną wizję sylwetki moralno-duchowej pracownika Caritas, jako świadka Chrystusa i apostoła Jego miłosierdzia. Recepcja tego dokumentu, który został pozytywnie przyjęty przez diecezjalne Caritas wzmacnia nadzieję, że praca formacyjna przyniesie oczekiwane owoce.

Summary

Shaping of religio-moral attitudes of Caritas workers in the light of „Catechism of Caritas workers and volunteers in Poland”.

The diocesan Caritas in Poland for several years pay special attention to religious and moral formation of its employees and volunteers. The Catechism, which appeared in the Year of faith, announced by the pope Benedict XVI, is shaping the ethical and religious attitudes of employees. The Catechism presents work in Caritas as a form of realization of the Christian vocation. All believers, especially Caritas workers should get involved in the charity work and the deeds of love of neighbor. The fourth part of the Catechism deals with the religious motives of work in Caritas.

In this article, the author describes the style of work in diocesan Caritas, moral duties and the spirit of mercy, which should characterize those, who assist neighbors in need. Appearing moral obligations as well as ethical and moral silhouette of workers, the author tries to encourage them to permanent work over oneself and deepen of personal faith.

Ks. Andrzej Kiciński*

Katechizm w posłudze pastoralnej św. Jozafata Kuncewicza

Treść: Wstęp; 1. Potrzeba katechizmu; 2. Wybór zachodniej formy nauczania; 3. Wierność Tradycji wschodniej; 4. Struktura „Katechizmu”; Zakończenie; Streszczenie: Catechism in the pastoral ministry of St. Josaphat Kuncewicz.

Słowa kluczowe: św. Jozafat Kuncewicz, Katechizm Kuncewicza.

Keywords: St. Josaphat Kuncewicz, Kuncewicz's Catechism.

Wstęp

Upłynęło 390 lat od męczeńskiej śmierci arcybiskupa Jozafata Kuncewicza i 90 lat od ukazania się encykliki Piusa XI „*Ecclesiam Dei*”, wydanej z okazji 300 rocznicy śmierci świętego. Jozafat Kuncewicz jest znany jako reformator życia religijnego na Ukrainie i Białorusi. Urodził się ok. 1580 we Włodzimierzu Wołyńskim. Pochodził z ukraińskiej rodziny mieszczańskiej o nazwisku Kunczyc, które zmienił na Kuncewicz. Na chrzcie św. otrzymał imię Jan, imię Jozafat przyjął w zakonie. Kształcił się w szkole cerkiewnej we Włodzimierzu, a następnie w Wilnie. Interesował się problematyką rozwoju zarówno tradycji zachodniej i wschodniej. Miał kontakty zarówno ze środowiskami prawosławnymi, jak i katolickimi. Za radą jezuitów w 1604 r. wstąpił do zakonu bazylianów. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Akademii Wileńskiej. W 1609 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pełnił funkcję mistrza nowicjatu. Za jego przyczyną powstały

* Ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL, dyrektor Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL, kierownik Katedry Katechetyki Szczegółowej, wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Katechetów Polskich. Rzeczoznawca ds. programów i podręczników nauczania religii rzymskokatolickiej przy Komisji Wychowania Konferencji Episkopatu Polski.

monastery w Byteniu i Żyrowicach, a dla bazylianek klasztor w Krasnobrodzie. W 1613 r. został archimandrytą kościoła Świętej Trójcy w Wilnie, w 1617 przeniósł się do Bytenia, a w 1617 r. został biskupem koadiutorem abpa Połocka Gedeona Brolnickiego, po jego zaś śmierci arcybiskupem. Prowadził działalność reformatorską swojej archidiecezji, zarówno administracyjną, jak przede wszystkim pastoralną – skupioną na podniesieniu poziomu intelektualnego i moralnego duchownych¹. Poniósł śmierć męczeńską 12 listopada 1623 roku w Witebsku.

Jozafat Kuncewicz jest również patronem diecezji siedleckiej, choć czas jego kultu na terenach tej diecezji swoją świetność ma już za sobą. Kult był związany m.in. z pobytem ciała świętego w Białej Podlaskiej, zwanej wówczas Białą Książęcą lub Białą Radziwiłłowską. Przybyło ono w 1706 roku do kaplicy zamków Radziwiłłów. W 1764 roku, ze względu na najazd wojska rosyjskiego na Białą, relikwie zamurowano w ścianach zamku. Po ustaniu najazdu – 24 czerwca 1765 roku – w obecności biskupa wileńskiego Wołłowicza przeniesiono trumnę z ciałem Kuncewicza do nowo wybudowanego kościoła p.w. św. Barbary (obecnie p.w. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny) i została umieszczona w bocznym ołtarzu. Rozwój kultu jest dobrze udokumentowany także przez rosjan. Uroczystości odpustowe trwały miesiąc. Początkowo uroczystość przypadająca na 12 listopada, ze względu na niekorzystne warunki klimatyczne – zostały przeniesione przez papieża Innocentego XI na 26 września. Ciało Jozafata zostało ubrane w I połowie XIX wieku w nowe, bogato zdobione szaty. W 1873 roku konieczne było powtórne ukrycie trumny z ciałem. Zamurowane zostały w jednej z krypt podziemnych kościoła. Dwa lata później świątynię przejęli prawosławni. 10 lipca 1916 wydobyto relikwie i przeniesiono do kościoła św. Antoniego, gdyż dawna cerkiew unicka pełniła wówczas funkcję kościoła garnizonowego dla protestantów. Następnie po okresie 210 lat przebywania na terenie obecnej diecezji siedleckiej, trafiło po licznych jeszcze zawirowaniach do bazyliki św. Piotra w Rzymie, gdzie znajdują się do dziś w przeszkolonej trumnie w ołtarzu św. Bazylego Wielkiego. Dziś wydaje się, że trudno mówić o kulcie świętego w diecezji, raczej należałoby mówić o wspomnieniu liturgicznym i oddawaniu czci tylko przez małą grupę wiernych relikwiom świętego, które przywiózł śp. ks. Edmund Barbasiewicz w 1969 roku.

Ten długi okres pobytu na terenach obecnej diecezji siedleckiej stał się przyczynkiem do powstania tego artykułu, którego głównym celem jest poznanie katechizmu arcybiskupa Połocka, który daje dużo możliwości poznawczych nauczania św. Jozafata Kuncewicza.

¹ K. Kuźmak, *Jozafat Kuncewicz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, TN KUL, t. 8, Lublin 2000, kol. 105-107.

1. Potrzeba katechizmu

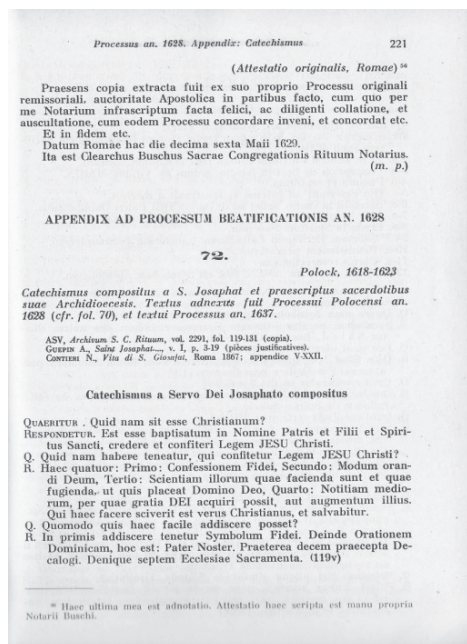
Katechizm to „norma nauczania wiary, jak również pożyteczne i właściwe narzędzie służące komunii eklesjalnej”². Katechizm to szczególny rodzaj przewodnika po wierze, który zawierając odwieczne prawdy, oddaje ducha epoki i kierunki rozwoju nauczania. Jedną z przyczyn powstawania katechizmu zawsze było ignorancja wiernych i słabe przygotowanie teologiczne kleru. Katechizm nie rozwiązuje wszystkich problemów znajomości wyznawanej wiary. Także po ukazaniu się katechizmu opracowanego przez Kuncewicza ok. 1618 r. pod tytułem: „Catechismus a Servo Dei Iosaphato compositus”³ odnajdujemy dalej na interesujących nas terenach świadectwa zaniedbania katechizacji i wspomnianej ignorancji w zakresie znajomości podstawowych prawd wiary. Jednoznaczne są w tej kwestii dokumenty wizytatora ks. Turkiewicza, które opublikował Ludomir Bieńkowski w formie raportu wyników wizytacji dekanatu białocerkiewskiego i kaniowskiego z 1728 r. Wizytator – ks. Turkiewicz – zanotował tam zupełne zaniedbanie katechizacji i ignorancję wiernych. Ze świadectw wynikało to z niewiedzy samych duchownych. Tak np. na pytanie ks. Turkiewicza: „Co to jest Trójca? – wierni odpowiadali: „Maty Bożaja”, „A kto to jest Chrystus? – „Trójca Św.”, albo w innej miejscowości: „Jesteś chrześcijaninem?” – „Tak”. „A wierzysz w Chrystusa?” – „Wiruju”. A kto to jest Chrystus wierni odpowiadali: „A uże toho nie znaju”. „Czy dusza umrze?” – „Boh jejo znaje”. Braki wiedzy przypisywali kapłanom, mówiąc: „Swiaszczennik nas Ne uczat, a od kogoż my mohłysia nauczyty”, czy też dalej „Bat’ki nas Ne uczyły, bo i sami Ne umiały”⁴. Taka rozpowszechniona ignorancja religijna ludu chrześcijańskiego z pewnością sprawiła, że opracowany katechizm przez Jozafata Kuncewicza nie docierał wszędzie, lecz trzeba pamiętać, że dokumenty wizytatorów często zawierają różne niedociągnięcia i braki, które mają być poprawione, a nie odnotowują ile osób dobrze poznało wiarę i jej sposób wyznawania.

Materiały beatyfikacyjne abpa Jozafata zawierają łacińskie tłumaczenie katechizmu. Wiadomą jest rzeczą, że katechizm został sprawdzony pod kątem prawidłowego nauczania, lecz również odegrał ważną rolę w procesie beatyfikacyjnym – jako wzór pasterskiej posługi biskupa na tych trudnych terenach krzyżowania się katolicyzmu i prawosławia.

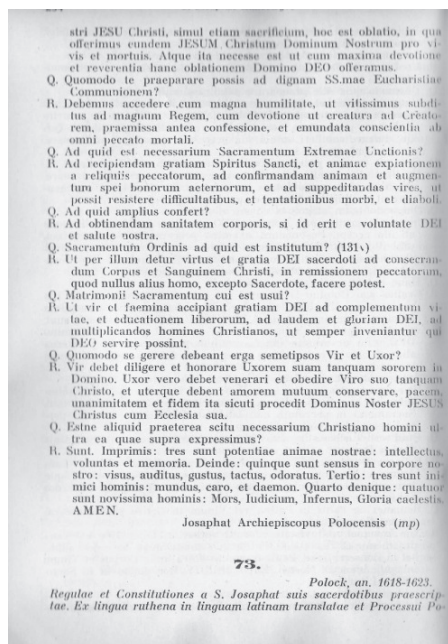
² Jan Paweł II, Konstytucja *Fidei depositum* (11.10.1992), w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 8.

³ Pod takim tytułem zostało ono umieszczone w aktach procesu beatyfikacyjnego.

⁴ Za: J. Z. Słowiński, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 167; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2. Kraków 1970, s. 997.



pierwsza strona katechizmu



ostatnia strona katechizmu

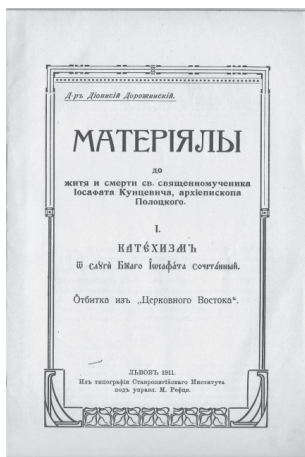
Drugim powodem powstania katechizmu na który trzeba wskazać to ignorancja duchowieństwa. Większość kapłanów nie posiadała wykształcenia, potrafili oni jedynie czytać, nie znali form sakramentów i tajemnic wiary. Braki te odbijały się znacząco na wiernych, którzy nie posiadali podstawowej znajomości prawd wiary⁵. W odpowiedzi na istniejącą sytuację abp Kuncewicz ułożył katechizm, który rozdał kapłanom podczas jednego z synodów w Połocku. Fakt ten wskazuje, że musiał on powstać około 1618 roku. Wręczając, nakazał jednocześnie kapłanom, by nauczyli się go na pamięć, co też skrupulatnie sprawdzał podczas późniejszych synodów. Kuncewicz pragnął, aby katechizm ten stał się dla powierzonymu mu duchowieństwu tym, czym był dla łacinników „Katechizm trydencki”. Katechizm skierowany zasadniczo do kapłanów, ujęty w bardzo prostej formie stanowił doskonałą pomoc w późniejszej pracy z ludźmi prostymi i dziećmi⁶.

Cieszył się on ogromną popularnością, o czym może świadczyć fakt, że odwoływano się do niego przy późniejszych pracach nad nowymi katechizmami lokalnymi. Przykładem tego jest wydana w 1700 roku przez drukarnię bazylianów

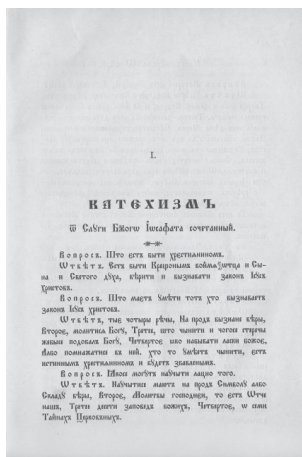
⁵ Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596-1918)*, Warszawa 1996, s. 39-40.

⁶ Por. A. Guepin, *Żywoć św. Józafata męczennika, arcybiskupa połockiego rit. gr. opowiedziany na tle historii Kościoła Ruskiego według dzieła o. Alfonsa Guepin z przedmową X. Kalinki C.R.*, Lwów 1885, s. 200-201.

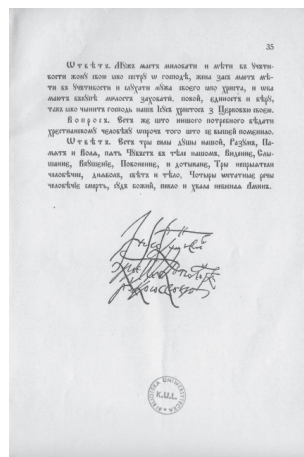
w Supraślu pozycja zatytułowana: „Epitome albo krótka nauka kapłanom ruskim [...] wielce potrzebna z katechizmu s. Jozafata Męczennika [...] zebrana i napisana”⁷, ale także liczne inne przedruki, które ukazały się jeszcze w roku 1911 we Lwowie⁸.



okładka



pierwsza strona katechizmu



ostatnia strona katechizmu

2. Wybór zachodniej formy nauczania

Katechizm Jozafata jest dziełem, który można zaliczyć do kategorii małego katechizmu. Ze względu na swoją treść i formę stanowił proste narzędzie, które pozwalało na syntetyczne poznanie podstawowych prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego. Swoją budową nawiązuje on do katechizmu Piotra Kanizjusza⁹, różni się od niego m.in. kolejnością ułożenia poszczególnych części.

⁷ Por. Z. Słowiński, dz. cyt., s. 167.

⁸ Katechizm jest w zbiorach biblioteki KUL w Lublinie.

⁹ Piotr Kanizjusz (Kanizy) opublikował najpierw *Catechismus maior. Summa doctrinae* (1555) – nazywany powszechnie Wielkim Katechizmem. Z niego Kanizy zrobił dwa wyciągi: jeden dla dzieci Mały Katechizm – *Catechismus minimus* (1556) i drugi dla starszej młodzieży zwany Średnim Katechizmem *Parvus catechismus catholicorum* (1558). Tylko w XVI wieku wydawano je ponad 200 razy. Powstała także wersja ilustrowana (1589). Piotr Kanizjusz podzielił swój katechizm na 2 części: *De sapientia christiana* – nauka o wierze i Apostolskim składzie wiary, o nadziei, Ojcie nasz i Zdrowaś Maryjo, miłości, przykazaniach Bożych i kościelnych, a także o sakramentach, oraz *De iustitia christiana* – wyjaśnienia, na czym polegają dobre i złe czyny, omówienie cnót, darów i owoców Ducha Świętego oraz rad ewangelicznych; całość zamyka prezentacja czterech rzeczy ostatecznych: śmierci, sądu, nieba i piekła. Po włączeniu bogatej dokumentacji biblijno-patrystycznej (około 2000 przytoczeń z Pisma świętego i około 1200 z ojców Kościoła), umieszczonej na marginesie dużego katechizmu Piotra Kanizjusza w formie przypisów do jego treści, powstał katechizm dla teologów. Więcej zob. A. Kiciński, *Kierunki rozwoju katechizmów katolickich*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 4 (59) 2012, s. 117-138.

Katechizm Kuncewicza zawiera 135 pytań i odpowiedzi. Czteroczęściowy układ katechizmu poprzedzony jest krótkim wstępem w postaci trzech pytań i odpowiedzi:

Pytanie. *Kto jest chrześcijaninem?*

Odpowiedź. *Chrześcijaninem jest ten, kto jest ochrzczony w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, wierzy i wyznaje prawo Jezusa Chrystusa.*

P. *Co jest obowiązany posiadać ten, kto wyznaje prawo Jezusa Chrystusa?*

O. *Cztery są wymagania /chrześcijanina/: Po pierwsze, Wyznanie wiary. Po drugie, sposób modlitwy do Boga. Po trzecie, Znajomość tego, co należy czynić oraz tego, czego należy unikać, aby ktoś mógł podobać się Bogu. Po czwarte, Znajomość środków, przez które może być otrzymana łaska Boga lub jej powiększenie. Kto wie, że należy spełniać te wymagania, ten jest prawdziwym chrześcijaninem i zbawi się.*

P. *W jaki sposób może się łatwo nauczyć tych wymagań?*

O. *Najpierw powinien poznać Symbol Wiary; następnie Modlitwę Pańską to jest Ojcze nasz; ponadto dziesięć przykazań Dekalogu; wreszcie siedem Sakramentów Kościoła*¹⁰.

Ten krótki wstęp ukazuje strategiczny wybór zachodniej tradycji nauczania abpa Kuncewicza. Po za wspomnianą zmianą kolejności rozdziałów katechizm zawiera kilka ważnych akcentów podkreślających specyfikę nauczania w obrządku greckokatolickim¹¹.

Pierwsza część zatytułowana: O wierze, ukazuje wyznanie wiary Kościoła za pomocą „Symbolu Apostolskiego”, który jest wiernym streszczeniem wiary Apostołów (zob. KKK 194). Katechetyczna tradycja zachodnia już od najdawniejszych czasów przyswoiła sobie chrzcielne wyznanie Kościoła rzymskiego, które stało się jedną z głównych modlitw chrześcijaństwa zachodniego. Kuncewicz pisząc katechizm, przeznaczony do użytku w Kościele wschodnim, posłużył się Symbolem Apostolskim. Za czasów abpa Kuncewicza upowszechniona była starożytna tradycja, o której świadczy wcześniej św. Ambroży († 397), że

¹⁰ Katechizm z łaciny na język polski przetłumaczył ks. dr Konstanty Kusyk na potrzeby pracy dyplomowej napisanej przez P. Kroszczyński, *Wychowanie do prawdy w życiu i nauczania św. Józafata Kuncewicza*, Warszawa 2007 [msp.] powstałej na seminarium naukowym autora artykułu. Praca jest dostępna w bibliotece WSD w Siedlcach, natomiast tekst pełnego tłumaczenia w archiwum autora.

¹¹ Niektórzy badacze wskazują, że o tych kościołach przed XVIII w. powinno się używać nazwy: «Kościół Kijowski zjednoczony z Rzymem», inni po prostu «Kościołem unickim (Unici)», ale pod tą drugą nazwą kryje się wiele chrześcijańskich wspólnot wyznaniowych. Jest to problem, który nie będzie poruszany w tym artykule. Tutaj bowiem skupimy się tylko na roli katechizmu w obrządku greckokatolickim za czasów św. Józafata Kuncewicza.

Symbol Apostolski podzielony został na dwanaście części, które nawiązują do liczby dwunastu apostołów.

„P. *Jak brzmi Symbol Wiary?*

O. I. Wierzę w Jednego Boga Ojca Wszechmogącego stwórcy nieba i ziemi. II. I w Jezusa Chrystusa Syna Bożego naszego Pana. III. Który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Dziewicy Maryi. W. Został umęczony i pogrzebany. V. Zstąpił do piekieł \ powstał z martwych. VI. Wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego. VII. Stamtąd znowu przyjdzie sądzić żywych i umarłych. VIII. Wierzę w Ducha Świętego. IX. W święty Kościół powszechny, w Świętych obcowanie. X. W grzechów odpuszczenie. XI. W ciała zmartwychwstanie. XII. W życie wieczne. Amen. To jest Symbol Apostolski. Ponadto jest również Symbol Nicejski, którym posługujemy się w Liturgii i w Kanonie Kościelnym”.

Dziś również ten „starożytny symbol chrzcielny Kościoła rzymskiego ma ogromny autorytet, który wynika z faktu, że «jest on symbolem, który strzeże Kościół rzymski, Kościół, gdzie miał siedzibę Piotr, pierwszy z Apostołów, i dokąd przyniósł wyrażenie wspólnej wiary»” (KKK 194). Dziś można powiedzieć, że wykład wiary zawarty w Symbolu Apostolskim stanowi w pewnym sensie „najstarszy katechizm rzymski” (zob. KKK 196).

W „Katechizmie” Kuncewicz zastosował sprawdzoną formę dialogiczną. Forma pytań i odpowiedzi stosowana w katechumenacie III wieku, pomagała w łatwiejszym odkrywaniu istoty wiary¹². Kolejną jej zaletą była możliwość znacznego skrócenia tekstu, przez co stał się on bardziej klarowny i treściwy. Ułatwiała to zrozumienie i pamięciowe przyswojenie tekstu. Było to istotne, gdy uwzględnimy, że głównymi adresatami byli nie posiadający odpowiedniego wykształcenia kapłani, którzy następnie mieli go nauczać wiernych¹³. Pamięciowe opanowywanie materiału było podstawową formą stosowaną w katechezie XVI wieku. Trzeba jednak przyznać, że niosła ona z sobą niebezpieczeństwo niewystarczającego zrozumienia prawd, gdy często cała nauka była zredukowana tylko do powtarzania niezrozumiałych formuł¹⁴. Braki te niwelowała zastosowana forma dialogu, która przez odpowiednie formułowanie pytań umożliwia, przedstawienie złożonych zagadnień dogmatycznych w przystępnej dla odbiorcy formie.

¹² Por. Z. Słowiński, dz. cyt., s. 44-45.

¹³ Por. Guepin, dz. cyt., s. 200.

¹⁴ Por. A. Kiciński, *Dialog Mistrza z uczniem. Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. „Kwartalnik pasterski diecezji siedleckiej” 4 (III) 2005, s. 334-335.

3. Wierność Tradycji wschodniej

Niemniej oryginalnym wkładem abpa Kuncewicza w rozwój katechizmów jest ukazanie Tradycji wschodniej w katechizmie o strukturze zachodniej.

„P. *Dlaczego nazywa się Symbolem?*

O. *Nazywa się symbolem według brzmienia języka greckiego, w naszym zaś języku mówi się «Układ, Compositio»¹⁵».*

Pierwszorzędną kwestią Tradycji wschodniej jest kwestia pochodzenia Ducha Świętego. Pozostawiamy formę tekstu łacińskiego katechizmu, który jest zawarty w aneksie do akt procesu beatyfikacyjnego. Stąd nie przedstawiamy cytatu w formie kursywy, lecz pozostawiamy tam kursywę, gdzie jest ona stosowana w oryginale.

„P. Czy wierzysz w Ducha Świętego?

O. Wierzę, ponieważ jest prawdziwym Bogiem i trzecią Osobą Najświętszej Trójcy, pochodzącą od Ojca przez Syna.

P. A przeto łacinnicy nie mówią dobrze, ponieważ /mówią, że – dopisek tłum/ Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna?

O. Dobrze /mówią – dopisek tłum/. Jedno bowiem jest to, co oni mówią *od Syna* z tym, co my mówimy *przez Syna*.

P. Jak to jest możliwe?

O. W taki sposób, jak Pismo święte zwykło mówić o stworzeniu, co stało się przez Syna (*J 1*). *Wszystko przez Niego się stało, a bez Niego nic się nie stało. (Do Hebr.) Przez Niego stały się wieki.* Jednak mimo to, żaden przez to nie wkracza w bezbożność, aby nie wierzył, że stworzenie wszystkich rzeczy tak jest od Syna, jak i od Ojca; chociaż Pismo św. nie mówi *od Syna*, lecz tylko *przez Syna*.

P. Jaka jest tego przyczyna, że Pismo św. posługuje się tym sposobem mówienia?

O. Ponieważ w owym czasie w świecie było wielu pogan, którzy wyznawali nie jednego, lecz wielu Bogów; aby więc nie sądzili, że także chrześcijanie również mają wielu Bogów, Ojca, Syna i Ducha Świętego, dlatego Pismo Święte posługiwało się takim sposobem mówienia; Ojcu przypisując to, że od Niego wszystko /pochodzi/; Synowi zaś, że przez Niego wszystko; Duchowi Świętemu, że w Nim wszystko: i tak

¹⁵ Słowa «Układ, Compositio» mogą być przetłumaczone na «skład», czy «kompozycja». To wymaga dalszych badań językowych, w tym miejscu zostało tylko podkreślone, że Kuncewicz krótko i jasno interpretował różnice Tradycji zachodniej i wschodniej.

uwypatnia się Jedyne Początek. To samo także należy rozumieć o Duchu Świętym.

P. Dlaczego zatem w Symbolu Nicejskim jest napisane *od Ojca pochodzącego*, a nie jest dodane *od Syna*?

O. Uczynili to Święci Ojcowie przeciwko heretykowi Macedoniuszowi i innym jego zwolennikom, którzy tak uczyli, że Duch Święty pochodzi tylko od Syna, a nie od Ojca; i dlatego wspomnieli tylko Ojca, którego nie uznawali heretycy w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego.

P. Czy w Piśmie św. gdzieś napotyka się, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, lecz tylko od Ojca?

O. Nigdzie tego nie znajduje się. Jednak raczej w sposób przeciwny, że mianowicie pochodzi od Syna. Ponieważ Chrystus (J 16) mówi: *Wszystko co ma Ojciec moje jest: dlatego powiedziałem wam, że z mego weźmie*. A w rozdziale 17 mówi: *Moje wszystko twoje, a twoje moje*. Święci Ojcowie zaś to samo wyraźnie poświadczają.

P. Co wynikłoby z tego, gdybyśmy powiedzieli, że Duch Święty nie pochodzi od Syna?

O. Wynikłoby to, że już Syn nie jest we wszystkim równy Ojcu. Ojciec bowiem poza Ojcostwem miałby coś więcej niż posiadałby Syn. Co jest bluźnierstwem w wierze chrześcijańskiej, sprzeciwia się podstawie wiary o Trójcy Przenajświętszej.

P. Czy jeśli byłoby prawdą, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, to byłyby dwa Początki Ducha Świętego, a nie jeden?

O. Nigdy. Jak bowiem z tego, że stworzenie nieba i ziemi jest od Ojca i Syna i Ducha Świętego nie wynika, iż są trzy Trójce, lecz jest tylko jedna: albowiem jedyna jest moc, przez którą trzy Osoby stworzyły niebo i ziemię; podobnie tutaj również jedyna jest złączona i niepodzielna moc tchnienia Ojca i Syna: przeto przez tę moc tchną Ojciec i Syn, niejako dwaj tchnący, lecz jako tylko jeden. A zatem tak Ojciec jak i Syn stanowią jeden Początek /Unum Principium – pozostawienie tłum/ Ducha Świętego”.

Katechizm Kościoła Katolickiego krótko przypomina, że „Formuła «Filioque» nie występuje w Symbolu wyznanim w 381 r. w Konstantynopolu. Idąc jednak za starożytną tradycją łacińską i aleksandryjską, św. Leon Wielki, papież, wyznał ją dogmatycznie już w 447 r. zanim jeszcze Rzym uznał i przyjął w 451 r. na soborze w Chalcedonie Symbol z 381 r. Użycie tej formuły w *Credo* powoli przyjmowało się w liturgii łacińskiej (między VIII a XI wiekiem). Wprowadzenie «Filioque» do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego przez liturgię

łacińską stanowi jeszcze dzisiaj punkt rozbieżności z Kościołami prawosławnymi” (KKK 247).

W analizowanym katechizmie Kuncewicza możemy jednak w pełni znaleźć zgodność z Magisterium Kościoła, gdy poznamy dalszą część KKK o uprawnionej komplementarności, jeśli nie jest zbyt schematyczna: „Tradycja wschodnia wyraża przede wszystkim, że Ojciec w relacji do Ducha jest pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako ‘pochodzącego od Ojca’ (J 15, 26), stwierdza ona, że Duch pochodzi” od Ojca „przez” Syna. Tradycja zachodnia wyraża przede wszystkim wspólnotną komunię między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna («Filioque»). Mówi to ‘w sposób dozwolony i racjonalny’, ponieważ wieczny porządek Osób Boskich w Ich wspólnotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako ‘zasada bez zasady’, ale także że jako Ojciec jednego Syna jest wraz z Nim ‘jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty’. Ta uprawniona komplementarność, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistości samej wyznawanej tajemnicy” (KKK 248).

4. Struktura *Katechizmu*

Pierwsza część „Katechizmu” Kuncewicza zatytułowana „O wierze” zawiera 36 pytań i odpowiedzi, co stanowi 27% całego tekstu. Druga część zatytułowana: „O Modlitwie Pańskiej”, stanowi syntezę życia modlitewnego chrześcijanina. Część ta została podzielona na dwa działy. Pierwszy został poświęcony „Modlitwie Pańskiej”, drugi dział pokazuje inne modlitwy chrześcijańskie. Znalazło się tam „Pozdrowienie Anielskie” oraz modlitwy do świętych, którzy w sposób wstawienniczy orędują za nami w niebie. Ta część zawiera 26 pytań i odpowiedzi, co stanowi 19% całego materiału. Trzecia część, jest zatytułowana: „O dziesięciu przykazaniach Dekalogu”, ukazuje obowiązki moralne, które chrześcijanie muszą wypełniać w swoim życiu. Podobnie jak w części drugiej jest podzielony na dwa działy. W pierwszym, punktem odniesienia jest Dekalog, który jest wyznacznikiem niezmiennych zasad postępowania, ustanowionych przez Boga w Starym Testamencie i potwierdzonych przez Jezusa Chrystusa. Drugą część stanowi rozważanie poszczególnych przykazań, z bardzo szczegółowymi wskazaniemi. Klamrą spinającą oba działy jest przykazanie miłości. Ta część zawiera 47 pytań i odpowiedzi, jest ona najobszerniejsza, gdyż zawiera 35% całego materiału. Czwarta część, nosi nazwę „O siedmiu sakramentach Kościoła”. Zawarte jest tutaj omówienie poszczególnych sakramentów, celebrowanych przez Kościół. Wyjaśniona jest nauka o łaskach przywiązanych do sakramentów, sposobie ich szafowania oraz warunkach jakie należy spełnić, aby je godnie przyjąć. Podobnie jak w poprzednich częściach znajdują się praktyczne wskazania. Ta część zawiera 22 pytań i odpowiedzi, co stanowi 17% całego materiału.

Zakończenie

Katechizm w posłudze pastoralnej św. Jozafata Kuncewicza odegrał znaczącą rolę. Przyczynił się do poznania i zrozumienia wiary katolickiej chrześcijan obrządku wschodniego. Konieczne wydają się dalsze prace zarówno nad „Katechizmem”, jak i nad „Regułami”, które napisał abp Kuncewicz dla swoich kapłanów. To właśnie w Regułach odnajdujemy praktyczne wskazania jak sami kapłani mają go studiować i jak nauczać innych. Współcześnie można powiedzieć, że „Reguły” zawierają oprócz norm postępowania kapłańskiego – również wiele wskazań metodycznych. Jednocześnie pogłębione studium dorobku Kuncewicza pozwoli lepiej poznać korzenie rozwijającego się kościoła grekokatolickiego, który do tego dorobku sięga. Podobnie studiowanie kwestii dogmatycznych dotyczących ważnych zagadnień, jak. np. kwestia «Filioque», na przykładzie tego „Katechizmu” w porównaniu ze współczesnym Magisterium Kościoła może lepiej prowadzić do zrozumienia, że uprawniona komplementarność Tradycji zachodniej i wschodniej, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistości samej wyznawanej tajemnicy.

Poznanie nauczania św. Jozafata Kuncewicza z pewnością może się przyczynić do pogłębienia wiedzy o św. Jozafacie, o którym papież Pius XI napisał w swojej encyklice (1923): „Nikt chyba nie wsławił bardziej ich imienia (Słowian wschodnich), nikt bardziej nie przyczynił się do zbawienia tych ludów, jak właśnie ów pasterz i apostoł, zwłaszcza gdy swą krew przelał za jedność świętego Kościoła” (Liturgia Godzin, t. IV, s. 1343).

Summary

Catechism in the pastoral ministry of St. Josaphat Kuncewicz

Since the martyrdom of Archbishop Josaphat Kuncewicz have already passed 390 years and 90 years since the release of the encyclical of Pius XI “*Ecclesiam Dei*” issued on the occasion of 300th anniversary of the death of the saint. Josaphat Kuncewicz is known as a reformer of religious life in Ukraine and Belarus. He led in his archdiocese deep reformist activity, both administrative as pastoral, focused on raising the intellectual and moral level of the clergy. He also prepared Catechism, which can be categorized as small catechism. Due to its content and form it was a simple tool which allowed for synthetic learning of the basic truths of the faith and principles of Christian life. Originality of the Kuncewicz’s Catechism is to show the Eastern tradition in a catechism, which had the structure of the western tradition.

RECENZJE

Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, ss. 385.

We współczesnym świecie dostrzegamy różnorodność orientacji wartościujących, wzorów osobowościowych oraz światopoglądów, przy jednoczesnym braku porozumienia w odniesieniu do zasad, jakimi winniśmy kierować się w życiu. Dotyczy to także świadomości religijnej wiernych, która różni się od normatywnych wskazań Kościoła. Radykalne rozróżnienie sfery prywatnej i społecznej religijności, doprowadziło do zmarginalizowania znaczenia religii i Kościoła w wymiarze społecznym ludzkiego życia. Przeżywana przez człowieka modernizacja społeczna związana z globalizacją, mobilnością społeczeństw i ludzkiej myśli, z wykształceniem oraz szerszym dostępem do środków masowego przekazu, dla niektórych socjologów staje się podstawą do twierdzenia, że następuje osłabienie, kryzys religijności, a Kościoły straciły na znaczeniu. Proces ten odbierany jest jako niezbędne ogniwo ogólnie pojętego rozwoju ludzkości, nierozzerwalnie połączonego z wolnością i uniwersalną tolerancją. Filialnym punktem tak pojętego procesu, dla niektórych, posiadającego charakter liniowy, miała by być epoka postreligijna. Z socjologicznego punktu widzenia należy podkreślić, że religia i społeczeństwo znajdują się w ciągłej interakcji. Rzeczywistości odbierane przez społeczeństwo, posiadają swoje konkretne odbicie w religijności i odwrotnie, to co dzieje się z wartościami religijnymi wpływa na kondycję społeczeństwa. Religijność pojmowana jako zjawisko społeczne, włączona jest w ciągle zmieniające się relacje, stając się częścią społecznej dynamiki. Obserwowane we współczesności osłabienie znaczenia religijności w życiu społecznym i wprowadzenie jej do jednej z wielu dziedzin ludzkiego życia, skłania do stwierdzenia, że proces sekularyzacyjny jest faktem niekwestionowanym i nie do zawrócenia.

Analizując zjawisko sekularyzacji, która w sposób szczególny dotknęła kraje Europy Zachodniej i Stany Zjednoczone, Janusz Mariański, wskazuje na konkretne procesy, które wpłynęły na osłabienie istnienia i funkcjonowanie różnorodnych form polskiej religijności. W Polsce przejście od państwowego socjalizmu do demokratycznego państwa oraz związana z tym gwałtowna zmiana świadomości ludzi, sprawia, że Kościół znajduje się w fazie eksperymentu, polegającego na wchodzeniu w rzeczywistość nacechowaną pluralizmem społeczno – religijnym i poszukiwaniem swojego miejsca i roli w społeczeństwie. Podejmując hipotezy współczesnych socjologów, które prognozują postępujące procesy sekularyzacyjne w naszym kraju, swoim studium stara się odpowiedzieć na pytanie, jakie nastąpiły zmiany w ostatnim dziesięcioleciu na płaszczyźnie pojmowania roli Kościoła oraz przynależności do niego. Publikacja Janusza Mariańskiego, jest kontynuacją jego badań, których wyniki zostały opublikowane w: *Katolicyzm polski ciągłość i zmiana* (Kraków 2011), *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, (Toruń 2012), *Sens życia, wartości, religia* (Lublin 2013). Opisuując kluczowe rysy polskiej religijności, zwraca uwagę na powolną jej pluralizację, powolny spadek praktyk religijnych, religijność pozakościelną, zaangażowanie w budowanie wspólnot parafialnych oraz rolę duchowieństwa w pluralistycznym społeczeństwie.

Swoją publikację rozpoczyna Autor od ukazania roli Kościoła w Polsce w panującym do 1989 systemie totalitarnym. Kościół katolicki w Polsce w tym okresie był nośnikiem nie tylko wiary religijnej, ale także znakiem i nadzieją dla społeczeństwa polskiego. Religijnie inspirowany patriotyzm w tamtych czasach stanowił o sile narodowego buntu przeciw ustrojowi politycznemu. Katolicyzm przeciwstawiał porządek duchowy doczesnej rzeczywistości, afirmował duchową autonomię osoby ludzkiej i dążył do niezależności wobec wszelkich form władzy. W warunkach systemu totalitarnego idea społeczeństwa obywatelskiego posiadała siłę wyzwolenczą. Wspomagała ona tworzenie się, dzięki niezależności Kościoła katolickiego, obszarów niezależności społecznej. W okresie powojennym, marksizm, stał się oficjalną doktryną państwa komunistycznego, zmierzającego do wyeliminowania religii z życia publicznego. Doktryny religijne i instytucje kościelne miały być pozbawione wpływu na wychowanie, życie społeczne, a zwłaszcza na działalność polityczną i gospodarczą. Uznawano, że niezmiennie wartości, normy i zasady, głoszone przez Kościół hamują napływ nowych idei i stabilizują zachowania społeczne, przeciwstawiając się postępowi, który wymaga, czasem gwałtownych zmian. Dążenie do budowania w Polsce ustroju socjalistycznego łączyło się z wyeliminowaniem z życia publicznego wierzeń religijnych poprzez ateizację, sterowaną laicyzację i tworzenie nowego etosu wychowawczego. Próby redukcji Kościoła do sfery ściśle religijnej, a religijności do postaw i zachowań jednostkowych, nie doprowadziły do

załamania się wiary w skali masowej, lecz raczej do umocnienia się religijności rozumianej, jako „wiara narodu”.

Kościół, przed okresem transformacji ustrojowej, był nie tylko wspólnotą religijną, ale i społeczną, w której człowiek mógł czuć się bezpiecznie. Odpaństwienie katolicyzmu pozwoliło Kościołowi odegrać kluczową rolę w przejściu od totalitaryzmu do demokracji. Stał się on naturalnym schronieniem i wsparciem dla różnych przejawów działalności społeczeństwa obywatelskiego. Kościół nie tylko podważał represyjną politykę komunistycznej władzy, ale też stwarzał szansę dla działalności i ujednolicenia wysiłków różnych odłamów opozycji demokratycznej. Doktryna i działalność Kościoła katolickiego przyczyniły się także do poszukiwania form walki i rozwiązań politycznych, uwzględniających godność osoby ludzkiej. Kościół uznawany był jako opozycja moralna, będąca zorganizowanym podmiotem działania społecznego, wywierającym presję na sprawujących władzę. Taka działalność Kościoła katolickiego przyczyniła się między innymi do: znacznego wzrostu powołań kapłańskich i zakonnych, zachowania jedności i widzialności Kościoła, zachowania katechizacji parafialnej, wypracowania nowych form duszpasterstwa ogólnego i specjalistycznego. Dostrzegalne są także sfery, które nie zostały zagospodarowane przez działalność duszpasterską: osłabła działalność charytatywna, nie podjęto formowania, w szerszym zakresie wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, dostrzegalny jest również brak wypracowanych na szerszą skalę sposobów pracy z młodzieżą i ograniczenie działalności duszpasterskiej do wspólnot skupionych jedynie w kościołach.

Autor dostrzega, że ówczesna działalność duszpasterska Kościoła realizowała się najczęściej w świątyniach, a otaczający świat uznawany był jako wrogi i zagrażający wolności. W określonych warunkach historycznych i społeczno – kulturowych ukształtował się w Polsce „kościół ludowy” charakteryzujący się: integracją - przenikał wszystkie środowiska społeczne, stając się organizacją narodową, masowością – prowadził działalność masową ukierunkowaną na przeciętnego katolika, urzędowością – był Kościołem hierarchiczno - urzędowym na niekorzyść wspólnotowego, ekspansywnością - ukazywał siłę i swoją pozycję w narodzie i opiekuńczością – reprezentował naród wobec władzy, artykułując jego potrzeby i problemy. Badania socjologiczne ujawniły różnice między wiarą narodu a religijnością codzienną. Pierwsza z nich ujawniająca się w globalnych wyznaniach wiary i praktykach religijnych była o wiele bardziej upowszechniona niż religijność codzienna. W okresie powojennym Kościół katolicki umiejętnie przeciwstawiał się sterowanej laicyzacji, stosując duszpasterstwo masowe skierowane na przeciętnego katolika. Proponowane przez Kościół programy duszpasterskie były powiązane z historią, tradycją narodu i kultem maryjnym. Praktyki religijne i ostantacyjne spełnianie rytuału religijnego było formą manifestowania swojego sprzeciwu wobec ówczesnej władzy. Autor podziela hipotezę stawianą

przez wielu socjologów, że przyływ religijności spowodowały bardziej przyoczyny psychologiczne – społeczne niż wewnątrzkościelne. W latach osiemdziesiątych minionego stulecia zarysował się proces przekształcania religii ze sprawy prywatnej w publiczną. Kościół stał się obecny niemal we wszystkich sferach życia społecznego, stając się jedną z sił opiniotwórczych. Postrzegany był przez wielu, jako reprezentant ich aspiracji wolności i narodowych idei.

Na początku XXI wieku spory o miejsce Kościoła katolickiego w życiu publicznym nabrały na sile, a krytyka instytucjonalnego Kościoła stała się bardziej agresywna. Dlatego Kościół próbuje na nowo określić swoje stanowisko zarówno wobec instytucji życia publicznego, jak i w odniesieniu do poszczególnych ludzi i grup społecznych. W społeczeństwach tradycyjnych wierzenia religijne były związane z kontekstem społeczno – kulturowym. Jednostki i grupy społeczne nadawały teoretycznym treściom religijne znaczenie, wyrażające się w konkretnych postawach i w rzeczywistym działaniu. Współcześnie coraz częściej człowiek sam chce decydować o tym, jak dochodzić do wiary i jak ją wyrażać. W Polsce takie procesy są mniej zaawansowane niż w społeczeństwach zachodnich i obligatoryjny model przynależności wyznaniowej i religijnej nie stracił dla zdecydowanej większości dorosłych Polaków mocy obowiązującej. Istotną zmianą w odniesieniu do przynależności wyznaniowej w Polsce, jest fakt, że zmienia się ona z przynależności kulturowo dziedziczonej w przynależność będącą konsekwencją świadomego i wolnego wyboru. W świetle badań socjologicznych można mówić o pewnych zmianach w postawach Polaków wobec Kościoła katolickiego. Szczególnie interesującą jest kategoria osób określająca siebie jako wierzących na swój sposób. Wierzą oni w to, co uważają za prawdziwe i co im subiektywnie odpowiada. Osoby wskazujące na malejące znaczenie religii w ich życiu powołują się zazwyczaj na brak zaufania do Kościoła pod wpływem negatywnych postaw duchowieństwa lub własnych doświadczeń. Ważnym wskaźnikiem więzi ludzi wierzących z Kościołem jest zaufanie do niego lub krytyka pod jego adresem i dystansowanie się wobec niego. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Kościół postrzegany był jako instytucja dominująca, o tendencjach narzucających obywatelom specyficznie wyznaniowy system normatywny. Badając poziom zaufania Polaków do Kościoła, Autor podkreśla, że trudno jest mówić o sytuacji kryzysowej. Nieznaczna większość społeczeństwa wyraża na różnym poziomie zaufanie względem Kościoła. Postawy i zachowania Polaków wobec niego, jako instytucji stają się coraz bardziej zróżnicowane i zmienne. Janusz Mariański ukazuje konkretne płaszczyzny tego zaufania: zaufanie osobiste - do osób bezpośrednio spotykanych w Kościele i pozycyjne - względem określonych stanowisk, ról i urzędów sprawowanych w Kościele. Na jego poziom bez wątpienia rzutuje niski poziom zaufania instytucjonalnego i społecznego w polskim społeczeństwie. Kryzys Kościoła jako instytucji jest czymś odmiennym niż kryzys zaufania religijnego. Jednak oba mogą prowadzić do kryzysu

wiary, lub do kształtowania się religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej czy sprywatyzowanej. Kształtują się wówczas niejasne formy religijności, jako coś duchowego i mistycznego. Katolicy polscy, na podstawie przeprowadzonych badań, wskazywali na wspólnotowe rozumienie Kościoła, a nie na jego tradycyjno - instytucjonalne wymiary. Tendencja ta przeważa we wszystkich kategoriach demograficznych. W pluralistycznym świecie religijność nie musi mieć i często pozbawiona jest bezpośredniego związku z Kościołem instytucjonalnym, raczej kształtowana jest według własnych decyzji, do pewnego stopnia prywatnych.

Wraz ze zmianą stosunków ustrojowych i budową demokratycznego państwa w Polsce, Kościół katolicki na nowo definiował swoje miejsce i rolę w transformującym się społeczeństwie. Symptomy spadku zaufania do Kościoła pojawiły się wraz z przekonaniem o zbyt dużym jego wpływie na sprawy kraju, a wręcz z obawą przeobrażenia Polski w państwo wyznaniowe. Krytyka znacznej części Kościoła katolickiego jako instytucji rzadko odnosiła się do przekonań religijnych. W społeczeństwie polskim dominującą pozostaje religijność kościelna, a jeśli nawet wielu Polaków uznaje teoretycznie możliwość bycia religijnym bez Kościoła, to jednocześnie realizują oni praktyki kultowe i czują się emocjonalnie z nim związani. Indywidualne i instytucjonalne wymiary religijności nie stanowią u większości Polaków wykluczających się rzeczywistości. Zdaniem Autora, należy liczyć się, w przyszłości, z takim procesem przemian, który wystąpił już w krajach Europy Zachodniej. Wierni będą wysuwać różnego rodzaju oczekiwania i roszczenia wobec Kościoła instytucjonalnego.

W warunkach transformacji ustrojowej nie dokonał się w społeczeństwie polskim gwałtowny rozpad dotychczasowych struktur religijno – kościelnych. Rozpoczął się jednak proces powstawania zróżnicowanych form religijności. Choć nie można mówić jeszcze o upowszechnionym kryzysie zaufania do Kościoła, to jednak katolicy stali się bardziej krytyczni wobec niego. Krystalizuje się nowa sytuacja, w której Kościół nie będzie odgrywał w przestrzeni publicznej tak znaczącej roli, jak dawniej. Uznanie autonomii i zróżnicowania świeckich sfer życia społecznego, nie musi oznaczać zgody na osłabienie lub prywatyzację katolicyzmu. Dla znacznej części Polaków Kościół pozostaje punktem odniesienia w życiu moralnym i społecznym. Przeprowadzone badania wskazują, że społeczne oceny miejsca i roli Kościoła katolickiego w polskim społeczeństwie są wielowymiarowe, nie zawsze spójne, a czasem ze sobą sprzeczne. Na poziomie ogólnym deklarowane zaufanie do Kościoła utrzymuje się na wysokim poziomie. Dostrzegalne jest jednak jego zróżnicowanie między sferą społecznej działalności Kościoła, gdzie jest stosunkowo wysokie, a płaszczyzną zaangażowania politycznego, gdzie odznacza się niskimi wartościami.

Transformacje religijne dokonują się zawsze w określonym kontekście społeczno – kulturowym, którego częścią składową jest także religia. W Polsce

zaznacza się przejście od wymuszonej sekularyzacji do jej wariantu oddolnego i liberalnego. Nie spełniły się oczekiwania, że wraz ze zmianami polityczno – społecznymi, zagwarantowaniem wolności religijnej i neutralnością światopoglądu ustaną w naszym kraju procesy sekularyzacyjne. Przeciwnie, są one widoczne w dziedzinie postaw i zachowań Polaków wobec Kościoła katolickiego jako instytucji życia społecznego i publicznego. Według badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej regularny udział w praktykach religijnych sprzyja zaangażowaniu społecznemu i politycznemu. Człowiek współczesny świadomy swojej wolności i niezależności, usiłuje w podobny sposób także traktować Kościół. Uznawany do niedawna jako główna ostoja wolności, wartości narodowych i gwarant ładu moralnego i społecznego, we współczesnej sytuacji postrzegany jest przez część społeczeństwa jako zagrożenie dla autentycznych wartości kultury. Według skrajnych krytyków, Kościół katolicki w Polsce pragnie podporządkować sobie cały obszar życia publicznego. Kościół, który ludzie widzą, jest porównywalnym z tym, który chcieliby widzieć i o słuszności, którego są przekonani. Rozbieżności między ideałem i rzeczywistością budzi w społeczeństwie negatywne oceny.

Szczególnym przedmiotem krytyki Kościoła jest jego angażowanie się w życie polityczne kraju. Według przeprowadzonych badań, społeczeństwo polskie uważa, że Kościół ma za duże znaczenie w społeczeństwie i wpływa na decyzje władz publicznych. Tylko zdecydowana mniejszość skłonna jest przyznać Kościołowi prawo angażowania się w sprawy polityczne, a nieliczni domagają się zwiększenia tego zaangażowania. Sama aktywność duchownych na płaszczyźnie politycznej oceniana jest na ogół negatywnie i z dezaprobatą. Pozytywne oceny działalności Kościoła jako instytucji społecznej nie zawsze oznaczają pełnej identyfikacji z Kościołem i jego nauczaniem, podobnie jak zastrzeżenia co do roli społeczno – politycznej Kościoła nie oznaczają kwestionowania jego roli religijnej. Autor skłania się ku tezie, że zmiana nastrojów społecznych wobec Kościoła i parafii może się utrzymać na względnie stałym poziomie, ale może się również zmienić w bliżej nieokreślonym kierunku.

Aprobata lub dezaprobata obecności Kościoła katolickiego w życiu publicznym w Polsce znajduje swoje odzwierciedlenie w akceptacji krzyża i symboli religijnych. Ich obecność w przestrzeni społecznej jest i będzie przedmiotem wielu dyskusji w miarę przyspieszania procesów sekularyzacyjnych. Usuwanie symboli religijnych jest konsekwencją prób odrywania porządku prawnego i politycznego od dawnego podłoża kulturowego i religijnego. Jeśli nawet większość Polaków jest przeciwna udziałowi Kościoła w życiu publicznym, to nie wyraża sprzeciwu wobec obecności krzyża i symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Procesy sekularyzacyjne w odniesieniu do wiary i wierzeń religijnych oraz więzi z Kościołem dokonują się bez wątpienia w społeczeństwie polskim, co wpływa na

fakt, że religia i Kościół katolicki w Polsce nie utrzymują w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji. Zdaniem Mariańskiego, Kościół w Polsce winien zredukować swoje uwikłanie w sferę życia politycznego i skoncentrować się na aktywnym udziale w rozwiązywaniu istotnych problemów społecznych, zwłaszcza o wymiarze etycznym.

W katolicyzmie podstawową jednostką religijno – kościelną jest parafia, jako instytucja z którą katolicy mogą nawiązywać bezpośrednie kontakty. Jako wspólnota życia religijnego i społecznego poddawana jest oddziaływaniu dwóch tendencji: sekularyzacji połączonej z indywidualizacją oraz socjalizacjom i trendom ewangelizacyjnym. W niepewnym, sfragmentowanym i pluralistycznym świecie, parafia straciła status bezpiecznego miejsca dla rozwoju religijności. Jest ona zakorzeniona nie tylko w lokalnej rzeczywistości, ale także w tradycji kościelnej przez co zapewnia wspólnotę aktów religijnych, które są niezbędne w budowaniu stałej tożsamości osobowej i religijnej. Socjologowie zauważają rozkład tradycyjnych więzi łączących katolików z parafią i duchowieństwem. Silnej czują się związane z nią osoby starsze, mniej wykształcone, zajmujące mniejszą pozycję społeczną, mieszkające w mniejszych miejscowościach oraz regularnie zaangażowane w praktyki religijne. W Polsce działalność parafii jest nadal skoncentrowana wokół grupy społecznej określonej terytorium parafii, a przynależność do niej jest zinternalizowanym wzorcem kulturowym. Więzy społeczne w parafii przejawiają się przez uczestnictwo we wspólnych czynnościach przez nią podejmowanych. Zawierają one uczestnictwo w praktykach religijnych i obrzędach, zrzeczeniach i akcjach oraz przedsięwzięciach organizowanych przez parafię. Janusz Mariański dostrzega, że udział wiernych w działaniach parafii jest bardziej widoczny w nieaktywnych formach, takich jak ofiara na tacę i prowadzone remonty. Mniejsze zaangażowane widoczne jest w formach aktywnych, polegających na osobistej pomocy przy kościele i udziale w akcjach charytatywnych.

Najbardziej wymownym wskaźnikiem udziału wiernych w życiu parafii jest ich aktywność w podejmowaniu decyzji parafialnych i poczucie wpływu na sprawy związane z funkcjonowaniem wspólnoty. Janusz Mariański dostrzega, że poczucie wpływu na sprawy lokalnej parafii są większe, im częstszy jest ich udział w praktykach religijnych. Częściej taki wpływ zauważali pracownicy średniego szczebla, kadra zarządzająca i specjaliści, osoby z wyższym wykształceniem, rolnicy i osoby o prawicowych poglądach. Jednak w dalszym ciągu w Kościele polskim powszechnym zjawiskiem jest autorytarny styl zarządzania parafią przez duchownych, dlatego dostrzegalne są przejawy asymetryczności relacji duchowieństwa i świeckich na poziomie parafialnym. Parafianie nie tylko nie mają

wpływu na przebieg spraw parafialnych, ale też nie aspirują aby czynnie uczestniczyć w zarządzaniu wspólnotą.

Współczesne środki komunikowania, w tym internet, oddziałują także na sferę życia religijnego. We współczesnej socjologii pojawiają się tezy o tworzeniu nowej religijności określanej jako religijność sieciowa. Jest ona odmienna od jej tradycyjnych przejawów, a czasami jest z nią w opozycji. Akcentuje się w niej poszukiwanie wiedzy, wspólnoty i głębokiego doświadczenia. Poszukiwana wspólnotowość ogranicza się jednak do interakcji pośrednich, nie wykraczających poza wirtualny obszar. Wirtualne duszpasterstwo, czy tworzone wirtualne wspólnoty nie muszą być zagrożeniem dla duszpasterstwa tradycyjnego. Internet z pewnością nie zastąpi uczestnictwa w tradycyjnych wspólnotach religijnych, w tym także parafii. Parafie katolickie, ukierunkowane na realnego człowieka, nie staną się wspólnotami wirtualnymi, ale są wezwane do korzystania z nowoczesnych mediów i technologii w celu szerzenia Ewangelii.

Chociaż parafie katolickie w Polsce są wspólnotami lokalnymi jednolitymi pod względem strukturalnym i funkcjonalnym, to Autor, wskazując, że w ich skład wchodzi: parafianie bardzo silnie identyfikujący się z parafią (ok. 20%), przeciętni, regularnie uczestniczący we mszy niedzielnej (40%), sympatycy, formalnie nie należący do parafii, ale z nią sympatyzujący (5%), nominalni, formalnie uznający się za członków parafii, ale nie uczestniczący w czynnościach wspólnotowych (20%) i z pogranicza, wprawdzie ochrzczeni w Kościele, ale zerwali więź z parafią i Kościołem (10%). Społeczna rzeczywistość parafii prezentuje daleko idące rozwarstwienie oraz heterogenizację postaw i zachowań członków. Autor przedstawia typologię polskiego katolicyzmu. Opierając ją na kryteriach ustosunkowania się członków Kościoła do jego doktryny dogmatycznej i moralnej oraz do Kościoła jako instytucji społecznej i religijnej, wyróżnia sektory: katolików zaangażowanych, o sformalizowanej więzi kościelnej, ortodoksyjnego katolicyzmu, kościelnego i selektywnego katolicyzmu, katolików otwartych, katolików marginalnych i pogranicza. Janusz Mariański zakłada, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać nie tyle w kierunku sekularyzmu, ile raczej będą wiązać się z zakwestionowaniem Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej. Wiodącą tendencją tych przemian będzie selektywność, częściej odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym niż od religii i duchowości. Janusz Mariański, zwraca uwagę, że kryzys Kościoła może prowadzić w ostatecznych konsekwencjach do kryzysu religii, a nawet swoistego kryzysu Boga.

Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej i proces integracji ze wspólnotami europejskimi, stanowi nowe wyzwanie dla Kościoła katolickiego w naszym kraju. Część katolików dostrzega liczne zagrożenia, wskazując na utratę znaczenia wartości religijnych i etycznych oraz zanik wartości patriotycznych i prorodzinnych. Negatywne przemiany w religijności przewiduje wielu Polaków. Badani,

dostrzegają wpływ integracji europejskiej na religijność i moralność w swoich postawach i wyborach moralnych. Zderzenie się polskiego katolicyzmu z laicką kulturą krajów Europy Zachodniej i propagowanymi przez nie świeckim modelem życia, w warunkach naszego kraju nie oznacza definitywnego odchodzenia od Kościoła.

Wielu badaczy życia religijnego migrantów wyraża obawy, że część z nich nie zachowa podstawowych wartości i standardów normatywnych, wynikających z religijnej i etycznej doktryny katolicyzmu. Wątpliwym jest, czy zdołają oni wnieść do dziedzictwa europejskiego te wartości, które w naszym kraju decydowały o jedności i tożsamości polskiej. Globalizacja, jako proces wielowymiarowy, pociągający za sobą transformację na różnych płaszczyznach, zawiera wiele niewiadomych. Kościół katolicki wskazuje na pewne niebezpieczeństwa związane z tymi procesami, podkreślając, że mogą one uczynić z człowieka element rynku i produkt wymiany. Człowiek może się poczuć, jako osoba unicestwiona przez bezosobowe mechanizmy o zasięgu światowym.

Zdecydowana większość socjologów europejskich, analizując polski katolicyzm, prognozuje szybką sekularyzację sfer religijnych. Katolicyzm w Polsce znajduje się w ciągłym polu napięć między sekularyzacją a ewangelizacją, procesy te trudno opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Uwarunkowania historyczne i współczesne polskiego katolicyzmu sprawiają, że religijność w naszym społeczeństwie posiada charakter bardziej zewnętrzno – kulturowy, patriotyczno – narodowy, emocjonalny, kościelny i wspólnotowy, mniej zaś refleksyjny z podbudową intelektualną i konsekwencją w sferze postaw i zachowań moralnych. Zdaniem Janusza Mariańskiego, najgorsze, co może się przydarzyć Kościołowi w Polsce, to przekonanie o własnej bezsilności i brak planów na działalność duszpasterską.

Autor ukazał zewnętrzne uwarunkowania i korelaty, które już nie determinują religijności i przynależności do Kościoła. Prognozuje proces wielokierunkowych zmian w odniesieniu do religijności i Kościoła, w których teoretycznie wszystko może się zdarzyć, chociaż z różnym prawdopodobieństwem. Zakłada, że ważną rolę w tych przemianach będą odgrywały parafie katolickie przeciwdziałające procesom dekompozycyjnym i fragmentaryzacji życia religijnego i kościelnego. Wskazuje, że nowa droga Kościoła we współczesnym społeczeństwie nie może polegać na upartym trwaniu przy tradycyjnych formach pobożności, ale nie może też sprowadzać się do nieustannego dopasowywania się do zmieniających się trendów za cenę utraty własnej tożsamości. Prognozując zmiany, Autor kreśli wizję przejścia z masowości okazywania form religijnych na rzecz kreowania nowej jakości postaw ludzi wierzących. Podnosi wręcz postulat odbudowy misyjności Kościoła, który wychodzi naprzeciw człowiekowi rozumiejąc jego duchowe potrzeby. Konfrontacja wyników badań nad polską religijnością na przestrzeni

1997 – 2012 odpowiada na pytanie, jakie zmiany nastąpiły w polskim katolicyzmie i co powinno stać się przedmiotem oddziaływania pasterskiego i duszpasterskiego. Ze względu na aktualność podejmowanych zagadnień i osadzenie ich w przestrzeni polskiego społeczeństwa, recenzowana publikacja jest cennym kompendium wiedzy dla ludzi poszukujących odpowiedzi na współcześnie podejmowane zagadnienie miejsca Kościoła w polskim społeczeństwie podlegającym społeczno-gospodarczej transformacji.

Ks. Mariusz Konieczny
Instytut Leksykografii KUL