



**WIELOWYMIAROWE  
DARY  
OFIAROWANE  
CZŁOWIEKOWI PRZEZ  
BOGA**

Studium egzegetyczno-teologiczne  
wybranych tekstów biblijnych



WIELOWYMIAROWE  
DARY OFIAROWANE  
CZŁOWIEKOWI  
PRZEZ BOGA



# WIELOWYMIAROWE DARY OFIAROWANE CZŁOWIEKOWI PRZEZ BOGA

Studium egzegetyczno-teologiczne  
wybranych tekstów biblijnych

pod redakcją naukową  
Anny Klich OSU, Stanisława Witkowskiego MS  
oraz ks. Bogdana Zbroi

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
Kraków 2023

Recenzje wydawnicze  
dr hab. Renata Jasnos, prof. Akademii Ignatianum w Krakowie  
ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Korekta  
Dawid Klimowski

Projekt okładki  
Marta Jaszczuk


Opracowanie graficzne i łamanie  
Piotr Pielach

Na okładce  
Fragment obrazu Giovanniego di Paolo pt. *Stworzenie świata i wypędzenie z Raju* (1445)

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-63241-89-6 (druk)  
ISBN 978-83-63241-90-2 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788363241902>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl  
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>



Monografia poświęcona  
Ojcu Profesorowi Tomaszowi M. Dąbkowi OSB







## Wprowadzenie

Niniejsza publikacja zawiera szereg tekstów, których zasadniczym tematem jest obraz daru udzielonego człowiekowi. Te łaski zazwyczaj są darem Boga, ale także ludzie, jako członkowie Bożej rodziny, mogą i powinni siebie nawzajem obdarowywać życzliwością, miłością i solidarnością.

Praca skupia się na zagadnieniu rozwoju prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w różnorodnych tekstach Starego Testamentu. Jest także mowa o ojcowskiej miłości Boga jako wiodącym motywie teologicznym w czwartej Ewangelii. Wiele miejsc nauczania Nowego Testamentu opisuje obecność Bożego Królestwa, szczególnym miejscem tej obecności jest motyw skarbu ukrytego w roli. Św. Jan Paweł II, jako pielgrzym i sługa Bożego Miłosierdzia, a także ks. prof. Józef Kudasiewicz, jako promotor katechezy biblijnej, to dwaj kapłani, którzy przyczynili się do zgłębiania zamysłu Bożego zawartego w świętych tekstach. Bodajże największym darem dostępnym człowiekowi jest dar Eucharystii, co stanowi jeden z tematów monografii. Osobliwości słowa greckiego, które oznacza pierworodnego, przybliżają przekaz Ewangelii św. Jana. Motyw daru w Drugiej Księdze Królewskiej (2 Krl 5) przybliży napięcie pomiędzy prośbą, oczekiwaniem i wypełnieniem. Święty Paweł i jego postawa wdzięczności Bogu w listach do Tymoteusza, dar bogactwa rozumiany jako zagrożenie bądź szansa w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1 Tm 6, 6–10. 17–19) oraz dary Jezusa dla Kościołów Apokalipsy (Ap 2–3) to przegląd tematów książki, która koncentruje się na obrazie daru Boga dla człowieka.



ks. Roman Bartnicki



## Rozwój prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w tekstach Starego Testamentu

Obok obszernych monografii potrzebne są też krótkie relacje bądź syntezy opracowań biblijnych. Taki charakter ma niniejszy szkic, przedstawiający ewolucję prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w Starym Testamencie.

Na początku Księgi Rodzaju znajdują się dwa opowiadania o stworzeniu świata i człowieka. W relacji Rdz 2, 7–25<sup>1</sup> zamieszczona została także wzmianka o śmierci. Po niej człowiek wróci do ziemi, z której został uczyniony (Bóg przedstawiony został antropologicznie jako garncarz). W tym opowiadaniu nie ma jeszcze nadziei na życie przyszłe. Dlatego za przejaw Bożego błogosławieństwa starożytni Hebrajczycy uważali długie życie w zdrowiu oraz liczne potom-

---

<sup>1</sup> Według do niedawna powszechnie przyjmowanej teorii Juliusa Wellhausena tekst ten pochodził ze źródła jahwistycznego. Według nowego trendu w badaniach nad powstaniem Pięcioksięgu tradycje o patriarchach (Rdz) i tradycja wyjścia (Wj) stanowiły dwie alternatywne wizje izraelskich początków, które dopiero w okolicach okresu wygnania babilońskiego połączone zostały przez autora kapłańskiego (P), przy czym nie należy go utożsamiać z autorem źródła kapłańskiego z teorii Wellhausena. Por. M. Majewski, *Nowy paradygmat powstania Pięcioksięgu i jego wpływ na studium dokumentu kapłańskiego (P)*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 16 (2019), s. 359–377.

stwo, które zastępowały osobiste i pełne życie po śmierci. Człowiek żyje dalej w swoim potomstwie<sup>2</sup>.

Na określenie śmierci używany był hebrajski termin *mût*. Na oznaczenie zjawiska śmierci księgi starotestamentalne używają też innych określeń, jak „zasnąć z ojcami” (40 razy w ST; 2 razy w Pięcioksięgu: w Rdz 47, 30 umierający Jakub mówi do Józefa: „gdy zasnę z moimi ojcami”; w Pwt 31, 16 tego sformułowania używa sam Jahwe, mówiąc do Mojżesza, że po jego zaśnieciu z przodkami wodzem Izraela będzie Jozue). Drugim określeniem jest „być dołączonym do swego ludu” – używane prawie wyłącznie w Pięcioksięgu, np. w opisie śmierci Abrahama umierającego z dala od rodzinnego Ur, w ziemi Kanaan (Rdz 25, 81), Izaaka (Rdz 35, 29) czy Jakuba umierającego w Egipcie (Rdz 49, 29. 33). Nadzieję życia po śmierci wyraża trzecie sformułowanie: „pójść do ojców”. Występuje w Pięcioksięgu przy opisie przyszłych losów potomstwa Abrahama po jego śmierci (Rdz 15, 15)<sup>3</sup>.

Uważa się zazwyczaj, że Hebrajczycy zawsze wierzyli w jakieś przedłużenie istnienia człowieka po śmierci w Szeolu. Jest to najczęstsze biblijne określenie świata zmarłych, w polskich przekładach oddawane zazwyczaj terminem „otchłań”. Hebrajski termin Szeol występuje w Biblii Hebrajskiej 66 razy. Septuaginta tłumaczy go zazwyczaj przez *ha[i]des*. Synonimami Szeolu są: „grób”, „dół”, „jama” lub „śmierć”.

Szeol to podziemne pomieszczenie (por. Lb 16, 30–33) dla wszystkich zmarłych. Według wyobrażeń Hebrajczyków ziemia pływa jak płaska tarcza na praoceanie. Wobec tego Szeol trzeba umieścić „poniżej wód” (Hi 26, 5; por. 38, 16) jako najniższą część świata stworzonego (por. Wj 20, 4; Flp 2, 10)<sup>4</sup>.

W Szeolu przebywają obrzezani i nieobrzezani (Ez 32, 19. 22). Jest to miejsce wielkich ciemności (Hi 10, 21), a zarazem ciszy (Ps 94, 17; 115, 17), gdzie nie ma żadnych przyjemności (Syr 14, 16). Mieszkańcy Szeolu to *refaim* – „cienie” (por. Prz 9, 18). „Cienie Szeolu” nie wiedzą, co się dzieje na ziemi żyjących (Koh 9, 5–6). Charakteryzuje je brak uczuć, myślenia, działania: „Nie ma żadnego działania ni rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego ty zdążasz” (Koh 9, 10). Pożytkiem takiego bytowania jest odpoczynek (1 Sm 28, 15) i wolność od doczesnych udręek (por. Hi 3, 13–14. 17–19)<sup>5</sup>.

2 Por. H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica–Wrocław 2007, s. 122 (Biblioteka Diecezji Legnickiej, 29).

3 Por. *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań–Warszawa 1971, s. 339–340 (Pismo Święte Starego Testamentu, 2, cz. 3).

4 Por. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 192 (Myśl Teologiczna, 54).

5 Por. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 192–193.

Szeol był wspólnym miejscem wszystkich zmarłych, a jednak ich los był różny w zależności od dokonanych czynów. Przestępcy zajmowali samo dno Szeolu (por. Iz 14, 15; Ez 32, 19–32)<sup>6</sup>.

*Refaim* przebywający w Szeolu nie są jakąś częścią człowieka, lecz całym człowiekiem, którego osobowość została jakoś uszczuplona, ale żyje on nadal w podziemiu.

Sam Jahwe miał władzę dawać i odbierać życie, wtrącać do Szeolu i z Szeolu wywoływać (por. 1 Sm 2, 6). W Pwt 32, 39 Jahwe mówi sam o sobie: „Ja zabijam i ja ożywiam. Ja ranię i ja uzdrawiam”. Mąż Boży Eliasza wyciąga w modlitwie swe ręce do Boga i modli się o przywrócenie życia zmarłemu synowi wdowy: „Jahwe, Boże mój! Błagam Cię, niech życie [hebr. *nefeš*] tego chłopca wróci do niego”. Jahwe wysłuchał wołania Eliasza, gdyż życie chłopca powróciło do niego (1 Krl 17, 17–24). O takim samym wskrzeszeniu syna Szunamitki przez proroka Elizeusza opowiada 2 Krl 4, 8–37.

Działania proroków Eliasza i Elizeusza, połączone z modlitwą i różnymi gestami, ale też elementami magii, przywracają umarłym życiodajny oddech. Obaj prorocy udowadniają jednak, szczególnie czczącym boga Baala, że to Bóg Izraela ma władzę nad życiem i śmiercią (por. 1 Krl 17, 17–24; Eliasza wskrzesza syna wdowy z Sarepty; 2 Krl 4, 31–37; Elizeusz wskrzesza syna Szunemitki; 2 Krl 13, 21: ożywienie umarłego wrzuconego do grobu Elizeusza). Proroctwo Ozeasza nawołujące do powrotu do Boga zapowiada przywrócenie pobitych do życia. Egzegeci zastanawiają się jednak, czy fragment ten rzeczywiście mówi o zmartwychwstaniu (por. Oz 6, 1–3).

Terminu *nefeš* w 1 Krl nie należy rozumieć w sensie duszy we współczesnym znaczeniu. Według nauki zawartej już w Pięcioksięgu umiera cały człowiek, zarówno jego ciało (Rdz 6, 13), jak i dusza (Lb 23, 10). Człowiek jest cały *nefeš* (Rdz 2, 7) i cały *bāšār* (Rdz 6, 3)<sup>7</sup>. W zakazie zabójstwa drugiego człowieka zawarte jest sformułowanie „oddasz życie za życie” (*nefeš taħat nefeš*) – Wj 21, 23; Pwt 29, 21.

Henoch i Eliasza uniknęli Szeolu. Henocho „żył w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg” (Rdz 5, 24), „został przeniesiony” (Syr 44, 16);

6 Por. *Księga Powtórzonego Prawa...*, dz. cyt., s. 341.

7 Antropologię biblijną przedstawili: M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004. Część pierwsza opracowania nosi tytuł *Antropologia egzystencjalna. Człowiek w swojej egzystencji* (s. 23–48). Autor przedstawił w niej opowiadania o stworzeniu świata i człowieka oraz omówił opisowe określenia człowieka w jego egzystencji (ciało, duch, dusza, serce, nerki, krew). Mój szkic: R. Bartnicki, *Człowiek w Biblii. Szkic antropologii biblijnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 5 (1992), s. 17–24. Najnowsza antropologia biblijna: Papiaska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8, 5*). *Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2020.

„uniesiony, aby nie oglądał śmierci” (Hbr 11, 5). Dzięki szczególnej interwencji Bożej zstąpienia do Szeolu uniknął prorok Eliasz: „Oto [zjawił się] wóz ognisty wraz z rumakami ognistymi i rozdzielił obydwoh; a Eliasz wśród wichru wstąpił do niebios. Elizeusz zaś patrzył i wołał: «Ojcze mój! Ojcze mój! Rydwanie Izraela i jego jeźdźcze». I już go więcej nie ujrział” (2 Krl 2, 11–12).

Dopiero apokalipsyka rozwinęła prawdę o zmartwychwstaniu zmarłych. W tzw. Apokalipsie Izajasza (Iz 24–27), której powstanie umiejscawia się w okresie perskim, a nawet później (II wiek przed Chr.)<sup>8</sup>, zostały zapisane słowa: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26, 19). Zdaniem egzegetów kontekst proroctwa wskazuje, że główny akcent spoczywa w tych słowach na zmartwychwstaniu politycznym Izraela. Chodzi o wskrzeszenie narodu izraelskiego, pozbawionego w niewoli babilońskiej samodzielnego życia i o przywrócenie go do ziemi ojców.

Jednak werset Iz 26, 19, być może po raz pierwszy w Starym Testamencie, wyraża zapowiedź zmartwychwstania zmarłych. Jego interpretacja przysparza jednak pewnych wątpliwości<sup>9</sup>. Izajasz w wierszu tym wyobraża sobie zmartwychwstanie jako wydarzenie zagwarantowane przez samego Boga. Problem związany jest z ustaleniem wydarzenia, do którego on się odnosi. Być może jest to odnowienie narodu, a może też indywidualny powrót do życia? Większość krytyków jest za przyjęciem teorii o zmartwychwstaniu w sensie literalnym<sup>10</sup>.

Dyskutowane jest znaczenie wizji Ezechiela z 37, 1–14. Zazwyczaj egzegeci uważają, że spojrzenie Ezechiela kieruje się przede wszystkim na współczesną mu rzeczywistość. Ręka Jahwe znowu spoczęła na proroku i przenosi go w duchu na dolinę pełną ludzkich kości. Jahwe pyta: „czy te kości ożyją?” (Ez 37, 3). Odpowiedź proroka brzmi: „Ty, Panie, wiesz”. Jahwe nakazuje prorokować nad wyschłymi kośćmi. I oto „wstąpił w nich duch [*ruah*] i ożyli. Stanęli na nogach. Bardzo, bardzo wielkie wojsko” (Ez 37, 10). Kości są tutaj symbolem śmierci narodu izraelskiego – wynika to z dodanego wyjaśnienia: „te kości to

8 Tadeusz Brzegowy stwierdza: „Wydaje się, że datą kompozycji Iz 24–27 jest VI wiek, czas następujący po zburzeniu Jerozolimy przez Babilończyków i wygnaniu do Babilonu, ale najlepiej czas powrotu do Jerozolimy we wczesnym perskim okresie”. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 22, cz. 2), Częstochowa 2014, s. 337.

9 Por. R. Martin-Achard, *Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaïsme*, Paris 1985, s. 437–487 (Dictionnaire de la Bible Supplément, 10); R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 45–144. Por. też: Ch. Grappe, *Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme*, [w:] *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, éd. O. Mainville, D. Marguerat, Genève 2001, s. 45–72.

10 Por. R. Martin-Achard, *Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaïsme*, dz. cyt., s. 447–452; por. przypisy do Iz 24, 1 oraz Iz 26, 19 (Księga Izajasza, tłum. J. Paściak, Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2014, s. 880, 882).

cały dom Izraela” (Ez 37, 11). Niewola była grobem, do którego złożono naród. Jeśli naród z niej powstanie, będzie to dokonane mocą Boga. „Zmartwychwstanie narodu Izraela będzie więc szczególnym cudem zdziałanym przez Boga. Jako cud osobliwego rodzaju będzie przeżywane zjednoczenie narodu”<sup>11</sup>. Charakterystyczny dla Ezechiela motyw zgromadzenia rozproszonych Izraelitów (por. Ez 11, 16–17a; 20, 41; 34, 11–13a. 16; 36, 24a; 37, 21a) i ich powrót do swojego kraju (por. Ez 11, 17b–18; 20, 42; 34, 13b–15; 36, 24b; 37, 21b) dochodzi do głosu także w tej wizji<sup>12</sup>.

Targumy wprowadzają wyjaśnienie, że wizja Ezechiela 37, 1–14 w głównej mierze zapowiada wskrzeszenie dziesięciu pokoleń państwa północnego, a następnie ich zjednoczenie z Królestwem Judy. Ojcowie Kościoła, obalając teorię gnostyków twierdzących, że wizja ta mówi wyłącznie o zmartwychwstaniu Izraela, widzą w niej zapowiedź indywidualnego zmartwychwstania ciał (por. Justyn, *Apologia*, 2, 87; Ireneusz, *Adversus Haereses*, 5, 1; Tertulian, *De resurrectione carnis*, 30). Również tradycja związana z pobożnością żydowską, podobnie jak i chrześcijańską, które włączają ten fragment wizji do tekstów liturgicznych, czerpie z niej przesłanie nadziei, widząc w nim pro-roctwo zapowiadające zmartwychwstanie ciał i zwycięstwo Boga żywego nad śmiercią. Późniejsze badania egzegetyczne tego tekstu dowodzą jednak, że zwalczani przez Tertuliana gnostycy mieli jednak rację, twierząc, że orędzie tej wizji odnosi się jedynie do odnowienia, wskrzeszenia narodu Izraela<sup>13</sup>.

Ojcowie Kościoła (np. Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu, Tertulian i inni) powoływali się na Ez 37 jako główny dowód wiary w zmartwychwstanie. Była to nowa aktualizacja starotestamentalnego tekstu w świetle wiary chrześcijańskiej<sup>14</sup>.

Nie ma natomiast wątpliwości co do apokaliptycznego tekstu Daniela: „Wielu zaś, co śpi w prochu ziemi, zbudzi się; jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (Dn 12, 2). W tekście tym wyraźnie jest mowa o powszechnym zmartwychwstaniu, zarówno dobrych ku chwale, jak i złych ku hańbie.

Dalszy rozwój idei można zaobserwować na przełomie III i II wieku przed Chr. w trudnych czasach prześladowań Izraelitów w epoce następców Aleksandra Wielkiego, posuwających się aż do odebrania im życia. Jeden z siedmiu braci machabejskich mówi do Antiocha przed męczeńską śmiercią: „Ty prze-

11 C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4: *Okres proroków*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, s. 347.

12 Por. W. Pikor, *Eschatologia i apokaliptyka*, [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 4: *Księgi prorockie*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 257.

13 Por. R. Martin-Achard, *De la mort à la resurrection...*, dz. cyt., 78n.

14 Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, *Okres proroków*, dz. cyt., s. 346–347.

śladowco, odbierasz mi życie obecne, Król jednak świata wskrzesi nas, którzy umieramy za jego prawa” (2 Mch 7, 9). W tekście tym mówi się już wyraźnie o zmartwychwstaniu sprawiedliwych.

Za mniejsze winy będzie możliwość oczyszczenia się po śmierci przez złożenie za zmarłych ofiary. Juda, książę izraelski, zebrawszy składkę wśród ludzi, „posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzechy. [...] myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym [...]. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu” (2 Mch 12, 43–44).

Zetknięcie z myślą filozoficzną grecką (antropologią wywodzącą się od Platona) przyniosło Żydom ideę duszy nieśmiertelnej, ontycznie różnej i niezależnej od ciała. Przyjęto istnienie w człowieku niezależnie od ciała istniejącej *psyche*. Razem z nauką o zmartwychwstaniu zaczęła się rozwijać w Izraelu – pod wpływem nauki o wieczności Boga (Pwt 32, 40) – także nauka o nieśmiertelności duszy ludzkiej (por. Mdr 1, 5; 3, 9; 5, 51)<sup>15</sup>.

Milczenie literatury qumrańskiej na temat zmartwychwstania indywidualnego świadczy o tym, że nie była to nauka powszechnie znana. Znało ją jednak dobrze otoczenie Jezusa, jak wynika z wypowiedzi Marty (J 11, 24). Kierownice koła judaizmu były podzielone w kwestii zmartwychwstania: faryzeusze przyjmowali je bez zastrzeżeń, natomiast saduceusze odrzucali. Zmartwychwstanie ciała stanowiło wielką trudność dla mentalności helleńskiej, co stwierdził św. Paweł nie tylko na Areopagu (Dz 17, 32), lecz i w gminach składających się z nawróconych pogan (por. 1 Kor 15, 12–19)<sup>16</sup>.

W artykule przedstawiona została ewolucja prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w Starym Testamencie w sposób bardzo syntetyczny. Zainteresowanych pogłębieniem problematyki odsyłam do opracowań przedstawionych w przypisach.

15 Por. *Księga Powtórzonego Prawa...*, dz. cyt., s. 342–344; A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 194–196.

16 Por. L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, [w:] *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1978, s. 220.



ks. Stanisław Hałas SCJ



# Ojcowska miłość Boga jako motyw wiodący Ewangelii Janowej

## Problem badawczy

Komentatorzy Ewangelii Janowej zwracają uwagę na specyficzne cechy stylu, a zarazem i najważniejsze motywy, z jakimi mamy w niej do czynienia. Próbują też określić z nich jej najważniejsze tematy teologiczne. Znany i bardzo zasłużony specjalista od tej Ewangelii prof. Ignace de la Potterie uważał, że najważniejszym motywem czwartej Ewangelii jest objawienie, choć, jak zaznaczył, sam termin ἀποκάλυψις w niej nie występuje<sup>1</sup>. Opinię tę powieli wielu autorów. Inni z kolei sugerują, że wiodącym motywem czwartej Ewangelii są chwała i uwielbienie Jezusa: δόξα, δοξάζω<sup>2</sup>. Wśród ważnych motywów teologicznych czwartej Ewangelii wymienia się także: miłość – ἀγάπη, wiarę, życie czy teologię świata

1 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, cz. 1: Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2009, s. 208 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4, cz. 1).

2 Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993, s. 92.; por. też tytuł wcześniejszego komentarza S. Mędali, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, red. R. Bartnicki, Warszawa 1992, s. 13.

– κόσμος<sup>3</sup>. Rzeczywiście wszystkie te motywy znajdują swoje znaczące odbicie w słownictwie Ewangelii Janowej.

Wśród tych ważnych motywów zauważają także częste występowanie określenia Boga jako Ojca, a Jezusa jako Syna<sup>4</sup>. Specyfiką mojej analizy będzie powiązanie obydwóch określeń z określeniem więzi ojcowsko-synowskiej jako ἀγάπη i podobnymi. Okazuje się bowiem, że istnieje logiczne powiązanie między tymi określeniami i analizowane łącznie pokazują głębię teologicznej koncepcji Ewangelii Janowej.

## Πατήρ dla Jezusa jako Syna

Rzeczywiście Ewangelia Janowa znana jest z najczęstszych określeń Boga jako Ojca: Πατήρ, przy czym jest ono zazwyczaj używane bez dodatkowych dookreśleń, jak np. πατήρ ὁ οὐράνιος w Ewangelii Mateuszowej (5, 48; 6, 14. 26 itd.) czy też πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mk 11, 25; Mt 5, 16. 45; 6, 1 itd.). Określany bywa jedynie zaimkiem dzierżawczym, np. πατήρ μου (J 5, 17. 43; 6, 32 itd.). Najczęściej jednak jest używane bez dodatków, a jedynie poprzedzone rodzajnikiem określonym: ὁ<sup>5</sup>. Jest tych określeń Boga jako Ojca dokładnie aż 119<sup>6</sup>, podczas gdy pozostałe pisma Nowego Testamentu posiadają ich już znacznie mniej. Ewangelia Mateuszowa, która zajmuje drugie miejsce pod tym względem, ma ich na przykład 45. Natomiast w innych pismach Nowego Testamentu znajdziemy je już znacznie rzadziej.

Określenie Boga jako Ojca bez dodatkowych określeń charakteryzuje także dwa listy św. Jana. Występuje w Pierwszym Liście 12 razy, a w Drugim trzy razy, nie licząc określenia złożonego „Bóg Ojciec” w pozdrowieniu początkowym w 2 J 3. W Trzecim Liście Janowym, który jest zresztą bardzo krótki, określenia takiego nie ma<sup>7</sup>. Nie jest to z pewnością tak wiele, jak w Ewangelii Janowej, aczkolwiek ze względu na krótkość tych listów ich częstotliwość względna, a więc

3 Por. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids 2003, s. 324nn.

4 Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, dz. cyt., s. 209.

5 Jeśli nie liczyć określeń wskazujących relację Ojca w stosunku do Jezusa: ὁ πέμψας με (np. J 6, 44; 8, 18).

6 Chodzi o określenie πατήρ odniesione tylko do Boga, a nie np. do Abrahama (J 4, 2; 8, 39. 53. 56) czy innych osób. Różne opracowanie podają liczbę bardzo zbliżoną: por. J. Drgas, „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, [w:] Ty, Panie, Jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 115; W. Marchel, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 130.

7 J. Załęski, „Każdy, kto uznaje Syna, ten ma i Ojca” (1 J 2, 23). *Ojcostwo Boga w Listach św. Jana*, [w:] Ty, Panie, Jesteś naszym Ojcem”..., dz. cyt., s. 150.

wyliczona w stosunku do ilości wszystkich wyrazów danego listu, podobna jest do czwartej Ewangelii<sup>8</sup>.

Zauważono także, że określenie Boga jako Πατήρ jest w Ewangelii Janowej znacznie częstsze niż samo określenie θεός, które znajdujemy w Ewangelii Janowej 81 razy. Obserwacje te wskazują, że autor Ewangelii pragnie ukazać Boga przede wszystkim jako Ojca<sup>9</sup>. Dlatego też motyw Bożego ojcostwa w czwartej Ewangelii zasługuje na szczególnie wnikliwą analizę. Rodzi się bowiem pytanie: czyim Ojcem jest Bóg w rozumieniu Ewangelii Janowej i w jaki sposób zostały określone Jego ojcowska relacje?

Otóż Bóg jest przede wszystkim Ojcem Jezusa, swego jedyne Syna, jak Go określa Ewangelista: μονογενης (J 3, 16. 18). Jego ojcostwo odnosi się przede wszystkim do Niego, z kolei Jezus w swoich wypowiedziach określa siebie bardzo często jako po prostu Syn, po grecku υιός, również bez dodatkowych określeń. Kontekst wskazuje jednoznacznie, że określenie υιός odnosi się do Jego Bożego synostwa. Jezus w Ewangelii Janowej określa siebie przede wszystkim jako Syn w stosunku do swego Boskiego Ojca. Widać to w wielu Jego wypowiedziach zawartych w tej Ewangelii: w 3, 35 n; 5, 19–23. 26; 6, 40; 8, 36; 14, 13 i 17, 1. Określenie Jezusa jako υιός jest w całej czwartej Ewangelii aż 15, a znajdujemy je przede wszystkim w dłuższych wypowiedziach Jezusa w rozdziale trzecim, a zwłaszcza piątym. Również one są bardzo charakterystyczne dla Ewangelii Janowej, dla jej wymowy teologicznej. I co dla nas najważniejsze, są logicznie powiązane z koncepcją Boga jako Ojca. Oprócz tego Jezus jest określany także jako Syn Człowieczy, podobnie jak w ewangeliami synoptycznych, choć występuje w niej znacznie rzadziej, czy też Syn Boży. Jednak określenie υιός bez dodatkowych określeń jest bardzo typowe i charakterystyczne właśnie dla czwartej Ewangelii. Podobnie zresztą jest w Listach Janowych (1 J 2, 22nn; 4, 14; 5, 12 i 2 J 9). Poza pismami Janowymi nie spotkamy się już z takim określeniem Jezusa jako po prostu Syna w odniesieniu do Boga nazywanego Ojcem.

Na uwagę zasługuje także rozmieszczenie tekstów, które nazywają Boga Ojcem, a Jezusa Synem, na przestrzeni całej czwartej Ewangelii. Zestawiłem je w poniższej tabeli, w której uwzględniłem perykopy z określeniami Boga jako πατήρ oraz Jezusa jako Syna bez dodatkowych określeń. Wyliczyłem także, ile razy takie określenie występuje w poszczególnych perykopach<sup>10</sup>. Oznaczyłem je

8 Wynosi ona 0,56 proc. w 1 J, a 0,84 proc. w Ewangelii Janowej. Komputerowy program do badań biblijnych wylicza ją bezpośrednio w funkcji: „Stats – % hits in bk/words in bk”.

9 J. Drgas, „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”..., dz. cyt., s. 116.

10 Zestawienia tych tekstów w formie wykresu dokonała już w swoim opracowaniu Edith Zingg (*Das Reden von Gott als Vater im Johannesevangelium*, Freiburg 2006, s. 29).

liczbą kropek • w danej perykopie. W ostatniej kolumnie umieściłem określenia relacji, jakie zachodzą między Ojcem a Synem.

Perykopa Janowa	πατήρ dla Jezusa	υἱός dla Ojca	Ἀγάπη • albo inne określenie więzi
1, 14. 18. Prolog	••		ὦν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς
3, 35. Świadectwo Jana	•	•	•
4, 21–23. Rozmowa z Samarytanką	•••		
5, 17–45. Dysputa po uzdrowieniu nad sadzawką na temat działania Syna	14 •	8 •	• φιλέω
6, 27–57. Dysputa eucharystyczna	12 •	•	widział Ojca: ἑώρακεν
8, 16–55. Pierwsza dysputa w świątyni	10 •		•
10, 15–38. Wypowiedź o Dobrym Pasterzu	13 •		• γινώσκειω, jedność: ἔν komunia: ἐν ἑμοί.
12, 23–50. Ostatnia dysputa w świątyni	5 •		
13, 1–16, 32. Mowa pożegnalna w Wieczerniku	46 •	26 •	komunia ἐν ἑμοί (14, 11. 20) μένω, μετ' ἑμοῦ ἔστιν – bycie z Synem
17, 1–26. Końcowa modlitwa	6 •	••	5 • wzajemna wspólnota dóbr: τὰ ἑμὰ πάντα σὰ ἔστιν καὶ τὰ σὰ ἑμέ jedność: ἔν
20, 17. Spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną	••	•	ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου

Zestawienie to pokazuje, że interesujące nas określenia πατήρ i υἱός występują zasadniczo w dłuższych wypowiedziach i dysputach prowadzonych przez Jezusa. Właśnie w tych rozbudowanych wypowiedziach najbardziej uwidoczniła się koncepcja redakcyjna czwartego Ewangelisty. Te dialogi i dyskusje Jezusa, a także bardzo rozbudowana mowa pożegnalna zakończona również

długą modlitwą do Ojca należą do charakterystycznych cech stylu literackiego czwartej Ewangelii i w nich też najbardziej uwidacznia się jej specyfika teologiczna. Oznacza to, że wizja Boga jako przede wszystkim Ojca, a Jezusa jako Syna należy do istotnych cech specyficznych tej Ewangelii.

Najwięcej określeń Boga jako Ojca, a Jezusa jako Syna znajdujemy w wypowiedziach samego Jezusa. Chodzi najpierw o rozmowę z Samarytanką (4, 21–23), później dysputę z Żydami po uzdrowieniu chorego nad sadzawką Betesda (5, 17–45), następnie dysputę na temat Eucharystii po nakarmieniu tłumów (6, 27–65), trzy dysputy przeprowadzone w świątyni jerozolimskiej podczas Świąta Namiotów (8, 16–54; 10, 25–38; 12, 23–50) i końcowej modlitwie do Ojca (17, 1–25). Zdecydowanie najwięcej jest ich jednak w bardzo rozbudowanej mowie pożegnalnej w Wieczerniku (13, 1–16, 32). Znajdujemy je wreszcie w odpowiedzi, której udzielił Jezus Marii Magdalenie po swym zmartwychwstaniu: „Nie zatrzymuj Mnie! Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego” (20, 17). Gdy zaś chodzi o tematykę Jezusowych pouczeń na temat Ojca, to z początku dotyczą one głównie Bożego ojcostwa w relacji do swojego Syna, w końcowych zaś mowach uwaga zostaje zwrócona na ojcostwo w stosunku do chrześcijan.

## Ojcowska ἀγάπη Boga

Gdy zaś chodzi o określenie relacji, jakie zachodzą między Ojcem a Synem, są one najczęściej określane czasownikiem ἀγαπάω lub odpowiadającym mu rzeczownikiem ἀγάπη. Ewangelia Janowa używa wyłącznie tego określenia miłości i posługuje się nim najczęściej spośród wszystkich Ewangelii, bo aż 44 razy. Nie używa żadnych innych określeń miłości czy miłosierdzia oprócz χάρις wzmiankowanej jedynie w Prologu (J 1, 14, 16 bis, 17). Dlatego należy zwrócić uwagę również na to charakterystyczne dla Jana określenie i kontekst, w jakim występuje. A kontekst ten jak najbardziej odpowiada podstawowemu znaczeniu słowa ἀγαπᾶν, którym jest właśnie miłość typowa dla środowiska rodzinnego. Oznacza bowiem przede wszystkim miłość rodziców do swych dzieci, dzieci do rodziców i rodzeństwa pomiędzy sobą.

Specyfiką znaczeniową greckiego określenia ἀγαπάω czy ἀγάπη jest bowiem miłość właściwa relacjom w rodzinie, a zwłaszcza rodziców do dzieci i na odwrót. Taki jest podstawowy sens greckiego określenia ἀγάπη w odróżnieniu od dzisiejszego rozumienia miłości w sensie przede wszystkim romantycznym i indywidualistycznym. W Biblii znajdziemy wiele przykładów takiego określa-

nia miłości rodzicielskiej. Najbardziej znanym jest w tym względzie patriarcha Abraham. Przy pomocy tego właśnie leksemu została określona jego wielka miłość do jedyne go i długo wyczekiwanego syna Izaaka (Rdz 22, 2. 12. 16). Można znaleźć także wiele innych przykładów, zwłaszcza określenie Jezusa jako umiłowanego Syna Bożego podczas chrztu w Jordanie (ἀγαπητός – Mk 1, 11 i paralelne) oraz przemienienia na górze (Mk 9, 7 i Mt 17, 5).

Jeśli więc autor czwartej Ewangelii wybrał i upodobał sobie właśnie to określenie miłości i zastosował je na określenie więzi między Bogiem jako Ojcem i Jego Synem, a także innych więzi wspólnotowych i religijnych, miał w tym zapewne swój cel. A celem tym wydaje się ukazanie więzi religijnych na podobieństwo miłości rodzinnej, a więc jako analogicznych do tych, które charakteryzują kochającą się rodzinę. Chciał po prostu ukazać wspólnotę chrześcijańską jako rodzinę, która traktuje Boga jako swego Ojca, Jezusa jako Jego Syna, a siebie jako środowisko domowe połączone więzami miłości charakterystycznej do kochającej się rodziny.

Początków tej typowo rodzinnej miłości należy szukać, podobnie zresztą jak w każdej ludzkiej rodzinie, w miłości rodziców. W dawniejszych uwarunkowaniach kulturowych, zwłaszcza semickich, akcentowano szczególnie inicjatywę i rolę ojca. Dzięki jego miłości rodzą się dzieci i mają zapewnione byt oraz wychowanie. Dlatego prześledzimy kolejno teksty, które mówią o ojcowskiej ἀγάπη Boga najpierw w stosunku do swojego Syna, gdyż z tej ojcowskiej miłości bierze się cała wspólnota rodzinna, która obejmie stopniowo swym zasięgiem wszystkich uczniów Jezusa.

O miłości Ojca w stosunku do Syna mówi Ewangelia Janowa wyraźnie aż sześć razy w czterech różnych perykopach. Pierwszą wzmiankę znajdujemy w świadectwie Jana Chrzciciela umieszczonym po rozmowie Jezusa z Nikodemem (3, 35). Wszystkie kolejne stwierdzenia znajdujemy już w wypowiedziach samego Jezusa. Najpierw w pouczeniu wygłoszonym w świątyni na temat Dobrego Pasterza: με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ (10, 17), następnie w mowie pożegnalnej wygłoszonej w wieczerniku: ἠγάπησέν με ὁ πατήρ (15, 9) oraz aż trzykrotnie w końcowej modlitwie Jezusa, która kończy tę mowę pożegnalną. Jezus trzykrotnie mówi w niej o miłości swojego Ojca: ἠγάπησάς με (17, 23. 24. 26).

Najwcześniejsze sformułowanie na temat ojcowskiej miłości Boga do swojego Syna znajdujemy, jak już wspomniałem, w trzecim rozdziale Ewangelii Janowej. Chodzi o świadectwo Jana Chrzciciela umieszczone po nocnej rozmowie z Nikodemem i wskazuje, że ojcowska miłość do Jezusa przejawia się w powierzeniu Mu swych pełnomocnictw. Tak mówi o niej Jan Chrzciciel: „Ojciec miłuje [ἀγαπᾷ] Syna i wszystko przekazał w Jego ręce [δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ]” (J 3, 35).

Sformułowanie to pokazuje, że ojcowska miłość Boga do Syna uwidoczniła się w przekazaniu wszystkiego dosłownie „w rękę” Syna. Zaś zwrot  $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\eta\ \chi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}$  wskazuje w Biblii na przekazanie pełnomocnictwa, a więc władzy. Widać to choćby na przykładzie Mojżesza, któremu Bóg udzielił władzy czynienia cudów przed faraonem (Wj 4, 21), czy też władzy Nabuchodonozora nad swoim imperium (Dn 2, 38; por. też Hi 1, 12). Władza przekazana Synowi jest powszechna i rozciąga się na wszystko:  $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ . Jest całkowita, podobnie jak Duch, którego Bóg Mu udzielił z największą hojnością:  $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\upsilon\varsigma$  (w. 34). Udzielone Jezusowi pełnomocnictwa dotyczą nauczania, ale przede wszystkim daru życia wiecznego i darowania Bożego gniewu (w. 36). Tak wielkie uprzywilejowanie Jezusa jest wyrazem Jego ojcowskiego zaufania i wielkiej miłości. Motywowany nią Ojciec udzielił Synowi nieograniczonej władzy i mocy. Na tożsamy zwrot napotykamy jeszcze w J 13, 3, choć został tam sformułowany nieco inaczej. Mowa w nim bowiem o przekazaniu wszystkiego w ręce Syna w liczbie mnogiej:  $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \chi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\varsigma$ .

W końcowej modlitwie zaś Jezus stwierdza, że Ojciec „umiłował Go jeszcze przed założeniem świata” ( $\pi\rho\delta \kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\varsigma$  – 17, 24). Interesujące jest biblijne określenie stworzenia jako  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ , które tłumaczymy zazwyczaj jako „założenie”. Oznacza ono właściwie położenie fundamentu pod budowlę (por. Hbr 6, 1) i świadczy, że stworzenie świata wyobrażano sobie podobnie do położenia fundamentu pod budowę domu. Na trudnym i nierównym terenie Palestyny, a także ze względu na brak mocnych substancji wiążących kamienie ze sobą, jak na przykład współczesny cement, położenie właściwego i odpowiednio mocnego fundamentu odgrywało w dawnym budownictwie podstawową rolę. Od mocnego fundamentu zależała bowiem stabilność całej budowli na nim wzniesionej. Biblijne określenie nawiązuje więc do dawnego sposobu budowania, jednak nawet współcześnie mówimy o roli fundamentalnej, o fundamentalnym znaczeniu, co etymologicznie kojarzy się przecież z położeniem fundamentu.

W ten sposób autor czwartej Ewangelii pragnie pokazać swym adresatom, że ojcowska miłość Boga do Syna posiada znaczenie fundamentalne dla Jezusa i całej Jego misji, podobnie jak w rodzinie miłość rodziców prowadzi do powstania rodziny, urodzenia i wychowania dzieci. Miłość ojcowska, i w ogóle rodzicielska, stanowi przecież podwaliny dla rodziny i formacji dzieci. Miłość rodzicielska już ze swej natury jest uczuciem trwałym i wiernym i na nim opiera się całe wychowanie dziecka.

Sugestia, że ojcowska miłość Boga zaistniała wcześniej, od całego stworzonego świata, nawiązuje do Janowego Prologu, który mówił o preegzystencji Słowa, a także o Boskiej miłości do Jednorodzonego, ukierunkowanej na oj-

cowskie łono Boga (1, 18). Mówienie o preegzystencji ojcowskiej miłości Boga nie tyle ma na celu pouczenie dotyczące najdalszej przeszłości, lecz wskazuje przede wszystkim na zasadniczą wagę tej miłości dla całego objawienia i ziemskiej misji Jezusa. Kto i co istnieje wcześniej, jest bowiem ważniejsze i posiada wyższą rangę, jak pokazują choćby słowa Jana Chrzciciela przytoczone właśnie w Ewangelii Janowej: „przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” (J 1, 15, 30).

Ojcowska miłość Boga do swojego Syna stanowi więc podstawę i punkt wyjścia dla całej misji Jezusa, której celem było rozciągnięcie tej miłości również i na chrześcijan. Jej celem jest bowiem objawienie chrześcijanom imienia Ojca, aby „miłość, którą umiłował (ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς) Syna, była również i w nich” (J 17, 26).

Zauważmy, że w tym sformułowaniu ojcowska miłość Boga została uwydatniona przez dwukrotne powtórzenie rdzenia ἀγάπ – w formie rzeczownikowej i czasownikowej: ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με. Sformułowanie takie jest jedyne w całej Ewangelii Janowej, a nawet całym Nowym Testamencie. Oprócz naszej perykopy spotykamy je tylko jeszcze raz w Septuagincie. Chodzi o 2 Sm 13, 15, gdzie mówi się o szczególnie intensywnym uczuciu, jakim zapałał Amnon do Tamar. Podobny odcień znaczeniowy można dostrzec również w analizowanym tekście Janowym, gdzie chodzi o szczególnie mocną miłość ojcowską Boga do swego Syna. Jezus modli się, aby podobnie intensywną miłością kierowali się również chrześcijanie w stosunku do siebie. Ich doskonała jedność powinna przekonać świat o wielkiej ojcowskiej miłości Boga zarówno do Jezusa, jak i Jego uczniów: ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας (J 17, 23).

Ojcowska miłość Boga do swego jedynego Syna stanowi więc miarę Jego miłości do chrześcijan (καθὼς). Ewangelista pragnie przekonać swych czytelników, że jest ona równie wielka i intensywna jak miłość do własnego Syna. Analogiczne stwierdzenie można dostrzec już wcześniej w mowie pożegnalnej Jezusa: Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ ὑμεῖς ἠγάπησα (J 15, 9).

O ile w Jezusowej modlitwie ojcowska miłość Boga do swego Syna stanowi miarę Jego miłości do chrześcijan, o tyle tutaj jest punktem odniesienia i miarą miłości Jezusa do chrześcijan. I w jednym, i w drugim przypadku stanowi więc punkt odniesienia do miłości adresowanej dla chrześcijan. Wielka miłość Boga do swego Syna znajduje się zatem u początku i stanowi punkt wyjścia dla miłości ukierunkowanej na chrześcijan, zarówno ze strony samego Ojca, jak i Jego Syna. Stanowi jej zapoczątkowanie, a zarazem źródło.

Jezusowe stwierdzenie w J 10, 17 wskazuje na motywację ojcowskiej miłości Boga do Syna, którym jest gotowość poświęcenia własnego życia dla dobra lu-



dzi. Jest to postawa Dobrego Pasterza, gotowego oddać własne życie dla ratowania owiec. Toteż w mowie wygłoszonej w Świątyni Namiotów Jezus mówi: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec [με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ], bo Ja życie moje oddaję” (10, 17).

Poświęcenie własnego życia jest wyrazem największej miłości, jaką można komuś okazać. Jezus bowiem stwierdza w swej mowie pożegnalnej, że „Nikt nie ma większej miłości [ἀγάπη] od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (15, 13; por. 1 J 3, 16).

Heroiczna postawa Jezusa jako Dobrego Pasterza jest wyrazem Jego miłości do ludzi. Dlatego też dodatkowo motywuje ojcowską miłość Boga do Syna, która jednak istniała od samego początku. Istniała jeszcze przed stworzeniem czegokolwiek i była podstawą synowskiej misji Jezusa. Ewangelia Janowa uczy bowiem, że ojcowska miłość Boga do swego Syna stoi u początku wszystkiego, co później nastąpiło, a więc zarówno stworzenia, jak i całej ziemskiej misji Jezusa. Jest tak wielka, że stanowi miarę miłości zarówno Ojca, jak i Syna do chrześcijan. Stanowi też wzór dla miłości braterskiej chrześcijan. Skierowana do umiłowanego Syna jest punktem wyjścia i źródłem miłości, jaka do nich dociera i ich formuje.

## Synowska ἀγάπη Jezusa

Słowo ἀγάπη określa w Ewangelii Janowej także relację Syna do Ojca. Takie jej ukierunkowanie znajdujemy w dwóch miejscach mowy pożegnalnej Jezusa w Wieczerniku, a mianowicie w 14, 31 i 15, 10. W pierwszym z nich Jezus oświadcza, że „miłuje Ojca [ἀγαπῶ τὸν πατέρα] i tak czyni, jak On mu nakazał”. Swą synowską miłość do Ojca uwidacznia w czynieniu (ποιέω) tego, co Mu polecił. Zaś o wykonywaniu tego, czego nauczył i polecił Mu Ojciec, mówił już kilkakrotnie wcześniej w tejże Ewangelii, a mianowicie w dyspucie zawartej w piątym rozdziale (5, 19 nn), w pierwszej dyspucie świątynnej (8, 28) i mowie o dobrym Pasterzu w 10, 25. W ostatnim z tych tekstów czyny Jezusa ukazane zostały jako świadectwo (μαρτυρέω) mające przekonać do wiary w Niego. Podobnie i w 14, 31 czyny Jezusa mają świadczyć o Jego miłości do Ojca wobec świata.

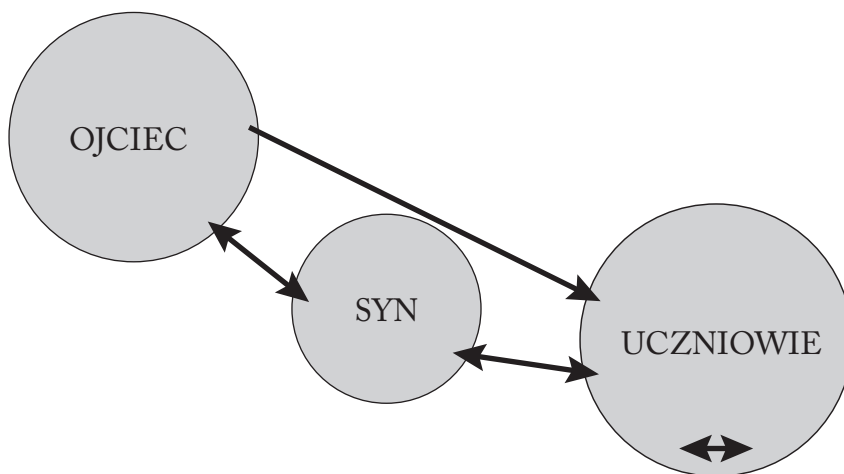
Podobnie i w J 15, 10 zachowanie przykazań otrzymanych od Ojca świadczy o Jego trwałej miłości do Ojca i powinno być wzorem dla Jego uczniów. Zachowując przykazania Ojca, Jezus trwa bowiem w Jego miłości (αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ). Okazuje się, że również czasownik μένω jest bardzo charakterystyczny

dla Ewangelii Janowej i do niego wrócimy jeszcze przy omawianiu określeń analogicznych do ἀγάπῶ.

Jednak słowo ἀγάπῶ określa w Ewangelii Janowej nie tylko ojcowską miłość Boga do Syna i vice versa, lecz także i pozostałe relacje, jakie istnieją między Ojcem, Synem i chrześcijanami. Chodzi mianowicie o następujące ukierunkowania miłości ἀγάπῶ:

- ♦ Ojca do uczniów (J 3, 16; 14, 21. 23 i 17, 23),
- ♦ Syna do uczniów – chrześcijan (13, 1 bis. 34; 14, 21; 15, 9. 12),
- ♦ uczniów do Syna (14, 15, 21 bis. 23. 28; 15, 9n)
- ♦ chrześcijan wzajemnie w stosunku do siebie (13, 34 bis. 35; 15, 12. 17).

Te wzajemne powiązania miłości rodzinnej ἀγαπᾶν można zilustrować na poniższym schemacie, który ukazuje Boga jako Ojca, Jezusa jako Syna oraz chrześcijan. Wzajemną relację miłości między nimi zaznaczono żółtymi strzałkami. Ukazują one ukierunkowanie tej relacji. Tak określona miłość łączy ze sobą Boskiego Ojca, Jego Syna i chrześcijan ze sobą.



Namalowane strzałki wskazują na różne ukierunkowania miłości ἀγάπῶ, jaka łączy Boga jako Ojca ze swoim Synem oraz chrześcijanami. Jest ich w Ewangelii Janowej dokładnie sześć. Chodzi bowiem o miłość Ojca do Syna i przez Niego do chrześcijan, Syna do Ojca i chrześcijan oraz chrześcijan do Jezusa i między sobą. Są to więc wszelkie relacje religijne podobnie do relacji w kochającej się rodzinie. Nie widać jedynie bezpośredniej relacji miłości chrześcijan do Ojca, ale w tym opuszczeniu można domyślać się celowej intencji czwartego Ewan-

gelisty. W ten bowiem sposób pragnie on zapewne uwydatnić rolę Syna jako pośrednika w dotarciu do Ojca.

Niektóre z przytoczonych w zestawie ukierunkowań Ewangelista bardzo wyraźnie łączy i porównuje ze sobą. Na uwagę zasługuje najpierw sformułowanie zawarte w J 15, 9, ponieważ porównuje miłość Jezusa do chrześcijan do tej, jaką sam otrzymał od Ojca:

Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ,  
καὶ γὰρ ὑμεῖς ἠγάπησα·  
μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῆ ἐμῆ.

Sformułowanie to porównuje obydwie miłości przy pomocy znanego nam już spójnika καθὼς. Widzimy go również w 17, 23, gdzie przy jego użyciu została porównana ojcowska miłość Boga do chrześcijan z Jego miłością do własnego Syna. Okazuje się, że jest on chętnie używany przez Jana do porównania miłości ἀγάπη adresowanej w różnych kierunkach, a mianowicie:

- ♦ miłości Ojca do Syna z Jego miłością do chrześcijan (15, 9; 17, 23),
- ♦ miłości Syna do Ojca z miłością chrześcijan do Jezusa (15, 10),
- ♦ miłości Syna do chrześcijan jako wzoru miłości braterskiej we wspólnocie: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (13, 34; 15, 12).

Ta wyraźnie widoczna tendencja do porównywania miłości Ojca do Syna i chrześcijan przy użyciu zawsze tego samego określenia miłości ἀγάπη oraz spójnika καθὼς uwydatnia ideę tej łączności i zależności w różnych kierunkach. Chodzi więc o tę samą miłość ἀγάπη, jaka jest właściwa dla kochającej się rodziny, adresowaną do osób stanowiących ją i jej najbliższy krąg, a więc obejmującą rodziców, dzieci i przyjaciół dzieci. W ten sposób ἀγάπη określa właściwie wszelkie relacje religijne, jakie istnieją między Bogiem Ojcem, Jego Synem i chrześcijanami. Miłość Ojca do Syna stanowi wzór Jego miłości do chrześcijan, zaś miłość Syna do chrześcijan winna być wzorem miłości braterskiej we wspólnocie chrześcijańskiej.

Wszystko jednak zaczyna się od miłości Ojca, która jest ukierunkowana najpierw na własnego Syna, a dopiero przez Niego na Jego uczniów, czyli chrześcijan. Tak jak rodzina rozpoczyna się od miłości i inicjatywy przyszłego męża i ojca czy też obojga małżonków, którzy w wyniku wzajemnej miłości stają się rodzicami. Od ich miłości zaczyna się rodzina i oni też stanowią jej wzór dla dzieci. Zaś poprzez miłość do własnych dzieci, więzy przyjaźni poszerzają się również na osoby z nimi zaprzyjaźnione. W analogiczny sposób również

i miłość Ojca poszerza swój zakres na przyjaciół Syna. W ten sposób powstaje wspólnota chrześcijańska jako poszerzona rodzina z Ojcem i Synem.

Chrześcijanie powinni naśladować w szczególności miłość Jezusa jako Syna ukierunkowaną nich. Widać to w dwóch wypowiedziach Jezusa z Jego mowy pożegnalnej w wieczerniku:

13, 34 – ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,  
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς  
ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους;

15, 12 – ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους  
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.

Obydwa teksty zawierają polecenie, aby wzajemna miłość chrześcijańska była podobna do miłości Jezusa w stosunku do chrześcijan. Chodzi o miłość ofiarną, jakiej przykład dał, umywając uczniom nogi (13, 4–15), a zwłaszcza oddając za nich swe życie z miłości (15, 3). Podwójne czy nawet potrójne użycie paralelne tego samego czasownika ἀγαπάω w odniesieniu do chrześcijan i Jezusa dodatkowo uwydatnia podobieństwo między jedną miłością a drugą.

Określenie ἀγαπᾶν ἀλλήλους czy też ἀγάπη ἐν ἀλλήλοις spotykamy pięciokrotnie w Ewangelii Janowej (13, 34 bis. n; 15, 12. 17). Znajdujemy je również w Listach Janowych (1 J 3, 11. 23; 4, 7, 11n; 2 J 1, 5), a także u Pawła (1 Tes 3, 12; 4, 9; 2 Tes 1, 3; Rz 13, 8; Ef 4, 2, por. Ga 5, 13) i w Pierwszym Liście św. Piotra (1, 22). Jest typowym wczesnochrześcijańskim określeniem wzajemnej miłości chrześcijan, jaka powinna panować wewnątrz ich wspólnoty i być wyrazem wzajemnego braterstwa<sup>11</sup>. Specyfiką Ewangelii Janowej jest jednak położenie nacisku na to, aby taka miłość jak najwierniej naśladowała miłość Jezusa do chrześcijan w ramach ogólnej koncepcji chrześcijaństwa jako kochającej się rodziny.

## Określenia analogiczne do ἀγάπη

Ta wielka analogia miłości między Bogiem jako Ojcem i Jego Synem oraz chrześcijanami została dodatkowo uwydatniona także innymi określeniami, które, zwłaszcza w koncepcji Janowej, mają podobny wydźwięk znaczeniowy. Chodzi najpierw o zjednoczenie wyrażone przyimkiem ἐν połączonym z zaim-

11 Por. J.H. Elliott, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, London 2011, s. 387.

kiem osobowym, jak choćby ἐν ἐμοί. Zwrot ten uwydatnia głębokie i wzajemne zjednoczenie Ojca z Synem, np.

ἐν ἐμοί ὁ πατήρ  
καὶ ἐν τῷ πατρί (J 10, 38, por. 14, 10 n; 14, 20).

W końcowej modlitwie Jezus prosi, aby to zjednoczenie objęło swym zasięgiem także i chrześcijan:

σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοί  
καὶ ἐν σοί,  
ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν (J 17, 21).

Również i te sformułowania są zbudowane na zasadzie paralelizmu tak charakterystycznego dla czwartej Ewangelii, aby uwydatnić analogię zjednoczenia między Ojcem, a Synem i chrześcijanami, podobnie jak to było w przypadku określenia ἀγάπη.

Niekiedy określenie to zostało dodatkowo wzmocnione czasownikiem μένω, również bardzo częstym i charakterystycznym dla pism Janowych. Widać je np. w J 6, 56; 14, 10, ale najbardziej jest widoczne w rozbudowanej alegorii o winnym krzewie i latoroślach w rozdziale 15. Stanowi ona ilustrację trwałej łączności z Jezusem, aby przynieść owoc (15, 4 n. 7). Zjednoczenie chrześcijan z Jezusem powinno być podobne do latorośli, które wyrastają z winnego krzewu. Warto przy okazji zaznaczyć, że również rzeczownik μὴνῆ w Ewangelii Janowej, tłumaczony zazwyczaj jako mieszkanie w „domu Ojca”, jest pochodną czasownika μένω. Chodzi więc nie tyle o mieszkania rozumiane materialnie, lecz bliską komunię z Ojcem (14, 2. 23)<sup>12</sup>.

Innym terminem, również analogicznym w stosunku do ἀγάπη, jest określenie jedności w postaci liczebnika ἕν, często w złożeniu ἕν εἰμί. Tak określone zostało zjednoczenie Jezusa ze swym Ojcem (10, 30; 17, 11. 22), a także i wzajemna komunია wyznawców Jezusa (11, 52; 17, 11. 21–23). Motyw ten został szczególnie rozwinięty w końcowej modlitwie Jezusa przed swoją Męką. Również i w tym przypadku doskonała jedność Jezusa jako Syna ze swoim Ojcem ma być wzorem dla wewnętrznej jedności wspólnoty wierzących w Chrystusa. Widać to szczególnie w sformułowaniach końcowej modlitwy Jezusa:

12 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2: Rozdziały 13–21, Częstochowa 2009, s. 89 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4).

ἵνα ὅσιν ἐν  
καθὼς ἡμεῖς ἔν (J 17, 22, por. 17, 11).

Warto zauważyć, że również i w tym tekście mamy do czynienia ze spójnikiem καθὼς, a także i powtórzeniem liczebnika ἔν, podobnie jak w sformułowaniach na temat miłości. Przytoczone sformułowania pokazują, że Ewangelia Janowa traktuje te określenia komunii analogicznie do określenia miłości.

Motyw jedności we wspólnocie chrześcijańskiej zajmuje również bardzo ważne miejsce w nauczaniu Pawłowym. Jednak jego specyfiką jest porównanie jedności chrześcijańskiej do jedności ciała ludzkiego: ἐν σῶμα (Rz 12, 4n; 1 Kor 10, 17; 12, 13. 20; Ef 4, 4; Kol 3, 15). Źródłem zaś tej jedności jest jeden Duch (1 Kor 12, 9–13; Ef 4, 4).

## Podsumowanie

Przegląd tak wielu tekstów z określeniami Boga jako Ojca, a Jezusa jako Syna oraz więzów miłości, jakie ich łączą, pokazuje, jak ważny i charakterystyczny jest dla czwartej Ewangelii ten motyw. Występuje on w wielu tekstach na przestrzeni całej Ewangelii, ale przede wszystkim w dysputach i dłuższych wypowiedziach Jezusa, które chyba najbardziej uwidaczniają koncepcję redakcyjną tej Ewangelii.

Podstawowym określeniem więzów, jakie łączą Ojca i Syna, a także chrześcijan, jest ἀγάπη, której specyfiką znaczeniową jest miłość rodzinna, a więc taka, jaka łączy rodziców i dzieci w kochającej się rodzinie. W ten sposób czwarty Ewangelista pragnie ukazać chrześcijaństwo jako wspólnotę analogiczną do rodzinnej, w której Bóg jest kochającym Ojcem, Jezus ukochanym i kochającym Synem, a chrześcijanie – umiłowanymi dziećmi Ojca, które są powołane do kierowania się analogiczną miłością w stosunku do siebie. Wspólnota chrześcijańska winna kierować się miłością ἀγάπη analogiczną do miłości Ojca i Syna w stosunku do Nich. W ten sposób ἀγάπη jest w Ewangelii Janowej określeniem wszelkich więzów religijnych zarówno w stosunku do Boga jako Ojca, jak i Jego Syna oraz chrześcijan. Wzajemna miłość chrześcijańska winna być miłością braterską, czyli taką, jak rodzeństwo obdarza siebie nawzajem.

Analogiczną wymowę posiadają w Ewangelii Janowej również charakterystyczne dla niej określenia komunii między Ojcem, Synem i chrześcijanami (ἐν i określenie osoby), trwania w niej (μένω, μovní) oraz jedności (ἔν).

Zarówno wielość powtarzanych i charakterystycznych określeń związanych z ojcowską miłością Boga, jak też ich wzajemne powiązanie tematyczne pokazuje, że mamy do czynienia z jednym z motywów wiodących czwartej Ewangelii, jeżeli nawet nie najważniejszym i najbardziej dla niej charakterystycznym.





Joanna Jaromin



# Królestwo Boże jako dar i zadanie w przypowieści o skarbie ukrytym w roli (Mt 13, 44). Studium teologiczne

Jezus w swojej pedagogii posługiwał się często przypowieściami, aby w jak naj-przystępniejszy sposób przekazać kwestie, które dla niektórych mogły być nie do końca zrozumiałe i niezbyt łatwe do przyjęcia, a do takich należała m.in. nauka o królestwie Bożym. Już Jan Chrzciciel wzywał do nawrócenia z uwagi na zbliżające się królestwo niebieskie (zob. Mt 3, 2). Jezus u progu swej publicznej działalności uroczysto potwierdził tę Janową zapowiedź (zob. Mt 4, 17), czyniąc jednocześnie temat królestwa Bożego jednym z głównych aspektów swego nauczania. Wykorzystywał więc obrazy znane Jego odbiorcom z życia codziennego, by przybliżyć im prawdy nadprzyrodzone. Jednym z takich obrazów jest właśnie znaleziony na cudzym polu skarb.

Ὅμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὐρὼν ἀνθρώπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Novum Testamentum Graece et Latine*, red. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1991.

Podobne jest królestwo Niebios skarbowi ukrytemu w roli, który znalazłszy człowiek ukrył, a z radości swojej odchodzi i sprzedaje wszystko, co ma, i kupuje tę rolę<sup>2</sup>.

Przypowieść o ukrytym skarbie jest jedną z najkrótszych wygłoszonych przez Jezusa. Jest też jedną z tych, które znajdujemy wyłącznie w Ewangelii według św. Mateusza, nie licząc apokryficznej Ewangelii Tomasza (EwTm 109). Ewangelista umieścił ją w bloku, który nazywamy „mową w przypowieściach” (Mt 13, 1–52).

Zarówno w starożytnym Izraelu, jak i innych miejscach, które znajdowały się pod okupacją bądź też toczyły się tam walki, przypadkowe odkrycia skarbów nie były jakimś ewenementami. Każdy, kto posiadał coś wartościowego, starał się to ukryć przed wrogiem. Również żołnierze czasem gubili swój żołąd albo inne cenne przedmioty. Dlatego też bohater omawianej przypowieści mógł faktycznie znaleźć swój skarb, pracując na cudzym polu. Musiał on mieć rzeczywiście wielką wartość, skoro ten nie zastanawia się nawet, lecz od razu postanawia stać się prawowitym właścicielem znaleziska. Postępuje wyjątkowo roztropnie, ukrywając ponownie skarb. Gdyby go bowiem wyciągnął z ziemi, musiałby oddać właścicielowi pola, gdyż wszystko, co na nim było, należało do niego. Trudno tutaj rozrząsać kwestie moralne zachowania bohatera przypowieści. Mimo wszystko chce postąpić uczciwie, nabywając pole i stając się legalnym właścicielem również tego, co ukryte pod ziemią – takie było prawo starożytnego Izraela, choć Arland Hultgren twierdzi, iż starotestamentalne prawo nie regulowało tego typu przypadków wprost<sup>3</sup>. Gdyby bohater zabrał skarb od razu, dopuściłby się kradzieży. Nie wiemy ani jak duże było pole, ani też jak duży majątek on posiadał. Dowiadujemy się jedynie, że sprzedał wszystko, co posiadał, i to mu dokładnie wystarczyło na zakup pola. Ważnym elementem jest tu radość, z jaką to czyni. Akcentuje ona chęć, z którą bohater chce zmienić swoje życie. Skarb musi więc rokować na to, że z nawiązką zwróci mu się majątek, który sprzedał, aby nabyć pole<sup>4</sup>. Podobnie więc jak bohater przypowieści jest radosny wobec swojego niezwykłego znaleziska, tak też niezmierna radość

---

2 Tłumaczenie za: J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieści o ukrytym skarbie (Mt 13, 44)*, „Scriptura Sacra” 8–9 (2004–2005), s. 98; zob. także: J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych. Studium lingwistyczno-egzegetyczne*, Wrocław 2008, s. 13 (Bibliotheca Biblica).

3 A. J. Hultgren, *Le parabole di Gesù*, Brescia 2004, s. 390.

4 Por. np. R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1996, s. 317.

staje się udziałem każdego, kto odkrył nieporównywalną do niczego innego wartość królestwa Bożego<sup>5</sup>.

Przypowieść oprócz tego, iż mocno akcentuje ogromną wartość królestwa Bożego, to także ukazuje nam je jako dar, który niejako zostaje podany bohaterowi, ale z drugiej strony również jako zadanie, gdyż to od jego decyzji i dalszych działań zależy, czy stanie się w pełni jego posiadaczem.

## Królestwo Boże jako dar

Tajemnica królestwa Bożego była jednym z głównych motywów nauczania Jezusa. Jak już wspomniano wcześniej, przypowieści były środkiem, którym się posługiwał, aby tę rzeczywistość przybliżyć odbiorcom. Żadna z Ewangelii nie podaje definicji królestwa Bożego, co sugerowałoby, że jest to pojęcie znane słuchaczom Jezusa<sup>6</sup>. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że rzeczywistości tak złożonej, nadprzyrodzonej nie sposób było zdefiniować. Dlatego właśnie Jezus ucieka się do obrazów przypowieściowych, które przybliżają poszczególne jego przymioty. Nie ma chyba żadnego aspektu królestwa, którego Jezus by nie wyjaśnił; mówił o jego początkach, rozwoju, wartości, o tych, którzy do niego są przeznaczeni, a także wzywał do nawrócenia ze względu na zbliżające się królestwo. Chociaż królestwo niebieskie jest rzeczywistością nadprzyrodzoną i eschatologiczną, to Jezus przez swoje wcielenie zainaugurował je na ziemi, dzięki czemu już teraz każdy człowiek może w nim partycypować. Każdy – ponieważ wszyscy są przeznaczeni i zaproszeni do królestwa Bożego. Jezus jest jedynym Pośrednikiem, dzięki któremu każdy może się tam dostać, jeśli tylko pozytywnie odpowie na ten wielki dar.

Królestwo niebieskie jest darem najcenniejszym. Nie jest to jakiś dodatek do tego, co już posiadamy, ale stanowi najważniejsze dobro, dla którego bez żalu można zrezygnować z wszystkiego innego. Nie chodzi tu jednak o pogardę dóbr doczesnych, ale o właściwe ich wartościowanie<sup>7</sup>.

Charakterystyczną cechą tego niezwykłego daru, którym jest królestwo niebieskie, jest to, iż nie jest nam ono dane wyłącznie do naszego użytku. Jeśli nie będziemy umieli się nim dzielić, lecz będziemy korzystać tylko dla własnych po-

5 J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych...*, dz. cyt., s. 24.

6 R. Rubinkiewicz, *Królestwo Syna Człowieczego*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 21, 25 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 63).

7 J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych...*, dz. cyt., s. 29–30.

trzeb, wówczas taki stan rzeczy z czasem pociągnie za sobą zgorzenie. Istnieje też realne niebezpieczeństwo, że przyzwyczaimy się do posiadania tak cennego daru i przestaniemy o niego zabiegać. Stanie się wtedy jak jedna z wielu rzeczy, które przestały być nam już potrzebne<sup>8</sup>. Dlatego też nieustannie musimy mieć świadomość faktu, iż królestwo Boże jest najwspanialszym, niewypowiedzianym wręcz darem, który jest nam jednocześnie zadany.

## Królestwo Boże jako zadanie

W obliczu daru, jaki otrzymujemy, każdy staje wobec konieczności decyzji: zaangażować się w działanie na rzecz królestwa Bożego i pełnego w nim udziału czy też pozostać biernym i łudzić się, że kiedyś uda się osiągnąć pełnię królestwa na wzór nieroztropnych panien (por. Mt 25, 1–13) bądź też sługi, który ukrył powierzony mu talent (por. Mt 25, 14–30). Szansa, przed którą stajemy, może się już więcej nie powtórzyć, dlatego – podobnie jak bohater przypowieści – musimy działać od razu. Począwszy od Abrahama, przez proroków, aż po apostołów – powołani przez Boga czy Jezusa porzucają swoje dotychczasowe życie i podejmują się wypełnienia misji, do której zostali wezwani. Apostołowie i uczniowie Jezusa porzucają swoje zawody, rodziny (por. Mt 4, 18–22) czy inne powinności (por. Mt 8, 21–22). Są jednak i tacy, którzy są rozdarci między doczesnością a dążeniem do wieczności; oni nie potrafią rozstać się z obecnym życiem, dlatego cechuje ich smutek (por. Mt 19, 16–22). Faryzeusze i uczeni w Piśmie uważali się za „synów królestwa” (Mt 8, 12), czyli tych, którzy królestwo Boże otrzymali nie tyle w darze, ale jako coś im należnego, jako spadek, który prawnie do nich należy. Można to w ten sposób rozumieć, gdyż w każdej sytuacji trzymali się kurczowo litery prawa; jednak nie tego Prawa, które dał im Bóg, ale tego, którym sami obwarowali Boże przykazania. Dlatego też dla nich jakiegokolwiek działania skierowane na osiągnięcie pełni królestwa Bożego były z całą pewnością bezpodstawne. Dla uczniów Jezusa to zaangażowanie w zdobywanie królestwa, czyli daru, który został nam ofiarowany bez jakiegokolwiek naszej zasługi, jest głównym celem w życiu.

Patrząc na bohatera przypowieści, warto sobie uświadomić, że Bóg nigdy nie żąda od nas zbyt wiele; wie doskonale, ile każdy z nas jest w stanie unieść lub z siebie dać, są to bowiem indywidualne predyspozycje każdego człowieka,

---

8 T. Keating, *Królestwo Boże jest jak...*, tłum. A. Mrozek, Kraków 2003, s. 82; A. Pronzato, *Przypowieści Jezusa*, tłum. J. Merecki, t. 1, Kraków 2003, s. 144.

zarówno fizyczne, jak i – w tym przypadku szczególnie – duchowe. Każdy ma dokładnie tyle, ile mu potrzeba, jak ów człowiek, który sprzedał majątek, by nabyć pole ze skarbem. Nie każdy musi zostać męczennikiem za wiarę; wystarczy, że na miarę swojego stanu będzie gorliwie przeżywał swoją codzienność, uczciwie wypełniał swoje obowiązki. Bóg jest obecny w naszej codzienności, gdyż Jego królestwo realizuje się już tu i teraz. Ważne jest, aby pamiętać, że droga do królestwa Bożego wiedzie także przez krzyż, czyli właśnie przez tę naszą codzienność wypełnioną różnymi trudnościami, wyrzeczeniami, a nawet cierpieniami. Kto jednak dzięki nauczaniu Jezusa poznał wartość tego Bożego daru, jest w stanie przezwyciężyć wszelkie przeciwności, by go osiągnąć, a nawet już teraz w nim uczestniczyć<sup>9</sup>.

## Podsumowanie

W omawianej przypowieści Józef Homerski widzi możliwość podwójnej interpretacji, gdyż albo zostaje tu podkreślona wartość królestwa niebieskiego, albo też ukazana konieczność natychmiastowej decyzji podjęcia wysiłku w celu zdobycia królestwa<sup>10</sup>. Jednak jedna możliwość nie wyklucza drugiej. Co więcej, jedna wynika z drugiej. Gdyby królestwo Boże nie było wartością samą w sobie, kto chciałby się trudzić, by je osiągnąć? Dlatego też nie ulega wątpliwości, że to właśnie do skarbu, który posiada ogromną wartość materialną, zostaje porównane królestwo Boże, które jest najwyższym ze wszystkich możliwych dóbr<sup>11</sup>, w tym przypadku duchowych. Ze słowem „skarb” zwykle wiążą się pozytywne skojarzenia. Często pierwszym z nich jest wizja tajemniczej mapy, na której w miejscu ukrycia skarbu zaznaczono „X”. Zatem jedną z nieodłącznych kwestii jest fakt poszukiwania, dążenia do znalezienia skarbu. W przypowieści Jezusa jednak sprawa ma się nieco inaczej. Skarb w postaci królestwa Bożego jest nam już dany. Raz jeszcze należy podkreślić, iż rzeczywistość tę zainaugurował już tu, na ziemi, sam Jezus Chrystus. Otrzymaliśmy więc dar, dar zupełnie niezasłużony, który jest na wyciągnięcie ręki. Z naszej strony potrzeba już tylko zaangażowania w dążenie do niego. W kolejnej przypowieści kupiec cały czas poszukuje pereł. Wie, jaką wartość powinna mieć ta jedyna i wyjątkowa,

9 J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych...*, dz. cyt., s. 33, 201; J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieści o ukrytym skarbie (Mt 13, 44)*, dz. cyt., s. 97.

10 J. Homerski, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 42 (1995), s. 59.

11 O. da Spinetoli, *Matteo. Commento al „Vangelo della Chiesa”*, Assisi 1983, s. 356.

ale ciągle musi szukać (zob. Mt 13, 45–46). W przypowieści o skarbie człowiek intuicyjnie rozpoznaje jego wartość i postanawia w sposób legalny stać się jego posiadaczem. Dlatego też dla niego, jak i dla nas wszystkich, królestwo Boże jest zarówno darem, jak i zadaniem.

Królestwo Boże to dar – skarb, który znajdziemy albo w pewnym sensie przypadkiem, albo też w wyniku zmuśnych poszukiwań. Nie każdy jednak, na co zwraca uwagę Antoni Paciorek, potrafi je dostrzec, choć jest nam dane<sup>12</sup>. Kiedy już się tak stanie, musimy podjąć zadanie, aby tego daru nie zmarnować. Nasuwa się tu od razu na myśl inna, wspomniana już wcześniej przypowieść Jezusa – przypowieść o talentach, gdzie dwaj bohaterowie pomnażają dobra, które otrzymali, natomiast jeden, zbyt leniwy, by zaangażować się w zadanie, ukrywa tego i w stanie nienaruszonym oddaje swemu panu, gdy ten wraca do domu (por. Mt 25, 14–30). Zadanie, które musimy wykonać, by cieszyć się otrzymanym darem, nie jest trudne. Jest tak skonstruowane, by każdy mógł się go podjąć, nie przekracza niczych sił, każdy ma ich właśnie tyle, ile mu potrzeba. Bohater przypowieści posiada pewne dobra, ale podejmuje natychmiastową decyzję, by zrezygnować z tego wszystkiego, co dotąd było dla niego wartością, w tym celu, aby osiąść królestwo niebieskie. Ono samo, czyli, mówiąc najogólniej, nieustanne przebywanie z Bogiem twarzą w twarz, jest tak ogromną wartością, że żadne inne wartości ziemskie nie przydadzą się już na nic, co nie znaczy, że są złe<sup>13</sup>.

Tylko człowiek, który potrafi dostrzec dar, rozpoznać jego wartość, zaangażować się z radością, podjąć radykalną decyzję zmiany swojego życia, polegającą na rezygnacji z grzechu i ciągłym nawracaniu się, jest w stanie osiągnąć to, co jedynie i niepowtarzalnie najwartościowsze i najważniejsze – Boga, który jest najwyższym Dobrem. Kto bowiem znalazł Boga, ma wszystko, gdyż Bóg sam wystarczy<sup>14</sup>.

Królestwo Boże jest więc darem, za który powinniśmy nieustannie dziękować, i jednocześnie zadaniem, gdyż musimy do niego nieustannie dążyć, aby je osiągnąć i w pełni w nim uczestniczyć. W tym miejscu z powodzeniem możemy posłużyć się słowami św. Pawła z Drugiego Listu do Koryntian: „Dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany” (2 Kor 9, 15).

12 A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1: *Rozdziały: 1–13*, Częstochowa 2005, s. 561 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1).

13 J. Jaromin, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych...*, dz. cyt., s. 21.

14 A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 291 (Regensburger Neues Testament); W. Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1965, s. 47 (Geistliche Schriftlesung, 1.2).

## Abstrakt

*Królestwo Boże jako dar i zadanie w przypowieści o skarbie ukrytym w roli (Mt 13, 44).  
Studium teologiczne*

Przypowieść o skarbie ukrytym w roli (Mt 13, 44) przedstawia nie tylko wartość królestwa Bożego. Jest ono także darem, który człowiek otrzymuje niezasłużenie od Boga. Aby jednak w pełni z tego daru skorzystać, musi się zaangażować. Dlatego też królestwo Boże należy uważać za wielki dar, ale również zadanie.

**Słowa kluczowe:** królestwo Boże, dar, zadanie

## Abstract

*The Kingdom of God as a gift and a task in the parable about the treasure hidden  
in the field (Mt 13:44). Theological study*

The parable of the treasure hidden in the field (Mt 13:44) illustrates not only the value of the kingdom of God. It is also a gift that man receives undeservedly from God. However, in order to take full advantage of this gift, one must commit himself. Therefore, the kingdom of God is both given to us and a task for us.

**Keywords:** kingdom of God, gift, task

## Bibliografia

- Fabris R., *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1996.
- Homerski J., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 42 (1995), s. 59–68.
- Hultgren A. J., *Le parabole di Gesù*, Brescia 2004.
- Jaromin J., *Wartość Królestwa Bożego w przypowieści o ukrytym skarbie (Mt 13, 44)*, „Scriptura Sacra” 8–9 (2004–2005), s. 97–125.
- Jaromin J., *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych. Studium lingwistyczno-egzegetyczne*, Wrocław 2008 (Bibliotheca Biblica).
- Keating T., *Królestwo Boże jest jak...*, tłum. A. Mrozek, Kraków 2003.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, red. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1991.

- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza, cz. 1: Rozdziały 1–13*, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1).
- Pronzato A., *Przypowieści Jezusa*, tłum. J. Merecki, t. 1, Kraków 2003.
- Rubinkiewicz R., *Królestwo Syna Człowieczego*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 21–36 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 63).
- Spinetoli O. da, *Matteo. Commento al „Vangelo della Chiesa“*, Assisi 1983.
- Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986 (Regensburger Neues Testament).
- Trilling W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1965 (Geistliche Schriftlesung, 1.2).



ks. Stanisław Jasionek



## Św. Jan Paweł II jako pielgrzym łagiewnicki i sługa orędzia Miłosierdzia Bożego

Swoją wielką syntezę nauki o Miłosierdziu Bożym Jan Paweł II rozpoczyna od jej prezentacji w ujęciu Starego Testamentu. W istocie, jeżeli Bóg jest Bogiem miłosierdzia, to był Nim od początku dziejów ludzkości, naznaczonych piętnem zła i nieszczęścia. Papież więc dowodzi, że cześć dla Miłosierdzia Bożego sięga swymi korzeniami czasów Starego Testamentu. Jest ono wielką tajemnicą wiary, bo nikt nie jest w stanie wskazać, jak daleko ono sięga<sup>1</sup>. O Miłosierdziu Bożym mówi Psalmista: „Nie tailem miłosierdzia Twego i prawdy Twojej przed zgromadzeniem wielkim (Ps 39, 11). Księgi Starego i Nowego Testamentu mówią o Miłosierdziu Bożym kilkadziesiąt razy. Najwięcej i najwymowniej mówi o nim Księga Psalmów. Spośród 150 psalmów aż 55 wysławia ten Boży przymiot, a w Psalmie 135 powtarza się jako refren w każdym wierszu: „Bo na wieki miłosierdzie Jego”.

Treść Psalmu 103 pozwala przyjąć jako prawdę objawioną, że Miłość Miłosierna jest największym przymiotem Boga i jest ujawnieniem Wszechmocy Bożej. Wczytując się w ten psalm, można zauważyć, że Pan Bóg przychodzi z pomocą człowiekowi grzesznemu. Psalmista zachęca swoim przykładem do

<sup>1</sup> S. Nagy, *Papież z Krakowa*, Częstochowa 1997, s. 249.

czynienia wdzięczności i uwielbienia Boga za Jego miłosierdzie. Psalm ten jest świadectwem mocy Bożej, Jego dobroci oraz słabości człowieka.

Psalmista, mówiąc o Miłosierdziu Bożym, nie zadowala się tylko wyrazem „miłosierny”, lecz podaje cały szereg synonimów, jakby chcąc wzmocnić przekonanie o niezmiernym Miłosierdziu Bożym: „A Ty Panie – Bóg litościwy i miłościwy, cierpliwy a wielce miłosierny i prawdziwy” (Ps 85, 15).

Również w Nowym Testamencie Jezus Chrystus całym swoim posłannictwem objawia zbawcze miłosierdzie Boże Ojca. Daje temu wyraz zaraz na początku swojej publicznej działalności. Odnosi do siebie słowa proroka Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 18).

## Troska papieża o losy ludzkości

W naszych czasach spodobало się Panu Bogu przypomnieć, że ani człowiek, ani cała ludzkość nie zaznają pokoju, póki nie zwrócą się z ufnością do Boga Miłosiernego. Problem ten porusza św. Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in misericordia*, opublikowanej 30 listopada 1980 roku.

Motywy napisania tej encykliki była troska papieża o losy ludzkości. Dostrzegał on bowiem w świecie wiele dobra, ale i grożącego zła. Idąc z nauką Soboru Watykańskiego II i odpowiadając na szczególną potrzebę czasów, które nazywa się przełomowymi i trudnymi, Jan Paweł II zdecydował się ukazać oblicze Ojca, który jest „Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy”<sup>2</sup>, bo sama sprawiedliwość nie wystarczy.

Niezmiernie rzadko zdarzało się w dziejach Kościoła, żeby biskup diecezjalny rozpoczynał jakiś proces informacyjny i kończył go jako papież. Tak było w przypadku arcybiskupa krakowskiego Karola Wojtyły, który 21 października 1965 roku zainicjował proces informacyjny sługi Bożej s. Faustyny Kowalskiej, a w dniu 16 kwietnia 1993 roku ogłosił ją błogosławioną i później 30 kwietnia 2000 roku wyniósł na ołtarze jako świętą. Wcześniej przyczynił się do rozpowszechnienia *Dzienniczka* s. Faustyny wśród teologów, dostrzegając, że lektura prostej siostry zakonnej dorównuje mistrzom mistyki chrześcijańskiej. Arcybiskup Wojtyła przyczynił się wraz z ks. prof. Ignacym Różyckim<sup>3</sup> do anulowa-

2 Por. 2 Kor 1, 3.

3 Zob. I. Różycki, *Miłosierdzie Boże*, Kraków 1932.

nia decyzji Świętego Oficjum z 1959 roku, zakazującej kultu Miłosierdzia Bożego, według zaleceń s. Faustyny Kowalskiej. Przyszły papież nie tylko zabiegał w Rzymie o anulowanie tego zakazu, ale także dbał, by do wyjaśnienia sprawy nie stwarzać pozorów szerzenia tego kultu. Dzięki dobrze pojętemu uporowi i mądrości arcybiskupa krakowskiego Stolica Apostolska zgodziła się na kult Miłosierdzia Bożego, a Opatrzność sprawiła, że Karol Wojtyła już jako papież całą Bożą sprawę doprowadził do końca, ustanawiając święto Miłosierdzia Bożego na drugą niedzielę po Wielkanocy.

## Charyzmat św. siostry Faustyny Kowalskiej

Św. Jan Paweł II na mszy św. beatyfikacyjnej Faustyny Kowalskiej wołał: „O Faustyno, jakże przedziwna była twoja droga”<sup>4</sup>. To stwierdzenie można odczytać dwojako. Najpierw w kontekście wybrania przez Chrystusa „ubogiej i prostej córki mazowieckiego, polskiego ludu”<sup>5</sup>, ale i jej zawilej oraz trudnej drogi na ołtarze. Nie bez satysfakcji Jan Paweł II przytoczył wówczas zdanie z *Dzienniczka* błogosławionej: „Czuję dobrze, że nie kończy się posłannictwo moje ze śmiercią, ale się zaczyna”<sup>6</sup>. Stwierdził nadto, że misja s. Faustyny trwa i przynosi zadziwiające owoce. W homilii beatyfikacyjnej papież mówił: „W jakże przedziwny sposób jej nabożeństwo do Jezusa Miłosiernego toruje sobie drogę w świecie i zdobywa tyle ludzkich serc! Jest to niewątpliwie jakiś znak czasów – znak naszego XX wieku. Bilans tego kończącego się wieku, obok osiągnięć, które wielokrotnie przewyższyły poprzednie epoki, zawiera także głęboki niepokój o przyszłość. Gdzież więc, jeśli nie w Bożym Miłosierdziu, znajdzie świat ocalenie i światło nadziei?”<sup>7</sup>.

Papież nawiązał do tej wypowiedzi siedem lat później, w homilii podczas kanonizacji s. Faustyny, podkreślając z nadzieją, że „światło Bożego Miłosierdzia, które Bóg zechciał niejako powierzyć światu na nowo przez charyzmat siostry Faustyny, będzie rozjaśniało ludzkie drogi w trzecim tysiącleciu”<sup>8</sup>. Tym samym wyznał, że poprzez kanonizację polskiej zakonnicy pragnie przekazać orędzie

4 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas beatyfikacji siostry Faustyny Kowalskiej, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 14 (1993) nr 5–6(153–154), s. 14.

5 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas beatyfikacji siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 14.

6 F. Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 1985, nr 281.

7 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas beatyfikacji siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 14.

8 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6(224), s. 25.

miłosierdzia nowemu tysiącleciu, aby wszyscy ludzie uczyli się coraz pełniej poznawać prawdziwe oblicze Boga i prawdziwe oblicze człowieka.

W 1997 roku, pielgrzymując do grobu siostry Faustyny w Krakowie-Łagiewnikach, Jan Paweł II podkreślił, że „człowiekowi najbardziej jest potrzebne Miłosierdzie Boże. Każdy człowiek, jeśli szczerym sercem, tak jak siostra Faustyna, odpowie: «Jezu, ufam Tobie», znajdzie ukojenie wszelkich niepokojów i lęków»<sup>9</sup>. Wszak Jezus powiedział do niej: „Ludzkość nie zazna pokoju, jeśli z ufnością nie zbliży się do Bożego Miłosierdzia”<sup>10</sup>. Chrystus nauczył nas, że człowiek nie tylko otrzymuje Miłosierdzie Boże i go doświadcza, ale jest też „wezwany, by czynić miłosierdzie”<sup>11</sup> w stosunku do innych. Jego miłosierdzie dociera do nas przez gest wyciągniętych rąk ku temu, który cierpi. Takim właśnie widziała Go i takim głosiła ludziom wszystkich kontynentów siostra Faustyna, która ukryta w swym klasztorze w krakowskich Łagiewnikach uczyniła ze swego życia pieśń pochwalną na cześć miłosierdzia: „Misericordias Domini in aeternum cantabo”.

Papież podczas homilii kanonizacyjnej przekazał orędzie Miłosierdzia nowemu tysiącleciu. Przekazał je wszystkim ludziom, aby coraz pełniej poznali „prawdziwe oblicze Boga i prawdziwe oblicze człowieka”<sup>12</sup>. Siostra Faustyna Kowalska doskonale to rozumiała, kiedy pisała w swoim *Dzienniczku*: „Odczuwam tak straszny ból, kiedy patrzę na cierpienia bliźnich; odbijają się w sercu moim wszystkie cierpienia bliźnich, ich udręczenia noszę w sercu swoim, tak że mnie to nawet fizycznie wyniszcza. Pragnęłabym, aby wszystkie bóle na mnie spadały, by ulżyć bliźnim”<sup>13</sup>.

Jan Paweł II określa, do jakiego stopnia współodczuwania prowadzi miłość, kiedy mierzona jest miarą miłości Boga. „Ta miłość powinna inspirować współczesnego człowieka, współczesną ludzkość, aby mogła stawić czoło kryzysowi sensu życia, podjąć wyzwania związane z różnorodnymi potrzebami, a przede wszystkim, by mogła wypełnić obowiązek obrony godności każdej ludzkiej osoby”<sup>14</sup>. Papież głosił dalej w homilii kanonizacyjnej, że „orędzie o Miłosierdziu Bożym stanie się pośrednio również orędziem o niepowtarzalnej godności, wartości każdego człowieka. Stwierdza także, że każda osoba jest cenna, za każdego Chrystus oddał swoje życie, każdemu Ojciec daje swego Ducha i czyni

9 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 25.

10 F. Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 699.

11 Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, 14.

12 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 26.

13 F. Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 1039.

14 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 26.

Go bliskim sobie”<sup>15</sup>. To pocieszające przesłanie papieża kierowane jest przede wszystkim do tego, kto poddawany jest szczególnie ciężkim doświadczeniom lub jest przygnieciony ciężarem popełnionych grzechów; kto utracił sens życia, popadając w depresję. Jemu właśnie Chrystus ukazuje miłosierne oblicze. Do niego kierują się ożywcze strumienie Jezusowego serca umacniające nadzieję. Papież podkreślał znaczenie słów: „Jezu, ufam Tobie!”. Stwierdził, że jest to inwokacja, którą Opatrzność poleciła nam za pośrednictwem siostry Faustyny. Wiele dusz, wypowiadając te słowa, uzyskało pocieszenie.

Papież zakończył homilię modlitwą do nowej świętej, zawierając się Najświętszej Maryi Pannie Matce Miłosierdzia:

Ty zaś, Faustyno, darze Boga dla naszej epoki, darze polskiej ziemi dla całego Kościoła, wyjednaj nam, abyśmy mogli pojąć głębię Bożego Miłosierdzia, pomóż nam, abyśmy osobiście go doświadczyli i świadczyli o nim braciom. Twoje orędzie światłości i nadziei niech się rozprzestrzeni na całym świecie, niech przynagła grzeszników do nawrócenia, niech uśmierza spory i nienawiści, niech uzdalnia ludzi i narody do czynnego okazywania braterstwa. My dzisiaj, wpatrując się razem z tobą w oblicze zmartwychwstałego Chrystusa, powtarzamy twoją modlitwę ufnego zawierzenia i mówimy z niezłomną nadzieją: Jezu, ufam Tobie<sup>16</sup>.

Papież, ogłaszając Faustynę Kowalską świętą, obwieścił, że Bóg jest Miłością Miłosierną. W kazaniu z dnia 22 kwietnia 2001 roku, w pierwszą rocznicę kanonizacji św. Faustyny, przypomniał: „wyniesienie na ołtarze tej skromnej zakonnicy, córki mojej Ojczyzny, jest darem nie tylko dla Polski, ale dla całej ludzkości”. Pan Jezus chce, aby cała ludzkość czciła Jego Miłosierdzie w znaku Jego obrazu. Św. Faustyna modliła się: „O niepojęte i niezgłębione Miłosierdzie Boże, kto Cię godnie wielbić i wysławiać może, największy przymiocie Boga Wszchemocnego, Tyś słodka nadzieja dla człowieka grzesznego”<sup>17</sup>.

Jan Paweł II podczas mszy św. w Krakowie-Łagiewnikach dnia 17 sierpnia 2002 roku wychodzi do ludzi z przypomnieniem wielkiego posłannictwa Miłosierdzia Bożego. Nauczał wówczas:

15 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 26.

16 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, dz. cyt., s. 26.

17 F. Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 951.

Jak bardzo dzisiejszy świat potrzebuje Bożego miłosierdzia! Na wszystkich kontynentach z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić wołanie o miłosierdzie. Tam, gdzie panuje nienawiść i chęć odwetu, gdzie wojna przynosi ból i śmierć niewinnych, potrzeba łaski miłosierdzia, które koi ludzkie umysły i serca, i rodzi pokój. Gdy brak szacunku dla życia i godności człowieka, potrzeba miłosiernej miłości Boga, w której świetle odsłania się niewypowiedziana wartość każdego ludzkiego istnienia. Potrzeba miłosierdzia, aby wszelka niesprawiedliwość na świecie znalazła kres w blasku prawdy. Dlatego dziś, w tym sanktuarium chcę dokonać uroczystego aktu zawierzenia świata Bożemu Miłosierdziu. Czynię to z gorącym pragnieniem, aby orędzie o miłosiernej miłości Boga, które tu zostało ogłoszone przez pośrednictwo św. Faustyny, dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i napępniało ich serca nadzieją. Niech to przesłanie rozchodzi się z tego miejsca na całą naszą umiłowaną Ojczyznę i na cały świat. Niech się spełnia zobowiązująca obietnica Pana Jezusa, że stąd ma wyjść iskra, która przygotuje świat na ostateczne Jego przyjście. Trzeba tę iskrę Boże łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście! To zadanie powierzam wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego Miłosierdzia, którzy tu przybywać będą z Polski i z całego świata. Bądźcie świadkami miłosierdzia<sup>18</sup>.

## Łagiewniki światowym centrum kultu Bożego Miłosierdzia

Bazylika Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach stała się światowym centrum kultu Miłosierdzia Bożego. Codziennie do bazyliki przybywają wierni z całego świata, bo „nic tak nie jest potrzebne człowiekowi, jak Miłosierdzie Boże – owa miłość łaskawa, współczująca, wynosząca człowieka ponad jego słabość ku nieskończonemu wyżynom świętości Boga”<sup>19</sup>. Jan Paweł II przypomina wielkie przesłanie Miłosierdzia Bożego. Ta niezwykle idea obecna jest w historii myśli teologicznej, ale w sposób bardzo dynamiczny ukazana została w przesłaniu,

18 Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23 (2002) nr 9(246), s. 18.

19 Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, dz. cyt., s. 18.

które Jezus Miłosierny przekazał św. siostrze Faustynie. To przesłanie przekazane pokornej i prostej zakonnicy stało się bardzo ważne dla ludzi XXI wieku. Tak wspaniale wyraża to hasło ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II – „Bóg bogaty w miłosierdzie”, przeprowadzonej w dniach 16–19 sierpnia 2002 roku.

Papież relacjonował przebieg tej pielgrzymki w Castel Gandolfo w dniu 21 sierpnia:

Słowa Bóg bogaty w miłosierdzie rozbrzmiewały często podczas mojej pielgrzymki apostolskiej. Istotnie, głównym celem wizyty było właśnie ponowne głoszenie Boga bogatego w miłosierdzie, zwłaszcza przez konsekrację nowego Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach. Nowa świątynia stanowić będzie centrum, z którego promieniować będzie na cały świat blask miłosierdzia Bożego... Miłosierdzie jest jednym z najpiękniejszych przymiotów Stwórcy i Odkupiciela, a Kościół stara się przybliżyć ludzi do tego niewyczerpanego źródła, którego jest depozytariuszem i szafarzem. Oto dlaczego pragnąłem powierzyć miłosierdziu Bożemu moją Ojczyznę, Kościół i całą ludzkość<sup>20</sup>.

\* \* \*

Każdy człowiek może pokładać ufność w Miłosierdziu Bożym. Uzasadnieniem tej ufności jest to, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, ale jego nawrócenia i życia (por. Ez 18, 23). Bóg przez Jezusa pozwolił pojednać się ze sobą (por. 2 Kor 5, 19) i ustanowił sakrament miłosierdzia – sakrament pokuty i pojednania (J 20, 23), dzięki któremu skruszony grzesznik może na nowo powrócić do jedności z Bogiem i uzyskać przebaczenie grzechów.

## Abstrakt

*Św. Jan Paweł II jako pielgrzym łagiewnicki i sługa orędzia Miłosierdzia Bożego*

Głosiciel Bożego Miłosierdzia św. Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in misericordia* obficie przytacza naukę Starego i Nowego Testamentu o miłosiernej miłości Boga do grzesznego człowieka i całego stworzenia. Troszczy się o losy ludzkości, pokój, poszanowanie każdej ludzkiej istoty, rozpowszechniając posłannictwo św. siostry Faustyny Kowalskiej, które jako biskup wyjaśniał wobec zarzutów kurii rzymskiej, a potem jako papież beatyfikował i kanonizował se-

20 *Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II*, red. A. Jackowski, I. Soljan, Kraków 2006, s. 505.

kretną Bożego miłosierdzia. Pielgrzymował do jej grobu i konsekrował świątynię stanowiącą centrum kultu Bożego miłosierdzia, któremu powierzył swoją ojczyznę, Kościół i całą ludzkość.

**Słowa kluczowe:** Miłosierdzie Boże, św. Jan Paweł, św. Faustyna, Łagiewniki, Encyklika o Bożym miłosierdziu

## Abstract

*St. John Paul II as a pilgrim to Łagiewniki and a servant of the message of Divine Mercy*

The preacher of Divine Mercy, St. John Paul II, in his encyclical letter *Dives in misericordia*, abundantly quotes the teachings of the Old and New Testament about God's merciful love for sinful man and the entire creation. He expresses his concern for the fate of humanity, peace, and respect for every human being, spreading the message of St. Faustina Kowalska. As a bishop, he explained this message against the allegations of the Roman Curia, and then as the Pope he beatified and canonized the messenger of Divine Mercy. He made a pilgrimage to her grave and consecrated the sanctuary which was the center of the cult of Divine Mercy, to which he entrusted his homeland, the Church and all humanity.

**Keywords:** Divine Mercy, St. John Paul II, St. Faustina, Łagiewniki, Encyclical Letter on Divine Mercy

## Bibliografia

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

Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas beatyfikacji siostry Faustyny Kowalskiej, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 14 (1993) nr 5–6(153–154), s. 14.

Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas kanonizacji błogosławionej siostry Faustyny Kowalskiej, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6(224), s. 25–29.

Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23 (2002) nr 9 (246), s. 17–18.

Kowalska F., *Dzienniczek*, Kraków 1985.

Nagy S., *Papież z Krakowa*, Częstochowa 1997.

*Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II*, red. A. Jackowski, I. Soljan, Kraków 2006.

Różycki I., *Miłosierdzie Boże*, Kraków 1932.



Anna Emmanuela Klich OSU  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0001-8481-0745>



## Promotor katechezy biblijnej – ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (1926–2012)

Pytanie o kształt katechezy w Polsce jest ciągle aktualne. W dyskusjach stawiana jest kwestia: religia czy etyka, a także: jak prowadzić dzieci i młodych do spotkania z żywym Bogiem i do zawierzenia Jemu. Przemiany społeczno-kulturowe mają duży wpływ na styl życia i często stawiają młodych przed osobistym wyborem wiary i miejsca Boga w swoim życiu. Warto w tym kontekście odnieść się do życia i działalności wielkiego kapłana, biblisty, człowieka Soboru Watykańskiego II – ks. prof. hab. Józefa Kudasiewicza<sup>1</sup>, który całe swoje życie

<sup>1</sup> Por. H. Ordon, *Życie i działalność ks. prof. Józefa Kudasiewicza*, [w:] *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 11–12; por. S. Dyk, *Kudasiewicz Józef*, [w:] *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, Lublin 2018, s. 590–591; W. Chrostowski, *Śp. ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (23 VIII 1926 – 16 XI 2012) – biblista i mariolog*, „*Salvatoris Mater*” 14 (2012) 1–4, s. 345–351; S. Bielecki, *Bibliistyka stosowana w twórczości Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, [w:] *W posłudze słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 16–22; M. Rusecki, *Teologiczno-fundamentalna myśl Księdza Józefa Kudasiewicza*, [w:] *W posłudze słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 22–32; M. Szymunik, *Księdza Józefa Kudasiewicza koncepcja prorockiego wymiaru posługi kapłańskiej. Studium homiletyczne*, Lublin 2016 (mps, AU KUL); S. Kyc, *Ksiądz Józef Kudasiewicz jako teoretyk i praktyk przepowiadania*, Kraków 2021; J. Twardy, *Teoria*

poświęcił temu, by w różnych środowiskach – naukowych i formacyjnych – kapłańskich, zakonnych i we wspólnotach osób świeckich wprowadzać ochrzczonych w odkrywanie Biblii jako fundamentu wiary i życia chrześcijańskiego.

W niniejszym artykule zostanie postawione pytanie o to, dlaczego i jak czerpać z nauki i doświadczenia biblisty z KUL, by katecheza dziś mogła prowadzić młodych do poznania, kochania i naśladowania Jezusa Chrystusa. Opracowanie będzie dotyczyło czterech zagadnień. Najpierw zostaną przedstawione aspekty nauki Soboru Watykańskiego II szczególnie akcentowane w przepowiadaniu i publikacjach ks. prof. Kudasiewicza. W trzecim i czwartym paragrafie zostanie przedstawiona działalność profesora jako promotora katechezy biblijnej oraz entuzjastę sposobu czerpania ze słowa Bożego przez św. Jana Pawła II w jego nauczaniu katechetycznym.

## Upowszechnianie teologicznej wizji Biblii

Ks. prof. Kudasiewicz był zaangażowany w to, by w teologii oraz duszpasterstwie, również w katechezie, przywrócić Biblii miejsce fundamentu i rolę źródła<sup>2</sup>. Jego zaangażowanie miało charakter teoretyczny oraz praktyczny. W swych wykładach i publikacjach wskazywał na potrzebę pełnego przyjęcia i wprowadzenia w życie Kościoła nauki Soboru Watykańskiego II, w szczególności Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*<sup>3</sup>.

Biblista z KUL niestrudzenie podkreślał, że konstytucja ta przypomina teologiczną wizję Biblii. Przekazana została w niej prawda o objawiającym się Bogu, który nie tylko mówi coś o Sobie, ale „w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół [por. Wj 33, 11; J 15, 14n] i przestaje z nimi [por. Ba 3, 38]”. To działanie Boga ma szczególnie powód. Jest nim zaproszenie i przyjęcie człowieka do wspólnoty z Bogiem (por. KO 2, 4). Ostatecznie więc objawienie wskazuje na Bożą obecność przy człowieku i oznacza, że Bóg stał się bliski dla każdego, co więcej, przez wcielenie wyszedł ku niemu<sup>4</sup>. Ważny jest też cel Bożego objawienia:

---

*i praktyka kaznodziejskiej posługi Słowa w ujęciu Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 34–53; W. Chrostowski, Ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz, [w:] „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 9–15 (Rozprawy i Studia Biblijne, 25).

2 Por. A. E. Klich, *Pismo Święte źródłem katechezy Kościoła*, [w:] *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 268–282.

3 Por. J. Kudasiewicz, *Konstytucja Dei Verbum w opinii biblistów*, „Znak” 28 (1967) nr 2, s. 187–210.

4 Por. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą objawienia Bożego*, [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 29–41; P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teolo-*

Bóg objawia się przede wszystkim po to, by dać człowiekowi zbawienie. Cała historia objawienia się Boga właśnie tak jest opisana w konstytucji – Bóg dokonał tego, ponieważ troszczy się o ludzi i chce ich doprowadzić do wspólnoty ze Sobą. Odpowiedzią ze strony człowieka jest posłuszeństwo wiary.

Ks. Kudasiewicz z mocą podkreślał, że zadaniem Kościoła jest wprowadzać wiernych w poznanie Bożego objawienia i w jego znaczenie dla człowieka. Przestrzegął przed błędną interpretacją Biblii, tzw. metodologią uzasadniających cytatów, proponując w to miejsce rozpoczynanie od tzw. tematów biblijnych. Wykazywał błędy moralizowania w oparciu o przykłady biblijne<sup>5</sup> oraz fundamentalizmu biblijnego<sup>6</sup>.

Będąc wiernym nauczaniu Soboru Watykańskiego II, ks. prof. Kudasiewicz widział potrzebę, by tłumaczyć wiernym konieczność stosowania zasad hermeneutyki biblijnej (por. KO 11)<sup>7</sup>. Wskazywał na zasady literackie i teologiczne. Wielokrotnie w swych publikacjach podkreślał, że w celu ustalenia sensu tekstu zamierzonego przez autora natchnionego wielkie znaczenie ma znajomość kompozycji dzieła: cel, wykształcenie i mentalność autora, kultura, epoka, w której żył, adresaci, ich potrzeby i środowisko. Ponadto przypominał, że przy poszukiwaniu intencji autora, w której wyraża się prawdziwy sens Pisma Świętego, należy uwzględnić gatunki literackie, czyli formy pisania, jakich używali ludzie w danym miejscu i epoce dla wyrażenia własnych myśli. Zasada ta jest oczywista, ponieważ Biblia jest wielką, zróżnicowaną literaturą: zawiera w sobie teksty historyczne rozmaitego typu, tzn. różnego stopnia historyczności, prorockie, poetyckie i inne (por. KO 12). Niejednokrotnie przypominał, że przy odczytywaniu prawdziwego sensu Pisma trzeba również uwzględnić tzw. miejsca paralelne, czyli zawierające te same terminy lub tematy. Reguła ta jest bardzo pożyteczna w ustalaniu sensu miejsc niejasnych. Najlepszym bowiem interpretatorem Biblii jest sama Biblia.

---

giczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 5 (2006), s. 374.

5 Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo Święte jako księga Ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 245, por. także: A. E. Klich, *Pismo Święte w polskiej katechezie posoborowej. Studium egzegetyczno-katechetyczne*, Kraków 2005, s. 25–171.

6 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (23.04.1993). *Dokument z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999; Jan Paweł II, Przemówienie Ojca Świętego na temat interpretacji Biblii w Kościele, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele...*, dz. cyt., s. 9–20.

7 Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna...*, dz. cyt., s. 388–389. KO opowiada się zdecydowanie za metodą historyczno-krytyczną, odwołując się do encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu*. Metodę tę pogłębi i poszerzy dokument papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993 r.). Zob. R. Rubinkiewicz, *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 101–116.

Ks. prof. Kudasiewicz akcentował także, że celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów należy zwrócić uwagę na jedność całego Pisma (por. KO 12). Księgi święte, mimo że mają wielu autorów i powstały w różnych czasach, posiadają przedziwną jedność. Źródłem tej jedności jest Bóg objawiający jeden plan zbawienia, którego centrum i sercem jest Chrystus (por. Łk 24, 25–27, 44–46). Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie była przede wszystkim nastawiona na to, by przygotować, proroczo zapowiedzieć (por. Łk 24, 44; J 5, 39; 1 P 1, 10) i różnymi obrazami typicznymi oznaczyć (por. 1 Kor 10, 11) nadejście Chrystusa – Odkupiciela wszystkich ludzi – oraz nastanie królestwa mesjańskiego (por. KO 15). Ks. prof. Kudasiewicz zwracał też uwagę na to, że Pismo Święte należy czytać w „żywej Tradycji całego Kościoła” (KO 12), czego wyrazem są teksty liturgiczne, komentarze ojców Kościoła, pisma świętych<sup>8</sup>.

Ks. prof. Kudasiewicz podkreślał, że Kościół od samych swych początków głosił słowo Boże i je wyjaśniał, a skoncentrowanie nauczania na Biblii miało potrójne uzasadnienie<sup>9</sup>. Po pierwsze: istnieje potrzeba wyjaśniania tajemnicy Jezusa; po drugie: należy ukazywać styl życia Jezusa; po trzecie: konieczne jest wprowadzanie wierzących w wartości etyczne wynikające z chrztu. Zauważał, że pierwsi nauczyciele chrześcijańscy, wyjaśniając wiernym tajemnicę Jezusa, odwoływali się do Starego Testamentu, znajdując obrazy i pojęcia pomagające w zrozumieniu jego osoby<sup>10</sup>. Dalej podkreślał, że przy interpretacji Biblii należy uwzględnić „analogię wiary” (Rz 12, 6), tzn. harmonię prawd wiary między sobą i z całością Bożego planu objawienia. Interpretacja tekstu biblijnego winna być również w zgodzie z depozytem wiary zawartym w Biblii i nauczonym przez Kościół. Reguła ta stosowana była już przez ojców Kościoła. Św. Augustyn jako pierwszy sformułował ją teoretycznie: „W zawiłych miejscach Pisma należy odwołać się do reguły wiary, którą się wyprowadza z miejsc jaśniejszych tegoż Pisma lub z autorytetu Kościoła”.

Dalej wybitny biblista mocno akcentował naukę Soboru Watykańskiego II dotyczącą ścisłego związku między Pismem Świętym a Kościołem. Związek ten można wyrazić w trzech fundamentalnych tezach. Teza pierwsza: „Kościół

8 Por. J. Kudasiewicz, *Harmonia obu Testamentów w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) z. 1, s. 61–75; J. Kudasiewicz, *Historia czy ekonomia zbawienia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) z. 1, s. 87–100; J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Roczniki Biblijno-Liturgiczne” 24 (1971), s. 95–108.

9 Por. J. Kudasiewicz, *Biblia w duszpasterstwie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, t. 2, kol. 415–417.

10 Por. J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, [w:] *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 7–32.

zawsze otaczał czcią Boże Pisma” (KO 21). Cześć tę porównuje konstytucja do czci „Ciała Pańskiego”.

Teza druga: istnieje wzajemne przenikanie się między Kościołem a Pismem. Dla Kościoła Pismo Święte jest najwyższą regułą wiary. Na mocy charyzmatu natchnienia Biblia pozwala słuchać głosu Ducha Świętego. Dlatego właśnie Kościół w czasie sprawowania świętej liturgii zabrania stosowania czytań pozabiblijnych. Gdy pomija się Pismo Święte w duszpasterstwie, burzy się fundament wiary ludu Bożego, a otwiera drogę zabobonom lub prywatnym objawieniom.

Teza trzecia: Pismo jest źródłem życia dla Kościoła (por. KO 21). Pismo jest źródłem życia, tj. łaski dla Kościoła. Włączone w życie sakramentalne Kościoła nie tylko oznacza łaskę, lecz również jest jej źródłem. Idea słowa Bożego jako źródła życia przenika obydwie Testamenty (por. Pwt 8, 3). Św. Łukasz słowa Jezusa nazywa „słowa miłości” (por. Łk 4, 22), a w *Dziejach* mówi o słowie zbawienia (por. 13, 26). Szczyt objawienia teologii żywego słowa ukazuje św. Jan. Według niego słowa Jezusa są Duchem i życiem (por. 6, 63). Również autor Listu do Hebrajczyków akcentuje ideę żywego słowa (por. Hbr 4, 12). Biblilista KUL przestrzegał przed zamykaniem wiernym dostępu do słowa Bożego, gdyż wówczas okradani są z łaski Ducha Świętego, a duszpasterstwo bez słowa Bożego staje się bezduszne i jałowe<sup>11</sup>.

Ważną częścią nauczania ks. prof. Kudasiewicza było wskazywanie form duszpasterstwa biblijnego, które mogą mieć charakter indywidualny i wspólnotowy. Sięgając do okresu patrystycznego oraz literatury teologicznej posoborowej, wyjaśniał medytację biblijną<sup>12</sup>, ukazywał godzinę biblijną jako dar katolickiej odnowy biblijnej oraz metodę kręgu biblijnego i rewizję życia w świetle Biblii<sup>13</sup>. Podkreślał, że celebrowanie słowa Bożego jest dziełem Soboru Watykańskiego II. Można zauważyć, że ks. Kudasiewicz przywiązywał dużą wagę do tej formy wspólnotowego słuchania słowa Bożego i zauważał, że czerpie ona swe podstawy teologiczne z liturgii. Wskazywał potrzebę zachowania jedności słowa Bożego z rytmem, tj. gestem liturgicznym oraz dialogowy charakter słowa Bożego. Zaznaczał, że czytania winny być tak dobrane, aby ukazywały jedność obu Testamentów oraz centralne miejsce Chrystusa w historii zbawienia. Warto podkreślić, że profesor nie poprzestawał na pouczeniach, ale sam wielokrotnie prowadził celebrowanie słowa Bożego i publikował ich scenariusze<sup>14</sup>. Drugą formą katechezy

11 Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna...*, dz. cyt., s. 238–242; por. P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, dz. cyt., s. 395.

12 Por. J. Kudasiewicz, *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie w lectio divina*, Kielce 2000.

13 Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna...*, dz. cyt., s. 250–275.

14 Por. J. Kudasiewicz, *Dwa nabożeństwa biblijne*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej*

biblijnej, którą promował ksiądz profesor, jest medytacja biblijna dostępna nawet małym dzieciom<sup>15</sup>, jednocześnie zwracał uwagę na potrzebę doboru perykopy według gatunków odpowiadających etapom rozwoju intelektualnego dzieci<sup>16</sup>.

Upowszechnianie teologicznej wizji Biblii przez ks. prof. Kudasiewicza obejmowało zarówno aspekt wyjaśniający, jak i konkretny, praktyczny, pokazujący, jak wprowadzać wiernych w głębokie spotkanie z Panem. Podstawą właściwego podejścia do słowa Bożego jest zawarte w nim objawienie Boga, dającego zbawienie i pragnącego komunii z człowiekiem. Konsekwencją teologicznego rozumienia Biblii jest interpretacja uwzględniająca zasady literackie i teologiczne oraz żywa pamięć o tym, że Pismo Święte jest dane Kościołowi i dla Kościoła. Biblista KUL akcentował to, że formy głoszenia słowa – homilia, katecheza, celebrowanie, medytacja – winny odpowiadać naturze Biblii oraz uwzględniać mentalność wierzącego.

## Zaangażowanie w recepcję novum konstytucji *Dei Verbum*

Zaangażowanie ks. prof. Kudasiewicza w recepcję novum konstytucji *Dei Verbum* dokonywało się przez wszystkie lata jego posługi w wielu środowiskach naukowych, w których organizowano regularne spotkania i kursy, mające na

---

w dniach 8–9 września 1969 roku, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 424–434; J. Kudasiewicz, *Obrzęd Nabożeństwa słowa Bożego*, [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 461–496; por. J. Kudasiewicz, *Nabożeństwo słowa Bożego w katechezie*, [w:] *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 22–27; Kudasiewicz, *Duch Święty w życiu chrześcijańskim. Nabożeństwo słowa Bożego na drugi rok triduum jubileuszowego*, Kielce 1998; por. J. Kudasiewicz, *Celebracje słowa Bożego w katechezie*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011 (Duc in Altum, 12). Publikacja zawiera siedem scenariuszy celebrowania słowa Bożego dla dorosłych, których autorem jest ks. prof. J. Kudasiewicz, por. J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Przemienienie Pańskie*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 33–43; J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Eucharystia sakramentem miłości*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 45–57; J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Słudzy i słuchacze słowa Bożego*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 59–70; J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Duch Święty w życiu chrześcijańskim*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 71–86; J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 87–97; J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Syn Człowieczy przyszedł służyć*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 99–107; J. Kudasiewicz, *Celebracja słowa Bożego. Bóg miłosierny przebacza grzechy*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 109–120.

15 Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978, s. 360n.

16 Por. J. Kudasiewicz, *Adaptacja tekstów biblijnych we mszach z udziałem dzieci*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 30 (1977), s. 113–127.

celu zgłębianie nauki *Vaticanum secundum* w odniesieniu do autentycznego głoszenia słowa Bożego w katechezie.

Udział biblisty KUL w recepcji nauki soboru podjętej w Kościele w Polsce zostanie przedstawiona na podstawie materiałów kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych, organizowanych w latach 1967–1976 w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, działań podjętych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie oraz publikacji z sympozjów katechetycznych organizowanych w Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie w latach 2002–2010.

W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie przez prawie dziesięć lat (1967–1976) prowadzone były dla duchowieństwa kursy homiletyczno-duszpastersko-katechetyczno-liturgiczne dotyczące recepcji nauki Soboru Watykańskiego II. W dzieło to zaangażowani byli wykładowcy wydziałów teologicznych w Polsce<sup>17</sup>, w tym ks. prof. Józef Kudasiewicz. Już w 1967 roku organizatorzy przyjęli, że punktem odniesienia i fundamentem odnowy Kościoła, zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II, jest słowo Boże, wyraz dialogu Boga z człowiekiem. Dlatego refleksja nad „służbą słowu Bożemu” stanowiła temat pierwszego kursu homiletyczno-duszpasterskiego. Przedmiotem referatów były podstawowe zagadnienia praktycznej teologii słowa Bożego<sup>18</sup>. Podczas drugiego kursu homiletycznego dla duchowieństwa na temat *Słowo Boże skuteczne* podkreślono, że o skuteczności słowa Bożego w nauczaniu kościelnym decyduje ścisły związek z objawionym słowem Boga<sup>19</sup>. Ks. J. Kudasiewicz w swym wystąpieniu pt. *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym* wskazywał na żywe pragnienie słowa Bożego obecne w wierzących, podkreślał nauczanie papieży

17 ATK: Jan Stępień, Marian Wolniewicz, Stanisław Grzybek (również PWT Kraków), Stanisław Czerwik; Janusz Frankowski; Jan Charytański; KUL: Józef Kudasiewicz, Stanisław Łach, Edward Szymanek.

18 Materiały I Kursu Homiletyczno-Duszpasterskiego publikowane były w „Collectanea Theologica” 37 (1967) nr 4.

19 *Pismo Święte w duszpasterstwie. Materiały II Kursu Homiletycznego dla duchowieństwa na temat Słowo Boże skuteczne odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w dniach 9–11 września 1968 roku*, oprac. L. Kuc, Warszawa 1969. Ukazano warunki konieczne do tego, by konkretny człowiek mógł i chciał usłyszeć słowo Boże (L. Kuc, K. Małachowski, B. Mokrzycki, *Biblijna odnowa duszpasterstwa*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie...*, dz. cyt., s. 192–205). Należą do nich: 1) egzystencjalne głoszenie słowa Bożego; 2) uwzględnianie współczesności; 3) czytelność przekazu; 4) liczenie się z mentalnością i potrzebami odbiorcy; 5) stosowanie właściwych metod i środków w przekazie treści biblijnych. Aby umożliwić duszpasterzom realizację poleceń KL 35, które dotyczą celebracji słowa Bożego, wraz z materiałami II Kursu Homiletycznego opublikowano obszernie wyjaśnienia oraz kilka gotowych schematów nabożeństw biblijnych (S. Czerwik, J. Kudasiewicz, E. Szafrowski, *Nabożeństwo słowa Bożego*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie...*, dz. cyt., s. 235–321).

Jana XXIII i Pawła VI oraz wskazania Soboru Watykańskiego II. Ponadto wyjaśniał zasady prowadzenia duszpasterstwa biblijnego<sup>20</sup>.

W ramach III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego nt. *Chrystus żywy w sakramentach* podjęto egzegetyczne i duszpasterskie studium perykop ewangelicznych<sup>21</sup>. Przybliżenie zasad egzegetycznych było istotnym zadaniem referatów ks. Edwarda Szymanka<sup>22</sup> i ks. J. Kudasiewicza<sup>23</sup>. *Ewangelie dzieciństwa Jezusa* i ich interpretacja egzegetyczno-literacka były tematem wystąpienia ks. prof. J. Kudasiewicza. Prelegent wskazał na istotne tematy teologii biblijnej omawianych perykop, w które wierni winny być wprowadzani podczas homilii i katechezy. Ponadto w materiały III Kursu Homiletycznego zostały włączone teksty celebracji słowa Bożego. Ks. prof. J. Kudasiewicz opublikował wówczas dwie celebracje: 1) *Pierwsze i najważniejsze przykazanie*; 2) *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*<sup>24</sup>.

Kolejny, IV kurs nt. *Chrystus wzywa i uczy* miał charakter homiletyczno-katechetyczny<sup>25</sup>. Ks. prof. Kudasiewicz przedstawił wprowadzenie biblijne do konwersatorium na temat kształtowania świadomości wspólnoty w oparciu o czytania z listów św. Pawła w okresie po objawieniu Pańskim<sup>26</sup>. Ponadto opracował komentarz biblijny do czytań III Niedzieli Roku C<sup>27</sup>. Podczas V Kursu Homiletyczno-Katechetycznego *Nowe życie w Chrystusie* w 1971 roku została podjęta tematyka teologii chrztu świętego i nowego rytu udzielania tego sakramentu<sup>28</sup>. Ks. prof. J. Kudasiewicz przedstawił wprowadzenie biblijne do pierwszego konwersatorium dotyczącego tematu: *Wychowanie świadomości chrztu*

---

20 Por. J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie...*, dz. cyt., s. 206–232.

21 *Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 8–9 września 1969 roku*, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970.

22 Por. E. Szymanek, *Chrystus Umęczony i Zmartwychwstały w centrum przepowiadania Kościoła. Aspekt teologiczno-biblijny*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach...*, dz. cyt., s. 68–74.

23 Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w przepowiadaniu Kościoła*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach...*, dz. cyt., s. 75–98.

24 Por. B. Mokrzycki, *Bóg mówi do swojego ludu. Nabożeństwo słowa Bożego*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach...*, dz. cyt., s. 47–65; J. Kudasiewicz, *Dwa nabożeństwa biblijne*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach...*, dz. cyt., s. 424–434.

25 Por. *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10–12 września 1970 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971.

26 Por. J. Kudasiewicz, *Kształtowanie świadomości wspólnoty (okres po Objawieniu Pańskim)*, [w:] *Chrystus wzywa i uczy...*, dz. cyt., s. 155–170.

27 Por. J. Kudasiewicz, *Komentarz biblijny*, [w:] *Chrystus wzywa i uczy...*, dz. cyt., s. 462–472.

28 *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9–11 września 1971 roku*, red. S. A. Porębski, Warszawa 1973.



w I i II roku katechizacji<sup>29</sup>. Podczas tego kursu przeprowadzono celebrację słowa Bożego przygotowaną przez ks. Stanisława Czerwika i ks. Kudasiewicza na temat: *Chrzest ciągle obowiązuje*<sup>30</sup>.

*Sakramenty w życiu człowieka dzisiaj* były tematem VI Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego<sup>31</sup>. W roku 1973 podczas VII Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego podjęto temat *Sakramentu bierzmowania w życiu Kościoła*<sup>32</sup>. Konwersatoria katechetyczne w znacznej mierze dotyczyły zagadnień duszpasterskich, natomiast jedno z nich wprowadzało w biblijne podstawy katechezy o sakramencie bierzmowania. Ks. prof. Kudasiewicz na podstawie *Ordo Lectionarium Missae* oraz *Ogólnej instrukcji katechetycznej* podkreślił wartość historiozbowczego użycia Pisma Świętego w katechezie. Zauważył, że katecheza historio-zbawcza powinna pokazać ciągłość obydwu Testamentów według schematu: zapowiedź w Starym Testamencie – wypełnienie w Chrystusie – kontynuacja w Kościele. Podkreślił, że katecheza o Duchu Świętym doskonale nadaje się do ujęcia historio-zbawczego, gdyż ukazuje działalność Ducha Bożego w stworzeniu, w życiu ludu Bożego, zapowiedź zesłania Ducha Bożego na Mesjasza oraz na nowy lud mesjański<sup>33</sup>.

*Tajemnica Eucharystii w świetle odnowionej liturgii* była tematem VIII Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego<sup>34</sup>. Wykłady ogólne obejmowały zagadnienia dotyczące kultu i teologii Eucharystii. Z związku z wprowadzeniem i zatwierdzeniem przez Episkopat Polski nowych obrzędów małżeństwa i wydaniem II Instrukcji o przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego, odnowiona liturgia małżeństwa stanowiła temat dziewiątego i dziesiątego kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych<sup>35</sup>.

29 Por. J. Kudasiewicz, *Wychowanie świadomości chrztu w I i II roku katechizacji*, [w:] *Nowe Życie w Chrystusie...*, dz. cyt., s. 249–252.

30 Por. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, *Chrzest ciągle zobowiązuje. Nabożeństwo słowa Bożego*, [w:] *Nowe Życie w Chrystusie...*, dz. cyt., s. 323–333.

31 Por. *Sakramenty w życiu człowieka dzisiaj. Materiały VI Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego odbytego dla duchowieństwa 11–13 września 1972 roku*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979.

32 Por. *Sakrament Bierzmowania w życiu Kościoła. Materiały VII Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego dla duchowieństwa (10–12 września 1973 r.)*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979.

33 Por. J. Kudasiewicz, *Wprowadzenie biblijne do katechezy o sakramencie bierzmowania w schemacie II szkół podstawowych*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, dz. cyt., s. 325–335.

34 Por. *Tajemnica Eucharystii w świetle odnowionej liturgii. Materiały VIII kursu homiletyczno-katechetyczno-liturgicznego (10–12 września 1974 r.)*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979.

35 *Odnowiona liturgia małżeństwa. Pokuta chrześcijańska. Materiały z IX i X Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego z lat 1975 i 1976*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980.

Reasumując, należy stwierdzić, że wkład biblisty KUL w kursy dla duchowieństwa prowadzone w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie był znaczny. Przez wiele lat prowadził tam wykłady biblijne, konwersatoria i celebracje słowa Bożego. Prowadzona działalność biblijno-pastoralna wywarła niewątpliwie wpływ na odnowę soborową związaną z przyznaniem Biblii fundamentalnej roli w życiu wierzących.

Drugim środowiskiem, w którym ks. prof. Kudasiewicz był zaangażowany w recepcję nauki soborowej, był Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie. Od roku 1966 zostały wprowadzone w Instytucie Pastoralnym KUL wykłady na temat *Biblia w duszpasterstwie*, a w latach 1971–1981 prowadzone było seminarium interdyscyplinarne, w ramach którego podejmowano prace z zakresu Biblii w katechezie i w przepowiadaniu<sup>36</sup>. Owocem tych wykładów i seminariów był pierwszy polski podręcznik duszpasterstwa biblijnego<sup>37</sup>. Ksiądz profesor zaprezentował w nim sposoby wykorzystania Biblii w pracy duszpasterskiej stosowane w historii Kościoła, omawiał formy duszpasterstwa biblijnego, takie jak *lectio divina*, *celebratio verbi divini*, godzina biblijna, kręgi biblijne i biblijna rewizja życia. Niektóre z tych form zostały wówczas po raz pierwszy teoretycznie opracowane i zaprezentowane w Polsce (*lectio divina*, *celebratio verbi divini*). Autor podręcznika uzasadnił konieczność wykorzystania zasad współczesnej hermeneutyki biblijnej w katechezie.

Jednym z ważnych rezultatów tych wykładów były publikacje z zakresu Pisma Świętego w posłudze katechetycznej. Obejmują one takie zagadnienia, jak: adaptacja tekstów biblijnych we mszach świętych z udziałem dzieci<sup>38</sup> oraz biblijny wymiar katechezy w Kościele<sup>39</sup>. Cele katechetyczne przyświecały pilotowaniu tłumaczenia książki Alfreda Läßle pt. *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*<sup>40</sup>. W jej wstępie ks. prof. Kudasiewicz zwraca uwagę na walory katechetyczno-pastoralne opracowania i podkreśla, że po przedstawieniu treści kerygmatycznej badanych tekstów podawane są sugestie, jak należy o tych tekstach mówić, uwzględniając stan współczesnej egzegezy oraz mentalność czytelnika

36 J. Twardy przeprowadza analizę tych prace badawczych z homiletyki: por. J. Twardy, *Teoria i praktyka kaznodziejskiej posługi Słowa w ujęciu Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, dz. cyt., s. 39–42; S. Bielecki, *Biblistyka stosowana w twórczości księdza profesora Józefa Kudasiewicza*, dz. cyt., s. 16–22.

37 J. Kudasiewicz, *Pismo Święte jako księga Ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, cz. 3, red. J. Homerski, Poznań 1973.

38 Por. J. Kudasiewicz, *Adaptacja tekstów biblijnych we mszach świętych z udziałem dzieci*, dz. cyt., s. 113–127.

39 Por. J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, [w:] *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 7–35.

40 Por. A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1977.

i słuchacza Biblii. Ks. prof. Kudasiewicz na gruncie polskim przybliżył poglądy austriackiego teoretyka katechezy biblijnej Alberta Höfera<sup>41</sup>. Na seminarium prowadzonym przez księdza profesora powstało ok. 20 prac na temat aspektu biblijnego w katechezie<sup>42</sup>.

Drugim dziełem poświęconym różnym dziedzinom duszpasterstwa biblijnego jest książka zatytułowana *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*<sup>43</sup>. Została ona opracowana pod kierunkiem ks. prof. Kudasiewicza przez jego uczniów, którzy w latach 1971–1982 uczestniczyli w prowadzonym przez niego seminarium naukowym interdyscyplinarnym. Opracowano w niej zagadnienia dotyczące dydaktyki biblijnej dawniej i współcześnie<sup>44</sup> oraz trudniejszych tekstów biblijnych w katechezie<sup>45</sup>. W przedmowie do książki Alfons Nosol wyraził przekonanie, że jest ona owocem szkoły biblijno-pastoralnej i może przyczynić się do pogłębienia recepcji Vaticanum II w Kościele w Polsce<sup>46</sup>.

Zdaniem Stanisława Bieleckiego<sup>47</sup>, największą pomoc katechezie biblijnej w Polsce przyniósł ks. prof. Kudasiewicz przez podjęcie polemiki z Zenonem Kosidowskim, którego książki (*Opowieści biblijne*, Warszawa 1963; *Opowieści ewangelistów*, Warszawa 1979) burzące wiarę w nadprzyrodzony charakter

41 Por. J. Kudasiewicz, *Przedmowa*, [w:] K. J. Wawrzynów, *Biblia w nauczaniu szkolnym. Koncepcja katechezy biblijnej według Alberta Höfera*, Lublin 1993, s. 5–6; J. Kudasiewicz, *Słowo o autorze i książce*, [w:] *Podręcznik metodyczny katechezy biblijnej. Pismo Święte miejscem spotkania Boga z człowiekiem*, Poznań 1998, s. 11–13.

42 Por. Wykaz opracowany przez G. Kramarek, *Prace magisterskie i licencjackie napisane pod kierunkiem ks. prof. J. Kudasiewicza*, [w:] *Prorok potężny słowem i czynem. Prace ofiarowane ks. prof. J. Kudasiewiczowi z okazji 70-tej rocznicy urodzin*, red. B. Schier-Kramarek, Lublin 1997, s. 309–321.

43 *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991.

44 Por. J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 17–47; H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 49–86; G. Kusz, *Biblia w katechezie wczoraj i dziś*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 87–115; W. Wilk, *Pismo Święte i liturgia a przepowiadanie w świetle polskiej myśli pastoralnej okresu międzywojennego*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 117–138; R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 139–168; J. Kudasiewicz, *Biblia w rekolekcjach nie tylko kapłańskich*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 169–190.

45 Por. G. Senderski, *Ewangelia dzieciństwa według Mateusza we współczesnym nauczaniu Kościoła*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 193–245; J. Prac, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa według Łukasza we współczesnej posłudze słowa*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 247–283; J. Twardy, *Cuda Jezusa we współczesnym przepowiadaniu*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 285–354; E. Wiszowaty, *Perykopy wielkanocne na ambonie dzisiaj na przykładzie Mt 28, 1–8*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt.; J. Kudasiewicz, *Teksty eschatologiczne na ambonie i w katechezie*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 393–412. Por. S. Bielecki, *Bibliстыka stosowana w twórczości Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, dz. cyt., s. 16.

46 Por. A. Nosol, *Przedmowa*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 5–6.

47 Por. S. Bielecki, *Bibliстыka stosowana w twórczości Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, dz. cyt., s. 19.

Biblii stały się obowiązkowymi lekturami szkolnymi w latach totalitaryzmu komunistycznego<sup>48</sup>. Zdecydowaną polemikę z tezami autora podjął ks. prof. J. Kudasiewicz, wykazując ich bezsensowność i przestarzałość. Prowadzona przez lata polemika pomogła nie tylko katechetom, ale wielu ludziom w Polsce rozwiązać różne problemy biblijne, wsparła ich na trudnej drodze wiary i pozwoliła odkryć nieprzebrane bogactwo Słowa Bożego<sup>49</sup>. Artykuły powstałe w trwającej wówczas polemice stały się podstawą książki pt. *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*<sup>50</sup>.

W Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ukazywanie roli i miejsca Biblii w katechezie dokonywało się też w pewnej mierze w ramach dorocznych ogólnopolskich sympozjów katechetycznych. W 1999 roku podjęto temat *Celebracji w katechezie* i wówczas ks. Kudasiewicz zaprezentował referat na temat *Celebracji Słowa Bożego w katechezie*<sup>51</sup>. Zdaniem biblisty KUL celebrowanie Słowa Bożego posiada liczne walory teologiczne i katechetyczne. Angażuje ona uczestników w historię zbawienia i uczy odpowiedzi na Boże wezwanie. Wskazuje także na jedność obydwu Testamentów i podkreśla ich aktualność; uczy modlitwy i dialogu z Bogiem oraz czyni Biblię żywym słowem Bożym. Celebrowanie słowa Bożego wprowadzona do katechezy wyjaśnia głęboki sens gestów i rytów liturgicznych oraz budzi wiarę uczestników. Obejmuje całego człowieka: jego umysł i wolę, ciało i ducha. Co więcej, nie tylko uczy, ale daje również głębokie przeżycie osobiste i wspólnotowe. Przeprowadzenie takich celebrowań czyni katechezę żywszą i bardziej wspólnotową.

Praca ks. prof. Kudasiewicza nad recepcją nauki Soboru Watykańskiego II związaną z przywracaniem Biblii jej roli źródła i fundamentu obejmowała doniosłą część jego działalności naukowo-dydaktycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dał się poznać jako człowiek przekraczający schematy myślenia i działania. Poprzez prowadzenie seminarium interdyscyplinarnego, udział w dyskusjach i sympozjach formował homiletów i katechetów czerpiących ze źródła Objawienia.

W latach 2002–2010 ks. prof. Kudasiewicz zaangażował się w formację biblijną katechetów w Międzypakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie<sup>52</sup> przez współtworzenie sympozjów katechetycznych. Bliższa współpraca księdza profesora rozpoczęła się w roku 2002 (11 maja) podczas Sympozjum

48 S. Bielecki, *Biblijstyką stosowaną w twórczości Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, dz. cyt., s. 20.

49 Por. H. Witczyk, *Sługa słowa Bożego*, „Gość Niedzielny” 37 (1996), s. 6.

50 Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978; por. także: M. Rusecki, *Teologicznofundamentalna myśl Księdza Józefa Kudasiewicza*, dz. cyt., s. 28.

51 Por. J. Kudasiewicz, *Nabożeństwo słowa Bożego w katechezie*, dz. cyt., s. 13–27.

52 Międzypakonnym Wyższym Instytut Katechetycznym w Krakowie (odtąd skrót: MWIK).

Jubileuszowego z racji 50 lat istnienia i działalności Instytutu. Temat sympozjum brzmiał: *Katecheza dziś i jutro. Duc in altum*. Celem tego sympozjum było m.in. zbadanie, jakie wyzwania formacyjne stoją przed współczesną katechezą. Ksiądz profesor wygłosił referat *Nowa ewangelizacja w świetle Novo millennio ineute Jana Pawła II*, w którym podkreślał, że istotą nowej ewangelizacji jest pokazywanie Jezusa Chrystusa, a celem – inspirowana Słowem Bożym – kontemplacja Jego oblicza<sup>53</sup>. Kolejne sympozjum katechetyczne w MWIK nosiło tytuł *Prowadzić do kontemplacji Oblicza Chrystusa* i było kontynuacją tematu poprzedniego roku (29 marca 2003). Zaangażowanie ks. Kudasiewicza wyrażało się w tym, że wygłosił wykład wprowadzający *Kontemplacja miłosiernego Oblicza Jezusa Chrystusa*, a także na końcu dnia poprowadził celebrację słowa Bożego z homilią i kontemplacją ikony *Przemienienie Pańskie*. W swoim referacie emerytowany biblista KUL wyjaśniał, że kontemplacja – inspirowana Słowem Bożym – to kontemplacja Jezusa czyniącego miłosierdzie, wzywającego do miłosierdzia i nauczającego miłosierdzia<sup>54</sup>. Podczas celebracji Słowa Bożego wykorzystał czytania liturgiczne przypadające na uroczystość Przemienienia Pańskiego, a po homilii zachęcił, by w ciszy kontemlować ikonę *Przemienienie na górze*<sup>55</sup> (kopia rosyjskiej ikony z XVIII w. była wyświetlona w kaplicy na ekranie za pomocą projektora multimedialnego).

Podczas kolejnego Sympozjum Katechetycznego w MWIK został podjęty temat *Chrystus-Eucharystia źródłem nadziei* (27 marca 2004). Inspiracją tematu była Posynodalna adhortacja ojca świętego Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* (wydana dnia 28 czerwca 2003). Na zakończenie sympozjum ks. prof. J. Kudasiewicz prowadził celebrację Słowa Bożego z ikonami. W swej homilii *Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze* podkreślił, że Eucharystia jest siłą w drodze i spotkaniem z uwielbionym Panem, który przemienia i przebóstwia<sup>56</sup>.

Dnia 12 marca 2005 w trwającym wówczas Roku Eucharystii temat sympozjum w MWIK brzmiał: *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią*. Ks. prof. Kudasiewicz zarówno wygłosił wykład wprowadzający *Historiozbawcza wizja Eucharystii i jej konsekwencje katechetyczne*, jak i poprowadził celebrację Słowa

53 Por. J. Kudasiewicz, *Nowa ewangelizacja w świetle Novo millennio ineute Jana Pawła II*, [w:] *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 45–58 (Duc in Altum, 1).

54 Por. J. Kudasiewicz, *Kontemplacja miłosiernego oblicza Jezusa Chrystusa*, [w:] *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 151–164 (Duc in Altum, 1).

55 Por. J. Kudasiewicz, *Przemienienie Pańskie. Nabożeństwo słowa Bożego z ikoną*, [w:] *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 213–220 (Duc in Altum, 1).

56 Por. J. Kudasiewicz, *Nabożeństwo słowa Bożego z ikonami. Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze*, red. A. E. Klich, Kraków 2004, s. 117–128 (Duc in Altum, 2).

Bożego pt: *Eucharystia sakramentem miłości*. W swym referacie wyjaśniał dwie tradycje ustanowienia Eucharystii – Pawła i Łukasza, prezentował teologię słów ustanowienia w świetle tekstów starotestamentalnych, wprowadzał uczestników sympozjum w biblijny paradygmat katechezy eucharystycznej oraz w eucharystyczną katechezę Jana Pawła II<sup>57</sup>. Na koniec dnia sympozjum ks. prof. J. Kudasiewicz prowadził celebrację Słowa Bożego *Eucharystia Sakramentem miłości*. Wybrał czytania liturgiczne z Wielkiego Czwartku i w homilii je wyjaśniał. Wybrał też ikonę *Umycie nóg*<sup>58</sup> i zachęcał, by w czasie milczenia po homilii dać Panu – uobecniemu w ikonie – odpowiedź na Jego miłość<sup>59</sup>.

W kolejnym sympozjum w MWIK w roku 2006 (11 marca) w nawiązaniu do Listu apostołskiego *Rosarium Virginis Mariae* Jana Pawła II o Różańcu Świętym został podjęty temat *Matka Pana w katechezie*<sup>60</sup>. Ks. prof. J. Kudasiewicz znowu miał wykład wprowadzający. Tym razem temat jego wystąpienia brzmiał *Maryja w historii zbawienia w świetle Biblii i KKK*<sup>61</sup>. W swym referacie prelegent podkreślał trynitarny kontekst udziału Maryi w dziejach zbawienia. Została powołana przez Boga, jest Matką Syna Najwyższego, jest napełniona Duchem Świętym. Wskazując odpowiedź Maryi na Boże powołanie i wybranie, akcentował jej postawy – wiary, modlitwy, służby, do których na wzór Maryi zaproszeni są wszyscy wierzący.

Dnia 24 marca 2007 podczas sympozjum w MWIK na temat *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów* ks. Kudasiewicz wygłosił wykład: *Dary i charyzmaty w Kościele* oraz poprowadził celebrację Słowa Bożego nt. *Duch Święty w życiu chrześcijańskim*. Jako cel referatu wskazał odczytanie biblijnego sensu darów i charyzmatów Ducha Świętego, sposobu korzystania z nich oraz kryteriów ich autentyczności. Podkreślił konieczność tego, by w katechezie wskazywać Osobę Ducha Świętego i Jego działanie wspierające wierzących szczególnie w modlitwie i miłości braterskiej<sup>62</sup>. Celebracji słowa Bożego *Duch Święty w życiu chrześcijańskim* przewodniczył ks. profesor. W homilii nie tylko wyjaśniał miejsce Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim, ale także

57 Por. J. Kudasiewicz, *Historiozbawcza wizja Eucharystii i jej konsekwencje katechetyczne*, red. A. E. Klich, Kraków 2005, s. 19–37 (Duc in Altum, 4).

58 Por. L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*, Kraków 2003.

59 Por. J. Kudasiewicz, *Eucharystia Sakramentem miłości. Nabożeństwo słowa Bożego*, red. A. E. Klich, Kraków 2005, s. 103–109 (Duc in Altum, 4).

60 Por. Jan Paweł II, List apostołski *Rosarium Virginis Mariae* do biskupów duchowieństwa i wiernych o różańcu świętym (dnia 16 października 2002 roku) [w:] *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 517–593.

61 Por. J. Kudasiewicz, *Maryja w historii zbawienia w świetle Biblii i Katechizmu Katolickiego*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 21–37 (Duc in Altum, 5).

62 Por. J. Kudasiewicz, *Dary i charyzmaty Ducha Świętego*, [w:] *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A. E. Klich, Kraków 2007, s. 45–67 (Duc in Altum, 6).

wskazywał, jak otwierać się na Ducha Świętego przez przyzywanie Go oraz lekturę Pisma Świętego<sup>63</sup>.

W następnym roku, dnia 24 marca 2008 roku sympozjum w MWIK nosiło tytuł: *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*. Inspiracją dla tematu sympozjum był czas przygotowania do XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów w Rzymie na temat *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (5–26 października 2008) i opublikowane już *Lineamenta* zapraszające wszystkich wierzących do współuczestniczenia w tym wydarzeniu. Podczas sympozjum ks. Kudasiewicz wygłosił wykład wprowadzający pt. *Słowo Boże – żywe i skuteczne* oraz przewodniczył celebracji *Śludzy i słuchacze słowa*. W swym referacie prelegent przedstawił teologię słowa Bożego obu Testamentów ze szczególnym podkreśleniem dynamizmu i mocy Bożego słowa<sup>64</sup>. Podczas celebracji słowa Bożego, podsumowującej cały dzień sympozjum, motywował uczestników do przyjęcia z wiarą bosko-ludzkiej natury Słowa Bożego oraz do odpowiedzi na pytanie, jakim jestem słuchaczem i jakim głosicielem słowa Bożego<sup>65</sup>.

Dnia 7 marca 2009, w trwającym Roku św. Pawła (29 czerwca 2008–29 czerwca 2009) ogłoszonym przez papieża Benedykta XVI temat sympozjum w MWIK brzmiał: *Misja św. Pawła trwa*. Wówczas ks. prof. J. Kudasiewicz prowadził celebrację słowa Bożego pt. *Nawrócenie i powołanie św. Pawła*. W homilii wyjaśniał Łukasze opisy powołania Pawła, a także, odnosząc się do nauczania Benedykta XVI i Jana Pawła II, tłumaczył znaczenie wydarzenia pod Damaszkiem, akcentując poznawanie żywej osoby Jezusa i miłości w relacji z Nim<sup>66</sup>.

Jeszcze w 2010 roku (6 marca) podczas sympozjum w MWIK, z racji ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Kapłańskiego, został podjęty temat: *Służyć i królować, czyli o kapłaństwie powszechnym*. Ks. prof. J. Kudasiewicz na zakończenie dnia obrad poprowadził celebrację słowa Bożego na temat: *Syn Człowieczy przyszedł służyć*. W homilii wskazał na wzór Chrystusa i na Jego wezwanie, by Go naśladować. Odniósł się też do encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*, wskazując na zasadę „królewskiej” służby (RH 21)<sup>67</sup>. Każde

63 Por. J. Kudasiewicz, *Duch Święty w życiu chrześcijańskim*, [w:] *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, dz. cyt., s. 211–224.

64 Por. J. Kudasiewicz, *Słowo Boże – żywe i skuteczne*, [w:] *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*, red. A. E. Klich, Kraków 2008, s. 31–45 (Duc in Altum, 7).

65 Por. J. Kudasiewicz, *Śludzy i słuchacze słowa Bożego*, [w:] *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*, red. A. E. Klich, Kraków 2008, s. 146–157 (Duc in Altum, 7).

66 Por. J. Kudasiewicz, *Nawrócenie i powołanie św. Pawła*, [w:] *Misja św. Pawła trwa*, red. A. E. Klich, Kraków 2010, s. 93–101 (Duc in Altum, 9).

67 Por. J. Kudasiewicz, *Syn Człowieczy przyszedł służyć. Celebrowanie słowa Bożego*, [w:] *Służyć i królować, czyli o kapłaństwie powszechnym*, red. A. E. Klich, Kraków 2010, s. 153–161 (Duc in Altum, 10).

z tych sympozjów gromadziło zwykle ponad 100 osób. W dużej mierze były to siostry zakonne, katechetki czynnie zaangażowane w misję w całej Polsce.

Reasumując, należy stwierdzić, że wkład ks. prof. J. Kudasiewicza w sympozja katechetyczne Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie w latach 2002–2010 na etapie przygotowań i ich realizacji był bardzo duży. Mimo wieku i chorób z wielkim poświęceniem służył radą i ofiarną posługą. Warto podkreślić trzy filary wszystkich wystąpień. Po pierwsze – widoczne było odczytywanie Słowa Bożego w kontekście aktualnego nauczania papieża. Każde sympozjum było niejako wpisane w rytm wydarzeń przeżywanym w Kościele. Przykładowo: podczas sympozjum w Roku Eucharystii (2005) ks. prof. J. Kudasiewicz komentował List apostolski Jana Pawła II na Rok Eucharystii (październik 2004 – październik 2005)<sup>68</sup>. Po drugie – należy zauważyć, że ksiądz profesor akcentował żywą relację z Chrystusem każdego katechety osobiście. Dokonywało się od pierwszego wystąpienia ks. prof. J. Kudasiewicza w 2001 roku, gdy wyjaśniając definicję nowej ewangelizacji, podkreślał, że tylko ci, którzy zapatrzeni są w Jezusa, pokazują Go innym<sup>69</sup>. Po trzecie – ks. prof. Kudasiewicz podkreślał konieczność łączenia wymiarów teoretycznego i praktycznego formacji katechetów i katechizowanych. W każdej celebracji Słowa Bożego kapłan akcentował potrzebę aktywnej odpowiedzi na usłyszane słowo. Przykładowo: podczas celebracji słowa Bożego *Śludzy i sluchacze słowa Bożego* uczestnicy byli zachęcani do wyrażenia swej decyzji poprzez ryt liturgiczny ucałowania Świętej Księgi<sup>70</sup>.

Niewątpliwie można stwierdzić, iż wieloletnia i niestrudzona posługa Słowu Bożemu ks. prof. Kudasiewicza ukazuje go jako świadka i sługę Boga.

## Entuzjasta katechezy biblijnej św. Jana Pawła II

Ks. prof. Kudasiewicz wielokrotnie dawał wyraz temu, jak wysoko cenił katechezę biblijną św. Jana Pawła II. Podkreślał, że Papież Polak od samego początku swego pontyfikatu odwoływał się do Biblii, której studium niewątpliwie trakto-

68 Por. Jan Paweł II, List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na Rok Eucharystii, październik 2004 – październik 2005 (7 października 2004).

69 Por. J. Kudasiewicz, *Nowa ewangelizacja w świetle Novo millennio ineunte Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 49.

70 Por. J. Kudasiewicz, *Śludzy i sluchacze słowa Bożego*, dz. cyt., Kraków 2008, s. 157.



wał – idąc w tym za papieżem Leonem XIII i Soborem Watykańskim II – jako „duszę teologii” (KO 24). To właśnie ks. prof. J. Kudasiewicz zaproponował dla Jana Pawła II tytuł „Magistri Sacrae Paginae”<sup>71</sup>. W uzasadnieniu stwierdził, że papież nie tylko korzystał z Biblii w swym nauczaniu, nie tylko uczył o niej i jej interpretacji, ale przede wszystkim komentował ludowi Bożemu Świętą Księgę<sup>72</sup>. Podkreślał, że jedną z zasadniczych cech hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II jest jej chrystocentryzm<sup>73</sup>. Ponadto postawił tezę, że papież w toku swego pontyfikatu wypracował hermeneutykę biblijną skoncentrowaną wokół osoby Jezusa Chrystusa. Biblista KUL wskazał na trzy kluczowe zasady teologiczne hermeneutyki chrystocentrycznej Jana Pawła II, które wyprowadził z przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego podczas promulgacji dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*<sup>74</sup>. Po pierwsze – Jan Paweł II wskazuje na inkarnacyjną wizję Biblii. Po drugie, podkreśla skoncentrowanie Biblii na Chrystusie. Po trzecie, podkreśla kerygmatyczne konsekwencje tej hermeneutyki, które można zdefiniować następująco: „kerygmatyczny przekaz tekstów powinien być spotkaniem z Chrystusem”.

Ks. prof. Kudasiewicz zauważa, że Jan Paweł II nie tylko jak jego poprzednicy przyjmuje inkarnacyjną wizję Biblii, czyli wskazuje na zgodność egzegezy katolickiej z tajemnicą wcielenia, ale też występuje zdecydowanie przeciw fundamentalistycznej lekturze Biblii. Ponadto Jan Paweł II występuje przeciw zatrzymywaniu się tylko na ludzkich aspektach tekstów biblijnych. Biblista zauważa, że Jan Paweł II po odrzuceniu skrajnych podejść zdecydowanie opowiada się za metodą historyczno-krytyczną, poszerzając ją o nowe metody analizy literackiej (retoryczna, narracyjna, semiotyczna)<sup>75</sup>. Ponadto ks. prof. Kudasiewicz podkreśla konsekwencję papieża, który już w 1981 roku powołał specjalną komisję dla zbadania „sprawy Galileusza”, który poniósł wiele cierpień od teologów rzymskich kierujących się fundamentalistyczną interpretacją Biblii. W 1991 roku na sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk ogłoszono wyniki prac komisji, rehabilitowano Galileusza i stwierdzono, że błąd jego przeciw-

71 J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Servo Veritatis. Materiały z międzynarodowej konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 505.

72 J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 493–511.

73 Por. J. Kudasiewicz, *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, [w:] *Joannes Paulus II – in memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 209. Zob. także: A.E. Klich, *Chrystocentryzm hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II w katechezach i psalmach i kantykach*, Kraków 2014.

74 Por. J. Kudasiewicz, *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 209.

75 J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 496n.

ników polegał na wyobrażeniu, że znajomość świata stworzonego może być wyprowadzana z dosłownego sensu Pisma Świętego<sup>76</sup>.

Ks. prof. Kudasiewicz zauważa, że Jan Paweł II w swoim pasterskim nauczaniu pokazuje, jak w głoszeniu o charakterze kerygmatycznym uwzględniać wymogi metody historyczno-krytycznej czy analizy literackiej. Wskazuje na to, że papież odwołuje się do oryginalnych tekstów hebrajskich i greckich. Przykładowo w encyklice *Dives in misericordia* znajduje się obszerny przypis (nr 52), w którym Jan Paweł II wyjaśnia terminy oznaczające miłosierdzie: *hesed, rahamim, hânan, hâal*, a w *Redemptoris Mater* odwołuje się do *kecharitomene*, badając sens tego ważnego terminu (por. Łk 1, 28)<sup>77</sup>. Ponadto ks. prof. Kudasiewicz wyraża przekonanie, że papieski komentarz do Psalmów i kantyków Liturgii godzin jest wzorcowy<sup>78</sup>. Aby je odczytać, Jan Paweł II zbliża się do nich drogą metody historyczno-krytycznej i analizy literackiej. Podaje strukturę badanych tekstów, genezę ich powstania. Często analizuje uczucia modlącego się poety. Zauważa jednak, że „kluczem” do lektury Psalmów jest *Christus totus*, czyli Chrystus Głowa i Jego członki<sup>79</sup>.

Ks. prof. Kudasiewicz podkreślał nie tylko chrystocentryczną hermeneutykę biblijną Jana Pawła II, ale wskazał także na jej kerygmatyczny charakter. Analizując program papieża na trzecie tysiąclecie, zauważa, że celem przepowiadania w Kościele jest prowadzenie do spotkania z Chrystusem<sup>80</sup>. Ksiądz profesor zaznaczył, że papież mocno akcentuje prymat komunii z żywym Jezusem; dopiero na drugim miejscu stawia przyjęcie Jego orędzia. Jego zdaniem jest to jedna z najbardziej oryginalnych cech interpretacji Ewangelii przez ojca świętego.

Podsumowując, można stwierdzić, że ks. prof. Kudasiewicz jako kapłan i biblista poświęcił całe swoje życie temu, by Pismo Święte stawało się rzeczywiście fundamentem wiary i źródłem życia chrześcijańskiego (por. KO 21, 24). Z wielkim zaangażowaniem wyjaśniał teologiczną wizję Biblii, przypomnianą Kościołowi przez Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Ponadto tłumaczył konieczność stosowania literackich i teologicznych zasad hermeneutyki biblijnej oraz wskazywał na historiozbowcze działanie Boga zapraszającego człowieka do komunii z Sobą. W swych pu-

76 Rehabilitacja Galileusza była ważnym wydarzeniem. Wystąpienia Jana Pawła II i kard. P. Pouparda były publikowane w „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 14 (1993) 1, s. 3–29; zob. także: A. Adamski, *Galileusz, kopernikanizm, Biblia*, Poznań 1995, s. 71–77; A. Fantoli, *Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, Tarnów 1993, s. 466–476.

77 J. Kudasiewicz, *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 213.

78 Por. *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007.

79 J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 508n.

80 J. Kudasiewicz, *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 216.

blikacjach wskazywał na te formy głoszenia Słowa Bożego, które mogą prowadzić do spotkania z Panem.

Posługę Słowu Bożemu ks. prof. Kudasiewicza na polu naukowo-badawczym oraz formacyjnym można określić jako promocję katechezy biblijnej. Zarówno prowadzone wykłady, seminaria, jak i kursy i sympozja ukazują go jako biblistę głęboko wierzącego Bogu, zasłuchanego w Jego słowo i pragnącego, by wszyscy w Kościele odkryli ten skarb. Wydaje się, że wszystkie lata ofiarnej służby słowu Bożemu biblisty KUL mają wspólne cechy: gruntowne poszukiwanie Prawdy, wprowadzanie w Jej poznanie innych oraz zapalanie miłością do Boga objawiającego się człowiekowi w swoim słowie.

Entuzjastyczne przyjmowanie przez ks. Kudasiewicza sposobu głoszenia słowa Bożego przez Jana Pawła II wskazuje na wiele podobieństw obu promotorów nauczania Soboru Watykańskiego II odnośnie do roli Słowa Bożego w Kościele. Do najważniejszych należą niewątpliwie pragnienie otwierania Biblii człowiekowi oraz pomoc każdemu w otwieraniu się na Boga.

Przedstawione opracowanie dotyczące ks. prof. Kudasiewicza jako promotora katechezy biblijnej wskazuje dalsze pola badań nad jego twórczością i działalnością. Jednym z nich jest potrzeba analizy, jakie *novum* wniósł biblista KUL do współczesnej katechezy.

## Abstract

*Promoter of biblical catechesis – Fr. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (1926–2012)*

Professor Jozef Kudasiewicz devoted his whole life as a priest and biblical scholar to making the Holy Scriptures truly the foundation of faith and the source of the Christian life (cf. CO 21, 24). He set out with great commitment to the theological vision of the Bible that the Second Vatican Council put before the Church in the Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*. Kudasiewicz insisted on the necessity of applying the literary and theological principles of biblical hermeneutics and pointed to the saving history of God who invites mankind to communion with himself. In his publications, he emphasised those ways of proclaiming the Word of God that could lead to a personal encounter with the Lord. Jozef Kudasiewicz's service of the word of God in the field of research and formation can be described as the promotion of biblical catechesis. His lectures, seminars, courses and symposia all show him as a biblical scholar who has profound faith in God, who listens to His word and who wants everyone in the Church to discover this treasure. It seems that all the years of Kudasiewicz's dedicated service to the word of God share a common feature: a thorough search for the Truth and the introduction of others to that

knowledge, firing them with love for the God who reveals himself to the world in his Word. Kudasiewicz's enthusiastic reception of John Paul II's way of proclaiming the word of God indicates many similarities between these two Promoters of the teaching of the Second Vatican Council concerning the role of the word of God in the Church. The most important are undoubtedly the desire to open the Bible to all people and the desire to help everyone to be open to God. This study on Father Jozef Kudasiewicz as a promoter of biblical catechesis indicates further fields of research on his work and activity. One of these is the need to analyse what new light Kudasiewicz brings to contemporary catechesis.

**Keywords:** Bible, biblical hermeneutics, catechesis, celebration of the word of God.

## Bibliografia

- Adamski A., *Galileusz, kopernikanizm, Biblia*, Poznań 1995.
- Bastiaansen L., *Ikony Wielkiego Tygodnia*, Kraków 2003.
- Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991.
- Bielecki S., *Bibliotyka stosowana w twórczości Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, [w:] *W posłudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 16–22.
- Borto P., Kudasiewicz J., *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 371–402.
- Chrostowski W., *Ks. prof. dr. hab. Józef Kudasiewicz*, [w:] „*Bóg jest miłością*” (1 J 4, 16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 9–15 (Rozprawy i Studia Biblijne, 25).
- Chrostowski W., *Śp. ks. prof. dr. hab. Józef Kudasiewicz (23 VIII 1926–16 XI 2012) – biblista i mariolog*, „*Salvatoris Mater*” 14 (2012) 1–4, s. 345–351.
- Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10–12 września 1970 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971.
- Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 8–9 września 1969 roku*, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970.
- Czerwik S., Kudasiewicz J., *Chrzest ciągle zobowiązuje. Nabożeństwo słowa Bożego*, [w:] *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9–11 września 1971 roku*, red. S. A. Porębski, Warszawa 1973, s. 323–333.

- Czerwik S., Kudasiewicz J., Szafranski E., *Nabożeństwo słowa Bożego*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie. Materiały II Kursu Homiletycznego dla duchowieństwa na temat Słowo Boże skuteczne odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w dniach 9–11 września 1968 roku*, oprac. L. Kuc, Warszawa 1969, s. 235–321.
- Dyk S., *Kudasiewicz Józef*, [w:] *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, Lublin 2018, s. 590–591.
- Fantoli A., *Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, tłum. T. Sierotowicz, Tarnów 1993.
- Jan Paweł II, List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na Rok Eucharystii, październik 2004 – październik 2005 (7 października 2004).
- Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* do biskupów duchowieństwa i wiernych o różańcu świętym (dnia 16 października 2002 roku), [w:] *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 517–593.
- Jan Paweł II, Przemówienie Ojca Świętego na temat interpretacji Biblii w Kościele, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–20.
- Kamiński R., *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 139–168.
- Klich A. E., *Chrystocentryzm hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II w katechezach i psalmach i kantykach*, Kraków 2014.
- Klich A. E., *Pismo Święte w polskiej katechezie posoborowej. Studium egzegetyczno-katechetyczne*, Kraków 2005.
- Klich A. E., *Pismo Święte źródłem katechezy Kościoła*, [w:] *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 268–282.
- Kramarek G., *Prace magisterskie i licencjackie napisane pod kierunkiem ks. prof. J. Kudasiewicza*, [w:] *Prorok potężny słowem i czynem. Prace ofiarowane ks. prof. J. Kudasiewiczowi z okazji 70-tej rocznicy urodzin*, red. B. Schier-Kramarek, Lublin 1997, s. 309–321.
- Kuc L., Małachowski K., Mokrzycki B., *Biblijna odnowa duszpasterstwa*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie. Materiały II Kursu Homiletycznego dla duchowieństwa na temat Słowo Boże skuteczne odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w dniach 9–11 września 1968 roku*, oprac. L. Kuc, Warszawa 1969, s. 192–205.
- Kudasiewicz J., *Adaptacja tekstów biblijnych we mszach świętych z udziałem dzieci*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 30 (1977), s. 113–127.
- Kudasiewicz J., *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978.
- Kudasiewicz J., *Biblia księgą objawienia Bożego*, [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 29–41.
- Kudasiewicz J., *Biblia w duszpasterstwie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, t. 2, kol. 415–417.

- Kudasiewicz J., *Biblia w rekolekcjach nie tylko kapłańskich*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 169–190.
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Bóg miłosierny przebacza grzechy*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 109–120 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Duch Święty w życiu chrześcijańskim*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 71–86 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 87–97 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Eucharystia sakramentem miłości*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 45–57 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Przemienienie Pańskie*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 33–43 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Syn Człowieczy przyszedł służyć*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 99–107 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Celebracje słowa Bożego w katechezie*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 11–18 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, [w:] *Joannes Paulus II – in memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 207–224.
- Kudasiewicz J., *Dary i charyzmaty Ducha Świętego*, [w:] *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A. E. Klich, Kraków 2007, s. 45–67 (Duc in Altum, 6).
- Kudasiewicz J., *Duch Święty w życiu chrześcijańskim*, [w:] *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A. E. Klich, Kraków 2007, s. 211–224 (Duc in Altum, 6).
- Kudasiewicz J., *Duch Święty w życiu chrześcijańskim. Nabożeństwo słowa Bożego na drugi rok triduum jubileuszowego*, Kielce 1998.
- Kudasiewicz J., *Dwa nabożeństwa biblijne*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 8–9 września 1969 roku*, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 424–434.
- Kudasiewicz J., *Eucharystia sakramentem miłości. Nabożeństwo słowa Bożego*, red. A. E. Klich, Kraków 2005, s. 103–109 (Duc in Altum, 4).
- Kudasiewicz J., *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w przepowiadaniu Kościoła*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 8–9 września 1969 roku*, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 75–98.
- Kudasiewicz J., *Harmonia obu Testamentów w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) z. 1, s. 61–75.
- Kudasiewicz J., *Historia czy ekonomia zbawienia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) z. 1, s. 87–100.

- Kudasiewicz J., *Historiozbawcza wizja Eucharystii i jej konsekwencje katechetyczne*, red. A. E. Klich, Kraków 2005, s. 19–37 (Duc in Altum, 4).
- Kudasiewicz J., *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Roczniki Biblijno-Liturgiczne” 24 (1971), s. 95–108.
- Kudasiewicz J., *Komentarz biblijny*, [w:] *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10–12 września 1970 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, dz. cyt., s. 462–472.
- Kudasiewicz J., *Konstytucja Dei Verbum w opinii biblistów*, „Znak” 28 (1967) nr 2, s. 187–210.
- Kudasiewicz J., *Kontemplacja miłosiernego oblicza Jezusa Chrystusa*, [w:] *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 151–164 (Duc in Altum, 1).
- Kudasiewicz J., *Kształtowanie świadomości wspólnoty (okres po Objawieniu Pańskim)*, [w:] *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10–12 września 1970 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 155–170.
- Kudasiewicz J., *Maryja w historii zbawienia w świetle Biblii i Katechizmu Katolickiego*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 21–37 (Duc in Altum, 5).
- Kudasiewicz J., *Modlitwa Biblii. Wprowadzenie w lectio divina*, Kielce 2000.
- Kudasiewicz J., *Nabożeństwo słowa Bożego w katechezie*, [w:] *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 13–27.
- Kudasiewicz J., *Nabożeństwo słowa Bożego z ikonami. Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze*, red. A. E. Klich, Kraków 2004, s. 117–128 (Duc in Altum, 2).
- Kudasiewicz J., *Nawrócenie i powołanie św. Pawła*, [w:] *Misja św. Pawła trwa*, red. A. E. Klich, Kraków 2010, s. 93–101 (Duc in Altum, 9).
- Kudasiewicz J., *Nowa ewangelizacja w świetle Novo millennio ineunte Jana Pawła II*, [w:] *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 45–58 (Duc in Altum, 1).
- Kudasiewicz J., *Pismo Święte jako księga Ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, cz. 3, red. J. Homerski, Poznań 1973.
- Kudasiewicz J., *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie. Materiały II Kursu Homiletycznego dla duchowieństwa na temat Słowo Boże skuteczne odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w dniach 9–11 września 1968 roku*, oprac. L. Kuc, Warszawa 1969, s. 206–232.
- Kudasiewicz J., *Pismo Święte w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Servo Veritatis. Materiały z międzynarodowej konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 493–511.
- Kudasiewicz J., *Pismo Święte w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 17–47.

- Kudasiewicz J., *Proforystyka pastoralna. Pismo Święte jako księga Ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 220–275.
- Kudasiewicz J., *Przedmowa*, [w:] K. J. Wawrzynów, *Biblia w nauczaniu szkolnym. Koncepcja katechezy biblijnej według Alberta Höfera*, Lublin 1993, s. 5–6.
- Kudasiewicz J., *Przemienienie Pańskie. Nabożeństwo słowa Bożego z ikoną*, [w:] *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 213–220 (Duc in Altum, 1).
- Kudasiewicz J., *Słowo Boże – żywe i skuteczne*, [w:] *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*, red. A. E. Klich, Kraków 2008, s. 31–45 (Duc in Altum, 7).
- Kudasiewicz J., *Słowo o autorze i księżce*, [w:] *Podręcznik metodyczny katechezy biblijnej. Pismo Święte miejscem spotkania Boga z człowiekiem*, Poznań 1998, s. 11–13.
- Kudasiewicz J., *Słudzy i słuchacze słowa Bożego*, [w:] *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*, red. A. E. Klich, Kraków 2008, s. 146–157 (Duc in Altum, 7).
- Kudasiewicz J., *Teksty eschatologiczne na ambonie i w katechezie*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 393–412.
- Kudasiewicz J., *Wprowadzenie biblijne do katechezy o sakramencie bierzmowania w schemacie II szkół podstawowych*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979, s. 325–335.
- Kudasiewicz J., *Wychowanie świadomości chrztu I-II rok katechizacji – wprowadzenie biblijne*, [w:] *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9–11 września 1971 roku*, red. S. A. Porębski, Warszawa 1973, s. 249–252.
- Kudasiewicz J., *Wychowanie świadomości chrztu w I i II roku katechizacji*, [w:] *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9–11 września 1971 roku*, red. S. A. Porębski, Warszawa 1973, s. 249–252.
- Kudasiewicz J., *Wymiar biblijny*, [w:] *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 7–35.
- Kudasiewicz J., *Celebracja słowa Bożego. Słudzy i słuchacze słowa Bożego*, [w:] *Dialog Boga z człowiekiem*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 59–70 (Duc in Altum, 12).
- Kudasiewicz J., *Obrzęd Nabożeństwa słowa Bożego*, [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 461–496.
- Kusz G., *Biblia w katechezie wczoraj i dziś*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 87–115.
- Kyc S., *Ksiądz Józef Kudasiewicz jako teoretyk i praktyk przepowiadania*, Kraków 2021.
- Läpple A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1977.
- Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007.



- Mokrzycki B., *Bóg mówi do swojego ludu. Nabożeństwo słowa Bożego*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 8–9 września 1969 roku*, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970, dz. cyt., s. 47–65.
- Nosol A., *Przedmowa*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 5–6.
- Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9–11 września 1971 roku*, red. S. A. Porębski, Warszawa 1973.
- Odnowiona liturgia małżeństwa. Pokuta chrześcijańska. Materiały z IX i X Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego z lat 1975 i 1976*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980.
- Ordon H., *Życie i działalność ks. prof. Józefa Kudasiewicza*, [w:] *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 11–22.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele (23.04.1993). Dokument z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999
- Pismo Święte w duszpasterstwie. Materiały II Kursu Homiletycznego dla duchowieństwa na temat Słowo Boże skuteczne odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w dniach 9–11 września 1968 roku*, oprac. L. Kuc, Warszawa 1969.
- Pracz J., *Ewangelie dzieciństwa Jezusa według Łukasza we współczesnej posłudze słowa*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 247–283.
- Rubinkiewicz R., *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 101–116.
- Rusecki M., *Teologicznofundamentalna myśl Księdza Józefa Kudasiewicza*, [w:] *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 22–32.
- Sakrament Bierzmowania w życiu Kościoła. Materiały VII Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego dla duchowieństwa (10–12 września 1973 r.)*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979.
- Sakramenty w życiu człowieka dzisiaj. Materiały VI Kursu Homiletyczno-Katechetyczno-Liturgicznego odbytego dla duchowieństwa 11–13 września 1972 roku*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979.
- Senderski G., *Ewangelia dzieciństwa według Mateusza we współczesnym nauczaniu Kościoła*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 193–245.
- Simon H., *Przepowiadanie biblijne*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49–86.

- Szymunik M., *Księdza Józefa Kudasiewicza koncepcja prorockiego wymiaru posługi kapłańskiej. Studium homiletyczne*, Lublin 2016 (mps, AU KUL).
- Szymanek E., *Chrystus Umęczony i Zmartwychwstały w centrum przepowiadania Kościoła. Aspekt teologiczno-biblijny*, [w:] *Chrystus żywy w sakramentach. Materiały III Kursu Homiletyczno-Katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 8–9 września 1969 roku*, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 68–74.
- Tajemnica Eucharystii w świetle odnowionej liturgii. Materiały VIII kursu homiletyczno-katechetyczno-liturgicznego (10–12 września 1974 r.)*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979.
- Twardy J., *Cuda Jezusa we współczesnym przepowiadaniu*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 285–354.
- Twardy J., *Teoria i praktyka kaznodziejskiej posługi Słowa w ujęciu Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 34–53.
- Wilk W., *Pismo Święte i liturgia a przepowiadanie w świetle polskiej myśli pastoralnej okresu międzywojennego*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 117–138.
- Wiszowaty E., *Perykopy wielkanocne na ambonie dzisiaj na przykładzie Mt 28, 1–8*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 355–391.
- Witczyk H., *Sługa słowa Bożego*, „Gość Niedzielny” 37 (1996), s. 6.

Wojciech Kosek

 <https://orcid.org/0000-0003-3867-1750>



## Dziękowanie Bogu za Jego dar niewypowiedziany (2 Kor 9, 15) podczas Eucharystii i zaraz po jej zakończeniu

Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii (nr 6) stwierdził, że „Kościół nigdy nie przestawał zbierać się na sprawowanie paschalnego misterium: czytając to, «co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego» (Łk 24, 27), sprawując Eucharystię, w której «uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci» (Sobór Trydencki, dekret *De ss. Eucharistia*, 5), i równocześnie składając «dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany» (2 Kor 9, 15) w Chrystusie Jezusie, «ku chwale Jego majestatu» (Ef 1, 12), przez moc Ducha Świętego”.

W tak nadzwyczajnych okolicznościach – w ramach zgromadzenia soborowego – wypowiedziane przez Kościół zdanie łączy Pawłowe wyrażenie z 2 Kor 9, 15 nie tyle z samą zbiórką darów dla potrzebujących – chociaż w takim kontekście zostało ono zapisane przez apostoła – co ze sprawowaniem „paschalnego misterium”, a więc największych tajemnic wiary wspólnoty Kościoła.

Warto zapytać, czy takie zastosowanie Pawłowego zapisu ma głębsze uzasadnienie biblijne, czy też nie, to znaczy: czy podczas sprawowania paschalnego misterium Kościół składa Bogu dzięki za Jego dar niewypowiedziany oraz czym

ów „dar niewypowiedziany” jest. Analizy zawarte w niniejszym artykule stanowią próbę odpowiedzi na to pytanie oraz ukazą konieczność jego poszerzenia.

## Konteksty historyczny i teologiczny Pawłowej wypowiedzi w 2 Kor 9, 15

Apostoł Paweł w okresie od około 45 do 58 roku prowadził intensywną działalność ewangelizacyjną w Azji Mniejszej, a także na terenach współczesnej Grecji, w szczególności w rzymskich prowincjach Macedonia (z miastem Tesaloniki) i Achaja (z miastami Ateny i Korynt). Ponieważ sytuacja materialna wiernych Kościoła w Jerozolimie była trudna<sup>1</sup>, zakładane przez apostoła pierwsze wspólnoty decydowały się przekazywać im za jego pośrednictwem dary materialne. Apostoł kilkakrotnie w swoich listach (por. 1 Kor 16, 1–6; 2 Kor 1, 15; 8, 1–9, 15; Rz 15, 26) omawiał tę inicjatywę. Polecał on między innymi, aby wzorem Kościołów Galacji (por. 1 Kor 16, 1–2), regionu w Azji Mniejszej, wierni systematycznie odkładali datki „w pierwszy dzień tygodnia”, co prawdopodobnie oznacza, że gromadzący się na niedzielną Eucharystię składali przy tej sposobności dary dla potrzebujących<sup>2</sup>. Paweł podkreślał ponadto szlachetność współzawodnictwa w tym dziele pomiędzy Kościołami Macedonii i Achai, zapowiadał przybycie swoje i wcześniejsze swoich współpracowników do Koryntu w celu sprawnego sfinalizowania tego zamysłu.

W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł naucza, jak cenna w oczach Bożych jest szlachetna wymiana darów pomiędzy bogatszymi i uboższymi – ci, którzy obfitują w dobra materialne, wspomagają ubogich w tym wymiarze, ci zaś, którzy są bogaci duchowo, wspomagają tych, którzy w tym wymiarze cierpią niedostatek. Ta wymiana obdarowań jest naśladowaniem samego Chrystu-

1 Jak podaje św. Łukasz w Dz 11, 28–30, za cesarza Klaudiusza nastąpił wielki głód (według historyków było to w latach 44–48), co przepowiedział w Kościele w Antiochii prorok Agabos, przybyły z Jerozolimy; wówczas to św. Paweł wraz z Barnabą zostali posłani przez braci do Jerozolimy z darami, które zebrano wśród wierzących Antiochii. Paweł wówczas był od niedawna chrześcijaninem.

2 Tak na pewno było już w II wieku – por. Justyn Męczennik, *Apologia*, I, nr 67, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 97. Por. także tekst grecki wraz z linkami do słownika dla każdego słowa: <https://earlychurchtexts.com/main/justin/eucharist.shtml> (27.09.2022). Justyn Męczennik, *Apologia*, I, 67: „W dniu zaś zwanym dniem Słońca odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas [...] wreszcie następuje rozdawanie każdemu części pokarmu eucharystycznego; nieobecnym zanoszą go diakoni. Kogo stać na to, a ma dobrą wolę, ofiarowuje datki, jakie chce i może, po czym całą zbiórkę składa się na ręce przełożonego. Ten rozłącza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi, lub też z innego powodu cierpiącymi niedostatek”.

sa, który dla nas stał się ubogi, aby tym właśnie ubóstwem nas ubogacić (por. 2 Kor 8, 9).

Przestudiowanie całości listów Pawłowych pozwala dostrzec, że wymiana darów materialnych i duchowych pomiędzy członkami jednego Ciała Chrystusa (por. Rz 12, 5; 1 Kor 6, 15; 10, 17; 12, 12–30; Ef 4, 12; 5, 23; Kol 1, 24; 3, 15), którym jest Kościół obecny w różnych miejscach świata, jest dla apostoła logiczną konsekwencją tej fascynującej i zbawiennej dla nas wszystkich wymiany darów, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a Kościołem Chrystusa, co szczególnie dokonuje się podczas każdej Eucharystii i modlitw kontynuowanych zaraz po jej zakończeniu (por. 1 Kor 11–14).

Jakże gorące są wezwania apostoła kierowane do różnych wspólnot, aby podczas modlitwy Kościoła pouczać siebie nawzajem przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha (por. 1 Kor 14, 26; Ef 5, 19; Kol 3, 16), aby chętniej prorokować pod wpływem Ducha Świętego niż posługiwać się darem języków, chyba że jest ktoś, kto potrafi je tłumaczyć dla zbudowania mądrości uczestników (por. 1 Kor 15, 5. 27)!

Wezwania te wypływają z zachwytu Pawła nad tym wielkim obdarowaniem, jakiego dostępują wierzący podczas celebracji Eucharystii (por. 1 Kor 11) i modlitw zanoszonych pod wpływem łaski Ducha Świętego po jej zakończeniu (por. 1 Kor 12–14).

Poszczególne stwierdzenia zawarte w powyższym wprowadzeniu do badań obecnie zostaną udokumentowane poprzez szczegółowe analizy.

## Analogie pomiędzy 2 Kor 8, 1–9, 15 a Flp 4, 10–20

Św. Paweł w 2 Kor 8, 1–9, 15 objaśnił teologicznie logikę dzielenia się z potrzebującymi, ujmując tę posługę w kategoriach kulturowych<sup>3</sup>. Zauważmy, że tę samą teologię zawarł w Liście do Filipian<sup>4</sup>.

3 Por. D.J. Downs, *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem in Its Chronological Cultural and Cultic Contexts*, Tübingen 2008 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Second Series, 248), s. 152.

4 Por. G. Dieter, *Remembering the Poor. The History of Paul's Collection for Jerusalem*, Nashville 1992, s. 66. Autor, zauważając podobieństwa językowe, jakie występują między Pawłowym potwierdzeniem przyjęcia daru Filipian w Flp 4, 10–20 a omówieniami zbiórki w innych miejscach listów Pawłowych, zasugerował, że „argumentacja teologiczna, którą Paweł rozwija w Flp 4, 10–20 jest egzegetycznym

Oto w języku ofiarniczym apostoł przedstawił najpierw swoją posługę w Flp 2, 17, gdzie napisał, że został wylany jako ofiara płynna i posługiwanie (λειτουργία)<sup>5</sup> za wiarę Filipian: ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν.

Z kolei w Flp 4, 10–20, podobnie jak w 2 Kor 8, 1–9, 15, objaśnił on teologicznie logikę dzielenia się z potrzebującymi: ten, kto obdarowuje, sam zyskuje zasługi na wieczność, a nadto ma pewność, że Bóg zaspokoi każdą jego potrzebę w doczesności, zarówno materialną, jak i duchową; ów dar dla potrzebujących apostoł w obu listach ujmuje w kategoriach kulturowych<sup>6</sup>: w 2 Kor 9, 12 jako ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης (posługiwanie tej liturgii, tej właśnie), w Flp 4, 18 jako ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ (wdzięczna woń, ofiara przyjemna, miła Bogu). W obu listach teologiczna charakterystyka obdarowywania ubogich kończy się dziękczynieniem Bogu:

2 Kor 9, 15: Dzięki niech będą Bogu... – Χάρις τῷ θεῷ

Flp 4, 20 Bogu zaś i Ojcu naszemu chwala... – τῷ θεῷ ἡ δόξα

Podobieństwo pomiędzy obu fragmentami – z 2 Kor i Flp – pozwala postawić pytanie badawcze: czyżby nie był przypadkowy ów związek pomiędzy ujęciem teologicznym obdarowywania bliźnich w kategoriach ofiarniczych i podsumowaniem tego ujęcia poprzez dziękczynienie (oddawanie chwały) Bogu?

Odpowiedź jest pozytywna: apostoł przecież w wielu listach zachwyca się Bogiem i wyraża wdzięczność za niezwykle dzieło zbudowania z ludzi jednego duchowego organizmu na drodze uzdolnienia ich poprzez zaangażowaną wiarę w Chrystusa do takiej wspólnoty z Nim i braćmi, która wprawdzie wymaga od każdego ofiary z siebie dla współbraci, ale okazuje się rzeczywistością dającą szczęście.

---

modelem dla dalszej interpretacji całej literatury Pawłowej dotyczącej zbiórki”. Por. też J. Wilson, *The Old Testament Sacrificial Context of 2 Corinthians 8–9*, „Bulletin for Biblical Research” 27 (2017) nr 3, s. 361–378 – autor ukazuje zbiórkę dla biednych w Jerozolimie nie tyle jako akt kulturowy, co jako wypełnienie zobowiązania z Księgi Powtórzonego Prawa do składania dziesięciny co trzy lata (por. Pwt 14, 28).

5 Por. J. A. Quigley, *Divine Accounting: Theo-Economics in the Letter to the Philippians*. Doctoral dissertation, Harvard Divinity School 2018, s. 94: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:40560141> (04.10.2022). Por. R. Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, London 1880, s. 125–127: § XXXV. λατρεύω, λειτουργέω.

6 Por. David J. Downs, *The Offering of the Gentiles...*, dz. cyt., s. 152.

## List do Rzymian o zbiórce pieniędzy i ofierze z życia dla Boga

Sposób, w jaki Paweł ujmuje zbiórkę w 2 Kor i Flp – jako akt kultu ofiarowanego Bogu – znajduje odzwierciedlenie w jego relacjach na ten temat w Rz 15, 14–32, tekście napisanym niedługo przed dostarczeniem przez apostoła owoców zbiórki do Jerozolimy. Ujęcie kultyczne nie tylko zbiórki pieniędzy, ale i życia ludzkiego – to sposób patrzenia Pawła w całym Liście do Rzymian.

Oto na początku tego listu mówi on, że ludzkość popadła w niewolę grzechu, i wskazuje, że podstawową przyczyną tego stanu jest brak uznania Boga i oddawania Mu czci: Chociaż poganie poznali Boga, nie oddawali Mu chwały jako Bogu ani nie składali Mu dziękczynienia [οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ὑψοποίησαν], lecz stali się nikczemni w swych myślach i zaciemniły się bezrozumne ich umysły (1, 21). To właśnie wskutek tego duchowego znikczemnienia Bóg oddał ich wszystkim w niewolę grzechu i śmierci.

W kluczowym punkcie listu – Rz 12, 1 – Paweł przedstawia wizję życia chrześcijańskiego jako rozumnego kultu wobec Boga – kultu, który jest przeciwieństwem owej pogańskiej mentalności nieoddawania siebie w ofierze Bogu, niezrezygnacji z ulegania nierozumnym wszak popędom ciała:

A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną [θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ], jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej [τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν] (Rz 12, 1).

W kolejnych zdaniach tegoż listu Paweł wskazuje na konieczność jedności wspólnoty Kościoła pomimo różnicy w poglądach co do spraw drugorzędnych. Wskazuje on równocześnie, że wszyscy wierzący, choć pełnią w Kościele różne posługi, stanowią razem jedno nadprzyrodzone Ciało – powinni więc być w relacji szacunku do siebie nawzajem tak, jak członki ziemskiego ciała wobec innych współczłonków (por. Rz 12, 3–18).

Przyobleczenie w Chrystusa – włączenie w Jego Ciało-Kościół – zobowiązuje każdego do pełnienia czynów miłości wobec siebie nawzajem, co konkretyzuje się w fundamentalnym zadaniu nieulegania żądzom ciała (por. Rz 13, 8–14), gdyż to z nich bierze się wszelki grzech wobec Boga, siebie i bliźnich (por. Ga 5, 16–21).

Apostoł wskazuje jednocześnie, że Bóg przez danie przykładu życia w Chrystusie i pomocy dla każdego wierzącego obdarza członki Ciała mocą do wypełnienia tegoż zobowiązania (Rz 15, 11).

W tym miejscu należy zauważyć, że Paweł ogłasza, iż owa wyzwalająca moc Boga powinna znaleźć oddźwięk w wychwalaniu Go przez tak obdarowanych, bo całe dzieło Chrystusa ma za cel oddawanie chwały Bogu przez tych, których On przygarnął do wspólnoty Ciała-Kościoła, tak spośród obrzezanych, jak i nieobrzezanych:

- ♦ Chrystus przygarnął wszystkich dla chwały Boga (εις δόξαν τοῦ θεοῦ) – Rz 15, 7;
- ♦ Chrystusa przygarnął pogan, aby oni za okazane im miłosierdzie mogli oddawać chwałę Bogu (δοξάσαι τὸν θεόν), jak napisano: „Dlatego oddawać Ci będą cześć między poganami i śpiewać imieniu Twojemu” – Rz 15, 9.

Należy zwrócić uwagę, że owo oddawanie chwały Bogu ma się wyrażać również w życiu moralnie doskonałym (o czym Paweł już tu napisał, wskazując powinność wzajemnej miłości wewnątrz wierzących Kościoła i wobec pozostałych ludzi), jak i w modlitwie i pieśniach – a wszystko to dzięki obecności Ducha Świętego, udzielającego mocy poszczególnym członkom jednego Ciała (por. Rz 15, 13).

Pawłowe rozumienie owoców dzieła Chrystusa wskazuje zatem nie tylko na wymiar moralny, ale i kultyczny, co też w jego listach daje się zauważyć w wzwaniach do napominania i nauczania siebie nawzajem oraz oddawania chwały Bogu w psalmach, hymnach, pieśniach pełnych Ducha (por. Ef 5, 19; Kol 3, 16).

To kultyczne ujęcie zostaje w Liście do Rzymian w szczególny sposób zastosowane w charakterystyce celu posługi, jaką Paweł jako λειτουργός (sługa – liturg Chrystusa) i szafarz Ewangelii pełni wobec pogan mocą łaski danej przez Boga: czyni to, „aby ofiara narodów stała się godna przyjęcia, uczyniona świętą dzięki działaniu Ducha Świętego” – ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Rz 15, 16).

Termin προσφορά<sup>7</sup> to typowe dla Septuaginty określenie ofiar składanych w świątyni jerozolimskiej (szczególnie wyraziste w Syr 14, 11; 34, 18–19; 35, 1; 38, 11; 46, 16; 50, 13–14), co też znalazło zastosowanie w Nowym Testamencie<sup>8</sup>

7 Por. Προσφορά, [w:] T. Friberg i B. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Claremont 2000. Leksykon ten dostępny jest w formie elektronicznej w programie komputerowym: M. S. Bushell i M. D. Tan, *BibleWorks for Windows version 6.0. The Original Languages Bible Software Program for Biblical Exegesis and Research*, Norfolk, VA 2003.

8 Por. προσφορά, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa



w Dz 21, 26, Rz 15, 16 i Ef 5, 2, a w szczególności w Liście do Hebrajczyków dla wyrażenia ofiary Jezusa Chrystusa jako istotnie doskonalszej w stosunku do ofiar Starego Prawa (por. Hbr 10, 5. 8. 10. 14. 18).

Wyrażenie z Rz 15, 16 należy rozumieć<sup>9</sup> w duchu powołania każdego człowieka do składania ofiary Bogu na drodze zadawania śmierci swoim pożądliwościom (por. Kol 3, 5) i dzięki temu osiągnięcia coraz pełniejszego podobieństwa do świętego Boga: ludzie należący do narodów pogańskich są wezwani – tak jak każdy człowiek – do składania ofiary z siebie Bogu. I oto dzięki ewangelizacyjnej działalności św. Pawła część z nich rzeczywiście stała się zdolna do tego – narody dotychczas pogańskie stają się ofiarą Bogu miłą – ofiarą świętą dzięki Duchowi Świętemu, który uzdalnia ich do tego.

## Rola Kościoła-Ciała Chrystusa w uzdalnianiu człowieka do uśmiercania pożądliwości

Apostoł Paweł wyznaje we własnym imieniu, ale wyrażając w ten sposób życiowe doświadczenie nas wszystkich, że niezwykle trudne jest decydowanie się na życie według praw ducha a nie pożądliwości ciała – ciała, które dąży do zaspokojenia siebie, a nie braci. Taka decyzja jest krzyżowaniem samego siebie, uśmiercaniem popędów ciała i jest ona skazana na porażkę, chyba że człowiek uwierzy w moc, jakiej udziela mu Chrystus w Kościele jako Jego Ciele. Apostoł tę myśl o mocy Chrystusa, zdolnej dać zwycięstwo ponad mocą ciała, zawarł w Rz 7, 14–24, a rozwinął w kolejnych zdaniach tegoż listu. Charakterystyczne jest, jak zakończył ten pierwszy fragment:

Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci?  
Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego! (Rz 7, 24)

przy czym ostatnie zdanie ma identyczny początek jak 2 Kor 9, 15: χάρις δὲ τῷ θεῷ.

---

1995, s. 534 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

9 Por. D. J. Downs, *The Offering of the Gentiles...*, dz. cyt., s. 148. Autor wskazuje, że takie rozumienie jest obecne od starożytności chrześcijańskiej po współczesność, ale proponuje własne rozwiązanie, odwracające w ten sposób uwagę od istotnego celu życia człowieka, którym jest zdobycie świętości.

Chrystus, oddając życie na krzyżu, ostatecznie zwyciężył<sup>10</sup> diabła, dotychczasowego władcę świata doczesnego (por. J 12, 31–33) i pośmiertnej Otchłani. To dzięki Chrystusowi każdy z nas może przekonać się, że praktykowanie ofiary z siebie przez człowieka po jakimś czasie przynosi owoc zwycięstwa na tym wszystkim, co w nim dotąd mieszało jako moc zniewalająca jego ducha. Właśnie to zwycięstwo jest fascynujące dla apostoła Pawła, właśnie to budzi w nim zachwyt nad Bożym dziełem, jakim jest każdy z jego synów i córek, zaproszonych do współdziałania z Nim w wierze w osiągnięciu pełni człowieczeństwa dzięki włączeniu w życiodajną moc Chrystusa jako Głowy Ciała – Kościoła.

W Rz 6, 17–18 św. Paweł stwierdza: „Dzięki [...] niech będą Bogu za to, że gdy byliście niewolnikami grzechu, daliście z serca posłuch nakazom tej nauki, której was oddano, a uwolnieni od grzechu oddaliście się w niewolę sprawiedliwości”, przy czym początek tego zdania –  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma \delta\grave{\epsilon} \tau\tilde{\omega} \theta\epsilon\tilde{\omega}$  – jest znowu identyczny z 2 Kor 9, 15.

Włączenie w Kościół jako Ciało Chrystusa – życiodajny duchowy organizm wymiany darów duchowych i materialnych pomiędzy Bogiem i ludźmi – jest dla Pawła fascynującą rzeczywistością. Paweł odkrywa bowiem, że każdy z nas, wchodzących w to Ciało z decyzją uśmiercania (por. Ga 5, 24) w sobie tego wszystkiego, co mamy pozornymi wartościami, uzyskuje od Chrystusa nieskończenie więcej – nasycenie wartościami prawdziwie godnymi zabiegania o nie, bo upodabniającymi do Niego, Boga i władcy nad wszelkimi potęgami.

Konsekwencją tej fascynacji i życia nią Pawła i innych wierzących jest ich gotowość do udzielania darów duchowych i materialnych tym, którzy cierpią niedostatek. Gotowość ta to wewnętrzna moc do rezygnacji z tychże dóbr na rzecz innych, a zatem moc do prawdziwego życia na wzór Chrystusa, który oddał swoje życie doczesne, aby Bóg Ojciec mógł nas wiecznym życiem obdarować.

Nauka św. Pawła o Ciele Chrystusa, którym jest Kościół, ukazuje go jako duchowy organizm, żyjący dzięki wymianie darów – wymianie tak naturalnej dla poszczególnych wierzących, jak naturalne to jest dla członków jednego ciała. Wymiana ta dokonuje się w Kościele pomiędzy Chrystusem i poszczególnymi wierzącymi – i na tym polega życie tego niezwykłego organizmu! Życie to jest możliwe dzięki Chrystusowi jako Głowie, który udziela daru z siebie innym, szczególnie podczas Eucharystii; jest ono możliwe dzięki temu, że inni podejmują wysiłek naśladowania Chrystusa w udzielaniu siebie, a więc w przewyżnianiu koncentracji na sobie i swoich potrzebach.

---

10 Por. S. Wronka, *La vittoria di Dio e dell'uomo in Paolo. Studio esegetico-teologico su νικᾶω*, Kraków 2002, s. 362.

## List do Efezjan o Kościele jako Ciele Chrystusa

Św. Paweł naucza o Kościele jako Ciele Chrystusa nie tylko w Liście do Rzymian. Oto List do Efezjan rozpoczyna się niezwykłym hymnem, w którym apostoł z zachwytem kontempluje Boży plan zbawienia człowieka, napełnienia go wszelkimi dobrami duchowymi dzięki Ofierze Chrystusa w Kościele, który jest Jego Ciałem. Hymn ten kończy się błogosławieniem Boga za ów niezwykły dar:

Jemu chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie po wszystkie pokolenia wieku wieków! Amen” [αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ...] (Ef 3, 21).

Zakończenie to jest znów analogiczne do tego w 2 Kor 9, 15 – χάρις δὲ τῷ θεῷ – z tym że ponad to, co tam jest wypowiedziane słowami, ukazuje w sposób wyraźny kluczową rolę Chrystusa i Jego Kościoła w oddawaniu chwały Bogu.

Widoczne jest zatem, że zachwyty Pawła odnosi się do tego niezwykłego zamysłu Boga, aby włączyć każdego człowieka w zbawienną wymianę darów duchowych i materialnych – włączyć w Ciało Chrystusa, obdarzać mocą do składaniu daru z siebie w służbie innym i w przewyciężaniu dziedzictwa pierworodnej winy (por. Rdz 3, 16–24; Ga 3, 22), uzdolnić do powstania ze śmierci duchowej do życia na wzór Głowy Ciała-Kościoła – Chrystusa, który jest pierwotnym spośród umarłych (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), jak to wyraził św. Paweł w Liście do Kolosan (1, 18).

## List do Kolosan o zadaniach i obdarowaniach w Ciele-Kościele

List do Kolosan jest wszechstronnym opisem tego niezwykłego Bożego dzieła zbawczego, w które także Kolosanie zdecydowali się włączyć, gdy z wiarą odpowiadzieli na słowo głoszonej im Ewangelii – dobrej nowiny o zwycięstwie Chrystusa na diabłem i o zwycięstwie zaoferowanym każdemu, kto w Niego uwierzy i zostanie włączony w Jego Ciało-Kościół.

Apostoł zaczyna ów opis-zachwyty od wyrażenia dziękczynienia Bogu za wiarę adresatów listu:

Dzięki czynimy Bogu, Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa, zawsze, ilekroć modlimy się za was [Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι] (Kol 1, 3).

Jednakże Paweł nie ogranicza aktów dziękczynienia do samego siebie – w Kol 1, 12–13 zachęca do tego Kolosan, podając przy tym powód owego aktu – uwolnienie ich spod władzy ciemności, włączenie w Chrystusową wspólnotę światłości.

Tak jak w poprzednio omawianych listach, tak i tu Paweł uświadamia adresatom, że konieczne jest, aby oni teraz podejmowali wysiłek składania ofiary z siebie – wyraża to słowami:

Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w waszych członkach: rozpuszczenie, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem (Kol 3, 5).

Paweł uświadamia adresatom listu, że ofiarne wypełnianie przez nich trudnego wymogu rezygnacji z czynienia zła przyniesie im nieporównywalnie więcej, niż dadzą z siebie – będą wzrastać w coraz głębszym poznawaniu Boga wzorem Chrystusa (por. Kol 3, 9–10). Dzięki wysiłkowi współpracy z łaską Boga będą oni zatem coraz dalej od owego smutnego stanu niezdolności do rozumnego poznawania Go, oddawania Mu chwały i dziękowaniu Mu (por. Rz 1, 21) – niezdolności, której konsekwencją jest moralna i kultyczna nieczystość (por. Rz 1, 22–32).

Aby zaś tej powinności obumierania wobec dawnych przyzwyczajzeń sprostałi, Paweł zachęca ich do gorliwego i rozumnego uczestnictwa w życiu liturgicznym Kościoła-Ciała, gdzie pod wpływem łaski wierni budują siebie nawzajem i wchwalają Boga:

Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach (Kol 3, 16).

# Wnioski z dotychczasowych analiz listów św. Pawła

Z przedstawionych omówień Pawłowych listów zarysowuje się całość zachwytu i wdzięczności wobec Boga oraz pouczeń ich autora wobec ludzi odnośnie do tego niewypowiedzianego daru, którym jest Chrystus i Jego Ciało-Kościół – duchowa wspólnota ludzi wyzwolonych przez Chrystusa z niezdolności do poznawania Boga i dziękowania Mu za jakże niezliczone dary duchowe i materialne, ludzi zdolnych do zabiegania nie tylko o zaspokojenie własnych potrzeb, ale też i współbraci, wzajemnie świadczących sobie pomoc w wymiarze materialnym i duchowym, upodobnionych do Chrystusa, który odniósł zwycięstwo przez ofiarowanie życia tej wielkiej sprawie, którą jest stworzenie (κτίσις) rodzaju ludzkiego na nowo (por. Ef 2, 10. 15; 4, 24; Kol 1, 16).

Tę zachwycającą rzeczywistość, w której dane jest nam żyć, Apostoł określa jako καινή κτίσις – nowe stworzenie (2 Kor 5, 17):

Jeżeli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινή κτίσις· τὰ ἀρχαία παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.

To właśnie za tę niezwykle rzeczywistość Bożego daru życia nowego w Chrystusie św. Paweł wyraża wdzięczność w słowach zapisanych w 2 Kor 9, 15: Χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγίῳ αὐτοῦ δωρεᾶ.

## Wymiana obdarowań pomiędzy Bogiem i Ciałem Chrystusa – I Kor II–I4

Przedstawione powyżej analizy doprowadziły nas do odkrycia zachwytu św. Pawła nad zbawczym dziełem Boga przez działanie Chrystusa na ziemi we wspólnocie nowego stworzenia, którą jest Jego Ciało – Kościół. To właśnie ów zachwyt nad tak wielkim dziełem – a nie jedynie wdzięczność za dokonywaną zbiórkę pieniędzy przez Koryntian – stanowi zasadniczy powód dziękczynienia, wyrażony wobec Boga przez Pawła w 2 Kor 9, 15.

Wezwania apostoła do wymiany darów materialnych i duchowych – a w tym do pouczenia siebie nawzajem przez psalmy, hymny, pieśni pełne Ducha – mogą być odczytane zarówno jako zachęty do zgromadzeń eucharystycznych, jak i innych. Dlatego też, aby zwrócić uwagę na wyjątkową rolę Eucharystii i modlitw, które Kościół od początku podejmował zaraz po zakończeniu celebracji jako jej kontynuację, należy wnikliwie odczytać to, co św. Paweł zapisał w Pierwszym Liście do Koryntian na ten temat. Przestudiowanie całości zagadnień przekracza ramy niniejszego artykułu. Zostaną tu jedynie podane główne wyniki analiz gramatycznych i leksykalnych<sup>11</sup>, wskazujące jednoznacznie na konieczność rozumienia opisu zawartego w 1 Kor 12–14 jako modlitw następujących bezpośrednio po Eucharystii.

Warto na wstępie zauważyć, że pozabiblijnym świadectwem takiego ścisłego związku pomiędzy Eucharystią i modlitwami kontynuowanymi po niej jest zapis z I–II wieku w *Didache*<sup>12</sup>, czyli *Nauce Dwunastu Apostołów*, 9–10:

9, 5: Niech nikt nie je i nie pije z waszej Eucharystii [ἀπό τῆς εὐχαριστίας] oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana [...]

10, 1: A gdy się nasycicie, tak składajcie dziękczynienie [...] – Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆσαι οὕτως εὐχαριστήσατε.

10, 7: Prorokom zaś pozwólcie odprawiać dziękczynienie, jak długo zechcą – Τοῖς δε προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

To właśnie obecność proroków jako szczególnych animatorów wspólnotowej modlitwy, wznoszonej do Boga pod wpływem łaski Ducha Świętego, jest charakterystyczna i dla *Didache*, i dla opisu św. Pawła w 1 Kor 12–14. To ich obecność i ich natchnione przez Ducha Świętego głoszenie „tak długo, jak zechcą” pozwala dostrzec Pawłowy zapis jako dotyczący modlitw po zakończeniu Eucharystii – a więc po celebracji regulowanej przez ścisłe reguły, wypracowane przez liturgię Paschy<sup>13</sup>.

W Pierwszym Liście do Koryntian apostoł poświęcił szczególnie wiele uwagi Eucharystii i modlitwom po jej zakończeniu. Najpierw w jedenastym rozdziale

11 Por. W. Kosek, *Przepowiadanie poniżenia i wywyższenia Chrystusa w czasie anamnezy eucharystycznej na podstawie Pierwszego Listu do Koryntian*, Kraków 2002, <https://doi.org/10.5281/zenodo.7215295>.

12 Por. tekst grecki: Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, <https://www.ccel.org/l/lake/fathers/didache.htm#X> (27.09.2022).

13 Por. Por. Д-р Войцех Косек, *Чотири чаши пасхи. чому чотири?*, „Studia Catholica Podoliae” 8 (2014–2015) nr 8–9 Городок – Кам’янець-Подільський, s. 57–109.

omówił problemy związane z zachowaniem się Koryntian podczas sprawowania kolejnych czterech głównych części Eucharystii. Te cztery części, identyczne jak te zapisane w Dz 2, 42<sup>14</sup>, omówił on w wersetych<sup>15</sup>:

Temat	Wersety	Treść
nauka apostołów	11, 2–16	zachowywanie tradycji
wspólnota	11, 17–22	nieporządki we wspólnocie
łamanie chleba	11, 23–25	opis konsekracji
modlitwy	11, 26–14, 40	<i>katangelleza</i>

W rozdziale dwunastym i kolejnych przedstawił on reguły zachowania się Kościoła, poddanego szczególnemu działaniu Ducha Świętego, udzielającemu darów Boga Ojca dla tych, którzy trwają po Eucharystii na głoszeniu śmierci Jego Syna aż do czasu, gdy On jako zmartwychwstały *Kyrios* do nich przychodzi w obecności Ducha Świętego, udzielającego darów duchowych (por. 1 Kor 11, 26; 12, 3 – por. omówieni poniżej).

To, co warto jest podkreślać ze względu na główny temat niniejszego artykułu, to rozdział czternasty, a w nim pouczenia Pawła, aby chętniej skłaniać się ku prorokowaniu niż mówieniu niezrozumiałymi językami – bo to nie buduje rozumnego poznania Boga u innych. Widzimy tu tę samą troskę Pawła o taką wymianę darów duchowych, która będzie służyła wzrostowi w wierze i doskonałości członków Ciała Chrystusowego, będzie przyczyniała się do postępu w poznaniu Chrystusa, zbawczego zamysłu Boga względem Kościoła i w konsekwencji do składania Bogu dziękczynienia za ten niewysłowiony dar.

Szczególnym przykładem owego nastawiania na zbawcze owoce wspólnotowego modlenia się po Eucharystii – zgodnego z zamysłem Boga – jest zapis z 1 Kor 14, 23–25:

<sup>23</sup> Kiedy się przeto zgromadzi cały Kościół i wszyscy poczną korzystać z daru języków, a wejdą podczas tego ludzie prości oraz poganie, czyż nie powiedzą, że szalejecie? <sup>24</sup> Gdy zaś wszyscy prorokują, a wejdzie podczas tego jakiś poganin lub człowiek prosty, będzie przekonany przez wszystkich, osądzony

14 Por. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, transl. by N. Perrin, New York 1966, *Die Abendmahlsworte Jesu*, s. 118–119.

15 Por. W. Kosek, *Przepowiadanie poniżenia i wywyższenia Chrystusa w czasie anamnezy eucharystycznej na podstawie Pierwszego Listu do Koryntian*, dz. cyt.

<sup>25</sup> i jawne staną się tajniki jego serca; a tak, upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami.

Taka właśnie modlitwa Kościoła zjednoczonego mocą Chrystusa Zmartwychwstałego, tchnącego Ducha Świętego w poszczególne członki Ciała i uzdalniającego każdego do pełnienia komplementarnych posług w ramach liturgicznego życia tegoż zgromadzenia – taka, która skutkuje przemianą umysłu i serca kogoś z ludzi – jest zamysłem Boga. To nie obdarowywanie pieniędzmi potrzebujących, ale ten właśnie niezwykły zamysł Boga, przejawiający się w opisanej tu przemianie serc – efekt obdarowywania przez Boga ludzi oraz jednych z ludzi przez drugich – budzi zachwyt św. Pawła i pobudza go do dziękowania Bogu w 2 Kor 9, 15.

Przeprowadzone analizy, z konieczności po części zredukowane do zrelacjonowania wyników wcześniejszych publikacji, zostały tym samym zakończone co do odpowiedzi na pytanie o przyczynę zachwytu św. Pawła w 2 Kor 9, 15. Pozostaje jeszcze do omówienia ostanía kwestia – przynajmniej naszkicowanie uzasadnienia tezy, że składanie dziękczynienia Bogu za Jego dar niewypowiedziany (2 Kor 9, 15) ma związek nie tylko ze sprawowaniem paschalnego misterium w czasie Eucharystii, ale i zaraz po jej celebrowaniu.

## Ścisły związek pomiędzy Eucharystią a modlitwami następującymi bezpośrednio po jej sprawowaniu

Związek ten ujawnia się dopiero w wyniku precyzyjnej analizy 1 Kor 11, 26 i 12, 3. Zdanie zapisane w 1 Kor 11, 26 zawiera jako drugie słowo cząstkę γὰρ i dlatego należy rozumieć jako objaśnienie słów Chrystusa, zawartych w 11, 24, 25, a mianowicie odnośnie do znaczenia wyrażenia „czynić to jako Jego pamiętkę” – τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.

Składnia tego zdania – analogiczna jak składnia kilku łatwiejszych do zrozumienia zdań w Biblii (por. np. Iz 55, 10) – wskazuje jednoznacznie, że każdorazowe spożywanie w ramach Eucharystii Ciała i Krwi Pana jako Jego pamiętkę oznacza, że spożywający zobowiązani są do świadomego, rozumnego uczestniczenia w śmierci Pana do momentu, gdy On do nich przyjdzie – co jest



wyrażone poprzez „Śmierć Pana głosicie aż przyjdzie”. W tak skonstruowanym zdaniu greckim bowiem akt przyjścia Pana do głoszących Jego śmierć jest tym momentem, który kończy ich akt głoszenia. Nie chodzi tu zatem o przyjście Pana na końcu czasów ani też o ogólne stwierdzenie, że Kościół do tego ostatecznego przyjścia będzie sprawował Eucharystię jako głoszenie Jego śmierci.

Związek tego zdania ze śmiercią Pana i z Jego przyjściem jako Żyjącego, a więc Zmartwychwstałego, przyjściem po pewnym czasie w ramach jednego wydarzenia, którym jest celebracja Eucharystii i modlitwy po jej zakończeniu, ma kluczowe znaczenie dla wykazania związku pomiędzy rozdziałami jedenastym a dwunastym i dalszymi tego listu. Oto bowiem w 1 Kor 12, 3 św. Paweł zapisał:

οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει Ἀνάθεμα Ἰησοῦς,  
καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Ὁ Κύριος Ἰησοῦς,  
εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

W szczegółowych analizach leksykalnych i gramatycznych dowodzi się<sup>16</sup>, że poprawne rozumienie wypowiedzi św. Pawła w 1 Kor 12, 3 jest następujące: tak jak „nie ma na świecie ani żadnego bożka ani żadnego boga prócz Boga Jednego”:

οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ  
καὶ οὐδεὶς θεὸς  
εἰ μὴ εἷς (1 Kor 8, 4),

tak również (poniżej mowa jest o tak zwanych „bogach” – por. 1 Kor 8, 5; 2 Kor 11, 4):

duch żadnego boga nie objawi pełni tajemnicy Jezusa-Anathemy,  
ani nie objawi tajemnicy Jezusa-Pana,  
lecz dokonać tego może jedynie Duch Święty, który jest absolutnie wyjątkowym Duchem, Duchem Jedynego Boga.

16 Por. W. Kosek, *Jezus jako „Anathema” (1 Kor 12, 3) w świetle Didache 16, 5 w tłumaczeniu A. Świderkówny*, [w:] *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, t. 2, s. 872–890 (Ad Multos Annos, 15).

Prorokujący pod wpływem duchów bogów pogańskich (tj. demonów – por. 1 Kor 10, 20) nie są w stanie poznać i objawić tajemnicy Jezusa jako Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana (por. 1 Kor 2, 2 i 2, 8). Tylko dzięki Duchowi Świętemu człowiek wierzący może głosić ze zrozumieniem „Jezus jest Anatemą”, „Jezus jest Panem”!

Należy koniecznie zauważyć, że aklamacja „Jezus jest Anatemą” nie jest przeklinaniem Jezusa – jak to powszechnie rozumieją komentatorzy i tłumacze<sup>17</sup> – ale objawianiem tajemnicy Jezusa jako Anathemy, to znaczy ofiary złożonej dla Boga<sup>18</sup>. To słowo greckie – Ἀνάθεμα – ma nie tylko znaczenie negatywne, ale i pozytywne: jako dar ofiarny, wotum złożone w świątyni.

Pozytywne znaczenie Anathemy jako ofiary godnej Boga obecne jest i w Starym, i w Nowym Testamencie, choć pojawia się znacznie rzadziej niż negatywne: słowo to, pisane jako ἀνάθεμα lub ἀνάθημα, występuje w sumie 34 razy (27 w ST, 7 w NT), z czego pięć (Kpł 27, 28n; Jdt 16, 19; 2 Mch 2, 13; 9, 16; Łk 21, 5) w znaczeniu pozytywnym (nie licząc 1 Kor 12, 3). Szczególnie warto podkreślić, że według Kpł 27, 29 każda pozytywna ἀνάθεμα jest rzeczą najświętszą dla Pana!

Widzimy, że właśnie w tej aklamacji „Jezus jest Anatemą” zawiera się związek zdania 1 Kor 12, 3 ze śmiercią Jezusa – co w konsekwencji łączy to zdanie z omawianym powyżej fragmentem 1 Kor 11, 26.

Ponadto w 1 Kor 11, 26 wypowiedziana jest tajemnica Jezusa jako Pana – warta jest ona w sformułowaniu „aż przyjdzie” – co znów wiąże oba omawiane zdania, skoro w 1 Kor 12, 3 jest ta tajemnica również ogłaszana.

Zdania 1 Kor 11, 26 i 12, 3 łączą rozdziały 11, 12 i dalsze.

Jak to już zostało wzmiankowane powyżej, rozdział jedenasty jest szczególnie ważny jako objaśnienie „spożywania tego chleba i picia z tego kielicha” jako aktu sprawowania pamiętki Pana, przy czym – jak wykazują analizy, na które nie ma tu miejsca – jest to akt kultyczny składania w Wieczerniku wraz z Jezu-

17 Por. np. tłumaczenie w Biblii Tysiąclecia.

18 Por. κατάθεμα, [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 577; por. ἀνάθεμα, [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 140 – 1. rzecz poświęcona bóstwu, wotum; 2. rzecz lub osoba przeklęta. Por. też R. Popowski, κατάθεμα, [w:] *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 322: słowo to jest złożeniem «κατά» + «τίθημι» + «μα»; s. 34: ἀνάθεμα, będące złożeniem analogicznych członów «ἀνά» + «τίθημι» + «μα». Nie ma różnicy pomiędzy zbiorem wszystkich znaczeń «κατά» i «ἀνά» (por. R. Popowski, κατάθεμα, dz. cyt., s. 319n i 31, w punkcie: «w złożeniach») prócz tej, że «ἀνά» bardziej uwydatnia ruch w górę, zaś «κατά» – ruch w dół. Zarówno «κατάθεμα», jak i «ἀνάθεμα» mają jednakże te same dwa główne, wzajemnie przeciwstawne obszary znaczeniowe: 1. coś sprowadzanego w dół, poniżanego – przekleństwo; 2. coś wynoszonego w górę, ofiarowanego „niebu” – ofiara, wotum.

sem ofiary pamiątki, tj. ofiary, która zapewnia Mu pamięć Ojca w czasie Jego walki z diabłem po wyjściu z Wieczernika. Ojciec, na mocy tej ofiary pamiątki, pamiętając o Synu w czasie Jego przechodzenia przez Otchłań, zapewnia Mu zwycięstwo w zmaganiach z diabłem – dotychczasowym władcą krainy wszystkich zmarłych – i wyprowadza Go jako Zmartwychwstałego Pana, władcę żywych i umarłych, spomiędzy umarłych (por. Hbr 13, 20).

Rozumienie Jezusowej ofiary pamiątki wymaga odróżnienia tego, co jest ofiarowane, od tego, w jakim charakterze (na ofiarę jakiego rodzaju) jest ofiarowane. Ofiary mogą być różnego rodzaju, np. ofiara przebłagalna, dziękczynna, pamiątki itd. Jezus składa ofiarę pamiątki.

To, co jest ofiarowane, to oddawanie przez Jezusa życia na krzyżu i w konsekwencji przechodzenie przez Otchłań.

To, w jakim charakterze jest to ofiarowane, wyraża się za pomocą określenia „pamiątka”, czyli „ofiara pamięci”. Jezus to właśnie składa jako ofiarę pamiątkę, co wydarzy się po wyjściu z Wieczernika. Ponieważ zaś to, co wydarzy się wówczas (Śmierć Jezusa i Jego przechodzenie przez Otchłań) jest aktem zawarcia przymierza, analogicznym do aktu zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem poprzez przejście przez Otchłań wód Morza Czerwonego<sup>19</sup> – dlatego w Hbr 13, 20 zapisane jest, że Bóg „na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spomiędzy zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego Jezusa”.

Reasumując, należy stwierdzić, że ścisły związek pomiędzy modlitwami następującymi zaraz po Eucharystii z samą Eucharystią był oczywisty dla świętego Pawła. Stąd też jego wezwania do wymiany darów duchowych czy materialnych – nawet jeśli mogą być odniesione do jakichś działań poza Eucharystią i czasem łaski następującym zaraz po niej – w pierwszym rzędzie były wypełniane właśnie w czasie łaski po Eucharystii, jako że sama celebracja eucharystyczna nie pozwalała na odejście od ścisłej logiki i kolejności czterech części tego rytu, przejętego przez Pana Jezusa z liturgii Paschy.

Warto dla uzupełnienia i ugruntowania tych analiz dodać jeszcze objaśnienia odnośnie do rytu Paschy i rytu Eucharystii.

---

19 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy w świetle schematu literackiego Księgi Wyjścia 1–18*, Kraków 2008, passim.

## Związek rytu Eucharystii z rytym Paschy, modlitw po Eucharystii i modlitw po Passze

Pobożni żydzi nie ograniczają czasu modlitwy w noc paschalną do sprawowania Paschy według Hagady Paschalnej – pierwowzoru dla naszego mszału – ale po zakończeniu Paschy trwają do rana na modlitewnym wychwalaniu Boga za wielkie dzieło wyprowadzenia Izraela z Egiptu i wprowadzenia do ziemi obiecanej przodkom.

To samo dotyczy każdej Eucharystii – pobożni chrześcijanie pierwszych wieków trwali na modlitwie po Eucharystii. Widoczny związek pomiędzy tymi zwyczajami wynika z głębokiej zależności pomiędzy obu rytami – Pan Jezus zbudował bowiem ryt Eucharystii na rycie Paschy. Zostanie to objaśnione poniżej, aby jeszcze pełniej ukazać zasadniczą myśl niniejszego artykułu.

Zanim przejdziemy do głównych analiz biblijnych dotyczących tytułowego zagadnienia, należy zauważyć, że Sobór Watykański w cytowanym powyżej tekście odwołał się najpierw do krótkiego stwierdzenia z Dz 2, 42, uważanego przez biblistów<sup>20</sup> za zapis podstawowej struktury mszy świętej – Eucharystii:

Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach.

Ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Jak zauważył przed laty jeden z polskich biblistów:

Cztery te elementy można uważać za istotne składniki liturgii eucharystycznej ukazanej tu jeszcze w pierwotnej postaci:

- pouczenie wiernych przez apostołów,
- zebranie pomocy dla potrzebujących i biednych,
- uczta eucharystyczna,
- oraz wspólna modlitwa (psalmy, hymny).

---

20 Por. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, New York 1966, translated by N. Perrin, s. 118–119.

Ponieważ przy słowie „w modlitwach” jest rodzajnik, można przypuszczać, że modlitwy te były już określone i zdeterminowane charakterem uczytu eucharystycznej<sup>21</sup>.

W przytoczonej interpretacji Łukasowego zapisu należy obecnie uwzględnić wyniki badań struktury rytu corocznej Paschy, na fundamencie której Jezus Chrystus w noc przed Męką ukonstytuował ryt Nowej Paschy – Eucharystii<sup>22</sup>. Otóż druga z części – *κοινωνία* – jest nade wszystko wspólnotą stołu<sup>23</sup>, a nie tylko zebraniem pomocy dla potrzebujących (choć w tym znaczeniu słowo to występuje u św. Pawła w Rz 15, 26, gdzie apostoł pisze o inicjatywie zbiórki datków w Macedonii i Achai dla Kościoła w Jerozolimie).

„Wspólnota stołu” to element obecny w corocznej Passze, stanowiący drugą główną część jej rytu. Zarówno Pascha, jak i Eucharystia mają cztery części główne. Poznanie rytu Paschy z czasów Jezusa Chrystusa jest możliwe dzięki temu, że został on wpisany w strukturę literacką Księgi Wyjścia 1–18, a znane współcześnie hagady paschalne, odpowiednik kościelnego mszału, okazują się zachowywać wiernie tę samą strukturę.

Uczeni skłaniają się do tego, że tekst Hagady paschalnej powstawał stopniowo, przez wiele stuleci<sup>24</sup>, a jej pierwsza wersja została skompilowana pomiędzy drugą połową II wieku a końcem IV wieku. Wielu z nich uważa, że chociaż obecnie znany starożytny tekst Hagady pochodzi z czasów późniejszych niż zburzenie Świątyni Jerozolimskiej w 70 roku po Chrystusie, to jednak zasadnicza część hebrajskiego i aramejskiego tekstu oraz kluczowe idee całości pochodzą z czasów poprzedzających przyjście Jezusa Chrystusa na świat<sup>25</sup>.

21 E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 243.

22 Por. W. Kosek, „*Lamanie Chleba*” w 1 Kor 11, 24 a *lamanie paschalnego Afikomanu* w Hagadzie na Pesach i traktacie Pesachim, [w:] *Biblia w kulturze świata. Aspekty biblijnego przesłania. Część pierwsza*, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Kraków 2012, s. 26–29.

23 Por. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, dz. cyt., s. 120.

24 Por. G. Deutsch, J. Jacobs, *Haggadah (shel Pesah): Ritual for Passover eve*, [w:] *The Jewish Encyclopedia*, red. C. Adler, t. 1, New York–London 1901, s. 141–146, <https://jewishencyclopedia.com/articles/7028-haggadah-shel-pesah> (27.09.2022). Por. B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Philadelphia 1974, s. 208–209.

25 Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1998, s. 35: dla poparcia tej ważnej tezy autor jako patrolog wskazuje, iż tekstem Hagady posługiwali się już niektórzy pisarze wczesnochrześcijańscy (II wiek po Chrystusie): Meliton z Sardes i Anonim Kwartodecymian. Autor odwołuje się również do analiz wskazujących obecność w Hagadzie tekstów sprzed okresu machabejskiego (II wiek przed Chrystusem): por. L. Finkenstein, *Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah*, „*Harvard Theological Review*” 35 (1942), s. 291–332; 36 (1943), s. 1–39. Dane te pozwalają na sprostowanie poglądu, iż hagady pochodzą dopiero z X–XVI wieku: por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 23.

Są jednak uczeni żydowscy, którzy w ostatnich latach dowodzą, że Hagadę należy datować znacznie później, kwestionując w ten sposób istnienie bezpośrednich paralel między Ostatnią Wieczerzą opisaną w Ewangeliach a sederem rabinicznym<sup>26</sup>. Jednakże ich analizy są nie tylko kwestionowane przez innych uczonych żydowskich<sup>27</sup>, ale i przez odkrycie, iż podstawowy schemat rytu Paschy i struktura literacka Hagady, tak samo jak i struktura Wj 1–18, są oparte na schematach traktatów hetycckich z XVI wieku przed Chrystusem, a więc z czasu wyjścia z Egiptu i zawarcia przez Boga przymierza z Izraelem poprzez akt przejścia pomiędzy rozstąpionymi wodami Morza Czerwonego<sup>28</sup>.

Trudność w datowaniu i pełnym zrozumieniu struktury Hagady przez żydowskich i nie-żydowskich uczonych wynika stąd, że najstarsze znane jej teksty, zachowane we fragmentach pochodzących dopiero z VIII wieku z genizy w Kairze, nie pozwalają poznać całości z tamtego i wcześniejszego okresu. Dziś znany najstarszy kompletny rękopis Hagady znajduje się w księdze modlitw z X wieku, zredagowanej przez Sadię Gaona, wykładowcę w akademii w Sura w Babilonii<sup>29</sup>.

Trudność w poznaniu struktury rytu Paschy i związanej z nią struktury literackiej Hagady przez uczonych pozostaje w ścisłym związku z nieodkryciem przez nich – wydawałoby się łatwego do odczytania dla Żydów – znaczenia słowa אֲפִיקוֹמָן (*Afikoman*)<sup>30</sup>, interpretowanego w Talmudzie i powszechnie w komentarzach<sup>31</sup> zależnych od niego jako zniekształcenie greckiego wyrażenia ἐπι κῶμῳν („do zabawy!”) lub słowa ἐπικῶμιον („pieśń świąteczna”)<sup>32</sup>. Hebrajskie

26 J. Kulp, *The Origins of the Seder and Haggadah*, „Currents in Biblical Research” 4 (2005) nr 1, s. 109, <https://doi.org/10.1177/1476993X05055642>.

27 Por. *The Jewish Encyclopedia*, dz. cyt., s. 141, <https://jewishencyclopedia.com/articles/7028-haggadah-shel-pesah> (27.09.2022).

28 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., passim.

29 Por. J. Rovner, *An Early Passover Haggadah According to the Palestinian Rite*, „The Jewish Quarterly Review” 90 (2000) nr 3–4, s. 339.

30 Hebrajskie słowo *Afikoman* w tekście Hagady znajduje się przy „pytaniu mądrego syna”, zaczerpniętym z Miszny, z traktatu *Pesachim* (X, 8) – por. הַגְדָּה שֶׁל פֶּסַח, *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na pierwsze dwa wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 13. Hagada dostępna obecnie w Bibliofilskiej Edycji Reprintów jako reprint wykonany z egzemplarza ze zbiorów prywatnych w drukarni Interdruck GmbH w Lipsku, Warszawa 1991.

31 Por. אֲפִיקוֹמָן, [w:] M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950; t. 1, s. 104.

32 Por. K. Kohler, *Afikomen* (אֲפִיקוֹמָן), [w:] *The Jewish Encyclopedia*, dz. cyt., s. 224. <https://jewishencyclopedia.com/articles/881-afikomen#> (27.09.2022): „The word is of Greek derivation, according to some authorities from ἐπι κῶμῳν; that is, a call for the after-dinner pastime (κῶμῳν); others hold that it is from ἐπικῶμιον (festal song)”.

słowo מַן אֶפְיֶקָה znaczy jednak „dnem jego manna”, gdyż jest to złożenie trzech członów: מַן (manna), י (jego), אֶפְיֶקָה (dno morskie)<sup>33</sup>.

Kluczem do poznania struktury rytu Paschy jest dostrzeżenie sposobu, w jaki Bóg wyprowadzał Izraela z Egiptu, a co zostało zapisane w Księdze Wyjścia 1–18: w czterech kolejnych etapach (por. Wj 6, 2–11, 10; 12, 1–13, 16; 13, 17–14, 31; 15, 1–21), będących etapami starożytnej ceremonii zawarcia przymierza z XVI–XII wieku przed Chrystusem, poprzedzonych etapem przygotowawczym (por. Wj 1, 1–6, 1) a zwieńczonej etapem końcowym (por. Wj 15, 22–18, 27) dokonało się nie tylko wybawienie z Egiptu, ale równocześnie zawarcie pierwszego przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem. Wj 1–18 jest traktatem tegoż przymierza. Hagada paschalna natomiast, zbudowana na strukturze czterech części, z których każda związana z wychyleniem jednego kielicha wina, jest ceremonią odnowienia tegoż przymierza.

W ramach pierwszej części Paschy Izraelici opowiadają z pomocą Hagady całą swoją historię jako narodu wybranego przez Boga, wychwalają Boga za Jego dobroć wobec nich, ale zatrzymują się na czasach Salomona, co wskazuje na pochodzenie Hagady właśnie z czasów tego króla<sup>34</sup>.

W ramach drugiej części Paschy Izraelici najpierw spożywali potrawy nakazane przez Boga w Egipcie (por. Wj 12, 1–13, 16: praśnik, gorzkie zioła, baranka), a następnie – w ramach ostatniego, piątego podpunktu o nazwie *Szulchan Orech* (Podanie wieczerzy do stołu – שֻׁלְחַן אֹרֵחַ) – spożywali potrawy świąteczne nieregulowane przez Prawo. Jak świadczy 1 Kor 11, 20–22, w rycie Eucharystii pierwotnego Kościoła z tej części pozostała przez pewien czas jedynie wspólnota spożywania pokarmów nie regulowanych przez Prawo.

Ta część poprzedza część trzecią, w ramach której Izraelici spożywają praśnik o nazwie *Afikoman* (אֶפְיֶקָה – „dnem jego manna”) – spożywają na znak, że oto teraz dzięki liturgii przechodzą po obnażonym dnie Morza Czerwonego wraz z Bogiem (idącym w znaku słupa ognia i obłoku) i z ojcami, zawierającymi w ten sposób „przymierze przejścia pomiędzy połowami”. Przymierze – תִּרְבָּה (διαθήκη) – zawarte zostało poprzez przejście pomiędzy przepołowionymi wodami morskimi, a więc poprzez akt analogiczny do aktu zawarcia przymierza z Abramem, kiedy to Bóg w znakach ognia i dymu przeszedł pomiędzy połowami zwierząt, po ziemi nasączonej ich krwią – por. Rdz 15, 18; Iz 51, 9–10; por. też Jr 34, 18). W ramach tej trzeciej części napełniany jest winem Kielich Mesjasza, jednak nikomu nie wolno z niego pić – jest przeznaczony dla Mesjasza, którego przyjścia Żydzi spodziewają się właśnie w czasie któregoś ze świąt Paschy. Gdy

33 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., s. 322–341.

34 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., s. 374.

Mesjasz przyjdzie, to wyprowadzi swój lud ku nowej Jerozolimie, ku wiecznemu szczęściu.

To w ramach tej trzeciej części Jezus wprowadził do Paschy element nowy, zmieniający liturgię Paschy – uobecnienia przejścia z Bogiem i z ojcami przez Otchłań wód (por. Wj 13, 16 – 14, 31) – w liturgię Nowej Paschy – przejścia z Nim, Jezusem Mesjaszem, przez Otchłań Śmierci (por. J 18–19)<sup>35</sup>. Spożywany w ramach rytu Eucharystii przaśnik jest nie Afikomanem, ale Ciałem Jezusa, wydającym się na śmierć (διδόμενον – imiesłów czasu teraźniejszego): τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (Łk 22, 19), a napełniany winem kielich jest Kielichem Mesjasza, wypijanym przez Jego uczniów – jest to kielich Nowego Przymierza (ἡ καινὴ διαθήκη) we Krwi Jezusa, za nas się wylewającej (ἐκχυννόμενον – imiesłów czasu teraźniejszego): τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Jezus Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy uczynił gest analogiczny do tego, jaki w ramach Paschy dokonywany jest przez przewodniczącego liturgii paschalnej w części trzeciej<sup>36</sup>: wypowiedział błogosławieństwo, połamał przaśny Afikoman i rozdał wszystkim uczestnikom tej liturgii. Izraelici, spożywając Afikoman, stają się realnie uczestnikami wydarzenia przyszłego wobec czasu uczty paschalnej w Egipcie – wydarzenia przejścia przez Morze Czerwone i zawarcia „przymierza przejścia”<sup>37</sup>. Analogicznie apostołowie Pana Jezusa w Wieczerniku spożywali przaśny Afikoman Nowej Paschy, przaśnik uczestnictwa w wydarzeniu przyszłym wobec czasu Ostatniej Wieczerzy: w wydarzeniu umierania Jezusa Mesjasza na krzyżu, Jego zstępowania w Otchłań Śmierci i przechodzenia przez nią aż po poranek Zmartwychwstania dnia trzeciego (por. Dz 2, 22–32) – już w Wieczerniku uczestniczyli w zawieraniu Nowego Przymierza we krwi Jezusa. Wszyscy wierzący gromadzący się na sprawowanie Eucharystii stają się zawsze uczestnikami Ostatniej Wieczerzy w Wieczerniku<sup>38</sup> i wraz z apostołami uczestniczą w wydarzeniu przyszłym wobec czasu celebracji Ostatniej Wieczerzy (a nie tylko w wydarzeniu przeszłym wobec czasu ich celebracji mszy świętej).

35 Por. W. Kosek, *Dlaczego uczta paschalna w Ewangelii św. Jana (J 13–17) nie zawiera słów konsekracji?*, [w:] *Kogo szukasz? (J 20, 15): Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Warszawa 2021, s. 226–257 (Ad Multos Annos, 21).

36 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., s. 305.

37 Por. Hagada, reprint, dz. cyt., s. 33: „W każdym wieku Izraelita powinien się tak uważać, jak gdyby sam został wyswobodzony z niewoli egipskiej. [...] Nie samych tylko ojców naszych wybawił Najświętszy, niech będzie pochwalony, lecz i nas wraz z nimi wybawił”.

38 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, 29: „Posługa kapłanów [...] jest niezbędna dla ważnego zjednoczenia konsekracji eucharystycznej z ofiarą Krzyża i z Ostatnią Wieczerzą”.



Przedstawione wyjaśnienia pozwalają teraz powrócić w analizach do problematyki znaczenia terminu κοινωνία w Dz 2, 42 jako „wspólnoty stołu”, drugiej części Paschy, poprzedzającej część trzecią (związaną z łamaniem i spożywaniem przaśnego Afikomanu). Otóż Ewangeliści, przekazując słowa ustanowienia, wskazują, że Jezus wypowiedział je po tym, jak wszyscy spożywali zwyczajny posiłek.

Zapisy w Ewangelii św. Marka i Mateusza informują, że słowa ustanowienia Jezus wypowiedział wówczas, gdy oni spożywali:

- ♦ Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβῶν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν (Mk 14, 22);
- ♦ Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβῶν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν (Mt 26, 26).

Zastosowany na początku każdego z tych zdań *genetivus absolutus*<sup>39</sup> ἐσθιόντων αὐτῶν („podczas gdy oni spożywali”) należy rozumieć nie jako wskazanie na równoczesność czynności wzięcia (λαβῶν) przaśnika przez Jezusa z czynnością przyjmowania pokarmu przez uczniów, ale jako informację, że Jezus podczas części przeznaczonych na spożywanie (na jej końcu) wziął chleb – przaśny Afikomanu – aby przejść do części trzeciej rytu.

Łk 22, 14–18 informuje, że Jezus określił ich wspólną celebrację jako Paschę i najpierw dał uczniom kielich ze zwyczajnym winem do spożywania. Ponieważ z innych relacji wynika jednoznacznie, że słowa ustanowienia Jezus wypowiedział w części trzeciej rytu paschalnego nad przaśnym Afikomanem, a nadto wiadomo, że w Passze każda z czterech kolejnych części jest związana z wychyleniem jednego kielicha wina, zatem wspomniany przez św. Łukasza kielich ze zwyczajnym winem był drugim. Drugi kielich bowiem wychylany jest przed spożywaniem Afikomanu, zaś trzeci kielich po jego spożyciu<sup>40</sup>. Kielich, nad którym Jezus wypowiedział słowa przeistoczenia, jest Kielichem Mesjasza – tym, z którego dotąd nikt nie mógł pić.

1 Kor 11, 24–25 opisuje czynności i słowa Jezusa, za pomocą których ustanowił Om Nową Paschę, jednakże należy rozpatrzyć to w szerszym kontekście. Otóż św. Paweł w fragmencie poprzedzającym najpierw zwraca uwagę Koryntian, że podczas owej wspólnoty stołu, która związana jest ze spożywaniem zwyczajnych pokarmów, to do tego stopnia zachowują się niegodnie, że upijają się i nie są w stanie przejść do trzeciej części rytu, którym jest Wieczera Pańska (κυριακός δεῖπνον), czyli część, w której owe czyny i słowa Jezusa są powtarzane przez celebransą:

39 Por. Jeremias, *The eucharistic words of Jesus*, dz. cyt., s. 113.

40 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., s. 305.

Συμπεραχόμενων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν  
(1 Kor 11, 10).

1 Kor 11, 25 ponadto precyzuje, że Jezus słowa nad kielichem wypowiedział tak samo po spożywaniu zwyczajnej wieczerzy:

ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων...

Tak samo i ten kielich po spożywaniu, mówiąc...

„Tak samo i” należy odnieść do kielicha w porównaniu do przasnika – słowa i czyny Jezusa dotyczące zarówno chleba jak i wina miały miejsce po spożywaniu (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) zwyczajnych potraw.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że wielu interpretatorów nie zauważyło logiki tejże składni, co skłoniło ich do przekonania, że według św. Pawła konsekracja chleba miała miejsce przed zwyczajną ucztą, konsekracja wina zaś po tejże zwyczajnej uczcie, a złączenie obu tych konsekracji nastąpiło później decyżją Kościoła<sup>41</sup>. Aby przekonać się, że logika składni jest właśnie odwrotna – mianowicie wskazuje na ścisłe podobieństwo pomiędzy momentem konsekracji wina po zwyczajnej wieczerzy a momentem konsekracji chleba po tejże wieczerzy – należy poszukać za pomocą programu komputerowego<sup>42</sup> sekwencji ὡσαύτως καὶ.

Do analiz zastosowano program BibleWorks 6.0, wprowadzając do *Command centre* rozkaz dla BGM: ὡσαύτως καὶ.

Otrzymano 13 wersetów biblijnych: Wj 7, 22; 8, 3, 14; 30, 33; Sdz 8, 8; 2 Mch 2, 12; Prz 20, 4; 27, 15, 20; Ba 6, 60; 1 Kor 11, 25; 1 Tm 2, 9; 5, 25. Przykładowo:

41 Por. Jeremias, *The eucharistic words of Jesus*, dz. cyt., s. 116: „At the Last Supper itself the action with the bread and the wine surrounded the meal proper; the dearest evidence for this are the words ‘in the same way also the cup after supper’ (1 Kor 11, 25). A quite different picture is, however, to be found in the middle of the second century: the two eucharistic actions have now come together and stand independently beside the meal proper, now called the Agape (earliest witness: Jude 12)”.

42 Por. S. Hałas, *Komputerowy program Bible Works w warsztacie biblisty*, „Polonia Sacra” 46 (1998) nr 2, s. 81–93; S. Hałas, *Komputerowy program Bible Works – użyteczne narzędzie do badań biblijnych!*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55 (2002) nr 3, s. 239–246, <https://doi.org/10.21906/rbl.1752>; S. Hałas, *Elektroniczna Biblia z najważniejszymi tekstami porównawczymi: „BibleWorks 6.0”*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2 (2005) nr 2, s. 303–316. Por. E. Tov, *The Use of Computers in Biblical Research*, [w:] *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich*, ed. P. W. Flint, E. Tov, J. C. VanderKam, Leiden–Boston 2006, s. 337–359 (Supplements to Vetus Testamentum, 101), [https://doi.org/10.1163/9789047417989\\_022](https://doi.org/10.1163/9789047417989_022), <https://books.google.pl/books?id=OwOxjwEACAAJ> (28.09.2022).

- ◆ Wj 7, 20. 22: „Mojżesz i Aaron uczynili tak, jak nakazał Pan. Aaron podniósł laskę i uderzył nią wody Nilu na oczach faraona i sług jego. Woda Nilu zamieniła się w krew. [...] Lecz czarownicy egipscy **tak samo** [ὡσαύτως καὶ] uczynili”;
- ◆ 2 Mch 2, 12: „Podobnie również Salomon przez osiem dni świętował”;
- ◆ Prz 20, 4: „Ospały, gdy mu się zarzuca, nie wstydzi się; **tak samo też i** [ὡσαύτως καὶ] ten, który pożycza zboże w żniwa”;
- ◆ Prz 27, 15: „W dzień burzliwy krople deszczu wypędzają człowieka z jego domu; **tak samo też i** [ὡσαύτως καὶ] żona swarliwa [wypędza człowieka] z jego własnego domu”: σταγόνες ἐκβάλλουσιν ἄνθρωπον ἐν ἡμέρᾳ χειμερινῇ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ὡσαύτως καὶ γυνὴ λοιδορὸς ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου;
- ◆ Prz 27, 20: „Hades i Piekło nie są nasycone [ἐμπίμπλονται]; **tak samo też i** [ὡσαύτως καὶ] nienasycone [ἄπληστοι] są oczy ludzi”;
- ◆ 1 Tm 2, 8–10: Chcę więc, by mężczyźni modlili się na każdym miejscu, podnosząc ręce czyste, bez gniewu i sporu. <sup>9</sup> **Tak samo też** [ὡσαύτως καὶ] kobiety – w skromnie zdobnym odzieniu, niech się przyozdabiają ze wstydlivością i umiarem, nie przesadnie zaplatanymi włosami albo złotem czy perłami, albo kosztownym strojem, <sup>10</sup> lecz przez dobre uczynki, co przystoi kobietom, które się przyznają do pobożności”;
- ◆ 1 Tm 5, 24–25: „Grzechy niektórych ludzi są wiadome wszystkim, wyprzedzając wydanie wyroku, za niektórymi zaś idą w ślad. <sup>25</sup> Podobnie też [ὡσαύτως καὶ] wiadome są czyny dobre; a i te, które inaczej się przedstawiają, nie mogą pozostać w ukryciu.

Zestawione wersety ukazują, że sytuacje porównane za pomocą ὡσαύτως καὶ odznaczają się wzajemnym podobieństwem pod jakimś względem. Logika zestawienia jest taka, że w pierwszym członie opisana jest jakaś sytuacja, do której w drugim członie autor odwołuje się w porównaniu.

Należy zauważyć, że w Prz 27, 15 zdanie stanowiące drugi człon nie ma wprost zapisanego orzeczenia, a jest ono jedynie domyślne – identyczne jak w członie pierwszym: „wypędzać” (ἐκβάλλω). Taka sama sytuacja zachodzi w 1 Kor 11, 25: domyślnym orzeczeniem jest tu „wziął” (kielich) – analogicznie do orzeczenia w członie pierwszym zestawienia połączonego przez sekwencję ὡσαύτως καὶ, tj. w 1 Kor 11, 23–24: wziął (chleb) ἔλαβεν ἄρτον.

Pobieżne odczytanie Pawłowego zapisu może jednakże budzić wątpliwości, czy obowiązuje tu logika identyczna jak w zdaniach zestawienia, tj. czy autor odwołuje się w drugim członie do opisu sytuacji z członu pierwszego. Ponieważ przedmiotem porównania jest „tak samo kielich po wieczerzy” – ὡσαύτως καὶ

τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι – należy zapytać, czy hagiograf w pierwszym członie podał tę okoliczność, iż wzięcie chleba przez Jezusa miało miejsce po wieczerzy. Odpowiedź jest twierdząca.

Oto bowiem apostoł zawarł napomnienia związane z gromadzeniem się Koryntian jako Kościoła (συνέρχομαι – por. 1 Kor 11, 17. 18. 20. 33. 34), a więc gromadzeniem się na liturgię, najpierw w 1 Kor 11, 17–22. To ten fragment opisuje naganne zachowanie Koryntian podczas „wspólnoty stołu”, poprzedzającej „Wieczerzę Pańską” (κυριακός δεῖπνον – por. 11, 20)<sup>43</sup>. Kolejny fragment (1 Kor 11, 23–32), rozpoczynający się od uroczystego oświadczenia „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb”, poświęcony jest „Wieczerzy Pańskiej” jako trzeciej części liturgii zgromadzenia. Podsumowaniem zaś napomnień związanych z nieprzechożeniem Koryntian do sprawowania „Wieczerzy Pańskiej” wskutek ich pijaństwa są kolejne dwa zdania (1 Kor 11, 33–34), kończące ten rozdział i zawarte w nim sukcesywne omawianie kolejnych części liturgii eucharystycznej.

Widać więc, że zarówno poprzez stwierdzenie z wersetu 11, 20, jak i poprzez omawianie zagadnień w porządku ich występowania w liturgii eucharystycznej św. Paweł wyraźnie wskazał, że „Wieczerza Pańska” (a więc czynności lub słowa nad chlebem i kielichem wina) następuje po „wspólnocie stołu”, określonej jako „po spożywaniu”: μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι. Do tego właśnie wskazania, iż było to po „wspólnocie stołu” mógł on zatem odnieść się (i rzeczywiście odniósł) przy omawianiu czynności lub słów Jezusa nad kielichem, pomimo że przy omawianiu czynności lub słów nad chlebem nie zapisał tej informacji tymi samymi słowami.

Do tego samego wniosku wybitni bibliści zaczęli się skłaniać już w połowie XX wieku. Jak pisał Joachim Jeremias:

Ostatnio pojawiła się dość przekonująca sugestia, że oddzielenie *Agape* od Eucharystii jest już założone w Pierwszym Liście do Koryntian. To, że traktowanie celebracji w niewłaściwy sposób, z którym Paweł walczy w 1 Kor 11, 17–34, mogło mieć miejsce, jest łatwiejsze do zrozumienia, jeśli zwyczajny wspólny posiłek, do którego podchodzono z mniejszą powagą, poprzedzał akt sakramentalny. Również rada apostoła, aby w pewnych okolicznościach posilać się najpierw w domu (1 Kor 11, 34, por. 22), jest najlepiej zrozumiała, jeśli normalnie sam posiłek poprzedzał Eucharystię<sup>44</sup>.

43 Por. B. J. Oropeza, *1 Corinthians*, Eugene 2017 (A New Covenant Commentary), s. 152.

44 J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, dz. cyt., s. 121: „Recently a rather convincing suggestion has been made: that the separation of *Agape* and Eucharist is already presupposed in 1 Corinthians.

W przytoczonej analizie autor oznaczył słowem *Agape* wspólnotę zwyczajnego wspólnego posiłku, „wspólnotę stołu”<sup>45</sup>.

Warto dodać, że Jeremias zauważył, iż dowodem na to, iż spotkania eucharystyczne pierwszych wspólnot chrześcijańskich rozpoczynały się od nauczania, świadczą bezpośrednio Dz 20, 7–11; św. Justyn w *Apologii* I 67, 4, a także pośrednio wezwanie do świętego pocałunku, które znajdujemy w Rz 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Tes 5, 26; 1 P 5, 14. Wezwanie to bowiem wskazuje wyraźnie, że celebracja posiłku, wprowadzona przez święty pocałunek, następowała bezpośrednio po czytaniu listów – gdy otrzymano list apostołski, to odczytywanie go następowało w miejsce bezpośredniego nauczania<sup>46</sup>.

Jeremias spostrzegł, że kontekst, w jakim osadzony jest werset Dz 2, 42, pozwala na jego interpretację w kategoriach wczesnochrześcijańskiego kultu bez jakichkolwiek trudności: po tym, jak św. Łukasz w Dz 2, 41 zapisał, że w dniu Pięćdziesiątnicy trzy tysiące zostało ochrzczonych, w Dz 2, 42 dodał, że od tego momentu nowo ochrzczeni regularnie<sup>47</sup> uczestniczyli w eucharystycznych zgromadzeniach wspólnoty.

To spostrzeżenie ma jeszcze głębsze i pewniejsze uzasadnienie w tym, że ryt Eucharystii został zbudowany przez Jezusa na rycie Paschy<sup>48</sup>, a więc od zawsze miał tę czteroelementową strukturę, która później została zapisana w Dz 2, 42.

Od początku zatem Kościół gromadzący się na Eucharystię zachowywał w jej sprawowaniu czteroelementowy schemat liturgii: nauczanie, wspólnota zwykłego posiłku, wspólnota Stołu Pana, modlitwy. Wspólnota zwykłego posiłku poprzedzała wspólnotę Stołu Pana (τράπεζα κυρίου – 1 Kor 10, 21), polegającą na szeregu kolejnych obrzędów, rozpoczynających się od przyniesienia przewodniczącemu kapłanowi darów chleba i wina, nad którym odprawiał on modlitwy, prosząc Boga o dokonanie tego, co za św. Tomaszem z Akwinu Kościół nazywa Przeistoczeniem; potem przez Boga przeistoczone Dary – Ciało i Krew Pana – kapłan z pomocą diakonów udzielał zgromadzonym jako święty

---

That the abuse of the celebration, against which Paul struggles in 1 Cor 11, 17 – 34, could have gained ground is more readily understandable if the communal meal proper, which was taken less seriously, preceded the sacramental act. Also the advice of the apostle, in certain circumstances to eat first at home (1 Cor 11, 34, cf. 22), is best understood if the meal proper normally preceded the Eucharist”.

45 Por. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, dz. cyt., s. 116.

46 Por. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, dz. cyt., s. 119: „the celebration of the meal, introduced by the holy kiss, followed directly upon the reading of the letters; i.e. when an apostolic letter had been received this took the place of the teaching”.

47 Por. też M. Celarc, *Narrative Summaries in Acts of the Apostles. Reading of the First Summary Account (2: 42–47)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14 (2021) 2, s. 145–163, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2021.007>

48 Por. Д-р Войцех Косек, *Чотири чаши пасхи. чому чотири?*, dz. cyt., 57–109.

Pokarm – Komunię świętą<sup>49</sup>. Warto zauważyć, że Pawłowe wyrażenie *τράπεζα κυρίου* występuje jeszcze tylko dwa razy w Biblii: w Septuagincie u proroka Malachiasza – najpierw w Ml 1, 7 jako tłumaczenie hebrajskiego *הוֹהֵי וְחֻלֵּי* (stół lub ołtarz ofiarny Jahwe w Namiocie spotkania), następnie w Ml 1, 12 jako tłumaczenie hebrajskiego *יְנִידָא וְחֻלֵּי* (stół lub ołtarz ofiarny Pana).

Z kolei analogiczne hebrajskie wyrażenie do *הוֹהֵי וְחֻלֵּי* występuje w Księdze Kapłańskiej 24, 6–7 odnośnie do „pamiętki chleba”, która ma być przygotowywana „na czystym stole przed Panem” – *הוֹהֵי יִנְפֹל רֶהֱטָה וְחֻלֵּי*. Nadto u proroka Ezechiela 41, 22 tak samo został określony ołtarz z drewna (*זֶעַב חִבְזִמָּה*) przed przybytkiem: *הוֹהֵי יִנְפֹל רֶשֶׁף וְחֻלֵּי* – stół, który jest przed obliczem Pana.

Widoczne jest zatem, że św. Paweł, nazywając eucharystyczny stół „stołem Pana”, wskazuje, że jest on ołtarzem, na którym składana jest ofiara dla Pana, nowotestamentowa ofiara „pamiętki chleba” dla Pana.

Według Dz 2, 42 ostatnim elementem liturgii były modlitwy. W pierwszych wiekach wierni jeszcze przed rozejściem się mieli zwyczaj składania na ręce przewodniczącego darów dla potrzebujących<sup>50</sup>.

## Zakończenie

Przeprowadzone badania pozwalają stwierdzić, że w 2 Kor 9, 15 św. Paweł zachwyca się niewysłowionym darem Boga, jakim jest Jego zamiśl odnowy całego stworzenia, a w szczególności stworzenia na nowo rodzaju ludzkiego w Ciele Chrystusa. Mocą Chrystusa i Jego Ducha, którego On udziela wierzącym w Niego podczas każdej Eucharystii i modlitw kontynuowanych zaraz po jej zakończeniu, wierzący otrzymują duchową zdolność do przyjmowania darów od Boga i udzielania ich tym, którzy ich potrzebują. Obdarowywanie darami materialnymi biednych – czego przejawem jest zbiórka pieniędzy dla Kościoła w Jerozolimie – jest jedynie częścią tej wielkiej wymiany obdarowań w rzeczywistości Bosko-ludzkiej, duchowej i materialnej wymiany obdarowań, do której wierzący w Chrystusa są uzdalniani. Owo uzdolnienie wymaga od każdego współdziałania z Bogiem w składaniu ofiary z siebie samego, z odziedziczonej po przodkach pożyteczności dóbr, zabiegania wyłącznie o własne sprawy, czasem także z krzywdą innych. Modlitwne trwanie Kościoła na Eucharystii

49 Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, I, dz. cyt., nr 65 (s. 96).

50 Por. J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2011, s. 19–20.

i zaraz po jej zakończeniu jest szczególnym czasem łaski, kiedy to wierzący, wyposażeni przez Ducha Świętego w różnorodne dary, udzielają łaski Boga braciom i siostram w wierze. Szczególnym przejawem owego współuczestnictwa wierzących w dziele nowego stwarzania człowieka jest prorokowanie, skutkujące przemianą serc i umysłów, postępem w procesie wzrostu w poznawaniu Boga i Jego zbawczego zamysłu. Zachwyty św. Pawła nad tak wielkim Bożym dziełem, którego był uczestnikiem jako głosiciel Ewangelii, liturg sprawujący Eucharystię i prorok – ujawnił się w stwierdzeniu zapisanym w 2 Kor 9, 15: Χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.





Izabela Kulik-Izydorczyk

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0009-0002-4963-9764>



## Osobliwość terminu $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ w teologii św. Jana

Może zaskakiwać fakt, że przedmiotem niniejszego artykułu jest tylko jedno słowo, mianowicie  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  – jednorodzony. Termin ten występuje w Biblii dość rzadko, w sumie siedemnaście razy. W grece pozabiblijnej oraz w większości przypadków w Piśmie Świętym nie posiada jakiegoś szczególnego znaczenia. Został jednak świadomie wybrany i poddany w niniejszym opracowaniu analizie ze względu na swoje znaczenie w Ewangelii Jana i jego pierwszym liście<sup>1</sup>. Nie spotkamy go bowiem w pozostałych pismach Janowych. Celem naszych badań jest więc ukazanie zasadniczej roli, jaką odgrywa  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  w tych dwóch dziełach św. Jana. Wspomniany termin pojawia się w nich wyłącznie w odniesieniu do Jezusa – wcielnego Syna Bożego, będącego w wyjątkowej re-

1 Przedmiotem naszych dociekań nie jest autorstwo poszczególnych pism Janowych. Zagadnienie to można przestudiować (nawet pobieżnie), czytając wstęp do poszczególnych pism w różnych przekładach Biblii. Większość współczesnych komentatorów poruszających kwestię datowania i autorstwa pism Janowych zgadza się, że autor Pierwszego Listu nie jest tożsamy z autorem Ewangelii (np. por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 34 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Niemniej są także i tacy, którzy opowiadają się za tym samym autorem (por. np. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief*, Zürich 1991, s. 45 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 23.1); R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris 2003, s. 433). W naszych badaniach stosujemy dla ułatwienia analizy tekstu uproszczenie, nazywając autora Czwartej Ewangelii oraz Pierwszego Listu Janem.

lacji ze swoim Ojcem<sup>2</sup>. Nasze studium rozpoczniemy od prezentacji  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  w perspektywie biblijnej, z uwzględnieniem jego semantyki w świecie greckim, następnie zwrócimy uwagę na rozróżnienie między synostwem Bożym Jezusa a dziećmi Bożymi, z kolei przejdziemy do czwartej Ewangelii oraz Pierwszego Listu św. Jana, koncentrując się na roli, jaką odgrywa  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  w teologicznej refleksji św. Jana. Wówczas otrzymamy też odpowiedź, dlaczego wybraliśmy ten termin jako przewodni motyw naszych dociekań.

## Kontekst przymiotnika $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ w Starym i Nowym Testamencie

Słownik greki starożytnej pod hasłem  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  podaje informację, że jego znaczenie łączy się etymologicznie z czasownikiem  $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ : być zrodzonym, narodzić się, oraz przymiotnikiem  $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ : jeden, sam.  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  może wskazywać zatem na jedyne dziecko rodziców<sup>3</sup>, jak również identyfikować kogoś tej samej krwi ( $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  αἷμα)<sup>4</sup>. Warto dodać, że  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  w starożytnych

2 Istnieją dwa szczególne opracowania dotyczące  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ : M. Morgen, *Le (Fils) monogènes dans les écrits johannique: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle*, „New Testament Studies” 53 (2007), s. 165–183 oraz P. Hofrichter, *Nicht aus Blut sondern monogenen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1, 13–14*, Würzburg 1978 (Forschung zur Bibel, 31). Na uwagę zasługuje przede wszystkim wymieniony artykuł. Ukazuje bowiem znaczeniową ewolucję interesującego nas terminu i zaświadcza, że  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  jest owocem poszukiwań adekwatnego określenia wyrażającego tajemnicę Bożej miłości względem człowieka. Poza tym treści dotyczące  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  można napotkać w komentarzach do Ewangelii Jana oraz Pierwszego Listu św. Jana. Stąd też badając przymiotnik  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ , zostały wykorzystane w prezentowanym artykule przede wszystkim publikacje zawarte w naukowych seriach egzegetycznych, poświęconych pismom Janowym: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, *Sacra Pagina* i *Backer Exegetical Commentary on New Testament*. Pomocą okazały się także polskie przekłady i komentarze do NT: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Tronina, A. Paciorek, Lublin 2000; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005; *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp, przekład, komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. 4, Poznań–Warszawa 1975.

3 W tym właśnie znaczeniu przymiotnik  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  został użyty m.in. przez Hezjoda na określenie Hekate (*Teogonia*, 427) jako jedynej córki Persesa i Asterii, którą sam Zeus darzył szczególnym uznaniem; a także przez Herodota, opisującego tym przymiotnikiem syna pierwszego króla Egiptu – Manerosa (*Dzieje*, 2. 79. 3). Por. J. A. Fitzmyer,  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ , [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln, s. 1081, nr 2.

4  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ , [w:] *Greek-English Lexicon*, The seventh edition of *Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon*, Oxford 2000, s. 518.

tekstach pozabiblijnych opisuje także jednorodzonego w sensie „zrodzonego w pojedynkę”, czyli bez brata lub siostry<sup>5</sup>. Jednocześnie μονογενής łączy się z rzeczownikiem γένος (rodzaj, ród, rodzina), stąd też tłumaczy się go jako: jedyny, jednorodny pod względem pochodzenia, stanowiący jedność<sup>6</sup>.

Odnośnie do autorów natchnionych trzeba mieć na uwadze, że nie wszyscy stosują μονογενής w identycznym kontekście. Również nie wszyscy spośród nich rozumieją to słowo jednakowo. Poza tym poszczególne ich księgi powstawały w określonych warunkach geograficzno-kulturowo-czasowych. Nadto każdy autor posiadał własny zbiór skojarzeń wyjaśniających poszczególne wyrazy. Dlatego też prześledzimy znaczenie μονογενής w perspektywie całego Piśma Świętego. W Septuagincie μονογενής stanowi translację hebrajskiego טַיִף oznaczającego: jedyny, jeden, pojedynczy. Tego typu znaczenie dostrzegamy jedynie w czterech na dziesięć przypadków: Sdz 11, 34; Ps 22, 21; 25, 16; 35, 17<sup>7</sup>. Częściej טַיִף tłumaczone jest poprzez przymiotnik ἀγαπητός – umiłowany. Tym samym ἀγαπητός uzyskuje szczególny sens, podkreśla bowiem, iż jedyne dziecko jest najdroższe dla swoich rodziców<sup>8</sup>. Tego typu znaczenie spotykamy w przypadku Izaaka (Rdz 22, 2. 12. 16)<sup>9</sup> – jedyne syna Abrahama i Sary. Wprawdzie Abraham spłodził jeszcze Izmaela narodzonego z niewolnicy Hagar, jednak to Izaak był tym długo oczekiwanym i jednocześnie umiłowanym synem. Hebrajskie טַיִף, oddane w LXX przez ἀγαπητός, zawiera więc w sobie pewien ładunek emocjonalny. Można zatem wysnuć wnioski, że טַיִף niesie ze sobą szerszy przekaz niż μονογενής, skoro LXX w niektórych przypadkach oddaje je także jako μονογενής.

5 Por. F. Büchsel, μονογενής, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 1967, s. 738.

6 Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975, s. 209.

7 Sdz 11, 34: καὶ ἦλθεν Ἰεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ὑπάντησιν ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς καὶ ἦν αὕτη μονογενής οὐκ ἦν αὐτῷ ἕτερος υἱὸς ἢ θυγάτηρ.

Ps 22 (21), 21: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενὴ μου.

Ps 25 (24), 16: ἐπίβλεψον ἐπ’ ἐμὲ καὶ ἐλέησόν με ὅτι μονογενής καὶ πτωχὸς εἰμι ἐγώ.

Ps 35 (34), 17: κύριε πότε ἐπόψη ἀποκατάστησον τὴν ψυχὴν μου ἀπὸ τῆς κακουργίας αὐτῶν ἀπὸ λεόντων τὴν μονογενὴ μου.

8 Por. F. Büchsel, μονογενής, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, dz. cyt., s. 738.

9 Rdz 22, 2: καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ἰσαακ καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὀλοκάρπωσιν ἐφ’ ἔν τῶν ὁρέων ὧν ἂν σοι εἶπω.

Rdz 22, 12: καὶ εἶπεν μὴ ἐπιβάλῃς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσης αὐτῷ μηδὲν νῦν γὰρ ἔγνων ὅτι φοβῆ τὸν θεὸν σὺ καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι’ ἐμέ.,

Rdz 22, 16: λέγων κατ’ ἐμαυτοῦ ὥμοσα λέγει κύριος οὐ εἶνεκεν ἐποίησας τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι’ ἐμέ.,

Jak już zaznaczyliśmy, μονογενής występuje w Piśmie Świętym w sumie 17 razy, z czego w LXX jedynie 8 razy (w tym 4 razy jako tłumaczenie hebrajskiego יְהוּדָה):

- ♦ w Sdz 11, 34 opisuje jedyne dziecko ojca;
- ♦ w Tb 3, 15; 6, 11; 8, 17 również określa jedyne dziecko;
- ♦ w Ps 22(21), 21 odnosi się do życia jako jedynego w swoim rodzaju dobra człowieka (τὴν ψυχὴν μου [...] τὴν μονογενῆ μου);
- ♦ w Ps 25(24), 16 dotyczy człowieka jako samotnego na świecie (bez rodzeństwa czy rodziny);
- ♦ w Ps 35(34), 17 znów wskazuje na życie człowieka jako jedyne w swoim rodzaju dobro (τὴν ψυχὴν μου [...] τὴν μονογενῆ μου);
- ♦ w Mdr 7, 22 pojawia się w kontekście Mądrości posiadającej ducha rozumnego, świętego, jedynego.

Tłumacze LXX, stosując μονογενής, podkreślają zatem jedyność, wyjątkowość, unikatowość czegoś, co stanowi jedyne w swoim rodzaju „bogactwo”.

Z kolei w Nowym Testamencie przymiotnik μονογενής można odnaleźć u Łukasza, gdy opisuje jedyne dziecko swoich rodziców w: 7, 12 (syn matki, która była wdową); 8, 42 (córka Jaira); 9, 38 (chłopiec chory na epilepsję), oraz w Liście do Hebrajczyków 11, 17, gdzie w przeciwieństwie do LXX określa się Izaaka jako jedyne i upragnione go syna Abrahama i Sary<sup>10</sup>. Oczywiście przymiotnik μονογενής odnajdujemy także w tych szczególnych miejscach, które, jak zaznaczyliśmy, stanowić będą rdzeń naszych rozważań: J 1, 14, 18; 3, 16, 18 oraz 1 J 4, 9<sup>11</sup>. To właśnie w nich μονογενής ma szczególnie intensywny wy-

<sup>10</sup> Przypomnijmy, że LXX określa Izaaka ἀγαπητός (por. Rdz 22, 2. 12. 16).

Łk 7, 12: ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς μονογενὴς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.

Łk 8, 42: ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἑτῶν δώδεκα καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκεν. Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ ὄχλοι συνέπιγον αὐτόν.

Łk 9, 38: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησεν λέγων· διδάσκαλε, δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου, ὅτι μονογενὴς μοί ἐστιν.

Hbr 11, 17: Πίστει προσενήνοχεν Ἀβραάμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν, ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος.

<sup>11</sup> J 1, 14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

J 1, 18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

J 3, 16: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

J 3, 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

1 J 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

dźwięk emocjonalny, którego nie zauważa się w przytoczonych fragmentach LXX i Nowego Testamentu, ponieważ odnoszą się do innego, jedynie ludzkiego poziomu. Natomiast Jezus jest ukazany w J 1, 14. 18; 3, 16. 18 oraz 1 J 4, 9 jako jedyny, umiłowany Syn Boży posiadający, jak już stwierdziliśmy, wyjątkową i nie do powtórzenia relację z Bogiem Ojcem. W tym miejscu trzeba także podkreślić, że synoptycy używają odnośnie do Jezusa jako Syna Bożego także przymiotnika ἀγαπητός. Dzieje się tak w kontekście Jego chrztu (Mk 1, 11; Mt 3, 17; Łk 3, 22) oraz przemienienia na górze Tabor (Mk 9, 7; Mt 17, 5). Tym samym akcentują, że Jezus jest umiłowanym, najdroższym Synem Boga<sup>12</sup>. Przymiotnik ἀγαπητός w swoim znaczeniu „umiłowany w szczególny sposób”, jakie przyjmuje w odniesieniu do Jezusa, ma już inny wydźwięk w listach Pawłowych, Piotrowych i Janowych. Stosując ἀγαπητός, apostołowie zwracają się do wierzących w Chrystusa, zgromadzonych w eklezjalnych wspólnotach (Rz 1, 7; 1 Kor 4, 14; 2 Kor 7, 1; Flp 2, 12; 1 P 2, 11; 4, 12; 2 P 3, 1; 3, 8; 1 J 2, 7; 3, 2 itd.). Wierni, do których kierują swoje słowa, są ich umiłowanymi dziećmi w wierze. Jednak wydźwięk tego przymiotnika jest zgoła inny (kolektywny, nie jednostkowy) niż ten określający Jezusa, nazwanego przez Ojca: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Mk 1, 11, także 2 P 1, 17).

Podsumowując, można zauważyć, że w NT zarówno μονογενής, jak i ἀγαπητός są naznaczone emocjonalnie, jednakże każdy z nich podkreśla inną rzeczywistość. Podczas gdy ἀγαπητός sugeruje w sposób szczególny umiłowanie, podkreśla ważność i fakt bycia cennym dla, to z kolei μονογενής uwydatnia wyjątkowość, bycie jedynym w swoim rodzaju, unikatowym na tle innych.

## Mονογενής jako dookreślenie chrystologicznego tytułu Syn Boży

Analizując zastosowane w Biblii określenia dotyczące Jezusa jako jedynego i zarazem w sposób szczególny umiłowanego Syna Bożego, można stwierdzić, że jedynie Jan wyraźnie rozróżnia synostwo Jezusa od usynowienia człowieka przez Boga. Autor czyni to już na poziomie semantycznym. Otóż prezentując

12 Por. F. Büchsel, μονογενής, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, dz. cyt., s. 739. Warto też odnotować, że LXX w Jr 38 (31), 20 używa również ἀγαπητός na określenie Efraima jako ukochanego syna (aczkolwiek nie jedynego). Jednak zastępuje tym określeniem hebrajskie יְחִיד, które ma raczej wydźwięk: „drogi, o szczególnym znaczeniu”.

Jezusa jako Syna Boga, zawsze stosuje wyrażenie  $\acute{o}$   $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  (J 1, 34. 49; 10, 26; 11, 4. 27; 20, 31; 1 J 3, 8; 4, 15; 5, 5. 20). Z kolei chcąc zaznaczyć synostwo Boże człowieka, Jan używa syntagmy  $\tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\alpha$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  (w liczbie mnogiej – dzieci Boga: J 1, 12; 1J 3, 1. 2; 5, 2). Posługując się dwoma różnymi wyrazami:  $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$  i  $\tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\alpha$ , autor dokonuje rozróżnienia pomiędzy Jezusem-Synem Bożym a człowiekiem, który również jest nazwany dzieckiem Bożym, jednakże w innym, szerszym sensie. Tak konsekwentnie uchwyconej różnicy nie zauważa się u synoptyków czy nawet u Pawła. Lektor, czytając Jana, intuicyjnie wyczuwa, że relacja Bóg Ojciec–człowiek nie jest taka sama jak więź istniejąca pomiędzy Ojcem a Jezusem.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że synoptycy i Paweł, przedstawiając relację Bóg–człowiek, stosują określenie  $\nu\acute{i}\acute{o}\iota$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  – synowie Boga (por. np. Mt 5, 9; Ga 3, 26). Z kolei gdy opisują Jezusa jako Syna Bożego, przytaczają  $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  – Syn Boga (por. Mt 4, 6; 16, 16; Mk 3, 11; Łk 4, 3; 22, 70)<sup>13</sup>. Zauważamy, iż synoptycy i Paweł zawsze używają rodzajnika przed genetivem, ukazując Jezusa jako Syna Bożego<sup>14</sup>, i jednocześnie pomijają go przed genetivem, gdy odwołują się do relacji ojcowsko-synowskiej istniejącej między Bogiem Ojcem a człowiekiem. Zapewne chcą właśnie w taki sposób wyrazić indywidualny i jedyny w swoim rodzaju charakter relacji Ojciec–Syn w stosunku do Jezusa. Tego typu różnicę można jednak łatwo przeoczyć. Natomiast inaczej jest u Jana, który, rezerwując przymiotnik  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$  jedynie w odniesieniu do Jezusa – Bożego Syna, podkreśla, jak już wiemy, w sposób wyraźny Jego jedyność, niepowtarzalność, szczególne umiłowanie przez Ojca i nieporównywalność z innymi dziećmi<sup>15</sup>. Aby potwierdzić ten wniosek, przyjrzyjmy się teraz wszystkim fragmentom Jana traktującym o  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$  (J 1, 14. 18; 3, 16. 18 oraz 1 J 4, 9).

## Movoyενής w czwartej Ewangelii oraz w Pierwszym Liście św. Jana

Naszą prezentację wymienionego w podtytule pojęcia zaczniemy od prologu, który zaledwie w osiemnastu wersetach przekazuje wszystkie zasadnicze te-

13 W obu tych przypadkach mamy do czynienia z *genetivus subiectivus*. Por. *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, red. H. Witczyk, oprac. A. Paciorek, Kielce 2001, s. 26 (Studia Biblica, 2).

14 Jedyny w tym względzie wyjątek spotykamy u synoptyków w Łk 1, 35, gdzie czytamy w odniesieniu do Jezusa:  $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  /.

15 Por. F. Büchsel,  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ , [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, dz. cyt., s. 738.

maty Ewangelii Jana. Jednym z nich jest relacja Ojciec–Syn wyrażona poprzez μονογενής: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (J 1, 14). Werset 14 stanowi centrum całego prologu. Mając na uwadze nasze zagadnienie, koncentrujemy się na drugiej części w. 14 stwierdzającego: ἐθεασάμεθα<sup>16</sup> τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Wyrażenie παρὰ πατρός można odnieść do chwały, wówczas tekst w całości brzmiałby: „Widzieliśmy Jego chwałę, chwałę [pochodzącą] od Ojca, [którą posiada] jako jedyny w swoim rodzaju [czyli Jednorodzony]”. Jest jeszcze inna możliwość odczytania tego samego tekstu. Wyrażenie παρὰ πατρός można połączyć z terminem μονογενοῦς<sup>17</sup>. Wówczas czytalibyśmy: „Widzieliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką [ma] Jednorodzony [pochodzący] od Ojca”. Ta druga wersja jest bardziej uprzywilejowana. Ukazuje źródło i boskie pochodzenie Jezusa<sup>18</sup>. Logos jest Jednorodzonym Synem pochodzącym od Ojca<sup>19</sup>. Jako Jednorodzony jest również Jego jedynym Objawicielem i chwałą<sup>20</sup>, czyli obecnością Boga wśród swojego ludu. Chwała Boża, jak czytamy dalej w w. 14, objawia się w Jezusie jako pełnia łaski i prawdy (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Przymiotnik πλήρης („pełen”) jest rodzaju męskiego. Należałoby go odnieść do Logosu, czyli do początku wersetu. Wówczas jednak cała konstrukcja zdania byłaby zakłócona<sup>21</sup>. Lepiej zatem nadać temu przymiotnikowi walor pełni, jak to ma miejsce także w innych przypadkach w języku hellenistycznym<sup>22</sup>. Łaska (χάρις)<sup>23</sup> wskazuje w No-

16 Rodzi się pytanie, do kogo odnosi się „my”. W narracji Janowej „my” w ustach Jezusa wskazuje na wspólnotę wierzących obejmującą także Jego uczniów (por. J 1, 16; 3, 11; 4, 22; 9, 4; 20, 2; 21, 24). Ta właśnie wspólnota jest podmiotem czasownika θεάομαι – „widzieć”, „patrzeć ze zdziwieniem”, „kontemplować”, „podziwiać, rozpoznawać” (por. J 1, 32. 38; 4, 35; 6, 5; 11, 45). Jan podkreśla zatem jej oraz swoje doświadczenie duchowe w spotkaniu z Jezusem. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 56.

17 Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1988, s. 39.

18 U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, dz. cyt., s. 39.

19 W J 1, 14 Bóg zostaje po raz pierwszy nazwany Ojcem. W sumie termin πατήρ pojawi się w niej 114 razy (u Mt 45 razy; Mk – 4 razy; Łk – 17 razy). Czwarta Ewangelia została napisana najpóźniej, widać więc, że tożsamość Boga jako Ojca jest w niej najbardziej podkreślona i stanowi owoc refleksji nad całym ewangelicznym orędziem. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 57.

20 Ewangelia Świętego Jana, tłum. i wstęp A. Paciork, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 2000, s. 57.

21 Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, dz. cyt., s. 39.

22 U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, dz. cyt., s. 39.

23 Termin „łaska” występuje w Ewangelii Janowej jedynie w prologu (dwa razy – J 1, 16. 17), natomiast „prawda” pojawia się bardzo często (25 razy). Tradycja synoptyczna nie posługuje się terminem ἀλήθεια w odniesieniu do Jezusa. Być może, że za χάρις oraz ἀλήθεια kryje się hebrajskie podwójne określenie, תּוֹרָה וְחֶסֶד (por. Wj 34, 6; Ps 25 (24), 10; 86 (85), 15; Prz 20, 28. חֶסֶד, opisuje życzliwość, łagodność, miłość wynikającą z przymierza, natomiast תּוֹרָה wyraża pewność, stabilność, ufność, wierność obietnicom. Obydwa odnoszą się do Boga. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 57.

wym Testamencie ogólnie na dobroć, życzliwość, natomiast ἀλήθεια w języku Janowym nie oznacza prawdy abstrakcyjnej, lecz ma znaczenie objawienia, które przyniósł Jezus. Wyrażenie „pełnia łaski i prawdy” podkreśla, że w Jezusie konkretyzuje się cała Boża życzliwość oraz całe objawienie dotyczące Ojca. Jezusa łączy więc z Ojcem unikalna, personalna relacja<sup>24</sup>. Takiej więzi w odniesieniu do Boga nie posiada żaden człowiek.

Wyjątkowość Jezusa jako jedynego, wcielonego Syna Bożego akcentuje kolejny fragment z prologu, mianowicie w. 18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Zgodnie z wiarą biblijną Bóg jest niewidzialny, niedostępny, święty (niedotykalny). Niemożliwość zobaczenia Boga jest podkreślona także wewnątrz Ewangelii Janowej (por. 5, 37; 6, 46; 7, 28) i ma na celu podkreślenie misji Jezusa, polegającej na objawianiu Ojca, jak zaznaczyliśmy to już w w. 14. Tylko Jezus Go widział (por. J 6, 46). Kto widzi Jezusa, zobaczył Ojca (por. J 14, 9). Czasownik ὀράω (widzieć) należy do słownictwa wiary. Jednorodzony Bóg (μονογενὴς θεός<sup>25</sup>) wychodzi naprzeciw ludziom, aby mogli poznać Boga. Sam Jezus to dosłownie „będący w kierunku łona (piersi) Ojca”. Przyimek εἰς podkreśla ruch, natomiast rzeczownik κόλπος oznacza łono, pierś. Obraz ten jest zaczerpnięty z życia małżeńskiego i rodzinnego (por. Rdz 16, 5; Pwt 13, 7; 28, 54. 56). Akcentuje zatem intymną miłość pomiędzy Ojcem i Synem. Intymność ta jest umieszczona w kontekście objawienia danego ludziom. Syn objawia Ojca w Jego Boskiej intymności, zupełnie niedostępnej dla ludzi<sup>26</sup>. Syn objaśnia, daje „egzegezę” Ojca, to znaczy tłumaczy, wyjaśnia, kim jest Ojciec<sup>27</sup>. Czasownik ἐξηγέομαι oznacza bowiem: objaśniać, wytłumaczyć, wyłożyć. Od niego pochodzi ἐξήγησις – objaśnienie, egzegeza, wytłumaczenie. Jezus staje się narracją, czyli opisem Ojca<sup>28</sup>. Objawia Go poprzez swoje słowo, życie i przede wszystkim sam jest objawieniem, wyrazem, wypowiedzią Ojca<sup>29</sup>. Dokonuje się to dzięki Jego więzi z Bogiem wyrażonej przez μονογενής.

Analizowany przez nas termin pojawia się także w J 3, 16. 18: Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον (w. 16) ὁ πιστεύων εἰς

24 Por. J. A. Fitzmyer, *μονογενής*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, dz. cyt., s. 1082, nr 5.

25 Niektóre wersje podają „Jednorodzony Syn Boży”, jednak kodeksy Watykański (B), Synajski (S) oraz P<sup>66</sup> (przełom II i III w.) przemawiają za wersją „Jednorodzony Bóg”, która stanowi *lectio difficilior*. Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, dz. cyt., s. 41.

26 Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, dz. cyt., s. 42.

27 Por. M. Uglorz, *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji ewangelisty Jana*, Warszawa 1988, s. 61.

28 Por. S. Grasso *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 62.

29 Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 2004, s. 101.



αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ «δὲ» μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (w. 18). Przytoczone teksty dostrzegamy w kontekście dialogu Jezusa z Nikodemem. Począwszy od w. 10, aż do końca tej perykopy (w. 21) Nikodem pozostaje jedynie słuchaczem. Interesujący nas przymiotnik μονογενής odnajdujemy w wersach 16 i 18 w ramach miłości Boga do świata (w. 16) oraz wiary w Jezusa – Jednorodzonego Syna Bożego (w. 18). Prawda, że Bóg kocha świat, znajduje swój wyraz w pierwszej części Ewangelii Jana. W drugiej, rozpoczynającej się od J 13, będzie mowa tylko o miłości Ojca do uczniów (por. 13, 1. 34; 14, 21; 15, 9. 10. 12; 17, 23). W naszym tekście świat oznacza wszystkich ludzi, czyli całą *humanitas*, łącznie z tymi, którzy są w opozycji względem Boga. Κόσμος obejmuje zatem ludzkość potrzebującą zbawienia, znajdującą się w sytuacji zagrożenia<sup>30</sup>. Tekst nie sugeruje żadnej wzajemności ze strony świata, stanowi natomiast dowód, że miłość Boga jest darmowa i determinuje Jego czyny<sup>31</sup>. Czasownik δίδωμι podkreśla zaś aspekt daru, który streszcza w sobie całą misję Jednorodzonego Syna, Jego słowa, czyny, ewangelizację, wydarzenia paschalne, wywyższenie. Δίδωμι jest zatem szerszy, pojemniejszy niż παραδίδωμι – „wydać”, które w stronie biernej odnosi się do męki Jezusa (np. Mt 17, 22; 20, 18; Mk 9, 31; Łk 18, 32; Rz 8, 32)<sup>32</sup>. Całe życie Jednorodzonego Syna Bożego jest więc odkupieńczym darem dla wszystkich ludzi. W tym kontekście μονογενής wyraźnie sygnalizuje jedność woli Ojca oraz Syna zakotwiczonej w Ich miłości<sup>33</sup>.

Jan w w. 18 zaznacza, że wiara w Jednorodzonego gwarantuje wolność od skazującego sądu (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται). Czasownik κρίνω należy do słownictwa prawniczego. W Biblii opisuje sąd na końcu czasów. Życie wieczne i sąd nie dotyczą jedynie końca tego eonu. Realizują się obecnie. Wierzyć w Jednorodzonego Syna oznacza mieć życie natychmiast (J 3, 36; 5, 24; 6, 47)<sup>34</sup>. I odwrotnie: wraz z odmową wiary człowiek przeznacza sam siebie na definitywną śmierć, biblijnie ujętą w czasowniku „być sądzonym” (ὁ δὲ μὴ

30 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell' Evangelo secondo Giovanni*, capitoli 1–4, San Paolo–Milano 1992, s. 411.

31 Por. m.in. G.W. Barker, 1, 2, 3 *John*, [w:] *Expositor's Bible Commentary*, t. 12: *Hebrews through Revelation*, eds. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1981, s. 342; I.H. Marshall, *The Epistles of John*, Grand Rapids 1978, reprinted 1982, s. 213 (*The New International Commentary on The New Testament*); D.K. Rensberger, 1 *John*, 2 *John*, 3 *John*, Nashville 1997, s. 117 (*Abingdon New Testament Commentaries*); J.R.W. Stott, *The Letters of John: An Introduction and Commentary*, Michigan 1989, s. 163 (*Tyndale New Testament Commentaries*, 19); J. Painter, 1, 2, and 3 *John*, Collegeville 2002, s. 279 (*Sacra Pagina Series*, 18).

32 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell' Evangelo secondo Giovanni*, dz. cyt., s. 411–412.

33 Por. E. Schweizer, υἱός, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley, Grand Rapids 1967 s. 387.

34 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell' Evangelo secondo Giovanni*, dz. cyt., s. 413–414.

πιστεύων ἤδη κέκριται). Sąd łączy się zatem z rozdzieleniem. Ludzie w zależności od postawy wobec Jednorodzonego umieszczają się w sposób natychmiastowy w dwóch przeciwstawnych sytuacjach<sup>35</sup>. Sąd jest więc rzeczywistością aktualną. Charakterystyką janową jest umieszczenie Jednorodzonego Syna Bożego w samym centrum dziejów ludzkich. Chrystus nie musi oczekiwać końca świata i paruzji, aby przeprowadzić sąd, ale, jak podkreśliśmy, dokonuje się on już teraz. Sąd antycypowany nie wyklucza jednak sądu ostatecznego, który będzie przede wszystkim ukazaniem tajemników ludzkiego serca, a nie jedynie wydawaniem wyroków<sup>36</sup>. *Movoyeνής* jawi się więc w tym tekście jako punkt odniesienia, kryterium wiary i niewiary oraz związanych z nimi skutków. Jest to znów rezultat więzi Ojca z Jednorodzonym Synem.

Ostatnim z tekstów Janowych dotyczących *movoyeνής* jest 1 J 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν *movoyeνῆ* ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Tekst ten jest zbieżny z J 3, 16, który już został poddany analizie. Ukazuje ponownie miłość Bożą objawiającą się w posłaniu Jednorodzonego na świat. Także w tym fragmencie *κόσμος* ma wymiar globalny, czyli obejmuje wszystkich ludzi, także wrogów Boga. Również cel posłania jest identyczny, chociaż wyrażony innymi słowami: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ (J 3, 16: ἀλλ' ἔχη ζῶην αἰώνιον). Chodzi o życie wieczne. Możemy jedynie dodać, że Jednorodzony w odróżnieniu od J 3, 16 jest ukazany wyraźniej jako pośrednik w dziele, którego inicjatorem jest Ojciec<sup>37</sup>. Bóg, będąc Miłością, wyraża siebie w sposób dynamiczny<sup>38</sup>. Dzięki pośrednictwu Syna zaś miłość Boża dociera do świata ludzi<sup>39</sup>. *Movoyeνής* zawiera zatem w tym tekście ideę pośrednictwa, którego owocem jest propozycja życia wiecznego dla wszystkich ludzi. Tego typu misja może wynikać jedynie z niepowtarzalnej bliskości Ojca z Synem.

Okazuje się, że Jan w wymienionych miejscach, które poddaliśmy analizie, wyraźnie daje do zrozumienia, że *movoyeνής* jest jego kluczowym terminem, objawiającym misterium jedności Ojca z jednorodzonym Synem.

35 X. Léon-Dufour, *Lettura dell' Evangelo secondo Giovanni*, dz. cyt., s. 414–415.

36 Por. X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 864.

37 Por. J. Painter, 1,2, and 3 John, dz. cyt., s. 266.

38 Por. S. S. Smalley, 1,2,3 John, Dallas 1984 (Word Biblical Commentary, 51), s. 239–240.

39 Por. E. Stauffer, ἀγάπῳ, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, s. 52–53; por. także: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, *Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008 (Bibliotheca Biblica), s. 69.

## Abstrakt

### *Osobliwość terminu μονογενής w teologii św. Jana*

Dokonana refleksja teologiczna na temat μονογενής ukazała nam wprawdzie typowo świeckie znaczenie słowa „jednorodzony”, które odnosiło się między innymi do jedynego dziecka rodziców. W Biblii μονογενής częściowo zachowuje tę podstawową semantykę i jednocześnie uzupełnia ją, akcentując czyjąś wyjątkowość, bycie najdroższym, jedynym w swoim rodzaju. W ten sposób tytuł „jednorodzony” uzyskał wydźwięk emocjonalny. Wśród wszystkich autorów biblijnych Jan nadał szczególne znaczenie temu terminowi. Możemy stwierdzić, że w teologii czwartego ewangelisty μονογενής osiągnął swoje semantyczne apogeum, ponieważ wyraża misterium jedności między Bogiem a Jego jednorodzonym Synem. Okazuje się, że wcielony Syn jest Objawicielem, chwałą Ojca i jednocześnie wypowiedzią, narracją ze strony Ojca. W jednorodzonym Synu konkretyzuje się cała życzliwość, miłość Ojca względem ludzi. Jednorodzony jako dar Ojca dla całej *humanitas* dokonał zbawienia w wymiarze powszechnym. Stał się osią dziejów ludzkich. Od więzi z Nim zależy już teraz eschatologiczna przyszłość każdego człowieka. Ojciec uczynił Go bowiem pośrednikiem w dziele odkupienia. Dochodzimy zatem do konkluzji, że termin μονογενής, opisujący więź Ojca z Synem, odgrywa fundamentalną rolę w teologii Jana. Opisuje bowiem w syntetyczny sposób całą misję Syna. W odróżnieniu od synoptyków i Pawła wyraźniej podkreśla wyjątkowe, niepowtarzalne synostwo Boże Jezusa Chrystusa.

**Słowa kluczowe:** jednorodzony, Objawiciel Ojca, świat jako cała ludzkość, zbawcza miłość Ojca

## Abstract

### *The peculiarity of the term μονογενής in St John's theology*

The theological reflection made on μονογενής first showed us the typically secular meaning of the word “only-begotten,” which referred, among other things, to the only child of parents. In the Bible, μονογενής partially preserves this basic semantics and at the same time supplements it by emphasizing someone's uniqueness, being the dearest, one of a kind. In this way, the title “only-begotten” has acquired emotional overtones. Among all the biblical authors, John gave special meaning to this term. We can conclude that in the theology of the fourth evangelist μονογενής has reached its semantic apogee because it expresses the mystery of unity between God and His only-begotten Son. It turns out that the incarnate Son is the Revelator, the glory of the Father and at the same time a statement, a narrative on the part of the Father. In the only-begotten Son all the kindness, love of the Father towards people is concretized. The only-begotten,

being the Father's gift to all humanity, accomplished salvation on a universal level. He became the axis of human history. Now the eschatological future of every human being depends on the relationship with Him. For the Father has made Him the mediator in the work of redemption. Thus we come to the conclusion that the term *μονογενής* describing the bond between the Father and the Son, plays a fundamental role in John's theology. For it describes in a synthetic way the entire mission of the Son. In contrast to the Synoptics and Paul, it more clearly emphasizes the unique, unrepeatable divine sonship of Jesus Christ.

**Keywords:** the only-begotten, the Revelator of the Father, the world as all humanity, the saving love of the Father

## Bibliografia

- Barker G. W. 1, 2, 3 *John*, [w:] *Expositor's Bible Commentary*, t. 12: *Hebrews through Revelation*, eds. F. E. Gaebelin, Grand Rapids 1981.
- Bednarz M., *Pisma św. Jana*, Tarnów 2004.
- Bible Works for Windows v. 6.0 (Oprogramowanie z aparatem krytycznym, konkordancjami, synopsami).
- Brown R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris 2003.
- Büchsel F., *μονογενής*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, red. G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 1967, s. 737–741.
- Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, red. H. Witczyk, oprac. A. Paciorek, Kielce 2001 (Studia Biblica, 2).
- Ewangelia Świętego Jana*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Tronina, A. Paciorek, Lublin 2000.
- Fitzmyer J. A., *μονογενής*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln, s. 1081–1083.
- Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- Greek-English Lexicon*, The seventh edition of *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford 2000.
- Klauck H. J., *Der Erste Johannesbrief*, Zürich 1991 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 23.1).
- Léon-Dufour X., *Lettura dell' Evangelo secondo Giovanni*, capitoli 1–4, San Paolo, Milano 1992.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990.
- Marshall I. H., *The Epistles of John*, William B., Grand Rapids 1978 reprinted 1982 (The New International Commentary on The New Testament).

- Morgen M., *Le (Fils) monogènes dans les écrits johannique: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle*, „New Testament Studies” 53 (2007), s. 165–183.
- Painter J., 1, 2, and 3 John, Collegeville 2002 (Sacra Pagina Series, 18).
- Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp, przekład, komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. 4, Poznań–Warszawa 1975.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.
- Rensberger D. K., 1 John, 2 John, 3 John, Nashville 1997 (Abingdon New Testament Commentaries).
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975.
- Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien 2002 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).
- Schweizer E., υἱός, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 1967, s. 354–357, 363–392.
- Septuaginta*, eds. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.
- Smalley S. S., 1, 2, 3 John, Dallas 1984 (Word Biblical Commentary, 51).
- Stauffer E., ἀγαπᾶω, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 1967, s. 52–53.
- Stott J. R. W., *The Letters of John: An Introduction and Commentary*, Michigan 1989 (Tyndale New Testament Commentaries, 19).
- Teologia Nowego Testamentu*, t. 2: *Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008 (Bibliotheca Biblica).
- The Greek New Testament*, eds. K. Aland i in., Stuttgart 1983.
- Uglorz M., *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji ewangelisty Jana*, Warszawa 1988.
- Vanni U., *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1988.



Joanna Nowińska  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-6386-1268>



## Między prośbą, oczekiwaniem a spełnieniem: motyw daru jako główny plot<sup>1</sup> w 2 Krl 5

Odczytywanie biblijnych tekstów narracyjnych przez pryzmat współczesnej hermeneutyki pozwala dostrzec elementy charakterystyczne dla ludzkiej percepcji i doświadczenia<sup>2</sup>. Służą one ukazaniu obecności żywego Boga we wszystkich przestrzeniach egzystencji i podkreśleniu dostępu do uchwycenia jej przez człowieka. Kreacja i rozwój w czasie pozwalają – gdy śledzi się tok narracji – odkryć przekazywane przez nie orędzie<sup>3</sup>. Gdy pojawiają się w nim pęknięcia, odbiorca w sposób naturalny usiłuje je zapełnić, dopowiedzieć brakujące elementy, korzystając z autopsji, co czyni narrację – jak sugeruje Paul Ricoeur – „sztuką wymiany doświadczeń”<sup>4</sup>. W ten sposób ma również szansę dokonać się przemiana relacji odbiorcy z Bogiem, a w konsekwencji też sposobu postę-

- 
- 1 Plot to układ zdarzeń w narracji, powiązanych ze sobą i tworzących razem semantyczną całość. Por. K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 3 (1999), s. 7.
  - 2 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) nr 2, s. 171, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2018.008>.
  - 3 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna...*, dz. cyt., s. 172.
  - 4 P. Ricoeur, za: Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna...*, dz. cyt., s. 172.

powania, moralności, w czym realizuje się m.in. funkcja perswazyjna tekstu biblijnego.

Warto przyrzeć się realizacji wymienionych powyżej aspektów na kanwie analizy motywu daru w perykopie 2 Krl 5. Wydaje się on bowiem nie tylko łączyć poszczególnych bohaterów, ale także dokonywać w różnym stopniu transformacji ich egzystencji. Zastosowanie metody analizy narracyjnej pozwoli uchwycić specyfikę wprowadzenia go i rozwijania oraz powiązania z poszczególnymi aktantami, a także odkryć przekazywane w ten sposób treści. Struktura artykułu odzwierciedla fazy rozwoju motywu daru w kolejnych epizodach w obrębie 2 Krl 5.

## Kształt narracji 2 Krl 5 a motyw daru

Opowiadanie zawarte w 2 Krl 5 dzieli się na trzy akty, skupione kolejno wokół trzech postaci: Naamana, Elizeusza i Gehaziego<sup>5</sup>, jakkolwiek wyznaczenie sztywnych granic tych całości jest problematyczne. Gina Hens-Piazza proponuje podział: wersety 1–14; 15–19; 20–27<sup>6</sup>, ale obecność poszczególnych bohaterów nie ogranicza się do danych fragmentów – np. pierwsza z postaci przewija się przez całość narracji. Warto zauważyć, iż autor natchniony wprowadza na scenę jeszcze inne postaci epizodyczne, takie jak służąca żony Naamana, a wraz z nią pośrednio i małżonka wodza (wspomniana, ale nieaktywna<sup>7</sup>), król Aramu, król Izraela, słudzy Naamana, posłaniec oddelegowany przez Elizeusza, wymyśleni przez Gehaziego synowie prorocy. Wszyscy pozostają anonimowi, są opisani za pomocą statusu społecznego i większość z nich odgrywa istotne role w narracji. Każdy w jakiś sposób pozostaje związany z Naamanem<sup>8</sup>, co potwierdza fakt, iż to on gra główną rolę. Co ciekawe, elementem splatającym działania wszystkich z wymienionych postaci jest motyw daru – otrzymanego,

5 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, Nashville 2006, s. 258 (Abingdon Old Testament Commentaries).

6 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 257.

7 Większość starożytnych rodzin aramejskich miała charakter monogamiczny, dlatego też żona Naamana nie zostaje dookreślona – por. K.L. Younger, *Aram i Aramejczycy*, [w:] *Sąsiedzi starożytnego Izraela*, red. B. T. Arnold, B. A. Strawn, red. naukowa W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2016, s. 326.

8 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, Collegeville 1985, s. 70 (Collegeville Bible Commentary: Old Testament, 9).



posiadanego, przekazanego, aczkolwiek słowo to nie pada w tekście. Wskazane wyżej sugestie hermeneutyczne pozwalają jednak widzieć go bardzo wyraźnie.

Tekst zamyka się w obrębie 2 Krl 5. Widoczną klamrą jest trąd dotykający na początku Naamana, a na końcu Gehaziego, co nie pozwala oddzielić epizodu ze sługą Elizeusza<sup>9</sup>. Zdaniem Emilii Ehrlich<sup>10</sup> treści w narracji zostały ułożone na kształt paralelizmu antytetycznego: w pierwszej części trąd, grzech, zdrowie, nawrócenie; w drugiej kolejno: zdrowie, chciwość, grzech, kłamstwo, trąd. Uwidacznia to też spójność perykopy, a także wzajemne powiązanie obecnych w niej elementów<sup>11</sup>. Rozpoczyna ją przedstawienie kondycji Naamana, a zamyka dalszy los jego choroby. Technika narracji przypomina zdaniem E. Ehrlich montaż filmowy<sup>12</sup> – autor natchniony ogranicza środki wyrazu, nie werbalizuje uczuć, lecz ukazuje je *in actu*. Co ciekawe, stanowią one reakcję na dar jako rzeczywistość znaną bądź upragnioną, o którą człowiek zabiega czy jest proszony, pozostającą do dyspozycji, przekazaną lub odrzuconą, następnie zaś przyjętą wraz z konsekwencjami. Te ostatnie wyznaczniki zostają przedstawione dwukrotnie – najpierw we fragmencie historii Naamana, a potem Gehaziego. W tych kontekstach pojawi się kilkakrotnie doświadczenie frustracji (m.in. Naaman i jego postrzeganie formy uzdrowienia), niezrozumienia (m.in. król Aramu, a potem król Izraela – obaj w kwestii rozpoznania adresata prośby o dar uzdrowienia) czy odwagi w przekraczaniu granic bądź schematów (m.in. wiara Naamana, ingerencja jego sług w sprawie realizacji polecenia Elizeusza). Prosta – wydawałoby się – sprawa daru zostaje dodatkowo rozpisana przez autora natchnionego na przestrzeń relacji ludzi z wrogich narodów, klimat po podboju Izraela, nie budując jednak w żaden sposób aury nienawiści czy pragnienia odwetu, jakkolwiek konstatując (w ukazaniu myślenia Gehaziego) taką możliwość. Wymienione elementy już uwidaczniają, jak bogata jest kompozycja 2 Krl 5, w jakich detalach ujęty plot dotyczący daru, z jaką głębią i wyrazistością<sup>13</sup>.

9 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Studium scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 65

10 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 65.

11 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 258.

12 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 68.

13 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 257.

## Ulokowane na antypodach: zwycięstwo i trąd – darami?

Analizowana narracja rozpoczyna się szczegółowym opisem najpierw społecznej roli Naamana, a potem jego kondycji osobistej. Autor natchniony przywołuje jego wysoką rangę wojskową w sformułowaniu שר־צבָא (2 Krl 5, 1) oraz odwagę i siłę – גְבוּר־חַיִל (2 Krl 5, 1). Podwójne odniesienie do króla Aramu jako władcy wojsk łaskawego dla Naamana, obecne na początku 2 Krl 5, 1, zostaje spuentowane stwierdzeniem o źródle lub sprawcy działań głównego bohatera: JHWH. Warto zwrócić uwagę, iż wyrażenie כִּי־בֹו גַתְו־יְהוָה תְּשׁוּעָה לְאַרָם (2 Krl 5, 1), posiadające czasownik תְּשׁוּעָה, wskazuje na ocalenie Aramu przez Boga. Trudno skonstatować, czy wojna, w której nastąpiło ocalenie Aramu, była toczona z Izraelem<sup>14</sup>. Wzmianka o przywiezieniu niewolnicy po napadzie na Izrael nie oznacza utożsamienia obu wydarzeń. Pada tu bowiem określenie גְּדוּדִים־אַרָם (2 Krl 5, 2), które nie koresponduje z godnością Naamana jako generała wojsk. Fakt ten odsłania jednak troskę Boga o północnego sąsiada Izraela. Brak podania powodu takiego obdarowania samego Naamana i wrogiego kraju suponuje suwerenność Boga i Jego panowanie nad światem<sup>15</sup>.

Dalej – jakby w kontrze – pojawia się informacja o trądzie głównego bohatera. Choć nie zostaje ona połączona na zasadzie przyczynowo-skutkowej z faktem wygranej, to sprawia wrażenie, iż jest niejako drugą stroną medalu pochodzącego od Boga. Trudno skonstatować, czy ta samoczynnie uruchamiająca się sugestia ma zrelatywizować żal do JHWH jako stojącego niejako po stronie Aramu, czy uwidocznic schemat myślowy odbiorcy dotyczący przypisywania Bogu autorstwa zła. Ta na pierwszy rzut oka pozytywna ocena nieprzyjaciół<sup>16</sup> mogła jednak – zdaniem Mirosława Jasińskiego – wzbudzać pogardę w członkach Narodu Wybranego: Naaman był przecież spoza Izraela, przynależał do wrogiego narodu i do tego był nieczysty według oceny płynącej z Prawa<sup>17</sup>.

Określenie trądu צָרַעַת, które pada w 2 Krl 5, 3. 6. 7. 27, jest takie samo jak w Pwt 24, 8 i 2 Krn 26, 19. W tym słowie w oparciu o współczesne badania nie

14 Tak było zdaniem Charlesa Conroya: por. 1–2 Samuel, 1–2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion, Wilmington 1983, s. 203.

15 Por. Ch. Conroy, 1–2 Samuel, 1–2 Kings..., dz. cyt., s. 203.

16 Por. G. Hens-Piazza, 1–2 Kings, dz. cyt., s. 258.

17 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne* (1 Krl 19, 15–2 Krl 13, 21), Poznań 2004, s. 72.

widzi się już trądu sensu stricto, ale ciężką chorobę skóry<sup>18</sup>. Warto zauważyć, że Naaman bierze udział normalnie w życiu społecznym, kontaktuje się choćby ze swoim królem, swobodnie się przemieszcza, więc należy wykluczyć, że cierpi na chorobę Hansena<sup>19</sup>, aczkolwiek natychmiastowe, bez żadnych zastrzeżeń zaangażowanie władcy Aramu potwierdza powagę choroby<sup>20</sup>. Według W. A. Smitha mogłoby to być bielactwo, utrata pigmentu skóry<sup>21</sup>. Stan ten dokucza jednak w jakiś sposób Naamanowi, skoro szuka sposobu jego zmiany.

W mentalności starożytnych Semitów zaistnienie schorzenia definiuje jego zauważalność<sup>22</sup>, tak więc konstatacja w przypadku Naamana dokonana zostaje w oparciu o obserwację. Trudno jednak ustalić, jakie konkretnie objawy miał na myśli autor natchniony, dlatego w tłumaczeniach pozostaje się przy określe- niu trąd dla podkreślenia odczuwanego niebezpieczeństwa, obawy przed nim i możliwością śmierci z jego powodu<sup>23</sup>. Kontrast między odwagą i rangą woj- skową bohatera a jego bezradnością wobec choroby jest zauważalny.

Ciekawe, iż Naaman nie zwraca się z prośbą o uzdrowienie do żadnego z lo- kalnych bóstw Aramu. Wzmianka o darze otrzymanym od JHWH w postaci ocalenia kraju otwiera drzwi oczekiwaniu na inny wymiar daru od Niego, jakim będzie zdrowie. Zarazem odnosi się wrażenie, iż w ten sposób wrogom Izraela (narodom) zostają ukazane ich własne ograniczenia. Maciej Münnich bierze pod uwagę fakt, że w tle narracji może pobrzmiewać pytanie o walkę, a może bardziej kontę między JHWH a bóstwami innych narodów<sup>24</sup>, pytanie o moż- liwość przekazywania prerogatyw. Przywołuje w tym kontekście nowohetyc- ki rytuał Pulisy, zawierający słowa: „gdy król porazi wrogi kraj i powraca od granicy wrogiego kraju, jeśli wówczas czy to męskie czy żeńskie bóstwo jest zagniewane i skutek tego między ludźmi pojawia się zaraza”<sup>25</sup>. W takim kon- tekście trąd Naamana mógłby być konsekwencją przekazania przez niego daru ocalenia dla Aramu od JHWH.

18 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 31.

19 Por. Ch. Conroy, *1–2 Samuel, 1–2 Kings...*, dz. cyt., s. 203.

20 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 259.

21 Por. W. A. Smith, za: M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 72.

22 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 14.

23 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 32.

24 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 339.

25 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 291.

## Obdarowanie przez kobietę nic nieposiadającą

Kolejnym elementem narracji ukazany w konwencji daru jest podanie informacji, która daje dostęp do zmiany sytuacji zdrowotnej głównego bohatera. Ofiarodawcą jest tu dziewczyna pojmana podczas jednej z wojen Aramu z Izraelem; pominięto w narracji opis aktu przekazania Naamanowi wiadomości przez żonę. Nie dochodzą do głosu animozje narodowe ani osobiste, związane z faktem niewoli. Izraelitka przekazuje informacje z własnej inicjatywy i nawet nie wprost do zainteresowanego. Powody tego nie są podane, jakkolwiek można się tu domyślać uwarunkowań kulturowych, takich jak brak aprobaty dla rozmów kobiet z mężczyznami niebędącymi w związku krwi lub relacji bądź o różnym statusie społecznym (tu: pan i niewolnica). Warto zwrócić uwagę na obecny tu paradoks: kobieta nie posiada nic, nawet wolności, a jednak ma najcenniejszą informację, która może doprowadzić do uwolnienia od trądu męża jej aktualnej właścicielki. Obie kobiety pozostają bezimiennie, opisane jedynie w kategoriach zależności od Naamana – jedna jako żona, druga jako niewolnica jego małżonki. Ciekawa jest gra wyrażen opisujących ten fakt: ją uprowadzono do niewoli (שָׁבַדָהּ), ona zna kogoś, kto może uwolnić od trądu (אֶרְפֶּה)<sup>26</sup>, i ku niemu przekierowuje pana. Tu odsłania się też piramida zależności, w którą wpleciony zostaje motyw daru: Naaman udaje się do swojego pana i tam też powtarza słowa dziewczyny, jak dopowiada narrator: „która pochodziła z kraju Izraela” (2 Krl 5, 4). W ten sposób wkracza na scenę Izrael, za pośrednictwem którego zostaje obdarowany Aram – takie wrażenie odbiorca odnosi po pierwszej części narracji. Kolejna odsłaniająca się kontra to: dzielny wojownik (רוֹבֵד) jest trędowaty i szuka pomocy u Hebrajczyków, czyli wrogów.

Sformułowanie לִפְנֵי הַנְּבִיאָה (2 Krl 5, 3) sugeruje rzeczywistość komunikacyjną. Naaman ma iść, by wejść w komunikację z prorokiem. Sponuje to otwartość konieczną w tego typu relacji oraz otwiera przestrzeń konfrontacji z darem słowa, formą itp., co, jak odsłoni dalsza część narracji, będzie trudne dla Naamana. Tym samym wódz staje się posłanym. Naaman jest gotowy udać się na terytorium wroga, mając tylko nadzieję na uzdrowienie – a nie pewność – i to w oparciu o słowa niewolnicy żony. Jest zatem zdolny do przyjęcia daru przekazanego w komunikacji wbrew schematom społecznym.

---

26 Zaskakuje fakt, iż termin אֶרְפֶּה może oznaczać także przesunięcie, co de facto będzie miało miejsce w odniesieniu do Gehaziego (por. 2 Krl 5, 27).

Przedstawienie władcy Aramu słów niewolnicy z Izraela nie spotyka się z dezaprobatą ani powątpiewaniem tego pierwszego, ale z zachętą do podróży oraz deklaracją przesłania listu polecającego.

## Pośrednik, który nie rozpoznaje dawcy

Mediacja w procesie otrzymania daru zostaje przez króla Aramu podjęta chętnie, aczkolwiek zrozumienie sytuacji wynika z ograniczenia postrzegania do konwencji nieizraelskich. Koncepcja proroka, jaką posiada ten władca, wydaje się przywoływać status nadwornych wróżbitów, powiązanych w działaniach profetycznych z decyzjami monarchy<sup>27</sup>. Nic więc dziwnego, że w treści listu odwołuje się do prerogatyw króla izraelskiego. Pominięcie w treści pisma osoby proroka wskazuje na wyjątkową ignorancję Aramejczyka, a także nierozpoznanie faktycznego dawcy uzdrowienia. Wydaje się celowym zabiegiem narracyjnym, mającym wyostrzyć kontrasty obecne w perykocie i przekierować uwagę na Boga.

Pomyłka komunikacyjna, niezrozumienie, do którego dochodzi w piśmie króla Aramu do króla Izraela, pozwala na rozpoznanie fundamentalnego elementu związanego z motywem daru: jest nim dawca. Tchnący absurdem zapis w liście: „Z chwilą, gdy dojdzie do Ciebie ten list, wiedz, iż posyłam do ciebie sługę mego Naamana, abys go uwolnił od trądu” (2 Krl 5, 6) wywołuje oburzenie u władcy Izraela, oddane w słowach: „Czy ja jestem Bogiem, żebym mógł uśmiercać i ożywiać” (2 Krl 5, 7) oraz podejrzenie o inicjację konfliktu. Błędne sformułowanie zostaje niewłaściwie zrozumiane: najpierw jako atak personalny, a dalej jako naruszenie prawa w sferze sakralnej, akt ignorancji i braku pobożności, co dałoby pretekst do zdetronizowania króla Izraela oraz uderzenia Syrii na Królestwo Północne<sup>28</sup>. Technika niezrozumienia uwypukla wcześniejsze rozpoznanie niewolnicy żony Naamana oraz Boże prowadzenie Elizeusza, którego ingerencję poprzedza. Zachowanie króla izraelskiego, wyrażenie poniżenia, nieuhonorowania musiały być znane poza bramami pałacu lub zmanifestowane publicznie, skoro prorok się o tym dowiedział<sup>29</sup>. Mogło to być spowodowane emocjami lub szokiem wywołanymi przez akt rozdarcia szat, sugerujący zbulwersowanie króla, doświadczenie złamania aktualnego stanu

27 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 259.

28 Por. Ch. Conroy, *1–2 Samuel, 1–2 Kings...*, dz. cyt., s. 203.

29 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 260.

państwa, atak na status quo. Gest ten wyrażał u starożytnych Semitów żal, rozpacz, gniew w reakcji na zaistniałą sytuację<sup>30</sup>.

Reakcja Elizeusza wskazuje, iż zna przyczynę zachowania władcy. Przesłanie, jakie do niego kieruje: „Czemu rozdarłeś szaty? Niechże on przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu” (2 Krl 5, 8), przekierowuje uwagę na istotę proroctwa jahwizmu. Jakkolwiek król nie lubi Elizeusza, co jest widoczne w kontekście poprzedzającym analizowaną perykopę, to jest dlań korzystne, by ten rozwiązał problem<sup>31</sup>. Widoczny jest tu kontrast autorytetów<sup>32</sup>. Władca ten nie jest znany z imienia, lecz w oparciu o 2 Krl 3, 10 można wnioskować, iż chodzi tu o Jeroboama – zachowanie jest paralelne do wcześniej przyjmowanych przezeń stanowisk<sup>33</sup>.

Warto zwrócić uwagę na konsekwencje braku rozpoznania, gdzie przekierować człowieka, aby dar mógł zostać odebrany (uzyskany). Ciekawe, iż mimo pojawiającej się w słowach króla izraelskiego sugestii dotyczącej Boga jako posiadającego moc uzdrawiania, ożywiania nie przekierowuje on Naamana ani ku JHWH, ani ku żadnemu z kapłanów czy proroków. Nie zdaje egzaminu jako przekaziciel daru bądź znający do niego dostęp.

Jakkolwiek można by deprecjonować postawę Elizeusza, którego wypowiedź z pozoru nie odsyła do JHWH, podobnie jak słowa niewolnicy – oboje mówią o proroku – to jednak za terminem אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל w mentalności starożytnych Semitów kryje się nieustanny kontakt z Bogiem i przekaz Jego słowa. Dowodem na takie rozumienie jest zachowanie Elizeusza, gdy Naaman staje już u drzwi jego domu. Prorok nawet nie wychodzi, ogranicza proklamowanie i możliwość obserwowania swoich działań do minimum, by uwaga Naamana skupiła się na JHWH, gdyż to On obdaruje Aramejczyka. Taka kondycja mediatora umożliwia przekierowanie ku Dawcy, by umożliwić odbiór daru.

## Wyjście poza formę, by nie zakryła Dawcy

Interwencja Elizeusza uśmierza protest króla i przekierowuje narrację na centralny jej moment. Autor natchniony ukazuje oczekiwania i scenariusz ich spełnienia. Już w pierwszej scenie pojawia się kontrast – nawet nie ma miejsca

30 Por. M. Klukowski, *Rozdarcie szat arcykapłana a rozdarcie zasłony świątyni jako wyraz gniewu człowieka i Boga w Ewangelii Mateusza (Mt 26, 65; 27, 51)*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 183–184.

31 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 260.

32 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

33 Por., A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 70.

bezpośrednia konfrontacja: Naaman przyjeżdża powozem ze swoimi końmi i staje przed drzwiami domu Elizeusza. Następuje konfrontacja splendoru, z jakim przybywa wódz, i zachowania proroka. Tu otrzymuje tylko przekaz przez posłańca: „Idź, obmyj się siedem razy w Jordanie, a ciało twoje będzie takie jak poprzednio i staniesz się czysty!” (2 Krl 5, 10). I nie tylko w Naamanie, ale i w odbiorcy tekstu budzi się sprzeciw: czy dar nie powinien być przekazany w bezpośredniej komunikacji międzyludzkiej, zwłaszcza w tak drażliwej sytuacji dotyczącej zdrowia? A zarazem kiełkuje myśl: czy Elizeusz, pojawiając się osobiście, a nie tylko przekazując wskazówki, nie zostałby rozpoznany jako dawca daru, którym de facto nie jest? Obdarowuje więc Naamana właściwym rozumieniem źródła uzdrowienia. Na razie wydaje się to zbyt enigmatyczne, lecz za chwilę rozpoznanie, które uwidoczni się w słowach Aramejczyka, potwierdzi adekwatność metody proroka.

Uderza lapidarność wypowiedzi Elizeusza do Naamana. Polecenie siedmiokrotnego wykonania czynności oddanej terminem  $\text{קָחַר}$  tworzy pewien paradoks. Jej wielokrotność nie suponuje sensu stricto obmycia mającego na celu usunięcie brudu, gdyż ono wystarczyłoby raz, ale powtarzane zanurzanie. M. Münnich bierze pod uwagę wprowadzenie motywu rytualnego obmycia, a nie tylko normalniej kąpieli<sup>34</sup>. Z drugiej strony absolutnie klasyczna semantyka  $\text{קָחַר}$  nakazuje pozostać przy myśli oczyszczenia, usunięcia zabrudzeń<sup>35</sup>. Co ciekawe, autor natchniony zastosuje to słowo jeszcze dwukrotnie w analizowanej perykopie (wersety 12 i 13)

Ciało Naamana ma powrócić ( $\text{בָּשָׂרָךְ וְיֵשֶׁב בְּבֵיתְךָ}$  – 2 Krl 5, 10), aby stał się czysty ( $\text{וְהָיָה וְטָהַר}$  – 2 Krl 5, 10). Hebrajskie słowo  $\text{טָהַר}$  pojawia się w Biblii w kontekstach związanych z możliwością kontaktu z Bogiem, w tym większości kultycznych. Opisuje przywrócenie czystości rytualnej. Powrót ciała do siebie (poprzedniego stanu) nie lokuje się w kompetencjach człowieka: może to uczynić tylko Bóg. Połączenie obu rodzajów przemiany sugeruje, że uzdrowienie to sięgnie wnętrza Naamana i dokona zmiany – albo przywrócenia – jego tożsamości<sup>36</sup>. Zalecenie tego typu czynności dobrze też sankcjonuje zachowanie proroka względem Aramejczyka: skoro ten ostatni jest nieczysty, to Elizeusz ma prawo do niego nie wychodzić, omijać go, unikać bezpośredniego kontaktu – zwłaszcza że choroba identyfikowana jest z trędem. Powstaje zatem pytanie: jakiego zachowania, jakiej formy obdarowania spodziewał się Naaman? Czy na bazie braku wykluczenia ze swojej społeczności uważał, że identycznie postąpi prorok?

34 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 323.

35 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

36 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 69.

Warto zwrócić uwagę, iż dar uzdrowienia zyskuje tu formę polecenia do wykonania, a nie gestu – czegoś ofiarowanego. Naaman nie tyle ma przyjąć dar, co wykonać czynność.

Zastanawia fakt, iż Elizeusz w darze informacji przekazanej Aramejczykowi nie przywołuje imienia JHWH. Nawet Naaman zwraca na to uwagę w deliberacji, którą przeprowadza wzburzony, odchodząc od drzwi Elizeusza, sam przed sobą.

## Odebrać dar w sposób, który nie licuje z oczekiwaniami

Przez banalność formy odbioru daru, która zostaje zaproponowana Naamanowi przez Elizeuszowego posłańca, zostaje zniwelowana możliwość zatrzymania się na niej samej i uznania jej jako działającej, sprawczej samej z siebie. Instrukcja ograniczona do siedmiokrotnego zanurzenia zmusza do swoistego przeorientowania myślenia, bo wymaga zgody mentalnej. Wewnętrzny, jakkolwiek słyszalny dla odbiorców tekstu dialog Naamana przeprowadzony z samym sobą obejmuje jedno stwierdzenie i dwa pytania retoryczne. Pierwsze dotyczy przekonań wodza – spodziewał się oczyszczenia poprzez działanie proroka, a nie swoje. Odnosi się wrażenie, że zaproponowany środek wydał się Naamanowi zbyt popularny i nieskuteczny<sup>37</sup>; warto wspomnieć za Franciszkiem Szrederem, że społeczności zamieszkujące dorzecze Eufratu i Tygrysu znały ryt siedmiokrotnych obluć<sup>38</sup>. Pytania retoryczne postawione przez Naamana (2 Krl 5, 12) dotyczą wyboru miejsca zanurzenia i odzwierciedlają ksenofobię wodza, a może animozje między Izraelem a Aramem. Wymienione rzeki Abana i Parpar skonfrontowane zostają ze wszystkimi wodami Izraela (2 Krl 5, 12) pod kątem כֹּחַ, cechy wyrażającej adekwatność, zgodność z zamysłem, z tożsamością. Drugi element konfrontacji to potencjalna czynność zanurzenia i oczyszczenia. Naaman pozostaje na poziomie posiadanego rozeznania rzeczywistości, nie wychodzi poza nie, nie uwzględnia innego jej postrzegania. Dar przekazany pomiędzy wrogimi narodami przez proroka, na poziomie stricte ludzkim dotyka człowieczeństwa i wymaga elastyczności, otwartości myślenia.

37 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 323.

38 Por. także przypis do 2 Krl 5, 14 [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, Poznań 2002, s. 344.



Jest ona *ex definitione* zaszczerpiona w człowieczeństwie, aczkolwiek, jak widać na przykładzie głównego bohatera, może być wyparta przez schematy, upodobanie w formach i budowanie na nich poczucia bezpieczeństwa. W tym miejscu narracji dokonuje się konfrontacja percepcji daru w blasku własnych scenariuszy sytuacyjnych z jego istotą, nadaną mu przez Dawcę. Trudno w tym miejscu dyskutować z opiniami egzegetów dostrzegających w tym elemencie narracji upokorzenie Naamana<sup>39</sup>.

Reakcja Naamana w postaci gniewu i odejścia wyzwala działanie sług. Okazują się oni dobrymi doradcami, podobnie jak niewolnica żony. Ich śmiałość względem Naamana stanowi złamanie konwencji. Przenoszą uwagę pana na specyfikę formy odbioru daru – jej banalność i łatwość zastosowania – uruchamiając tok myślowy uznający czynność za możliwą i niewymagającą wysiłku. Sprawiają oni wrażenie, jakby byli echem słów Elizeusza, translatorami jego przekazu<sup>40</sup>. Ciekawe, iż dylemat nie dotyczy kwestii szans na dar uzdrowienia, a jedynie zewnętrznej oprawy czynności do niego prowadzących.

Odejście Naamana w kierunku Jordanu na skutek zachęty sług zostaje wyrażone terminem  $\text{טַרְיָ}$  (2 Krl 5, 14). Kontynuuje on kod topograficzny obecny w całej narracji, z ciągłym ruchem zstępowania ze wzniesień Samarii aż po depresję Jordanu. Zdaniem E. Ehrlich motyw ten przywołuje zstępowanie po królewskich schodach, charakterystyczne dla kultury mezopotamskiej, i posiada swoją metaforyczną odśłonę przechodzenia poprzez poszczególne sfery społeczne – od przebywania w obecności króla, poprzez poddanie się sugestii niewolnicy, a następnie swoiste upokorzenie u progu domu Eliasza, by dalej poddać się radom służących<sup>41</sup>.

Uwagę przyciąga lapidarność opisu zanurzania się Naamana w Jordanie, choć jest to punkt kulminacyjny narracji, szczyt napięcia akcji. M. Jasiński zwraca uwagę na zastosowanie tu terminu  $\text{טָבַל}$ , którego rdzeń oznacza zanurzenie połączone z zejściem na poziom niżej, zamoczenie, z aspektem pozostania ciecicy na danym desygnacie, tej, w której desygnat jest umieszczany<sup>42</sup>. W większości kontekstów biblijnych słowo to pojawia się w odniesieniu do krwi, stąd można wyprowadzić jego konotacje kulturowe<sup>43</sup>. Akcent semantyczny jest konsekwentnie przesuwany na JHWH jako Dawcę.

39 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 261.

40 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 71.

41 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 68.

42 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

43 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

Rezultaty oczyszczenia są zgodne ze słowami Elizeusza: ciało Naamana stało się jak ciało młodzieńca. W ten sposób zostaje podkreślona moc JHWH<sup>44</sup>. Natychmiastowa reakcja wodza obrazuje ocenę wartości daru. Siłę oddziaływania daru na Naamana autor natchniony oddaje poprzez zwielokrotnienie czasowników (z których aż trzy dotyczą ruchu) – wrócił, wszedł, stanął, mówił. Natomiast przygotowując czytelnika do werbalizacji przez Naamana pochodzenia daru, zmienia określenie Elizeusza na sugerujące przynależność do Boga (2 Krl 5, 15): הַאֱלֹהִים אִישׁ. Rozpoznanie Boga obdarowującego zawarte w proklamacji „Oto przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem!” (2 Krl 5, 15) w ustach Aramejczyka brzmi co najmniej szokująco. Wyklucza bowiem panteon bóstw aramejskich z grona oddziałujących na świat. Koresponduje w tych mocnych monoteistycznych stwierdzeniach z wyznaniem Jetry z Wj 18, 10–11. Przyjęcie daru powoduje więc nie tylko fizyczne uzdrowienie Naamana, lecz także duchową przemianę – wręcz konwersję<sup>45</sup>. Staje się bazą, fundamentem jego wiary w JHWH.

## W obliczu Boga – właściwe rozumienie daru

Niejako automatycznie pojawia się w bohaterze potrzeba wynagrodzenia za dar. Co ciekawe, chce odwdziżyć się prorokowi, a nie Bogu. Elizeusz jednak, pomimo nalegań, nie zgodzi się na to, chcąc skupić uwagę Naamana na JHWH jako uzdrawiającym. Prorok przywołuje JHWH w formule zawierającej bardzo popularną inwokację w Izraelu, tu jednak bardziej rozbudowaną (2 Krl 5, 16): חַי־יְהוָה אֲשֶׁר-רַעַמְדָהּ לִפְנֵי אֱמֶתֶךָ. Dosłownie: „na życie Pana, przed którego obliczem stoję, jeśli wezmę”. Swoiste niedomówienie pojawiające się w literalnym tłumaczeniu sugeruje żywy kontakt, w jakim pozostaje Elizeusz z JHWH, i dokonującą się w jego aurze kategoryzację wszelkich wartości. Zostaje tu też dyskretnie poddana myśl, że komunikacja z Bogiem otrzeźwia człowieka w osądzie własnych prerogatyw. Skoro Bóg ofiarowuje za darmo, to i Jego sługa daje w taki sam sposób. Gdyby Bóg chciał daru – sam by to wskazał. Możliwe, iż autor natchniony formułuje w ten sposób parenezę na temat nadawania relacji

44 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 334.

45 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 257.

z Bogiem rysu wymiany handlowej. Powstaje więc pytanie – zwłaszcza w odbiorcy – jak okazać Bogu wdzięczność za dar?

## Pozostać dalej obdarowywanym

Pomysł zabrania ze sobą ziemi Izraela jest sposobem na utrwalenie pamięci, myśli o darze, ale i pragnieniem wchodzenia w żywy kontakt z Bogiem Izraela. Jest to niezwykła prośba, zwłaszcza że funkcjonował w Izraelu zakaz składania ofiar w ziemi nieczystej, a za taką uważano każdy kraj pogański<sup>46</sup>. Starożytni wiązali bóstwo z danym terytorium jego państwa, a więc tym samym była wyznaczona lokalizacja kultu<sup>47</sup>. Zastanawia brak odpowiedzi ze strony Elizeusza. Nie wyraża on ani zgody, ani dezaprobaty – pomija milczeniem słowa Naamana. Wydaje się to wynikać z odmiennego postrzegania ziemi przez Izrael. W doświadczeniu Narodu Wybranego cała ziemia jest własnością JHWH i taka jest przydzielona Izraelowi jako dziedzictwo na mocy przymierza, z którego wynika związek z Bogiem. Przebywając na danej ziemi, Naród Wybrany jest u Boga, a nie u siebie (Kpł 25, 23). Elizeusz nie może więc przyznać Naamanowi prawa do kawałka ziemi, co jednak nie tworzy problemu w przypadku wywiezienia określonej jej ilości. Jednocześnie z racji, iż włączona jest w czas i przestrzeń historii, gdzie też działa JHWH, jest zawsze „miejszem z JHWH”, wypełnionym myślą o Jego działaniu, słowie, wierności<sup>48</sup>. Zatem relacja do ziemi odzwierciedla odniesienie do Boga, a zarazem pozostaje tylko darem przekierowującym ku Dawcy<sup>49</sup>. Temu ma też służyć Tora. Ziemia ukazuje tożsamość Izraela jako ludu przymierza<sup>50</sup>.

Prośba Naamana jest konsekwencją wyznania JHWH jako prawdziwego Boga. Pragnie zabrać ziemię, bo uzdrowienie przyszło do niego z (na) ziemi Izraela<sup>51</sup> i chce pozostać przy Dawcy daru. Rozumie to w swoich kategoriach czczenia Boga na Jego terytorium, a ponieważ musi powrócić do siebie, zabierze trochę ziemi, na której będzie uwielbiał JHWH, przebywając w Aramie<sup>52</sup>.

46 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 76.

47 Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002, s. 41.

48 Por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013, s. 21.

49 Por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem...*, dz. cyt., s. 25–26.

50 Por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem...*, dz. cyt., s. 25–26.

51 Por. Ch. Conroy, *1–2 Samuel, 1–2 Kings...*, dz. cyt., s. 204.

52 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 71.

Deklaracja wyłącznie kultu JHWH zawarta w 2 Krl 5, 17 odzwierciedla rangę otrzymanego daru.

## Przebaczenie – dar na przyszłość

Zaskakuje odbiorcę prośba Naamana, stanowiąca swoiste zabezpieczenie przed utratą kontaktu z Dawcą uzdrowienia lub wykluczeniem z niego. Co ciekawe, nie jest kierowana do Elizeusza, ale do Boga, pada jedynie w obecności proroka. Dotyczy oddawania pokłonu – co znamienne, nie bogowi Rimmonowi, ale „w świątyni Rimmona”. Prośba nie obejmuje aktu wchodzenia do samego miejsca. Rimmon czy Ramman, czyli Gromowładny, to najstarsze określenie boga burzy Hadada, stojącego na czele panteonu aramejskich, luwijskich i asyryjskich bóstw. Do jego dyspozycji pozostają błyskawice, a na wizerunkach przyjmuje pozycję stojącą, na grzbiecie byka, z gotowością do uderzenia<sup>53</sup>. Odgrywał też dużą rolę w kulcie przodków<sup>54</sup>. W starożytnym Guzāna Hadad został opisany jako „Pan rzeki Ḥābur (Chabur)” (stela z Tell Fekheriye)<sup>55</sup>. Ciekawe jednak, iż w kontekście zanurzenia i uzdrowienia nie przychodzi on w ogóle na myśl Naamanowi.

Pragnienie zyskania daru usprawiedliwienia lub wybaczenia może być związane z przekonaniem, iż utrzymanie uzdrowienia jest możliwe jedynie dzięki wierności prawom JHWH, sprawowaniu wyłącznie Jego kultu<sup>56</sup>, lecz konstatacje te nie mają pewnych podstaw tekstualnych. Odpowiedź Elizeusza jest pełna pastoralnego taktu – wyraża się w lapidarnym, dla Izraela bogatym semantycznie וְשָׁלוֹם לְךָ (2 Krl 5, 19). Pokój, który staje się tu kolejnym wymienionym darem, oznacza nie tylko brak wojny, lecz całość warunków potrzebnych do rozwoju człowieka i jego harmonijnego współdziałania z rzeczywistością stworzoną. Zostanie przywołany za chwilę. Znamienne, iż nie pojawia się tu wskazanie stopnia i wartości poznania Boga – wydaje się, iż autor natchniony jest świadomy już tego zaistnienia.

53 Por. K. Lawson Younger, *Aram i Aramejczycy*, dz. cyt., s. 327.

54 Por. K. L. Younger, *Aram i Aramejczycy*, dz. cyt., s. 327.

55 Por. K. L. Younger, *Aram i Aramejczycy*, dz. cyt., s. 329.

56 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 337.

## Nieskoordynowane pragnienie otrzymania daru

Pod koniec narracji powraca temat daru w zupełnie innej konwencji. Bohaterem epizodu staje się Gehazi, sługa Elizeusza, a przedmiotem – staranie o uzyskanie rzeczy, które przywiózł ze sobą Naaman w celu wynagrodzenia prorokowi. Ponownie odbiorca zyskuje dostęp do wewnętrznego dialogu bohatera. Pojawiające się w myślach sługi stwierdzenie „Mój pan oszczędził Aramejczyka” (2 Krl 5, 20) suponuje utajoną wrogość i jakiegoś rodzaju mściwość. Sposób opisu osoby ukazuje, że patrzy na Naamana przez pryzmat jego przynależności narodowej. Dar, który otrzymał Naaman, przemiana jego kondycji życiowej, nie interesuje Gehaziego. Przywołanie JHWH w wyrażeniu יהוה יי (2 Krl 5, 20), które ma pieczętować decyzję o dogonieniu Aramejczyka, by uzyskać od niego dary, w tym kontekście pobrzmiwa obłudą.

Wzmianka „wezmę od niego cokolwiek” (2 Krl 5, 20) odsłania chciwość, pazerność, prezentując antypody myślenia o darze. Nie jest już on oczekiwany, lecz zostanie zagarnięty, nie ma znaczenia, co obejmuje – chodzi tylko o złupienie posiadacza. Zasadność posługiwania się pojęciem daru bazuje na pierwszym celu, który jest związany z rzeczami, ku którym kieruje się pożądanie Gehaziego. Warto zauważyć, iż owe dziesięć talentów srebra, sześć tysięcy syklów złota i dziesięć ubrań na zmianę były przeznaczone jako wotum dziękczynne dla Elizeusza (por. 2 Krl 5, 5) – on odmówił ich przyjęcia (2 Krl 5, 16). Zatem Gehazi wyciąga rękę po dar przygotowany z inną intencją. W tym celu kłamie, opowiadając Naamanowi fikcyjną historię o otrzymanym poleceniu od Elizeusza, by wziąć dary dla przybyłych doń synów prorockich (2 Krl 2, 22). Do tej pory w narracji nie został poruszony problem domagania się daru ani też oszustwa w celu uzyskania go. Epizod ten stanowi wyraźną kontrę względem wcześniejszych sytuacji opisanych w narracji. Zaznacza się też złamanie w przestrzeni prezentowanych charakterów. Ekspozuje to dodatkowo ofiarność Naamana, który nalega na Gehaziego, aby przyjął obok dwóch ubrań na zmianę dwa talenty srebra zamiast jednego talentu, o który prosi, oraz posyła jako tragarzy swoje sługi.

Epizod ten podkreśla zupełnie inną specyfikę odniesienia do uzyskanego daru: nie ma wyznania JHWH, nie ma pragnienia dzielenia się informacją o tym ani intencji wynagrodzenia. Gehazi chowa rzeczy w domu i udaje się do Elizeusza. Przejęcie daru należy tu określić jako wyłudzenie, dokonane na bazie nienawiści narodowościowej i żądzy posiadania.

## Czy teraz jest czas, aby brać?

Puentujące narrację spotkanie Gehaziego z Elizeuszem składa się z dwóch części: dialogu i opisu wystąpienia trądu, do którego dochodzi mocą wypowiedzianych przez Elizeusza słów. Boża wiedza i moc ujawniają się w proroku<sup>57</sup>, a jeszcze bardziej skutki jego relacji z JHWH. W obrębie rozmowy pojawiają się najpierw kłamstwo, obnażone od razu przez proroka, a później informacja o obecności serca (przestrzeni decyzyjnej, refleksyjnej) Elizeusza przy słudze. Pytanie retoryczne „Czy teraz jest czas brać srebro, aby nabywać ubrania, drzewa oliwne, winnicę, drobne i duże bydło, niewolników i niewolnice?” (2 Krl 5, 26) jest sentencją symboliczną. Zostają tu wymienione cztery pary dóbr: pierwsza to dary przywiezione przez Naamana (brakuje tu tylko złota), druga dotyczy drzew użytkowych, trzecia bydła (a więc kwintesencji majątku rolnika), czwarta ludzi, co do których stosunek normuje Pwt 15, 12–15. Liczba tych bogactw wyliczona przez proroka przewyższa to, co wziął Gehazi od Naamana. Osiem wskazuje na nieskończoność, czyli wszystkie możliwe dary. Pytanie to nie implikuje odpowiedzi, lecz przesuwaa uwagę na określenie תִּשְׁחָרָה (2 Krl 5, 26). Wydaje się ono zinterpretowane w puencie narracji, gdzie pada zapowiedź trądu Gehaziego i jego potomków oraz dochodzi do jej natychmiastowej realizacji. Wyziera zza niej sprawczość, której zgodnie z wcześniejszą częścią tej narracji nie można przypisać Elizeuszowi, dotycząca trądu Naamana – sprawczość Boga.

Odebranie daru owocujące przejściem choroby od strony logicznej nie dziwi, gdy uwzględni się możliwość obecności zarazków na rzeczach przywiezionych przez Naamana. Zastosowanie jednak przez autora natchnionego czasownika קָבַד (2 Krl 5, 27), używanego w opisie upragnionej, proponowanej bliskości Izraela z JHWH (w żadnym miejscu Biblii nie pojawia się on w połączeniu z תַּעֲרֹץ) wydaje się przedstawiać Boga jako Dawcę i rozminięcie się z Nim, gdy człowiek przyćmiewają niechęć i chciwość, niemające z Nim nic wspólnego.

## Zakończenie

Przywołanie postaci i otrzymanego daru uzdrowienia przez Naamana w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 4, 27) w komentarzu Jezusa do fragmentu z Księgi

57 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 71.

Izajasza (Iz 61, 1) akcentuje aspekt przyjęcia daru, mimo schematu związanego z okolicznościami mu towarzyszącymi oraz osobą przekazującą. Reakcja obecnych w synagodze ukazuje jednak, że nie jest to łatwe.

Tam również zostaje przywołane obdarowanie, które stało się udziałem Jezusa, a także m.in. Naamana, i zostaje podkreślona rola kontekstu niezbędnego dla pełnego zaistnienia obdarowania: zauważenia Boga poza formą, nie skupiając się na niej ani na tym, co się o niej wie. Kluczem do tego, który wyłania się z przeprowadzonych w niniejszym artykule analiz, jest odniesienie do JHWH. To Bóg jest wymieniany, gdy mowa o zwycięstwach Naamana (2 Krl 5, 1), gdy Aramejczyk staje przed domem Elizeusza i spodziewa się interwencji JHWH (2 Krl 5, 11), w przysiędze Elizeusza (2 Krl 5, 16), w wyznaniu wiary Naamana (trzykrotnie w 2 Krl 5, 17–18), w przysiędze Gehaziego (2 Krl 5, 20). Siedmiokrotnie w opowiadaniu pojawia się imię JHWH i tyleż samo razy „Pan” (אלהים). On chce obdarowywać człowieka, ale w taki sposób, by ten zyskał nie tylko dar, lecz przede wszystkim Jego – Boga, pewność Jego dobroci i potęgi oraz panowania, by tym samym zyskał oparcie i poczucie bezpieczeństwa. Doskonale co do formy przekazu sprzyja temu narracja, bo lokuje się jako swoisty pośrednik w komunikacji między człowiekiem a światem (w wymiarze referacji), międzyludzkiej (w aspekcie komunikacji), jednostką z samą sobą (w wymiarze samozrozumienia)<sup>58</sup>. Wciągając odbiorcę w tok akcji, daje doświadczyć w tym wypadku, czym jest dar, bycie obdarowanym, i przesuwają wzrok na JHWH.

## Abstrakt

### *Między prośbą, oczekiwaniem a spełnieniem: motyw daru w 2 Krl 5*

Perykopa o Naamanie, zamykająca się w obrębie 2 Krl 5, czytana w kluczu egzegezy narracyjnej odsłania jako jeden z głównych plotów motyw daru. Nie tylko stanowi on klamrę okalającą tekst, ale również wielokrotnie powraca w jego obrębie, choć nigdy nie zostaje jako taki zwerbalizowany. Stanowią go ocalenie, które Bóg zgotował przez Naamana Aramowi, trąd, informacja posiadana przez niewolnicę, uzdrowienie, rozpoznanie JHWH, przebaczenie, srebro, złoto i szaty. Pojawiają się pośrednicy – jak żona Naamana, władca Aramu i król Izraela oraz Elizeusz i Gehazi. Ukazany zostaje proces rozpoznawania daru, ukierunkowany de facto na poznanie Dawcy. Dokonuje się to z przywołaniem czasu. Plastyczność obrazów, ich transparencja wynika m.in. z wprowadzonych kontrastów oraz zabiegów narracyjnych, takich jak dostęp do

58 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna...*, dz. cyt., s. 173.

wewnętrznego dialogu bohaterów. Umożliwia to zaangażowanie odbiorcy i pełni funkcję perswazyjną w przekazie dotyczącym percepcji daru przez pryzmat Dawcy.

**Słowa kluczowe:** dar, Naaman, Bóg/JHWH, pragnienie, przekaz, przyjęcie

## Abstract

*Between request, expectation and realisation: gift as a plot in 2 Kings 5*

The pericope about Naaman in 2 Kings 5, when is interpreted through the narrative exegesis, allows to discover a gift as one of the main plot in this text. A gift is not only the inclusion for that but also returns many times in the story, although there is no one mentioned as a such word. The realities presented as a gift are: the saving, which God has given by Naaman to Aram country, leprosy, information possessed by a slave, recovery, discovering JHWH, forgiving, silver, gold and clothes. There are mentioned also intermediaries, like Naaman's wife, the king of Aram and the king of Israel, Elisha and Gehazi. The story presents the way of gift recognition, focused on the Giver. Realisation is made by the reference to the time. Vividness and transparency of the narrative pictures are created by, among others, contrasts and plot devices like access to the internal dialogues of heroes. This enables a commitment of the receiver and fulfills the persuasive function in the message concerning the perception of the gift through the prism of the Giver.

**Keywords:** gift, Naaman, God/JHWH, desire, handing over, receive

## Bibliografia

- Conroy Ch., *1–2 Samuel, 1–2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion*, Wilmington 1983.
- Ehrlich E., *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Studium scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 64–79.
- Hens-Piazza G., *1–2 Kings*, Nashville 2006 (Abingdon Old Testament Commentaries).
- Jasiński M., *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne (1 Krl 19, 15–2 Krl 13, 21)*, Poznań 2004.
- Klukowski M., *Rozdarcie szat arcykapłana a rozdarcie zasłony świątyni jako wyraz gniewu człowieka i Boga w Ewangelii Mateusza (Mt 26, 65; 27, 51)*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 179–202.



- Laffey A.L., *First Kings, Second Kings*, Collegeville 1985 (Collegeville Bible Commentary: Old Testament, 9).
- Münnich M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.
- Pawłowski Z., *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) nr 2, s. 159–176, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2018.008>.
- Pikor W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne księgi Ezechiela*, Lublin 2013.
- Rosner K., *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 3 (1999), s. 7–15.
- Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002.
- Younger K.L., *Aram i Aramejczycy*, [w:] *Sąsiedzi starożytnego Izraela*, red. B.T. Arnold, B. A. Strawn, red. naukowa W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2016, s. 292–333.



ks. Janusz Wilk



# Pawłowa postawa wdzięczności Bogu w Pierwszym i Drugim Liście do Tymoteusza

Ważny rodzaj dobrych słów i wyrażeń  
wiąże się z okazywaniem wdzięczności.  
o. Tomasz M. Dąbek OSB<sup>1</sup>

Pisma, które człowiek pozostawia po sobie, w pewnej mierze pomagają odkryć, jaki jest (jaki był) to człowiek. Odzwierciedlają one osobowość lub naświetlają duchowo-psychiczną konstrukcję ich autora. Gdy posiada się do nich dostęp z szerszego przedziału czasowego, mogą one również pomóc w odczytaniu życiowej postawy ich twórcy. Badania w tym obszarze, zwłaszcza w ostatnich dekadach, cieszą się dużym zainteresowaniem i są prowadzone także nad niektórymi postaciami biblijnymi, pośród których dominuje osoba apostoła Pawła<sup>2</sup>.

Jedną z takich postaw jest wdzięczność i to ona będzie obszarem badawczym niniejszego studium. Przez wyrażenie „postawa wdzięczności” rozumiemy względnie stałe ustosunkowanie się podmiotu do przedmiotu, którym w na-

<sup>1</sup> T. M. Dąbek, *Mowa w Piśmie Świętym. Biblijna teologia słowa*, Kraków 2004, s. 328.

<sup>2</sup> Zob. przykładowe studium z tego zakresu: G. Cirignano, F. Montuschi, *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle lettere paoline*, Bologna 1999 (Studi Biblici, 27).

szym przypadku jest zagadnienie wdzięczności Bogu. Stałość ta wyróżnia postawę od nastawienia, które jest tylko chwilową dyspozycją<sup>3</sup>.

W *Corpus Paulinum* wdzięczność Bogu jest najczęściej wyrażana za pomocą leksemów εὐχαριστέω<sup>4</sup>, εὐχαριστία<sup>5</sup> i χάρις<sup>6</sup>. Można wydobyć z nich pewną subtelną różnicę. O ile dwa pierwsze terminy akcentują bardziej sam akt dziękczynienia, o tyle trzeci eksponuje dłużne trwanie (pewien stan) w dziękczynieniu<sup>7</sup>.

W *Corpus Pastorale* w kontekście wdzięczności Bogu występują dwa terminy: εὐχαριστία, który zastosowano trzykrotnie (1 Tm 2, 1; 4, 3. 4) i χάρις, który występuje dwukrotnie (1 Tm 1, 12; 2 Tm 1, 3). W 1 Tm 2, 1 termin εὐχαριστία jest związany z liturgią i dotyczy całej wspólnoty chrześcijańskiej. Wypowiedzi tej raczej nie należy łączyć z Eucharystią<sup>8</sup>. Natomiast w 1 Tm 4, 3–4 odnosi się on do kwestii spożywania pokarmów. Wykładnia ta była konieczna w ówczesnym Kościele w Efezie, gdyż dotyczyła aktywności szerzących błędną naukę w kwestii małżeństwa i pokarmów (zob. 1 Tm 4, 1–6). Każdy pokarm spożywany z dziękczynieniem Bogu przypomina o stwórczym dziele Boga, z którego człowiek może obficie, ale i odpowiedzialnie korzystać. Wszystko bowiem, co Bóg stworzył, jest dobre<sup>9</sup>.

W niniejszym studium interesuje nas postawa wdzięczności Bogu w *Corpus Pastorale* (przedmiot materialny). W tym znaczeniu wdzięczność ta została wyrażona dwukrotnie: 1 Tm 1, 12 i 2 Tm 1, 3. Jeśli wdzięczność jako postawa może odzwierciedlać człowieka, to przez analizę kontekstu i celowości tych wypowiedzi (przedmiot formalny) pragniemy spojrzeć na ich autora. Nie podejmujemy jednak dyskusji na temat autorstwa Listów Pasterskich. Bogactwo literatury

3 Por. J. Wilk, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam*, Katowice 2013, s. 77.

4 Zob. Rz 1, 8. 21; 14, 6ab; 1 Kor 1, 4. 14; 14, 17. 18; 2 Kor 1, 11; Ef 1, 16; 5, 20; Flp 1, 3; Kol 1, 3. 12; 3, 17; 1 Tes 1, 2; 2, 13; 5, 18; 2 Tes 1, 3; 2, 13; Flm 4; Ap 11, 17.

5 Zob. 1 Kor 14, 16; 2 Kor 4, 15; 9, 11. 12; Flp 4, 6; Kol 2, 7; 4, 2; 1 Tes 3, 9; 1 Tm 2, 1; 4, 3. 4; Ap 4, 9; 7, 12.

6 Zob. Rz 6, 17; 7, 25; 1 Kor 15, 57; 2 Kor 2, 14; 8, 16; 9, 15; Kol 3, 16; 1 Tm 1, 12; 2 Tm 1, 3.

7 Por. *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. J. Stępień, Poznań–Warszawa 1979, s. 325 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach, 9).

8 Por. B. Urbanek, *Powszechna wola zbawcza Boga a jedyne pośrednictwo Chrystusa Jezusa (1 Tm 2, 4–6)*, [w:] *Nowy Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 343, przyp. 33 (Biblioteka Teologii Religii). Szerzej o tej modlitwie, wraz z zawartym w niej dziękczynieniem, zob. J. Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Katowice 2015, s. 352–355 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 81).

9 Szerzej o tym dziękczynieniu zob.: J. Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich...*, dz. cyt., s. 315–318; R. Amici, „Tutto ciò che Dio ha creato è buono” (1 Tm 4, 4). *Il rapporto con le realtà terrene nelle Lettere pastorali*, Bologna 2007, s. 116–119 (Supplementi alla Rivista Biblica, 48).

tego zagadnienia<sup>10</sup> i coraz częstsze odchodzenie od radykalnego negowania Pawła jako autora tych listów pozwalają, by, posługując się imieniem Paweł, widzieć w nim (mniej lub bardziej wyraźnie) osobę apostoła Pawła.

Opracowanie to pragnie być przyczynkiem w dalszym odkrywaniu obrazu Pawła na podstawie *Corpus Pastorale*<sup>11</sup>.

## I. Wdzięczność Bogu za własne życie i wybranie do posługi (1 Tm I, 12)

<sup>12</sup> Dziękuję (χαρῖν ἔχω) Temu, który mnie umocnił – Chrystusowi Jezusowi, Panu naszemu, że zaufał mi i wybrał mnie do posługi, <sup>13</sup> chociaż wcześniej byłem bluźniercą, prześladowcą i krzywdzicielem. Dostałem jednak miłosierdzia, gdyż nie wiedziałem, co czyniłem; nie miałem wiary! <sup>14</sup> Łaska Pana naszego okazała się jednak obfitsza i zaufanie, i miłość, która jest w Chrystusie Jezusie.

<sup>15</sup> Godna to wiary nauka i warta powszechnego przyjęcia, że Chrystus Jezus przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. <sup>16</sup> Dostałem jednak miłosierdzia, aby Chrystus Jezus we mnie pierwszym odsłonił całą swoją wyrozumiałość, czyniąc mnie przykładem dla tych, którzy uwierzą w Niego dla życia wiecznego. <sup>17</sup> Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, jedynemu Bogu cześć i chwała na wieki wieków. Amen (1 Tm 12–17)<sup>12</sup>.

---

10 Literaturę ostatnich lat dotyczącą autorstwa *Corpus Pastorale* przedstawiłem w artykule: „Dobre/ piękne czyny” w *Listach Pasterskich Nowego Testamentu*, [w:] *Zarzućcie sieci. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Zbigniewowi Kiernikowskiemu w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. P. Kot, Legnica 2021, s. 402, przyp. 5 (Biblioteka Diecezji Legnickiej, 85).

11 Zob. P. R. Gryziec, *Obraz Pawła Apostoła według Listów Pasterskich*, „W Nurcie Franciszkańskim” 4 (1995), s. 31–46; P. Pikuła, *Bieg ukończyłem. Portret Pawła w Listach Pasterskich*, [w:] *Wokół uniwersalizmu Pawła Apostoła. Materiały z sesji „Młodzi pytają św. Pawła” 19 listopada 2008 r.*, red. R. Pindel, Kraków 2009, s. 71–80.

12 Przekład wszystkich fragmentów Pisma Świętego własny, na podstawie: *Novum Testamentum Graece*, oprac. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012.

## I.1. Miejsce tekstu w Pierwszym Liście do Tymoteusza i jego struktura

Interesujący nas tekst 1 Tm 1, 12 jest integralną częścią passusu 1 Tm 1, 12–17. W całościowym spojrzeniu na budowę 1 Tm passus ten stanowi trzeci podrozdział w części listu dedykowanej zagadnieniu ewangelizacji w kontekście fałszywych nauczycieli (1 Tm 1, 3–20)<sup>13</sup>.

Passus 1 Tm 1, 12–17 posiada przejrzystą strukturę<sup>14</sup>:

1. Doświadczenie Pawła: przejście od niewiary (w. 12–14)
  - A. Wprowadzenie (w. 12a)
  - B. Inicjatywa Chrystusa (w. 12b–13a): „zaufał mi i wybrał mnie do posługi”
  - C. Miłosierdzie okazane Pawłowi (w. 13b–14): „dostałem jednak miłosierdzia”
2. Doświadczenie Pawła: przykład dla wierzących (w. 15–16)
  - A. Wprowadzenie (w. 15a)
  - B. Inicjatywa Chrystusa (w. 15b): „Chrystus Jezus przyszedł na świat”
  - C. Miłosierdzie okazane Pawłowi (w. 16): „dostałem jednak miłosierdzia”
3. Doksologia (w. 17)

Osiem razy Paweł wypowiada się w pierwszej osobie, co uwydatnia osobisty charakter jego świadectwa i równocześnie argumentacji zawartej w 1 Tm 1, 12–16. Ten osobisty przekaz adresowany do Tymoteusza otwiera kluczowe dla naszego studium „dziękuję” (dosłownie: χάρις ἔχω – „wdzięczność mam”)<sup>15</sup>.

Apostoł, powtarzając dwukrotnie ἠλεήθην (w. 13 i 16: „dostałem miłosierdzia”), podkreśla główny cel tej jednostki tematycznej – Boża litość i dobroć wobec niego. Wszystko to jest związane z jego (nie)wiarą, stąd w passusie tym

13 Por. S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 86 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14). Struktura 1 Tm 1, 3–20: I. Pierwsze polecenie dla Tymoteusza i podstawowe fakty związane z aktywnością fałszywych nauczycieli (w. 3–7); II. Kwestia prawa, grzechu i zdrowa nauka Ewangelii (w. 8–11); III. Osobiste świadectwo Pawła (w. 12–17); IV. Drugie polecenie dla Tymoteusza i podstawowe fakty odnoszące się do życia niektórych heretyków (w. 18–20).

14 Por. M. Gourgues, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, Paris 2009, s. 85–86 (Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 14).

15 Pozostałe wypowiedzi to: w. 12 – ἐνδυναμώσαντί με („umocnił mnie”), με ἠγήσατο („uznał mnie”); w. 13 – ἠλεήθην („dostałem miłosierdzia”), ἀγνοῶν („nie wiedząc”), ἐποίησα („nie wiedząc”); w. 15 – εἰμι ἐγώ („jestem ja”), ἠλεήθην („dostałem miłosierdzia”).

występuje gra słów zbudowana na bazie leksemu πίστις („wiara”)<sup>16</sup>. Cały passus (w. 12–17) kończy tak jak się zaczął, czyli dziękczynieniem. Autor rozpoczął go od dziękczynienia za to, co Bóg uczynił (w. 12), a kończy doksologią za to, kim Bóg jest (w. 17)<sup>17</sup>.

## 1.2. Postawa wdzięczności Bogu wynikająca z osobistego doświadczenia życiowego

Werset jedenasty kończy się emfaticznym zaimkiem ἐγώ („ja”), który przez zwrot χάρις ἔχω („dziękuję”, „wdzięczność mam”) zostaje podjęty w wersecie następnym. Tego rodzaju połączenie sugeruje, że w dalszej części wypowiedzi nastąpi kontynuacja myśli z wersetu jedenastego, czyli zagadnienie Ewangelii i ewangelizacji. Tymczasem Paweł w dalszych wersetych przedstawia adresatowi tekst autobiograficzny o zabarwieniu modlitewnym, w którym ukazuje własne doświadczenie przyjęcia wiary i posługi na rzecz Ewangelii<sup>18</sup>. Rozpoczyna go od czytelnego dla odbiorcy performatywnego zwrotu χάρις ἔχω (w. 12)<sup>19</sup>. Oprócz 2 Tm 1, 3 w różnej formie występuje on jeszcze czterokrotnie w pismach NT<sup>20</sup>. W literaturze grecko-rzymskiej znany jest jako idiom (łac. *gratiam habeo*)<sup>21</sup>. Jego użycie przez Pawła „akcentuje nie tyle sam akt dziękczynienia, ile raczej dłuższe trwanie w dziękczynieniu, życiową postawę wdzięczności apostoła względem Jezusa Chrystusa”<sup>22</sup>.

Rodzi się pytanie: za co Paweł jest wdzięczny Chrystusowi? Udzielenie odpowiedzi należy rozpocząć od spojrzenia na w. 11. Czytamy w nim, że Pawłowi powierzono „Ewangelię – głoszącą chwałę błogosławionego Boga”. Zaufanie, którym obdarzył go Bóg, powierzając mu dar Ewangelii, wywołuje wdzięczność u Pawła, stąd zmienia on dotychczasową narrację listu, by wyeksponować swój wewnętrzny, trwały stan wobec Jezusa Chrystusa.

16 Ewangelia została ἐπιστῆθη („powierzona”) Pawłowi (w. 11). Bóg uznał Pawła za πιστόν („godnego wiary, zaufania”) (w. 12) i okazał mu miłosierdzie, gdyż postępował w ἀπιστίᾳ („niewierze”) (w. 13), ale łaska Boża zaobfitowała z πίστεως („wiarą/zaufaniem”) (w. 14). Dzięki temu Paweł stał się przykładem dla tych, którzy τῶν μελλόντων πιστεῦειν („uwierzą”) (w. 16). Zbiór ten można poszerzyć także o przymiotnik πιστός („godna wiary”) z w. 15.

17 Por. W. D. Mounce, *Pastoral Epistles*, Nashville 2000, s. 47 (Word Biblical Commentary, 46).

18 Por. S. Haręzga, *Istota ewangelizacji w świetle orędzia 1 Tm 1, 12–17*, „Collectanea Theologica” 83 (2012) nr 1, s. 58.

19 Por. P. Pikuła, *Bieg ukończyłem. Portret Pawła w Listach Pasterskich*, dz. cyt., s. 75.

20 Zob. Łk 17, 9; Hbr 12, 28 oraz Dz 2, 47; 2 Kor 1, 15.

21 Zob. przykłady zawarte w: S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa...*, dz. cyt., s. 165.

22 S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa...*, dz. cyt., s. 166.

Bezpośrednią przyczynę swojej wdzięczności Apostoła Narodów przedstawił w w. 12. Wylicza trzy działania Jezusa wobec niego: 1. ἐνδυναμώσαντί με („umocnił mnie”); 2. πιστόν με ἠγήσατο („uznał mnie godnym wiary” lub „zaufał mi”); 3. θέμενος εἰς διακονίαν („wybrał mnie do posługi”).

Pierwsze z nich zostało opisane w aoryście czasownika ἐνδυναμώω („umacniać”, „wzmacniać”). To termin typowo Pawłowy (zob. Flp 4, 13; 2 Tm 4, 17 oraz Rz 4, 20; Ef 6, 10; 2 Tm 2, 1). Tylko raz występuje poza *Corpus Paulinum*, ale w odniesieniu do Szawła-Pawła w kontekście jego aktywności ewangelizacyjnej po nawróceniu pod Damazkiem (zob. Dz 9, 22)<sup>23</sup>. Możliwe jest, że przez aoryst tego czasownika (ἐνδυναμώσαντι) Paweł spogląda wstecz na swoje życie, patrzy jednak nie szeroko, jakby przyglądał się całemu swojemu życiu, lecz w kontekście jednego konkretnego wydarzenia z przeszłości, którym było spotkanie z Jezusem i w ostateczności nawrócenie pod Damazkiem (zob. Dz 9, 1–30; 22, 3–21, 26, 9–20). Od tego momentu to Jezus jako jego Pan (przywołuje ten tytuł κύριος w w. 12) daje mu siły do wypełniania zadania, które mu powierzył (zob. Flp 4, 13; 2 Tm 4, 17)<sup>24</sup>.

Działaniem drugim Jezusa wobec Pawła było „uznanie go za godnego wiary”, „zaufanie mu”. Bogate pole semantycznego przymiotnika πιστός<sup>25</sup> pozwala na przekład zwrotu πιστόν με ἠγήσατο także w formie: „uznał mnie za wiernego”. Raczej nie należy interpretować tego zwrotu jakoby przed nawróceniem lub w trakcie nawrócenia Paweł dowiódł już swojej wierności, ale po tym wydarzeniu stanie się godny zaufania i wiernym, dlatego został wybrany do posługi<sup>26</sup>. Bóg widział w Szawle-Pawle jego potencjał, a nie jego wiarę i wierność, tym bardziej, że w wersecie następnym Paweł określa siebie jako bluźniercę, przesładowcę i krzywdziciela, wskazując na przyczynę tych zachowań własną niewiarę (ἄπιστία), którą rozumie jako „swoją drogę religijną przed uwierzeniem w Jezusa Chrystusa”<sup>27</sup>. Bóg widział w Szawle-Pawle potencjał ewangelizacyjny, dlatego go powołał i umocnił, aby był wierny. „Bóg nie wybiera nikogo, kto jest godny, ale wybierając go, czyni godnym”<sup>28</sup>.

23 Zob. ἐνδυναμώω, [w:] Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

24 Por. W. D. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 50; N. Casalini, *Parole alla Chiesa. La tradizione paolina nelle Lettere Pastoralis*, Milano 2009, s. 122 (Analecta, 71).

25 Zob. πιστός, [w:] Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 496.

26 Por. G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, s. 94 (The New International Greek Testament Commentary).

27 J. Kozyra, *Paweł z Tarsu – niewierzący i wierzący*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliistów Polskich” 11 (2014) nr 11, s. 365.

28 Św. Augustyn, cytata za: W. D. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 51.



Trzecim obszarem wdzięczności Pawła przedstawionym w w. 12 jest wybranie do posługi. Określił ją za pomocą ogólnego leksemu διακονία (zob. np: 2 Tm 4, 5; Rz 11, 13; 1 Kor 16, 15; 2 Kor 3, 8. 9; 4, 1; 5, 18; 6, 3; Kol 4, 17), a nie przez bardziej precyzyjne terminy, które wykorzystał np. w 1 Tm 2, 7: κήρυξ („herold”); ἀπόστολος („apostol”); διδάσκαλος („nauczyciel”)<sup>29</sup>. Tego rodzaju wybór (termin bardziej ogólny niż precyzyjny) mógł mieć podwójną przyczynę: wyrażać Pawłowe zdumienie i podziw wobec służby, jaką z woli Chrystusa pełnił, oraz stanowić przykład dla innych (w. 16), jak i dla samego Tymoteusza (w. 18–20)<sup>30</sup>.

Nie Paweł wybrał tę służbę, ale został do niej wezwany przez Chrystusa, co podkreśla medialna forma imiesłowu aorystu czasownika τίθημι („czynić”, „postanawiać”, „ustanawiać”)<sup>31</sup>. Forma ta (θέμενος) eksponuje „akt nieodwołalnej i autorytatywnej decyzji Chrystusa, by Paweł stał się wytrwałym i nieugiętym sługą Ewangelii”<sup>32</sup>. Został do niej wybrany „jeszcze w łonie matki” (Ga 1, 15), a bezpośrednio wezwany przez wydarzenie pod Damaszkiem (zob. Dz 9, 15). Posługa ta przyniosła owoce w postaci nowych wspólnot wyznawców Chrystusa zarówno w Azji, jak i w Europie. Zaowocowała pismami (listami), które wciąż kształtują i utwierdzają wiarę kolejnych pokoleń wyznawców Chrystusa. Dla samego Pawła stała się jednak szeregiem różnorodnych doświadczeń, trosk i cierpień (zob. 2 Kor 11, 22–32). Pomimo tego bólu był za nią wdzięczny Jezusowi.

## 2. Wdzięczność Bogu za wiarę Tymoteusza (2 Tm 1, 3)

<sup>3</sup> Dziękuję (χαρίν ἔχω) Bogu, któremu służę – jak moi przodkowie – z czystym sumieniem, kiedy nieustannie wspominam cię w moich nocnych i dziennych modlitwach. <sup>4</sup> Chciałbym cię zobaczyć, pamiętając o twoich łzach, abym nappełnił się radością. <sup>5</sup> Mam w pamięci twoją nie udawaną wiarę, którą wpierw miały twoja babka Lois i twoja matka Eunike, a jestem przekonany, że teraz jest ona i w tobie (2 Tm 1, 3–5).

29 Zob. ich charakterystykę: J. Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich...*, dz. cyt., s. 118–143.

30 Por. G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles...*, dz. cyt., s. 94–95.

31 Zob. τίθημι, [w:] Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 602–603.

32 S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, dz. cyt., s. 167.

## 2.1. Miejsce tekstu w Drugim Liście do Tymoteusza i jego struktura

Tekst 2 Tm 1, 3 wraz z w. 4–5 stanowi wstęp listu. W klasycznej budowie antycznego listu wers trzeci jest drugim elementem *proemium*, czyli dziękczynieniem. W języku greckim dziękczynienie to stanowi jedno zdanie (w. 3–5), którego struktura jest dosyć luźna. Ian Howard Marshall zaproponował następujący jej układ<sup>33</sup>:

<sup>3</sup> Χάριν ἔχω τῷ θεῷ,  
(ὃ λατρεύω ἀπό προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει)  
ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περι σοῦ μνηίαν  
ἐν ταῖς δεήσεσίν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας,  
<sup>4</sup> ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν,  
μεμνημένος σου τῶν δακρύων,  
ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ,  
<sup>5</sup> ὑπόμνησιν λαβῶν τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως,  
(ἥτις ἐνέκκησεν πρῶτον ἐν τῇ μάμμῃ σου Λωῖδι  
καὶ τῇ μητρὶ σου Εὐνίκη,  
πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί).

W nawiasy ujmujemy zdania względne (w. 3b; 5bc). W analizie struktury literackiej tej perykopy uwydatniają się dwa zagadnienia związane z dziękczynieniem. Pierwsze z nich wiąże się z ὡς (w. 3c). Czy zdanie zapoczątkowane przez ten termin (jako spójnik łączący zdanie podrzędne) jest przedmiotem podziękowania czy też leksem ten jest przysłówkiem? Drugim zagadnieniem jest związek trzech imiesłowów. Wydaje się najbardziej prawdopodobne, że ἐπιποθῶν (w. 4a) jest zależne od ἔχω τὴν περι σοῦ μνηίαν (w. 3c), natomiast μεμνημένος (w. 4b) jest podporządkowane wobec niego, a fraza ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ (w. 4c) zależna od μεμνημένος. W tym rozumieniu fraza imiesłowowa ὑπόμνησιν λαβῶν... (w. 5a) wydaje się zależna od χάριν ἔχω (w. 3a), dając tym samym powód dziękczynienia Pawła, którym jest wiara Tymoteusza<sup>34</sup>. W tym kluczu leksem ὡς (w. 3c) jest przysłówkiem.

33 I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, Edinburgh 1999, s. 689 (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).

34 Por. I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 689.

Skorzystajmy jeszcze z układu struktury w. 3–5, który zaproponował Philip H. Towner<sup>35</sup>:

1. Dziękuję Bogu (w. 3a)
  - a. „któremu służę – jak moi przodkowie – z czystym sumieniem” (w. 3b);
2. Pamiętam o tobie (w. 3c)
  - a. „w moich nocnych i dziennych modlitwach” (w. 3d),
  - b. „chciałbym cię zobaczyć” (w. 4a)
  - b’ „pamiętając o twoich łzach” (w. 4b)
  - b’’ „abym napełnił się radością” (w. 4c);
3. Pamiętam o twojej nieudawanej wierze (w. 5a)
  - a. „którą wprawdzie miała twoja babka Lois i twoja matka Eunike” (w. 5b),
  - b. „jestem przekonany, że teraz jest ona i w tobie” (w. 5c).

Akcent w tej propozycji pada na ciąg zależności: „dziękuję Bogu” (w. 3a) – „pamiętam o tobie” (w. 3c), „pamiętam o twojej wierze” (w. 5a). Podsumowując swoją strukturę, Towner wskazuje na zdanie podstawowe całego passusu: „Dziękuję Bogu [...], ponieważ pamiętam o twojej wierze”<sup>36</sup>.

Sygnalizujemy również kwestię terminologii wersetów 3–4, które wykazują znaczne podobieństwo do słownictwa wykorzystanego w dziękczynieniu znajdującym się w Rz 1, 8–11<sup>37</sup>:

Rz 1, 8–11	2 Tm 1, 3–4
<sup>8</sup> εὐχαριστῶ τῷ θεῷ	<sup>3</sup> Χάριν ἔχω τῷ θεῷ
<sup>9</sup> ᾧ λατρεύω	ᾧ λατρεύω
ὡς ἀδιαλείπτως	ὡς ἀδιάλειπτον
μνεῖαν ὑμῶν ποιῶμαι	ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνεῖαν
<sup>10</sup> πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου	ἐν ταῖς δεήσεσιν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας
<sup>11</sup> ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς	<sup>4</sup> ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν

35 Por. P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids–Cambridge 2006, s. 446 (The New International Commentary on the New Testament).

36 P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, dz. cyt., s. 446.

37 Por. M. Gourgues, *Les deux lettres à Timothée...*, dz. cyt., s. 247.

Wspólne słownictwo powoduje, że obydwie teksty (Rz 1, 8–11; 2 Tm 1, 3–4) zawierają takie same myśli: wdzięczność Bogu, służba Jemu, stała pamięć o adresatach, modlitwa w ich intencji oraz pragnienie zobaczenia (spotkania).

## 2.2. Postawa wdzięczności Bogu wynikająca z doświadczenia życiowego drugiego człowieka

Adresatem dziękczynienia Pawła, podobnie jak w 1 Tm 1, 12, w 2 Tm 1, 3 jest Bóg. Powód dziękczynienia w 2 Tm 1, 3 nie jest jednak taki sam jak w przypadku tekstu pierwszego. Wyłania się on dopiero w ostatniej części wypowiedzi, czyli w wersie piątym, a jest nim wiara Tymoteusza. Odrębną kwestię stanowią wypowiedzi wtrącone (w. 3b–4), które charakteryzują przede wszystkim duchowy styl życia Pawła. Zanim jednak apostoł podał powód swojego dziękczynienia Bogu (czyli wiarę Tymoteusza), ukazał jedną z możliwości wyraża dziękczynienia Bogu, którą była (i jest) modlitwa dziękczynna, przedstawiana Bogu w ciągu dnia i nocy (w. 3d). Apostoł Narodów był człowiekiem modlitwy, opartej na bogatej tradycji judaistycznej<sup>38</sup> oraz kształtowanej przez działanie apostołskie<sup>39</sup>. Wśród form tego drugiego aspektu jego duchowości była modlitwa za wspólnoty chrześcijańskie, które założył, oraz za poszczególnych ludzi tworzących je. Pośród nich Tymoteusz, jako prawowite dziecko w wierze (zob. 1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2), zajmował miejsce szczególne. Uwypatnia to przysłówek ἀδιάλειπτως („nieustannie”, w. 3), który nie odnosi się do nieustannej modlitwy Pawła, ale podkreśla, że za każdym razem, gdy się modlił, wspominał Tymoteusza. O jego stałości modlitwy świadczy natomiast sformułowanie ἐν ταῖς δεήσεσιν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας (dosł. „w modlitwach mych nocą i dniem”, w. 3). Nie oznacza ono modlitwy całą noc i cały dzień, ale jej systematyczność i bogactwo co do ofiarowanego czasu i formy (zob. także 1 Tes 3, 10; 1 Tm 5, 5).

Jak już wskazaliśmy, Pawłowa wdzięczność Bogu w 2 Tm 1, 3–5 dotyczy wiary Tymoteusza, która została pokrótce scharakteryzowana w wersie piątym. Apostoł pisze o ἀνυποκρίτου πίστεως („nie udawanej wierze”, w. 5). Tymoteusz odziedziczył ją po babce Lois i matce Eunice (których wiarę wychwala w w. 5b)<sup>40</sup>, ale była to wiara autentyczna, przeżywana świadomie i szczerze,

38 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2008, s. 637 (Scritti delle Origini Cristiane, 15).

39 Por. Ch. A. Bernard, *Święty Paweł mistyk i apostoł*, tłum. K. Burski, Częstochowa 2009, s. 101–104.

40 Ojciec Tymoteusza był poganinem (zob. Dz 16, 1). Przyjmuje się, że obydwie kobiety przyjęły wiarę chrześcijańską wcześniej niż Tymoteusz – zob. S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa...*, dz. cyt., s. 373; W. D. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 472 oraz mój artykuł: *Wycho-*

kształtująca styl i jakość jego życia<sup>41</sup>. Laudacja, którą przy tej okazji otrzymały od Pawła Lois i Eunika, świadczy, że „nic nie przynosi większej korzyści, niż przykład wyniesiony z domu”<sup>42</sup>.

## Podsumowanie

W kontekście postawy wdzięczności, rozumianej między innymi jako modlitwa dziękczynna, apostoł Paweł pozostawił dwie formy jej wyrażania. W pierwszej rozpoczyna od wdzięczności Bogu, by po chwili podkreślić także swoją modlitwę za odbiorców listu. Tekst kończy zdaniem, które wyjaśnia treść tej modlitwy (zob. np. Flp 1, 3–11). W wersji drugiej również zaczyna od wyrażenia swojej wdzięczności Bogu, by zaraz po niej przejść do podania przyczyny podziękowania (zob. np. 1 Kor 1, 4). Według tej praktyki tekst pierwszy naszego studium, czyli 1 Tm 1, 12, a zamieszczony w kontekście 1 Tm 1, 12–17, przynależy do wersji drugiej (brak w nim informacji o modlitwie za odbiorcę listu), a tekst drugi – 2 Tm 1, 3, tworzący jedno zdanie z dwoma następnymi wersetami, spełnia kryteria praktyki pierwszej (jest w nim zarówno modlitwa za adresata (werset 3d), jak i wyjaśnienie modlitwy (w. 5)).

Wdzięczność Bogu rodzi się ze świadomości bycia obdarowanym. Duchowy portret apostoła Pawła, który próbowaliśmy naszkicować przez analizę dwóch tekstów z *Corpus Pastorale*, wyraźnie uwidacznia jego postawę wdzięczności, a nie chwilowe nastawienie. Cechą wspólną obydwu tekstów jest Pawłowa wdzięczność za dar wiary. W pierwszym z nich dziękuje za umocnienie, powołanie do posługi, by wyeksponować przejście z niewiary w wiarę (1 Tm 1, 12–13), stając się przykładem dla tych, którzy uwierzą (w. 16). W wypowiedzi drugiej dziękuje za wiarę Tymoteusza, którą „wyniósł z domu” (2 Tm 1, 3. 5). W tej perspektywie dostrzegalna jest prawda – za dar, skarb, łaskę wiary własnej oraz innych trzeba Bogu dziękować. Postawa wdzięczności za otrzymaną wiarę staje się przestrzenią, która chroni wiarę i jednocześnie mobilizuje ją do dal-

---

wanie religijne Tymoteusza. Studium w oparciu o wybrane teksty Nowego Testamentu, [w:] „Dobrze jest dziękować Panu” (Ps 92, 2). Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin, red. J. Kręcidło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 710–721 (Ad Multos Annos, 22), gdzie przedstawiłem między innymi oddziaływanie środowiska religijnego na wychowanie Tymoteusza i jego wiarę. Podjąłem tam także kwestię wiary jego babki i matki.

41 Por. J. Wilk, *Wychowanie religijne Tymoteusza...*, dz. cyt., s. 714.

42 Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, tłum. S. Kalinkowski, wpraw. i oprac. A. Baron, Kraków 2001, s. 166 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).

szego rozwoju. Skarb wiary ze swej natury wymaga ochrony (zob. 2 Kor 4, 7). Wdzięczność za nią Bogu jest jedną z podstawowych form tej troski, czego przykładem jest styl życia i nauczania, jaki pozostawił po sobie apostoł Paweł.

Wdzięczność powinna towarzyszyć miłości, przyjaźni, szacunkowi. Wyraża się w modlitwie za osoby kochane oraz szczególnie ważne w życiu. To, co Paweł ujął w zdaniu „nieustannie wspominam cię w moich nocnych i dziennych modlitwach” (2 Tm 1, 3), wskazuje na jego modlitewną stałość i duchową wytrwałość. W tym obszarze można także dopowiedzieć, że łatwiej być ze sobą, gdy ludzie wzajemnie modlą się za siebie. Coraz głębiej i coraz bardziej odpowiedzialnie przeżywa się miłość, przyjaźń, rzetelną współpracę, gdy w relacji tej jest stała wdzięczność za osobę, która ją współkształtuje.

Wdzięczność jest również jedną z metod umocnienia i mobilizowania człowieka. Niekiedy pomaga dostrzec coś, co w kryzysie lub w różnorodnych zmaganiach (a te w dużej mierze stały u podstaw powstania 1–2 Tm) jest coraz mniej widoczne, a niejednokrotnie stanowi fundament siły w doświadczanych trudnościach. Wdzięczność za to, co ktoś już osiągnął i czym aktualnie dysponuje (w przypadku Tymoteusza była to nieudawana wiara), wzmacnia zaufanie Bogu oraz pomaga dostrzec otrzymane od Niego możliwości.

Praktyka modlitwy dziękczynnej jest również potrzebna osobom o niskiej samoocenie, które nie potrafią dostrzec własnego potencjału noszonego dobra. Nie jest ona jednak zarezerwowana wyłącznie dla nich. Do każdego chrześcijanina zwraca się apostoł Paweł z wezwaniem „bądźcie wdzięczni” (Kol 3, 15). Sam wrażliwy na tę postawę wobec Boga, zachęca do niej innych.

## Abstrakt

### *Pawłowa postawa wdzięczności Bogu w Pierwszym i Drugim Liście do Tymoteusza*

W *Corpus Paulinum* wdzięczność Bogu jest najczęściej wyrażana za pomocą leksemów εὐχαριστέω, εὐχαριστία i χάρις. Zasadniczo dwa pierwsze terminy akcentują akt dziękczynienia, natomiast trzeci eksponuje dłużne trwanie (pewien stan) w dziękczynieniu. W artykule podjęto studium zagadnienia wdzięczności (χάριτι ἔχω) Bogu w *Corpus Pastorale*, gdzie występuje ono dwukrotnie (1 Tm 1, 12; 2 Tm 1, 3). Tekst pierwszy (wraz z kontekstem 1 Tm 1, 12–17) wskazuje na postawę wdzięczności Bogu wynikającą z osobistego doświadczenia życiowego, a tekst drugi (wraz z kontekstem 2 Tm 1, 3–5) – z doświadczenia życiowego drugiego człowieka. Cechą wspólną obydwu tekstów jest wdzięczność Bogu za wiarę.

**Słowa kluczowe:** Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza, Paweł, Tymoteusz, wdzięczność, wiara

## Abstract

### *Paul's attitude of gratitude to God in the First and Second Epistle to Timothy*

In the *Corpus Paulinum*, gratitude to God is most often expressed by the lexemes εὐχαριστέω, εὐχαριστία and χάρις. The first two of these essentially lay stress on the act of thanksgiving itself, while the third one exposes the constant persistence in thanksgiving (as a state). The paper aims to study the notion of gratitude (χάριν ἔχω) to God in the *Corpus Pastorale*, where it is mentioned twice (1 Tim 1:12; 2 Tim 1:3). The first text (along with the context of 1 Tim 1:12-17) indicates an attitude of gratitude to God which results from personal life experience, while the second text (along with the context of 2 Tim 1:3-5) that which results from the life experience of another person. The common feature of both texts is one's gratitude to God for the grace of faith.

**Keywords:** First and Second Epistle to Timothy, Paul, Timothy, gratitude, faith

## Bibliografia

- Novum Testamentum Graece*, oprac. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012.
- Amici R., „Tutto ciò che Dio ha creato è buono” (1 Tm 4, 4). *Il rapporto con le realtà terrene nelle Lettere pastorali*, Bologna 2007 (Supplementi alla Rivista Biblica, 48).
- Bernard Ch. A., *Święty Paweł mistyk i apostoł*, tłum. K. Burski, Częstochowa 2009.
- Casalini N., *Parole alla Chiesa. La tradizione paolina nelle Lettere Pastorali*, Milano 2009 (Analecta, 71).
- Cirignano G., Montuschi F., *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle lettere paoline*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999 (Studi Biblici, 27).
- Dąbek T. M., *Mowa w Piśmie Świętym. Biblijna teologia słowa*, Kraków 2004.
- Gourgues M., *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, Paris 2009, (Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 14).
- Gryziec P. R., *Obraz Pawła Apostoła według Listów Pasterskich*, „W Nurcie Franciszkańskim” 4 (1995), s. 31–46.
- Haręzga S., *Istota ewangelizacji w świetle orędzia 1 Tm 1, 12–17*, „Collectanea Theologica” 83 (2013) nr 1, s. 57–69.

- Haręzga S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).
- Knight III G. W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999 (The New International Greek Testament Commentary).
- Kozyra J., *Paweł z Tarsu – niewierzący i wierzący*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliistów Polskich” 11 (2014) nr 11, s. 355–365.
- Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. J. Stępień, Poznań–Warszawa 1979 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach, 9).
- Marcheselli-Casale C., *Le Lettere Pastoralì. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2008 (Scritti delle Origini Cristiane, 15).
- Marshall I. H., *The Pastoral Epistles*, Edinburgh 1999 (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).
- Mounce W. D., *Pastoral Epistles*, Nashville 2000 (Word Biblical Commentary, 46).
- Pikuła P., *Bieg ukończyłem. Portret Pawła w Listach Pasterskich*, [w:] *Wokół uniwersalizmu Pawła Apostoła. Materiały z sesji „Młodzi pytają św. Pawła” 19 listopada 2008 r.*, red. R. Pindel, Kraków 2009, s. 71–80.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, tłum. S. Kalinkowski, wpraw. i oprac. A. Baron, Kraków 2001 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).
- Towner P. H., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids–Cambridge 2006 (The New International Commentary on the New Testament).
- Urbanek B., *Powszechna wola zbawcza Boga a jedyne pośrednictwo Chrystusa Jezusa (1 Tm 2, 4–6)*, [w:] *Nowy Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 335–360 (Biblioteka Teologii Religii).
- Wilk J., *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Katowice 2015 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 81).
- Wilk J., *„Dobre/piękne czyny” w Listach Pasterskich Nowego Testamentu*, [w:] *Zarzućcie sieci. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Zbigniewowi Kiernikowskiemu w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. P. Kot, Legnica 2021, s. 401–425 (Biblioteka Diecezji Legnickiej, 85).
- Wilk J., *Kto wierzy, nigdy nie jest sam*, Katowice 2013.
- Wilk J., *Wychowanie religijne Tymoteusza. Studium w oparciu o wybrane teksty Nowego Testamentu*, [w:] *„Dobrze jest dziękować Panu” (Ps 92, 2). Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręcidło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 710–721 (Ad Multos Annos, 22).



# Stanisław Witkowski MS

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0002-1468-0401>



## Bogactwo – niebezpieczeństwo czy szansa (1 Tm 6, 6–10. 17–19)?

Wersety 1 Tm 6–10 oraz 17–19 należą do ostatniego rozdziału 1 Tm<sup>1</sup>. Wpisują się we wiodącą tematykę Listu, mianowicie: ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami<sup>2</sup> oraz wytrwanie w walce o zachowanie żywej wiary. Różnica między fałszywą a prawdziwą wiarą zostaje w pewnym sensie zilustrowana na przykładzie podejścia do pieniędzy i posiadania. Artykuł zmierza ku ukazaniu, że istotnie istnieje poważne napięcie między πίστις („wiarą”) a φιλαργυρία („miłośnością do pieniędzy”, „chciwością na pieniądze”). Autor Listu ma na uwadze wspólnotę, w której żyją też bogaci chrześcijanie. W żaden sposób nie chce ich deprecjonować. Ukaże bowiem pozytywny wymiar bogactwa. Pragnienie mamonny powoduje odejście od wiary (por. 1 Tm 6, 10), natomiast właściwy z niej

1 Wersety 1 Tm 6, 2b. 3–21 tworzą ostatnią część Listu. Jej całość posiada strukturę koncentryczną, w której można wyróżnić pięć punktów: (A) ww. 3–5; (B) ww. 6–10; (C) ww. 11–16; (B') ww. 17–19; (A') ww. 20–21. Widać z niej, że centrum stanowią ww. 11–16, zaś interesujące nas ww. 6–10 oraz 17–19, jak potwierdza przytoczona struktura, są ze sobą powiązane. Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione versione, commento*, Bologna 1995, s. 405 (Scritti delle Origini Cristiane 15); więcej na ten temat: P. Dschulnigg, *Warnung vor Reichtum und Ermahnung der Reichen. 1 Tm 6, 6–10. 17–19 im Rahmen des Schlussteils 6, 3–21*, „Biblische Zeitschrift” 37 (1933) nr 1, s. 6–67.

2 Wyrazem błędnej nauki są pragnienie zysku (1 Tm 6, 5) oraz chciwość pieniędzy (1 Tm 6, 10). Natomiast tym, co wyróżnia prawdziwych chrześcijan, jest odpowiednia relacja do bogactwa, czyli bycie bogatym w dobre czyny (por. 1 Tm 6, 18).

użytek w postaci czynienia dobra (por. 1 Tm 6, 18) staje znakiem autentycznej więzi z Bogiem. Dlatego zamożni są zaproszeni, aby obrali właśnie ten drugi kierunek.

## Proponowany ideał greckiej αὐτάρκεια

Kontekst zachęt, aby poprzestawać na tym, co się posiada, pojawia się w ramach pejoratywnego osądu ze strony ludzi zdeprawowanych (διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν – w. 5), uważających, że pobożność jest źródłem zysku (πορισμός – „zdobywanie pieniędzy”, „zarabianie na życie”, „zysk”). Termin εὐσέβεια („pobożność”) przyjmuje w naszym tekście znaczenie wiary, jak to potwierdza paralelizm pomiędzy 1 Tm 3, 9: μυστήριον τῆς πίστεως („tajemnica wiary”) a 1 Tm 3, 16: τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον („tajemnica pobożności”). Mamy więc do czynienia z wielką dewaluacją wiary, postrzeganą przez fałszywych nauczycieli jako źródło zarobku. Poza tym εὐσέβεια – w naszym przypadku, jak wiemy, „wiara” – ma wydźwięk eucharystyczno-paschalny, poświadczony przez wspomniany już 1 Tm 3, 16: „wielka jest tajemnica wiary” (μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον)<sup>3</sup>. Pozwala nam to w pewnym stopniu zrozumieć, na jakim tle wyrosło fałszywe przekonanie, że wiara jest źródłem zysku (πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν). Otóż w związku z celebracją paschalną składano na ołtarzu dary ziemi, które każdy z uczestników przynosił. Wyrażały wdzięczność i należało je rozdać w duchu miłości. Ostrze krytyki wydaje się tutaj wymierzone w prowadzących wspólnotę, którzy zawłaszczali sobie tego typu dary<sup>4</sup>. Nie można też wykluczyć, że skarga dotyczyła wędrownych misjonarzy, wykorzystujących swoją pozycję, aby czerpać z niej maksymalne korzyści<sup>5</sup>. Paweł stosuje grę słów. W wersji piątym termin πορισμός miał wydźwięk negatywny, natomiast w w. 6 uzyskuje nową interpretację. Okazuje się, że to wiara jest wielkim zyskiem (Ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἢ εὐσέβεια μετὰ αὐτάρκειας), jeśli tylko jej towarzyszy αὐτάρκεια, czyli zadowolenie z tego, co się ma. Czy jest

3 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì...*, dz. cyt., s. 415.

4 C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì...*, dz. cyt., s. 415.

5 Tłem dla tego z kolei stwierdzenia mogłaby być praktyka gnostyckich nauczycieli, którzy za nauczanie kazali sobie płacić. Por. J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, Neukirchen-Zürich 1988, s. 334 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 15). Dlatego Paweł był bardzo uważny w swej posłudze misyjnej, aby uniknąć wszelkiego podejrzenia o chciwość. Koryntianom pisał: „Nie szukam bowiem tego, co wasze, ale was samych” (οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν ἀλλὰ ὑμᾶς – 2 Kor 12, 14). Głosiciel wiary ma wprawdzie prawo do utrzymania (por. 1 Tm 5, 17n), ale nie może nadużywać jej dla wzbogacenia się (por. 1 Tm 3, 3).

to dużo, czy mało, zawsze stanowi to wielki dar Boży<sup>6</sup>. Ἀυτάρκεια staje się więc częścią integralną terminu εὐσέβεια. Ἀυτάρκεια była ulubioną, centralną cnotą wśród cyników i stoików<sup>7</sup>. Posługa związana z celebracją Eucharystii i nauczaniem jest autentyczna, gdy pozostaje bezinteresowna. Należy być wówczas zadowolonym z otrzymanej zapłaty. Gdyby ktoś chciałby zarabiać pieniądze poprzez głoszenie słowa, taka posługa nie byłaby czysta, uzyskany zaś pieniądź okazałby się pomyłką<sup>8</sup>. Ci, którzy oddają się posłudze słowa w celach zarobkowych, wpadliby w pułapkę pochodzącą z samego wnętrza chrześcijańskiej wspólnoty. Prawdziwym bogactwem jest już sam fakt, że można przekazywać słowa i czyny Jezusa z Nazaretu<sup>9</sup>. Mamy więc do czynienia z napomnieniem, aby ci, którzy otrzymują wsparcie od wspólnot, rozporządzali otrzymanymi darami i pieniędzmi w taki sposób, by nie stracić nad nimi kontroli<sup>10</sup>.

Motywacją do bycia zadowolonym z tego, co się posiada, jest fakt, że: „Nic [...] nie przynieśliśmy na ten świat; nic też nie możemy z niego wynieść” (w. 7). Argumentacja ta przywołuje Hi 1, 21: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę” oraz Koh 5, 14: „Jak wyszedł z łona swej matki, nagi, tak znowu odejdziesz, jak przyszedł”. Oba te mądrościowe cytaty wyrażają tę samą ideę, obecną także w analizowanym przez nas tekście: człowiek nie weźmie ze sobą do wieczności żadnego dobra materialnego<sup>11</sup>. Autor podkreśla więc bezradność wszystkich ludzi, widoczną szczególnie w dwóch momentach ludzkiego życia, czyli w czasie narodzin oraz śmierci (por. także Mdr 7, 6; Syr 40, 1). Argumentacja jest rozu-

6 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 416.

7 Por. W. Bauer, ἄυτάρκεια, [w:] *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, New York 1971, s. 243. 2; M. Dibelius, H. Conzelman, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*, Philadelphia 1972, s. 84 (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Stoicy podkreślali w ἄυτάρκεια harmonię, czyli dostosowanie się do okoliczności, cynicy zaś akcentowali w niej niezależność od innych. Por. R. W. Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids 2018, s. 313 (The Pillar New Testament Commentary).

8 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 416.

9 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 416.

10 Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien, 2002, s. 279 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

11 Warto odnotować w tym względzie mądrą odpowiedź rabina Jose ben Kisma (około 110 r.) daną temu, kto go zachęcał, aby zamieszkał w jego mieście: „[Nawet] gdybyś dał mi całe srebro i złoto, wszystkie drogie kamienie i perły świata, nie będę mieszkał [nigdzie indziej], tylko w miejscu nauki Tory [...]. I jeszcze dlatego, że w godzinie, gdy człowiek odchodzi ze świata nie odprowadzają człowieka ani srebro, ani złoto, ani drogie kamienie, ani perły, ale wyłącznie Tora i dobre uczynki” (*Pirke Awot*, red. S. Pecaric, tłum. E. Gordon, Kraków 2005, s. 95. Ten starożytny tekst pozwala odczytać 1 Tm 6, 7, wykraczając poza jego konwencjonalny, moralistyczny sens. Dotyka bowiem bardzo drogiego dla Pawła tematu, chodzi bowiem o konieczność znajomości Pism, tak mocno podkreślaną w 2 Tm 3, 14–17. Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 417.

mowa i jednocześnie pragmatyczna<sup>12</sup>. Sytuacja ta dotyczy wszystkich niezależnie od religijnych przekonań. Autor rezygnuje z teologicznego uzasadnienia<sup>13</sup>, że człowiek jako stworzenie Boże ma ograniczone możliwości. Wskazuje natomiast na doświadczenia związane z życiem. Naturalna ludzka ograniczoność relatywizuje rzeczy tego świata<sup>14</sup>. Kościół pierwotny troszczył się, aby zwiastunom Ewangelii zagwarantować rozwiązanie fundamentalnych potrzeb związanych z pożywieniem, odzieniem, zamieszkaniem: „Mając natomiast żywność i odzienie, dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! (ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα, τούτοις ἀρκεσθῆσόμεθα – w. 8). Zachęta, aby być zadowolonym (ἀρκέομαι – być zadowolonym, usatysfakcjonowanym) została wypowiedziana przez głosiciela Ewangelii, który przewodniczył wspólnocie i został przez nią wyposażony w to, co konieczne dla swojej posługi. Żywi zatem wdzięczność i dostrzega w służbie Dobrej Nowinie największą zapłatę. Teraz zaś dzieli się tą radością<sup>15</sup>.

## Napomnienia związane z pragnieniem bogacenia się

Wraz z w. 9 rozpoczyna się krytyczny osąd związany z pragnieniem bogactwa<sup>16</sup>: „A ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne

12 Por. N. Brox, *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*, Regensburg 1989, s. 210 (Regensburger Neues Testament).

13 W nawiązaniu do w. 7 często przytacza się dwie paralele, jedną z Hermasa, *Similitudes pastoris*, I, 6: „nabywaj, jako ten, który mieszka w obcym kraju, nie więcej niż potrzebujesz i [ile] ci wystarczy, bądź gotowy, gdy Pan tego miasta (ὁ δεσπότης τῆς πόλεως ταυτῆς) zechce cię wylegitymować...”, drugą zaś z Polikarpa, *Epistula ad Philippenses*, 4, 1: „Ponieważ już wiemy, że nic nie przynieśliśmy na ten świat i nic z niego nie weźmiemy, [dlatego] chcemy się uzbroić w broń sprawiedliwości i pouczać się wpieryw sami, [jak] kroczyć w przykazaniach Pana”. W tych dwóch tekstach, mimo podobieństwa do 1 Tm 1, 7, dostrzega się zasadniczą różnicę widoczną w argumentacji jedynie teologicznej. Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 281, przyp. 41.

14 Por. S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 330, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).

15 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì...*, dz. cyt., s. 418.

16 Bogactwo w planie Bożym zostało przewidziane jako dobro. Cenna w tym względzie pozostaje modlitwa Salomona: „Panie świata, jeśli jakiś człowiek prosiłby Cię w modlitwie, abyś dał mu bogactwo, a Ty wiesz, że ono mogłoby się obrócić na [jego] szkodę, proszę Cię nie dawaj mu; ale jeśli widzisz że owo bogactwo wyjdzie mu na korzyść, proszę, udziel go mu”. (Rabba do Księgi Wyjścia 31 (91<sup>d</sup>)). Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1956, s. 827 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1).

nierozumne i szkodliwe pożądan<sup>17</sup>. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatacenię” (οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβεράς, αἵτινες βυθίζουσιν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν). Słowa te stanowią odwrotność ideału „bycia zadowolonym”. Niebezpieczeństwa wypływające ze świadomego zabiegania o bogactwo ukazane są w różnych obrazach, które ostatecznie wyrażają zagrożenie dla wiary i tworzą retoryczny *climax*. Πειρασμός (pokusa) oraz παγίς (sidło, pułapka – por. 1 Tm 3, 7) podkreślają, że dążący do bogactw są wystawieni na ryzyko utraty wolności decydowania<sup>18</sup>. Przymiotniki ἀνόητος (głupi, nierozsądny) i βλαβερός (szkodliwy, zębny) w odniesieniu do pożądań (ἐπιθυμῖαι) sugerują, że przywiązanie do posiadania nie jest odpowiednie dla człowieka. Na końcu omawianego wersetu znajdują się natomiast ὄλεθρος (ruina, zniszczenie – por. 1 Tes 5, 3; 2 Tes 1, 9) oraz ἀπώλεια (zguba – por. Flp 1, 28; 3, 19; Rz 9, 22; 2 P 2, 1, 3; 3, 16) wskazujące eschatologiczny, skazujący sąd<sup>19</sup>. Tym, którzy oddali się na służbę bogactwu, pozostaje na przyszłość jedynie oczekiwanie ostatecznej klęski na podobieństwo zatopienia statku<sup>20</sup>. Czasownik βυθίζω – zatopić, zalać, pogrążyć (por. Łk 5, 7) ukazuje bowiem pragnienie bogactwa jako osobowe monstrum, które pogrąża swoją ofiarę w oceanie ruiny i destrukcji<sup>21</sup>. Ostrzegając przed miłością do pieniędzy, Paweł stwierdza, że jest ona korzeniem wszelkiego zła (ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία – w. 10a). Apostoł nawiązuje tutaj do znanego wyrażenia funkcjonującego jako ludowe przysłowie: „Pragnienie pieniądza jest metropolią (μητρόπολις) wszelkiego zła”. Diogenes Laertios przypisuje je Demokrytowi<sup>22</sup>. Podobnie pisze Seneka, zachęcając, aby pozostać obcym względem chciwości, z której pochodzi wszelkie zło dla umysłu „alieni cupiditate, ex qua omne animi malum oritur” (*De Clementia* II, 1)<sup>23</sup>. Również Pseudo-Focylides przekazuje, że „przywiązanie do

17 Również Rabba do Księgi Rodzaju 29 (17<sup>a</sup>) przestrzega przed pragnieniem bogacenia się. Wszyscy prorocy potępiali bogactwo nabyte przez Izraelitów w Egipcie. Złoto i srebro zamieniły wierną, prawą i sprawiedliwą Jerozolimę w miejsce pełne zbrodni (por. Iz 1, 22). Pan podarował swojej oblubienicy w obfitości złota i srebra, natomiast niewierność doprowadziła ją do wykorzystania ich na służbę Baalowi (por. Oz 2, 10). H. Strack, L. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 827.

18 Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 282.

19 Por. S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa...*, dz. cyt., s. 332.

20 S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa...*, dz. cyt., s. 332; por. także: S. Hałas, *Chciwość pieniądza korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 4, s. 298, <https://doi.org/10.21906/rbl.2076>.

21 Por. D. Guthrie, *Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary*, Westmont 1990, s. 128 (Tyndale New Testament Commentaries, 14).

22 Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2022, VI, 50 (Biblioteka Klasyków); por. także: L. Sternbach, *De Gnomologio Vaticano inedito*, „Wiener Studien” 10 (1888), s. 231.

23 Por. L. Annaeus Seneca, *Moral Essays*, 1, eds. J. W. Basore, London–New York 1928, s. 432.

dóbr materialnych jest matką wszelkiego zła<sup>24</sup>. Ślepe podążanie za bogactwem zostało zdefiniowane jako „korzeń” (ρίζα) wszelkiego błędzenia, dewiacji. Termin ρίζα („korzeń”) pojawia się w Septuagincie między innymi w połączeniu z mądrością: (ρίζα σοφίας – Syr 1, 20) oraz nieśmiertelnością (ρίζα ἀθανασίας – Mdr 15, 3). Z korzenia mądrości wyrastają bojaźń Pańska oraz długie życie (por. Syr 1, 20), natomiast korzeń nieśmiertelności jest skutkiem wcześniejszego poznania mocy Pana (por. Mdr 15, 3). Tego typu dobra są narażone na utratę przez miłość do pieniądza (φιλαργυρία).

W dalszym ciągu w. 10 apostoł stwierdza dosłownie, że „niektórzy pragnąc jej (czyli miłości do pieniądza, zatem pieniędzy) zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami” (ἦς τινες ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύνας πολλαῖς). Imiesłów czasu terażniejszego ὀρεγόμενοι (od ὀρέγομαι – pragnąć) wyraża intensywną troskę, aby coś otrzymać, angażuje w pełni serce i umysł, zawiera w sobie świadomą decyzję woli<sup>25</sup>. Nic więc dziwnego, że w relacji do pieniądza skutkuje całkowitym zaciemnieniem człowieka. Φιλαργυρία okazuje się totalnym oszustwem (ἀποπλανάω – „zwodzić”, „sprowadzić na bezdroża” – por. Mk 13, 2) i sprzeciwia się wierze (πίστις). Obie te rzeczywistości (φιλαργυρία oraz πίστις) wykluczają się wzajemnie (por. Mt 6, 24; Łk 16, 13). Nie wiadomo do końca, kto kryje się za określeniem τινες – „niektórzy”. Być może są nimi ci, którzy służyli wspólnocie dla własnej materialnej korzyści i odczuwają z tego powodu wyrzuty wraz z przeszywającym ich bólem<sup>26</sup>, ponieważ pragnienie pieniądza rozczarowuje i popycha ku niewłaściwej drodze<sup>27</sup>.

## Zachęty dla bogatych

Jak już zaznaczyliśmy wersety 6–10 łączą się z wersetami 17–19. Pierwsze zachęcają, aby być zadowolonym z tego, co się posiada, przestrzegają przed zgubnym skutkiem pragnienia pieniędzy, natomiast drugie, jak zobaczymy, ukazują po-

24 P. W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, E. J. Brill, Leiden 1978, sentencja 42 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 4); por. także S. Hałas, *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, dz., cyt. s. 303.

25 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì...*, dz. cyt., s. 420; por. także s. 221.

26 Być może kryje się tu też aluzja do Judasza, który, opanowany przez żądę pieniądza, popełnił samobójstwo. Nie można też wykluczyć ukrytej wzmianki o tych, którzy opuścili Pawła w Azji Mniejszej (por. 2 Tm 1, 15). Wśród nich zostali wymienieni Figelos i Hermogenes. Paweł jednak nie podaje, jakim kierowali się motywem.

27 Por. N. Brox, *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*, dz. cyt., s. 284.

zytywny wymiar bogactwa, możliwy do pogodzenia z życiem oddanym Bogu. Paweł apeluje do młodego biskupa Tymoteusza, który przewodzi wspólnocie wiernych: „Bogatym na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli” (Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν – w. 17a). Wyrażenie ἐν τῷ νῦν αἰῶνι wskazuje nie tylko na obecny przemijający świat<sup>28</sup>, lecz także sugeruje odpowiedzialność<sup>29</sup>. Życie człowieka nie jest bowiem widziane jedynie jako oczekiwanie na powtórne przyjście Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14), lecz także zawiera w sobie troskę o należytą relację do rzeczy tego świata (por. 1 Tm 4, 4), czyli także do pieniądza i bogactwa. Czasownik παράγγελλε (od παράγγελλω – nakazywać, polecać) jest imperatywem o wydźwięku parenetycznym<sup>30</sup>. Wyraża zachętę potwierdzającą, że bogactwo nie jest złem, którego należy unikać. Przeciwnie, stanowi dobro, którym trzeba rozsądnie zarządzać. Bogaci są zaproszeni, aby nie byli wyniośli (ὑψηλοφρονέω<sup>31</sup> – wysoko myśleć, być dumnym) z powodu posiadanych dóbr. Wyniosłość bowiem zakłóca więzi z drugimi i zaciemnia prawdę o sobie samym (por. Ap 3, 17). Rabini twierdzili, że prawdziwe bogactwo wiąże się nie tyle z rezultatem pracy ludzkiej, co z godnością człowieka<sup>32</sup>. Człowiek jest więc bogaty przez to, kim jest, a nie przez to, co posiada<sup>33</sup>.

Apostoł apeluje także, aby bogaci „nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania” (μηδὲ ἠλπικένας ἐπὶ πλούτου ἀδηλόγητι ἀλλ’ ἐπὶ θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν – w. 17bc). Greckie perfectum ἠλπικένας (od ἐλπίζω – „mieć nadzieję”, „spodziewać się”) kładzie nacisk, aby przyjąc tego typu postawę w sposób stały i nieodwracalny. Kto buduje swoje życie, opierając się na bogactwie, wybiera „niepewność” (ἀδηλόγητος) jako fundament. Autor jednak nie krytykuje bogactwa jako takiego, lecz tych spośród chrześcijan, którzy nadają

28 W żydowskiej apokaliptyce wyrażenie „ten świat” (ὁ αἰὼν οὗτος) stanowi przeciwieństwo do świata, który ma nadejść (ὁ αἰὼν ὁ μέλλων). Obecny eon jest światem niesprawiedliwości, ucisku, grzechu, bólu i śmierci. Znajduje się pod wpływem szatana i demonów. Por. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 56n.

29 Por. U. Borse, 1. und 2. *Timotheusbrief, Titusbrief*, Stuttgart 1985, s. 73 (Stuttgarter Kleiner Kommentar 13).

30 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito...*, dz. cyt., s. 439.

31 Czasownik ὑψηλοφρονέω występuje jedynie tutaj w Nowym Testamencie i wskazuje na niebezpieczeństwo związane z bogactwem, które może stać się kryterium osądzania braci i tym samym niszczyć wspólnotę. Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 305.

32 Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 82o.

33 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì...*, dz. cyt., s. 439. Autor powołuje się na traktat Kiduszin 4, 14.

posiadaniu fałszywą rangę i zastępują Boga poprzez mamonę. W związku z niepewnością bogactwa rabini – powołując się na Pwt 15, 10: „Chętnie mu udziel, niech serce twe nie boleje, że dajesz. Za to będzie ci Pan, Bóg twój, błogosławił w każdej czynności i w każdej pracy twej ręki” – nauczali, że ludzka historia jest porównywalna do koła<sup>34</sup>. Rabbi Ismael (tanna pochodzący z trzeciego pokolenia, zm. 135 r., jeden z dziesięciu męczenników za wiarę<sup>35</sup>) objaśniał, że koło

dzisiaj kręci się na twoją korzyść, jutro zaś może nie być ci przychylnie. Daj więc ubogiemu hojną ręką z bogactwa, które za darmo otrzymałeś od Pana, a twoje serce stanie się radosne. Inaczej Pan byłby zmuszony sprawić, aby koło twojej historii obracało się w kierunku tobie przeciwnym. Nie pokładaj więc nadziei w twoim bogactwie, lecz bardzo się troszcz o braterską, zrównoważoną relację z twoim bratem. Dziel się z nim twoim bogactwem, które w końcu nie jest twoje, lecz Pana<sup>36</sup>.

Kto jednak pokłada stałą nadzieję w Bogu, bogactwo odczytuje jako znak Jego hojności<sup>37</sup>. Bóg bowiem obdarza człowieka wszystkim (πάντα) i to w sposób obfity (πλουσίως) (por. Ps 23; 104, 27 n; 145, 15n). Daje bogactwo, aby się nim cieszyć. Wyrażenie εις ἀπόλαυσιν zwraca uwagę na korzyści i wartość stworzonych dla człowieka rzeczy. Rzeczownik ἀπόλαυσις oznacza bowiem przyjemność i pochodzi od czasownika ἀπολαύω – „korzystać”, „mieć przyjemność z czegoś”. Właściwe odniesienie do Boga Stwórcy zakłada bowiem także prawidłową relację względem bogactwa. Autor występuje zatem wyraźnie przeciwko ascetycznym żądaniom chrześcijańskiej gnozy<sup>38</sup>. Życie ukierunkowane na Boga może więc współistnieć z bogactwem.

34 Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 820.

35 Por. *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. i komentarz G. Zlates. *Wprowadzenie do Talmudu*, K. Pilarczyk, Kraków 2010, s. 196.

36 Cytat za: C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralis...*, dz. cyt., s. 441. Autor nie podaje źródła, z którego czerpie. Nauczanie rabinów na temat bogactwa opiera się na zasadzie, zgodnie z którą tylko Bóg jest bogaty. Wszystko należy do Niego. Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1954, s. 656 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 3). Rabini podkreślają, że „kto jest biedny na tym świecie, będzie bogaty w przyszłym świecie, jak Izraelici, którzy zajmowali się wypełnieniem przykazań. Bogaci zaś na tym świecie staną się ubogimi w przyszłym świecie, jak narody świata i bezbożni (wśród Izraelitów), ponieważ nie zajmowali się wypełnieniem przykazań. Poza tym bogatym na tym świecie Bóg daje zapłatę [już] na tym świecie”. H. Strack, L. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 657.

37 Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 305.

38 L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 306.



Apostoł w dalszym ciągu akcentuje możliwości dobrego użytku ze stanu posiadania, dlatego też za pośrednictwem Tymoteusza zachęca bogatych: „niech czynią dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni” (ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς – w. 18). Autor, posługując się czasownikiem ἀγαθοεργέω – „czynić dobrze”, przekazuje myśl, aby bogacić się poprzez pełnienie dobrych dzieł, kosztem także własnego bogactwa materialnego, które okazuje się wspaniałym sługą, ale też najgorszym panem<sup>39</sup>. Rabini również podkreślali, że jeśli bogactwo jest należycie wykorzystane, wówczas staje się dla bogatego ozdobą i błogosławieństwem<sup>40</sup>. W tym kontekście zauważali także, że *szekina* (Boża obecność, tutaj zaś przede wszystkich duch prorocstwa) spoczywa między innymi także na bogatym. Dobre czyny (dzieła)<sup>41</sup> obejmowały troskę o ubogich. Pomoc była dobrze zorganizowana. Co tydzień diakoni wyruszali do miejsc, gdzie znajdowali się potrzebujący, i udzielali im koniecznego wsparcia pieniężnego oraz przekazywali niezbędne środki do życia<sup>42</sup>.

Bogaci są zaproszeni do hojności (εὐμετάδοτος – „łatwo, hojnie dzielący się z innymi”, „hojny”, „wspaniałomyślny”). Tymoteusz ma zatem zabiegać, aby zamożni chrześcijanie składali dobrowolnie obfite dobra materiale dla potrzebujących we wspólnocie chrześcijańskiej<sup>43</sup> (κοινωνικός – „społeczny”, „skłonny do dawania”). Znowu tekst akcentuje, że bogactwo jest dobrem. Nie musi zatem prowadzić w sposób konieczny do braku równowagi społecznej. Można mu bowiem nadać wymiar eklezjalny i pastoralny<sup>44</sup>. Pawłowi zależy, aby bogaci zatroszczyli się o swoją eschatologiczną przyszłość (por. w. 19). Zapewnia ich, że

39 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 440.

40 Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 826.

41 Do dobrych dzieł należały w judaizmie dzieła dobroczyne, czyli jałmużny oraz dzieła miłości: odwiedziny chorych, gościnne przyjęcie obcych, pomoc ubogim parom małżeńskim, uczestnictwo w uroczystościach weselnych, pogrzebach, pocieszanie smutnych. Synagoga rozróżniała między jałmużną oraz dziełami miłości. Jałmużnę świadczone tylko za pomocą pieniędzy i dotyczyła ubogich oraz żyjących, dzieła zaś miłości angażowały osobę i odnosiły się również do bogatych i zmarłych. Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, München 1956, s. 559 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4.1). Dobre dzieła znajdowały swoje uzasadnienie w Torze i były przez nią polecane. Mogły być zatem wliczane do „przykazań” Tory. Jednak nie były dokładnie ustalone jak w przypadku przykazań. Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 559.

42 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 441.

43 Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 306.

44 Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 442.

postawa hojności wobec ubogich sprawia, iż gromadzą dla siebie<sup>45</sup> skarb będący dobrym fundamentem na przyszłość<sup>46</sup> (ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον – w. 19a). Nawiązanie do fundamentu (θεμέλιος) jest z jednej strony przeciwieństwem do „niepewności bogactwa” (w. 17), z drugiej zaś obrazuje niezawodność nadziei złożonej w Bogu<sup>47</sup>. Czasownik ἀποθησαυρίζω („gromadzić”, „składać”) uzyskuje tutaj nowe znaczenie. Skarb (θησαυρός) staje się pod względem semantycznym czymś zupełnie innym od ziemskich dóbr. Wskazuje na inne bogactwo, mianowicie na skarb niebiański. Gromadzenie tego typu skarbów prowadzi niezawodnie bogatych ku prawdziwemu życiu (ἴνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως<sup>48</sup> ζωῆς – w. 19).

Z 1 Tm 6, 17–19 wynika, że ubóstwo materialne nie jest niezbędnym warunkiem, aby być chrześcijaninem. Bogaty bowiem może być ubogi duchem (por. Mt 5, 3), czyli zależnym od Boga i wspierać biednych. W ten sposób najskuteczniej zabiega o swoje ostateczne futurum. Porównując wersety 17–19 z ewangeliczną tradycją (por. Mt 6, 19–21; Mk 10, 17–22), trudno oprzeć się wrażeniu, że nie wyczuwa się w nich radykalizmu. Można odnieść nawet wrażenie, że proklamują szczęście dla bogatych<sup>49</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że w wersetach 17–19 autor nie ma na uwadze całości Kościoła, lecz przede wszystkim zamożnych chrześcijan. Przypomina im o wielkich możliwościach i jednocześnie powinności świadczenia pomocy ubogim.

45 Mamy tutaj do czynienia z *dativus commodi*. Hojni dawcy, wspierając potrzebujących, odnoszą znaczce korzyści także dla siebie. Por. T. D. Lea, H. P. Griffin, 1, 2 *Timothy, Titus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1992, s. 176 (*The New American Commentary*, 34).

46 W znaczeniu metaforycznym chodzi w naszym tekście o dobry kapitał na przyszłość, czyli na życie wieczne (por. Mt 6, 19). Por. J. Reuss, *Der erste Brief an Timotheus*, Düsseldorf 1963, s. 96 (*Geistliche Schriftlesung*, 15). Przyszłość jest „domem”, w którym Bóg zachowuje skarb składający się z wszystkich dzieł, które człowiek pełnił na ziemi. Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoral...*, dz. cyt., s. 443. Rabinanci nauczali, że w niebie są skarby życia, pokoju i błogosławieństwa. Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 656. Twierdzili także, że kto czyni między innymi dzieła miłości, odbiera już teraz odsetki za taką postawę, natomiast pełny kapitał zostanie mu wypłacony w niebie. Por. H. Strack, L. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., s. 430.

47 Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 307.

48 Przysłówek ὄντως – „prawdziwie”, „istotnie”, może występować również jako przydawka i oznaczać w naszym kontekście rzeczywiste, prawdziwe życie (por. W. Bauer, ὄντως, [w:] *Wörterbuch zum Neuen Testament*, s. 1137. 2).

49 Por. F. J. Schierse, *Die Pastoralbriefe. 1 und 2. Timotheus/Titus*, Düsseldorf 1968, s. 307 (*Die Welt der Bibel*).

## Podsumowanie

W pierwszym odczuciu wydawałoby się, że teksty 1 Tm 6, 6–10 oraz 6, 17–19 są sobie przeciwstawne. Pierwszy bowiem zachęca, aby realizować ideał greckiej αὐτάρκεια, czyli poprzestawać na tym, co człowiek posiada, i być z tego zadowolonym. Autor, popierając proponowany wzorzec, odwołuje się do argumentacji wynikającej z obserwacji życia. Nie przytacza zatem racji teologicznych, lecz czysto praktyczne. Dwa najbardziej zasadnicze momenty życia, czyli jego początek i koniec, są naznaczone absolutną niemocą. Człowiek nic nie przynosi i nic nie wynosi z tego świata. Pozostaje ogołocony z wszelkiego posiadania. Dlatego zapewnione życiowe minimum jest czymś zupełnie wystarczającym dla ludzkiej egzystencji. Autor przestrzega przed zgubną pokusą pomnażania swych bogactw, prowadzącą ostatecznie do definitywnej zguby. Miłość do pieniędzy oddala bowiem od wiary i sprowadza człowieka na bezdroża.

Drugi zaś tekst obejmujący w ramach tego samego rozdziału wersety 17–19 jest podobnie jak pierwszy również parenezą, w której zachęty przeplatają się z napomnieniem. Cała uwaga koncentruje się w tym fragmencie na ludziach zamożnych. Bogactwo, którym zostali obdarzeni, nie może służyć ich egoistycznym celom i wprowadzać dysharmonii w życie eklezjalnej wspólnoty. Ma natomiast być hojnie udzielane wszystkim będącym w potrzebie. Bogaci, mając świadomość przemijalności posiadanego bogactwa i będąc zależnymi od Boga, są zaproszeni także do korzystania z otrzymanych od Niego dóbr. Wspierając innych, mogą być pewni, że osiągną prawdziwe, czyli wieczne życie.

Widzimy zatem, że autor z jednej strony optuje za życiem w ubóstwie, z drugiej zaś, mając na uwadze ludzi zamożnych, nie potępia ich stanu posiadania. Owszem, przestrzega ich przed niebezpieczeństwami związanymi z samolubnym rozporządzaniem mamoną. Niemniej jego napomnienia zostają zdominowane przez pozytywny wymiar bogactwa. Dostrzega bowiem w nim szansę, aby wspomagać ubogich. Analizując przytoczone fragmenty, trzeba też mieć na uwadze, że przychylność wobec bogatych mogła wyrażać także sprzeciw autora wobec chrześcijan będących pod wpływem rodzącej się gnozy, wrogo nastawionej do materii<sup>50</sup>. Tymczasem bogactwo nie jest złem, skoro pochodzi od Boga, który udziela wszystkiego obficie i zaprasza do służebnej postawy względem potrzebujących.

---

50 Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 307.

## Abstract

### *Wealth – danger or opportunity (1 Tm 6:6–10. 17–19)?*

At first impression, it would seem that the texts of 1 Tm 6:6-10 and 6:17-19 contradict each other. The former encourages one to realize the ideal of the Greek αὐτάρκεια, that is, to be content with what a person has and be satisfied with it. In support of the proposed pattern, the author appeals to arguments derived from observations of life. Therefore, he does not refer to theological reasons, but purely practical ones. The two most fundamental moments of life, that is its beginning and end, are marked by absolute powerlessness. Man brings nothing and takes nothing out of this world. He remains deprived of all possession. For that reason, the guaranteed life minimum is completely sufficient for human existence. The author warns against the fatal temptation to multiply one's riches leading ultimately to definitive ruin. This is because the love of money distances one from faith and leads him into the wilderness. The second text, covering vv. 17–19 within the same chapter, is, like the first, a parenthesis in which encouragement intertwines with exhortation. The entire focus in this passage is on wealthy people. The wealth with which they have been endowed cannot serve only their selfish ends and generate disharmony in the life of the ecclesial community. Instead, it is to be generously given to all who are in need. The rich, being aware of the temporary nature of the wealth they possess and their dependence on God, are also invited to use the goods they have received from Him. By supporting others, they can be assured that they will attain true, that is, eternal life. Therefore, we see that the author, on the one hand, opts for a life of poverty, while on the other hand, considering wealthy people, he does not condemn their state of possession. Yes, he warns them of the dangers of the selfish use of mammon. Nevertheless, his rebukes are dominated by the positive dimension of wealth. He sees in it an opportunity to help the poor. Analyzing the cited passages, it should also be kept in mind that sympathy toward the rich could also express the author's opposition to Christians, influenced by the emerging gnosis, with its hostile attitude to matter. Meanwhile, wealth is not evil, since it comes from God, who provides everything in abundance and invites to attitude of service towards those in need.

**Keywords:** stick to essentials, love of money, insecurity of wealth, good deeds, true life

## Bibliografia

Bauer W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin–New York 1971.

Borse U., *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, Stuttgart 1985 (Stuttgarter Kleiner Kommentar, 13).

- Brox N., *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*, Regensburg 1989 (Regensburger Neues Testament).
- Dibelius M., Conzelman H., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*, Philadelphia 1972 (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2022 (Biblioteka Klasyków).
- Dschulnigg P., *Warnung vor Reichtum und Ermahnung der Reichen. 1 Tm 6, 6–10. 17–19 im Rahmen des Schlussteils 6, 3–21*, „Biblische Zeitschrift” 37 (1933) nr 1, s. 6–67.
- Guthrie D., *Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary*, Westmont 1990, (Tyndale New Testament Commentaries, 14).
- Hałas S., *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 4, s. 297–305, <https://doi.org/10.21906/rbl.2076>.
- Haręzga S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).
- Horst P.W. van der, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, ed. E. J. Brill, Leiden 1978 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 4).
- Lea T.D., Griffin H.P., *1, 2 Timothy, Titus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1992 (The New American Commentary, 34).
- Marcheselli-Casale C., *Le Lettere Pastoralì. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione versione, commento*, Bologna 1995 (Scritti delle Origini Cristiane, 15).
- Oberlinner L., *Der erste Timotheusbrief/Der zweite Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).
- Pirke Awot, red. S. Pecaric, *Edycja Pardes Lauder*, Kraków 2005.
- Roloff J., *Der erste Brief an Timotheus*, Neukirchen–Zürich 1988 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 15).
- Reuss J., *Der erste Brief an Timotheus*, Düsseldorf 1963 (Geistliche Schriftlesung, 15).
- Schierse F.J., *Die Pastoralbriefe. 1 und 2. Timotheus/Titus*, Düsseldorf 1968 (Die Welt der Bibel).
- Seneca Annaeus L., *Moral Essays*, 1, eds. W. Basore, London–New York 1928.
- Sternbach L., *De Gnomologio Vaticano inedito*, „Wiener Studien” 10 (1888), s. 1–49, 211–260.
- Strack H., Billerbeck L., *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1956 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1).
- Strack H., Billerbeck L., *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, München 1956 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4. 1).
- Strack H., Billerbeck L., *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1954 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 3).
- Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. i komentarz G. Zlates, *Wprowadzenie do Talmudu*, K. Pilarczyk, Kraków 2010.

Vögtle A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970 (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament).

Yarbrough R. W., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids 2018 (The Pillar New Testament Commentary).

ks. Bogdan Zbroja

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0002-9125-3913>



## Drogocenne „dary” Jezusa dla Kościołów Apokalipsy (Ap 2–3)

Wpisując się w tematykę Bożych „darów”, warto sięgnąć do tekstu Apokalipsy świętego Jana. W niej w szeregu miejsc możemy odszukać wiele łask, które są darami Jezusa dla swoich wiernych. Już w pierwszym wersecie tej Księgi otrzymujemy pouczenie, że objawienie Jezusa Chrystusa jest darem (*edōken*) od Boga, który poucza swoich wiernych jej słowami (Ap 1, 1). Ostatnim miejscem, w którym spotykamy interesujący nas grecki termin δίδωμι (*didōmi*), jest zapewnienie Jezusa, który stwierdza, że „pragnącemu da [*dōsō*] za darmo pić ze źródła wody życia” (Ap 21, 6).

Szereg Bożych darów, jakimi obdarowuje On różne osoby w Apokalipsie, oraz ich prezentacja wymagałaby zbyt wielu stron, dlatego skoncentrujemy się w niniejszej publikacji na darach, które Jezus obiecuje wiernym w Siedmiu Kościołach Apokalipsy (Ap 2–3). Metoda historyczno-krytyczna umożliwi pogłębioną analizę poszczególnych perykop, w których pojawia się termin δίδωμι: (Ap 2, 7. 10. 17 (2\*). 21. 23. 26. 28; 3, 8–9, 21)<sup>1</sup>. W badaniach posłużymy się najnowszym tekstem krytycznym grecko-polskim<sup>2</sup>.

1 Por. *Pełna konkordancja do Biblii greckiej*, red. R. Mazur, R. Bogacz, Kraków 2021, wersja on-line.

2 Por. *Nowy Testament grecki i polski*, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017, s. 743–748.

Słowo δίδωμι, które stanowi klucz naszych egzegetycznych analiz, rozumiane jest przede wszystkim jako „dać coś, podarować, udzielić, użytych”<sup>3</sup>. Remigiusz Popowski tłumaczy ten wyraz jako: „dawać, podarować, rozdawać”<sup>4</sup>.

Jako bazy dla naszych badań użyjemy przede wszystkim polskich opracowań odnoszących się do Apokalipsy św. Jana, jak i zagranicznych komentarzy. Trzeba zauważyć, że takiego ujęcia i zakresu badawczego nie ma w opracowaniach dostępnych w zasobach internetowych.

Patrząc na poszczególne miejsca, w których pojawia się interesujący nas termin, trzeba zauważyć, że owe Jezusowe obdarowania (δίδωμι) odnoszą się do wiernych sześciu Kościołów w: Efezie (Ap 2, 7), Smyrnie (Ap 2, 10), Pergamonie (Ap 2, 17), Tiatyrze (Ap 2, 21. 23. 26. 28), Filadelfii (Ap 3, 8–9) i Laodycei (Ap 3, 21). Interesujący jest fakt, że Kościół w Sardes (Ap 3, 1–6), nie otrzymał żadnego „daru” (δίδωμι) jak pozostałe. Jezus jednak stwierdza, że w Sardes są osoby, a jest ich niewiele, które nie splamiły swoich szat, co oznacza ich wierność i świętość. Będą one chodziły razem z Jezusem w bieli, gdyż są godni tego wyróżnienia. Można także doszukiwać się w wersecie piątym (Ap 3, 5) jakiejś łaski, ale bez użycia badanego przez nas terminu δίδωμι. Tymi zapowiadany nagrodami jest ubranie białych szat, pewność, że Jezus nie wymaże imion wiernych Mu ludzi z księgi życia oraz gwarancja wyznania ich imion wobec Ojca i Jego aniołów. Nie ma jednak w Liście do Sardes badanego przez nas terminu, zatem jedynie poprzestajemy w tym miejscu na tej dygresji. Wypada także zaobserwować zjawisko, w którym hagiograf aż czterokrotnie użył interesującego nas wyrazu w tekście listu do Tiatyry (Ap 2, 18–29).

Nasze analizy oprzemy na formach użycia przez hagiografa terminu δίδωμι. Odczytamy zatem sens jego przesłania ściśle według jego zamysłu. W ośmiu miejscach (Ap 2, 7. 10. 17 (2\*). 23. 26. 28, 3, 21) hagiograf użył aktywnego indykatiwu czasu przyszłego δώσω, która oznacza, że Jezus w przyszłości „da” wyjątkową nagrodę ludziom poszczególnych wspólnot Kościołów. Po jednym razie odnajdziemy badany przez nas wyraz w formie aktywnego indykatiwu czasu perfektu: δέδωκα (Ap 3, 8); aktywnego indykatiwu aorystu: ἔδωκα (Ap 2, 21) oraz aktywnego subiunktywu czasu teraźniejszego: διδῶ (Ap 3, 9). Najwięcej wystąpień odnosi się do przyszłości, zatem rozpoczniemy nasze badania od prezentacji zapowiadanych darów, które Jezus obiecuje udzielić swoim wiernym.

3 Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 568.

4 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 135.



## Obietnice przyszłej nagrody (δῶσω)

W ośmiu miejscach Listów do siedmiu Kościołów Apokalipsy (Ap 2, 7. 10. 17 (2\*). 23. 26. 28, 3, 21) hagiograf użył aktywnego indykatiwu czasu przyszłego, w którym zapowiada, że zmartwychwstały Jezus udzieli stosownej nagrody Jego wiernym uczniom. Pochylając się nad tymi miejscami, trzeba zauważyć wiele ważnych pouczeń teologicznych św. Jana. Warto zauważyć, że trzy wspólnoty kościelne – efeska, smyrneńska i laodycejska – otrzymają po jednym Jezusowym darze. Wierni w Pergamonie otrzymają dwa dary, zaś ci z Tiatyry aż trzy. Wynika to zasadniczo z kontekstu historyczno-kulturowego, gdyż bardziej utrudzonym i doświadczonym wspólnotom Jezus obiecuje więcej darów, pobudzając do wytrwałości i wierności.

Najpierw, idąc za poszczególnymi wersetami, hagiograf poucza wiernych Kościoła w Efezie: „Zwycięzcy dam (δῶσω) spożyć (owoc) z drzewa życia, które jest w raju Boga” (Ap 2, 7)<sup>5</sup>. Udział zwycięzcy w drzewie życia, które znajduje się w raju Boga, to pierwsza obietnica Jezusowego daru. Wierni tego Kościoła są pełni wytrwałości i utrudzenia w wierności Panu. Mają jednak zarzut, że osłabła ich pierwotna miłość. Dlatego Jezus grozi „poruszeniem świecznika” tego Kościoła (Ap 2, 5) i nakazuje podjąć pierwsze czyny, czyli nawrócenie<sup>6</sup>. Święty Jan odwołuje się także tutaj do ostatecznej nagrody Apokalipsy, która opisana jest, jako wieczny udział w drzewie życia (Ap 22)<sup>7</sup>.

Kolejny obiecany przez Jezusa dar dotyczy wiernych Kościoła w Smyrnie: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam [δῶσω] ci wieniec życia” (Ap 2, 10)<sup>8</sup>. Uczniowie Jezusa tej wspólnoty posiadają wiele zalet, jak znoszenie ucisków i prześladowań oraz duchowe bogactwo. Jezus poucza, aby nie lękali się przyszłych prześladowań, gdyż są dobrze do nich przygotowani. Diabeł może bowiem tylko niektórych z tej wspólnoty wtrącić do więzienia, aby przez dziesięć dni doznali niewielkich udręk. Nie ma więc tutaj mowy o jakimś totalnym prześladowaniu, ale zaledwie o dziesięciodniowej próbie (πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα)<sup>9</sup>.

5 Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby. Listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków 2015, s. 51–53.

6 Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 298–299 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach).

7 Por. D. E. Aune, *Revelation 1–5*, Dallas 1997, s. 151–154 (Word Biblical Commentary, 52A).

8 Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 138 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 20).

9 Por. E. A. Kuckerlorn, M. D. Mateos, T. Kraft, *Apokalipsa św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2001, s. 1678.

Następne dwa dary zaadresowane są do Kościoła w Pergamonie: „Zwycięzcy dam [δῶσω] manny ukrytej i dam [δῶσω] mu biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto je otrzymuje” (Ap 2, 17)<sup>10</sup>. Znak manny w swoim rozumieniu typicznym posiada bardzo bogate znaczenie teologiczne. Interesujące jest tutaj to, że owa „manna”, którą Jezus obiecuje, jest ukryta, a więc człowiek nie do końca może ją zobaczyć, a co tym idzie – zrozumieć, podobnie jak tajemniczy biały kamyk z wyrytym na nim nowym imieniem zwycięzcy<sup>11</sup>. Karmienie się manną zapewnia dotarcie do obiecanego celu, zaś nowe imię może oznaczać zupełnie nowy wymiar ludzkiego życia, którego w aktualnym eonie nie może człowiek nawet sobie wyobrazić.

Wierni Kościoła w Tiatyrze obdarowani zostaną aż trzema darami Jezusa. Najpierw Chrystus udziela im zapewnienia: „dam [δῶσω] każdemu z was według waszych czynów” (Ap 2, 23)<sup>12</sup>. Boży lud winien mieć pełną świadomość, że Jezus przenika serca i sumienia każdego człowieka i dlatego sprawiedliwie da każdemu według popełnionych przez niego uczynków. Ta wiedza, zawarta niejako w korpusie listu, rzuca światło na kolejne Jezusowe łaski, zapowiedziane w końcowej sekcji tekstu: „zwycięzcy i temu, co czynów mych strzeże do końca, dam [δῶσω] władzę nad poganami” (Ap 2, 26). Jednym z ważniejszych terminów Apokalipsy jest troska – strzeżenie (*terein*) depozytu wiary i moralnego postępowania. Każdy więc, kto zwycięża i pilnuje samego siebie, aby nie zatracić Bożego daru, otrzyma władzę nad poganami<sup>13</sup>. Trzecią łaską ze strony Jezusa jest równie tajemniczy dar gwiazdy porannej: „dam [δῶσω] mu gwiazdę poranną” (Ap 2, 28)<sup>14</sup>. Kościół w Tiatyrze jest więc wyjątkowy pod względem darów Jezusa. On bowiem daje człowiekowi precyzyjnie według jego uczynków, udzieli władzy nad poganami oraz przeznaczy zwycięzcy gwiazdę poranną. Zakres więc tych darów jest wielowymiarowy i obejmuje nawet udział w godności mesjańskiej<sup>15</sup>.

Ostatnia obietnica Jezusa dla wiernych w Laodycei dotyczy daru zasiadania z Nim na Jego tronie: „Zwycięzcy dam [δῶσω] zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie” (Ap 3, 21)<sup>16</sup>. Kościół w Laodycei jest bogaty i wydaje się mu, że poradzi sobie sam. Tymczasem

10 Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby...*, dz. cyt., s. 149–154.

11 Por. D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 189–191.

12 Por. F. J. Murphy, *Fallen is Babylon: The Revelation to John*, Harrisburg 1998, s. 138.

13 Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 298–299.

14 Por. E. A. Kuckerlorn, M. D. Mateos, T. Kraft, *Apokalipsa św. Jana*, dz. cyt., s. 1678.

15 Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica...*, dz. cyt., s. 153.

16 Por. M. Henry, *Revelation*, Wheaton 1999, s. 52–53.

ocena Jezusa jest raczej surowa, gdyż pragnie On wyrzucić ów Kościół z Jego ust (Ap 3, 16)<sup>17</sup>. Taka słabowita gmina zaproszona jest przez Chrystusa do solidnej przemiany, a w zamian dostanie dar królowania – zasiądzie na tronie razem z Jezusem.

Jezusowe dary, które obiecuje swoim Kościołom w Apokalipsie, obejmują nade wszystko motyw zachęty do przemiany i nawrócenia. Prawie wszystkie (z wyjątkiem Smyrny i Filadelfii) mają w sobie elementy postępowania, które Jezusowi mogą się nie podobać. Także prawie wszystkie otrzymują od Jezusa pochwałę (z wyjątkiem Laodycei)<sup>18</sup>. I jak już wiemy z wprowadzenia, także prawie wszystkie (z wyjątkiem Sardes), mają obiecane przez Jezusa konkretne dary, które zrealizują się w przyszłości. Niektóre z nich będą osiągnięte jeszcze w aktualnym eonie, inne zaś w eschatologii.

Przejdźmy teraz do prezentacji dwóch miejsc, w których dary (δίδωμι) Jezusa zostały udzielone już wcześniej, w przeszłości.

## Łaski udzielone w przeszłości (δέδωκα oraz ἔδωκα)

W dwóch miejscach Listów do siedmiu Kościołów Apokalipsy (Ap 3, 8; 2, 21) spotykamy Jezusowy „dar”, który nie zostanie udzielony gdzieś w bliższej lub dalszej przyszłości, ale został już przyznany wiernym wcześniej. Zastosowany tutaj czas przeszły ma formę aktywnego indikatiwu czasu perfektum δέδωκα (Ap 3, 8) oraz aktywnego indikatiwu aorystu ἔδωκα (Ap 2, 21).

Wspólnota Kościoła w Filadelfii jest chwalona przez Jezusa nade wszystko za wierność mimo małej mocy: „Oto dałem [δέδωκα] przed tobą drzwi otwarte, których nikt nie może zamknąć, bo ty chociaż moc masz znikomą, zachowałeś moje słowo i nie zaparłeś się mego imienia” (Ap 3, 8)<sup>19</sup>. Dar otworzonych drzwi może odnosić się do wielu rzeczywistości, jednakże wydaje się najważniejsza z możliwych ujęć możliwość otworzonych drzwi do Jezusowego królestwa. Owych otwartych drzwi nikt nie może zamknąć, gdyż to właśnie sam Jezus udzielił tego daru Kościołowi. Wierni z Filadelfii mają niewielką moc, ale

17 Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica...*, dz. cyt., s. 168.

18 Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 298–299.

19 Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby...*, dz. cyt., s. 286–290.

strzegą Jezusowego słowa i imienia<sup>20</sup>. Ważnym przesłaniem tego stwierdzenia jest forma perfektywna – czasu przeszłego, w którym skutki owego działania są aktualne do teraźniejszości. Zatem owe drzwi zostały otwarte już jakiś czas temu i pozostają otwarte dla Kościoła w Filadelfii<sup>21</sup>.

Bardzo interesującym teologicznie „darem” Jezusa dla Kościoła w Tiatyrze jest czas w znaczeniu chronologicznym (*chronos*). Aby lepiej zrozumieć badane miejsce w Objawieniu Janowym, warto przytoczyć werset poprzedzający: „Mam przeciw tobie to, że pozwalasz działać niewieście Jezabel, która nazywa siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali rozpustę i spożywali ofiary składane bożkom. Dałem [ἔδωκα] jej czas, by się mogła nawrócić, a ona nie chce się odwrócić od swojej rozpusty” (Ap 2, 20–21)<sup>22</sup>. Tajemnicza postać Jezabel ogłosiła samą siebie prorokinią, naucza i zwodzi sługi Jezusa, aby uprawiali rozpustę i spożywali ofiary bożków. Jezus, zwracając się do anioła kościoła w Tiatyrze, mówi, że dał jej czas na nawrócenie, ale ona nie ma ochoty na metanoję. Ów dar czasu dla pseudoprorokini Jezabel wyraża także ważną prawdę, że skoro Jezus daje czas osobom, które uważają się za nauczycieli i zwodniczymi naukami sprowadzają Jego wiernych na drogę grzechu, to ów dar czasu na opamiętanie będzie dany także i wszystkim ludziom, którzy, nie mając takich aspiracji, popełniają błędy na drodze Ewangelii.

Jezus zatem nie tylko da kiedyś, ale dał już wcześniej. Najpierw możemy być pewni, że już w przeszłości sam Jezus przez swoją tajemnicę Paschy otworzył szeroko drzwi do swego królestwa. One nie zostaną zamknięte aż do Paruzji (por. Łk 13, 25). Do tej pory, gdy On sam otwarte drzwi zarygluje, pozostaną one otwarte dla każdego człowieka, który strzeże Słowa Pana i wyznaje Jego imię. Jezus także dał czas Jezabel na opamiętanie i nawrócenie, a więc i może udzielić go w każdej chwili każdemu człowiekowi. Skoro jednak dał czas na poprawę osobie tak źle wpływającej na Kościół, to tym bardziej da łaskę czasu na nawrócenie każdemu człowiekowi, który zmaga się ze słabościami i własną nędzą.

Apokalipsa św. Jana to księga skierowana ku przyszłości, zakotwiczona w historii oraz realizująca się w teraźniejszości. Ostatnim miejscem, gdzie możemy odnaleźć termin δίδωμι, jest sentencja skierowana do wiernych Kościoła w Filadelfii.

20 Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary of the Greek Text*, Grand Rapids 1999, s. 285–286.

21 Por. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Geneve 2000, s. 155.

22 Por. U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 2000, s. 75–79.

## Aktualne obdarowywanie (διδῶ)

W Liście do Kościoła w Filadelfii (Ap 3, 9) pojawia się miejsce, w którym Jezus stwierdza, że właśnie teraz – w tym momencie – udziela swoim wiernym wyjątkowego daru. Co ciekawe, w tym jednym przypadku hagiograf użył trybu przypuszczającego (subiunktywu): „Oto Ja ci daję (διδῶ) ludzi z synagogi szatana, spośród tych, którzy mówią o sobie, że są Żydami – a nie są nimi, lecz kłamcą. Oto sprawię, iż przyjdą i padną na twarz przed twymi stopami, a poznają, że Ja cię umiłowalem” (Ap 3, 9). W tym stwierdzeniu Jezus powierza wiernym Kościoła ludzi z synagogi szatana, którzy uważają się za Żydów, a są zwyczajnymi kłamcami. On sprawi, że przyjdą, padną na twarz przed stopami owego Kościoła i uznają, że Jezus ukochał swój wierny lud<sup>23</sup>. Tryb przypuszczający użyty tutaj przez hagiografa może wyrażać aspekt Jezusowej decyzji, ale oparty jest na wolności ludzi. Owe osoby z synagogi szatana mogą przecież zmienić swoje postępowanie, a wówczas nie będzie potrzeby, aby upadli przed stopami wiernych z Filadelfii. Jezus daje ten dar właśnie teraz – czas terazniejszy – co może oznaczać także fakt, że aktualnie na świecie znajdują się ludzie, którzy należą do czcicieli szatana, są zafałszowani i skazani na przegraną wieczność poprzez swoje grzechy. Mogą jednak, jak każdy czytelnik Apokalipsy, usłyszeć wezwanie do metanoi i odwrócić się od swoich złych uczynków.

## Wnioski

Jak można się było zorientować, zanim dokonaliśmy analizy poszczególnych perykop, Apokalipsa zorientowana jest przede wszystkim na perspektywę przyszłości, ale także nie zapomina o fakcie, że i teraz Bóg udziela swemu Kościołowi potrzebnych łask oraz obdarowywał swoich wiernych w przeszłości. Dary w przyszłości mają przede wszystkim za swój cel zachęcić wiernych w Kościołach Apokalipsy do poprawienia swego postępowania. Przyszłe obietnice Jezusa skutkują aktualną poprawą ludzi Kościoła. Dary, które zostały udzielone w przeszłości, odnoszą się do otworzonych drzwi, których nikt przed Kościołem zamknąć nie jest w stanie. Apokalipsa poucza także o fakcie daru czasu na nawrócenie. Skoro otrzymała go pseudoprorokini Jezabel, to może być pewny każdy człowiek, że otrzyma od Boga odpowiedni dar czasu na nawrócenie.

23 Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby...*, dz. cyt., s. 292–293.

Bóg bowiem nie chce śmierci żadnego grzesznika, ale jego nawrócenia. Darem Jezusa, który w Objawieniu Janowym zapisany jest w terażniejszości, jest dar ludzi z synagogi szatana, którzy pogrążeni są w kłamstwie. Jezus miłuje swoich wiernych i dlatego przez ich wybranie pragnie wyrwać wszystkich ze szponów ojca kłamstwa.

## Abstrakt

### *Drogocenne „dary” Jezusa dla Kościołów Apokalipsy (Ap 2–3)*

Termin δίδωμι (*didomi*) oznacza przede wszystkim: dawać, podarować, rozdawać, udzielić. Analizując tekst Ap 2–3 (Listy do siedmiu Kościołów), odkryliśmy ważne przesłanie, które wprost zachęca wiernych poszczególnych wspólnot do poprawienia swego postępowania oraz większej wierności wobec Boga. Najwięcej wystąpień (Ap 2, 7. 10. 17 (2\*). 23. 26. 28, 3, 21) dotyczy obietnic Jezusa, które zrealizują się w przyszłości (futurum). W dwóch perykopach: (Ap 3, 8 i 2, 21) hagiograf użył czasu przeszłego (perfektum i aoryst), stwierdzając, że Jezus nie tylko udzieli kiedyś swoich łask ludziom Jemu oddanym, ale że także w przeszłości nie skąpił swoich darów nikomu – nawet grzeszącym dał czas na metanoję. Raz św. Jan zapisał Jezusowy dar w czasie terażniejszym: Ap, 3, 9. Jezusowe dary są, były i będą udzielane wierzącym aż do paruzji, gdzie już nie będzie aksjomatu czasu i przestrzeni.

**Słowa kluczowe:** dawanie – δίδωμι, Jezus, Listy do Kościołów Apokalipsy, Ap 2–3

## Abstract

### *Precious “gifts” of Jesus for the Churches of the Apocalypse (Rev 2–3)*

The term “δίδωμι” (*didomi*) means primarily: to give, to give, to give, to give. In analyzing the text of Rev 2-3 (Letters to the Seven Churches), we have discovered an important message that directly encourages the faithful of the various communities to improve their behavior and to be more faithful to God. Most appearances: Rev 2, 7, 10, 17 (2\*). 23. 26, 28, 3, 21, concerns the promises of Jesus that will be fulfilled in the future (futurum). In two pericopes: Rev 3:8; 2:21, the hagiographer used the past tense (perfectum and aorist), stating that Jesus would not only one day grant His graces to those devoted to Him, but that in the past He did not skimp on His gifts to anyone – even sinners He gave time for metanoia. Once, St. John recorded Jesus’ gift in

the present tense: Rev, 3, 9. Jesus' gifts are, have been, and will be given to believers, until the Parousia, where there will no longer be an axiom of time and space.

**Keywords:** Giving – δίδωμι, Jesus, Epistles to the Churches of the Apocalypse, Rev 2–3

## Bibliografia

- Aune D. E., *Revelation 1–5*, Dallas 1997, s. 151–154 (Word Biblical Commentary, 52A).
- Beale G. K., *The Book of Revelation. A Commentary of the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- Bogacz R., *Chrystusowe wskazania na czas próby. Listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków 2015.
- Henry M., *Revelation*, Wheaton 1999.
- Jankowski A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach).
- Kuckerlorn E. A., Mateos M. D., Kraft T., *Apokalipsa św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2001, s. 1678.
- Murphy F. J., *Fallen is Babylon: The Revelation to John*, Harrisburg 1998.
- Nowy Testament grecki i polski*, red. R. Mazur, R. Bogacz, Poznań 2017.
- Pełna konkordancja do Biblii greckiej*, red. R. Mazur, R. Bogacz, Kraków 2021, wersja on-line.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994.
- Prigent P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Geneve 2000.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958.
- Vanni U., *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 2000.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 20).





# Spis treści

- 7 Wprowadzenie
- 9 ks. Roman Bartnicki  
*Rozwój prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w tekstach Starego Testamentu*
- 15 ks. Stanisław Hałas SCJ  
*Ojcowska miłość Boga jako motyw wiodący Ewangelii Janowej*
- 31 Joanna Jaromin  
*Królestwo Boże jako dar i zadanie w przypowieści o skarbie ukrytym w roli (Mt 13, 44). Studium teologiczne*
- 39 ks. Stanisław Jasionek  
*Św. Jan Paweł II jako pielgrzym łagiewnicki i sługa orędzia Miłosierdzia Bożego*
- 47 Anna Emmanuela Klich OSU  
*Promotor katechezy biblijnej – ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (1926–2012)*
- 73 Wojciech Kosek  
*Dziękowanie Bogu za Jego dar niewypowiedziany (2 Kor 9, 15) podczas Eucharystii i zaraz po jej zakończeniu*
- 103 Izabela Kulik-Izydorczyk  
*Osobliwość terminu *μνογονής* w teologii św. Jana*
- 117 Joanna Nowińska  
*Między prośbą, oczekiwaniem a spełnieniem: motyw daru jako główny plot w 2 Krl 5*
- 137 ks. Janusz Wilk  
*Pawłowa postawa wdzięczności Bogu w Pierwszym i Drugim Liście do Tymoteusza*
- 151 Stanisław Witkowski MS  
*Bogactwo – niebezpieczeństwo czy szansa (1 Tm 6, 6–10. 17–19)?*
- 165 ks. Bogdan Zbroja  
*Drogocenne „dary” Jezusa dla Kościołów Apokalipsy (Ap 2–3)*





Niniejsza publikacja porusza tematykę darów udzielonych człowiekowi przez Boga, ukazując, że również ludzie, jako członkowie Bożej rodziny, mogą i powinni siebie nawzajem obdarowywać życzliwością, miłością i solidarnością. Porusza także zagadnienia rozwoju prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w oparciu o teksty Starego Testamentu oraz kwestie nauczania Nowego Testamentu o Bożym królestwie i ojcowskiej miłości Boga.

Św. Jan Paweł II, jako pielgrzym i sługa Bożego miłosierdzia, a także ks. prof. Józef Kudasiewicz, jako promotor katechezy biblijnej, to dwaj kapłani, którzy przyczynili się do zgłębiania zamysłu Bożego zawartego w świętych tekstach. Bodajże największym darem, jaki jest dostępny człowiekowi, jest dar Eucharystii, co stanowi jeden z tematów monografii. Osobliwości słowa greckiego, które oznacza pierwородnego, przybliżają przekaz Ewangelii św. Jana. Motyw daru w Drugiej Księdze Królewskiej (2 Krl 5), przybliży napięcie pomiędzy prośbą, oczekiwaniem i wypełnieniem. Święty Paweł i jego postawa wdzięczności Bogu w Listach do Tymoteusza. Dar bogactwa rozumiany jako zagrożenie czy szansa w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1 Tm 6, 6–10. 17–19) oraz Dary Jezusa dla Kościołów Apokalipsy (Ap 2–3), to przegląd tematów książki, która koncentruje się na obrazie daru Boga dla człowieka.



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

