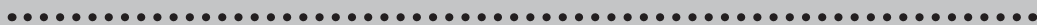


TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

ISSN 0239-4472



ARTYKUŁY

ks. Grzegorz M. Baran • <i>Znaczenie Janowej frazy „gennēthē(i)...</i>	7
ks. Robert Głuchowski • <i>Biblijne podstawy sakramentalnej...</i>	35
ks. Paweł Marzec • <i>Seksualność a życie duchowe w świetle wybranych...</i>	55
ks. Tomasz Maziarka • <i>Krakowska szkoła antropologiczna...</i>	69
ks. Tadeusz Pabjan • <i>Michała Hellera koncepcja teologii nauki...</i>	89
ks. Łukasz Plata • <i>Rola cudu w teologii fundamentalnej...</i>	111
ks. Mateusz Switek • <i>„Argumentum ex prophetia” u ojców Kościoła...</i>	129

SPRAWOZDANIA

ks. Krzysztof Kamiński • <i>Zjazd Księży Profesorów i Wykładowców...</i>	153
ks. Jacek Soprych • <i>Główne obchody Jubileuszu 200-lecia...</i>	161

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 41
(2022) NR 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz M. Baran, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjzp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

Spis treści

ARTYKUŁY

- 7 **ks. Grzegorz M. Baran**
Znaczenie Janowej frazy „gennēthē(i)
eks hýdatos kaí pneúmatos” (J 3, 5)
- 35 **ks. Robert Głuchowski**
Biblijne podstawy sakramentalnej interpretacji
Listu św. Jakuba 5, 13–16
- 55 **ks. Paweł Marzec**
Seksualność a życie duchowe w świetle wybranych
wypowiedzi Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka
- 69 **ks. Tomasz Maziarka**
Krakowska szkoła antropologiczna w kręgu
fenomenologii. Zarys wybranych koncepcji
- 89 **ks. Tadeusz Pabjan**
Michała Hellera koncepcja teologii nauki
- 111 **ks. Łukasz Plata**
Rola cudu w teologii fundamentalnej po soborze
watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy
wybranych podręczników akademickich
- 129 **ks. Mateusz Switek**
„Argumentum ex prophetia” u ojców Kościoła a współczesna
krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Justyn Męczennik

SPRAWOZDANIA

- 153 **ks. Krzysztof Kamiński**
Zjazd Księży Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła. Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie, 20–22 kwietnia 2022 roku
- 161 **ks. Jacek Soprych**
Główne obchody Jubileuszu 200-lecia Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Koncert jubileuszowy i konferencja historyczna 1–2 maja 2022 roku

ARTYKUŁY

ks. Grzegorz M. Baran

<https://orcid.org/0000-0002-4160-8907>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Znaczenie Janowej frazy „*gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos*” (J 3, 5)¹

Fraza *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* (J 3, 5) to obok wyrażenia *gennōthē(i) ánōthen* (J 3, 3) drugie w wypowiedzi Jezusa sformułowanie wyrażające ideę „nadprzyrodzonych narodzin”, których może doświadczyć człowiek.

Aby pogłębić rozumienie tej frazy, przedstawimy najpierw znaczenie terminów *hýdōr* (1) i *pneúma* (2) w kontekście biblijnym, a następnie ich wzajemną relację w ramach Ewangelii Jana 3, 5 (3). Opierając się natomiast na wynikach przeprowadzonych badań, w dalszej kolejności podejmiemy próbę określenia charakteru zawartej w omawianym wierszu idei powtórnego narodzenia (4).

Symboliczne znaczenie wody

Termin *hýdōr*, występujący w *tradycji Janowej* 45 razy, w samej Ewangelii pojawia się przede wszystkim w kontekście, w którym w pierwszym rzędzie należy rozpatrywać go w znaczeniu symbolicznym². Geneza tej symboliki

1 Artykuł stanowi przeredagowany fragment niepublikowanej pracy doktorskiej: G.M. Baran, *Baptyzmalny charakter „powtórnego narodzenia” w Tradycji Janowej*, Lublin 2008 [typescript], napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Antoniego Paciorka.

2 W *tradycji Janowej* termin *hýdōr* występuje w następujących scenach: udzielanie chrztu z wody przez Jana Chrzciciela (J 1, 19–28. 29–34); cud w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–11); rozmowa Jezusa z Nikodemem (J 3, 1–15); rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4, 6–14); uzdrowienie paralityka przy sadzawce Betsaida (J 5, 1–9); nauka Jezusa o „wodzie żywej” (J 7, 37–39);

z pewnością zakorzeniona jest w księgach Starego Testamentu oraz związanych z zastosowaniem wody praktykach, jakie miały miejsce w różnych grupach w obrębie judaizmu: kapłanów, faryzeuszy, eseneńczyków. Wyjątkowe traktowanie wody i nabudowana na rzeczywistości naturalnej metaforyka wiążą się ściśle ze środowiskiem geograficznym Bliskiego Wschodu, w którym nieustanne zagrożenie braku wody powodowało postrzeganie jej w kategoriach wielkiego dobra. Z tego powodu pojęcie wody było nierozzerwalnie związane z pojęciem życia, zarówno ludzi, jak i zwierząt i roślin. Jako niezbędna do życia woda była zatem traktowana w Starym Testamencie podobnie jak chleb (zob. np. Wj 23, 25; 1 Sm 30, 11–12)³.

Postrzeganie wody jako wielkiego dobrodziejstwa udzielanego przez Boga (zob. Wj 17, 2–7; Lb 20, 7–11) stało się podstawą do nadawania jej symbolicznego znaczenia. Obraz wody i jej pragnienie jako życiowej konieczności służyły niejednokrotnie do wyrażania pragnień duchowych, w tym także Boga – jako dobra najwyższego. Myśl ta zawarta jest między innymi w Ps 42, 2 oraz Ps 63, 2, gdzie pragnienie Boga porównane jest do pragnienia wody, nieodzownej dla każdej istoty żywej.

Udzielanie wody stało się zatem symbolem udzielania wszelkiego błogosławieństwa, którego pełni oczekiwano w czasach mesjańskich, a więc w kontekście planów odrodzenia się ludu Bożego. Po zgromadzeniu wszystkich rozproszonych Bóg miał dokonać oczyszczenia „czystą wodą” (zob. Ez 36, 25). Symbolem dobrobytu, jakim Stwórca miał obdarzyć w tych czasach, miała być obfitość deszczu (zob. Ez 34, 26), który zapewni obfitość plonów, oraz tryskające źródła wód, przy których lud Boży nie zazna już więcej głodu ani pragnienia (zob. Jr 31, 9; Iz 49, 10). Takie wyobrażenia dość mocno zaznaczyły się pod koniec niewoli babilońskiej, kiedy to odwołując się do wyjścia z Egiptu, wyzwolenie z niewoli postrzegano jako *nowy Exodus* (zob. Iz 43, 20; 41, 17–20; 35, 6–7). W tej perspektywie Jerozolima – jako kres wędrówki – miała stać się niewyczerpalnym źródłem „wody żywej” (*mayim hayyim*), która jak rzeka popłynie ze świątyni, rozlewając życie i zdrowie wzdłuż swego biegu (zob. Za 14, 8; Ez 47, 1–12) oraz dając czystość (zob. Za 13, 1), życie (zob. Jl 4, 18;

uzdrowienie ślepego (J 9, 1–11); umycie nóg uczniom przez Jezusa (J 13, 1–15); przebicie boku Jezusa (J 19, 33–37); nawiązujący do sceny przebicie boku Jezusa fragment z Pierwszego Listu św. Jana (1 J 5, 6–8); triumf wybranych (Ap 7, 17); obraz Niebieskiego Jeruzalem (Ap 21, 6; 22, 1); zaproszenie Jezusa dla spragnionych (Ap 22, 17).

3 Zob. L. Goppelt, *ὕδωρ*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 316, 318.

Za 14, 8) i świętość (zob. Ps 46, 5) ludowi Bożemu⁴. Ostatecznie źródłem „wody żywej” w tradycji Starego Testamentu był sam Bóg (zob. Jr 2, 13; 17, 13).

Tego rodzaju wyobrażenie sprawiło, że woda symbolizująca życie stała się obrazem Bożego Ducha, dokonującego oczyszczenia i dającego życie. Wodę z Duchem powiązał już Izajasz, przedstawiając Jego udzielenie za pomocą tego samego terminu, którym opisuje „rozlanie” (*yāšaq*) wody i obfitych źródeł po spragnionej ziemi: „Bo rozleję wody (*’eššāq mayim*) po spragnionej glebie i źródle po wyschniętej ziemi. Przeleję Ducha (*’eššōq rūḥî*) mego na twoje plemię i błogosławieństwo moje na twych potomków” (Iz 44, 3). Również Ezechiel, zapowiadając całkowite odnowienie ludu Bożego, podkreślił, że dokona się to w wyniku wyraźnej interwencji Boga, który równocześnie dokona pokropienia „czystą wodą” i – obok „nowego serca” – udzieli „ducha nowego” (zob. Ez 36, 25–27)⁵. Prorok Joel z kolei, mówiąc o udzieleniu Ducha w kontekście czasów mesjańskich, posłużył się metaforycznym obrazem „wylania” (zob. Jl 3, 1–2)⁶.

Symbolika wody odgrywała także ogromną rolę w kontekście obmyć rytualnych, które miały zapewnić czystość. Symbolika ta zrodziła się na gruncie przejścia od potocznego rozumienia wody (jako środka do uzyskania czystości fizycznej) do pojmowania jej zastosowania w sensie moralnym. Stąd też w przypadku grzesznika wyrzeknięcie się wszelkiego zła i występków oraz nawrócenie było przedstawiane za pomocą obrazu obmycia się i stania się czystym (zob. Iz 1, 16; Ps 51, 4). Bogatym świadectwem ważności wody jako środka oczyszczeń jest obszerny katalog przepisów rytualnych, zawarty w Księdze Kapłańskiej (zob. np. Kpł 8, 6; 16, 4. 24 – dotyczące kapłanów; Kpł 11, 40; 17, 15–16 – oczyszczenie tych, którzy dotknęli się trupa; Kpł 14, 8–9 – oczyszczenie z trądu; Kpł 15, 1–30 – oczyszczenie z nieczystości seksualnej). Za czasów Chrystusa różnego rodzaju rytualne oczyszczenia były powszechnie praktykowane wśród faryzeuszy, posiadających cały system przepisów związanych

4 Zob. M. É. Boismard, *Woda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1060–1061. Józef Homerski zauważa, że woda – przede wszystkim w świetle Księgi Ezechiela 47, 1–12 – jawi się jako znak, poprzez który ujawnia się zbawcze działanie wszechmocnego Boga. Zob. J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1974) nr 1, s. 16.

5 Zob. S. Mędała, *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 419 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1).

6 Użyty w tym kontekście czasownik *šāpāk* w znaczeniu rozlania wody pojawia się w Księdze Wyjścia (4, 9).

z obmyciami rąk i naczyń (zob. np. Mt 15, 1–2; Mk 7, 1–4)⁷. Podobnie było wśród członków wspólnoty z Qumran, którzy posiadali, wyrosłą na gruncie teologii Starego Testamentu, bogatą tradycję rytualnych obmyć i kąpiei, związanych z różnymi etapami wtajemniczenia w ramach wspólnoty (zob. 1QS⁸ 3, 4–9; 5, 13–14) lub codziennym życiem (zob. 1QS 5, 14–15; 6, 16–17. 22–23; CD⁹ 12, 1–2)¹⁰.

Warto nadmienić, że w pewnym sensie woda w Starym Testamencie kojarzyła się z rzeczywistością narodzin. Obraz ten niewyraźnie jest już obecny w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, gdzie mowa jest o bezmiarze wód, z których niejako wyłaniają się poszczególne działa Boże. Kolejnym przykładem może być Mojżesz, który został wydobyty z wody przez córkę faraona (Wj 2, 1–10). Również naród Izraelski został „zrodzony” w wodach Morza Czerwonego (Wj 14–15), wyswobodzony z niewoli egipskiej¹¹.

Prezentowana na kartach Starego Testamentu symbolika wody w podobnym znaczeniu występuje także w czwartej Ewangelii. Damian Szojda, poddając wnikliwej analizie teksty, zawierające termin *hýdōr*, zauważa, że wskazują one na potrójną symbolikę wody: oczyszczenia, chrztu chrześcijańskiego oraz Ducha Świętego¹². Inni egzegeci idą nieco dalej i wysuwają wniosek, że wszędzie tam, gdzie autor czwartej Ewangelii posługuje się terminem „woda”, należy widzieć odniesienie do chrztu jako sakramentu¹³.

Przedstawiając jednak symbolikę wody w *tradycji Janowej*, należy dostrzec najpierw jej oczyszczające znaczenie. Obok uczynionej mimochodem wzmianki o praktyce „żydowskich oczyszczeń” (J 2, 6), tekstem, który w szczególności odkrywa tego rodzaju symbolikę wody, jest fragment dotyczący chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela (zob. J 3, 22–36). Ryt, którego dokonywał Jan Chrzciciel, nierozzerwalnie związany z uprzednim wyznaniem grzechów

7 Zob. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – ewangelie*, Lublin 2002, s. 135–138.

8 1QS to tzw. Reguła Zrzeszenia (1QRule of the Community), rękopis znaleziony w grocie nr 1 w Qumran.

9 CD to tzw. Dokument Damasceński, rękopis z II lub I wieku przed naszą erą odnaleziony w Kairze w 1896 roku.

10 Zob. D. Szojda, *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1966) nr 1, s. 107–113.

11 Zob. W.H. Propp, *Woda*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 803 (Seria Biblijna „Vocatio”).

12 Zob. D. Szojda, *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, s. 106.

13 Zob. F. Gryglewicz, *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) nr 1, s. 66–67.

(zob. Mt 3, 6), wezwaniem do nawrócenia (zob. Łk 3, 3. 7–14) oraz praktykowaniem postów i modlitwy (zob. Łk 5, 33), stanowił symbol oczyszczenia moralnego. Ceremonia ta staje się bardziej zrozumiała w kontekście wszelkich judaistycznych praktyk, związanych z obmyciami, które – obecne już w Starym Testamencie – były następnie praktykowane przez wyżej wspomniane judaistyczne ugrupowania. Jednorazowy ryt, dokonywany przez Jana Chrzciciela w odniesieniu do wszystkich, a nie tylko wybranych, przygotowywał ludzi na przyjście Mesjasza z rodu Dawida, który miał dokonywać chrztu już nie w oparciu o zwykłą wodę, mającą jedynie znaczenie symboliczne, ale chrztu Duchem Świętym (zob. J 1, 33).

Słowa Jana Chrzciciela „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym” (J 1, 33), ukierunkowują na kolejne symboliczne znaczenie pojęcia „wody”, które w szczególny sposób ujawnia się w Jezusowej nauce o „źródłach wypływających z Jego wnętrzości” (J 7, 37–39). To ujęcie symboliki wody, do której odnosi się termin „woda żywa” (*hýdōr dzōn*), jest nieodłącznie związane z rzeczywistością Ducha, którego posłanie było już zapowiadane w Starym Testamencie (zob. Jl 3, 1–2). Pierwszy etap nauki o „wodzie żywej” w czwartej Ewangelii stanowi Jezusowa rozmowa z Samarytanką (zob. J 4, 6–14), w czasie której Jezus przeszedł od naturalnego znaczenia wody do prawdy nadprzyrodzonej. Chociaż spotkał się z niezrozumieniem ze strony Samarytanki, starał się jednak wykazać, czym jest owa *woda*, którą pijąc, nie odczuwa się pragnienia, gdyż staje się ona „źródłem [...] tryskającym na życie wieczne” (J 4, 14). Jak wykazują egzegeci, „wodę żywą”, którą jako dar Boży proponuje Jezus Samarytance, może stanowić nauka objawiona przez Niego¹⁴. Nauka Jezusa, czyli Jego słowa są natomiast – jak podkreślił sam Jezus – „duchem i życiem” (J 6, 63).

Na symbolikę „wody żywej” szczególne światło rzuca wypowiedź Jezusa wygłoszona w czasie Święta Namiotów w Jerozolimie. Odnosząc się do obrzędu, jakiego dokonywał kapłan w ostatni dzień tego święta¹⁵, wykazał, że On będzie źródłem „wody żywej”, a ową „żywą wodą”, która popłynie z Jego wnętrza, będzie Duch Święty, udzielony – zdaniem niektórych egzegetów – już

¹⁴ Zob. np. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 312n.

¹⁵ Obrzęd ten polegał na tym, że kapłan w ów dzień czerpał wodę z sadzawki Siloam i zaniósłszy do dziedzińca wewnętrznego świątyni wylewał ją na ołtarz całopalenia. Ceremonia ta miała na celu przypominać otrzymane błogosławieństwa i obietnice mesjańskie oraz wyrażała prośbę o obfite plony w najbliższym roku i o błogosławieństwo Boże. Zob. G. R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999, s. 114 (Word Biblical Commentary, 36).

w momencie wywyższenia na krzyżu¹⁶. Wyrażając swoją naukę, Jezus posłużył się wówczas sumarycznym cytatem, który odnosząc się do kilku fragmentów ze Starego Testamentu¹⁷, nawiązuje między innymi do Księgi Zacheusza 14, 8, gdzie mowa jest o strumieniach wód żywych, wypływających z Jerozolimy. Analizując ów tekst w świetle Księgi Ezechiela 47, 1, należy zauważyć, że woda ta ma ściśle określone miejsce wytrysnięcia, czyli świątynię – Jezusa (por. J 2, 19–21), skąd rozlewa szeroko życie¹⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że nabudowana na teologii Starego Testamentu symbolika wody u Jana bardzo ściśle związana jest z osobą Jezusa, gdyż to On przyszedł, aby przynieść ludziom wody ożywiające, obiecane przez proroków. On jest skałą, z której po uderzeniu (zob. J 19, 34) wypłynęła woda, będąca w stanie zaspokoić prawdziwie pragnienie ludzi wędrujących ku ostatecznej Ziemi Obiecanej. On również, będąc świątynią (zob. J 2, 19–21), jest zarazem źródłem rzeki mającej zrosić i ożywić nową Jerozolimę (zob. J 7, 37–38; Ap 22, 1. 17). Tymi wodami jest ożywcza nauka, głoszona przez Jezusa jako mądrość (zob. J 4, 25), oraz Duch Święty, jako moc ożywcza Boga Stwórcy (zob. J 7, 39), który przez swojego Syna udziela życia wierzącym¹⁹.

Znaczenie terminu *pneúma*

Greckie słowo *pneúma*, wywodzące się z rdzenia πνέω, który w formach czasownikowych może przyjmować między innymi znaczenia: „dmuchać,

16 Na podstawie wnikliwej analizy sceny śmieci Jezusa (J 19, 28–30) oraz odniesienia jej do wcześniejszej wypowiedzi Jezusa (zob. J 7, 39) Ignace de la Potterie stoi na stanowisku, że momentem przekazania Ducha była „Jezusowa godzina” Jego wywyższenia na Krzyżu, kiedy to „przekazał Ducha” (*parédoken tó pneúma*). Zob. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 142–154.

17 Homerski zauważa, że autor czwartej Ewangelii przejął od starotestamentalnych proroków wszystkie elementy ich wizji nowego człowieka i nowego świata wraz ze znakiem wody, przy czym odpowiednio je zmodyfikował, szkicując własny obraz nowej rzeczywistości królestwa Bożego. Zob. J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, s. 23.

18 Zob. D. Szojda, *Znaczenie wody żywej*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 163.

19 Józef Rosłon stwierdza wprost, że „woda jest symbolem darów mesjańskich, przyniesionych przez Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza życia Bożego” (J. W. Rosłon, *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, s. 190).

wiać, oddychać”²⁰, w przybliżeniu wskazuje na efekt poruszania się powietrza i oznacza „powietrze poruszone” jako szczególną substancję z pośrednim odniesieniem do energii, siły, która działa w tym ruchu. Stąd też sam termin pierwszorzędnie oznacza: „wiatr, oddech”²¹.

Termin *pneúma*, obok znaczenia podstawowego, używany był w sensie przenośnym, oznaczając pewien rodzaj tchnienia lub ducha, pochodzącego z niewidzialnego świata boskiego, czy też energię, która ogarniała tego, kto posiadał zdolności wieszczce (Plutarchus, *De Defectu Oraculorum* 51 [II 438b]). W tym rozumieniu przypisywano *pneúma* takie przymioty, jak: „widzące”, „entuzjastyczne”, „święte”, a nawet „boskie”²².

W Septuagincie *pneúma*, poza jedynie trzema przypadkami, zasadniczo jest odpowiednikiem słowa *rúah*, które w Biblii hebrajskiej oznacza również zjawisko poruszania się powietrza, a właściwie nie tyle samo poruszanie się, ile dynamizm, który w tym ruchu się przejawia. Z tego powodu podstawowe znaczenie tego terminu to „podmuch, powiew (np. podmuch lub powiew wiatru)”²³. Na tej podstawie termin ten w Starym Testamencie przyjmował różne znaczenia: „wiatr” (zob. Rdz 3, 8), „tchnienie” (zob. Iz 42, 5; por. Iz 57, 16; Hi 34, 14; Rdz 7, 22). *Rúa* jest często postrzegany jako dar Boży udzielony

20 Zob. E. Kamlah, *Geist – πνεῦμα*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. 1, Hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1979, s. 479–480; H. Kleinknecht et al., *πνεῦμα etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, ed. G. Kittel, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 334–335.

21 Termin ten znany był już w epoce przedsokratejskiej, a występując od czasów Herodota w poezji i prozie oznaczał przede wszystkim podmuch wiatru (zob. Herodotus, *Historiae* VII, 16a) o różnym natężeniu (zob. np. Aristophanes, *Ranae* 1002f), niekiedy zaś rodzaj wyziewu wydostający się z ziemi i szkodliwy dla zdrowia (Pseudo-Aristoteles, *De Mundo* 4p 395b 26nn). W świecie istot żywych natomiast *pneúma* oznaczała „tchnienie, oddech” (Plato, *Timaeus* 66e; 91c), a ponieważ oddech jest oznaką życia (Aeschylus, *Persae* 507), dlatego *pneúma* często przyjmowała znaczenie „życie” lub nawet „istota żywa”. Zob. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995, s. 65 (Instytut Teologiczny w Tarnowie. Rozprawy Naukowe, 1).

22 Zob. H. Kleinknecht et al., *πνεῦμα etc.*, s. 346. W nurcie religijnych poglądów filozoficznych stoicy nawet przypisywali *pneúma* boską naturę. Zob. np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990, s. 131.

23 Zob. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, Roma 1960, s. 760: „ventus, ventus vehemens, turbo”. Zob. także S. Tengström, H. J. Fabry, רוּחַ *rúah spirit, wind*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 13, eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Farby, trans. D. E. Green, Grand Rapids–Cambridge 1997, s. 367–368.

człowiekowi²⁴. Stąd też w wielu miejscach *rûah* jest nazywany „duchem Boga” (zob. Rdz 1, 2), „mocą Bożą” (zob. Iz 11, 2) i ukazywany w przeciwieństwie do bezsilności stworzenia (zob. Iz 31, 3). Owa moc ogarniająca człowieka (zob. Sdz 14, 6), napęłnia go i w nim zamieszkuje (zob. np. 2 Krl 2, 9), a w ten sposób wyraża się działanie Boga wobec człowieka, które umożliwia mu dokonywanie tego, co przerasta jego siły²⁵. Szczególną rolę *rûah* można dostrzec w przypadku misji prorockiej (zob. np. Ez 11, 5), gdzie ukazywany jest jako wyjątkowy dar wskazujący na specjalny autorytet osoby nim obdarzonej²⁶.

Szczególne znaczenie *rûah*, jako „ducha Bożego”, widoczne jest w nauczaniu prorockim. Według Izajasza Bóg dokona sądu nad wszystkim, zsyłając – jak deszcz na pustynię – swego Ducha, który przyniesie sprawiedliwość, pokój i bezpieczeństwo (zob. Iz 32, 15–20). Zbawienie to dokona się przez Odrośł Dawida, którą Duch Boga przeznaczył do sprawowania sprawiedliwej i niezniszczalnej władzy w rajskim pokoju (zob. Iz 11, 1–8). Wtedy to Bóg, pokonawszy wszelką niegodziwość (zob. Oz 4, 12; Iz 29, 24), udzieli „nowego ducha” – *rûah ḥădāšāh* (zob. Ez 11, 19–20; 18, 31; 36, 26–27; 39, 29; w sensie indywidualnym zob. Ps 51, 12; w sensie uniwersalnym zob. Jl 3, 1–2)²⁷. Ezechiel opisał ten fakt jako odnowienie, odrodzenie Izraela ze swego nieposłuszeństwa (zob. Ez 37, 1–14). Obietnica nowego przymierza miała zostać urzeczywistniona poprzez nieodwołalne udzielenie ducha (zob. Iz 59, 21), podobnie jak dar ducha udzielony Mojżeszowi oraz zbawienie przez ducha, które według Iz 63, 11–14 było znakiem rozpoznawczym nowej epoki zbawienia przed zdobyciem Ziemi Obiecanej. Prorocy czasów po wygnaniu widzieli zaś spełnienie się tej zbawczej obietnicy w odnowionym Izraelu w Jerozolimie (zob. Ag 2, 5; Za 4, 6). W tych prorocत्वach potężny duch Boży, który wszystko przenika, pozostając

24 Na określenie *rûah* jako Bożego daru pojawiają się wyrażenia *rûah YHWH* (zob. np. Sdz 3, 10; 11, 29; 1 Sm 16, 13; 1 Krl 22, 24; Iz 11, 2; 40, 13;) lub *rûah 'ēlōhîm* (zob. np. Rdz 41, 38; Wj 31, 3; 35, 31; Lb 24, 2; 1 Sm 10, 10; 2 Krn 15, 1).

25 Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 45–46 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).

26 Zob. P. Benoit, *Natchmienie i objawienie*, tłum. D. Eska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1965/1966) nr 1–10, s. 690.

27 W eschatologicznym wymiarze działanie Ducha Bożego było ujmowane jako „odnowienie”, polegające na udzieleniu nadprzyrodzonych sił etycznych. W związku z tym niektóre księgi Starego Testamentu mówią nawet o „nowym stworzeniu”. Por. R. S. J. North, *חַדָּשׁוּת chādāshūt [ḥādāsh] חֹדֶשׁ new; month*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, s. 238–244.

nieuchwytnym, jest powiązany z przymierzem, będącym znakiem działania Boga dla zbawienia swojego narodu²⁸.

Analizując prorockie teksty dotyczące udzielenia daru Ducha Bożego, które związane jest z czasami mesjańskimi, można zauważyć, że obrazy, za pomocą których prorocy przedstawiają akt udzielenia przez Boga tegoż daru, odnoszą się – jak to zostało przedstawione wyżej – do czynności „wylania” zdrojów wody, czy też deszczu (zob. Iz 32, 15; 44, 3; Ez 36, 25; Jl 3, 1–2) i mocno związane są z rzeczywistością odnowienia lub też odrodzenia Izraela.

Tradycja Janowa, a zwłaszcza czwarta Ewangelia przejawia dość mocną zbieżność z starotestamentalnym pojmowaniem terminu *pneúma*, który w wersji podstawowej znaczy „wiatr” (zob. J 3, 8). Natomiast w znaczeniu tchnienia, jako witalnej siły człowieka, pojęcie to utożsamiane jest z oddechem, który będąc oznaką życia, pozwolił przypisać terminowi *pneúma* znaczenie: „życie”, „*principium* życia”, czy też „dusza” (zob. Ap 11, 11: *pneúma dzōēs*)²⁹. Takie rozumienie wiąże się z potocznym pojmowaniem *pneúma* jako ducha życia, który odchodzi w czasie śmierci. Obrazem tego jest opis śmierci Jezusa³⁰, który u Jana (zob. J 19, 30) posiada podwójne znaczenie, gdyż *pneúma*, które pierwszorzędnie oznacza „tchnienie życia”, powiązane jest z Duchem Świętym, przyjętym przez Jezusa w czasie chrztu (zob. J 1, 32). Czasownik *paradidónai*, mający znaczenia „przekazywać, wręczać”³¹, wyraża przekazanie Ducha, który

28 Szerzej na ten temat zob. J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1983, s. 54–60; E. Klamlah, *Geist – πνεύμα*, s. 481–482.

29 Por. „vita, principium vitae, anima” (F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1911, s. 466).

30 W tradycji synoptycznej mamy wprost ukazany fakt „wyzionięcia ducha” przez Chrystusa (Łk 23, 46; Mk 15, 37; Mt 27, 49). Sformułowanie to wskazuje na pierwiastek, dzięki któremu ciało żyje i działa. Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 354 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/1); zwracane przez Chrystusa *pneúma* w chwili śmierci stanowi dopełnienie Jego ofiary z życia, które za pośrednictwem Maryi otrzymał od Boga. Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 350 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/3).

31 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 462–463 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

utworzył wspólnotę wierzących, reprezentowaną w tamtych okolicznościach przez kilka kobiet, Maryję oraz umiłowanego ucznia³².

Pochodzące z fizycznego ujęcia rzeczywistości *pneúma* (jako wiatru) doświadczenie jego niedostrzegalności było u Jana podstawą do odniesienia tegoż terminu do sfery ponadnaturalnej, niedającej się uchwycić przy pomocy zmysłów. Przejawia się to, gdy między innymi Jezus określa charakter swoich słów: „Słowa [...] są duchem i są życiem” – *tá hré̄mata [...] pneúma estin kai dzōé estin* (J 6, 63). Według Raymonda E. Browna należy w owym *pneúma* widzieć „boskie *principium*”, pochodzące w odróżnieniu od ciała (*sárks*) „z góry”³³, lub też – jak określa Feliks Gryglewicz – niewidoczną, upersonifikowaną moc, mogącą jedynie udzielić życia³⁴. Stąd też określone w ten sposób słowa Jezusa posiadają pełną moc skutecznego działania, dokonującego tego, co oznaczają³⁵. Również, aby podkreślić nadprzyrodzoność samego Boga, Jezus posłużył się słowem *pneúma* (zob. J 4, 24), będącym niejako antytezą do rzeczywistości określonej terminem *sárks* – „ciało”. W tym przypadku (zob. J 4, 23–24; a także J 3, 3–5) *pneúma* wydaje się być światem Boskim, który pozostaje niedostępny dla człowieka, dopóki nie zacznie żyć *en pneúmati*³⁶. Bóg, pragnąc jednak doprowadzić człowieka do jedności z sobą, daje możliwość nowego duchowego życia, które można uzyskać dzięki „duchowym narodzinom” (zob. J 3, 3. 5. 6), sprawiającym, że człowiek staje się „dzieckiem Bożym”, a co za tym idzie „prawdziwym czcicielem”, oddającym Bogu cześć w „Duchu i prawdzie” (zob. J 4, 24)³⁷. Ta nowa forma kultu Bożego, mającego dokonywać się *en pneúmati kai alētheía(i)*, czyli „w Duchu i prawdzie”, czy też – jak proponuje Brown – „w Duchu prawdy”³⁸, oznacza, że „prawdziwy czciciel” wchodzi w sferę Bożego *pneúma*, stając się posiadaczem „Bożego Ducha”, który – jakkolwiek nie jest tożsamy z Duchem Świętym – stanowi

32 Zob. É. Cothenet, *Le Saint Esprit dans le corpus johannique*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 11, z. 6, éd. J. Briand, É. Cothenet, Paris 1988, kol. 378.

33 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, Garden City, New York 1980, s. 300 (Anchor Bible, 29).

34 Zob. F. Gryglewicz, *Jan o Duchu Świętym*, w: F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, s. 136.

35 Zob. F. Zorell, *Lexicon Graecum*, s. 467.

36 Zob. H. Kleinknecht, *πνεῦμα etc.*, 439.

37 Zob. F. Gryglewicz, *Jan o Duchu Świętym*, s. 142; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 474 (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4/1).

38 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, s. 180.

dar Boży, dający człowiekowi możliwość pełnego otwarcia się na natchnienia Ducha Świętego. W ten sposób człowiek taki posiada zdolność odróżniania tego, co pochodzi od Boga (*pneúma ek tou theou*), od tego, co od Niego nie pochodzi (*to tou antichristou*) (zob. 1 J 4, 1–3)³⁹.

Termin *pneúma* odgrywa istotną rolę w przedstawionym przez Jana Jezusowym wykładzie o udzieleniu Ducha Świętego – Parakleta, którego posłanie było niejako uzależnione od odejścia, czyli wypełnienia ziemskiej misji Chrystusa. Obiecany zatem Duch, który miał niejako zająć miejsce Jezusa w zainicjowanej przez Niego wspólnocie wierzących, będzie przebywał nieustannie w różnych sytuacjach z uczniami Jezusa (zob. J 14, 17), wszystkiego ich nauczy i przypomni wszystko, co powiedział Jezus (zob. J 14, 26–27), będzie dawał świadectwo o Jezusie (zob. J 15, 26), przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (zob. J 16, 8), ostatecznie doprowadzi do całej prawdy i oznajmi rzeczy przyszłe (zob. J 16, 13)⁴⁰. Warto zauważyć nadto, że jeden z głównych tekstów zapowiadających udzielenie Ducha występuje w kontekście Jezusowej wypowiedzi o „strumieniach żywej wody”, które miały popłynąć z Jego wnętrza (zob. J 7, 37–39). Jak podkreśla Antoni Paciorek, ewangelista, redagując tę perykopę, zaznaczył, że „żywa woda” stanowi symbol Ducha Świętego⁴¹. Na tej podstawie między innymi można zauważyć szczególną relację pomiędzy rzeczywistością wody i *pneúma*, czyli Ducha.

Relacja pomiędzy terminem *hýdōr* i *pneúma*

Przedstawiona wyżej symbolika wody oraz znaczenie terminu *pneúma* pozwala zauważyć, że już w Starym Testamencie, a następnie także u Jana, występuje pewne powiązanie obu tych pojęć. Pierwszorzędnie jest obecne w kontekście przedstawiania daru wody, czy też daru ducha jako wielkiego dobrodziejstwa Boga. Następnym elementem wspólnym jest terminologia, za pomocą

39 Użyty w tym kontekście termin *pneúma*, którym Jan określa rzeczywistości pochodzące od Boga lub od Antychrysta, wydaje się – zgodnie z tradycją Starego Testamentu – odnosić do daru prorockiego. Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 575–576 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).

40 Szerzej na temat działania Ducha – Parakleta zob. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15–17)*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 76–91; H. Langkammer, *Chrystocentryczne akcenty w parakletologii Janowej*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 63–75.

41 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 323.

której autorzy biblijni określają udzielenie tychże darów. Stanowią ją czasowniki: *yāšaḡ* – „wylać”⁴² (zob. np. Iz 44, 3), *šāpāk* – „wylać”⁴³ (zob. Jl 3, 1–2); *hrēō* – „płynąć, spłynąć”⁴⁴ (zob. J 7, 38–39), odnoszące się zarówno do terminu „woda”, jak i „duch”. Trzecia zbieżność dotyczy natomiast samych skutków, które powodują te rzeczywistości – woda na płaszczyźnie naturalnej, a także w sposób symboliczny, natomiast duch na płaszczyźnie nadprzyrodzonej: życie, oczyszczenie, odrodzenie.

Tego rodzaju zbieżność pomiędzy terminami *hýdōr* i *pneúma* rodzi pytanie, jaka zależność występuje między nimi w Ewangelii Jana 3, 5. Wśród egzegetów komentujących frazę *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* pojawiły się różne próby interpretacji. Ben Witherington III stwierdza, że Jan nie posiadał idei, która łączyłaby „wodę” i „ducha” w jedną rzeczywistość, ale traktował je jako istniejące paralelnie, lecz nienakładające się na siebie i niełączące się rzeczywistości. Opierając się na tradycji Starego Testamentu (zob. Prz 5, 15–18; Pnp 4, 12–15) oraz pozabiblijnej literaturze starożytnej Bliskiego Wschodu, Ben Witherington III uważa, że „woda” (J 3, 5), będąc symbolem wód płodowych łona matki, czy też nasienia męskiego, odnosi się raczej do fizycznych, naturalnych narodzin, lub do płodności w ogóle, w odróżnieniu od duchowych narodzin. Poparciem tej tezy miał być także kontekst w. 4, gdzie Nikodem nadmienia kwestię związaną z łonem matki, oraz w. 6, w którym znajdujący się swego rodzaju komentarz do w. 5 porusza zagadnienie dwóch narodzin: *ek tēs sarkós* („z ciała”) i *ek tou pneúmatos* („z ducha”), które na zasadzie paralelizmu odpowiadałyby dwom narodzinom wyrażonym w w. 5⁴⁵. Przyjęcie jednak takiej interpretacji zdaniem Zane’a C. Hodgesa nie oddaje właściwego sensu występujących w kontekście w. 5 wyrazów, a odnoszenie frazy *gennēthē(i) eks hýdatos* do naturalnych narodzin posiada znamiona czysto werbalistycznej interpretacji⁴⁶.

42 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 405 (Prymasowska Seria Biblijna).

43 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 583.

44 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 544.

45 Zob. B. Witherington III, *The Waters of Birth: John 3.5 and 1 John 5. 6–8*, „New Testament Studies” 35 (1989) nr 1, s. 155–160. Dostrzeżenie w frazie *gennēthē(i) eks hýdatos* rzeczywistości naturalnych narodzin postulowano już wcześniej. Zob. m.in. R. Fowler, *Born of Water and Spirit (Jn 3:5)*, „Expository Times” 82 (1971), s. 159; D. G. Spriggs, *Meaning of Water in John 3, 5*, „Expository Times” 85 (1974), s. 150.

46 Zob. Z. C. Hodges, *Water and Spirit – John 3, 5*, „Bibliotheca Sacra” 135 (1978), s. 212–213.

Natomiast Frédéric Godet i Brooke F. Westcott twierdzili, że rzeczywistość wody należy odnieść do chrztu nawrócenia, którego udzielał Jan Chrzciciel⁴⁷. Donald W. B. Robinson uważał, że „woda” w tym miejscu może symbolizować religię starotestamentalną⁴⁸. Niektórzy nawet wysuwali sugestię, że „woda” reprezentuje Torę (czyli Prawo), lub też całą tradycję i nauczanie żydowskie o Bogu⁴⁹.

Dość ciekawą interpretację poszczególnych elementów zawartych w frazie *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* podaje Bogusław Górka. Na podstawie swoich badań stwierdził, że najwłaściwszą jest tak zwana „interpretacja inicjacyjna”. Według niego wyrażenie „z wody i ducha” przywodzi na myśl całość akcji porodowej, która rozpoczyna się od momentu odpływania wód porodowych, co miałyby symbolizować termin „woda”, a kończy się w chwili samodzielnego oddechu noworodka, co z kolei symbolizowałoby pojęcie *pneúma*, które w takim kontekście należałoby tłumaczyć jako „oddech”. Mielibyśmy zatem do czynienia z pojedynczymi, naturalnymi narodzinami⁵⁰, które z kolei przywoływałyby rzeczywistość nadprzyrodzoną. Chodziłoby więc o perspektywę inicjacji dokonanej przez Boga w historii zbawienia: Bóg po upływie etapu prenatalnego (Stary Testament) wywołuje „skurcze porodowe”, aby urodziło się „zgromadzenie pierworodnych” (Hbr 12, 23); „wody porodowe poczynają odpływać”, gdy na arenie dziejów pojawia się Jan Chrzciciel; akcję porodową doprowadza do końca Jezus, kiedy to wspólnota Jego uczniów przechodzi przez „kanał rodny” („przez wiele ucisków trzeba wam wejść” – Dz 14, 22) w przestrzeń królestwa Bożego, w którym zacznie ona oddychać nowym oddechem w dniu Pięćdziesiątnicy, czyli Duchem Świętym⁵¹.

47 Opinie te przytacza za wymienionymi autorami Donald Carson. Zob. D.A Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Michigan 1991, s. 192n (The Pillar New Testament Commentary).

48 Zob. D.W. B. Robinson, *Born of Water and Spirit. Does John 3:5 refer to Baptism?*, „Reformed Theological Review” 25 (1966), s. 20–21.

49 Zob. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 193.

50 Autor tej interpretacji odwołuje się do artykułu: M. Pamment, *John 3:5: „Unless one is born of water and the Spirit, He cannot enter the kingdom of God”*, „Novum Testamentum” 25 (1983), s. 190. Jako argument przemawiający za jego teorią podaje między innymi przekazy starożytne, mówiące o narodzinach, które ujmowane były w dobitnych metaforach wody, wody i krwi lub też samej krwi, przywołujących obraz owych akcji porodowych.

51 Zob. B. Górka, „Z wody i Ducha” (J 3, 5). *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001, s. 93–110; B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1, 10–12; 3, 1–21; 5, 1–47; 20, 30–31*, Gdańsk 2005, s. 78–80.

Od czasów starożytności chrześcijańskiej natomiast w wymienionych w Ewangelii Jana 3, 5 dwu elementach: „woda” i „duch”, widziano w sposób symboliczny konieczność dwóch warunków wejścia do królestwa Bożego, sformułowanych przez poszczególne wyrażenia: „woda” może być odpowiednikiem przyjęcia Imienia Syna Bożego (zob. Hermas, *Pastor*, lib. *Similitudines* IX, 12, 4. 5. 8; 15, 2⁵²), natomiast „duch” – przyjęcia usposobienia dziewic i ich cnót (zob. Hermas, *Similitudines* IX, 13, 3⁵³) oraz pójści drogą Przykazań (zob. Hermas, *Similitudines* IX, 14, 5⁵⁴). Idąc niejako po tej linii I de la Potterie widzi w „wodzie” i „duchu” odpowiednio chrzest i wiarę jako dwa fundamentalne warunki inicjacji chrześcijańskiej⁵⁵.

W innym natomiast nurcie patrystycznym, reprezentowanym przez Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Ambrożego, Cyryla Aleksandryjskiego, Bazylego, Cyryla Jerozolimskiego, „woda” była postrzegana jako „przyczyna instrumentalna”, czyli narzędzie Ducha: przyjmowała moc do uświęcania dzięki skuteczności Ducha Świętego⁵⁶.

Rozstrzygnięcia kwestii dotyczącej relacji, jaka zachodzi pomiędzy terminami *hýdōr* i *pneúma*, może także dostarczać analiza znaczenia partykuły *kaí*, która może występować w funkcji wyjaśniającej (tzw. *kaí epexegeticum*) lub koordynującej. W pierwszym przypadku frazę *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* można by tłumaczyć: „z wody, to znaczy Ducha”. Woda pełniłaby więc rolę symbolu Ducha Świętego. Natomiast w drugim przypadku *kaí*, koordynując oba te pojęcia, nadawałoby badanej frazie brzmienie: „z wody Ducha”, „wody pochodzącej od Ducha”⁵⁷.

Najlepszym jednak rozwiązaniem tej kwestii – jak przedstawia Donald A. Carson – wydaje się analiza frazy *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* w kontekście całej perykopy, a zwłaszcza wypowiedzi Jezusa (zob. J 3, 3. 5. 6. 10). Przy interpretacji w. 5, stwierdza, że należy wziąć pod uwagę trzy faktory:

52 Zob. S. Clementis I, *Ponificis Romani, opera omnia* [...] *accedunt S. Barnabae Apostoli Epistola catholica, S. Hermae Pastor* [...], t. 2, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1857, kol. 991, 993 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 2).

53 Zob. S. Clementis I, *Ponificis Romani, opera omnia*, kol. 991.

54 Zob. S. Clementis I, *Ponificis Romani, opera omnia*, kol. 993.

55 Zob. I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3, 5*, „Science Ecclésiastiques” 14 (1962), s. 420, 439.

56 Zob. M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977, s. 181–186 (Analecta Biblica, 72).

57 Na temat znaczenia partykuły *kaí* zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, s. 131–133 (Studia Biblica, 2).

wyrażenie paralelne – *gennēthē(i) ánōthen* (w. 3)⁵⁸, które wskazuje na jedność aktu wyrażonego czasownikiem *gennáo*; przyimek *ek* rządzący oboma terminami, które w ten sposób połączone stanowią swego rodzaju konceptualną jedność⁵⁹; odwołanie się Jezusa do tradycji Starego Testamentu, którą Nikodem jako *ho didáskalos tou Israél* („nauczyciel Izraela”) powinien znać (w. 10), a w konsekwencji od razu zrozumieć, że Jezus nawiązał do prorocznego nauczania na temat symboliki wody i roli Ducha w kontekście czasów mesjańskich, kiedy to – jak zostało wyżej przedstawione – miało nastąpić odnowienie, odrodzenie Izraela, który na nowo miał się stać „synem Jahwe”⁶⁰. Zrodzenie, o którym mówił Chrystus, mając swoją nadprzyrodzoną genezę (*ánōthen* – „z wysoka”), jest zatem dziełem Ducha, którego na podobieństwo obfitości źródeł wód udziela sam Bóg. Dlatego też frazę *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* można by ująć w ramach figury stylistycznej zwanej hendiadysem⁶¹: oba te terminy odnosiłyby się zatem do jednej i tej samej

58 Axel Hammes jednoznacznie dostrzeża w w. 5 wariant w. 3: w miejsce *ánōthen* pojawia się fraza *eks hýdatos kaí pneúmatos*, natomiast czasownik *ideín* jest zastąpiony przez czasownik *eiseltheín*. Zob. A. Hammes, *Der Ruf ins Leben* Bodenheim 1997, s. 85 (Bonner Biblische Beiträge, 112). Są jednak próby oddzielnego interpretowania poszczególnych fraz. Przykładem tego może być pogląd Pedera Borgena, który interpretując ideę „narodzenia z wysoka” w świetle tradycji judaistycznej, odnosi do objawienia na górze Synaj: w tym kontekście wstąpienie Mojżesza na Synaj należałoby postrzegać jako powtórne (*ánōthen*) jego narodziny. Zob. P. Borgen, *Same Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Saling in John's Gospel (Jn 3, 13–14) and Context*, w: *Évangile de Jean. Sources, redaction, teologie*, éd. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 254–258 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 44).

59 Kilian McDonnell, George T. Montague zauważają, że greckie słowo *hýdōr* („woda”) i *pneúma* („duch”) nie mają w tekście rodzajnika określonego i że obydwoma rządzi jeden przyimek *eks*, co wskazuje na bardzo ścisły związek między nimi. Zob. K. McDonnell, G. T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadcstwa z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997, s. 97.

60 Zob. D. A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 194; R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, s. 139.

61 Zob. J. E. Morgan-Wynne, *References to Baptism in the Four Gospel*, w: *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies In Honor of R. E. O. White*, eds. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 122 (Journal for the Study of the New Testament, 171). Tadeusz Burzyński widzi tutaj natomiast paralelizm syntetyczny obu dopełniających się przyczyn: wody i Ducha. Zob. T. Burzyński, *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3, 3–10)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 153–154. Niektórzy egzegeci wykluczają natomiast możliwość

rzeczywistości narodzin duchowych, przy czym wyeksponowany element, jakim jest woda, miałby za zadanie dookreślenie okoliczności, w których dokonywało się owo „zrodzenie z wody i Ducha”⁶².

Baptyzmalny wymiar formuły *gennēthē(i) eks hýdatos kai pneúmatos*

Przystępując do dokładnego określenia charakteru „narodzin”, o których jest mowa w całym dialogu Jezusa z Nikodemem, należy zauważyć, że owe „narodziny”, stanowiące konieczny warunek „wejścia”, czy też „widzenia” królestwa Bożego (zob. J 3, 3. 5), wyrażone są czasownikiem w formie aorystu (*gennēthē[i]*), co wskazuje, iż stanowią one jednorazowe wydarzenie, dokonane w przeszłości. Pojawiające się natomiast *participium perfecti* (zob. J 3, 6. 8) czasownika *gennáo* wyraża trwanie skutków zaistniałej czynności owego „narodzenia”, które dokonało się w przeszłości. Na podstawie zatem gramatycznej analizy⁶³ form można zauważyć, że autor czwartej Ewangelii, pisząc o „narodzinach z góry”, „narodzinach z wody i Ducha”, miał na myśli konkretne wydarzenie, posiadające trwałe skutki po jego zaistnieniu. Aby z kolei dookreślić charakter tych „narodzin”, posłużył się okolicznikami: *ánōthen* (w. 3), *eks hýdatos kai pneúmatos* (w. 5), a także *ek tou pneúmatos* (w. 6).

Przedstawione w ten sposób „narodziny” stały się powodem do różnych interpretacji wśród egzegetów, którzy zasadniczo podzielili się na dwie grupy: pierwszą grupę stanowią ci, którzy w perykopie widzą odniesienie do sakramentu chrztu; drugą zaś ci, którzy takiego odniesienia nie dostrzegają,

interpretacji frazy *eks hýdatos kai pneúmatos* jako hendiadys. Zob. H. Thyen, *Das Johanne-sevangelium*, Tübingen 2005, s. 193 (Hendbuch zum Neuen Testament, 6).

62 Janusz Kręcidło zauważa, że w wyrażeniu *eks hýdatos kai pneúmatos*, stanowiącym *hapax legomenon* Nowego Testamentu, „woda” może być rozumiana jako ekwiwalent „Ducha”, cała zaś fraza miałaby wówczas następujące tłumaczenie: „woda, która jest Duchem”. Morfem „woda” w formule *eks hýdatos kai pneúmatos* może przyjmować także charakter klauzuli wyjaśniającej i intertekstualnie otwartej na inne teksty, w których pojawia się termin *hýdōr* (J 2, 1–12: woda z Kany Galilejskiej; 4, 1–26: woda ze studni Jakuba; 7, 37–39: źródło żywej wody). Zob. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006, s. 92–93 (Series Biblica Paulina, 2). Por. S. Mędała, *Ewangelia według Świętego Jana*, s. 418.

63 Zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 185, 187, 198.

zaprzeczając wręcz jakiegokolwiek sakramentalnej interpretacji tego tekstu⁶⁴. Różnice w poglądach dotyczących tej kwestii – jak zostało wyżej przedstawione – zarysowują się już na płaszczyźnie interpretacji symboliki wody i znaczenia terminu *pneúma*, a także dotyczą określenia wzajemnej relacji tych terminów, powiązanych spójnikiem *kai* w ramach jednego wersetu. Jak zauważył George R. Murray-Beasley, najbardziej podstawowym powodem, dla którego niektórzy egzegeci odrzucają możliwość odniesienia obrazu przedstawionych przez Jezusa „narodzin” do rzeczywistości chrztu, jest traktowanie wzmianki o „wodzie” (*eks hýdatos*) w w. 5 jako późniejszego dodatku najwcześniejszych kopistów lub redaktorów tej Ewangelii⁶⁵.

Biorąc jednak pod uwagę tak zwane *Wirkungsgeschichte* tekstu Ewangelii Jana 3, 3. 5, można zauważyć – jak to przedstawił Michael Mees⁶⁶ – że już w czasach patrystycznych komentatorzy na ogół jednoznacznie interpretowali ten tekst jako odnoszący się do sakramentu chrztu. Przykładem tego mogą być pisma Cypriana, który, wychodząc od ww. 5 i 6 oraz łącząc je z całym szeregiem cytatów, wskazywał na chrzest jako konieczny warunek wejścia do królestwa Bożego (zob. Cyprianus, *Ad Quirinum testimonia adversus Iudaeos* 3, 25⁶⁷; a także Tertullianus, *De Baptismo* 13, 3⁶⁸). Podobne odniesienia znajdują się u Orygenesesa, który komentując w różnych miejscach w. 5, zauważył że

64 H. Klos, analizując poglądy wielu egzegetów co do kwestii dostrzegania przez nich odniesień do sakramentów w czwartej Ewangelii, wyróżnił kilka grup, reprezentujących poszczególne stanowiska: 1) antysakramentaliści i asakramentaliści (R. Bultmann, E. Lohse, G. Bornkamm, H. Köster, E. Schweizer); 2) spirytualizujący wykład sakramentów w czwartej Ewangelii (M. Barth, G. H. C. MacGregor); 3) podający sakramentalną interpretację tej Ewangelii (O. Cullmann, B. Vawer, A. Corell, W. Wilkens); 4) opowiadający się za sakramentalną symboliką Ewangelii Jana (J. Daniélou, P. Niewalda, R. E. Brown); 5) odznaczający się wyważonym sądem, co do kwestii odniesień do sakramentów w tej Ewangelii (W. Michaeli, R. Schnackenburg, C. K. Barrett, C. H. Dodd, C. H. Lindijer). Zob. H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970, s. 11–44 (Stuttgarter Bibelstudien, 46). Por. B. Górka, „Z wody i Duchą” (J 3, 3. 5), s. 68. Poglądy na temat sakramentów w czwartej Ewangelii przedstawia także: R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, „Theological Studies” 23 (1962), s. 183–206.

65 Zob. G. R. Beasley-Murray, *John*, s. 48.

66 Zob. M. Mees, *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht*, „Laurentianum” 27 (1986), s. 123–130. Zaprezentowano tu teksty patrystyczne dotyczące Ewangelii Jana 3, 5.

67 Zob. S. Cypriani *Episcopi Carthaginensis et martyris opera omnia* [...], ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1844, kol. 750D–751A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 4).

68 Zob. *Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera omnia*, cz. 1, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844, kol. 1215A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).

stanowi on wyjaśnienie sakramentalnego działania (zob. Origenes, *Fragmenta e catenis in Ioannem* 36; Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaëum* A 12)⁶⁹. Innym przykładem są pochodzące z IV wieku *Konstytucje Apostolskie* (*Constitutiones Apostolorum* v1, 15), w których autor, modyfikując nieco słowa z Ewangelii Jana 3, 5, umieścił ich chrzcielną interpretację: „Jeśli ktoś nie ochrzci się z wody i Ducha, nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego”⁷⁰.

Jakkolwiek przytoczone wyżej próby patrystycznej interpretacji w. 5 z pewnością wyznaczają w jakimś stopniu kierunek określenia charakteru „narodzin”: *ánōthen, eks hýdatos kaí pneúmatos*, to jednak czymś istotnym wydaje się być analiza ww. 3 i 5 w kontekście całej czwartej Ewangelii. Przede wszystkim – jak sugerują egzegeci⁷¹ – należy uwzględnić wyłaniającą się z kontekstu dalszego działalność chrzcielną Jana Chrzciciela, o którym jest mowa zarówno w poprzedzającym perykopę 3, 1–21 rozdziale pierwszym (zob. J 1, 19–34), jak i w bezpośrednio następującym po tej perykopie fragmencie 3, 22–36⁷². Wzmiankę o „chrzcie wodą”, jakiego udzielał Jan Chrzciciel, i jego stwierdzenie, że Ten, na którym spocznie zstępujący Duch, będzie „chrzcił Duchem Świętym” (zob. J 1, 33), zdaniem Gryglewicza, można odnieść do wypowiedzi Jezusa, zawartej w Janowej Ewangelii 3, 3. 5⁷³. Na zasadzie pewnej analogii można także stwierdzić, że jak Jan Chrzciciel był jedynie poprzednikiem zapowiadającym Chrystusa, tak jego chrzest stanowił zapowiedź doskonalszej rzeczywistości chrztu, którego istotnym czynnikiem działającym miała być nie tyle woda, ile symbolizowany przez nią Duch Święty⁷⁴. Stąd też chrzest

69 Zob. Origenes, *Matthäuseklärung*, 1: *Die Griechisch erhaltenen Tomoi*, red. E. Benz, E. Klostermann, Leipzig 1935 (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 10), 511, 13nn; *Origenis opera omnia*, t. 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1862, kol. 1617A (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 13).

70 Zob. „Eán mé tis baptisthḗ(i) eks hýdatos kaí pneúmatos ou mé eisélthḗ(i) eis tén basileían ouranón” (*Constitutiones Apostolorum*, w: *S. Clementis I, Pontificis Romani, opera omnia*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1985, kol. 948 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 1)).

71 Zob. R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, s. 143.

72 Zob. W. C. Grese, „*Unless One is Born Again?: The Use of a Heavenly Journey in John 3*,” *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) nr 4, s. 687.

73 Zob. F. Gryglewicz, *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, s. 69.

74 Idea wyższości chrztu Jezusa nad Janowym może mieć swoje reminiscencje w Ewangelii św. Jana 3, 22–36, gdzie przedstawiony jest spór dotyczący chrzcielnej działalności Jezusa. Jak zauważa Brown, przedstawiona scena owej kontrowersji nie stanowi odzwierciedlenia ścisłej chronologii wydarzeń związanych z działalnością Jezusa. Może natomiast odzwierciedlać relacje pomiędzy ruchem Jana Chrzciciela a rozwijającym się chrześcijaństwem. W tak

Jana, będący rytmem oczyszczającym z grzechu i dający możliwość przyjmującemu rozpoczęcia nowego życia, układa się niejako w paraleli z „narodzinami”, stanowiącymi – jak podkreśla Jezus (J 3, 6) – początek nowej egzystencji, której czynnikiem sprawczym jest Duch Święty⁷⁵. Zapowiadany zatem przez Jana Chrzciciela „chrzest Duchem Świętym” ma swoją realizację w wydarzeniu, które Jezus określił jako „narodziny”, mające swoje źródło *ánōthen*, czyli w zstępującym „z wysoka” Duchu, pochodzącym od Ojca⁷⁶. Stanisław Mędała natomiast, komentując w. 33 pierwszego rozdziału Janowej Ewangelii, jednoznacznie wyraża przekonanie, że ewangelista, gdy wkłada w usta Jana Chrzciciela wypowiedź o Jezusie jako Tym, „który chrzci Duchem Świętym”, daje do zrozumienia, iż włączenie w sferę życia Bożego dokonuje się w sakramencie chrztu przez działanie Ducha Świętego⁷⁷. Wyrażenie Jana Chrzciciela: „chrzest Duchem Świętym” zdaje się bowiem zawierać kluczowe terminy, pojawiające się również w rozdziale 3, 3. 5: *hýdōr* – gdyż na ogół praktyki chrzcielne opierały się na rytach związanych z wodą; *pneúma* – termin dotyczący Ducha Świętego oraz *ánōthen*, które w pewnym sensie odnosi się do rzeczywistości zstępowania Ducha pochodzącego od Ojca.

Kolejnym czynnikiem ułatwiającym określenie „nadprzyrodzonych narodzin” jest przedstawiona wyżej relacja pomiędzy „wodą” a „Duchem” (J 3, 5)⁷⁸. Woda, która przez oczyszczenie (por. Ps 51, 2. 7; Za 13, 1; Ef 5, 26) uwypukla negatywny aspekt „narodzin”, wraz z Duchem, wskazującym natomiast pozytywną stronę, czyli nowe stworzenie⁷⁹, odnosi się do tej samej rzeczywistości,

.....
 zredagowanej scenie, w której Jan Chrzciciel podkreślał wyższość Jezusa względem siebie, być może autor czwartej Ewangelii chciał ukazać – w obliczu istniejącego sporu w obrębie Janowego Kościoła – doskonałszy wymiar pochodzącego od Jezusa chrztu. Zob. R. E. Brown, *The Gospel according John I–XII*, s. 143.

75 Zob. A. Jankowski, *Łaska dziecięctwa Bożego chrześcijan w teologii św. Jana*, „Ateneum Kapłańskie” 49 (1957) z. 291, s. 33.

76 O pochodzeniu Ducha Świętego (Parakleta) od Ojca poucza w czwartej Ewangelii sam Jezus. Zob. np. J 14, 16. 26; 15, 26.

77 Zob. S. Mędała, *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. R. Bartnicki i in., Warszawa 1992, s. 33 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 10).

78 Kręcidło zauważa, że Nowy Testament czternaście razy łączy tematykę wody i ducha. W dziesięciu przypadkach natomiast powiązanie to dotyczy mowy o chrzcie: Mt 3, 11. 16; Mk 1, 8. 10; Łk 3, 16; J 1, 33; Dz 1, 5; 8, 39; 10, 47; 11, 16. Zob. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana*, s. 93.

79 Zob. G. H. C. MacGregor, *John*, New York 1950, s. 27 (The Moffat New Testament Commentary, 4).

którą jest moment chrztu, będący fundamentalnym wymogiem, aby stać się chrześcijaninem⁸⁰. Pomijając jednak zasygnalizowane wcześniej wszelkie kontrowersje na temat sakramentalnego wymiaru tekstu Ewangelii Jana 3, 3. 5, należy zauważyć, że autor czwartej Ewangelii skupia się nie tyle na kwestii ustanowienia sakramentu chrztu, czy też jego rytu, ile raczej na jego skutkach, które mając swoje odniesienie do zbawczego dzieła Chrystusa⁸¹, są owocami działania Ducha Świętego⁸². Stąd też – jakkolwiek w pierwotnej rozmowie pouczenie Jezusa skierowane do Nikodema mogło być skupione przede wszystkim na rzeczywistości „nadprzyrodzonych narodzin”, które w Starym Testamencie posiadały swoją paralelę w nowym stworzeniu, mającym być dziełem Ducha – to dla wspólnoty pierwotnego Kościoła tekst ten brzmiał jednoznacznie jako odniesienie do chrztu sakramentalnego⁸³. Świadczy o tym z pewnością terminologia, którą posługiwano się w pierwotnej katechezie na temat chrztu. W tradycji chrześcijańskiej bowiem na ogół woda oznaczała chrzest sakramentalny, czego przykładem są słowa Listu do Efezjan: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5, 26). Wzmianka o „wodzie, której towarzyszy słowo”, przez egzegetów interpretowana była jednoznacznie jako rzeczywistość chrztu, podczas którego miało miejsce owo oczyszczenie⁸⁴. Również idea „rodzenia się na nowo” zawiera w sobie chrzcielną aluzję. Przykładem tego może być wyjaśnienie zawarte w Liście do Tytusa „z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające⁸⁵ i odnawiające w Duchu Świętym” (Tt 3, 5), gdzie pojawiające się oba elementy „woda” i „Duch Święty”

80 Zob. T. Burzyński, *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3, 3–10)*, s. 154.

81 Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 2004, s. 115 (Academica, 18).

82 Duch Święty jest Tym, z którego jesteśmy zrodzeni w duchowy sposób w wodach chrztu. Por. S. M. Schneiders, *Born Anew*, „Theology Today” 44 (1987), s. 194.

83 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, s. 383. Z tej racji niektórzy autorzy uważają, że odniesienie do sakramentu chrztu ma charakter drugorzędny. Zob. T. L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993, s. 197.

84 Zob. np. J. Gnllka, *Epheserbrief*, Freiburg 1971, s. 282 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10/2).

85 Paweł na określenie chrztu posługuje się tutaj pojęciem „obmycie odradzające” (*paliggenesia*), zaczerpnięte z religii hellenistycznych. Zob. R. A. Wild, *Listy pasterskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. J. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1455 (Prymasowska Seria Biblijna, 17); J. W. Bae *Wiedergeburt im Johannesevangelium*, Tübingen 2003, s. 83–84.

stanowią zasadę nowego życia. Podobną metaforą związaną z rodzeniem posłużył się autor w Pierwszym Liście św. Piotra, gdzie mowa jest o człowieku, który przez chrzest rodzi się do nowego życia (zob. 1 P 1, 3. 23), a jako świeżo ochrzczony nazwany jest „niedawno narodzonym niemowlęciem” (1 P 2, 2)⁸⁶.

Analizując nadto fragmenty pism Nowego Testamentu dotyczące chrztu, można zauważyć także pewną zbieżność, która dotyczy roli Ducha Świętego w momencie dokonywania się sakramentalnej rzeczywistości chrztu. Świadczą o tym przytoczone przykłady z listów Pawłowych (Ef 5, 26; Tt 3, 5), w których to Duch Święty jawi się jako przyczyna sprawcza zaistniałego „oczyszczenia”, czy też „odrodzenia”. Dokładnie kwestia ta została wyjaśniona przez Pawła Apostoła, który napisał, że „wszyscy w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni” i że „wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13). Wzmianka o „chrzcie w jednym Duchu”, zdaniem Kazimierza Romaniuka, jest bezpośrednim nawiązaniem do słów Jana Chrzciciela o Jezusowym „chrzcie Duchem Świętym” (J 1, 33), zaś „napojenie Duchem”, wyrażone czasownikiem *potídzō* odnoszącym się do idei „picia wody”, nawiązuje do słów proroka Joela mówiącego o „wylaniu Ducha na wszelkie ciało” (Jl 3, 1)⁸⁷. Stąd też można wysnuć wniosek, że przedstawione przez Jezusa „narodziny” (J 3, 5), wyjaśnione jeszcze w wierszu następnym, podczas których istotną rolę odgrywa Duch Święty, z pewnością odnoszą się do chrztu sakramentalnego.

Przytoczone wyżej argumenty zdają się potwierdzać tezę, że przedstawione w Ewangelii Jana 3, 3.5 „nadprzyrodzone narodziny” mają odniesienie do sakramentu chrztu⁸⁸. Trzeba wszakże pamiętać, że opisu zawartego w perykopie dotyczącej rozmowy Jezusa z Nikodemem – jak to zauważyli niektórzy egzegeci – nie należy traktować jako relacji dotyczącej ustanowienia sakramentu chrztu albo podawania szczegółów związanych ze stroną rytualną,

86 Zob. F. Gryglewicz, *Pierwotna liturgia chrztu św. jako źródło Pierwszego Listu św. Piotra*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 3, s. 206–210; R. McDonnell, G. T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, s. 86–88.

87 Zob. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994, s. 24.

88 Zob. J. W. Bae, *Widergeburt im Johannesevangelium*, s. 142–149. Peter Ellis zauważył nadto, że perykopa o rozmowie Jezusa z Nikodemem precyzuje dokładniej w stosunku do Ewangelii św. Jana 1, 12–13 okoliczności stawiania się „dziećmi Bożymi”. Zob. P. F. Ellis *The Genius of John. Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1994, s. 24–25.

gdyż zamiarem autora czwartej Ewangelii było zasadniczo ukazanie skutków zbawczego działania tegoż sakramentu.

* * *

Naturalne walory wody (*hýdōr*), odkrywane szczególnie w warunkach Starożytnego Bliskiego Wschodu, dały podstawę do jej metaforycznego, symbolicznego ujęcia w tradycji Starego Testamentu. Udzielanie jej oznacza zatem obdarzanie kogoś życiem oraz wszelkiego rodzaju dobrodziejstwem. W ujęciu teologicznym udzielanie wody symbolizuje udzielanie wszelkiego błogosławieństwa, którego pełni oczekiwano w czasach mesjańskich. Woda nabrała szczególnego znaczenia także w kontekście oczyszczeni rytualnych: obmycie wodą oznaczało obmycie duchowe na gruncie moralnym. W Starym Testamencie uwidacznia się również powiązanie wody (*hýdōr*) z rzeczywistością ducha (*pneúma*) (zob. Iz 44, 3; Ez 36, 25–27; Jl 3, 1–2). W tym kontekście „duch” (hebr. *rúah*) był postrzegany jako pochodzący od Boga dar udzielony człowiekowi (hebr. *rúah YHWH*; *rúah ʾēlōhîm*). Ścisły związek „wody” i „Ducha” został przedstawiony w czwartej Ewangelii (zob. J 7, 37–39). Biorąc pod uwagę relacje pomiędzy „wodą” a „Duchem” w kontekście całej tradycji biblijnej, a zwłaszcza omawianej Ewangelii, można przyjąć, że we frazie *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* oba terminy: *hýdōr* i *pneúma*, odnoszą się do tej samej rzeczywistości, czyli duchowych (nadprzyrodzonych) narodzin, których sprawcą jest Duch. Wyeksponowany element, jakim jest „woda”, ma za zadanie dookreślenie okoliczności, w których dokonuje się owo „zrodzenie z wody i Ducha”. Okoliczności te zachodzą w przypadku sakramentu chrztu. Należy jednak pamiętać, że perykopa o rozmowie Jezusa z Nikodemem nie jest relacją na temat ustanowienia sakramentu chrztu ani opisem jego strony rytualnej. Autor czwartej Ewangelii miał na celu przede wszystkim ukazanie skutków zbawczego działania tego sakramentu.

Bibliografia

- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
 Bae J. W., *Wiedergeburt im Johannesevangelium*, Tübingen 2003.
 Beasley-Murray G. R., *John*, Nashville 1999 (Word Biblical Commentary, 36).
 Bednarz M., *Pisma św. Jana*, Tarnów 2004 (Academica, 18).

- Benoit P., *Natchnienie i objawienie*, tłum. D. Eska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1965/1966) nr 1–10, s. 687–697.
- Boismard M.-É., *Woda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1058–1062.
- Borgen P., *Same Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Saling in John’s Gospel (Jn 3, 13–14) and Context*, w: *Évangile de Jean. Sources, redaction, teologie*, éd. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 243–258 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 44).
- Brodie T. L., *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993.
- Brown R. E., *The Gospel according to John I–XII*, Garden City, New York 1980 (Anchor Bible, 29).
- Brown R. E., *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, „Theological Studies” 23 (1962), s. 183–206.
- Burzyński T., *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3, 3–10)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 149–163.
- Carson D. A., *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991 (The Pillar New Testament Commentary).
- Cothenet É., *Le Saint Esprit dans le corpus johannique*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 11, z. 61, éd. J. Briend, É. Cothenet, Paris 1988, kol. 378.
- Dodd C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Ellis P. F., *The Genius of John. Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1994.
- Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).
- Fowler R., *Born of Water and Spirit (Jn 3:5)*, „Expository Times” 82 (1971), s. 159.
- Goppelt L., *ὕδωρ*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 314–333.
- Górka B., *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1, 10–12; 3, 1–21; 5, 1–47; 20, 30–31*, Gdańsk 2005.
- Górka B., *„Z wody i Ducha” (J 3, 5). Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Epheserbrief*, Freiburg 1971 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10/2).

- Grese W. C., „*Unless One is Born Again*”: *The Use of a Heavenly Journey in John 3*, „*Journal of Biblical Literature*” 107 (1988) nr 4, s. 677–693.
- Gryglewicz F., *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, „*Collectanea Theologica*” 37 (1967) nr 1, s. 66–76.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/3).
- Gryglewicz F., *Jan o Duchu Świętym*, w: F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w Czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, s. 136–148.
- Gryglewicz F., *Pierwotna liturgia chrztu św. jako źródło Pierwszego Listu św. Piotra*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 11 (1958) nr 3, s. 206–210.
- Hodges Z. C., *Water and Spirit – John 3, 5*, „*Bibliotheca Sacra*” 135 (1978), s. 206–220.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/1).
- Homerski J., *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 21 (1974) nr 1, s. 15–24.
- Hammes A., *Der Ruf ins Leben*, Bodenheim 1997 (Bonner Biblische Beiträge, 112).
- Jankowski A., *Łaska dziecięctwa Bożego chrześcijan w teologii św. Jana*, „*Ateneum Kapłańskie*” 49 (1957) z. 291, s. 26–42.
- Kamleh E., *Geist – πνεῦμα*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. 1, Hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1979, s. 479–489.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).
- Kleinknecht H. et al., *πνεῦμα etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, ed. G. Kittel, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 332–455.
- Klos H., *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970 (Stuttgarter Bibelstudien, 46).
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1–2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006 (Series Biblica Paulina, 2).
- Kudasiewicz J., *„Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia”*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1983, s. 45–80.

- Langkammer H., *Chrystocentryczne akcenty w parakletologii Janowej*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 63–75.
- MacGregor G. H. C., *John*, New York 1950 (The Moffat New Testament Commentary, 4).
- McDonnell K., Montague G. T., *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadectwa z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997.
- Mees M., *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht*, „Laurentianum” 27 (1986), s. 123–130.
- Mędała S., *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. R. Bartnicki i in., Warszawa 1992, s. 13–59 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 10).
- Mędała S., *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1).
- Morgan-Wynne J. E., *References to Baptism in the Four Gospel*, w: *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honor of R. E. O. White*, eds. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 116–135 (Journal for the Study of the New Testament, 171).
- North R. S. J., *חַדָּשׁ chād̄hāsh [dād̄āš] חֹדֶשׁ new; month*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, trans. D. E. Green, Grand Rapids, Cambridge 1997, s. 225–244.
- Origenis opera omnia*, t. 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1862 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 13).
- Paciorek A., *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995 (Instytut Teologiczny w Tarnowie. Rozprawy naukowe, 1).
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001 (Studia Biblica, 2).
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Pamment M., *John 3:5: „Unless one is born of water and the Spirit, He cannot enter the kingdom of God”*, „Novum Testamentum” 25 (1983), s. 189–190.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Potterie I. de la, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006.
- Potterie I. de la, *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3, 5*, „Science Ecclésiastiques” 14 (1962), s. 417–451.

- Propp W. H., *Woda*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 803–804 (Seria Biblijna „Vocatio”).
- Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera omnia*, cz. 1, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844, kol. 1215A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).
- Rakocy W., *Faryzeusze. Historia — ewangelie*, Lublin 2002.
- Robinson D. W. B., *Born of Water and Spirit. Does John 3:5 refer to Baptism?*, „Reformed Theological Review” 25 (1966), s. 15–23.
- Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994.
- Rosłon J. W., *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 183–195.
- S. *Cypriani Episcopi Carthaginensis et martyris opera omnia* [...], ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1844 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 4).
- S. *Clementis I, Ponificis Romani, opera omnia*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1985 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 1).
- S. *Clementis I, Ponificis Romani, opera omnia* [...] *accedunt S. Barnabae Apostoli Epistola catholica, S. Hermae Pastor* [...], t. 2, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1857 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 2).
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1965 (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4/1).
- Schneiders S. M., *Born Anew*, „Theology Today” 44 (1987), s. 189–196.
- Spriggs D. G., *Meaning of Water in John 3, 5*, „Expository Times” 85 (1974), s. 149–150.
- Szojda D., *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1966) nr 1, s. 105–121.
- Szojda D., *Znaczenie wody żywej*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 161–167.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990.
- Tengström S., Fabry H. J., רוּחַ *rûah spirit, wind*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 13, eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Farby, trans. D. E. Green, Grand Rapids–Cambridge 2004, s. 365–402.
- Thyen H., *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005 (Hendbuch zum Neuen Testament, 6).
- Vellanickal M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977 (Analecta Biblica, 72),

- Wild R. A., *Listy pasterskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. J. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1439–1456 (Prymasowska Seria Biblijna, 17).
- Witczyk H., *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15–17)*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 76–91.
- Witherington III B., *The Waters of Birth: John 3. 5 and 1 John 5. 6–8*, „New Testament Studies” 35 (1989) nr 1, s. 155–160.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, Roma 1960.
- Zorell F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1911.

Abstrakt

Znaczenie Janowej frazy „gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos” (J 3, 5)

Występująca w dialogu Jezusa z Nikodemem fraza *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* (J 3, 5) ma głębokie znaczenie teologiczne. Jej przesłanie wynika z poszczególnych terminów: *hýdōr* („woda”), *pneúma* („duch”), które w tradycji biblijnej posiadają bogatą symbolikę, nabudowaną na ich dosłownym znaczeniu. Teksty ksiąg biblijnych, a zwłaszcza czwarta Ewangelia, ukazują ścisły związek pomiędzy rzeczywistościami, które wyrażają oba terminy. We frazie *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* terminy *hýdōr* i *pneúma* odnoszą się do tej samej rzeczywistości, czyli duchowych (nadprzyrodzonych) narodzin, których sprawcą jest Duch. Wzmianka o „wodzie” ma za zadanie dookreślenie okoliczności, w których dokonuje się owo „zrodzenie z wody i Ducha”. Okoliczności te zachodzą w kontekście sakramentu chrztu.

Słowa kluczowe: czwarta Ewangelia, woda, Duch, nadprzyrodzone narodzenie, chrzest

Abstract

The meaning of Johannine phrase „gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos” (John 3:5)

The natural qualities of water (*hýdōr*), discovered especially in the conditions of the Ancient Near East, gave rise to its metaphorical, symbolic presentation in the

Old Testament tradition. Giving it, then, means providing someone with life and all kinds of blessings. Theologically, the giving of water symbolizes granting of the blessing that in its entirety was expected in the messianic times. Water acquired a special significance also in the context of ritual washing: washing with water meant spiritual washing, on moral grounds. The Old Testament also shows the connection of water (*hýdōr*) with the reality of the spirit (*pneúma*) (see Isa 44:3; Ezek 36:25–27; Joel 3:1–2). In this context, “spirit” (Heb: *rúah*) was seen as God’s gift to man (Heb: *rúah* *YHWH*; *rúah* *’ēlōhîm*). The close relationship between “water” and “the Spirit” is set out in the Fourth Gospel (see John 7:37–39). Taking into account the relationship between “water” and “the Spirit” in the context of the entire biblical tradition, especially the Fourth Gospel, it can be assumed that in the phrase: *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos*, both terms: *hýdōr* and *pneúma*, refer to one and the same reality that is, spiritual (supernatural) births caused by the Spirit. The exposed element, which is “water”, is to define the circumstances in which this “birth of water and the Spirit” takes place. These circumstances are present in the sacrament of Baptism. It should be remembered, however, that the description contained in the pericope “Conversations of Jesus with Nicodemus” – as some exegetes noted – should not be treated as an account of the institution of the sacrament of baptism, or of giving details related to the ritual side, because the author of the Fourth Gospel primarily intended to show the effects of the saving action of this sacrament.

Keywords: Fourth Gospel, water, Spirit, supernatural birth, Baptism

ks. Robert Głuchowski

<https://orcid.org/0000-0002-7541-8650>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Biblijne podstawy sakramentalnej interpretacji Listu św. Jakuba 5, 13–16

Tytułowy fragment z Listu św. Jakuba to tekst, który przyciąga wyjątkową uwagę od czasów reformacji, w kontekście dyskusji z protestantami dotyczącej sakramentów. Kościół katolicki stoi na stanowisku, że tekst ten stanowi podstawę do nauki na temat sakramentu chorych.

Sobór Trydencki na szesnastej sesji zdefiniował namaszczenie chorych jako „prawdziwy i we właściwym znaczeniu tego słowa sakrament, ustanowiony przez Chrystusa naszego Pana i ogłoszony przez św. Jakuba Apostoła”¹. Określił również, że „starsi Kościoła”, których św. Jakub zaleca wezwać do namaszczenia chorego (Jk 5, 14), to „kapłani wyświęceni przez biskupa”².

Jak rozumieć owo soborowe orzeczenie na temat sakramentu chorych, które odnosi się do Jakubowego listu, w świetle dzisiejszej wiedzy na temat rozdziału 5, 13–16? Współcześni egzegeci twierdzą bowiem, że List św. Jakuba powstał w połowie I wieku po Chrystusie. Czy więc, po pierwsze, możemy mówić o sakramentalnym rozumieniu obrzędu namaszczenia w Jakubowej wspólnoty? Po drugie, na jakiej podstawie możemy utożsamić „starszych Kościoła”, o których mówi Jakub, z „kapłanami wyświęconymi przez biskupa” skoro wiemy, że w tak wczesnej fazie rozwoju wspólnoty termin *presbiteros* nie

1 H. Denzinger, A. Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1973, 1716.

2 H. Denzinger, A. Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 1719.

oznacza jeszcze urzędu w ukształtowanej kościelnej hierarchii. Z tego punktu widzenia precyzacji domaga się zarówno katolicka interpretacja Jakubowego tekstu, jak i sformułowania zawarte w tekście soborowym³.

W dyskusji nad sakramentalnym znaczeniem fragmentu 5, 14–16 podstawowe pytanie, jakie trzeba zadać brzmi: Czy w czasach pisania Listu św. Jakuba modlitwa nad chorym i namaszczenie go dla uzdrowienia i odpuszczenia grzechów przez wybranych we wspólnocie starszych było pojmowane jako specjalny święty obrzęd kontynuujący działanie Jezusa?⁴ Jakie przesłanki w tekście pozwalają na udzielenie pozytywnej odpowiedzi na to pytanie? Odpowiedzi udzielimy w trzech etapach. W punkcie pierwszym ukażemy podstawowe argumenty skłaniające nas do przekonania, że List św. Jakuba powstał około połowy I wieku po Chrystusie, a więc w czasie, gdy nie wykształciła się jeszcze we wspólnotach trzystopniowa hierarchia święceń. W punkcie drugim przeprowadzimy analizę egzegetyczną fragmentu Listu św. Jakuba 5, 13–16. Trzeci punkt będzie zawierał interpretację owego tekstu w świetle postawionych powyżej pytań.

Czas powstania Listu św. Jakuba

Określenie czasu powstania listu łączy się ściśle z zagadnieniem autorstwa. Kto więc jest autorem pisma, które określamy mianem Listu św. Jakuba? W pierwszym wersecie listu autor przedstawia się jako „Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa”. Powstaje jednak pytanie o to, który ze znanych nam Jakubów jest owym autorem. Wydaje się, że nie może nim być znany nam z ewangelii Jakub Apostoł, syn Zebedeusza, a brat Jana (Mk 3, 17; Mt 10, 2), gdyż wcześniej poniósł śmierć męczeńską, około roku 44 za panowania Heroda Agryppy I (Dz 12, 2). Nie bierze się także pod uwagę Jakuba, syna Alfeusza. Nie odgrywał on bowiem większej roli, a wiemy o nim tylko tyle, że należał do grona apostołów (Mk 3, 18; Mt 10, 3; Dz 1, 13).

Wydaje się uzasadnione przyjąć, że autorem listu jest Jakub – „brat Pański” (Ga 1, 19), zwany też w tradycji Jakubem Sprawiedliwym lub Jakubem Młodszym. Nie należał on do grona Dwunastu, lecz odegrał niezwykle ważną rolę w pierwotnym Kościele jako głowa wspólnoty uczniów w Jerozolimie.

3 Artykuł jest rozwinięciem i pogłębieniem mojej wcześniejszej publikacji: R. Głuchowski, *Namaszczenie chorych w Jk 5, 13–15*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii*, Tarnów 2019, s. 125–136. (Źródło Wody Żywej, 6b).

4 Por. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 736.

W Liście do Galatów 2, 9 Apostoł Paweł przedstawia go jako pierwszego spośród trzech filarów Kościoła. W Pierwszym Liście do Koryntian 15, 7 jest on wymieniony jako ten, któremu ukazał się Zmartwychwstały⁵. Dzieje Apostolskie ukazują go jako przełożonego gminy jerozolimskiej i wiążą z wieloma ważnymi wydarzeniami. Gdy Piotr Apostoł został cudownie uwolniony z więzienia w Jerozolimie, nakazał przekazać tę wiadomość właśnie „Jakubowi i braciom” (Dz 12, 17). Z kolei mowa, którą wygłosił Jakub, jest przedstawiona jako kluczowa w czasie tzw. soboru jerozolimskiego (Dz 15, 13–21), ponadto w księdze wzmiankuje się, że gdy Paweł przybył do Jerozolimy po swojej trzeciej wyprawie misyjnej, swoje pierwsze kroki skierował do Jakuba (Dz 21, 17).

Dzięki Józefowi Flawiuszowi znamy okoliczności Jakubowej śmierci. Zginął w 62 roku za sprawą arcykapłana Ananosa II: został postawiony przed Sanhedrynem, oskarżony o przekroczenie Prawa, a następnie ukamienowany (*Starożytności żydowskie*, 20.9.1).

W kontekście autorstwa listu przypisywanego Jakubowi Młodszemu ważne jest zauważenie, że jego postać jawi się jako uosobienie judeochrześcijanina przywiązanego do wypełniania Prawa. Jakub w liście mocno afirmuje Prawo, choć nie był w tej kwestii skrajnym legalistą, gdyż zarówno 15 rozdział Dziejów Apostolskich, jak i 2 rozdział Listu do Galatów przekazują zgodnie, że stanął on po stronie Pawła Apostoła w sporze dotyczącym obrzezania pogan. Z drugiej strony Nowy Testament ukazuje go jako tego, który reprezentuje chrześcijan pochodzenia żydowskiego zachowujących bardziej tradycyjne stanowisko wobec pogan przyjmujących wiarę w Chrystusa. Z jego mowy przekazanej w Dziejach Apostolskich 15, 13–21 wynika, że wymagał od nich przestrzegania pewnych elementów Prawa (klauzule Jakubowe). I choć postanowienia Soboru Jerozolimskiego były przez Pawła Apostoła zinterpretowane jako dające wolność od Prawa pogańskim konwertytom, to jednak gdy w Antiochii „nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba” (Ga 2, 12), sprowokowało to konflikt pomiędzy

5 Jakub jest tu niewątpliwie wyróżniony przez Pawła. Poza Apostołem Piotrem jest jedynym wymienionym z imienia spośród tych, którym ukazał się Chrystus po zmartwychwstaniu. O tej chrystofanii wspomina też *Ewangelia Hebrajczyków*. Fragment owego zaginionego apokryfu dotyczący Jakuba cytuje św. Hieronim: „Pan zaś, gdy oddał płaszcz słudze kapłana przyszedł do Jakuba i objawił się mu. Jakub bowiem przysiągł, gdy pił kielich Pański, że nie będzie spożywał chleba, dopóki nie ujrzy Zmartwychwstającego Chrystusa. [...] Przyniesiono chleb, [Jezus] ułamał go, pobłogosławił, dał Jakubowi Sprawiedliwemu i rzekł do niego: «Bracie Mój, spożyj ten chleb, bo Syn Człowieczy zmartwychwstał»” (*De viris illustribus*, 2), tł. K. Romaniuk, cyt. za: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 104.

judeochrześcijanami a chrześcijanami pochodzącymi z pogaństwa. Według *Dziejów Apostolskich* 21, 18–25, gdy ok. 56 roku Paweł przybył do Jerozolimy, Jakub mówił mu, jak wielu Żydów nawróciło się w Jerozolimie, ale jednocześnie podkreślił, że „gorliwie trzymają się Prawa” i pouczał Apostoła Narodów o konieczności poddania się oczyszczeniu przed udaniem się do świątyni ze względu na judaizujących.

Duża część uczonych wysuwa jednak wątpliwości co do pochodzenia Listu Jakuba od Jakuba Młodszeo i traktuje to pismo jako dzieło nieznanego judeochrześcijanina – hellenisty, który pod koniec I lub na początku II wieku wyłożył swoją naukę, przypisując ją Jakubowi, biskupowi Jerozolimy⁶. Inni egzegeci wskazują na kompromisowe rozwiązanie: list zawiera materiał pochodzący od Jakuba Młodszeo, który później został przeredagowany⁷. Jako kluczowy argument w tej dyskusji wskazuje się doskonały język grecki, w którym list został napisany. Jest to język zbliżony do klasycznego. Czy jest możliwe, żeby Jakub posługiwał się takim językiem? Jako odpowiedź na tę wątpliwość wskazuje się fakt, że spod greckiej szaty językowej przebija wyraźnie semicki sposób wyrażania się autora. Obecne są liczne semityzmy i paralelizmy, szerokie stosowanie maksym. Autor jest więc semitą. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że autor, mimo że z urodzenia był Żydem, żył w mocno zhellenizowanym kraju, a szczególnie dotyczyło to Galilei, z której pochodził. Musiał zatem dobrze znać język grecki. Piękną szatę językową List św. Jakuba może równie dobrze zawdzięczać sekretarzowi autora⁸.

Na to, że autorem pisma jest Jakub – brat Pański, wskazuje też analiza treści listu. Przytacza się tu kilka argumentów: (1) sposób, w jaki autor przedstawia sam siebie zakłada, że jest dobrze znany swoim czytelnikom; (2) autor mocno utożsamia się z dziedzictwem Izraela; (3) autor jest wyraźnie osadzony w palestyńskim środowisku, wspomina np. charakterystyczny dla tej ziemi „deszcz wczesny i późny” (5, 7), wiatr sirocco (1, 11), gorzkie i słodkie źródła (3, 11).

6 Tak np. twierdzą Martin Dibelius, Werner Kümmel, Wiard Popkes, Raymund E. Brown.

7 To stanowisko reprezentują między innymi Ralph Martin, Karl-Wilhelm Niebuhr, Patrick J. Hartin.

8 Richard Bauckham zauważa, że jeśli Józef Flawiusz, który świetnie posługuje się greką, zatrudnia pomocników do językowego wygładzenia swoich dzieł, to nie ma powodu, dla którego nie miałby uczynić tak Jakub. Zob. R. Bauckham, *James: The Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, London 1999, s. 24.

Wszystko to skłania do przyjęcia stanowiska, że autorem Listu Jakuba jest Jakub – brat Pański zwany też Sprawiedliwym, a więc że pismo powstało przed 62 rokiem po Chrystusie.

Wdaje się jednak, że ową datę możemy doprecyzować, analizując dane płynące z treści pisma, a przede wszystkim zauważając specyficzne słownictwo, którego Jakub używa w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu. Słownictwo to nosi Pawłowe piętno.

Teza, że autorem Listu Jakuba jest Jakub Sprawiedliwy, czyli, że pismo powstało stosunkowo wcześniej, ma również oparcie następujących argumentach: (1) odbiorcy pisma najwyraźniej spotykają się w synagogach (2, 2), natomiast udział w zgromadzeniach biorą jacyś „bogaci”, którzy „błuźnią zaszczytnemu Imieniu, które wypowiedziano nad wami” (2, 7). Imieniem, które jest bezczeszczone, może być tylko Imię Jezusa czy „chrześcijanina”. Sytuacja dotyczy więc czasu sprzed rozejścia się dróg synagogi i Kościoła; (2) pomimo zaskakująco mocnej obecności tradycji synoptycznej w Liście Jakuba odnajdujemy w tym piśmie tylko jeden werset (5, 12), który jest niemal identyczny jak ewangeliczny, również na płaszczyźnie językowej. Jakub zna więc nauczanie Jezusa, ale źródłem, z którego czerpie, nie są jeszcze ewangelie w takim kształcie, jak znamy je dzisiaj. Fakt ten wskazywałby na czas, gdy kanoniczne ewangelie jeszcze nie istniały; (3) w Liście Jakuba nie odnajdujemy elementów, które są bardzo charakterystyczne dla późniejszych pism nowotestamentalnych, a więc nie widać zabiegów, które miałyby potwierdzić tożsamość czy autorytet autora. Nie ma również wyjaśnień odnośnie do opóźnienia się przyjścia paruzji, nie ma rozumienia tradycji jako „depozytu”, brak uwag o wypaczeniu doktryny; (4) odnajdujemy natomiast obraz wspólnoty, która jest w pierwszej fazie swojego rozwoju: autor jest skoncentrowany na życiu moralnym członków wspólnoty, która nie jest jeszcze otwarta na świat zewnętrzny i troszczy się o nieuleganie zewnętrznym wpływom; nie widzimy jeszcze ukształtowanej struktury wspólnoty; (5) gdyby Jakub napisał swój list po tzw. soborze jerozolimskim (październik/listopad 51 roku)⁹, moglibyśmy się spodziewać jakiegoś echa sporu, którego efektem było stwierdzenie, że starotestamentalne Prawo nie obowiązuje wchodzących do Kościoła. Tymczasem Jakub wyraża się o Prawie zawsze pozytywnie, jako o „królewskim Prawie” wolności (por. 2, 8), martwiąc się tylko, że niektórzy go nie zachowują.

⁹ Datacja wg W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 166.

Pytanie o to, jak Jakub rozumie w swoim liście temat Prawa, jest kluczowe dla sporu o datację pisma. Ściśle rzecz biorąc, chodzi o interpretację fragmentu 2, 14–26 Listu Jakuba i relację tego tekstu do Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu zawartej w Liście do Rzymian i Liście do Galatów. Czy tekst Jakuba jest odniesieniem się do nauki Pawła? Z drugiej strony, czy jest możliwe, aby teksty Jakuba i Pawła powstały niezależnie, gdy weźmiemy pod uwagę podobieństwo tematu, a nawet słownictwa?

Przyjęcie bardzo wczesnej datacji listu (przed Pawłowymi listami do Rzymian i Galatów) z oczywistych względów wyklucza traktowanie fragmentu 2, 14–26 jako polemiki (czy to z Pawłem, czy z wypaczeniem jego nauczania). W tym kontekście katolicki egzegeta Luke T. Johnson, będący zwolennikiem przedpawłowej datacji listu, zauważa jednak, że musimy pamiętać, iż pod względem języka i percepcji Jakub i Paweł są bardzo podobni, ale „zamiast widzieć Pawła i Jakuba jako polemizujących ze sobą, najlepszym sposobem wytłumaczenia powiązań i różnic w ich języku jest postrzeganie ich jako przedstawicieli tego samego, pierwszego pokolenia chrześcijan, którzy mają żydowskie korzenie. Owszem, są pod mocnym wpływem moralnych tradycji grecko-rzymskich, ale określa ich zasadniczo wierność symbolom i treściom zawartym w Torze”¹⁰. Z tego punktu widzenia drzwi do hipotezy o przedpawłowej datacji Listu Jakuba nie są zamknięte. Istnieje grupa uczonych skłaniających się do twierdzenia, że list powstał bardzo wcześnie: w połowie lub pod koniec lat 40., a więc zanim powstały listy Pawłowe¹¹.

Są też egzegeci, którzy utrzymują, że Jakub napisał swój list po napisaniu przez Pawła Apostoła listów do Rzymian i Galatów. Z tego punktu widzenia List Jakuba byłby polemiką z Pawłowym nauczaniem o usprawiedliwieniu¹² lub reakcją na wypaczenie owej nauki apostoła¹³. Argumentem jest tu spostrzeżenie, że trudno sobie wyobrazić pojawienie się sformułowania

10 L. T. Johnson, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday 1995, s. 120 (Anchor Bible, 37A).

11 Za ową wczesną datacją opowiadają się między innymi: Theodor Zahn, James Adamson, Luke T. Johnson, Douglas Moo oraz z pewnymi zastrzeżeniami Richard Bauckham i William Brosend.

12 M. Hengel, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*, eds. G. F. Hawthorne, O. Betz, Grand Rapids 1987, s. 253–267.

13 R. V. G. Tasker, *The General Epistle of James*, Grand Rapids 1957, s. 31–32; A. Chester, *The Theology of James*, w: *The Theology of Letters of James, Peter, and Jude*, eds. A. Martin, R. P. Martin, Cambridge 1994, s. 48 (New Testament Theology).

„usprawiedliwienie przez wiarę” w żydowskiej wspólnocie przedpawłowej. Hipoteza o polemice z błędnym paulinizmem opiera się na interpretacji, według której fragment 2, 14–26 Listu Jakuba nie sprzeciwia się nauce zawartej w Liście do Rzymian czy Liście do Galatów. Uczeni wskazują tu na fakt, że i w listach Pawła widzimy ślady wypaczenia Pawłowej nauki przez adresatów (Rz 3, 8). Te błędne poglądy pojawiają się już przed napisaniem Listu do Rzymian, dlatego też są obecne w późniejszych latach działalności Jakuba (koniec lat 50.). Z tego punktu widzenia list mógłby powstać po roku 56 (powstanie Listu do Rzymian¹⁴), a przed rokiem 62 (śmierć Jakuba).

Podsumowując, możemy powiedzieć, że wiele wskazuje na to, iż List Jakuba jest pismem, które powstało stosunkowo wcześnie, najprawdopodobniej w połowie I wieku po Chrystusie. Dzisiejsze, coraz powszechniejsze, rozumienie sensu fragmentu 2, 14–26 jako reakcji na błędnie aplikowaną naukę Pawła Apostoła o usprawiedliwieniu skłania do przeświadczenia, że pismo powstało z końcem lat 50., tuż przed śmiercią Jakuba Sprawiedliwego.

Analiza egzegetyczna Listu św. Jakuba 5, 13–16

Pośród zachęt i przestróg stanowiących zakończenie listu (5, 7–20) Jakub przywołuje kwestie cierpienia i prób w życiu chrześcijanina oraz mającej towarzyszyć im modlitwie. Tematy te są przez Jakuba niewątpliwie wyróżnione. Pojawiły się już bowiem na samym początku pisma (1, 2–5), a w zakończeniu wracają i swoistą klamrą spinają cały list.

W zakończeniu listu Jakub wzywa do cierpliwości i wytrwałości w doświadczeniach (5, 7–11). Jednak główny akcent jest w tym kontekście położony na modlitwę, która ma być pierwszą odpowiedzią wierzącego na różne życiowe sytuacje, dobre i złe:

Ktoś z was cierpi z powodu nieszczęścia? Niech się modli! Ktoś zaś się raduje? Niech śpiewa hymny! (J 5, 13)

Trzeba zwrócić uwagę na wyjątkową budowę tego tekstu pod względem formalnym. Chcąc ożywić język i wzmocnić przekaz, autor posługuje się tu diatrybą, czyli formą dialogu z wyobrażonym rozmówcą. Poza tym dwa

¹⁴ Według Waldemara Rakocego luty/marzec 56 roku. Zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 270–282.

czasowniki: „cierpieć zło” (gr. *kakopathein*) oraz „radować się” (gr. *euthymein*), choć są użyte w trybie oznajmującym (*indicativus*): „Kto z was cierpi z powodu nieszczęścia, niech się modli” (tłumaczenie Biblii Paulistów), to można je rozumieć również w sensie pytania (*interrogativus*): „Ktoś z was cierpi z powodu nieszczęścia?” (tłumaczenie BT, BP), albo nawet w trybie warunkowym (*coniunctivus*): „Jeśli ktoś z was cierpi z powodu nieszczęścia”. Ten formalny zabieg sprawia, że czytelnik może odczytać tę frazę jako stwierdzenie, pytanie czy przypuszczenie¹⁵.

Pierwszą z okoliczności, która powinna wierzącego prowokować do modlitwy, jest szeroko pojęte doświadczenie cierpienia, nieszczęścia, trwania w trudnościach¹⁶. Już wcześniej Jakub podaje przymioty owej modlitwy. Chodzi o modlitwę ufną i wytrwałą (por. 5, 16), w której na pierwszym miejscu stoi poszukiwanie Bożej woli i Bożej mądrości (1, 5; 3, 17).

Modlić należy się również w pozytywnych doświadczeniach. Chrześcijanin przeżywający radość, cieszący się życiem też nie może zapominać o Bogu. W tych okolicznościach autor wzywa do modlitwy, używając innego czasownika: *psalletō*. Zachęca więc do śpiewania Bogu psalmów, hymnów. Podobnych wezwań do wysławiania Boga i dziękowania Mu za wszelkie dobro znajdujemy w Starym Testamencie dużo, a szczególnie w Księdze Psalmów: „Śpiewajcie Panu pieśń chwały, sławcie Go na cytrze, śpiewajcie Mu na dziesięciostrunowej harfie” (Ps 33, 1–2; por. Ps 9, 12; 30, 5; 98, 4–6). Do takiej postawy wzywa też Paweł Apostoł: „Napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana (gr. *psallontes*) w waszych sercach” (Ef 5, 18–19; por. Rz 15, 9; 1 Kor 14, 15; Kol 3, 16). Wezwanie do śpiewania psalmów Bogu być może jest w zamyśle Jakuba nie tylko wezwaniem do modlitwy osobistej, ale również do wspólnego chwaleń Boga w zgromadzeniu liturgicznym.

Choruje ktoś wśród was? Niech wezwie starszych Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana (J 5, 14).

Trzecią okolicznością wzywającą do modlitwy jest doświadczenie choroby. Czasownik „chorować” (gr. *asthenein*) oznacza najczęściej w Nowym

¹⁵ Por. J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, Częstochowa 2011, s. 283 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 16).

¹⁶ M. Lattke, *kakopatheō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 238.

Testamencie poważną fizyczną chorobę, osłabienie (por. J 4, 46; 11, 1–6; Flp 2, 26–27). Tutaj stan chorego jest tak poważny, że nie ma on sił, aby samemu udać się do starszych Kościoła. Termin ten może mieć jednak i szersze znaczenie jako fundamentalna słabość ludzkiej natury, której choroba jest tylko przejawem¹⁷. W takim sensie termin ten użyty jest np. w Mt 8, 17: „On wziął na siebie nasze słabości (gr. *astheneias*) i nosił nasze choroby (gr. *nosous*)”. To szersze, duchowe znaczenie tego terminu (por. 1 Kor 11, 30) uprawdopodobnia też kontekst wypowiedzi, gdzie jest mowa o modlitwie, zbawieniu, odpuszczeniu grzechów.

„Starsi Kościoła” określani są terminem *presbyteroi tēs ekklēsias* i oznaczają tych, którzy odgrywali wiodącą rolę we wspólnotach lokalnych. Jak widać w wielu pismach Nowego Testamentu, owi „starsi” pełnili wiodącą rolę w chrześcijańskich wspólnotach. Tak jest w *Dziejach Apostolskich*, która to księga jasno wskazuje istnienie i funkcję grupy starszych w poszczególnych gminach. We wspólnocie jerozolimskiej była to grupa skupiona wokół Jakuba: „Następnego dnia Paweł poszedł z nami do Jakuba. Zebrali się też wszyscy starsi” (Dz 21, 18; por. 11, 30; 14, 23; 15, 2; 16, 4; 20, 17). Podobnie w innych pismach nowotestamentowych (1 Tm 5, 17–19; Tt 1, 5–6; 1 P 5, 1; 2 J; 3 J) jest zaznaczone, że to właśnie „starsi” są autorami pism skierowanych do innych wspólnot. Wydaje się jednak, że – tak jak w *Dziejach Apostolskich* – termin „starszy – prezbiter” nie ma tu znaczenia oficjalnego urzędu oznaczającego stopień w ukonstytuowanej już kościelnej hierarchii, szczególnie jeśli pamiętamy tekst Listu św. Jakuba jest obrazem wspólnoty we wczesnej fazie rozwoju, prawdopodobnie lat 50. I wieku po Chrystusie.

Uwagę zwraca z kolei fakt, że wspólnota, której przewodniczą „starsi”, jest określona jako *ekklēsia* – „Kościół”. Jakub używa tutaj tego terminu w takim sensie, jaki odnajdujemy w Septuagincie w odniesieniu do zgromadzenia (hebr. *qāhāl*) Izraela, zebranego, aby oddawać cześć Bogu i słuchać Jego słowa (por. Pwt 4, 10; 9, 10; 18, 16; 31, 30)¹⁸. Gdy wcześniej mowa jest o wspólnocie wiernych czy miejscu, w którym ona się gromadzi, użyty jest termin *synagōgē* (Jk 2, 2; BT – „zgromadzenie”).

„Starsi” wezwani są do modlitwy „nad” (gr. *epi*) chorym. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament znają praktykę modlitwy wstawienniczej (Rdz 20, 7;

17 Por. J. Zmijewski, *asthenēma*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1991, s. 170.

18 P. J. Hartin, *James*, Collegeville 2003, s. 267 (Sacra Pagina, 14).

2 Mch 12, 44; Mt 5, 44; Kol 1, 9). Również literatura rabiniczna, jak traktaty talmudyczne *Baba Batra* i *Sandedrin*, poświadcza praktykę gromadzenia się, aby modlić się za chorego (*b. Bab. Bat* 116; *b. Sanh.* 101; por. Syr 7, 35). Trzeba jednak zauważyć, że fraza *ep' auton* („nad nim”) nie ma odpowiednika w Septuagincie i Nowym Testamencie. W tym kontekście zwykle używa się zwrotu „modlić się za kogoś” (gr. *hyper*), tak jak jest to w następnym wierszu (5, 16): „módlcie się jeden za drugiego (*hyper allēlōn*)”. Często używane bywa też określenie, które możemy przełożyć jako „modlitwa w czyjejś intencji” (gr. *peri*; Kol 1, 3; 1 Tes 5, 25)¹⁹. Użycie przyimka *epi* może wskazywać skoncentrowanie modlitwy na konkretnej osobie lub odnosić się do zwyczaju wkładania rąk na chorego²⁰.

Kolejną czynnością jest „namaszczenie olejem” (gr. *aleipsantes [auton] ela-iō(i)*). W świecie starożytnym mamy wiele przykładów stosowania oliwy ze względu na jej lecznicze właściwości²¹. Takie świadectwa znajdujemy u pisarzy pogańskich, jak i w judaizmie pozabiblijnym, między innymi u Hipokratesa (*Vict. salubr.* 2, 65) czy Pliniusza Starszego (*Historia naturalna* 23, 39). Józef Flawiusz tak pisze o leczeniu Heroda Wielkiego: „Tu lekarze orzekli, że należy jego ciało rozgrzać. A gdy wsadzili go do wanny napełnionej oliwą, zdawało się im, że wyzionie ducha” (*Starożytności żydowskie* 17.172). Również Biblia podaje takie przykłady (Iz 1, 6; Jr 8, 22; Łk 10, 34).

Pismo Święte mówi także o symbolicznym znaczeniu namaszczenia, jak w Księdze Izajasza, który to tekst Jezus odnosi do swego mesjańskiego posłannictwa: „Pan mnie namaścił i posłał mnie...” (Łk 4, 17; por. Iz 61, 1–3). Stosowano ponadto namaszczenie olejem, któremu towarzyszyła modlitwa w związku z praktyką poświęcania przedmiotów przeznaczonych do kultu (Rdz 28, 18; Wj 30, 22–33). Takiego sakralnego namaszczenia olejem kazał także udzielać Jezus, co czynili apostołowie: „Wielu chorych namaszczało olejem i uzdrawiali” (Mk 6, 13).

Namaszczenie ma być dokonywane „w imię Pana” (gr. *en tō(i) onomati tou kyriou*). Już apostołowie wysłani przez Jezusa wyrzucali złe duchy „w imię Pana Jezusa” (Łk 10, 17). Kościół udziela chrztu „w imię Jezusa” (Dz 2, 38; 8, 16; 10, 48) oraz chorzy są uzdrawiani „w imię Jezusa” (Dz 3, 6; 4, 10). Tutaj „imię Pana” oznacza „imię Jezus” (por. 2, 7), a działanie starszych „w imię Pana”

19 L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 332.

20 P. H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1982, s. 193 (*The New International Greek Testament Commentary*).

21 Por. B. Wittbrodt, *Nauczanie św. Jakuba Apostoła o sakramencie namaszczenia chorych w perspektywie biblijnej*, „*Studia Gdańskie*” 36 (2015), s. 55–66.

jest przywoływaniem mocy Jezusa dla uzdrowienia chorego. „Uzdrowienie nie dokonuje się przez wymówienie magicznej formuły, ale dokonuje go Pan, odpowiadając na zanoszoną z wiarą modlitwę”²².

A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego zbawienna i Pan go podźwignie, a jeśli popełnił grzechy, będą mu odpuszczone (J 5, 15).

W tym wersecie autor mówi przede wszystkim o skutkach modlitwy, która towarzyszy namaszczeniu olejem w imię Pana. W tym kontekście jednak najpierw zwraca uwagę na wiarę – pierwszy warunek, który musi być spełniony, aby namaszczenie było skuteczne. Używa tu zwrotu: „modlitwa wiary” (gr. *hē euchē tēs pisteōs*). Namaszczenie nie jest więc magicznym rytmem przynoszącym efekt sam z siebie, ale skutkuje dzięki wierze modlących się²³.

Na określenie chorego autor używa innego terminu niż w poprzednim wersecie, gdzie użył czasownika *asthenein*. Tutaj chorujący określony jest terminem *kamnōnta*. Jest to imiesłów od czasownika *kamnein*. Słowo to występuje w Nowym Testamencie tylko tutaj i w Liście do Hebrajczyków 12, 3. Wskazuje na kogoś chorego, wyczerpanego cierpieniem, a nawet tego, który jest bliski śmierci, choć nie można znaczenia tego terminu zacieśniać tylko do tych, których stan jest poważny²⁴.

Pierwszym skutkiem jest „wybawienie” chorego. Przez użycie czasownika „zbawić” (gr. *sōsei*) zaakcentowano tu zbawcze działanie Boga. W ten sposób autor podkreśla, że namaszczenie skutkuje zarówno w życiu doczesnym, jak i wiecznym. „Zbawienie” chorego dotyczy bowiem sfery fizycznej i może oznaczać uzdrowienie, poprawę zdrowia fizycznego, ale sięga też dalej i ma znaczenie eschatologiczne. Gdy gdzie indziej Jakub używa czasownika „zbawić”, to odnosi się on do sfery ducha (1, 21; 2, 14; 4, 12). Kolejna obietnica: „Pan go podźwignie” (gr. *egerei auton ho kyrios*) również ma podwójne znaczenie. Z jednej strony jest echem języka ewangelii i Dziejów Apostolskich, gdzie taka fraza występuje często w związku cudami Jezusa. Chrystus „podnosi” (gr. *egerei*) chorych i przywraca im zdrowie ciała i ducha (por. Mt 9, 5–7; Mk 1, 31; 2, 9–12; Dz 3, 7). Z drugiej strony odnosi się także do przyszłości, gdyż Jezus (*Kyrios*) obdarza pełnią życia w zmartwychwstaniu (por. 5, 20;

22 H. Bietenhard, *onoma*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, t. 5, Grand Rapids 1967, s. 278.

23 J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 288.

24 A. Sand, *kamnō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, s. 248.

1 Kor 15, 52)²⁵. Co do skutków namaszczenia, przedstawionych przez autora listu za pomocą czasowników *sōsei* i *egerei*, trzeba ciągle pamiętać o warunku, jaki na początku wersetu stawia Jakub, mówiąc o „modlitwie wiary”. Skutek więc nie jest automatyczny. Zależy od wiary i jest wolnym darem Boga.

Trzeci skutek namaszczenia to odpuszczenie grzechów choremu. „Jeśli popełnił grzechy, będą mu odpuszczone”. W użytej tu peryfrastycznej konstrukcji określającej popełnione grzechy *ē(i) pepoiekōs* (*coniunctivus praesentis* od *eimi* – „być” oraz *participium perfectum* od *poieō* – „czynić”) zwraca uwagę użycie *perfectum*, który to czas wskazuje na trwałe skutki czynów wykonanych w przeszłości. Popełnione grzechy odciskają piętno na grzeszącym. Wydaje się, że autor odwołuje się tu do przekonania obecnego w Starym Testamencie łączącego chorobę z grzechem, wyrażonego na przykład w słowach: „Jeśli nie będziesz wypełniał wszystkich słów tego Prawa [...], Pan nadzwyczajnymi plagami dotknie ciebie i twoje potomstwo, plagami ogromnymi i nieustępliwymi: ciężkimi i długotrwałymi chorobami. [...] Także wszystkie choroby i plagi, niezapisane w księdze tego Prawa, ześle Pan na ciebie, aż cię wytępi” (Pwt 28, 58–61). Myśl ta jest również obecna w nauczaniu Jezusa, który uzdrowionemu chromemu mówi: „Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej, aby ci się coś gorszego nie przydarzyło” (J 5, 14). Spojrzenie Jakuba jest jednak szersze. Z jego warunkowej wypowiedzi („jeśli popełnił grzechy”) wynika, że namaszczenie olejem mogą przyjmować zarówno ci, którzy są w stanie grzechu, jak i ci, którzy nie są nim obciążeni. Autor wpisuje się tutaj w pogląd (por. J 9, 1–3), że choroba nie musi być koniecznie związana z popełnionymi grzechami. W tym kontekście trzeba też zauważyć wcześniejsze odwołanie się do przykładu Hioba, którego choroba i cierpienie nie była skutkiem grzechu, lecz próbą wierności Bogu (por. Hi 5, 11)²⁶.

Jeśli jednak przyjmujący namaszczenie popełnił grzechy, „będą mu odpuszczone” (gr. *afethēsetai autō(i)*). Ten ostatni skutek namaszczenia ma charakter całkowicie duchowy. Co ważne, autor nie uzgadnia tutaj liczby mnogiej „grzechów” (gr. *hamaritias*) z obietnicą odpuszczenia, w odniesieniu do której, patrząc ściśle gramatycznie, też powinno się użyć liczby mnogiej. Wydaje się, że autor posługuje się tutaj słowami Jezusa zapowiadającymi w liczbie pojedynczej w formie bezosobowej: „będzie mu odpuszczone” (por. Mt 12, 32)²⁷. Jest to ślad tradycji synoptycznej, tak mocno obecnej również w innych miejscach listu.

²⁵ P. J. Hartin, *James*, s. 268–269.

²⁶ J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 290.

²⁷ J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 290.

Wyznawajcie więc swoje grzechy jedni drugim i módlcie się nawzajem za siebie, abyście zostali uzdrowieni. Modlitwa sprawiedliwego posiada wielką moc i jest skuteczna (J 5, 16).

Członkowie Jakubowej wspólnoty są wezwani do wyznawania sobie nawzajem grzechów. Wyznawanie grzechów i prośba kierowana do Boga o ich przebaczenie to praktyka obecna już w Starym Testamencie. Indywidualne wyznanie grzechów widzimy na przykład w słowach: „Grzech mój wyznałem Tobie i nie ukryłem mej winy. Rzekłem: «Wyznaję nieprawość moją wobec Pana», a Tyś darował winę mego grzechu” (Ps 32, 5; por. Kpł 5, 5; Lb 5, 7). Podobnie istnieje wyznanie grzechów całej wspólnoty: „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię” (Kpł 16, 21; por. Tb 3, 1–6). Jeśli chodzi o Nowy Testament, to trzeba dostrzec, że wyznawanie grzechów należało do praktyki pokutnej w chrzcielnym ruchu zainicjowanym przez Jana Chrzciciela (Mt 3, 6; Mk 5, 1). Jezus przekazał swoim uczniom władzę odpuszczania grzechów (Mt 16, 19; 18, 18; J 20, 23), a Dzieje Apostolskie mówią o praktyce wyznawania grzechów przez chrześcijan w kontekście działalności Pawła Apostoła w Efezie: „Przychodziło też wielu wierzących, wyznając i ujawniając swoje uczynki” (19, 18).

Jakub, pisząc o „wyznawaniu grzechów jedni drugim”, pozostaje w tym nurcie. Jest jednak pytanie, kogo ma dokładnie na myśli. Kim są owi „drudzy”, którym powinno się wyznawać grzechy? Czy chodzi o jakichkolwiek członków wspólnoty czy o – zaakcentowanych wcześniej w wersecie 14 – „starszych”? Zasadne wydaje się twierdzenie, że chodzi tu o „starszych”. Świadczy o tym przede wszystkim kontekst wypowiedzi. Autor wyraźnie nawiązuje tu do wcześniejszej wypowiedzi przez wprowadzenie partykuły „więc” (gr. *oun*). W wersecie 14 również mówi o starszych w liczbie mnogiej, chociaż namaszczenia udziela jeden z nich. Argumenty te jednak nie są rozstrzygające i nakaz wzajemnego wyznawania grzechów może również dotyczyć tutaj zwyczaju spowiedzi publicznej, w trakcie której grzesznicy jedni przed drugimi wyznawali grzechy²⁸.

Z wezwaniem do wyznawania grzechów Jakub wiąże nierozdzielnie (spójnik *kai*) wezwanie do modlitwy jeden za drugiego. Zakres tego wezwania jest uzależniony od interpretacji poprzedniego stychu (16b). Może więc chodzić

28 J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 290.

o modlitwę starszych za wyznających grzechy, i wzajemnie. Może to być też wezwanie bardziej ogólne: do modlitwy wiernych za siebie nawzajem.

Skutkiem wyznania grzechów i modlitwy jest „uzdrowienie” (gr. *hopōs iathēte*). Odnosi się to zarówno do sfery fizycznej, jak i duchowej (przebaczenie grzechów). Warto podkreślić, że obecna tutaj grecka forma czasownika „uzdrawiać” (gr. *iaomai*) jest użyta w drugiej osobie liczby mnogiej, co odnosi owo uzdrowienie do całej wspólnoty²⁹.

Ostatnia fraza wersetu 16 znów odnosi się do modlitwy. Chodzi tym razem o modlitwę „sprawiedliwego” (gr. *dikaios*). Kilka wersetów wcześniej (5, 6), w kontekście krytyki bogaczy, Jakub wspomina „sprawiedliwych”. Są to wierni należący do wspólnoty, którzy są wydawani na śmierć przez bogaczy. Tutaj jednak autor nie ma przed oczami konkretnych osób, lecz odnosi się ogólnie do biblijnej idei „sprawiedliwego”, jako osoby, która w doskonały sposób podąża za Bożym Prawem (por. Ps 1, 6).

Tłumacze dyskutują, jak oddać ostatnią frazę wersetu 16. W zdaniu tym autor, chcąc podkreślić niezwykłą moc i skuteczność modlitwy sprawiedliwego, precyzyjnie dobrał terminy i formy gramatyczne. Kiedy w całej perykopie 5, 13–18 mówi o modlitwie, to używa terminów pochodzących od czasownika *proseuchein* (modlić się), ale tutaj posłużył się rzeczownikiem *deēsis*, który oznacza „modlitwę wstawienniczą, błaganie”³⁰. Łączy go z wyrażeniem *poly ischyei*, które znaczy dosłownie „móc wiele, mieć siłę”³¹, stąd tłumaczenie: „modlitwa sprawiedliwego ma wielką moc”. Na końcu zdania jest natomiast imiesłów *energoumenē* (*praes. med. fem.*), którego dokładne odniesienie następuje z trudnością. Imiesłów ten pochodzi od czasownika *energeō* znaczącego „działać, dokonywać, sprawiać”³² i – z gramatycznego punktu widzenia – może odnosić się do rzeczownika *deēsis* (modlitwa) albo do głównego czasownika *ischyein* (móc, być mocny). W pierwszym przypadku autor charakteryzowałby modlitwę sprawiedliwego. Takie rozumienie pociąga za sobą tłumaczenie: „modlitwa skuteczna, efektywna”³³. W drugim przypadku nie zostałaby podkreślona moc modlitwy samej w sobie, ale raczej odpowiedź Boga na nią. Za tym rozwiązaniem opowiada się większość współczesnych egzegetów,

29 P. J. Hartin, *James*, s. 270.

30 U. Schoenborn, *deēsis*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 1, s. 287.

31 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 302.

32 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 200.

33 M. Dibelius, *James. Commentary on the Epistle of James*, Philadelphia 1976, s. 256; S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, London 1980, s. 234.

proponując tłumaczenia, takie jak: „modlitwa mocna w swoim skutku”³⁴, „mocna w swoim działaniu”³⁵, „mocna gdy jest doświadczana (doświadczają się jej skutków)”³⁶, „może przynosić silny skutek”³⁷. To rozumienie jest bliskie Pawłowemu ujęciu z Listu do Galatów 5, 6, gdzie jest mowa o wierze „działającej (*energoumenē*) przez miłość”. W następnych wersach (17–18) Jakub właśnie w tym duchu rozwija swoją myśl, przywołując postać Eliasza, którego modlitwa była skuteczna (5, 17–18). Całą frazę można by więc przełożyć: „Modlitwa sprawiedliwego posiada wielką moc i/ponieważ jest skuteczna”³⁸.

Sakramentalna interpretacja Listu św. Jakuba 5, 13–16

Jakie wnioski płyną z powyższej analizy? Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę, że modlitwa starszych, o której mówi Jakub, nie jest jakąkolwiek modlitwą, ale modlitwą Kościoła. Nie jest na pewno przypadkiem, że właśnie w tym kontekście Jakub używa terminu „Kościół” (*ekklēsia*) na określenie wspólnoty wierzących i nie czyni tego nigdzie indziej. Posłużenie się tutaj terminem *ekklēsia* ma głęboki sens i odsłania Jakubowe rozumienie tożsamości wspólnoty wierzących. Mianowicie Kościół to, według Jakuba, wspólnota, która troszczy się o słabych, i miejsce, gdzie chorzy odzyskują zdrowie (ciała i ducha). Takie ujęcie to nic innego, jak pojmowanie Kościoła jako przestrzeni, w której kontynuowana jest misja i dzieło Jezusa uzdrawiającego i podnoszącego z grzechów. A więc działalność starszych Kościoła w relacji do chorych jest głębokim urzeczywistnieniem tego, czym Kościół jest w swej istocie – przedłużeniem Jezusowych uzdrawiających rąk.

Na fakt, że namaszczenie chorych jest rozumiane jako kontynuacja uzdrawiającej działalności Jezusa wskazuje też zwrot „w imię Pana”. Dobrą ilustracją tego przekonania są teksty Dziejów Apostolskich przedstawiające działalność apostołów uzdrawiających chorych „w imię Jezusa” rozumianą właśnie jako kontynuacja działalności Zbawiciela. Najlepszym przykładem jest Piotr

34 P. J. Hartin, *James*, s. 271.

35 J. Adamson, *The Epistle of James*, Grand Rapids 1976, s. 199 (The New International Commentary on the New Testament).

36 J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh [1916] 1978, s. 309 (The International Critical Commentary, 41).

37 L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 335.

38 Por. D. G. McCartney, *James*, Grand Rapids 2009, s. 250 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

mówiący do chromego w świątyni: „Nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci daję: w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź” (Dz 3, 6). Tymi słowami Piotr wyraża świadomość, że uzdrowienie dokonuje się mocą zmartwychwstałego Jezusa. Takie samo przekonanie wyraża w swoim liście Jakub.

Uzdrowienie jest dokonane nie tylko „w imię Pana”, ale jest ono także dokonywane mocą Chrystusowego zmartwychwstania. Wskazuje na to połączenie czasowników „zbawiać” i „podnosić, dźwigać” (*sōdzei i egeirei*) umieszczających uzdrowienie w kontekście zmartwychwstania Jezusa. „Połączenie czasowników «zbawić» *sōdzō* i «podnosić» *egeirō*, które są związane ze zmartwychwstaniem, podkreśla, że uzdrowienie jest doświadczeniem Bożej mocy płynącej ze zmartwychwstania. Jest ona dana wspólnocie jako antycypacja przemiany całego stworzenia, które ostatecznie dokona się w paruzji”³⁹. W tym świetle Jakub pojmuje Kościół jako wspólnotę, gdzie urzeczywistnia się nowe stworzenie, jak to widać już na początku listu w określeniu członków wspólnoty jako „pierwociny Bożych stworzeń” (1, 18)⁴⁰.

Widać też wyraźnie, że wzywanie starszych i modlitwa nad chorymi jest czynnością kościelną również w tym sensie, że jest to modlitwa formalna. Jest ona odróżniona od charyzmatu uzdrowienia, którego działanie objawia się w całkiem innym kontekście (por. 1 Kor 12, 9. 28. 30). Istotne jest również zauważenie, że Jakub zgodnie ze swoim parenetycznym stylem wcale nie zamierza zaprowadzać nowego sposobu postępowania, lecz zakłada jego istnienie⁴¹.

Jeśli chodzi o formalność obrzędu namaszczenia i modlitwy nad chorym, zostało już wyżej wspomniane, że znaczenie ma użycie przyimka „nad” (gr. *epi*). Starsi są wezwani do modlitwy „nad chorym” (*ep' auton*), która to fraza nie ma odpowiednika w Biblii, a odnosi się zapewne do zwyczaju władania rąk na chorego.

Trzeba też zauważyć, że Jakub zaznacza, iż najpierw sami chorzy są wezwani do działania. To oni powinni wzywać starszych Kościoła. Język Jakuba ma tutaj również wyraźny ślad formalności: chorzy powinni „wezwać starszych Kościoła” (5, 14). W tym ujęciu starsi stają się narzędziem w ręku Kościoła, zaś ich posługa niesie uzdrowienie nie tylko samym chorym, ale całej wspólnotie⁴².

39 R. W. Wall, *Community of the Wise: The Letter of James*, Valley Forge 1997, s. 266.

40 P. J. Hartin, *James*, s. 276.

41 T. W. Leahy, *List Świętego Jakuba*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1502.

42 L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 343.

Idąc dalej, trzeba też dostrzec, że bez wątpienia Jakub nie ukazuje namaszczenia jako magicznego obrzędu. Jest on ściśle połączony z modlitwą w imię Jezusa, a skutek namaszczenia i modlitwy zależy od Boga. Jakub ukazuje więc obrzęd namaszczenia jako modlitwę skuteczną. W wersetach 14–15 widać konsekwentnie obecną koniunkcję pomiędzy poszczególnymi frazami: gdy chory wezwie starszych, by go namaścili, modląc się nad nim, „wtedy/i” (*kai*) modlitwa będzie dla niego zbawienna „i” (*kai*) Pan go podźwignie. Pan niezawodnie odpowiada na błagalną modlitwę (*deēsis*), tak jak czytamy w 1 P 3, 12: „Oczy bowiem Pana na sprawiedliwych są zwrócone, a Jego uszy na ich prośby (*deēsin*)”.

Jak już wspomniano, Jakub będąc zanurzonym w starotestamentalnej tradycji, wiąże chorobę z grzechem, ale jest daleki od wąskiego spojrzenia, w którym traktowałyby zawsze chorobę jako skutek grzechu. Znamienne jest jednak podkreślenie, że sytuuje on skutki namaszczenia i modlitwy na dwu płaszczyznach: fizycznej i duchowej. Zbawienie, o którym mówi w tym kontekście, dotyka i ciała, i ducha człowieka. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że na płaszczyźnie ducha (odpuszczenie grzechów) skutki obrzędu są precyzyjniej określone niż na płaszczyźnie fizycznej, gdzie nie ma wprost mowy o uzdrowieniu ciała, ale ogólnie jest mowa o „podźwignięciu”.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że z punktu widzenia teologii biblijnej sakramentalna interpretacja Listu św. Jakuba 5, 13–16 ma solidne podstawy, choć nie oznacza to, że znajdziemy w tym tekście wszystkie późniejsze uściślenia sakramentologii. Co najważniejsze, możemy powiedzieć, że w czasach pisania tego listu modlitwa nad chorym i namaszczenie go dla uzdrowienia i odpuszczenia grzechów przez wybranych we wspólnocie starszych były pojmowane jako specjalny święty obrzęd kontynuujący działanie Jezusa zmartwychwstałego. Widać też, że owo namaszczenie i modlitwa stanowią sformalizowaną modlitwę Kościoła, która wyraźnie odróżnia się od charyzmatu uzdrowienia oraz jest praktyką już stosowaną w Jakubowej wspólnocie. Jest to również modlitwa, która przynosi niezawodny skutek (uzdrowienie) czy to na płaszczyźnie duchowej czy fizycznej.

Orzeczenie Soboru Trydenckiego należy też widzieć w kontekście debaty toczonej się w XVI wieku. Sobór naucza, że obrzęd namaszczenia spełnia kryteria sakramentu, określane przez ówczesną teologię. Nie stwierdza natomiast, że obrzęd ten był rozumiany jako sakrament w I wieku po Chrystusie, gdy pojęcie sakramentu jeszcze nie funkcjonowało. Według nauki soborowej szafarzami namaszczenia chorych są ci, którzy są w Kościele (w XVI wieku i na długo wcześniej) wyświęconymi przez biskupa kapłanami, a nie tylko

„starszymi Kościoła” w szerokim sensie, czyli świeckimi pełniącymi we wspólnotach jakieś, nawet formalne, funkcje. Sobór nie orzekł, że gdy List Jakuba był pisany, istniała już w Kościele ściśle określona hierarchia i że *presbiteros* jest terminem technicznym na określenie urzędu kościelnego, jak widzimy to w późniejszych pismach nowotestamentalnych.

Z punktu widzenia hermeneutyki biblijnej interpretację Listu św. Jakuba 5, 13–16, jaką przedstawił Sobór Trydencki, trzeba potraktować jako odczytanie sensu pełniejszego (*sensus plenior*). Chodzi o „głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie dość jasno wyrażone przez pisarza natchnionego”, i które „jakiemuś tekstowi biblijnemu nadaje bądź autentyczna tradycja Kościoła nauczającego bądź jakieś formalne orzeczenie soborowe”⁴³. Omawiany fragment listu w pełni spełnia te kryteria.

Bibliografia

- Adamson J., *The Epistle of James*, Grand Rapids 1976 (The New International Commentary on the New Testament).
- Apokryfy Nowego Testamentu. *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Bauckham R., *James: The Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, London 1999.
- Bietenhard H., *onoma*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, t. 5, Grand Rapids 1967, s. 243–281.
- Brown R. E., *An Introduction to the New Testament*, New York 1997.
- Dauids P. H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1982 (The New International Greek Testament Commentary).
- Denzinger H., Schonmetzer A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1973.
- Dibelius M., *James. Commentary on the Epistle of James*, Philadelphia 1976.
- Hartin P. J., *James*, Collegeville 2003 (Sacra Pagina, 14).
- Hengel M., *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for his 60th Birthday*, eds. G. F. Hawthorne, O. Betz, Grand Rapids 1987, s. 253–267.
- Johnson L. T., *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday 1995 (Anchor Bible, 37A).

⁴³ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 71–72.

- Kozyra J., *List Świętego Jakuba*, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 16).
- Lattke M., *kakopatheō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 238.
- Laws S., *A Commentary on the Epistle of James*, London 1980.
- Leahy T. W., *List Świętego Jakuba*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1502.
- McCartney D. G., *James*, Grand Rapids 2009 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- Ropes J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh [1916] 1978 (The International Critical Commentary, 41).
- Sand A., *kamnō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 248.
- Schoenborn U., *deēsis*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1991, s. 287.
- Tasker R. V. G., *The General Epistle of James*, Grand Rapids 1957.
- The Theology of Letters of James, Peter, and Jude*, eds. A. Martin, R. P. Martin, Cambridge 1994.
- Wall R. W., *Community of the Wise: The Letter of James*, Valley Forge 1997.
- Wittbrodt B., *Nauczanie św. Jakuba Apostoła o sakramencie namaszczenia chorych w perspektywie biblijnej*, „Studia Gdańskie” 36 (2015), s. 55–66.
- Zmijewski J., *asthenēma*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1991, s. 170.
-

Abstrakt

Biblijne podstawy sakramentalnej interpretacji Listu św. Jakuba 5, 13–16

Sobór Trydencki określił sakrament namaszczenia chorych jako „prawdziwy i we właściwym znaczeniu tego słowa sakrament, ustanowiony przez Chrystusa naszego Pana i ogłoszony przez św. Jakuba Apostoła” (DS 1716). Określił również, że „starsi Kościoła”, których św. Jakub zaleca wezwać do namaszczenia chorego (Jk 5, 14),

to „kapłani wyświęceni przez biskupa” (DBS 1719). Autor niniejszego artykułu odpowiada na pytanie: jak pogodzić te twierdzenia ze współczesną wiedzą biblijną na temat Listu św. Jakuba 5, 13–16. Dziś wiemy bowiem, że List Jakuba powstał zaraz po połowie I wieku, gdy nie wykształciła się jeszcze kościelna hierarchia i nie funkcjonowało pojęcie sakramentu. Analiza dokonana jest w dwóch etapach. Pierwszym jest semantyczna analiza fragmentu 5, 13–16. Drugim etapem – bazującym na wnioskach analizy semantycznej – jest odpowiedź na pytanie: Czy obrzęd ukazany w tym fragmencie jest przez autora listu pojmowany jako szczególny ryt kontynuujący działanie Jezusa.

Słowa kluczowe: sakrament, namaszczenie chorych, starsi Kościoła, *presbiteroi*, modlitwa nad chorymi, odpuszczenie grzechów

Abstract

Biblical basics of sacramental interpretation James 5:13–16

The Council of Trent said: „sacred unction of the sick was instituted by Christ our Lord, as truly and properly a sacrament of the new law, promulgated to the faithful by James the Apostle” (DBS 1716) and that the presbyters of the church whom James urges to be called in are not just senior community members but priests ordained by the bishop (DBS 1719). An author of this article answers the question: How to understand these claims in the light of contemporary biblical knowledge about James 5:13–16. We know today that Jas was written in the middle of the first century. There was no church hierarchy yet and there was no concept of the sacrament as we understand it today. The analysis is made in two stages. The first is semantic analysis of James 5:13–16. The second is to answer the question: Whether the rite is shown in James 5:13–16 is understood by the author of Jas as a special rite that continued Jesus’ action.

Keywords: a sacrament, anointing of the sick, elders of the Church, *presbiteroi*, prayer over the sick, forgiveness of sins

ks. Paweł Marzec

<https://orcid.org/0000-0002-9234-5166>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Seksualność a życie duchowe w świetle wybranych wypowiedzi Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka

W książce zatytułowanej *Zmagania z Bogiem. Wiara w czasach niepokoju* Ronald Rolheiser¹ wskazuje na napięcie istniejące między kulturą chrześcijańską a kulturami niechrześcijańskimi w odniesieniu do ludzkiej seksualności. Pisze: „Kultura świecka krytykuje Kościół, oskarżając go o sztywność i antyerotyczność. Jest to po części prawda, ale Kościół mógłby odpowiedzieć na ten zarzut, że jego surowość w kwestiach seksu wynika z faktu, iż pozostaje on jednym z niewielu głosów przypominających o odpowiedzialności seksualnej. Kościół mógłby też wezwać kultury, które twierdzą, że znalazły klucz do zdrowej seksualności, by dowiodły, że rzeczywiście sprostały temu wyzwaniu. Żadna kultura go nie podjęła. Wszystkie się z nim zmagają”².

Ludzka seksualność jest często interpretowana tylko w znaczeniu niechrześcijańskim, natomiast katolicka etyka seksualna bywa sprowadzana do norm, przykazań i zakazów w dziedzinie erotycznej, bez ukazywania wartości, ku jakim Chrystus – Wcielony Bóg chce otworzyć człowieka na drodze życia

1 Ronald Rolheiser, ur. w 1947 roku, ksiądz rzymskokatolicki i członek Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, prezes Oblackiej Szkoły Teologicznej, autor 16 książek z zakresu teologii duchowości.

2 R. Rolheiser, *Zmagania z Bogiem. Wiara w czasach niepokoju*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2019, s. 62–63.

duchowego. Celem niniejszego artykułu jest próba przybliżenia związków pomiędzy przeżywaniem seksualności a rozwojem życia duchowego, w świetle wybranego nauczania ostatnich trzech papieży.

Seksualność człowieka wobec cielesności i płciowości

Jan Paweł II wskazuje, że człowiek jest duchem ucieleśnionym, który wyraża się poprzez ciało, a zarazem jest ciałem formowanym przez nieśmiertelnego ducha. W takiej jedności duchowo-cielesnej człowiek powołany jest do miłości³. W papieskiej teologii ciało oznacza „widzialność” człowieka w świecie, ma wymiar sakramentalny, jest widzialnym znakiem rzeczywistości boskiej⁴. Doświadczenie ludzkiego życia w ciele jest najmniej nieadekwatną analogią życia samego Boga i Jego stosunku do ludzkości. Konstytucja kobiecego lub męskiego ciała pozwala na specyficznie ludzkie działanie, w którym ciało wyraża osobę⁵, ale jest równocześnie miejscem doświadczenia Bożej miłości.

Zatem „cielesność” to nie tylko zespół tkanek i narządów, ale także bogate życie psychiczne, a nawet rozumność i wolność człowieka – wszystko to, co podlega badaniu i interpretacji naukowej. Taka „widzialność” człowieka przeniknięta jest niewidzialnym duchem. Benedykt XVI uważa, że człowiek nie może bez szkody dla siebie odrzucić tej antropologicznej jedności duchowo-cielesnego złożenia. „Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość”⁶. Człowiek jako osoba o naturze cielesno-duchowej naznaczony jest wymiarem płciowym. „Płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby [...] ujawniającym swe głębokie znaczenie w doprowadzeniu osoby do złożenia daru z siebie w miłości”⁷. Sensem płciowego istnienia człowieka jest więc doświadczenie miłości i oddanie siebie. W tym kontekście należy dopiero umieścić seksualność, jako specyficzne zaangażowanie płciowości

3 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 11.

4 Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 23.

5 Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 34.

6 Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 5.

7 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 37.

w relacji oblubieńczej, związane z aktywnością płciową i jej emocjonalnym przeżywaniem.

Po krótkim uściśleniu pojęć można zanalizować wybrane nauczanie ostatnich trzech papieży odnośnie do katolickiego rozumienia seksualności. Pomocą w analizie będzie przybliżenie rzeczywistości nazwanej erosem, która wydaje się być wewnętrzną siłą pobudzającą człowieka do podejmowania życia seksualnego⁸.

Eros według Jana Pawła II

W interpretacji Jana Pawła II do pogodzenia z chrześcijaństwem jest rozumienie *erosa* jako siły wewnętrznej, która porywa człowieka w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne. Takie zdefiniowanie *erosa* może otwierać drogę ku Chrystusowi⁹. Aby tak było, potrzebna jest jednak droga wyrzeczenia, porzucenia wszystkiego, co nie jest Bogiem. Celem takiego wyrzeczenia jest osiągnięcie tego, co prawdziwe, dobre i piękne. Karol Wojtyła mówi o konieczności uleczenia tego, co płynie z pożądliwości serca, a co przejawia się pożądliwością ciała. „Pożądliwość ciała to stała skłonność do widzenia osoby [...] poprzez same wartości *sexus* jako przedmiotu możliwego użycia”¹⁰.

Jan Paweł II mówi o zmysłowym, redukującym spojrzeniu na seksualność, które jest krytykowane przez Jezusa. Dopiero, gdy człowiek przyjmie wartości etyczne, może doświadczyć pełni *erosa* – wtedy także erotyka ludzkiego życia stanie się rzeczywiście piękna i dobra, bo zgodna z prawdą o człowieku. Jezus Chrystus jest Prawdą, dlatego spotkanie z Nim uzdrawia zranionego ludzkiego *erosa*. Chrystus – Odkupiciel człowieka i jego seksualności pozwala odnaleźć oblubieńczy sens ciała – człowiek istnieje po to, aby siebie komuś oddać, wejść w intymną relację daru z drugą osobą. Jest to zadanie ludzkiego ducha, zadanie natury etycznej. Porwanie zmysłów i namiętność ciała mogą zatrzymać się

8 Greckie pojęcie *eros* ma rozległy wachlarz znaczeniowy. Według Platona *eros* oznacza intensywną siłę wewnętrzną, która porywa człowieka ku Prawdzie-Dobru-Pięknu, ku doskonałości, nieśmiertelności. W literaturze pięknej, to porwanie ma przede wszystkim wymiar zmysłowy. Por. E. Domagała, *Miłość drogą do Piękna-Dobra-Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 34 (2009), s. 82–87.

9 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 84.

10 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 143.

na samym pożądaniu pozbawionym wartości etycznej – i człowiek (oboje: mężczyzna i kobieta) nie doświadczy pełni *erosa*¹¹.

Powyzsza myśl papieża jest wołaniem o nowe odkrycie ludzkiej cielesności zintegrowanej z duchem. Człowiek w stanie grzechu pożądliwości doświadcza duchowej dezintegracji. Pożądliwe serce ma tendencję do dzielenia, niszczy jedność. Wspólne życie mężczyzny i kobiety zostaje oddzielone od małżeństwa, miłość oddzielona od seksu, szukanie przyjemności oddzielone od respektowania cyklu płodności, prokreacja oddzielona od aktu seksualnego, akt seksualny oddzielony od Boga, Bóg oddzielony od ludzkiej fizjologii, cielesna przyjemność oddzielona od życia duchowego¹².

Dopiero nowy człowiek, stworzony z miłości mocą Chrystusowego odkupienia, staje się wewnętrznie zintegrowany i zdolny do miłości. W całym zamęcie seksualnym, z którym zmagają się wszystkie kultury, uwidacznia się potrzeba zwrócenia ku Bogu. Papież ujmuje to w filozoficzny sposób: *eros* i *etos* „są wezwane do spotkania się w sercu człowieka – i w tym spotkaniu przynoszą owoce”¹³. W sercu człowieka możliwe jest spotkanie z łaską Boga, który jako Jedyny jest w stanie spełnić pragnienia ludzkiego *erosa*. Bowiem człowiek doświadcza w sobie pragnień Nieskończonego, ale próbuje je bezskutecznie zapełnić w ludzki sposób. Potrzebuje *etosu*, który pokieruje *erosem*. Jednak o własnych siłach wydaje się to niemożliwe. W tym miejscu pojawia się konieczność zwrócenia się ku Chrystusowi, po łaskę nowego życia – uporządkowania *etosu*, i jeszcze ważniejszego uczestniczenia w boskim życiu Trójcy.

W tym kontekście współżycie seksualne jawi się jako prawdziwie ludzkie tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci (porządek w *etosie*). Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśli by nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, również w swym wymiarze czasowym. Jeżeli człowiek zastrzeżę coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie¹⁴. Seksualność pełni zatem rolę służebną wobec miłości. Ponadto dla małżonków złączonych w Chrystusie przez

11 Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „serca”*, s. 85.

12 Por. K. Knotz, *Czystość małżeńska – z perspektywy encykliki „Deus Caritas est”*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1 (2011) nr 2, s. 153.

13 Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „serca”*, s. 86.

14 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 11.

sakrament małżeństwa wspólnie przeżywana seksualność może być szansą doświadczenia miłości Boga¹⁵.

Wkład Benedykta xvi w rozumienie *erosa*

Papież Benedykt xvi zauważa, że nawet pobieżne spojrzenie na koncepcję *erosa* ukazuje istnienie jakiejś relacji między miłością a Boskością. Tę myśl precyzuje, stwierdzając, że „miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia”¹⁶. Droga do tego celu, według papieża, nie polega na prostym podaniu się instynktowi. Konieczne jest oczyszczenie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Trzeba jednak dobrze rozumieć, że na tej drodze nie ma mowy o odrzuceniu *erosa*, „otruciu go” (jak zarzucał chrześcijaństwu Nietzsche). Wyjście *erosa* w kierunku Boskości i tym samym odkrycie jego prawdziwej wielkości prowadzi poza siebie. Ten proces oznacza wcześniejszą ascezę, wyrzeczenie i oczyszczenie. Zatrzymanie się na samym pożądaniu powoduje, że seksualność staje się towarem, rzeczą, którą można kupić i sprzedać, co więcej – sam człowiek staje się towarem. Chrześcijaństwo nie odcina się od cielesności i od jej erotycznego wymiaru, choć takie tendencje były. Istotne jest jednak odkrycie wymiaru duchowego człowieka. Człowiek jest bowiem bytem, w którym duch i materia wzajemnie się przenikają¹⁷.

Papież Benedykt xvi przyznaje, że w dyskusji filozoficznej i teologicznej dwa rozumienia miłości: *eros* i *agape* były przeciwstawiane – *eros* jako miłość pożądliwa, *agape* jako miłość ofiarna. Pierwsza miałyby być miłością pogańską, druga prawdziwie chrześcijańską. Jednak takie przeciwstawienie odrywa chrześcijaństwo od podstawowych relacji życiowych, jakimi są miłość, małżeństwo, życie seksualne. „Wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego, czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, interweniując w jego dążenie do miłości, aby je oczyścić, ukazując mu zarazem jej nowe wymiary”¹⁸. Dlatego miłości pragnienia i miłości ofiary nie da się nigdy całkowicie

15 Por. R. Skrzypczak, *Teologia relacji miłosnych i seksualności w ujęciu św. Jana Pawła II*, „Studia Bydgoskie” 9 (2015), s. 112–113.

16 Benedykt xvi, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 5.

17 Por. Benedykt xvi, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 5.

18 Benedykt xvi, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 8.

oddzielić, a nawet trzeba je sobie przybliżyć, aby spełniła się prawdziwa natura miłości.

W relacjach płciowych *eros* dojrzuje do *agape*. Początkowo jest pożądanym ze względu na fascynację drugą osobą i wielką obietnicę szczęścia, którą przed człowiekiem otwiera. Z czasem ulega przemianie i bardziej szuka szczęścia drugiej osoby, poświęca się i pragnie „być dla” niej. Jednak człowiek nie może pozostać wyłącznie w miłości oblatywnej. Nie może tylko dawać, musi także otrzymywać. Dlatego, kto chce ofiarować miłość, sam wcześniej musi ją otrzymać w darze¹⁹. Konieczność otrzymania miłości w darze odnosi człowieka do miłości Boga, która jest zawsze pierwsza. W ten sposób myśl papieska wskazuje na Chrystusa, który jest wcieloną miłością Ojca.

W związku z tym Benedykt XVI nazywa *erosem* nawet miłość samego Boga do człowieka. „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątplenia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*”²⁰. Bóg pragnie zjednoczenia z człowiekiem. Pragnienia erotyczne człowieka są więc widzialnym znakiem tego boskiego pragnienia. *Eros* utożsamiany z namiętnościami człowieka wymaga oczyszczenia, pokierowania, ascezy. Natomiast istnieje boski *Eros*, który jest namiętny, ale całkowicie czysty i kochający. Jest to kolejny krok w refleksji Kościoła, ponieważ do tej pory miłość Boga była raczej opisywana jako bezinteresowna, ofiarna, wyrzekająca się, miłość *agape*. Miłość Boga jest również namiętna, twórcza, pełna pasji. Miłość miłosierna Boga jest tak wielka, że występuje On przeciwko swojej sprawiedliwości w Chrystusowym Krzyżu. W Bogu *eros* jest w najwyższym stopniu uszlachetniony i jednoczy się z *agape*²¹.

Eros ludzki jest zraniony, ale istnieje na wzór boskiego *Erosa*. Dlatego nie znajdzie spełnienia w przelotnych związkach i rozwiązłości seksualnej, lecz dopiero w zbudowaniu małżeństwa, związku wyłącznego i trwałego, aż do śmierci. Małżeństwo monogamiczne, czyli wyłączny związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, stanowi obraz Boga Jedynego, Prawdziwego i Wyłącznego. Ponadto małżeństwo „oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości”²².

19 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 7.

20 Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 9.

21 Por. K. Knotz, *Boski eros*, „Więź” 53 (2010) nr 4, s. 80–81.

22 Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 11.

Eros małżonków w myśli Franciszka

Z nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI wynika jasno, że życie erotyczne ma swoje właściwe miejsce w małżeństwie mężczyzny i kobiety. W ten sposób przyjmuje funkcję służebną w budowaniu komunii osób. Papież Franciszek nawiązuje do tego nauczania i zauważa, że potrzeba seksualna małżonków nie jest obiektem pogardy, bo sam Bóg stworzył płciowość, która jest wspólnym darem dla Jego stworzeń. Aby zapobiec niedowartościowaniu właściwej wartości osoby, seksualność wymaga jednak troski, pokierowania²³. Dojrzałość w przeżywaniu seksualności jest czymś, co się zdobywa. Każdy człowiek musi konsekwentnie uczyć się znaczenia ciała. Seksualność nie jest rozrywką, ponieważ jest językiem interpersonalnym, gdzie druga osoba jest traktowana z jej nienaruszalną wartością. Dopiero wtedy erotyzm objawi się jako szczególnie ludzki przejaw płciowości. Zdrowy erotyzm, chociaż byłby złączony z poszukiwaniem przyjemności, zakłada podziw dla osoby, a zatem może uczłowieczyć impulsy ciała i uczuć²⁴. Nie można zatem rozumieć erotycznego wymiaru miłości jako dozwolonego zła lub jako ciężaru, który trzeba tolerować dla dobra rodziny, ale należy go traktować jako dar Boga, który upiększa spotkanie małżonków²⁵.

W ramach tej pozytywnej wizji seksualności papież Franciszek wskazuje na zdrowy realizm. Często seksualność ulega depersonalizacji i jest pełna patologii. Z powodu grzechu staje się okazją i narzędziem afirmacji siebie oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Ciało drugiej osoby jest wykorzystywane dopóki zapewnia satysfakcję, a ulega pogardzie, kiedy traci swoją atrakcyjność. Papież pyta z żalem: „Czy można zignorować lub ukryć ustawiczne formy dominacji, arogancji, wyzysku, perwersji i przemocy seksualnej, które są produktem wypaczonego rozumienia seksualności, grzebiące godność innych?”²⁶. Także w małżeństwie seksualność może stać się źródłem cierpienia i manipulacji. Dlatego papież wyraźnie podkreśla, cytując Pawła VI, że „współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się łąd

23 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 150.

24 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 151.

25 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 152.

26 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 153.

moralny we wzajemnej więzi między małżonkami”²⁷. Seksualność powinna więc być przedmiotem dialogu między małżonkami.

Małżonkowie są powołani do coraz bardziej intensywnego zjednoczenia. Biblia zachęca do przewyciężenia indywidualizmu, by skierować się ku drugiemu: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani” (Ef 5, 21). To wzajemne „poddanie” między małżonkami nabiera szczególnego znaczenia i jest rozumiane jako świadomie wybrana wzajemna przynależność, szacunek i troska. Dlatego istotne jest odrzucenie wszelkiej formy podporządkowania seksualnego²⁸. Papież podkreśla, że odrzucenie wypaczeń seksualności i erotyki nie powinno nigdy prowadzić do pogardzania samą seksualnością. W tym miejscu również wskazuje on na konieczność łaski Chrystusa do godziwego przeżycia ludzkiego erotyzmu.

Seksualność w chrześcijańskim rozwoju duchowym

Omówione myśli ostatnich trzech papieży na temat *erosa* warto skonfrontować z tradycyjną doktryną o chrześcijańskim rozwoju duchowym. Należy jednak zauważyć różnicę między życiem duchowym a duchowością czy życiem wewnętrznym.

Terminem „życie wewnętrzne” określa się całą aktywność psychoemocjonalną, poznawczą i wolitywną człowieka, która stanowi jego centrum osobowe. Każdy człowiek jako istota rozumna i wolna ma życie wewnętrzne, które intuicyjnie odróżnia od aktywności zewnętrznej. Gdy życie wewnętrzne znajduje odniesienie do rzeczywistości pozazmysłowej, angażując w sposób szczególny osobowy wymiar człowieka, wówczas można mówić o „duchowości”. Najczęściej to odniesienie ma charakter religijny. Szczególną postacią duchowości religijnej jest duchowość chrześcijańska, czyli odniesienie do Osoby Chrystusa, nazywane „życiem duchowym”. Życie duchowe kieruje się specyficznymi prawami i jest przyjaźnią konkretnego człowieka z Chrystusem, dzięki działaniu Ducha Świętego w Kościele. Na przyjaźń tę składa się wzajemne dogłębne poznanie, wolitywne i uczuciowe zaangażowanie oraz konkretne akty i działania. Jest to postawa życiowa, czyli zajęcie stanowiska wobec

27 Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 13.

28 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 156.

poznanych oraz przeżywanych treści wiary chrześcijańskiej i względnie stałe działanie zgodne z tym stanowiskiem²⁹.

W chrześcijańskim życiu duchowym wyróżnia się trzy główne etapy: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. W oczyszczeniu duchowym nie chodzi o „uśmiercenie” zmysłów, ale o takie posługiwanie się nimi, aby człowiek zapanował nad nimi, zgodnie biblijną regułą: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę” (1 Kor 6, 12). Kryterium tego „zmysłowego” ujmowania rzeczywistości ma być nie chwilowa przyjemność, lecz chwała Boża³⁰. *Eros* istniejący w człowieku dąży ku Nieskończoności, dlatego bezowocne będą próby wypełnienia go rzeczywistością zmysłową.

Oczyszczeniu podlegają również tzw. zmysły wewnętrzne: pamięć i wyobraźnia. Oczyszczenie pamięci i wyobraźni nie polega na „nie-pamiętaniu” i „nie-wyobrażaniu”³¹. Erotyczne pragnienia zapisane w pamięci i pobudzające wyobraźnię wymagają więc podtrzymania, ale w pierwszej kolejności przekierowania ich ku Chrystusowi. Żywy Chrystus – Odkupiciel *erosa* wprowadza człowieka w stan nowego życia, wyznacza drogę powołania, misję do spełnienia w Kościele, a siłą do jej realizacji będzie właśnie uświęcony *eros*. Zawarcie małżeństwa chrześcijańskiego jest zatem skierowaniem *erosa* ku Chrystusowi, aby wypełnieni miłością Bożą małżonkowie wzajemnie ją sobie objawiali poprzez swoją cielesność.

Ludzki *eros* dopiero w Chrystusie znajduje swoje spełnienie i staje się *agape* – miłością ofiarną. W ten sposób chrześcijanin wchodzi na drogę oświecenia duchowego. W spotkaniu z Chrystusem odkrywa, że to On jest Prawdą Wcieloną, Ostatecznym Dobrem i Fascynującym Pięknem, ku któremu dąży ludzki *eros*! Osoba Jezusa Chrystusa przestaje być już tylko przedmiotem wiedzy, a zaczyna być niepodważalnym centrum i sensem całego życia. W związku z tym sposób myślenia, wartościowania, motywacje działań, towarzyszące temu uczucia, wyobrażenia i wspomnienia – wszystko koncentrować się będzie wokół Osoby Jezusa Chrystusa³². Kto przyjmuje miłość Chrystusa i oddaje się Chrystusowi, ten czerpie ze źródła boskiej Miłości. Również w swojej seksualności umożliwia sobie spotkanie z Bogiem.

29 Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 11–13.

30 Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, s. 34.

31 Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, s. 35.

32 Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, s. 38–39.

Ostatnim etapem rozwoju duchowego jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Człowiek otrzymuje potwierdzenie tego, co dotychczas poznawał przez wiarę, ale zarazem czuje się zaskoczony rzeczywistym ogromem Majestatu Bożego. To odkrycie doskonałej Miłości, Piękna, Dobra i Prawdy we władzach duchowych człowieka wywołuje z jednej strony zachwyty i niezmierną tęsknotę za Bogiem, a z drugiej strony poczucie wielkiej niegodności oraz ludzkiej ograniczoności³³. Człowiek otrzymuje szansę doświadczenia bliskości Boga w głębi własnej egzystencji. Taki człowiek wypełniony Bogiem wraca do drugiego człowieka, aby dawać miłość i ją przyjmować. Całe życie człowieka wraz z jego płciowością zostaje uduchowione, czyli wykazuje wysoki stopień integracji i dojrzałości.

Konieczność czystości na drodze rozwoju miłości

Warto zauważyć, że powyższy opis duchowego rozwoju człowieka nie zależy od jego stanu cywilnego. Kościół uczy, że „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości; dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia”³⁴. Podstawą realizacji tej dojrzałej miłości jest czystość. Najpierw czystość rozumiana jako łaska, którą człowiek otrzymuje, gdy swój *eros* skieruje ku Bogu. Czystość jest wolnością „do” bycia absolutnie dyspozycyjnym dla Boga. Człowiek wchodzi na drogę powołania, na którą zaprasza Bóg. Na niej potrzebna będzie czystość jako cnota związana ze stałym wysiłkiem moralnym, aby poruszenia zmysłowe i uczuciowe przeżywać zgodnie z obraną drogą życia. Czystość bowiem jest wyborem większej Miłości, „jest charyzmatycznym wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca”³⁵ i „wyraża tęsknotę serca nie znajdującą ukojenia w żadnej miłości stworzonej”³⁶.

W chrześcijańskiej wizji czystość nie oznacza bynajmniej odrzucenia czy też pogardy dla płciowości ludzkiej; oznacza raczej energię duchową, która potrafi bronić miłości przed niebezpieczeństwami ze strony egoizmu i agresywności oraz potrafi kierować ją ku pełnemu urzeczywistnieniu³⁷. Na duchowej drodze

33 Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, s. 44.

34 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 40.

35 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, nr 11.

36 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, nr 36.

37 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, nr 2337–2340.

dojrzewania *erosa* i wchłonięcia go przez *agape* każdy może rozpoznać sobie właściwe posłannictwo.

Łaska i cnota czystości dotyczą również małżeństwa³⁸. Przejawiają się one przez rozumne i wolne kierowanie popędami, aby znaki miłości małżeńskiej były zgodne z etycznym porządkiem. To opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono stałego wysiłku, ale dzięki niemu małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe³⁹. Ponadto język ciała i gesty miłości przeżywane przez parę małżeńską stają się trwałą kontynuacją języka liturgii, a życie małżeńskie poniekąd staje się liturgią⁴⁰. Wynika stąd, że (współ)życie małżeńskie może być miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Jednak nie dokonuje się ono automatycznie przez maksymalizowanie przyjemności. Dlatego też nie ma uzasadnienia pytanie: „seks dla przyjemności czy seks dla prokreacji?”. Jedno i drugie ma sens wyłącznie wtedy, gdy u podstaw jest miłość/Miłość⁴¹.

Podsumowanie

Dokonana analiza wybranych tekstów współczesnych papieży pozwala na wyciągnięcie wniosku, że traktowanie seksualności jako przeszkody dla życia duchowego oraz traktowanie seksu jako „magicznej” metody służącej do doświadczenia boskości są dwiema skrajnościami, które powodują upadek prawdziwej duchowości chrześcijańskiej. Podobne wnioski przedstawił

.....
38 *Czystość kapłańska* polega na kontynuowaniu prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej misji samego Jezusa Chrystusa jako Głowy Kościoła. Z tego powodu od wielu już wieków Kościół katolicki żąda od swoich kapłanów bezżeństwa (celibatu). Należy dodać, iż celibat jest charyzmatem, łaską otrzymaną w relacji z Chrystusem-Oblubieńcem. Rozpoznając tę łaskę, kandydat może prosić Kościół o święcenia. Z kolei życie konsekrowane wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem. Ślubowana i realizowana *czystość osób konsekrowanych* jest prorocką zapowiedzią ostatecznego zjednoczenia Kościoła-Oblubienicy z Chrystusem-Oblubieńcem, widzialnym znakiem zaproszenia każdego człowieka do jedności z Bogiem. Charyzmat celibatu i życia konsekrowanego objawia się również wyciszeniem potrzeb seksualnych, co oczywiście wymaga wysiłku moralnego, a przede wszystkim wiernego trwania przy Chrystusie na modlitwie.

39 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 33.

40 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 215.

41 Por. S. Warzeszak, *Katolicy wobec seksu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (1996) nr 4, s. 320.

Ksawery Knotz w książce *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, w której zanalizował wielowiekowe nauczanie Kościoła na temat aktu małżeńskiego⁴².

Nauczanie współczesnych papieży podkreśla pozytywny, a także realistyczny stosunek do ludzkiej seksualności. Jest ona zraniona grzechem, ale jednocześnie uzdrowiona w Chrystusie. Dlatego nie zaprzecza się możliwości religijnego przeżycia seksualności. Należy jednak pamiętać, że spotkanie z Bogiem nie dokonuje się bezpośrednio przez biologiczny seks, ale że jest ono zależne od istnienia duchowej więzi małżonków z Chrystusem. Akt seksualny nie jest tylko somatyczną reakcją, wzajemnym używaniem seksualności. Jest językiem ciała, przez który wyraża się głębia ducha. Bóg jest obecny w więzi miłości, a nie w przyjemności, która winna pozostać skutkiem ubocznym spotkania osób, a nie celem samym w sobie.

Według papieży doświadczenie transcendencji Boga, który zbawia w Chrystusie, pozwala na uszlachetnienie ludzkiego erotyzmu na drodze rozwoju duchowego. Zgadzając się z tym stwierdzeniem, warto jednak zapytać o istnienie innej drogi łączącej doświadczenie duchowe z prawdziwie ludzkim przeżywaniem seksualności. Droga ta byłaby bliższa kulturom niechrześcijańskim. Wydaje się bowiem, że odkrycie we własnym sumieniu i w ludzkiej

42 Autor zauważa, że żadne doświadczenie zmysłowe nie jest w stanie „wywołać“ spotkania z Bogiem. „Jeżeli jednak w życiu duchowym człowieka dokona się autentyczne spotkanie z Bogiem, ma ono olbrzymi wpływ na jego codzienne życie: oczyszcza miłość, uzdalnia do całkowitego daru z siebie, leczy z afektów utrudniających rozwój dojrzałej uczuciowości, daje energię do podjęcia trudu moralnego życia, wzmacnia siły do pracy nad sobą, umożliwia zwycięstwo nad pokusą grzechu”. Spotkanie z Bogiem jest zawsze spotkaniem całego człowieka. „W swoisty sposób przenika ono i angażuje także cielesność, a nawet wpływa na jej funkcjonowanie. Ciało zostaje podporządkowane duchowi”. Spotkanie z Bogiem małżonków chrześcijańskich musi zaowocować pogłębieniem więzi małżeńskiej, polepszeniem intymnej relacji małżonków. Umożliwi ono wprowadzenie ładu w relację seksualną. Od tego czasu małżonkowie będą zdolni podporządkować spontaniczne reakcje swoich ciał i uczuć wymogom prawdziwej miłości. „Obecności Boga w akcie małżeńskim nie można więc mierzyć intensywnością przeżycia seksualnego. Znacznie istotniejszym kryterium życia zgodnego z wolą Bożą jest zachowanie zasad moralności. Współżycie małżonków zgodne z nimi, nawet jeżeli nie jest związane z wyraźnym przeżyciem religijnym, dokonuje się w realnej obecności Boga. Natomiast nawet najbardziej satysfakcjonujący seks będzie się odbywał poza Bogiem, gdy współżyci będą lekceważyć zasady moralności, gdy nie będzie małżeństwa, miłości, wierności oraz szacunku dla rytmu płodności” (K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 187–191).

naturze immanencji Boga również pozwoli na uzdrowienie *erosa* i jego właściwy rozwój.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 25.12.2005.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 19.03.2016.
- Chmielewski M., *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999.
- Domagała E., *Miłość drogą do Piękna-Dobra-Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 34 (2009), s. 77–95.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22.11.1981.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, 25.03.1984.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25.03.1996.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Sakrament*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1998.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
- Knotz K., *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001.
- Knotz K., *Boski eros*, „Więź” 53 (2010) nr 4, s. 76–83.
- Knotz K., *Czystość małżeńska – z perspektywy encykliki „Deus Caritas est”*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1 (2011) nr 2, s. 149–155.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 25.07.1968.
- Rolheiser R., *Zmagania z Bogiem. Wiara w czasach niepokoju*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2019.
- Skrzypczak R., *Teologia relacji miłosnych i seksualności w ujęciu św. Jana Pawła II*, „Studia Bydgoskie” 9 (2015), s. 97–114.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 21.11.1964.
- Warzeszak S., *Katolicy wobec seksu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (1996) nr 4, s. 313–320.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

Abstrakt

*Seksualność a życie duchowe w świetle wybranych wypowiedzi
Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*

Dla wielu ludzi zmysłowe ciało jest zagrożeniem dla duchowości, a duchowość jest synonimem odrzucenia przyjemności zmysłowej. Taka interpretacja prowadzi do wyzwolenia seksualności od wszelkich norm w poszukiwaniu spełnienia duchowego. Współczesne nauczanie Kościoła katolickiego proponuje trzecią drogę. Aby w pełni rozwinąć i przeżywać seksualność należy uwzględnić biologiczny, psychologiczny, społeczny i duchowy charakter życia ludzkiego. Przyjęcie zbawienia w Chrystusie pozwala na uszlachetnienie ludzkiego erotyzmu na drodze rozwoju duchowego. Bóg jest obecny w więzi miłości, a nie w przyjemności, która powinna pozostać skutkiem ubocznym spotkania osób, a nie jego celem.

Słowa kluczowe: duchowość, seksualność, nauczanie papieskie

Abstract

*Sexuality and spiritual life in the light of selected teachings
of John Paul II, Benedict XVI and Francis*

For many people, a sensual body is a threat to the spirit, and spirituality is a synonym of rejection of pleasure. Such an interpretation leads to the liberation of sexuality from all norms in search of spiritual fulfillment. Modern teaching of the Catholic Church suggests a third way. To fully develop and experience sexuality, the biological, psychological, social and spiritual nature of human life must be taken into account. Accepting salvation in Christ allows for the ennoblement of human eroticism in the way of spiritual development. God is present in the bond of love, not in pleasure, which should remain a side effect of meeting people, not the goal.

Keywords: spirituality, sexuality, papal teachings

ks. Tomasz Maziarka

<https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Krakowska szkoła antropologiczna w kręgu fenomenologii. Zarys wybranych koncepcji

Fenomenologia była i jest ważnym nurtem w dziejach filozofii. Po krytyce poznania dokonanej w filozofii nowożytnej stanowi powrót do fundamentalnych zagadnień filozofii klasycznej. Choć nie jest tworem jednolitym, lecz zróżnicowanym i bogatym, istnieje coś, co łączy fenomenologów: jest to pragnienie, by powrócić do samych rzeczy i opisywać je tak, jak one same jawią się naszej świadomości. Jedną z rzeczy, jawiącą się naszej świadomości, jest niewątpliwie człowiek.

W polskim środowisku filozoficznym odnajdujemy licznych filozofów zajmujących się naturą i kondycją człowieka. Niektórzy pochodzą ze środowiska krakowskiego, a ich szeroka i bogata twórczość pozwala mówić o istnieniu krakowskiej szkoły antropologicznej¹. W niniejszym artykule pragnę zaprezentować kilku zaliczanych do tej szkoły fenomenologów. Należą do nich: Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski i Józef Tischner. Wymienieni filozofowie tworzyli w określonym kontekście historycznym, a ich myśl była odpowiedzią na błąd antropologiczny, który leżał u podstaw dwóch totalitaryzmów: nazizmu i komunizmu. Najwybitniejszą postacią krakowskiej szkoły antropologicznej jest niewątpliwie Ingarden, który wpłynął na sposób myślenia pozostałych filozofów.

¹ Por. *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Kraków 2009.

Roman Ingarden

W opinii Józefa Marii Bocheńskiego, Roman Ingarden „to w ogóle największy polski myśliciel, jakiego kiedykolwiek mieli i jeden z największych myślicieli europejskich xx wieku”². Należał do uczniów Edmunda Husserla, a po śmierci mistrza stał się „pierwszą powagą szkoły”³. Filozofia była pasją i namiętnością Ingardena, na jej drodze pragnął spełniać swe osobiste ambicje. Znany jest zapis z młodzieńczego pamiętnika w którym wyznał: „Pragnąłbym, aby coś po mnie pozostało, co by potomności świadczyło, że niegdyś istniał jakiś pan Ingarden, który to a to zdziałał. I pragnąłbym, aby to coś postawiło mnie na jakimś piedestale, aby potomni schylali głowę przede mną. [...] mam zamiar napisać coś wielkiego, coś potężnego, co wstrząsnęłoby całym światem i rzuciło na kolana całe tłumy ludzi, co pozostałoby jako pomnik trwalszy od spiżowych i marmurowych kolumn”⁴.

Największe osiągnięcia Ingarden zanotował w dziedzinie ontologii, teorii poznania i estetyki. Niestety, nie udało mu się na tym samym poziomie opracować filozofii człowieka. Główne treści zawarł w *Księżeczce o człowieku*, jak też w *Sporze o istnieniu świata* i *Wykładach z etyki*. Badania filozoficzne prowadził przy pomocy metody fenomenologicznej, która głosi (tzw. „zasada wszelkich zasad”), że ostatecznym źródłem i podstawą poznania jest bezpośrednio doświadczenie, czyli źródłowo prezentująca się naoczność. Należy przez nią rozumieć „każdy taki akt poznawczy, w którym przedmiot jest dany sam w oryginale, [...] jest «cieleśnie samoobecny»”⁵. „Jakkolwiek bowiem fenomenolog nie wyrzeka się zasadniczo badania faktów, to jednak właściwe jego pole pracy leży gdzie indziej. Głównym jej zadaniem jest aprioryczne poznanie istoty przedmiotów”⁶. Fenomenolog jest otwarty i wrażliwy na bogactwo rzeczywistości i sposoby objawiania się jej, dba o zbliżenie się do rzeczywistości, dokonuje bezstronnego i wnikliwego jej oglądu, by potem adekwatnie nazwać to, co się ogląda. Metodę fenomenologiczną Ingardena można streścić w następujących punktach: (a) filozofia jest niezależna i bezzałożeniowa;

2 Cyt. za: J. Mizińska, *Filozofia bez granic*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 11.

3 W. Tatarkiewicz, *Roman Ingarden*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 56.

4 Cyt. za: Z. Majewska, *Księżeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Lublin 1995, s. 16.

5 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 292.

6 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 318.

(b) opiera się na bezpośrednim poznaniu; (c) fenomenologia jest nauką ej-detyczną, czyli dokonuje wglądu w istoty rzeczy za pomocą intelektualnej intuicji⁷. Autora *Księżeczki o człowieku* interesuje „fenomen ludzki”, toteż pragnie poznać jego istotę. Twierdzi, że każda filozofia człowieka koncentruje się na jakimś szczególnym aspekcie ludzkiego doświadczenia, poprzez które odsłania się natura ludzka. Do takich antropofanii należą: „przeżycie obcości wobec przyrody, przeżycie nieszczęścia, nienasycenia, rozpacz, szczęścia, doświadczenie śmierci, doświadczenie odniesienia do wartości, fenomen odpowiedzialności, doświadczenie dramatyzmu i tragizmu ludzkiej egzystencji, przeżycie mocy wewnętrznej – jej wzmaganie się i marnienia, doświadczenie zaufania swojemu istnieniu, utraty siebie i odzyskania siebie, odradzania się, fenomen poświęcenia się, swoiste przeżywanie czasu, doświadczenie wolności i doświadczenie absolutu (Boga)”⁸. Ingarden wyeksponował trzy z nich: odniesienie do wartości, odpowiedzialność i doświadczenie doniosłego czynu. Poprzez odniesienie do świata wartości człowiek wyrwa się z przyrody i staje się obywatelem świata kultury. To wyróżnienie wiąże się z pewnymi konsekwencjami, gdyż wartości pociągają za sobą odpowiedzialność za ich realizację. Niekiedy odpowiedzialność wiąże się z koniecznością wykonania doniosłego czynu. Dzieje się to głównie w chwilach trudnych, ekstremalnych, granicznych, odsłania się wtedy najgłębsza istota bytu ludzkiego: „Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje, które spełniam w ciężkich chwilach życia – czasem w obliczu śmierci – a które niejako biją z najgłębszego wnętrza mojego «ja» [...]. Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mojego trwałego «ja»”⁹.

Ingarden stawia sobie za cel zbudowanie antropologii personalistycznej, której celem byłoby adekwatne ujęcie oryginalnego losu człowieka i jego egzystencjalnych problemów¹⁰. Niestety plan nie został ukończony – filozof dostarczył jedynie pewnego materiału do realizacji zamierzenia¹¹. Z pism wyłania się następujący obraz: człowiek jest istotą osobliwą, paradoksalną. Mimo że stanowi „zintegrowaną całość”, jest „podmiotem ludzkim”, „osobą”, „ja realnym”, „jednością cielesno-psychiczno-duchową”, w jego naturze można dostrzec jakieś fundamentalne

7 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka. Krakowska szkoła antropologiczna*, Kraków 2021, s. 22.

8 J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 28.

9 Por. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 69.

10 Por. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, s. 16.

11 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 28.

rozdarcie. Będąc zakorzeniony w przyrodzie, podlega jej prawom i nie może jej porzucić, gdyż przyroda jest „ostateczną podstawą jego bytu”, jednak, aby istnieć jako człowiek, musi świat przyrody przekroczyć, niejako go porzucić¹². Istnienie na granicy tych dwóch sfer, ludzkiej i zwierzęcej, implikuje dramat, a nawet tragizm bycia człowiekiem. Natura ludzka wiąże się z nieustannym wysiłkiem przekraczania granic zwierzęcości i wyrastania ponad nią człowieczeństwem: „Gdy moc duchowa człowieka słabnie lub znika, warstwa Rzeczywistości Ludzkiej na świecie zdaje się zacierać i zanikać, a człowiek odkrywa oryginalne oblicze Przyrody-Żywiołu w świecie go otaczającym i nawet w sobie samym, i czuje się wtedy opuszczony w świecie obcym i straszliwym. Popada w prawdziwą rozpacz, czując się odartym z wszelkiego sensu, który uczynił z niego – zwierzęcia – człowieka”¹³. Żyjąc na właściwym dla siebie poziomie, człowiek jest osobą. Co oznacza sformułowanie, że człowiek jest osobą? Ingarden polemizuje najpierw z poglądem, że osoba nie jest niczym innym, jak strumieniem świadomości. Ujęcie takie wyklucza możliwość odpowiedzialności, natomiast świat ludzki bez odpowiedzialności byłby koszmarem. Nie zgadza się na redukcję osobowej sfery bytu do cielesności czy zwierzęcości. Odrzuca również rozwiązanie, że osoba nie jest realnością substancjalną. Mówiąc, że człowiek jest osobą, ma na myśli fakt, że jest jednością cielesno-psychiczno-duchową. Strukturę człowieka stanowią: ciało, „ja” wraz ze strumieniem przeżyć oraz dusza. Za istnieniem duszy przemawia istnienie sil witalnych i duchowych, np. mocy twórczej i siły moralnej. Dusza jest ich podłożem. Nie wyklucza możliwości, że dusza stanowi także czynnik organizujący ciało¹⁴. Niektóre teksty Ingardena zdają się sugerować, że utożsamia osobę z duszą. Ludzka dusza to potencjalna osoba, ponieważ dopiero zawiera w sobie możliwość stania się osobą. Osoba to dojrzała dusza ludzka. Tak więc człowiek nie jest z natury osobą, ale dopiero może się nią stać. Elementem konstytutywnym osoby jest jej ścisła identyczność, struktura realnie trwającego przedmiotu. Centrum osobowe, będące rodzajem substancji, jest nie tylko źródłem przeżyć, jest nie tylko samoświadome, ale jest prąźródłem decyzji, centrum odpowiedzialności, myślenia i działania. Być osobą znaczy być istotą wolną i odpowiedzialną. Osoba jest bytem aksjologicznym pozostającym w swoich relacjach z wartościami. Uzyskuje swoją pełnię dopiero wtedy, gdy odda się dobrowolnie na ich służbę. Owocem obcowania z wartościami i służenia im

12 Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 17.

13 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 25–26.

14 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 49–52.

jest autokreacja aksjologiczna. Wbrew Sarte'owi Ingarden twierdzi, że osoba nie jest twórcą, lecz współtwórcą siebie samego. Czyny dobre i złe, których dokonuje, wracają do niej i wywierają na niej piętno. W ten sposób osoba kształtuje się przez własne czyny¹⁵. Wybór wartości jest możliwy dzięki temu, że człowiek jest wolny. Dla Ingardena wolność to fakt ontyczny, metafizyczny, strukturalny element bycia człowiekiem¹⁶. Wolność oznacza nie tylko brak zdeterminowania, lecz również to, że decyzje są inicjowane w jego centrum osobowym. Wolność polega na autodeterminacji, zaś jej ontycznym fundamentem jest „ja osobowe”. Z wolnością człowieka związany jest pewien paradoks egzystencji, wyrażający się w metaforze ewangelicznego ziarna, które obumiera, aby wydać plon. Człowiek może wybrać siebie, uznając się za centrum rzeczywistości, a wtedy: „wolność swą utraci, jeżeli się osoba do siebie przywiąże”¹⁷, lub też człowiek może wyjść poza siebie, otwierając się na świat wartości, powinności i odpowiedzialności, a wówczas wznosi się na osobowy poziom istnienia: „Trwać i być wolną może [osoba ludzka] tylko wtedy, jeżeli sama siebie dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”¹⁸. W opinii Jana Galarowicza¹⁹ w Ingardenowskiej filozofii człowieka obecne są dwa wymiary: integralna ontologia oraz filozofia ludzkiego dramatu. Filozof oscyluje między antropologią integralną a antropologią egzystencjalną i paradoksalną. Ujmuje człowieka jako byt dramatyczny, rozpięty między dwoma światami, doświadczający wielkości i małości, urody i nędzy swojego istnienia, przeżywający spełnienie i niespełnienie, szczęście i cierpienie.

Karol Wojtyła

Karol Wojtyła, obok Jacquesa Maritaina, Emmanuela Mouniera i Romana Guardiniego, należy do grona wybitnych personalistów²⁰. Całą jego intelektualną twórczość, zarówno filozoficzną, teologiczną, jak i literacką, charakteryzuje głębokie pragnienie zrozumienia, kim jest człowiek²¹. Do filozoficz-

15 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 40–44.

16 Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 306–307.

17 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961, s. 507.

18 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, s. 223.

19 J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 29.

20 Por. J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 67.

21 Por. J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” (2006) nr 4, s. 82.

nych tekstów Wojtyły, które obejmują treści religijne, teologiczne, literackie i autobiograficzne, należą m.in. prace antropologiczne, a główną z nich jest *Osoba i czyn*. Wśród wczesnych prac o człowieku, inspirowanych tomizmem, są *Rozważania o istocie człowieka*.

Pozytywny wpływ na młodego Karola wywarł jego ojciec, od którego nauczył się, że istota życia dobrego i mądrego polega na odpowiedzialnej trosce o siebie i bliźniego, zaś niezbędnym warunkiem takiego sposobu istnienia jest więź z Bogiem i stawianie sobie wysokich wymagań. Na sposób myślenia i wartościowania Karola wpłynęła również jego matka, która chciała mieć dwóch synów: lekarza i księdza. Jak sam wspomina: „mój brat był lekarzem, a ja mimo wszystko zostałem księdzem”²². Niemały wpływ na wybór życiowego powołania miał dla Wojtyły Jan Tyranowski, którego głębokie życie duchowe było świadectwem nowego sposobu bytowania. Ten krawiec-mistyk „dowodził, że o Bogu można się nie tylko dowiadywać, że Bogiem można żyć”²³.

O poglądzie Wojtyły na naturę człowieka zadecydowały cztery intelektualne spotkania²⁴. W wyniku studiów nad dziełami św. Jana od Krzyża skrytykowała się teza, że rdzeniem ludzkiego bytu jest ludzkie wnętrze. W sobie samym człowiek odkrywa, że jest istotą relacyjną, która doświadcza fundamentalnego braku i poszukuje pełni. W strukturę człowieka wpisane jest odniesienie do Boga²⁵. Od św. Tomasza z Akwinu Wojtyła uczył się szacunku do tradycji i otwartości na współczesność. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna stała się szkołą myślenia realistycznego, gdzie cudem cudów jest *istnienie* rzeczywistości, a byty dane w doświadczeniu nie są redukowalne do świadomości. Z kolei dzięki spotkaniu z filozofią Maxa Schelera wykroczył poza tomizm i uzyskał pełny wgląd w metodę fenomenologiczną, opracowując oryginalną ontologię personalistyczną. Tym, co dla niej najistotniejsze, jest troska o to, by oddać sprawiedliwość doświadczeniu podmiotowo-przeżyciowemu i treściowo-objektywnemu. Wreszcie spotkanie z etyką Immanuela Kanta wpłynęło nie tylko na Wojtyłowską analizę doświadczenia moralnego, lecz także na teorię samostanowienia, koncepcję godności i normy personalistycznej.

Za punkt wyjścia w uprawianiu antropologii filozoficznej Wojtyła uznaje „doświadczenie człowieka”. Pisze: „Chodzi o to, żeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje

22 A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 14.

23 K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 19.

24 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 181–192.

25 R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 81.

doświadczenie człowieka i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że się zgubił”²⁶. W fenomenologii doświadczenie to taki rodzaj poznania, w którym rzeczywistość jest dana doświadczającemu podmiotowi bezpośrednio, źródłowo, w swej „cielesnej rzeczywistości”. Doświadczenia nie można zredukować do odbierania zmysłowych wrażeń. Doświadczenie jest *przeżyciem* podmiotu, jest faktem subiektywnym, ale też ma charakter obiektywny, przedmiotowy, nie jest konstruktem świadomości, lecz odnosi się do rzeczywistości realnej²⁷. Zdaniem Wojtyły w doświadczaniu siebie samego człowiek odkrywa, że istnieje w nim coś nieredukowalnego, pierwotnego, zasadniczo ludzkiego, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie²⁸. Doświadczenie człowieka wiąże się przede wszystkim z doświadczeniem *czynu*. Czyn człowieka odsłania jego istotę, gdyż odsyła w kierunku sprawcy, tzn. w kierunku osoby, jak też w kierunku wartości moralnej (dobra i zła): „Czyny są szczególnym momentem oglądu, a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia dla zrozumienia jej dynamicznej istoty. Moralność zaś jako wewnętrzna tychże czynów właściwość w szczególniejszy jeszcze sposób prowadzi do tego samego”²⁹. Doświadczenie czynu jest niezwykle bogate, gdyż uczestniczy w nim cały człowiek, w swym wymiarze somatycznym, psychicznym, duchowym. Posługując się warstwowym „modelem” struktury człowieka, można powiedzieć, iż najniższy poziom stanowi ciało (somatyka), na nim nabudowana jest psychika (emotywność), natomiast na obydwu warstwach nasadzony jest duch, który wyrasta ponad nie. Do władz ducha należą moce rozumu i woli oraz sumienie. Na szczycie znajduje się świadomość, bez której nie można by powiedzieć o całości: „ja”.

Świadomość jest jednym z najbardziej zadziwiających fenomenów, stanowi swego rodzaju „cud cudów” i nie jest możliwa do zdefiniowania. Można ją opisać pod kątem funkcji, które pełni, tzn. odzwierciedlenia świadomościowego i refleksywności. Odzwierciedlająca funkcja świadomości nie polega na lustrzanym odbijaniu przedmiotów, lecz jest ich świadomościowym daniem, uobecnieniem, odnotowaniem i duchowym oświeceniem. Jest to „swoista zdolność «prześwietlania» wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest człowiekowi poznawczo dane”³⁰. Drugą, głębszą funkcją świadomości jest refleksywność, która stanowi

26 K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 1994, s. 70.

27 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 199–201.

28 Por. K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 436.

29 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 60.

30 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 81.

fundamentalną własność osoby. Wojtyła opisuje ją następująco: „O ile refleksyjność polega na poznawczym odniesieniu się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość”, to «refleksywność» świadomości oznacza jakby naturalny jej zwrot w stronę podmiotu³¹. Stanowisko Wojtyły dotyczące świadomości było polemiką z poglądami absolutyzującymi świadomość (Kartezjusz, Kant, Husserl), jak też redukującymi świadomość do świata przyrody. Do rdzenia osoby należy wolność, czyli samostanowienie. Jego teoria samostanowienia jest w istocie zmodyfikowaną wersją klasycznej, tomistycznej koncepcji wolnej woli. Wolność to zależność od własnego ja, czyli autodeterminacja, samozależność: „Człowiek jest wolny – to znaczy, że w zdynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”³². „Właśnie ta zależność od własnego «ja» jest podstawą wolności”³³. „Wolność najwłaściwiej unaocznia się człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako «mogę – nie muszę»”³⁴. Człowiek jako podmiot osobowy uświadamia sobie, że sam siebie posiada i sam sobie panuje. Panowanie nad sobą jest umiejętnością nabytą w trakcie życia i polega na zdolności do podporządkowania swoich reakcji cielesnych, emocjonalnych rozumowi i woli. Samopanowanie zakłada *samoposiadanie*. Poprzez akt woli człowiek uświadamia sobie, a zarazem komunikuje innym, że posiada siebie samego i sobie samemu panuje. Tylko tak zbudowana osoba może tak naprawdę ofiarować siebie innej osobie³⁵. Do istoty osoby należy bowiem jej relacyjność. Być osobą znaczy nie tylko «być podmiotem», ale także «pozostawać w relacji». Właśnie na tym polega istotna struktura ludzkiej, osobowej egzystencji: „Człowiek nie tylko «bytuje w świecie» i nie tylko «bytuje w sobie», ale «bytuje w odniesieniu» bytuje w «oddaniu»”³⁶. Dzieje się tak dlatego, gdyż osoba: „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”³⁷. „Właśnie wtedy, kiedy człowiek staje się darem dla innych, najpełniej staje się sobą. W głębi dynamicznej struktury osoby wpisane jest «prawo daru»”³⁸. Każdy, kto pojawia się w horyzoncie relacji, jest bliźnim. Dla Wojtyły, bycie bliźnim oznacza rzeczywistość ontologiczną, a nie psychologiczną. Drugi człowiek nie przestaje

31 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 81.

32 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 165.

33 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 163.

34 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 148.

35 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 215–230.

36 K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Warszawa 2007, s. 60.

37 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 24.

38 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 431.

być bliźnim nawet wtedy, kiedy nastąpiło emocjonalne oddalenie. Traktowanie każdego człowieka jako bliźniego jest efektem pracy woli, jest zatem zadaniem etycznym. Stróżami relacji międzyludzkich są więc wartości i normy moralne³⁹. Doświadczeniem osoby jest przeżycie dobra i zła moralnego⁴⁰. Istnieje ścisły związek między moralnością a człowieczeństwem. Dzieje się tak dlatego, gdyż człowiek doświadcza powinności moralnej, doświadcza powinności, jak swego rodzaju wezwania do wzięcia *odpowiedzialności*. Szczególnym aktem wzięcia odpowiedzialności za drugiego człowieka jest doświadczenie miłości. W miłości człowiek staje się najbardziej sobą: „Miłość jest najpełniejszą realizacją tych możliwości, które tkwią w człowieku [...]. Osoba znajduje w miłości największą pełnię swojego bytowania, obiektywnego istnienia. Miłość jest to takie działanie, taki akt, który najpełniej rozwija istnienie osoby”⁴¹.

Władysław Stróżewski

Władysław Stróżewski jest kontynuatorem trzech tradycji, najbardziej reprezentatywnych dla polskiej filozofii XX wieku: fenomenologii, szkoły lwowsko-warszawskiej i neotomizmu⁴². Charakteryzuje go wszechstronność, zaś w centrum jego zainteresowań znajduje się ontologia, aksjologia, estetyka oraz antropologia filozoficzna⁴³. Na pytanie o metodę filozofowania Stróżewski udziela następującej odpowiedzi: „Metoda, która byłaby mi najbliższa, to chyba metoda fenomenologii, tzn. dokładny opis tego, co badane, i docieranie do tego, co istotne, do samego końca, do korzeni”⁴⁴. Swoją sposób filozofowania określił mianem „fenomenologii dialektycznej”. Pierwsza faza badań polega na zastosowaniu metody fenomenologicznej, by następnie przejść do ontologii rozumianej jako badanie spektrum rozmaitych możliwości. Stróżewski jest racjonalistą w najgłębszym tego słowa znaczeniu, choć uznaje, że „nie wszystko wiadomo i nie wszystko da się rozstrzygnąć”⁴⁵, dlatego też rozum powinien

39 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 230–238.

40 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, w: *Karol Wojtyła. Filozof i papież – wybór tekstów*, Warszawa 2009, s. 137.

41 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lubin 2001, s. 77.

42 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 285.

43 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 285.

44 W. Stróżewski, *Metafizyka musi pozostać otwarta na wszelkie doświadczenie*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński i in., Lublin 1996, s. 144.

45 *Miłość i nicłość. Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Kostrzewska-Bednarkiewicz*, Warszawa 2017, s. 12

być otwarty na to, co go przerasta, a więc: wiarę, objawienie, intuicję, poezję⁴⁶. Dla ontologa tym, co najważniejsze, jest istnienie: „Ten «dreszcz istnienia» dla mnie jest czymś niezwykłym i wartym wykorzystania przez filozofa”⁴⁷. Rację dla istnienia Stróżewski odkrywa na terenie aksjologii. Świat istnieje, bo wymaga tego pełnia rzeczywistości, racje bytu są racjami doskonałości. Na metafizyczne pytanie: «dlaczego?», znajduje odpowiedź na terenie filozofii wartości. Istnienie świata, a w nim człowieka, jest konieczne ze względu na osiągnięcie pełni realizacji wszystkich możliwości, i to w najdoskonalszych postaciach. Istnienie człowieka jest zatem nieprzypadkowe, ale konieczne – jako niezbędny element tej pełni⁴⁸. Wyrazem najwyższej pełni jest piękno. Wyjaśnia: „Wydaje mi się, że piękno leży u podstaw tego świata, że cały świat istnieje po to, żeby był piękny, po to, by piękno się przez ten świat ujawniło. Że taki był zamysł Boga”⁴⁹. Stróżewskiemu bliska jest tradycja religijna, zgodnie z którą Bóg stworzył świat z miłości. Cała rzeczywistość zależy od kosmicznej miłości: „Jeżeli miało być coś umiłowane, to musiało być umiłowane jako piękno. [...] Miłość jest więc pierwsza, a piękno pojawia się jako jej kształt”⁵⁰.

Stróżewski nie zawarł swych poglądów antropologicznych w jednym dziele, jego myśli są rozproszone w różnych esejach i szkicach. W badaniach posługuje się przede wszystkim terminem „człowiek”. Rozróżnia trzy fakty: ludzkie życie, bycie człowiekiem oraz bycie osobą⁵¹. Przez osobę rozumie człowieka, u którego wykrystalizowały się osobowe struktury, mianowicie: posługiwanie się rozumem i samostanowienie. W jego opinii nie można uprawiać filozofii człowieka bez kontaktu z antropologicznymi naukami szczegółowymi, jednak każda z nich, np. psychologia czy socjologia, rozważa tylko jeden aspekt bycia człowiekiem. Zadaniem antropologii filozoficznej jest zgłębianie zagadnienia istoty człowieka, sposobu jego istnienia, jego struktury aksjologicznej, jak też wielu jego spraw egzystencjalnych, np. takich jak: lęk, cierpienie, śmierć, nadzieja. Aby dotrzeć do tego, czym człowiek jest w swej istocie, należy wiązać ze sobą różne perspektywy oglądu człowieka. Poszukując prawdy o nim, należy zacząć badania od ontologii w sensie Ingardena, czyli od refleksji, czym człowiek może

46 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 292–294.

47 *Miłość i nicość*, s. 157.

48 Por. C. Piecuch, *Władysław Stróżewski*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. 2, Warszawa 2001, s. 249–250.

49 *Miłość i nicość*, s. 182.

50 *Miłość i nicość*, s. 213.

51 *Miłość i nicość*, s. 143.

być. Potem poszukiwać prawdy o realnie istniejącym człowieku (opis fenomenologiczny), by następnie wszystko zwieńczyć metafizyką człowieka. Stróżewski uwzględnia perspektywy zakreślone m.in. przez: Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Pascala, Kanta, Hegla, Bergsona, Husserla, Schelera, Ingardena i Wojtyły⁵². Autor *Szkieców z filozofii człowieka* jest przekonany, że człowiek to istota oryginalna i niepowtarzalna. Jest przeciwnikiem animalizacji ludzi, polegającej na redukowaniu ich do świata zwierząt, choć wyraźnie podkreśla, że człowiek jest istotą zakorzenioną w przyrodzie: „Chcemy czy nie chcemy, jesteśmy częścią materialnej rzeczywistości, dzielimy przeznaczenie wszystkiego, co cielesne i los wszystkiego, co żyje. [...] Dla każdego z nas ciało nasze, chcemy tego, czy nie chcemy, jest centrum naszego fizycznego świata”⁵³. W istocie ludzkiej, jako oryginalnej całości, można rozróżnić ciało, duszę i ducha. Istnieje w nim powierzchnia i głębia. Jest istotą wieloaspektową: myślącą, religijną, twórczą, przetwarzającą. W samej głębi, człowiek jest tajemnicą: „To wielka prawda, którą Kant odkrył, że sami siebie do końca nie znamy, nie wiemy, na czym polega nasze bycie, nasza substancjalność”⁵⁴.

Do istoty człowieka należy rozum i wolna wola, jak też struktura aksjologiczna. Stróżewski eksponuje szczególną wartość rozumu, którego rolą jest myślenie, poznanie i odkrywanie prawdy. Aby być zdolnym do posługiwania się własnym rozumem, trzeba być wolnym. W jego opinii: „Wolność zasadza się w pierwszym rzędzie nie na wolności wyboru, lecz na przeżyciu bardziej pierwotnym: doświadczeniu mógę”⁵⁵. Wolność jest aktywnością, która nabiera pełnego sensu i spełnia się wówczas, kiedy jest skierowana na wartości. Filozof pisze: „Istota wolności polega na otwartości wobec wartości. Istota wartości nie ogranicza naszej wolności, lecz ją spełnia”⁵⁶. Stróżewski traktuje wolność jako określoną moc do autodeterminacji. „Ja” jest istotą determinującą. „Ja mógę” oznacza, że „Ja” może wybierać, chcieć i niech cieć, chcieć tego lub tamtego, czynić coś, co jest źródłowo „moje”. Wolność jest otwartością na wartości i jest „wolnością do”, a szczególnie wartością skierowaną ku wartościom. Wartości skłaniają nas do tego lub innego wyboru. Istotnym wkładem Stróżewskiego do wielkiej europejskiej tradycji antropologicznej jest refleksja

52 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 300–301.

53 W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 43–44.

54 W. Stróżewski, *Metafizyczne koncepcje człowieka. Zarys problematyki*, w: *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Kraków 2001, s. 94.

55 W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 296.

56 W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 256.

nad aksjologiczną naturą człowieka. Zauważa on, że każdy człowiek ma radykalnie indywidualną strukturę aksjologiczną, gdyż zasadza się ona na jego indywidualności ontycznej⁵⁷. Struktura aksjologiczna zawiera różne wartości, ułożone w porządku hierarchicznym, m.in. witalne, estetyczne, intelektualne, moralne. Człowiek sam wybiera te wartości, które uznaje za najważniejsze. Miarą autentyczności wyboru określonych wartości jest zdolność do poniesienia za nich ofiary. Uczestnicząc w wartościach, człowiek buduje siebie, tworzy i rozwija siebie samego⁵⁸. Jest nie tylko tym, kim jest, ale jest również tym, kim pragnie być. To, co czyni człowieka człowiekiem, to zdolność do auto-transcendencji, do przekraczania samego człowieczeństwa w kierunku czegoś jeszcze wyższego niż ono samo, jak gdyby w przekonaniu, że i ono samym sobą zadowolić się nie jest w stanie⁵⁹. Jedną z prawd antropologicznych jest ta, że człowiek to byt niegotowy, niedoskonały, niepełny; wpisany jest w jakiś fundamentalny brak. Filozof wskazuje na cztery rodzaje niepełności człowieka: interpersonalna, metafizyczna, aksjologiczna i religijna. Człowiek jest niepełny w znaczeniu interpersonalnym, ponieważ poszukuje oparcia w drugim człowieku. Dopełnieniem tego braku jest miłość. Człowiek jest niepełny w znaczeniu metafizycznym, gdyż jest bytem skończonym, istotą przygodną, kruchą. Brak ten może być zaspokojony w Bogu. Jest niepełny aksjologicznie, ponieważ nie jest taki, jaki chciałby być. Rozwiązaniem jest realizacja ideału, do jakiego dąży, np. naśladowując Chrystusa. Wreszcie analizując dopełnienie religijne, związane ze słabością moralną i grzesznością, znajduje rozwiązanie w łasce Bożej. Człowiek, który wyłania się z pism Stróżewskiego, nie jest istotą bierną, lecz dynamiczną, ciągle stającą się na płaszczyźnie somatycznej, psychicznej i duchowej⁶⁰.

Józef Tischner

Książd Józef Tischner należy do grona myślicieli chrześcijańskich XX wieku i największych filozofów polskich. Wspominając krakowskiego filozofa, Leszek Kołakowski wyznał: „był jednym z najniezwykłych ludzi, jakich

57 Por. W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, w: W. Stróżewski, *O wielkości*, s. 30.

58 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 307–309.

59 W. Stróżewski, *Logos*, s. 283.

60 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 309–311.

przeznaczenie pozwoliło mi poznać”⁶¹. Natomiast ks. Michał Heller stwierdził: „Ks. Józef Tischner niewątpliwie należał do grona filozofów-mędrców. Czego się dotknął, stawało się głęboką myślą”⁶². Wskazując na rodowód filozoficzny ks. Tischnera, uprawnione jest stwierdzenie, iż należał on do nurtu platońsko-augustyńskiego, jego filozofia rodziła się poniekąd ze sporu z tomizmem, a we włączeniu się w nurt filozofii podmiotu pomogła mu fenomenologia, gdyż był uczniem samego Romana Ingardena. Jego filozofię określa się jako fenomenologię, filozofię spotkania, dialogikę, filozofię dramatu, agatologię, personalizm fenomenologiczno-agatologiczny i agatologiczny personalizm dialogiczny. W centrum zainteresowań filozoficznych znajdował się człowiek, zaś Tischnerowska filozofia człowieka należy do ciekawych i ważnych zjawisk na mapie myśli antropologicznej. Jest on jednym z głównych twórców krakowskiej szkoły antropologicznej. Żaden z wyżej wymienionych poprzedników nie poświęcił tyle filozoficznego namysłu człowiekowi, co on, zaś efekty pracy są oryginalne i wywierają spory wpływ na filozofów polskich⁶³.

Filozofia człowieka ks. Józefa Tischnera ma w istocie trzy źródła: po pierwsze, jest zakorzeniona w doświadczeniu, tzn. w byciu z innymi osobami, po drugie, inspiruje się chrześcijaństwem, po trzecie, wyrasta z inspiracji fenomenologią i myślą Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emmanuela Levinasa, jak też polemik z marksizmem i tomizmem. W pewnym uproszczeniu, rozwój antropologicznej myśli Tischnera można ująć w następujący sposób: najpierw wyszedł od personalizmu chrześcijańskiego, pod wpływem Husserla stał się transcendentalistą, upatrując rdzeń podmiotowości w transcendentalnym „ja aksjologicznym”, następnie przeszedł do myślenia dialogicznego, czego owocem jest filozofia spotkania, filozofia relacji międzyosobowych i filozofia dramatu, ostatecznie rozwinął swoistą odmianę personalizmu, tzw. agatologicznego personalizmu dialogicznego⁶⁴. Filozoficzne myślenie ks. Tischnera przybiera postać konkretnych metod. Na pierwszy plan wychodzi metoda fenomenologiczna. Nawiązując do Husserla i innych fenomenologów, stosuje dwie jej odmiany: fenomenologiczną metodę ejdetyczną i fenomenologiczną metodę transcendentalną. Przez metodę ejdetyczną rozumie opis zjawisk dany nam w bezpośredniej intuicji, opis tego, co jest nam dane źródłowo,

61 J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013, s. 145.

62 M. Heller, *Ks. Józef Tischner – mistrz i filozof (1931–2000)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 3.

63 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 337–338.

64 Por. J. Galarowicz, *Personalizm Józefa Tischnera*, „Pietas et Studium” 2 (2009), s. 91–94.

natomiast w metodzie transcendentnej poszukuje subiektywnych warunków możliwości tego, co dane i obrane jako punkt wyjścia badań⁶⁵. Pod wpływem hermeneutyki Tischner doszedł do przekonania, że wielkie prawdy filozoficzne są niekiedy wyrażane w języku metaforycznym, języku symboli i mitów, stanowiąc niejako skrótowy opis doświadczenia⁶⁶. Na sposób uprawiania filozofii miało wreszcie wpływ myślenie religijne. Tischner jest chrześcijaninem, kapłanem, uznaje, że wiara i rozum poszukują się wzajemnie i ubogacają. Rozum nie jest czymś obcym i sztucznym wobec wiary, lecz jest jej wewnętrzną ukrytą rzeczywistością. W myśleniu religijnym Tischnera chodzi o elementarny fakt, że zanim człowiek zaczyna uprawiać filozofię lub teologię, już jest istotą obdarzoną rozumem, a więc istotą poszukującą prawdy o sobie, tęskniącą za szczęściem, za ocaleniem, broniącą się przed zmarnowaniem życia. Podmiotem myślenia religijnego jest „ja aksjologiczne”, pytające o prawdę, która ocala⁶⁷.

Zdaniem Tischnera istnieją dwa sposoby poznania człowieka: rozumienie go z zewnątrz oraz hermeneutyczne, z jego wnętrza. Bliższy mu jest drugi sposób rozumienia. Uważa, że kluczem do prawdy o człowieku jest zgłębianie sfery świadomościowo-przeżyciowej i egologicznej, związanej z „ja”. Dla krakowskiego filozofa „ja” jest czymś pierwotnym, nieredukowalnym do niczego innego i z niczego niewyprowadzanym, jest indywidualną, niepowtarzalną i niedefiniowalną jakością. „Ja” nie jest osobą, jest strukturą, z której wyłania się osoba. „Ja” może doświadczać siebie w wieloraki sposób: jako „całość cielesno-przestrzenną”, „ja osobowe”, „ja transcendentalne”, „ja poznające”, „ja społeczne”. Najgłębsze i najbardziej pierwotne jest „ja aksjologiczne”⁶⁸. Czym jest „ja aksjologiczne”? Tischner pisze: „Istotą Ja jest jego konscienywność”⁶⁹. Konscienywność to refleksyjna, czy też przedrefleksyjna samoświadomość, przenikająca cały strumień świadomości we wszystkich jego treściach, dotyczących świata, ludzi, wydarzeń. Przeżywając te treści, współprzeżywa się siebie, swoje „ja”. W jaki sposób istnieje „ja aksjologiczne”? Ponieważ „ja” ma charakter indywidualny, na pewno nie istnieje na sposób idei⁷⁰. „Ja ak-

65 Por. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 176.

66 Por. J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, s. 165.

67 Por. J. Tischner, *Wokół sprawy wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 37–45.

68 Por. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, s. 115–122.

69 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 165.

70 Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 401.

sjologiczne” jest „irrealne” i transcendentne w stosunku do świata⁷¹. Żyje w nachyleniu ku światu, realizując wartości, lecz jego istota nie jest z tego świata, jest transcendentalna. Człowiek jako osoba jest w swoim rdzeniu „ja aksjologicznym”, które charakteryzuje bytowanie w świecie wartości. To właśnie wartości są środowiskiem dla człowieka, są odpowiednikami partytur dla pieśni: „Człowiek – jak pieśń – żyje pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny”⁷². Wartości istnieją na sposób idealny, domagają się od człowieka, aby je wcielił w życie. Tischner pisze: „Wartości są obiektywne, to znaczy, stają przed nami jako coś zadanego, coś działającego na nas, coś, co nas do czegoś zobowiązuje. Zobowiązanie to bardzo dziwna siła, która promieniuje ku nam ze strony wartości”⁷³. Zbiór wartości, które zadane są do realizacji konkretnej osobie, nazywa Tischner wartościami osobistymi osoby lub jej polem odpowiedzialności⁷⁴. W jaki sposób „ja aksjologiczne” odpowiada na skierowane do niego wartości? Odpowiedzią jest ewangeliczna metafora ziarna pszenicznego. Otwarcie się człowieka na wartości, gotowość służenia im zakłada obumarcie. Realizując wartości osobiste, człowiek obumiera, traci coś z siebie, swoją energię, czas, przyjemności – zarazem odzyskuje to, co najcenniejsze, a więc siebie, swoją istotę: „Człowiek służy wartościom, realizując, je, wartości «służą» człowiekowi – ocalając go”⁷⁵. Owocem służenia wartościom jest autokreacja. U podstaw samorealizacji tkwi jednak pewien dramat: człowiek nie doznaje nigdy pełnego nasycenia: „Ja aksjologiczne nie zna uczucia nasycenia, uczucia pełni, uczucia «rozkwituj się»”⁷⁶. Dramatyczność ludzkiego istnienia odsłania się również w horyzoncie spotkania z innym człowiekiem. Idąc za Emmanuelem Levinasem i Martinem Buberem, Tischner twierdzi, że nie sposób zrozumieć drugiego człowieka, abstrahując od relacji interpersonalnych, spotkania osoby z osobą. Na tym etapie filozofii Tischnera dokonuje się przejście od transcendentalnego „ja aksjologicznego” do „ja dialogicznego”. Początkiem międzyludzkiego dramatu jest spotkanie. Spotkanie nie jest tylko zetknięciem się z drugim, widzeniem i słyszeniem go, lecz jest

71 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, 176–178.

72 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J. Paściak, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 54.

73 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 60.

74 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 100–103.

75 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 87.

76 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 176.

doniosłym wydarzeniem: „Spotkać znaczy: doświadczyć twarzy”⁷⁷. Twarz to „miejsce” ujawniania się prawdy o człowieku. Człowiek jest taki, jaka jest jego twarz. Spotkanie z twarzą drugiego otwiera agatologiczny i aksjologiczny horyzont istnienia. Spotkanie wprowadza w dramat człowieka z drugim człowiekiem, u którego końca jawi się możliwość ocalenia, zwycięstwa albo tragedii. Dramat rozgrywa się w horyzoncie agatologicznym, w przestrzeni dobra i zła, przestrzeni prawdy, kłamstwa, piękna i brzydoty.

Kamieniem węgielnym antropologii Tischnera jest przekonanie, że wszystko jest darem Dobra⁷⁸. Stąd też samym rdzeniem człowieka jest „ja aksjologiczne”, które jest szczególnym dobrem, skarbem, cudem cudów. Jak pisze: „Człowiek jest takim drzewem, które czuje w sobie dobro i dlatego nie chce złych owoców rodzić”⁷⁹. Właściwą odpowiedzią człowieka na to, kim jest i skąd pochodzi, jest afirmacja życia, wdzięczność i miłość: „«Rdzeniem» człowieka jest miłość”⁸⁰. Staje się ona swoistym imperatywem moralnym ocalającym własne człowieczeństwo: „Człowiek «bardziej jest», gdy bardziej staje się dobrym, «jest mniej» i zapada się w «nicość», gdy staje się złym”⁸¹.

U Tischnera odnajdujemy myśli ujawniające jego personalizm. Człowiek jest osobą, czyli bytem-dla-siebie, dobrem, które nie jest środkiem do żadnego celu i nie rozplywa się w kolektywie. Istotnym przymiotem osoby jest myślenie, czyli zdolność zadawania pytań, problematyzowania, poszukiwania, odkrywania prawdy, uwalniania się z iluzji, demaskowania kłamstwa. Drugim ważnym przymiotem osoby jest wolność. Człowiek jest tak ontycznie wyposażony, iż posiada samego siebie, dysponuje sobą, jest źródłem decyzji i czynów. Wolność funkcjonuje w obszarze wartości i dobra: „Aby zrozumieć naturę wolności, trzeba się wznieść do poziomu agatologicznego. Wolność jest «poza bytem i niebytem». Stawiając problem wolności na poziomie agatologicznym, musimy się zgodzić, że być wolnym znaczy przede wszystkim: być wolnym w stosunku do dobra i zła”⁸². Niekiedy człowiek doświadcza wolności jako swawoli. Tymczasem swawola to pozór wolności. Swawola jest czystą spontanicznością, nie jest jeszcze przeniknięta sensem. Przemiana swawoli

77 J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensa” 12 (1980), s. 137.

78 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 348.

79 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 464.

80 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 214.

81 J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 325.

82 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 298.

w prawdziwą wolność dokonuje się dopiero wówczas, gdy w tę aktywność wkracza *logos* i *sens*⁸³.

Zakończenie i uwagi

Kończąc niniejszy przegląd ujęć człowieka zaprezentowanych przez twórców krakowskiej szkoły antropologicznej, warto jeszcze raz odnieść się do ważniejszych zrębów ich myśli, sposobu uprawiania antropologii, jak też uwag, pytań i wątpliwości, które rodzą się podczas badania ich twórczości. Mimo że Ingarden nie zdążył opracować pełnej i systematycznej filozofii człowieka, jego teksty zawierają wiele cennego materiału dla zbudowania antropologii adekwatnej. Cechą charakterystyczną jego antropologicznego myślenia jest uważne pochylenie się nad zwykłym, potocznym, doświadczeniem człowieczeństwa oraz jego wierny opis. Zauważalnym brakiem jest nieodniesienie się do problematyki intersubiektywności – Ingarden nie dostrzega relacji międzyosobowej. Nie rozświetla też egzystencjalnego doświadczenia osoby i jej losu, poszukując jedynie natury i istoty człowieka. Siłą antropologii Wojtyły jest uczynienie punktem wyjścia analiz doświadczenia człowieka i jego wnikliwy opis. Autor *Osoby i czynu* imponuje talentem analitycznym; wnikliwym oglądem osobowych struktur. Można jednak zadać pytanie: czy skoncentrowanie się na jednym fundamentalnym doświadczeniu istoty ludzkiej, jakim jest czyn, nie redukuje człowieka i czy nie sprawia, że jego antropologia staje się aspektowa? Stróżewski uważa osobę za istotę wielowymiarową i tajemniczą. Zgłębianie prawdy o niej dokonuje się na wielu drogach: literatury, sztuki, filozofii i teologii. Cudem jest samo bycie człowiekiem, zaś świadectwem oryginalności jest jego natura aksjologiczna. Do wszechstronnej i wnikliwej analizy aksjologicznej struktury osoby ludzkiej warto by dodać, za Hildebrandem, analizę trzech sposobów udziału człowieka w wartościach. Podobnie, koncepcja aksjologicznej struktury człowieka i autokreacji aksjologicznej nie znalazła uzupełnienia przez odpowiednio rozwiniętą teorię autokreacji moralnej. Antropologiczne poszukiwania Tischnera doprowadziły go do przekonania, że w swoim rdzeniu człowiek jest „ja aksjologicznym” i pozostaje w ścisłej relacji z wartościami. Dzięki dialogicznej strukturze osoby możliwe jest autentyczne spotkanie z drugim człowiekiem i Bogiem. Tischner określał swoje myślenie jako religijne. Można jednak postawić pytanie: jaka relacja zachodzi między

83 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 293–297.

pojęciem myślenia religijnego a pojęciem filozofii chrześcijańskiej? Autor *Filozofii dramatu* podjął temat dramatu człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Co z dramatem człowieka z samym sobą? Wyrażone pytania i uwagi nie rzucają żadnego cienia na twórców krakowskiej szkoły antropologicznej, lecz stanowią jedynie przyczynek do dalszych badań i rozwijania myśli i wyznań przez nich rzuconych.

Bibliografia

- Burgos J. M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Frossard A., *Nie lekajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka. Krakowska szkoła antropologiczna*, Kraków 2021.
- Galarowicz J., *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013.
- Galarowicz J., *Personalizm Józefa Tischnera*, „Pietas et Studium” 2 (2009), s. 91–94.
- Heller M., *Ks. Józef Tischner – mistrz i filozof (1931–2000)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 3–4.
- Ingarden R., *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1973.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Kraków 2009.
- Majewska Z., *Księżeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Lublin 1995.
- Merecki J., *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” (2006) nr 4, s. 76–92.
- Miłość i nicność. Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Kostrzewska-Bednarkiewicz*, Warszawa 2017.
- Mizińska J., *Filozofia bez granic*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin 1994.
- Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001.
- Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński i in., Lublin 1996.
- Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Tatarkiewicz W., *Roman Ingarden*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 55–57.
- Tischner J., *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensa” 12 (1980), s. 137–172.

- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J. Paściak, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 9–132.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2004.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975.
- Tischner J., *Wokół sprawy wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 37–45.
- Wojtyła K., *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lubin 2001.
- Wojtyła K., „Osoba i czyn” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, w: Karol Wojtyła, *Filozof i papież – wybór tekstów*, Warszawa 2009.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Warszawa 2007.

Abstrakt

*Krakowska szkoła antropologiczna w kręgu fenomenologii.
Zarys wybranych koncepcji*

Fenomenologia była i jest ważnym nurtem w historii filozofii. Chociaż nie jest tworem jednolitym, lecz zróżnicowanym i bogatym, istnieje coś, co łączy fenomenologów: jest to pragnienie, by powrócić do samych rzeczy i opisywać je tak, jak one jawią się naszej świadomości. Jedną z rzeczy jawiącą się naszej świadomości jest człowiek. W polskim środowisku filozoficznym odnajdujemy licznych filozofów zajmujących się naturą i kondycją człowieka. Niektórzy pochodzą ze środowiska krakowskiego, a ich szeroka i bogata twórczość pozwala mówić o istnieniu krakowskiej szkoły antropologicznej. Niniejszy artykuł prezentuje filozoficzną sylwetkę kilku zaliczanych do tej szkoły fenomenologów. Należą do nich: Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski i Józef Tischner.

Słowa kluczowe: krakowska szkoła antropologiczna, antropologia, fenomenologia, Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Józef Tischner

Abstract

*Krakow school of anthropology in the circle of phenomenology.
Outline of selected concepts*

Phenomenology there was and there is an important trend in the history of philosophy. Although it is not homogeneous creation, but a varied and rich one, there is something that connects phenomenologists: it is the desire to return to things, to their essence and relationships between them. One of the things that must be investigated is undoubtedly the human being. In the Polish philosophical milieu we can find numerous philosophers who deal with the nature and condition of man. Some of them come from the Krakow community, and their wide and rich work allows us to speak of the existence of the Krakow school of anthropology. In this article, I would like to present the philosophical thought about the nature of man by several phenomenologists from this school. They include: Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski and Józef Tischner. The most outstanding of them is undoubtedly Roman Ingarden, who influenced the way of thinking of other philosophers.

Keywords: Krakow school of anthropology, anthropology, phenomenology, Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Józef Tischner

ks. Tadeusz Pabjan

<https://orcid.org/0000-0003-1483-026X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Michała Hellera koncepcja teologii nauki

Historia wzajemnych relacji pomiędzy teologią chrześcijańską, rozumianą jako usystematyzowana, metodyczna refleksja nad treściami wiary zawartymi w Objawieniu, oraz naukami przyrodniczymi jest długa i wielowątkowa. W sensie ścisłym historia ta rozpoczyna się na początku czasów nowożytnych – bo to wtedy narodziła się metoda leżąca u podstaw nauk przyrodniczych. Metoda empiryczna odróżniała te nauki od filozofii i teologii, i to właśnie dzięki niej nauki przyrodnicze stały się niezależnymi, odrębnymi dyscyplinami nauki nowożytnej. W szerszym jednak ujęciu historia wzajemnych relacji między nauką i teologią rozpoczyna się znacznie wcześniej, i sięga samych początków refleksji teologicznej, która wcześniej czy później musiała zostać skonfrontowana z obrazem świata i z kategoriami racjonalności obowiązującymi w pierwszych wiekach naszej ery. Nawet jeśli ten obraz i ta racjonalność nie miały jeszcze charakteru ściśle naukowego, to już wtedy historia ta miała swój początek.

We współczesnych opracowaniach dotyczących tego zagadnienia pojawiają się najczęściej wątki, w których poddaje się różnego rodzaju analizom relacje zachodzące pomiędzy teologią i nauką. Zwraca się w nich uwagę na różnice metodologiczne i treściowe pomiędzy tymi dziedzinami; precyzuje się to, z jakim konkretnie rodzajem nauki teologia jest w danym przypadku skonfrontowana (pod określeniem „nauka” rozumie się zazwyczaj nauki w sensie *science*, tzn. właśnie nauki przyrodnicze); odpowiada się na pytanie o to, czy nauka i teologia mogą (a jeśli tak, to w jakim zakresie) wypowiadać się na temat

tych samych zagadnień; tworzy się różne modele wzajemnych relacji pomiędzy nauką i teologią, wskazując na to, że te dziedziny skazane są na nieunikniony konflikt, albo że pomiędzy nimi jest możliwe pokojowe współistnienie, albo nawet wzajemna, owocna współpraca¹. Te i tym podobne zagadnienia omawia się, analizując często konkretne – znane z historii teologii i nauk przyrodniczych – przykłady i przypadki (*case studies*) wzajemnych oddziaływań pomiędzy tymi dziedzinami².

Rozwijana przez Michała Hellera koncepcja teologii nauki, której poświęcony jest niniejszy artykuł, różni się zasadniczo od wymienionych wcześniej zagadnień z zakresu tematyki nauka – teologia, choć oczywiście występują pomiędzy nimi również pewne podobieństwa, które mają związek z tym, że i w pierwszym, i w drugim przypadku refleksja teologiczna zostaje bezpośrednio odniesiona do refleksji ściśle naukowej. W artykule zostanie krótko przedstawiona sama idea teologii nauki – tak jak ją postrzega sam Heller – a następnie omówione zostaną najważniejsze zagadnienia pojawiające się w obszarze współczesnych nauk przyrodniczych, które mogą zainteresować teologię nauki.

Idea teologii nauki

Intuicje dotyczące tego, czym jest – lub raczej czym powinna być – teologia nauki, pojawiły się na początku lat 80. ubiegłego wieku w publikacjach Michała Hellera i Józefa Życińskiego, którzy w tym okresie blisko współpracowali ze sobą i podejmowali te same lub podobne zagadnienia³. Pierwsze wyraźnie

1 Na temat różnych modeli tego, jak mogą układać się wzajemne relacje pomiędzy nauką i teologią, por. np. I. G. Barbour, *Ways of Relating Science and Theology*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, Vatican City State 1988, s. 21–48; T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Pomiedzy nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 41–48.

2 Por. np. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów 1997.

3 Intuicje dotyczące tego, co później zostało określone mianem teologii nauki, w 1982 roku wypowiedział Józef Życiński podczas II Seminarium Interdyscyplinarnego w Castel Gandolfo; publikacja zawierająca tę wypowiedź (zatytułowana *W poszukiwaniu teologii nauki*) została później zamieszczona w książce: *Nauka – religia – dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982 roku*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 80–86.

wypowiedziane spostrzeżenia dotyczące tej problematyki sformułował Heller⁴, który jest również autorem samego określenia „teologia nauki”. Zaproponował tę nazwę w krótkim eseju zatytułowanym *Program teologii nauki*⁵, który został włączony do jednego z rozdziałów⁶ książki *Nowa fizyka i nowa teologia* (1982), a następnie przetłumaczony na język angielski i opublikowany w książce *Creative tension* (2003)⁷. Choć program teologii nauki, określony w tym eseju, z czasem zaczęli rozwijać również inni badacze – m.in. krakowskie środowisko związane wcześniej z Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych, a obecnie z Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych – jednak to właśnie Heller jest tym autorem, który w swoich publikacjach najczęściej odwołuje się do koncepcji teologii nauki (poświęcił jej w całości wydaną w roku 2019 książkę *Nauka i teologia*⁸), i w sposób merytoryczny tę ideę rozwija. Nic dziwnego, że to właśnie z jego nazwiskiem jest dziś kojarzona koncepcja teologii nauki⁹.

Czym jest – albo raczej: czym powinna być – teologia nauki? Ma być ona nową (a zatem jeszcze nie istniejącą) dyscypliną teologiczną, która przedmiotem swoich analiz uczyni nauki przyrodnicze. W sensie ścisłym analizy dotyczące teologii nauki w większej części są więc jak na razie jedynie projektowaniem jej przyszłego programu, a nie faktycznym uprawianiem tej dyscypliny. W rzeczywistości jednak elementy tej dyscypliny pojawiały się już w przeszłości i pojawiają się obecnie w analizach teologów. Choć teologię można – przynajmniej w zasadzie – uprawiać w ramach każdej religii, to jednak Heller odnosi swoją koncepcję tylko do teologii chrześcijańskiej i pomija inne religie. W dalszej części tego opracowania zostanie uwzględnione to ograniczenie: wszystkie uwagi i spostrzeżenia dotyczące teologii w ogólności, a teologii nauki w szczególności, będą dotyczyć teologii chrześcijańskiej.

4 Zob. P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 25–56.

5 M. Heller, *Program teologii nauki*, w: *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 116–118.

6 Rozdział ten został pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Communio”. Zob. M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 58–66.

7 M. Heller, *A program for theology of science*, w: *Creative tension. Essays on science and religion*, Philadelphia–London 2003, s. 29–32.

8 M. Heller, *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019.

9 Nie przez przypadek pierwsze opracowanie monograficzne dotyczące tej koncepcji – autorstwa Wiesława M. Maceka – nosi tytuł *Teologia nauki według księdza Michała Hellera* (Warszawa 2010).

Odnosząc się do tego, czym jest teologia nauki, we wspomnianym wcześniej eseju Heller pisze krótko: „najogólniej rzecz biorąc, przez teologię nauki należy rozumieć autentycznie teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami”¹⁰. Jak widać, teologia nauki nie jest dziedziną zajmującą się wzajemnymi relacjami pomiędzy nauką i teologią. Nie należy zatem mylić teologii nauki z problematyką określaną hasłem „teologia a nauki”. Heller podkreśla, że teologia nauki ma być dyscypliną *stricte* teologiczną – ma być „autentyczną częścią teologii”¹¹, która przy pomocy metod właściwych teologii podda analizie fakt istnienia nauk oraz uzyskiwane w tych naukach wyniki: „teologia ma wziąć na swój warsztat naukę i poddać ją badaniu przy pomocy swoich metod”¹². Heller zauważa, że w teologii nauki nie idzie tylko o analizy, które mają swój początek w takich czy innych ustaleniach nauki, i które prowadzą do określonych wniosków dotyczących np. problematyki stworzenia. Jego zdaniem takie analizy nie zaliczają się jeszcze do teologii nauki, bo należą one do obowiązków „zwykłej” teologii, która „powinna zasymilować do swojej tkanki elementy współczesnego obrazu świata”¹³. W teologii nauki chodzi bowiem „o kierunek odwrotny: od teologii do nauki. To teologia, w świetle swoich prawd i metod, ma spojrzeć na naukę i jej wyniki, aby wydobyć z nich to, czego jej własna metoda dojrzeć nie pozwala”¹⁴.

Jaki konkretnie rodzaj „nauki” powinien być przedmiotem tej dyscypliny? Jak wiadomo, istnieją różne typy nauk i dlatego można również mówić o teologii różnych nauk (np. nauk humanistycznych, formalnych, empirycznych itd.). Sam Heller dostrzega potrzebę uwzględnienia – w ramach teologii nauki – każdej z tych dyscyplin, jednak swoje własne analizy poświęcone temu zagadnieniu zawęży jedynie do nauk przyrodniczych. Innymi słowy, teologia nauki w jego ujęciu staje się teologią nauk ścisłych, opartych na metodzie empirycznej. Zauważa on, że pewnym usprawiedliwieniem takiego zawężenia problematyki teologii nauki jest to, że to nauki przyrodnicze posiadają najbardziej rozwiniętą metodologię, i dzięki temu mogą one służyć jako swego rodzaju metodologiczny wzorzec dla innych dyscyplin naukowych¹⁵. Istotnym

10 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 115.

11 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 117.

12 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, s. 14.

13 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

14 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

15 Por. M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2021, s. 39–49.

argumentem za tym, by teologia nauki była w pierwszym rzędzie teologią nauk przyrodniczych, jest również to, że niemal wszystkie epizody wspomnianej we wstępie historii wzajemnych relacji pomiędzy teologią i nauką odnosiły się właśnie do tej dziedziny nauk. W szczególności wszystkie kontrowersje, dotyczące rzekomego, niemożliwego do uniknięcia, konfliktu pomiędzy nauką i teologią, miały związek z naukami przyrodniczymi. Jeśli celem teologii nauki – na co zwraca uwagę Heller – ma być „wzbogacenie spojrzenia na naukę, przez uwzględnienie tych aspektów, które są widoczne jedynie przy użyciu metody teologicznej”¹⁶, to z pewnością celem tym może być również wypracowywanie takich rozstrzygnięć teologicznych, które pokażą, że teza o nieuniknionym konflikcie nauki i teologii jest nieuzasadniona.

To, czym jest lub czym powinna być, teologia nauki, można dobrze ukazać przez analogię z filozofią nauki, która jest dobrze ugruntowaną, uprawianą od dawna dyscypliną nauk filozoficznych, podejmującą filozoficzny i metodologiczny namysł nad naukami – zwłaszcza naukami przyrodniczymi. Teologia nauki jest w tym sensie podobna do filozofii nauki, że jej zadaniem także ma być podejmowanie namysłu nad naukami – przy czym w tym przypadku ma to być namysł właściwy dla teologii i dla metod stosowanych w tej dyscyplinie. Istotną różnicę względem filozofii nauki stanowi to, że teologia nauki ma uwzględniać w swoich analizach również same wyniki uzyskiwane w naukach (zwłaszcza w naukach przyrodniczych), podczas gdy filozofia nauki pozostawia to zadanie odrębnej dyscyplinie filozoficznej, którą jest filozofia przyrody. Kolejna różnica względem filozofii nauki wynika również z teologicznej perspektywy, która w znaczący sposób rozszerza zakres problematyki podejmowanej przez teologię nauki. Dyscyplina ta ma bowiem za zadanie „badanie konsekwencji tego faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga”¹⁷. To zaś w istotny sposób odróżnia filozofię nauki od teologii nauki: pierwsza z nich poddaje analizie granice nauk przyrodniczych, ale z racji metodologicznych tych granic nie może przekroczyć; druga z nich nie jest ograniczona metodą nauk przyrodniczych i dlatego może wykraczać poza granice tych nauk.

„Świadomość faktu – zauważa Heller – że świat jest stworzony przez Boga, pozwala teologii nauki dostrzegać takie cechy świata, które nie poddają się współczesnej metodzie empirycznej. Innymi słowy: teologia nauki potrafi

¹⁶ M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 16.

¹⁷ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 117.

spojrzeć na granice empirii – a więc i na granice nauk empirycznych – niejako z drugiej strony tej granicy, ze strony niedostępnej samym naukom”¹⁸. To właśnie w tym sensie wszechświat widziany oczyma teologa nie jest tym samym wszechświatem, który widzi naukowiec, spoglądający na rzeczywistość przez pryzmat metody empirycznej; wszechświat teologii nauki jest więc „większy” niż wszechświat filozofii nauki. Jest tak również z tego powodu, że „teolog dysponuje informacją, do której żaden uczony (jako uczony) nie ma dostępu. Teolog wie mianowicie (jako teolog), że świat, który bada nauka, został stworzony przez Boga”¹⁹. To właśnie ta wiedza w zasadniczy sposób zmienia perspektywę, z jakiej spogląda on na samą naukę i na uzyskiwane w niej wyniki.

W przywołanym wcześniej cytacie Heller zauważa, że teologia nauki spogląda na nauki przyrodnicze „z drugiej strony ich metodologicznej granicy”. Zwraca on zarazem uwagę na dwie cechy świata przyrody, których nie można badać metodą nauk przyrodniczych, ale które są przedmiotem analiz teologii nauki. To właśnie stwierdzenie ich obecności pozwala przyrzeć się naukom przyrodniczym „z drugiej strony granicy”. Pierwsza z tych cech to przygodność świata przyrody, który w swym istnieniu jest całkowicie zależny od Stwórcy. Teza o tak pojętej przygodności świata jest, jak wiadomo, istotną częścią chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu. Refleksja nad naukami przyrodniczymi, które badają właśnie taki – przygodny świat – jest zdaniem Hellera, jednym z podstawowych zadań teologii nauki. Druga cecha dotyczy aksjologicznego problemu istnienia wartości, którymi jest przeniknięty świat badany przez nauki przyrodnicze. Metoda empiryczna, leżąca u podstaw tych nauk, jest nieczuła na ich obecność, ale w perspektywie teologicznej, w której stworzenie świata jawi się jako realizacja pewnego zamysłu Boga, są one wyraźnie obecne. W tym kontekście Heller zauważa, że „zamyśl Boży nie tylko zawiera w sobie to, co usiłują odszyfrować nauki przyrodnicze przy pomocy właściwych sobie metod, lecz także to, co w aksjologii nazywamy układem wartości”²⁰. Z kolei problem wartości wiąże się nieodłącznie z problemem celu realizowanego w danym akcie – w tym konkretnym przypadku w akcie stworzenia świata. To właśnie z tego powodu spojrzenie na nauki przyrodnicze,

18 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 117.

19 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

20 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 118.

w którym bierze się pod uwagę wartości przenikające wszechświat, jawi się również jako ważny cel teologii nauki²¹.

W perspektywie nakreślonej przez Hellera teologia nauki powinna skoncentrować się przede wszystkim na problematyce stworzenia, która ma być punktem odniesienia dla analiz poświęconych teoriom naukowym mówiącym o początku świata i początku życia biologicznego.

Stworzenie a problem początku wszechświata

Heller podkreśla, że „prawda o stworzeniu świata przez Boga staje się pryzmatem, przez który teologia kontempluje naukę”²². Przedmiotem takiej kontemplacji są wszystkie nauki przyrodnicze – bo to właśnie one badają i opisują świat stworzony przez Boga – ale w sposób szczególny zasługuje na nią kosmologia, która jest współczesną nauką empiryczną badającą historię i strukturę wszechświata. Teologiczna prawda o stworzeniu świata przez Boga wydaje się mieć bezpośredni związek z ustaleniami właśnie tej dyscypliny. Wcześniej wspomnieliśmy już o tym, że perspektywa teologiczna sprawia, iż świat postrzegany przez teologa jest „większy” niż świat badany metodą empiryczną. To właśnie z tego powodu „świat”, o którym mówi teologia, nie jest dokładnie tym samym „wszechświatem”, którym zajmuje się kosmologia. Metoda leżąca u podstaw kosmologii, a także wszystkich innych nauk przyrodniczych, pozwala bowiem badać jedynie obiekty i struktury materialne, które podlegają prawom przyrody, i z tego względu wszechświat kosmologii ogranicza się do świata materialnego. Inaczej jest w teologii, która nie jest oparta na metodzie empirycznej i która pod określeniem „świat” rozumie całą istniejącą realnie rzeczywistość – zarówno świat materii, jak i świat ducha. W perspektywie teologicznej bowiem i jedno, i drugie jest stworzone przez Boga.

Dla teologii nauki istotna jest również różnica dotycząca rozumienia samego pojęcia „początek”. W kosmologii (tak samo jak w każdej innej nauce przyrodniczej) pojęcie to ma wyraźne odniesienie do kategorii czasu, który pozwala określić historię danego układu fizycznego. Wszechświat jest właśnie tego typu układem, i dlatego pojęcie początku ma w kosmologii wyraźną konotację temporalną: pytanie o początek wszechświata to pytanie o to, kiedy

21 Por. W.M. Macek, *Teologia nauki*, w: *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Bartosz, J. Mączka, W.P. Grygiel, M.L. Hohol, Kraków 2011, s. 206–208.

22 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

(i w jakich okolicznościach) zaczyna się jego historia, to znaczy kiedy zaczyna płynąć czas, który pozwala mówić o kolejnych zdarzeniach, składających się na historię wszechświata. Natomiast w teologii idea początku świata odniesiona jest zawsze do idei jego stworzenia przez Boga, natomiast mniej istotne (lub nawet zupełnie nieistotne) jest tu odniesienie do kategorii czasu, a konkretniej, do koncepcji temporalnego zapoczątkowania świata. To właśnie z tego powodu tak ważne jest – gdy pojawia się problem teologicznej interpretacji początku świata – odróżnienie koncepcji początku (zapoczątkowania w czasie) i koncepcji stworzenia. Heller trafnie zauważa, że teologia nauki, podejmująca to zagadnienie, w dużym stopniu „zależy od sporów i interpretacji dokonujących się wewnątrz teologii”²³.

Dobrym przykładem teologa, który w przeszłości przeprowadził dokładną analizę wspomnianego problemu – dotyczącego odróżnienia idei początku i idei stworzenia świata – jest św. Tomasz z Akwinu²⁴. W niewielkim dziełku zatytułowanym *De aeternitate mundi (O odwieczności świata)*²⁵ zauważył on, że początek jest kategorią temporalną, która przysługuje temu, co akurat istnieje w czasie, natomiast stworzenie polega na fundamentalnej, ontycznej relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem (bytem samoistnym) i światem (bytem przygodnym). Co istotne, relacja ta jest niezależna od upływającego czasu. Według Tomasza oznacza to, że można bez popadania w sprzeczność mówić o tym, iż Bóg stwarza świat istniejący odwiecznie – czyli świat, który nie ma swojego początku²⁶. Uzasadnieniem spójności tej interpretacji jest tu koncepcja ciągłego stwarzania (*creatio continua*)²⁷. Zgodnie z tą koncepcją

23 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

24 Przed św. Tomaszem podobne intuicje wypowiadało również wielu innych teologów, np. św. Augustyn. Na temat tego, w jaki sposób kształtowała się na przestrzeni wieków teologia stworzenia, por. np. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, Kraków 2013, s. 39–66.

25 Św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: *Dzieła wybrane*, Warszawa 2001, s. 277–285.

26 „Nie ma sprzeczności między tymi dwoma stwierdzeniami: że coś zostało uczynione przez Boga oraz że nie było momentu, kiedy by nie istniało” (św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, s. 282).

27 Przed św. Tomaszem koncepcję ciągłego stwarzania rozwijało wielu innych teologów, np. św. Augustyn, który w komentarzu do Księgi Rodzaju pisał: „świat nawet przez mgnienie oka nie mógłby istnieć, gdyby Bóg odeń opiekę swą cofnął” (św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, 4.12, w: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 176 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25)).

Bóg nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu, bo fundamentalna, ontyczna relacja pomiędzy Stwórcą i stworzonym światem rozciąga się na cały okres jego istnienia – niezależnie od tego, czy świat ma swój temporalny początek czy nie (czy istnieje odwiecznie).

Dla tematyki omawianej w tym opracowaniu istotne jest to, że św. Tomasz sformułował przywołany tu argument, chcąc uzgodnić teologiczną koncepcję stworzenia z ideą świata istniejącego odwiecznie. Jego zamiarem nie było wykazywanie, że świat faktycznie istnieje odwiecznie, ale jedynie, że sama idea takiego świata nie jest sprzeczna z teologiczną doktryną o stworzeniu. Powodem zaproponowania takiej interpretacji było to, że odwieczność świata zakładał Arystoteles, a Tomasz, który był zwolennikiem jego filozofii, chciał w ten sposób dowieść, że tę filozofię, a także oparty na niej obraz świata, można uzgodnić z teologią²⁸. Jeśli pamięta się o tym, że w XIII wieku – gdy Tomasz proponował tę interpretację – arystotelesowski obraz świata stanowił swego rodzaju odpowiednik współczesnego, naukowego obrazu świata, to nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, iż św. Tomasz jest jednym z prekursorów teologii nauki. Jego analizy były bowiem dokładnie tym, czym – w zamyśle Hellera – ma być uprawianie tej dyscypliny: były autentycznie teologicznym, twórczym, metodologicznie poprawnym namysłem nad ówczesnym, „naukowym” obrazem świata. Co istotne, owocem tego namysłu stała się koncepcja, która może być ciekawą inspiracją dla teologii nauki podejmującej problem teologicznej interpretacji tego, co o początku świata mówi współczesna kosmologia.

Zgodnie z dobrze potwierdzonymi ustaleniami tej nauki historia wszechświata rozpoczyna się 13,7 miliardów lat temu od Wielkiego Wybuchu – supergęstego, gorącego stanu, w którym cała materia skupiona była w „pierwotnym atomie”²⁹. W sensie ścisłym jednak kosmologia nie mówi o absolutnym początku wszechświata – Wielki Wybuch jest w tej nauce traktowany w kategoriach

28 Na temat tego, jak rozwiązanie św. Tomasza pomogło rozwiązać sytuację kryzysową w XIII-wiecznej teologii, por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 67–88.

29 Hipotezę „pierwotnego atomu” sformułował Georges Lemaître w 1927 roku, natomiast kilka lat wcześniej (w 1922 roku) Aleksander Friedman znalazł rozwiązanie równań pola dające początek modelom kosmologicznym, w których ewolucja wszechświata rozpoczyna się od początkowej osobliwości (jest ona matematycznym odpowiednikiem Wielkiego Wybuchu). Na temat prac leżących u podstaw teorii Wielkiego Wybuchu por. M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1985.

początku obecnej ery ewolucji wszechświata. Chociaż bowiem kosmologia dokładnie rekonstruuje poszczególne okresy historii wszechświata, cofając się w czasie aż do Wielkiego Wybuchu, to jednak chronologicznie pierwszy okres tej historii – era Plancka – pozostaje jak na razie zagadką. W tym okresie musiały się bowiem ujawnić kwantowe efekty grawitacji (ze względu na gigantyczną temperaturę i gęstość materii), a współczesna fizyka jak na razie nie dysponuje odpowiednią teorią – określa się ją ogólnym mianem kwantowej teorii grawitacji – która takie efekty mogłaby poprawnie opisać. Teorie kandydujące do roli tej teorii sugerują – niewykluczone, że teoria kwantowej grawitacji dowiedzie, iż tak faktycznie jest – że „przed”³⁰ Wielkim Wybuchem wszechświat istniał w jakiejś innej postaci (np. w postaci a-czasowej kwantowej próżni). Jeśli tak rzeczywiście się stanie – jeśli poszukiwana teoria kwantowej grawitacji dowiedzie, że początek wszechświata należy przesunąć do stanów poprzedzających (w sensie logicznym) Wielki Wybuch – to teologia nauki będzie mogła skorzystać z przywołanej wcześniej, „gotowej” interpretacji św. Tomasza. Do istoty stworzenia nie należy bowiem to, że świat ma swój początek w czasie, ale to, że pozostaje on w nieustannej, ontycznej zależności od Boga, który daje światu istnienie i w tym istnieniu go podtrzymuje.

Stworzenie a ewolucja

Ewolucja wszechświata, którą bada i rekonstruuje kosmologia, warunkuje możliwość biologicznej ewolucji życia. Nic dziwnego, że teoria empiryczna opisująca tę ewolucję – mowa o współczesnej, syntetycznej teorii ewolucji – powinna być przedmiotem szczególnego zainteresowania teologii nauki. Teoria ta jest ściśle związana z teorią Wielkiego Wybuchu, ponieważ ewolucja biologiczna jest jedynie swego rodzaju przedłużeniem albo kontynuacją kosmicznej ewolucji materii, która rozpoczęła się w momencie Wielkiego Wybuchu. Aby bowiem na planecie Ziemi mogło zaistnieć życie, i aby mogła rozpocząć się ewolucja biologiczna, wcześniej musiało dojść do ewolucji chemicznej, w wyniku której pojawiły się pierwiastki i proste związki chemiczne (np. węgiel, tlen, dwutlenek węgla), a następnie do ewolucji biochemicznej, dotyczącej związków organicznych (np. aminokwasów, białek, kwasów nukleinowych).

³⁰ Zgodnie ze standardowym modelem kosmologicznym czas zaczyna płynąć w Wielkim Wybuchu, więc o poprzedzaniu można w tym przypadku mówić tylko w sensie poprzedzania logicznego (a nie temporalnego).

Nauki przyrodnicze umożliwiają spójne połączenie obydwu tych aspektów ewolucji – kosmologicznego i biologicznego – dzięki czemu współczesny, naukowy obraz świata jest obrazem na wskroś ewolucyjnym. Wszechświat, który wyłania się z tego obrazu, nie jest jednak podzielony na „części” odpowiedzialne za poszczególne typy ewolucji, ale jawi się jako jedna wielka całość, będąca dynamicznym układem, który ewoluuje na wszystkich poziomach uorganizowania materii.

Istotną konsekwencją tego, że współczesny obraz świata to obraz ewolucyjny, jest dla Hellera konieczność respektowania zasady naturalizmu metodologicznego. Teologia nauki nie może o tej zasadzie zapominać. W metodologicznym podejściu do problemu ewolucji nie idzie bowiem o to, by koncentrować się na ewolucji biologicznej albo by podkreślać rolę kosmicznej ewolucji całego wszechświata. „Idzie przede wszystkim o niemożność wyjścia łańcucha wyjaśnień poza to, co trzeba wyjaśnić, czyli poza świat materialny. Idzie o to, że ostatecznym wyjaśnieniem dla metody empirycznej może być tylko ewolucja: cofający się, i nie mogący wyjść poza siebie, ciąg następników i poprzedników. W tym sensie obraz świata kreślony przez nauki przyrodnicze musi być ewolucyjny”³¹. Respektowanie zasady naturalizmu metodologicznego jest nieodzownym warunkiem tego, by uniknąć wyjaśnień pseudonaukowych (i zarazem pseudoteologicznych), w których stwórcze działanie Boga usiłuje się sprowadzać do działania jednej z przyczyn fizykalnych, badanych przez nauki przyrodnicze.

Heller podkreśla w tym kontekście, że teologia nauki, która „kontempluje naukę” przez pryzmat prawdy o stworzeniu świata przez Boga, nie może zapominać o tym, iż w perspektywie teologicznej wyjaśnienia świata nie wolno sprowadzać do poszukiwania – w łańcuchu przyczyn i skutków składających się na historię ewoluującego wszechświata – pierwszego ogniwa. W perspektywie teologicznej wyjaśnić świat to wyjaśnić istnienie świata, „a jedynym usprawiedliwieniem istnienia w oczach teologii jest odwołanie się do aktu stworzenia. Takiego usprawiedliwienia wymaga wszystko, także świat materialny ewolucyjnie wyjaśniany przez nauki”³². Stworzenie zaś to nie fizyczne zapoczątkowanie historii układu podlegającego ewolucji, ale fundamentalna relacja o charakterze ontycznym pomiędzy Bogiem a światem. Gdy pamięta się o tej różnicy, to staje się jasne, że „ewolucja nie tylko nie stoi w opozycji

31 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 120.

32 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 120.

wobec stworzenia, lecz razem z nim daje obraz syntetyczny. Synteza ta zostaje osiągnięta nie przez proste zestawienie, ale na drodze metodologicznej analizy nauki i teologii³³. Przeprowadzenie tej analizy jest pierwszorzędym zadaniem teologii nauki.

Heller zauważa w tym kontekście, że teologia nauki powinna w sposób szczególny zainteresować się wspomnianą wcześniej koncepcją ciągłego stwarzania (*creatio continua*). Podkreśla, że choć koncepcja ta jest „bardziej «modelem metafizycznym» niż prawdą objawioną³⁴”, to jednak współczesne nauki przyrodnicze mogą dostarczyć danych, które w zasadniczy sposób wzbogacą ten model. Dotychczasowe interpretacje tej koncepcji opierały się bowiem na doświadczeniu potocznym i podejściu zdroworozsądkowym, które całkowicie zawodzi np. w przypadku świata kwantowego albo świata rządzonego prawami teorii względności. Ontologia tych światów jest bowiem zasadniczo odmienna od ontologii świata fizyki klasycznej. To właśnie z tego powodu teologia nauki powinna uwzględnić dane naukowe, by nadać koncepcji ciągłego stwarzania bardziej adekwatną interpretację. Poza tym koncepcja ta pozwala w naukowej działalności każdego empiryka, który bada świat przyrody, dostrzegać swego rodzaju „mystyczny element”. Zdaniem Hellera „badacz jest tym, kto bezpośrednio «dotyka» tajemnicy stworzenia³⁵”. Ma to istotne konsekwencje dla odkrycia sensu wszelkiej naukowej działalności: skoro bowiem wszechświat badany przez nauki przyrodnicze jest stworzony przez Boga, to wysiłek naukowca nakierunkowany na zrozumienie wszechświata nie jest ślełą grą z rzeczywistością pozbawioną celu i sensu, ale jest odczytywaniem Zamysłu zapisanego w uporządkowanej, racjonalnej strukturze świata przyrody.

Co istotne, Zamysłu tego nie należy pojmować w kategoriach Inteligentnego Projektu (*Intelligent Design*), o którym mówią przeciwnicy teorii ewolucji³⁶. Uważają oni, że ślady stwórczego działania Boga można dostrzegać w różnych szczegółach świata przyrody, których rzekomo nauki przyrodnicze nie potrafią wytłumaczyć. Heller podkreśla, że takiej interpretacji nie wolno przyjmować ani uczonemu – bo w swoich badaniach powinien on się kierować zasadą naturalizmu metodologicznego – ani teologowi, bo nie ma on żadnych podstaw do tego, by sądzić, że Stwórca powołuje do istnienia świat

33 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 120.

34 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 19.

35 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 71.

36 Heller omawia tę teorię, a zarazem poddaje konstruktywnej krytyce, w książce *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą* (Kraków 2011).

niedoskonały, wymagający nieustannych, nadzwyczajnych interwencji i poprawek. „Oczywiście, świat jest realizacją Wielkiego Projektu, ale Projektu doskonałego zarówno w swej całości, jak i najdrobniejszych szczegółach. Cały Projekt jest śladem Stwórcy i na tym polega jego wymowa”³⁷. Ze względu na skojarzenie z teologicznie i metodologicznie niepoprawną teorią Inteligentnego Projektu, Heller woli w tym kontekście mówić o Zamyśle Boga (co z kolei nawiązuje do Einsteinowskiego określenia *The Mind of God*).

Możliwość spójnego włączenia idei ewolucji – odniesionej do całego wszechświata, a w szczególności do życia biologicznego – w teologiczną prawdę o stworzeniu jest podstawowym postulatem kreacjonizmu (teizmu) ewolucyjnego. Zadaniem teologii nauki jest taka reinterpretacja tego postulatu, by w ujęciach teologicznych dotyczących tego zagadnienia stwórcze działanie Boga nie było przeciwstawiane mechanizmom decydującym o przebiegu procesów ewolucyjnych. Heller zwraca w tym kontekście szczególną uwagę na przeciwstawienie – ten argument pojawia się często u zwolenników Inteligentnego Projektu – przypadku, który jest kluczowym czynnikiem decydującym o przebiegu procesów ewolucyjnych, oraz Zamyśłu leżącego u podstaw stwórczego działania Boga. Przeciwstawienie to przyjmuje często postać sugestywnego pytania: Bóg czy przypadek?, które w perspektywie teologicznej wydaje się dopuszczać tylko jedną możliwą odpowiedź – tę wskazującą na Boga i przekreślającą przypadek. Z teologicznego punktu widzenia takie przeciwstawienie jest jednak błędem, bo milcząco zakłada się w nim, że w świecie stworzonym przez Boga jest coś, nad czym On sam nie panuje – co wymyka się spod Jego kontroli. Heller trafnie zauważa, że takie myślenie jest w pewnym sensie powrotem do herezji, jaką był manicheizm, który przeciwstawiał Bogu pierwiastki zła obecne w świecie materii³⁸. W ujęciu teologicznym nie ma żadnych podstaw do tego, by jakikolwiek aspekt funkcjonowania mechanizmu świata stworzonego przez Boga wyłączać spod Jego kontroli. „W Bożej perspektywie – stwierdza krótko Heller – nie ma przypadków. To, co my nazywamy przypadkami, jest misternie wkomponowane w całość Zamyśłu”³⁹.

37 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 71.

38 Por. M. Heller, *Filozofia przypadku*, s. 141–147.

39 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 76.

Inne zagadnienia teologii nauki

W tym, co zostało do tej pory powiedziane, wyraźnie wybrzmiała już teza Hellera, który podkreśla, że „teologicznym punktem odniesienia dla teologii nauki winna być teologiczna prawda o stworzeniu”⁴⁰. W poprzednich paragrafach tego opracowania wspomnieliśmy krótko o kilku zagadnieniach, które mają bezpośredni związek z tematyką tworzenia, ale z oczywistych względów było to jedynie raczej zasygnalizowanie tej problematyki, a nie dokładne jej omówienie. Łatwo bowiem wskazać na szereg innych, pominiętych tu zagadnień, które dotyczą ewolucji i zarazem domagają się namysłu teologicznego – np. kwestię monogenizmu bądź poligenizmu, grzechu pierworodnego, stworzenia duszy, istnienia wolnej woli itp. W kontekście teorii ewolucji, która mówi o stopniowym, ewolucyjnym rozwoju gatunku *homo sapiens*, żadne z tych zagadnień nie ma prostej, teologicznej interpretacji, i każde z nich domaga się przeprowadzenia solidnej analizy w ramach teologii nauki.

To, że dyscyplina ta spogląda na nauki „przez pryzmat stworzenia”, nie oznacza jednak, że problematykę teologii nauki należy ograniczyć wyłącznie do zagadnień bezpośrednio dotyczących kwestii stworzenia. Skoro bowiem dyscyplina ta ma być teologicznym namysłem nad nauką i jej wynikami, to zakres zagadnień, którymi powinna się zainteresować, jest wyjątkowo szeroki. Oczywiście nie jest tak, że każdy problem o charakterze naukowym powinien być inspiracją dla teologii nauki albo że powinna ona przykładać taką samą wagę do każdej kwestii, którą zajmują się naukowcy. Łatwo jednak wskazać zagadnienia o charakterze ściśle naukowym, które wydają się pozostawać w bezpośredniej relacji do szeroko pojmowanej problematyki teologicznej, i które – właśnie z tego powodu – mogą zainteresować teologię nauki⁴¹. Warto zakończyć to opracowanie przywołaniem kilku tego typu zagadnień.

Omawiając problematykę stworzenia, wspomnieliśmy już o wartościach, którymi jest przeniknięty wszechświat badany przez nauki przyrodnicze. Choć w naukowym podejściu do świata mówi się niekiedy o tzw. wartościach epistemicznych, to jednak metoda naukowa – zwłaszcza gdy idzie o nauki empiryczne – nie obejmuje swoim zasięgiem wartości w sensie etycznym. Heller zauważa jednak, że w perspektywie teologicznej tego typu wartości są w jakimś

⁴⁰ M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 39.

⁴¹ Zob. J. Dadaczyński, *O niektórych (możliwych) obszarach badań teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, s. 75–94.

sensie obecne we wszechświecie, choć z racji metodologicznych nie mogą ich dostrzec nauki przyrodnicze: „stworzony wszechświat jest bowiem urzeczywistnieniem zamysłu Boga, a zamysł ten jest niewątpliwie przeniknięty wartościami, a nawet – można powiedzieć – sam jest Jedną Wielką Wartością”⁴². Sama zaś etyka, która zajmuje się problemem wartości, również jest uwarunkowana strukturą wszechświata badanego przez nauki przyrodnicze. Etyka nie byłaby bowiem możliwa w świecie całkowicie zdeterminowanym, w którym prawa przyrody nie pozostawiałyby człowiekowi żadnej wolności. To doniosłe i ważne dla teologii zagadnienie powinno być przedmiotem zainteresowania teologii nauki.

Kolejną kwestię o podobnym charakterze stanowi problem racjonalności świata. Jak wiadomo, intuicja dotycząca tego, że stworzony przez Boga świat jest racjonalny, była od dawna obecna w myśli teologicznej. Heller zaś łączy tę intuicję z uprawianiem nauk przyrodniczych. W jego interpretacji racjonalność świata to ta jego własność, dzięki której można go poddawać racjonalnym, metodycznym badaniom. Skuteczność, z jaką przeprowadzają te badania nauki przyrodnicze, to najlepszy argument przemawiający za tym, że świat faktycznie jest racjonalny. W perspektywie teologicznej racjonalność świata jest czytelnym śladem racjonalności Boga, który powołał go do istnienia; jest „znamieniem stworzenia”⁴³. Heller podkreśla, że jest to kolejny ważny temat, który powinna podjąć teologia nauki, bo w tym przypadku „otwierają się niemal nieograniczone perspektywy do teologicznej refleksji”⁴⁴. W szczególności przedmiotem analiz tej dyscypliny może być kwestia tego, w jaki sposób dokonuje się stwórcze bądź opatrnościowe działanie Boga we wszechświecie, w którym obowiązują prawa przyrody⁴⁵.

Z problemem racjonalności świata ściśle łączy się ciekawe zagadnienie dotyczące tzw. zasady antropicznej, która wskazuje na daleko idące związki pomiędzy strukturą wszechświata i ewolucją życia biologicznego, które w nim się rozwinęło. Wszechświat wydaje się sprzyjać życiu – w tym sensie, że decydujące o mechanizmach jego rozwoju prawa przyrody są tak precyzyjnie

42 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 18.

43 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 21.

44 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 21.

45 Opracowaniami, które można uznać za ambitną próbę realizacji programu teologii nauki w tym zakresie tematycznym, są książki Denisa Edwardsa: *Jak działa Bóg?* (Kraków 2013) oraz *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna* (Kraków 2016).

„dostrojone”⁴⁶, iż nawet niewielka ich modyfikacja zupełnie uniemożliwiłaby ewolucję życia, a w konsekwencji – pojawianie się we wszechświecie rozumnego obserwatora. W naturalistycznych wyjaśnieniach tego, że wszechświat sprzyja życiu, naukowcy odwołują się np. do teorii wielu światów głoszącej, że istnieje realnie nieskończenie wiele wszechświatów, w których prawa przyrody nie umożliwiają ewolucji życia. Nie ma zatem – twierdzą oni – żadnej zagadki ani tajemnicy w tym, że wszechświat, w którym żyjemy, sprzyja życiu, bo wszystkie inne wszechświaty są dla życia nieprzyjazne⁴⁷. Zasada antropiczna jest jednakże bardzo podatna na to, by nadawać jej interpretację teleologiczną (wszechświat istnieje dla określonego celu, jakim jest „wyprodukowanie” rozumnego obserwatora). Nic więc dziwnego, że pojawia się w tym kontekście pytanie o to, jak powinna wyglądać jej interpretacja teologiczna⁴⁸. Zagadnienie to wydaje się ciekawym tematem dla teologii nauki. W ramach tej dyscypliny należałoby np. rozstrzygnąć, w jaki sposób i w jakim zakresie można wykorzystywać zasadę antropiczną w teologicznej bądź filozoficznej argumentacji za istnieniem Boga.

W cytowanej już książce *Nauka i teologia* Heller omawia jeszcze inny obszar zagadnień, który powinien zainteresować teologię nauki. Podtytuł tej książki – *Niekoniecznie tylko na jednej planecie* – podpowiada, o jakich zagadnieniach mowa. Chodzi o problem możliwości istnienia we wszechświecie innych istot rozumnych, a raczej o sformułowanie teologicznie poprawnej interpretacji tego zagadnienia⁴⁹. Jeśli istnieją gdzieś we wszechświecie – argumentuje Heller – istoty rozumne, to w perspektywie teologicznej również i one są dziećmi Boga. Pojawia się jednak w tym miejscu szereg pytań, które domagają się teologicznego namysłu: czy te istoty również potrzebują odkupienia? A jeśli tak, to czy można mówić o jakimś rodzaju wcielenia Boga na innych planetach? A jeśli istnieje wiele różnych cywilizacji pozaziemskich, to czy można przyjąć, że wcielenie następuje wielokrotnie? „Przez postawienie

46 Termin „precyzyjne dostrojenie” (ang. *fine tuning*) jest swego rodzaju terminem technicznym, przyjmowanym na oznaczenie subtelnej precyzji, jaka jest konieczna do tego, by parametry kosmologiczne (np. wartości stałych fizycznych, masy i ładunki cząstek elementarnych itp.) umożliwiły ewolucję życia we wszechświecie. Por. np. J. Turek, *Komiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*, Lublin 2014.

47 Por. np. S. Hawking, L. Młodinow, *Wielki Projekt*, Warszawa 2015.

48 Por. T. Pabjan, *Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 55 (2019) nr 1, s. 71–95.

49 Zob. M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 77–82.

takich pytań – zauważa Heller – nasze poczucie realizmu zostaje wystawione na ciężką próbę. Ale teolog, dobrze zaprawiony w chrześcijańskiej dogmatyce, powinien być przygotowany na takie próby⁵⁰. Chrześcijańska teologia od samego początku rozwijana była w duchu antropocentryzmu i „chrysto-geocentryzmu”, czyli w przekonaniu, że człowiek – jako korona stworzenia – jest unikalnym dziełem Boga, a wcielenie i odkupienie dokonane przez Chrystusa, choć ich skutki rozciągają się na cały wszechświat, są przywilejem mieszkańców Ziemi. Współczesne nauki przyrodnicze mogą pomóc teologii uwolnić się od tego przekonania. Skoro bowiem Stwórca jest nieskończony, to wcale nie musi się On ograniczać tylko do jednego stworzonego świata⁵¹ i tylko do jednej cywilizacji istot rozumnych – równie dobrze może powołać do istnienia wiele (lub nawet nieskończenie wiele) takich cywilizacji. W takim zaś przypadku stawianie pytań o wiele możliwych wcieleń Boga jest w pełni uzasadnione. Heller podkreśla w tym kontekście, że proponując taką tematykę, wcale nie głosi wielości wcieleń; nalega jedynie, „by dostrzegać problem i pozostawiać otwartymi różne możliwości”⁵². Samo bowiem rozważanie takich możliwości spełnia ważną funkcję teologiczną – „zamienia chrysto-geocentryzm w komiczny uniwersalizm chrześcijaństwa”⁵³.

* * *

Czytelnik tego tekstu – zwłaszcza jeśli ma zamiłowanie do różnego rodzaju klasyfikacji i metodologicznych rozróżnień – z pewnością nie będzie usatysfakcjonowany tym, że Heller, który postuluje konieczność istnienia nowej dyscypliny teologicznej, nie tworzy w swoich publikacjach formularza zawierającego rubryki uwzględniające takie pozycje, jak „przedmiot (materialny i formalny)”, „metoda” oraz „cel” teologii nauki. Wydaje się, że w podsumowaniu artykułu poświęconego tej problematyce tworzenie takiego formularza również nie jest potrzebne – przede wszystkim z tego względu, że nie czyni tego sam Heller, który nie rozróżnia wyraźnie przedmiotu materialnego i formalnego teologii nauki, niewiele pisze o metodzie, na której ta dyscyplina powinna się opierać,

50 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 81.

51 Heller zauważa, że właśnie z tego powodu wspomniana wcześniej teoria wielu światów powinna zainteresować również samych teologów. Por. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 428–429.

52 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 82.

53 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 82.

i nie poświęca zbytnej uwagi temu, jaki ma ona mieć cel. W rzeczywistości jednak każda z tych kwestii jest w jego analizach uwzględniona (przedmiotem materialnym są nauki i uzyskiwane przez nie wyniki, przedmiotem formalnym jest kontekst teologiczny problematyki naukowej, metoda jest określona przez sam charakter teologii, zaś celem jest pogłębienie i wzbogacenie analiz teologicznych), choć nie w takim zakresie, by można było na ich podstawie wypełnić formularz potrzebny do zarejestrowania – w odpowiednim urzędzie – nowej dyscypliny naukowej. Pewnym usprawiedliwieniem tej okoliczności jest to, że dyscyplina ta jeszcze nie powstała, i to dopiero jej adepci mają za zadanie dookreślić jej przedmiot, metodę i cel. Nie ma wielkiej przesady w stwierdzeniu, że mówiąc o teologii nauki, Heller preferuje znaną z fizyki metodę operacyjnego definiowania pojęć, takich jak przedmiot, metoda i cel teologii nauki: nie podaje „gotowej” definicji, która precyzyjnie określa każde z tych pojęć, ale w swoich analizach pokazuje, na czym w praktyce polega uprawianie tej dyscypliny. Czyniąc to, pośrednio określa również sam przedmiot, metodę i cel teologii nauki.

Teologię definiuje się najczęściej jako uporządkowany, systematyczny i metodyczny namysł nad treściami wiary. Treści te muszą być jednak zawsze odniesione do obowiązującego obrazu świata, a ten jest dziś w istotnym zakresie kształtowany przez nauki przyrodnicze. Wielu teologów ciągle jeszcze zdaje się nie dostrzegać tej okoliczności. Ignorowanie tego, co mają do powiedzenia naukowcy badający świat przyrody, jest jednak luksusem, na który teolodzy nie mogą sobie pozwalać. Skoro bowiem stwórcą świata przyrody jest Bóg, to w perspektywie teologicznej dane nauk przyrodniczych należy traktować jako informacje, które bezpośrednio dotyczą dzieła stworzenia – które ujawniają jego „techniczną” stronę. Zaproponowana przez Hellera koncepcja teologii nauki jest próbą stworzenia osobnej dyscypliny teologicznej, w której wyniki uzyskiwane w naukach przyrodniczych będą nie tylko uwzględniane przez teologów, ale staną się podstawą autentycznie nowego stylu uprawiania teologii. Czy ten plan nie jest zbyt ambitny? Innymi słowy, czy teologia nauki ma szanse na to, by zaistnieć i stać się niezależną, dopracowaną metodologicznie dyscypliną, w której teologowie poddadzą solidnym analizom fakt istnienia nauk przyrodniczych i uzyskiwane w tych naukach wyniki? Czas pokaże. Przyszłość teologii nauki leży w rękach teologów, a nie specjalistów z zakresu filozofii przyrody albo kosmologii lub innych nauk przyrodniczych. Ale nawet jeśli teologia nauki nie powstanie od razu jako gotowa, niezależna dyscyplina teologiczna, to z pewnością program nakreślony przez Hellera ma spore szanse

na to, by stać się inspiracją dla teologów. Jeśli tak się stanie – jeśli przynajmniej niektórzy z nich zwrócą uwagę na nauki przyrodnicze i uczynią je punktem wyjścia dla analiz ściśle teologicznych – to omawiana tu propozycja spełni swoje zadanie.

Bibliografia

- Augustyn św., *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 113–382 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25).
- Barbour I. G., *Ways of Relating Science and Theology*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, Vatican City State 1988, s. 21–48.
- Dadaczyński J., *O niektórych (możliwych) obszarach badań teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 75–94.
- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Kraków 2016.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, Kraków 2013.
- Hawking S., Mlodinow L., *Wielki Projekt*, Warszawa 2015.
- Heller M., *A program for theology of science*, w: *Creative tension. Essays on science and religion*, Philadelphia–London 2003, s. 29–32.
- Heller M., *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1985.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.
- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2011.
- Heller M., *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019.
- Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata*, Kraków 2013.
- Heller M., *Program teologii nauki*, w: *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 116–118.
- Heller M., *Stworzenie a ewolucja*, „Communio” 2 (1982), s. 58–66.
- Macek W. M., *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.
- Macek W. M., *Teologia nauki*, w: *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Bartosz, J. Mączka, W. P. Grygiel, M. L. Hohol, Kraków 2011, s. 203–237.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Pomędzy nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Pabjan T., *Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 55 (2019) nr 1, s. 71–95.

- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów 1997.
- Polak P., *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 25–56.
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Warszawa 2001, s. 277–285.
- Turek J., *Komiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*, Lublin 2014.
- Życiński J., *W poszukiwaniu teologii nauki*, w: *Nauka – religia – dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982 roku*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 80–86.

Abstrakt

Michała Hellera koncepcja teologii nauki

Tematyka artykułu oscyluje wokół koncepcji teologii nauki zaproponowanej przez Michała Hellera. W ujęciu tego autora teologia nauki ma być nową dyscypliną teologiczną, która uczyni przedmiotem swoich analiz fakt istnienia nauk – w szczególności nauk przyrodniczych – oraz uzyskiwane w tych naukach wyniki. W pierwszej części artykułu omówiona zostanie sama idea teologii nauki. W zamyśle Hellera dyscyplina ta ma spoglądać na nauki przez pryzmat teologicznej prawdy o stworzeniu świata przez Boga. Problematyka stworzenia staje się w tym ujęciu punktem odniesienia dla analiz poświęconych teoriom naukowym, które mówią o początku świata i o ewolucyjnym początku życia biologicznego. Te i tym podobne zagadnienia, które mogą być przedmiotem zainteresowania teologii nauki, zostaną krótko omówione w dalszej części artykułu.

Słowa kluczowe: teologia nauki, Michał Heller

Abstract

Michael Heller's concept of the theology of science

The article deals with a concept which was proposed by Michael Heller, who argues that a new theological discipline should be created to deal with sciences and their

results. The primary tasks of the theology of science – it is the name of this new discipline – is to theologially analyze the fact of the existence of science and its results. The very idea of the theology of science is presented in the first part of the paper, then some issues that may interest this discipline are discussed. Special attention is paid to the problematics of creation, and to some strictly scientific issues that are directly related to this topic (e.g. the beginning of the universe, the evolution of life, the rationality of the world, the anthropic principle, the existence of other intelligent beings in the universe).

Keywords: theology of science, Michael Heller

ks. Łukasz Plata¹

<https://orcid.org/0000-0002-9634-0012>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola cudu w teologii fundamentalnej po soborze watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich

Problematyka cudu w całej teologii chrześcijańskiej cieszyła się zawsze żywym zainteresowaniem. Wynikało to z natury cudu, który w tradycyjnej apologetyce pełnił rolę uzasadniająca boskie pochodzenie religii chrześcijańskiej. Ci, którzy bronili chrześcijaństwa, wśród wielu argumentów obronnych odwoływali się między innymi do cudów. Z tego powodu miały one charakter ściśle apologetyczny.

Jednak od początku XX wieku, wraz z rozwojem nauk o człowieku, zwłaszcza w dziedzinie nauk przyrodniczych, technicznych, oraz rozwojem biblistyki następowała stopniowa zmiana zarówno pojęcia cudu, jak i jego funkcji. Niewątpliwie ważny kierunek do rozumienia cudu i jego roli wyznaczył Sobór

¹ Ks. dr Łukasz Plata – kapłan diecezji tarnowskiej, rekolekcjonista, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie (2011); licencjat z teologii na tym wydziale (2016); doktorat z teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (2019). Absolwent podyplomowych studiów „Szkoła Formatorów” przy Ignatianum w Krakowie. Od 2016 roku członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Od 2022 roku adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej fundamentalnej i Ekumenicznej KUL. Główne kierunki badań: formacja kandydatów do kapłaństwa, dojrzałość uczuciowa, problematyka cudu, Nowa Ewangelizacja, Katolicka Odnowa Charyzmatyczna.

Watykański II, którego stwierdzenia stały się wyznacznikiem nowego podejścia do tej problematyki, zwłaszcza w wykładzie podręcznikowym.

Dlatego w niniejszym artykule zostanie przeprowadzona analiza wybranych podręczników akademickich do teologii fundamentalnej, jakie pojawiły się po soborze, aby zbadać, jaką rolę odgrywał w nich „cud”, szczególnie w relacji do Objawienia.

Cud w nauce Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II nie podaje w swych dokumentach jednoznacznego pojęcia cudu. Niemniej jednak wraz z problematyką Objawienia podejmuje także kwestię cudów. To zagadnienie pojawia się w trzech dokumentach soborowych: w konstytucji dogmatycznej o Kościele, w której jest mowa o tym, że cuda Jezusa świadczą o nastaniu królestwa Bożego na ziemi²; w deklaracji o wolności religijnej, która głosi, że Jezus nauczanie swoje wspierał i umacniał cudami³; oraz w konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym, która wspomina m.in. o tym, że Chrystus przez znaki i cuda doprowadził Objawienie do końca i do doskonałości⁴.

Szukając odpowiedzi na pytanie o miejsce cudu w posoborowym wykładzie teologii fundamentalnej, należy odwołać się do najistotniejszego dokumentu, jakim jest konstytucja *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II, gdyż w niej pojawia się nowsze rozumienie cudu i jego roli. W tejże konstytucji widoczne są tendencje do tego, aby patrzeć na Objawienie w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych. Tendencje te w pewien sposób determinują rozumienie cudu. Konstytucja podkreśla charakter personalny Objawienia. Zatem nie pojmuje się go już jako tylko oznajmienia prawd, do których zostały dołączone cudowne znaki uwierzytelniające, ale jako samą ingerencję Boga w ludzką postać. Przyjście na świat odwiecznego Słowa, aby uczynić ludzi uczestnikami boskiej natury i aby przyjąć ich do wspólnoty ze sobą stało się faktem⁵. Stąd płynie jedyny w swoim rodzaju związek między „faktem” i „treścią” Objawienia. Skoro zaś Objawienie nie jest prostym zakomunikowaniem słownym tajemnic uwierzytelnionych cudami, lecz historycznym spotkaniem

2 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 5.

3 Por. Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, nr 11.

4 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, nr 4.

5 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, nr 4.

człowieka z Bogiem przez pośrednictwo jednocześnie słów i zdarzeń⁶, to i cud nie może być traktowany jako coś zewnętrznego w stosunku do Objawienia przekazanego słowami, ale jako istotny element samego Objawienia, które dokonało się również przez niezwykle zdarzenia⁷.

Dlatego – zdaniem Latourelle’a – tak jak sobór upersonifikował Objawienie, tak też przedstawił uosobienie znaków⁸. Tenże autor stwierdza, iż owe znaki „nie są częściami zamiennymi, które towarzyszą orędziu Chrystusa jako paszport czy pieczęć na liście, która zapewnia mu autentyczność. Przeciwnie, Chrystus jest pełnią Objawienia i jest Bogiem osobowym przez swoje wejście w historię, w ciało i mowę, i jest zarazem Znakiem, który świadczy o sobie jako Bogu – wśród – nas «przez całą swoją obecność i przez okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda [...]»⁹.

W świetle Vaticanum II „znaki i cuda” są wyraźnie wymieniane w związku z Objawieniem w Jezusie Chrystusie i ukazane jako przejaw dokonującej się w Nim ekonomii zbawczej Boga. One to są nie tylko ściśle związane z Jego zbawczą misją, ale stanowią jej część¹⁰.

Charakterystycznym rysem dokumentu jest fakt poszerzenia pojęcia objawienia Bożego. Składają się na nie nie tylko same Boże wypowiedzi, lecz obejmuje ono całość złożoną z „czynów i słów”¹¹. Czyny i słowa „są tak z sobą wewnętrznie powiązane, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”¹².

6 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, nr 2.

7 W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*, Warszawa 1980, s. 71.

8 Por. R. Latourelle, R. Fisichella, *Miracolo*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 749.

9 „Non sono pezzi di ricambio che accompagnano il messaggio di Cristo come un passaporto o un sigillo su una lettera che ne garantisce l'autenticità. Al contrario, Cristo è la pinezza della rivelazione ed è Dio in persona con il suo irrompere nella storia, nella carne e nel linguaggio ed è nello stesso tempo il Segno che si attesta come Dio-tra-noi «col fatto stesso [...]» [*Dei Verbum*, 4]” (R. Latourelle, R. Fisichella, *Miracolo*, s. 749).

10 Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 113.

11 Por. A. Jankowski, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, „Znak” 19 (1967) nr 2, s. 178–179; H. Verweyen, *Sens i rzeczywistość cudów Jezusa*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 54 (1989), s. 77–78.

12 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, nr 4.

Konstytucja podkreśla także stałą, osobową i dynamiczną obecność Bożego objawienia wśród ludzi. Oznacza to, że pomimo wielorakich i odległych w czasie interwencji Bożych, całe Objawienie uzyskuje jedność dzięki temu, iż szczytowym punktem ekonomii zbawienia jest historyczna obecność wśród ludzi Wcielonego Słowa – Jezusa¹³.

Przyglądając się biblijnemu określeniu Objawienia, określeniu historycznemu, personalistycznemu i chrystocentrycznemu, które też zostało uwydatnione przez sobór, można zauważyć, że cud nie potwierdza jedynie objawienia Bożego z zewnątrz, jak to pojmowano w apologetyce tradycyjnej, ale lokalizuje się wewnątrz niego; jest jedną z form jego realizacji, bowiem jest epifanią Boga¹⁴.

Stąd można wywnioskować, że sobór ujmuje cud w kategoriach znakowych. W ujęciu soborowym cud jest bowiem rozpatrywany nie tylko jako legitymująco-poświadczający argument Objawienia, ale raczej jako znak zbawczy, który „uobecnia” Boże objawienie¹⁵.

Cud w podręcznikach teologii fundamentalnej — analiza

Nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w konstytucji *Dei Verbum* ukażało nowy rodzaj związku między cudem a Objawieniem. Można powiedzieć, że sobór uczynił zdecydowany krok w kierunku teologii fundamentalnej. W sposób zasadniczy wpłynęło to na modyfikację rozumienia cudu i jego funkcji w opracowaniach podręcznikowych. W okresie posoborowym obserwuje się zresztą wzrost literatury poświęconej teologii fundamentalnej oraz powstają liczne próby jej opracowania¹⁶. Wśród autorów¹⁷ podręczników

13 Por. A. Jankowski, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, s. 179; S. Pisarek, *Sobór o Objawieniu*, „Gość Niedzielny” (1966) nr 43, s. 253.

14 Por. Ł. Plata, *Cud w teologii fundamentalnej i misji Kościoła*, Lublin 2015, s. 55.

15 Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 113.

16 Ten proces jest zauważalny także w polskich publikacjach podręcznikowych. Stąd w niniejszym artykule zostanie przeprowadzona analiza kilku podręczników, które ukazały się po soborze, aby zbadać, jaką rolę odgrywał cud w podręcznikach do teologii fundamentalnej.

17 Niektórzy autorzy wydali po kilka publikacji, w których podejmują podobną problematykę, toteż aby uniknąć powtórzeń, analizy podręczników dokonano według poszczególnych autorów, z pominięciem kryterium chronologicznego.

posoborowych jako pierwszego należy wspomnieć Edwarda Kopcia, autora dwóch podręczników: *Apologetyka* oraz *Teologia fundamentalna*¹⁸.

W podręczniku *Teologia fundamentalna* podejmuje on zagadnienie cudu w części trzeciej, zatytułowanej *Objawienie chrześcijańskie*. Autor omawia cud jako kryterium prawdziwości Objawienia, podejmuje także problematykę cudu od strony filozoficznej, jego historyczne rozumienie i rozpoznanie¹⁹. Lubelski teolog zauważa, że we współczesnej teologii katolickiej zarysowuje się tendencja powrotu do źródeł tzn. do Pisma Świętego i ojców Kościoła²⁰. W kontekście cudu tendencja ta przejawia się w trosce o przywrócenie mu charakteru znaku religijnego.

Kopeć w swym podręczniku przedstawia pojęcie cudu jako znaku Bożego i wyjaśnia, że cud jest przede wszystkim znakiem nadzwyczajnym, w którym Bóg oznajmia człowiekowi swą zbawczą wolę²¹. Cud jest również znakiem personalistycznym, „poprzez który Bóg nawiązuje z człowiekiem kontakt osobowy i komunikuje mu swoje zbawcze zamiary”²². W empirycznej rzeczywistości świata znak ten manifestuje i uobecnia nadprzyrodzoną działalność Boga. „Cud stanowi znak specjalny i wyjątkowy w stosunku do całego stworzenia. Wyróżnia się on nadzwyczajnością empiryczną, kontekstem religijnym oraz transcendencją”²³. Autor wyjaśnia, na czym polega owa niezwykłość i kontekst religijny cudu. Według niego „niezwykłość cudu polega na tym, że zjawisko cudowne odbiega od normalnych fenomenów natury, natomiast kontekst religijny nadaje temu niezwykłemu zjawisku charakter znaku Bożego, czyli głębszy sens, który to nadzwyczajne zjawisko ma wyrażać. Zjawisko nadzwyczajne rozpatrywane w oderwaniu od kontekstu religijnego byłoby niezrozumiałe i nie mogłoby wyrazić nic więcej, niż jego naturalna symbolika na to pozwala”²⁴.

Tenże badacz zauważa, że określenie cudu jako znaku religijnego zmienia nieco jego rolę motywującą. Wskazuje na pełniejszy jego sens. Dopiero bowiem

18 E. Kopeć, *Apologetyka*, Lublin 1974, s. 70–99; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 68–96. Publikacje te zawierają ten sam wykład na temat cudu, dlatego nie ma konieczności omawiania obydwu. W niniejszej analizie posłużę się podręcznikiem *Teologia fundamentalna*, s. 68–96.

19 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 68–96.

20 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 68.

21 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 73–77.

22 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 73.

23 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 73.

24 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 74.

w powiązaniu z dziełem zbawienia i osobą Jezusa Chrystusa można odczytać sens cudu stanowiący jego istotę. Autor stwierdza, iż centrum objawienia Bożego jest Jezus Chrystus, dlatego wszystkie cuda winny być odnoszone do Niego. On bowiem jest wielkim Cudem – Znakiem miłości Boga²⁵.

Kopeć, konkludując, stwierdza, że „w apologetyce tradycyjnej wyznaczono cudom rolę dowodów potwierdzających prawdziwość objawienia na sposób kryteriów zewnętrznych, dodanych z zewnątrz do ewangelii słowa”. Natomiast „cud pojęty jako znak Boży stanowi organiczną jedność z Objawieniem, bo i on objawia rzeczywistość nadprzyrodzoną”²⁶. Tak więc w stosunku do Objawienia słownego (Ewangelii) rola cudu polega na tym, że w sposób bardziej wyrazisty uobecnia on Objawienie.

Kolejne podręczniki, które zostaną przeanalizowane, to opracowania przedstawicieli warszawskiej szkoły apologetycznej ks. Józefa Myśkowa i ks. Władysława Hładowskiego. Myśków w swym dorobku naukowym ma dwa podręczniki: *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swej świadomości religijnej* oraz wydane nieco później *Zagadnienia apologetyczne*²⁷.

W *Zagadnieniach apologetycznych* problematyka cudu została przez autora zebrana w dosyć zwarty wykład i zamieszczona w trzecim zagadnieniu zatytułowanym *Cud jako znak i kryterium objawienia*.

Autor, zajmując się pojęciem cudu, zauważa, że spotykana w literaturze różnorodność ujęć istoty cudu ma swą przyczynę w różnorodnym podejściu do tego zagadnienia. Jednak niezależnie od owej różnorodności można stwierdzić, że każde ujęcie cudu winno uwzględniać w nim element empiryczny (zjawisko),

25 Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 76.

26 E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 76.

27 J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swej świadomości religijnej*, Warszawa 1973; J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986. *Apologetyka stosowana w zarysie*, jak stwierdza sam autor w końcowej syntezie, zbliżona jest profilem naukowym do systemu apologetyki totalnej, a zarazem uwzględnia nowsze osiągnięcia warszawskiej szkoły apologetycznej oraz innych ośrodków naukowych w Polsce, zwłaszcza zwolenników tzw. teologii fundamentalnej reprezentujących głównie ośrodek lubelski. We wstępie autor zaznacza również, że przy opracowywaniu podręcznika bardzo cenne okazały się m.in. prace ks. Edwarda Kopia omawiające współczesną problematykę cudu. Z kolei *Zagadnienia apologetyczne* miały być tylko pomocą dydaktyczną dla studentów. Dla ich wygody autor przedstawił całość materiału w dziewięciu zagadnieniach. Tym powodowany zmienił też dawny tytuł i układ swego skryptu, wzbogacając zwłaszcza traktat chrystologiczny o własne dawniejsze przemyślenia. Z tego powodu warto w analizie zatrzymać się nad tym podręcznikiem. Por. T. Gogolewski, *Wspomnienie o ks. prof. Józefie Myśkowie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 29 (1991) nr 1, s. 14–16.

transcendentny (nadzwyczajny) oraz boski jako znak Bożego działania w świecie w celach zbawczych. Dalej autor zaznacza, że „w apologetyce cud jest rozważany jako znak uwierzytelniający religijne posłannictwo Jezusa Chrystusa”²⁸.

Myśków przedstawiając rozumienie cudu według św. Augustyna i św. Tomasza, prezentuje ujęcie personalistyczne²⁹. Wyjaśnia, że ujęcie cudu jako znaku nazwano dlatego ujęciem personalistycznym, że znak jest tu rozumiany nie tyle jako rzecz służąca do poznania innej rzeczy, ile raczej jako akt osoby zmierzający do określonego celu w odniesieniu do innej osoby, czyli jako akt międzyosobowy. Tak więc według personalistycznej koncepcji „cud jest to znak, poprzez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt celem ukazania mu swych zbawczych zamiarów”³⁰.

Szukając z kolei odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywa cud w tym podręczniku, trzeba popatrzeć na cud w perspektywie Objawienia. Myśków czyni to w punkcie zatytułowanym *Cud a Objawienie*³¹. Zauważa, że w świetle Pisma Świętego cuda Chrystusa spełniają rozliczne funkcje w stosunku do objawienia Bożego dokonanego w Jezusie Chrystusie.

Po pierwsze, cud przygotowuje do przyjęcia Objawienia, ponieważ jest „znakiem życzliwości, słowem łaski. Cud w efekcie należy do porządku słowa. [...] Przez cud Bóg zwraca się do człowieka, mówi do niego, daje mu znaki w całej naturze, dotyczące wszelkich spraw”. Po drugie, cud potwierdza jego autentyczność: „poprzez swą transcendencję fizyczną respektującą kontekst religijny, w jakim powstaje, cud winien być rozumiany jako znak Boży. Wyraźnie związany z posłannictwem Mesjasza oznacza on, że sam Bóg potwierdza i gwarantuje posłannictwo Jezusa”. Po trzecie, cud jest figurą i symbolem Objawienia w naszym świecie: „Można powiedzieć, że są one [cuda] symbolami świata nadprzyrodzonego i «sakramentami»”³².

Cud i Objawienie zmierzają zatem w tym samym kierunku, są to jakby dwa oblicza, widzialne i niewidzialne, tej samej rzeczywistości³³. Rola cudu wzbo-

28 Por. J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, s. 48–49.

29 Por. J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986, s. 50–52. Autor zaznacza przy tym w przypisie, że twórcą tej koncepcji jest Eugène Masure, natomiast na gruncie polskim personalistyczna koncepcja cudu jest przedmiotem badań sekcji apologetycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierowanej wówczas przez Edwarda Kopia.

30 J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, s. 53.

31 Por. J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, s. 61–70.

32 Por. J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, s. 62–64.

33 Por. J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, s. 64.

gaca się, gdyż cud rozumiany w tradycyjnej apologetyce jako boska pieczęć wyciśnięta na boskim posłaniu okazuje się już nie jako coś obcego, lecz jako element konstytutywny tego posłannictwa.

Kolejny przedstawiciel warszawskiej szkoły apologetycznej Władysław Hładowski jest autorem podręcznika pt. *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*³⁴. Autor w tym podręczniku podejmuje m.in. zagadnienie cudu jako znaku Objawienia³⁵. Warszawski apologetyk zauważa, że obecnie „podjęto w teologii katolickiej wysiłek, by przywrócić cudowi jego religijny i osobowy charakter: cud ma być znakiem danym przez Osobę Boga osobie człowieka w konkretnej sytuacji człowieka przed Bogiem”³⁶. Należy zaznaczyć, że Hładowski rozumie znak fenomenologicznie. Stwierdza, że „cud jako kryterium wiarygodności Objawienia zawsze był znakiem wskazującym na bezpośrednie działanie nadprzyrodzone Boga w historii. Dzisiaj jednak, nazywając cud znakiem, dajemy pojęciu «znaku» sens osobowy i religijny”³⁷. Znak pojęty w kategoriach fenomenologicznych nie tyle wskazuje czy odsyła do innej rzeczywistości, ile ją zawiera i wyraża.

Autor zauważa, że w tradycyjnym rozumieniu cud był zdarzeniem niezwykłym przydanym Objawieniu dla jego uwierzytelnienia. Obecnie zaś w cudzie widzimy przede wszystkim gest, akt osobowy, nawiązujący łączność pomiędzy Bogiem a osoba ludzką. „Cud jest działaniem Boga, urzeczywistniającym Jego ekonomię zbawczą i oznajmującym człowiekowi Jego zbawczą wolę”³⁸.

W kontekście zaś poznawalności cudu jako znaku objawienia Hładowski zwraca uwagę na ścisły związek cudu z Objawieniem. Pisze, że „cud może być odczytany jako znak Boży dopiero wtedy, gdy jest widziany razem z całym wydarzeniem zbawczym. Wszak cud jest częścią samego wydarzenia zbawczego i pozostaje w organicznej jedności z objawieniem słownym. Razem z ewangelią słowa stanowi i urzeczywistnia objawienie Boże”³⁹.

Tak więc także w tym podręczniku widać, że cud nie jest tylko elementem towarzyszącym Objawieniu Bożemu, lecz że do niego przynależy, jest jego częścią, a jako taki o nim zaświadcza.

34 W. Hładowski, *Zarys apologetyki*.

35 Por. W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, s. 60–67.

36 W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, s. 62.

37 W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, s. 63.

38 Por. W. Hładowski, *Zarys apologetyki*.

39 W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, s. 64.

Kolejne opracowanie podręcznikowe jest wyrazem rozległych badań Hansa Waldenfelsa i nosi tytuł *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*⁴⁰.

Waldenfels przyjmuje klasyczną strukturę wykładu. Trzy centralne części pracy, na których – jak pisze – „spoczywa główny ciężar wykładu”, odpowiadają klasycznym traktatom fundamentalnoteologicznym: religiologicznemu (*demonstratio religiosa*), chrystologicznemu (*demonstratio christiana*) i eklezjologicznemu (*demonstratio catholica*)⁴¹.

Problematyka cudu została podjęta w części drugiej podręcznika w rozdziale trzecim zatytułowanym *Drogi prowadzące do Boga*. Autor na początku przywołuje biblijne rozumienie „znaków i cudów”. Następnie rozważając pojęcie cudu w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II, zauważa, że cud jako działanie Boga został na powrót włączony w całokształt Objawienia rozumianego jako samoudzielenie się Boga i wyrażającego się w *gesta et verba*. „Znaki i cuda” – zauważa dalej – są wyraźnie wymieniane w związku z Objawieniem dokonanym w Jezusie Chrystusie i w tym kontekście są one nie tyle ujawnieniem mocy Bożej, ile raczej stanowią objawienie zbawczej woli Boga. Są one także rozpatrywane jako zbawcze znaki, które uobecniają Boże objawienie⁴².

Waldenfels zwraca uwagę, że podejmując nowe przemyślenia związane z problematyką cudu, trzeba poświęcić więcej miejsca i uwagi temu, że cud jest co do istoty znakiem i jako znak zbawczy wskazuje na zbawienie w szerokim znaczeniu. Cud jako znak tworzy także międzyosobowy związek i relację między Bogiem a człowiekiem⁴³. Toteż uwzględniając centralny charakter znaku, autor za Pietem Schoonenbergiem określił cud jako „fakt niezwykły, i to nie tylko dla naszego obiektywnego spostrzeżenia, ale także i przede wszystkim jako wskazanie na międzyosobową relację, i dlatego będący znakiem przemawiającym do człowieka, znakiem, który wzywa i zawiera obietnicę, albo jak ktoś wyraził: znakiem interpunkcyjnym w dialogu między Bogiem a człowiekiem”⁴⁴.

40 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993. Swoją książkę Waldenfels pomyślał jako „pomoc w studium teologii fundamentalnej”.

41 Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 21.

42 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 153–154; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, nr 2, 14, 17.

43 Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 154.

44 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 154.

„Fakt niezwykły”, stając się znakiem, nie wyczerpuje się w swej zewnętrznej, powierzchniowej stronie, ale wskazuje jakiś głębszy wymiar, tło, które ten fakt z pewnością zawiera; nie zmusza jednak do jego dostrzeżenia, lecz tylko skłania do przyjęcia odpowiedniej postawy – komentuje autor⁴⁵.

Tak więc można zauważyć, że mowa w tym podręczniku o semejotycznej/historiozbawczej koncepcji cudu, która przesunęła akcent z nadzwyczajności i „przekraczania” praw natury na wymiar znaku Bożego.

Kolejny podręcznik, który zostanie poddany analizie, to pierwsza część *Teologii fundamentalnej* tarnowskiego teologa ks. Stanisława Rosy⁴⁶.

Oceniając kryteria Objawienia, Rosa zauważa, że tradycyjny podział na kryteria obiektywne wewnętrzne i zewnętrzne nie jest obecnie przestrzegany, choć teoretycznie jest przyjmowany. Jak dalej wyjaśnia, kryteria wewnętrzne to te, które są zawarte w samej nauce objawionej, jej wewnętrzna treść, natomiast kryteria zewnętrzne to są dzieła – cuda, zarówno te, które są opisane w Biblii, jak i te które dokonują się w Kościele, czyli już po zakończeniu objawienia historycznego⁴⁷.

Współczesna koncepcja cudu – zauważa autor – opuszcza podział na kryteria obiektywne zewnętrzne i wewnętrzne⁴⁸. Wynika to stąd, że „cuda opisane w Piśmie Świętym są przecież integralną częścią samego Objawienia, czyli nie można ich stawiać jakby na zewnątrz tegoż Objawienia. Cuda zaś, jakie dokonały się czy dokonują w Kościele po zakończeniu Objawienia, także nie są w stosunku do niego na zewnątrz, gdyż związane są wewnętrznie z Objawieniem i tylko w jego kontekście mogą być zrozumiane i wyjaśniane”⁴⁹.

Rosa akcentuje koncepcję, która cud rozumie jako znak Boga skierowany do człowieka. Stwierdza, że takie rozumienie cudu zmienia tradycyjne rozumienie jego waloru dowodowego. „Cud nie jest zewnętrzną, empiryczną pieczęcią Objawienia [...]. Nie jest także faktem autonomicznym, zewnętrznym i niezależnym od Objawienia, ale może być odczytany i rozpoznany na tle Objawienia wraz z objaśniającym Słowem Bożym. Cud aktualizuje objawienie, jest znakiem obecności Boga, znakiem Jego działania dla dobra naturalnego, a przede wszystkim dla nadprzyrodzonego dobra człowieka. Cud jest znakiem wezwania skierowanego do człowieka, znakiem miłości i łaski”⁵⁰.

45 Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 155.

46 S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Część I. Chrystologia*, Tarnów 1997.

47 Por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 42–43.

48 Por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 41.

49 S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 43.

50 S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 47.

Tak więc i w tym podręczniku widać wyraźne odejście od tradycyjnego ujęcia cudu, a zauważa się powrót do biblijnej i patrystycznej koncepcji cudu jako znaku.

Ostatni podręcznik, który zostanie przeanalizowany, jest autorstwa plockiego teologa ks. Henryka Seweryniaka i nosi tytuł *Apologia pokolenia JP II*⁵¹. W tym podręczniku problematyka cudu została poruszona w punkcie dziewiętnastym zatytułowanym *Rozumienie, rozpoznanie i funkcje cudów w życiu Kościoła*⁵².

Już we wstępie autor zaznacza, że koncepcja cudu w ujęciu tradycyjnej apologetyki nie do końca odpowiada duchowi Objawienia chrześcijańskiego, toteż podkreśla on w swym podręczniku sens koncepcji semejotycznej⁵³, która zyskała dzisiaj centralne miejsce⁵⁴.

W historiozbawczej koncepcji cudu – zauważa Seweryniak – myśl katolicka dokonała przesunięcia punktu ciężkości w rozumieniu cudu: z aspektu nadzwyczajności i „przekraczania” praw natury na wymiar znaku Bożego, który to wymiar był charakterystyczny dla biblijnej i patrystycznej wizji cudu⁵⁵. Autor, przedstawivszy w zarysie poszczególne koncepcje na temat cudu, zauważa, że w perspektywie historiozbawczej należy je wszystkie połączyć⁵⁶. W uchwyceniu cudu istotne znaczenie ma bowiem podkreślona przez Augustyna reakcja zatrzymania się, zdziwienia faktem, różniącym się od zwykłego biegu rzeczy. Cud także, jak chciał Tomasz, dzieje się poza porządkiem całej natury stworzonej oraz musi być, jak podkreślał Maurice Blondel, widziany jako znak dany człowiekowi przez Boga. Tak więc w sumie „cud jest doświadczalnym zmysłami nadzwyczajnym znakiem miłości Bożej, poprzez który Bóg zaprasza

51 H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006. Autor, opracowując zagadnienie cudu w tym podręczniku, opierał się na swojej wcześniejszej publikacji *Świadectwo i sens*, toteż nie ma potrzeby dokonywania jego osobnej analizy.

52 Por. H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, s. 335–348.

53 Koncepcja semejotyczna ujmuje cud w kategorii znaku Bożego działania w świecie. Ta koncepcja pojawiła się wraz z rozwojem semiotyki logicznej, tj. działu logiki badającego znaki. Autor używa zamiennie określeń „historiozbawcza” i „semejotyczna” koncepcja cudu, aby podkreślić związek cudu – rozumianego jako – znak z historią zbawienia.

54 Por. H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, s. 336.

55 Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 282–284.

56 W historii teologii cudu wg Seweryniaka można wyróżnić cztery zasadnicze koncepcje: etymologiczną (św. Augustyn), obiektywizującą (św. Tomasz), fizyczno-przyrodniczą i historiozbawczą/semejotyczną.

do wiary, ponawia dialog z człowiekiem, objawia trwającą obecność planu zbawienia i antycypuje pełnię Królestwa Bożego”⁵⁷.

Cud w podręcznikach teologii fundamentalnej – synteza

Można zauważyć, że w porównaniu z apologetyką tradycyjną współczesna myśl fundamentalnoteologiczna inaczej ujmuje problematykę cudu i jego znaczenia. Wynika to stąd, iż apologetyka zwłaszcza po soborze watykańskim II została poddana procesowi pewnych przeobrażeń, głównie natury metodologicznej, które doprowadziły do ukształtowania się współczesnej teologii fundamentalnej.

W teologii fundamentalnej przedmiot, czyli objawienie Boże, widzi się jako rzeczywistość nadprzyrodzoną, dlatego i metody mają charakter racjonalno-teologiczny, w apologetyce natomiast uzasadnienie jest czysto racjonalne⁵⁸. Pod wpływem Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza poprzez nauczanie zawarte w konstytucji *Dei Verbum*, dokonał się wyraźny postęp w teologii fundamentalnej. Jej punktem wyjścia nie jest już, jak w apologetyce klasycznej, aprioryczne pojęcie ogólnego Objawienia, lecz zgodnie z metodą historyczną i teologiczną, globalny fakt konkretnego Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie⁵⁹.

Zdaniem ks. bp. Tadeusza Pikusa do głównych zadań teologii fundamentalnej należy badanie informacji o fakcie zaistnienia Objawienia i jego trwaniu oraz aktualności w dziejach, i to jedynie w aspekcie uwierzytelniającym jego istnienie. Celem zaś (przedmiotem formalnym) jest wyczerpujące zbadanie wiarygodności faktu, czyli uzyskanie odpowiedzi na pytanie, jaki związek istnieje między roszczeniami chrześcijaństwa a obiektywną rzeczywistością⁶⁰.

Współczesna teologia fundamentalna ujmuje objawienie Boże w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych jako ujawnienie się Boga w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym działaniu w historii ludzkiej; formy zaś Objawienia widzi w boskim działaniu, teofaniach i słowie, które są ściśle ze sobą związane

57 H. Seweryniak, *Apologetyka pokolenia JP II*, s. 341.

58 Por. M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 416.

59 Por. C. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, „Concilium” (1969) nr 6–10, s. 12.

60 Por. T. Pikus, *W kręgu warszawskiej szkoły apologetycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010) nr 2, s. 22.

i wzajemnie się dopełniają. Cud natomiast jest traktowany jako czyn Boga będący również formą Objawienia, co implikuje jego wewnętrzny i bezpośredni związek ze słowem Bożym⁶¹.

Według Claude'a Geffré „objawienie nie jest terminem, który trzeba udowodnić rozumowo. Jest ono założeniem fundamentalnym, punktem wyjścia, bez którego upadłyby wszystkie prawdy badane przez teologów. Nie chodzi więc o to, by jak w dawnych traktatach apologetycznych, po kolei zastanawiać się nad kwestią możliwości, stosowności i konieczności objawienia. Wychodzimy wprost od faktu objawienia, o jakim mówi Biblia, by przedstawić jego globalne znaczenie dla wierzącego i dla człowieka w ogóle w danej rzeczywistości kulturowej”⁶².

Jak można było zauważyć wyżej, problematyka cudu była najczęściej omawiana od strony filozoficznej, a więc rozważano możliwość cudu, jego historyczne rozumienie i rozpoznanie oraz cud jako kryterium prawdziwości Objawienia⁶³.

Zasadniczym rysem, który pojawia się w podręcznikach, jest nawrót do biblijnej i patrystycznej idei cudu, co się wyraża w zaakcentowaniu w cudzie charakteru znaku religijnego. Dawna myśl apologetyczna ujmowała cud w kategoriach dowodowych, potwierdzających z zewnątrz Objawienie. Współczesne badania teologów wykazały, iż cud lokalizuje się w obrębie samego Objawienia, jest jedną z form jego realizacji i jednocześnie jest jego świadectwem i uwierzytelnieniem. Cud jawiący się w wymiarze zewnętrznym, jak zauważa Ryszard Tomczak, łączy się ściśle i wewnętrznie ze słowem Bożym, które go objaśnia i nadaje mu sens. Dzieła Boga z jednej strony pełnią funkcję objawieniową (Bóg w nich się objawia, realizuje zbawienie i zaświadcza o swojej obecności), a z drugiej funkcję motywacyjną (one świadczą, potwierdzają, że „tu i teraz” działa Bóg)⁶⁴.

Tak więc współczesna teologia fundamentalna nie zawęża bogatej problematyki cudu do jednej tylko funkcji – „pieczęci” potwierdzającej Objawienie, jak

61 Por. M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii xx w.*, Katowice 1988, s. 47.

62 Por. C. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, s. 12.

63 Por. choćby: E. Kopeć, *Apologetyka*, s. 70–99; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 68–96.

64 Por. R. Tomczak, *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, „Collectanea Theologica” 66 (1996) nr 4, s. 61–62.

to czyniła apologetyka tradycyjna, podkreśla natomiast, że cuda jako motywy wiarygodności są znakami, które trzeba interpretować.

Słusznie zauważa Marian Rusecki, że cud jako znak Bożego działania, aby mógł pełnić funkcję motywacyjną, musi być rozważany w ścisłej i organicznej łączności z objawieniem nadprzyrodzonym. Nie może być rozpatrywany jako fakt zewnętrzny w stosunku do niego, gdyż należy do jego struktury i jest jedną z form realizacji Objawienia. W cudach objawia się Bóg. Ujawnia w nich swą zbawczą wolę; jednocześnie daje świadectwo o sobie i swym Objawieniu. Cud jako motyw wiarygodności Objawienia, będący równocześnie jego formą, staje się ważnym argumentem przemawiającym za przyjęciem zbawczego orędzia Chrystusa w wierze⁶⁵.

* * *

Z analiz zawartych w niniejszym artykule można wnioskować, że nauczanie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w konstytucji *Dei Verbum*, znacząco wpłynęło na rozumienie cudu i jego roli. To zaakcentowanie w cudzie charakteru znaku religijnego, jakiego dokonał sobór, znalazło również odzwierciedlenie w wykładach i podręcznikach.

O ile w ramach apologetyki tradycyjnej patrzono na cud w znaczeniu dowodowym, o tyle w podręcznikach teologii fundamentalnej jest on ujmowany w kategoriach znaku Bożego, przez który Bóg nawiązuje dialog z człowiekiem i komunikuje swoją zbawczą wolę bez konieczności „przekraczania” praw natury w sposób nadzwyczajny.

Jest on znakiem personalistycznym, przez który Bóg nawiązuje z człowiekiem kontakt osobowy.

Ponadto w tradycyjnej apologetyce cud pojmowano głównie w kategoriach przyrodniczo-filozoficznych jako fakt nadzwyczajny, przekraczający całkowicie możliwości natury stworzonej; jego istotę upatrywano w transcendencji fizycznej (łamanie praw natury), nie zwracano wówczas uwagi na jego sens i treść. Współcześnie odchodzi się od takiego pojęcia cudu. Powraca się natomiast do religijnego pojęcia cudu jako znaku Bożego, które występuje w Biblii i pismach ojców Kościoła.

Należy zauważyć, że cud w posoborowych podręcznikach lokalizuje się wewnątrz Objawienia. Dostrzeżono, że cud należy rozpatrywać w kontekście

65 Por. M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom*, s. 274–275.

całego Objawienia, nie jest on elementem wyłączonym z kategorii Objawienia, towarzyszącym mu jak „pieczęć”, ale do niego przynależy, a jako taki o nim zaświadcza.

Rozwój teologii cudu, jaki dokonał się po soborze watykańskim II, sprawił, że cud w swej funkcji motywacyjnej otrzymał solidną podbudowę oraz ubogacenie treściowe, przez co stał się bardziej zrozumiały dla współczesnego człowieka.

Bibliografia

- Geffré C., *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, „Concilium” (1969) nr 6–10, s. 9–23.
- Gogolewski T., *Wspomnienie o ks. prof. Józefie Myśkowie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 29 (1991), s. 7–18.
- Hładowski W., *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*, Warszawa 1980.
- Jankowski A., *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, „Znak” 19 (1967) nr 2, s. 177–186.
- Kopeć E., *Apologetyka*, Lublin 1974.
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.
- Latourelle R., Fisichella R., *Miracolo*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990.
- Myśków J., *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swej świadomości religijnej*, Warszawa 1973.
- Myśków J., *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986.
- Napiórkowski R. A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.
- Pikus T., *W kręgu warszawskiej szkoły apologetycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010) nr 2, s. 17–26.
- Pisarek S., *Sobór o Objawieniu*, „Gość Niedzielny” (1966) nr 43, s. 253–254.
- Plata Ł., *Cud w teologii fundamentalnej i misji Kościoła*, Lublin 2015.
- Rosa S., *Teologia fundamentalna*, cz. 1: *Chrystologia*, Tarnów 1997.
- Rusecki M., *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Rusecki M., *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988.
- Seweryniak H., *Apologetyka pokolenia JP II*, Płock 2006.

- Seweryniak H., *Świadectwo i sens*, Płock 2005.
- Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, 7.12. 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 18.11.1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 21.11.1964.
- Tomczak R., *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, „Collectanea Theologica” 66 (1996) nr 4, s. 61–90.
- Verweyen H., *Sens i rzeczywistość cudów Jezusa*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 54 (1989) nr 6, s. 77–78.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.
-

Abstrakt

Rola cudu w teologii fundamentalnej po soborze watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich

W artykule podjęto refleksję nad tym, jaka była rola cudu w wykładzie podręcznikowym teologii fundamentalnej po soborze watykańskim II. Szukając odpowiedzi na to pytanie, najpierw przedstawiono nauczanie soboru na temat cudu i jego roli. Następnie poddano analizie kilka posoborowych polskojęzycznych podręczników akademickich do teologii fundamentalnej, aby zbadać w nich funkcję cudu w relacji do Objawienia. Podkreśla się w nich rolę cudu jako znaku religijnego przynależącego do Objawienia.

Słowa kluczowe: cud, znak, teologia fundamentalna, Objawienie, kryterium Objawienia

Abstract

The role of miracle in fundamental theology after The Second Vatican Council. Reflection based on the analysis of selected academic textbooks

The article reflects on the role of miracle in fundamental theology lecture after the Second Vatican Council. Looking for answer to this question, the Council's teaching on the miracle and its role was presented first. Then, several post-conciliar

Polish academic textbooks of fundamental theology were analyzed examine in them the function of a miracle in relation to Revelation. They emphasize the role of a miracle as a sign of religious one belonging to Revelation.

Keywords: miracle, sign, fundamental theology, Revelation, Revelation criteria

ks. Mateusz Switek¹

<https://orcid.org/0000-0003-4732-1920>

Universidad de Navarra

„Argumentum ex propheta” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji proroctwa w apologetyce. Justyn Męczennik

Zapowiedzi mesjańskie oraz ich realizacja w Chrystusie odgrywały istotną rolę w całej historii teologii, już od Nowego Testamentu. Od początku znajdowały także zastosowanie apologetyczne, co znalazło wyraz w tzw. *argumentum ex propheta* (argumencie ze spełnienia proroctw w Chrystusie), zwanym też argumentem skrypturystycznym. Momentem największego prestiżu tego argumentu na rzecz wiarygodności Objawienia była epoka klasycznej apologetyki z przełomu XIX i XX wieku, umacnianej tekstami ówczesnego Magisterium².

Przeгляд współczesnych opracowań z zakresu teologii fundamentalnej może więc zaskakiwać. Dowód skrypturystyczny zniknął, jego obecność została zredukowana do uwag historycznych o krytycznym, wręcz ironicznym charakterze. Cały model klasycznej apologetyki i rola przypisywana w nim zewnętrznym znakom służą dziś raczej za kontrastujące tło dla nowej, posoborowej koncepcji Objawienia i aktu wiary oraz płynących z nich zmian w teologii fundamentalnej. Pojęcie cudu fizycznego, bliźniacze wobec proroctwa

1 Ks. Mateusz Switek – kapłan diecezji tarnowskiej, mgr lic. teologii, doktorant teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie.

2 Por. H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg–Basel 1988, s. 373–413.

przynajmniej z perspektywy historii apologetyki, doświadczyło pogłębienia i dialogu z nauką, co pozwoliło mu utrzymać miejsce w teologii. Kwestia prorocstwa zdaje się tymczasem pograżać w zapomnieniu³. Wzmianki historyczne skupiają się głównie na jego neoscholastycznej formie, słusznie zarzucając jej przesadny racjonalizm, zewnętrżność względem treści Objawienia, mechaniczne i skupione na szczegółach rozumienie spełnienia, lekceważenie krytyki biblijnej oraz przeakcentowanie cudowności samego przewidywania, w konsekwencji redukcję profetyzmu do poznania przyszłości⁴.

Tak spektakularna utrata znaczenia zasługuje na obszernie omówienie. W poniższym tekście można sobie pozwolić jedynie na skromniej postawione zadanie: spojrzenie na formę argumentu w okresie innym niż przedsoborowy. Umożliwi to rozważenie, przynajmniej w zarysie, na ile współczesna krytyka trafnie opisuje tytułowy argument, a w jakim stopniu deprecjonuje tylko jeden z jego historycznych wariantów. Szczególnie warto przyrzeć się apologetyce patrystycznej – odległej czasowo od krytykowanej neoscholastyki i równocześnie najbardziej pokrewnej czasom apostołskim. W tym celu rozważymy kilka wątków użycia argumentu, sięgając do przykładu Justyna Męczennika. W planowanej kontynuacji artykułu odniesiemy się do Orygenesisa i spróbujemy zaprezentować pewne ogólne wnioski.

Wobec obszerności tematu prorocstw i mesjanizmu świadomie zawężamy się do wąsko postawionej kwestii: co patrystyczne użycie dowodu z prorocstw może wnieść do współczesnej dyskusji o jego wartości. Skupimy się na prorocत्वach mesjańskich i chrystologicznym aspekcie dyskusji, szukając głównie literalnych, apologetycznych ujęć, bliskich teoretycznemu schematowi porównania zapowiedzi z faktem spełnienia: Jezus spełnił prorockie obietnice,

3 Por. np. R. Tomczak, *Argument skrypturystyczny i taumaturgiczny w uzasadnieniu Boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu*, „Collectanea Theologica” 66 (1996) nr 3, s. 43–60.

4 Podejście takie wydaje się być dominujące. Por. np. R. Fisichella, *Profecia*, w: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Fisichella, R. Latourelle, Madrid 1992, s. 1068–1081; L. Lago Alba, *La credibilidad de la revelación*, w: *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, ed. C. Izquierdo, Bilbao 1999; I. S. Ledwoń, *Skrypturystyczny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1102–1106; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 382–402; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 26–32, 140–142. Nawet Rino Fisichella, zajmujący się głębiej prorocत्वem, prezentuje „archeologię argumentu z prorocत्वem”, nie sięgając dalej niż do klasycznej apologetyki. Por. R. Fisichella, *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*, Milano 2000, s. 23–37.

więc jest Mesjaszem, a spełnienie proroctw dowodzi boskiego pochodzenia Pisma Świętego⁵.

Wprowadzenie do patrystycznego użycia argumentu

Podjmując ten temat, należy wspomnieć jego genezę w Nowym Testamencie. To właśnie na kartach Ewangelii i Dziejów Apostolskich pojawiają się klasyczne przykłady użycia takiego rozumowania oraz wiele cytatów prorockich, które zyskały fundamentalne znaczenie teologiczne. Przykład autorów natchnionych i samego Chrystusa stanowił od początku zachętę do myślenia w kategoriach spełnienia się Pisma⁶.

Podejście to uległo w okresie patrystycznym pogłębieniu, zyskało nowe formy i bogatsze wybory cytatów, stopniowo mierząc się z trudnościami egzegetycznymi oraz kontrargumentami. Przyjmuje się, że ojcowie przeszli od apologetów epoki apostołskiej tzw. *Testimonia*, hipotetyczny zbiór cytatów starotestamentalnych wykorzystywanych w ewangelizacji⁷. Zbiory te miałyby zostać uporządkowane i ubogacone⁸. Z drugiej strony charakterystyczne jest ujawnienie się trudności światopoglądowych. Można bowiem w uproszczeniu stwierdzić, że ewangelizacyjne wyjaśnienia proroctw są w Nowym Testamencie kierowane głównie do Żydów lub osób znających Biblię (Etiopczyk z Dz 8). Niektórzy stawiają nawet tezę, że już wtedy argumentu używano tylko *ad hominem*, wobec osób przyjmujących autorytet Starego Testamentu⁹.

5 Odnośnie do terminologii i struktury argumentu por. R.P. de Broglie, *Los signos de credibilidad*, Andora 1965, s. 13–58, 159–172.

6 Dla wprowadzenia do zagadnienia por. P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento: bosquejo de un tratado dogmático*, Bilbao 1967, s. 18–58.

7 Teoria na temat *Testimonia* ma znaczenie w kontekście apologetycznego aspektu tekstów nowotestamentalnych. Por. K. Stendahl, *The school of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Philadelphia 1969, s. 207–217; B. Lindars, *New Testament Apologetic: the Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia 1961, s. 13–31.

8 Por. L. Pomer Monferrer, *Formas y géneros literarios de la polémica adversos Iudaeos en la época imperial romana*, „Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas” (2019) nr 29, s. 107–129; J.L. Kugel, R. A. Greer, *Early biblical interpretation*, Philadelphia 1986, s. 138–140.

9 Por. A. Dulles, *A history of apologetics*, San Francisco 2005, s. 1–25; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum: die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000, s. 27–29. Pytanie, na ile argument prorocki miał charakter jedynie *ex Judaicis contra Iudaeos*, jest jednym z podstawowych dla historii zagadnienia. Por. F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*:

Po okresie apostołskim kwestia prorocstwa spotyka się już nie tylko z nieznaną Pisma, ale także z zagadnieniami natury Boga, możliwości poznawania przyszłości oraz specyfiki prorocstwa¹⁰.

Wiele przypadków patrystycznego użycia argumentu miała charakter interpretacji naciąganych i niekrytycznych, bez poszanowania żydowskiej hermeneutyki i dokładności tekstualnej. Prócz tego, lektura alegoryzująca osłabiała obiektywność argumentacji¹¹. Trudności tekstualne i zależność od Septuaginty utrudniały dyskusje z Żydami. Mimo to apologetyci byli zdolni do krytycznej recepcji tekstów i dojrzenia rozbieżności między fragmentem prorockim a formułą wypełnienia w Ewangelii. Ponieważ takie sytuacje prowokowały oskarżenia o manipulacje, konieczne było analizowanie tekstów i bronienie ich wypełnienia, również przez odwołanie się do interpretacji alegorycznych¹². Z nierozłącznej w późniejszych wiekach pary cud–prorocstwo teologia patrystyczna bardziej ceniła ten drugi argument, odwrotnie niż czyniła to potem myśl średniowieczna. Nadzwyczajne działania Boga miały nie robić wrażenia na nawykłych do opowieści o cudach poganach, a dla Żydów mogły stanowić powód do oskarżania Jezusa o magię. Dlatego też niektórzy ojcowie byli skłonni uzależniać siłę dowodową cudów od ich uprzedniej zapowiedzi¹³.

Nawet pomijając alegoryczne interpretacje, można przywołać wiele przykładów użycia argumentu np. u Tertuliana, Laktancjusza, Atanazego, Klemensa Aleksandryjskiego czy Euzebiusza¹⁴. Na szczególną wzmiankę zasługują jednak *Adversus Iudaeos Orationes* Jana Chryzostoma, często przytaczane jako koronny dowód wykorzystania *argumentum ex prophetia* w ostrej retoryce

zur *Genealogie eines Traktats*, Innsbruck 1983, s. 101–2, 122–23, 128, 139–41, 180, 187, 260–261, 287.

10 Por. D. W. Palmer, *Atheism, apologetic, and negative theology in the Greek apologists of the second century*, „*Vigiliae Christianae*” 37 (1983) nr 3, s. 234–259; C. Hall, *Origen and Prophecy: Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*, Oxford 2021, s. 14–19.

11 Tak krytycznie ocenia: A. Dulles, *A history of apologetics*, s. 27–89.

12 Por. J. L. North, *Reactions in early Christianity to some references to the Hebrew prophets in Matthew's gospel*, „*New Testament Studies*” 54 (2008), s. 254–274.

13 Por. F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund*, s. 81–82, 118–19; D. E. Nyström, *The Apology of Justin Martyr: Literary Strategies and the Defence of Christianity*, Tübingen 2018, s. 108–110.

14 Por. A. Dulles, *A history of apologetics*, s. 51–69; M. Fiedrowicz, *Apologie*, s. 88–93; C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 46–49.

antyżydowskiej¹⁵. Taka deformacja argumentu bywała niestety widoczna w kolejnych epokach¹⁶. Do klasycznych wątków należą zarzucanie Żydom manipulacji, ślepoty i złej woli, winy za mękę Pana oraz sugerowanie ich odrzucenia przez Boga. Mimo przykładów brutalnej polemiki z Żydami, nie brak przecież ojców Kościoła, którzy dyskusje takie prowadzili z poszanowaniem oponentów¹⁷. W tym kontekście, zdaniem niektórych, dowód z proroctw mógł stać się glebą dla teologii substytucji i tezy o zasłużonej karze, dostarczając rzekomo teologicznego argumentu przeciw Żydom. Dyskusyjne jest twierdzenie, że teza o wypełnieniu się w Jezusie proroctw ma *per se* charakter antyżydowski i nieuchronnie wiedzie do przemocy¹⁸. Co więcej, nie chodzi tu przecież o drugorzędną taktykę apologetyki, ale o fundamentalną prawdę wiary. Mimo to należy odnotować istnienie nurtu oskarżycielskiego wobec chrześcijańskiej teologii spełnienia proroctw oraz bardzo krytycznych przedstawień obecności tematu u ojców¹⁹.

Kończąc te uwagi, warto zauważyć jeszcze jeden wątek. Dla ojców, np. dla Augustyna, siła argumentu opiera się na jego podstawie poza chrześcijaństwem – wierzący nie bazują na tekstach, które sami spreparowali, lecz na proroctwach autentycznych także dla Żydów, potencjalnie dostępnych bez pośrednictwa chrześcijan. To kolejny charakterystyczny dla epoki temat:

15 Spełnienie proroctw nie jest tu kluczowe, ale niektóre wątki mają z nią związek. Por. np. „Illi prophetas ab ineunte aetate legerunt, et prophetiis enuntiatum cruci affixerunt: nos, qui nihil de sacris literis audieramus, hunc ipsum adoravimus. [...] Ac illi quidem ad filiorum adoptionem vocati, in canes degenerarunt: nos, qui canes eramus, brutam naturam divina gratia exuere atque ad filiorum honorem ascendere potuimus” (Ioannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos Orationes*, w: S. P.N. Joannis Chrysostomi [...] opera omnia [...], ed. J.-P. Migne, t. 1, Parisiis 1862, kol. 845 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 48).

16 Por. A. Dulles, *A history of apologetics*, s. 69–70.

17 Por. G.N. Stanton, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, „New Testament Studies” 31 (1985) nr 3, s. 377–392; L. Pomer Monferrer, *Formas y géneros literarios*, s. 107–129; A. Simonassi Lyon, *Las homilías Adversus Iudaeos de Juan Crisóstomo: temas y estrategias argumentativas polémicas*, „Sociedades Precapitalistas” 11 (2021), s. 1–15.

18 Tak np. R.R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974, s. 226–261.

19 Por. R.R. Ruether, *Faith and Fratricide*, s. 117–181; R.J. Miller, *Helping Jesus Fulfill Prophecy*, Eugene 2016, s. 227–319; J. Neusner, B. Chilton, *Jewish-Christian debates: God, kingdom, messiah*, Minneapolis 1998, s. 188–193. Wyważoną opinię prezentuje: R. Laham Cohen, *Un dios, un texto y el conflicto por la interpretación: judíos y cristianos en la Antigüedad Tardía*, w: *Antijudaísmo, antisemitismo y judeofobia: de la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA*, eds. E. Caselli, R. Laham Cohen, Buenos Aires 2021, s. 45–80.

związek chrześcijaństwa z tekstami żydowskimi służył uzasadnieniu jego wiarygodności jako kontynuacji religii dawnej i godnej szacunku, a nie podejrzanej nowinki lub ludzkiego wymysłu. Dla starożytnych ta kwestia nie była pozbawiona znaczenia, wykorzystywali ten wątek również sami Żydzi, z nim związana jest teoria zależności filozofów greckich od tradycji żydowskiej²⁰.

Użycie argumentu przez Justyna Męczennika

Klasyczny przykład apologetyki opartej na proroctwie przedstawia Justyn Męczennik. Sam twierdził, że zawdzięcza swe nawrócenie właśnie proroctwom, ich mądrości przewyższającej filozofię²¹. Być może dlatego jako jeden z pierwszych poświęca im tyle uwagi na kartach *Pierwszej Apologii* oraz *Dialogu z Żydem Tryfonem*. W pierwszym przypadku są to użycia liczne, w formie krótkich wzmianek. Kluczowe znaczenie ma obserwowalne spełnienie przepowiedni. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* mamy do czynienia z dłuższymi fragmentami, próbami interpretacji i odpowiedzi na kontrargumenty strony żydowskiej oraz wprost obecnym tematem mesjańskiej godności Jezusa. Spróbujmy przedstawić najciekawsze wątki argumentacji.

Dla Justyna przewidywanie przyszłości jest cechą charakterystyczną proroków. Ich wiarygodność płynie z dużej różnicy czasu między zapowiedzią i realizacją²². Autor wykorzystuje teksty z Nowego Testamentu, ale również np. wyrocznię Balaama. Zależy mu na obronie zapowiedzi prorockich dotyczących męki i odrzucenia Jezusa oraz ogólnym wykazaniu wiarygodności proroków²³. Prawdopodobnie właśnie dlatego cytuje on prorocstwo Balaama jako słowa Mojżesza lub Izajasza, unikając kontrowersyjnej postaci wątpliwego moralnie pogańskiego wieszczka, która wymuszałaby wkroczenie na trudny grunt teologii natchnienia, podjęty w tym kontekście przez Orygenes²⁴.

20 Por. M. Fiedrowicz, *Apologie*, s. 283–284; A.-C. Jacobsen, *Main Topics in Early Christian Apologetics*, w: *Critique and apologetics: Jews, Christians and pagans in antiquity*, ed. A.-C. Jacobsen, Frankfurt am Main 2009, s. 95–96; D. E. Nyström, *The Apology*, s. 67–75.

21 Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 7,8, w: *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, red. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 168–170.

22 „Zostało zaś to zapowiedziane pięć tysięcy lat, potem trzy tysiące lat, dwa tysiące lat, następnie tysiąc i osiemset lat przed Jego przyjściem” (Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 31,8, w: *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 63).

23 Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 41, 49–50, s. 70, 74–75.

24 Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 32,12, s. 64; Justyn Męczennik, *Dialog*, 106,4, s. 279; C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 126–127.

Poza zapowiedziami chrystologicznymi Justyn wspomina także te dotyczące rozwoju Kościoła oraz upadku Izraela²⁵. Spełnienie proroctw służy również do wyjaśnienia podziałów i herezji, które od początku stanowiły zagrożenie dla wiarygodności chrześcijaństwa – według autora nie kompromitują one boskich roszczeń Jezusa, lecz ukazują Bożą mądrość i znajomość przyszłości²⁶. Prawdy wiary najbardziej kluczowe dla autora to preegzystencja Syna Bożego, narodzenie z Dziewicy oraz męka. W porównaniu z Nowym Testamentem rzuca się w oczy niewielkie zainteresowanie spełnieniem proroctw poprzez zmartwychwstanie²⁷.

Justyn wspomina także jedną z poważnych kontrowersji filozofii Boga związaną z tematem proroctw. Chodzi o pogodzenie Bożej przedwiedzy i wypowiedzianego w pewnym punkcie czasu prawdziwego proroctwa o przyszłości z ludzką wolnością. Teolog odwołuje się do kary i odpowiedzialności, absurdalnych przy przyjęciu całkowitego determinizmu. Próba odrzucenia tezy o koniecznym charakterze zapowiedzianych uprzednio działań jest dopiero załączkowa, choć ważna dla światopoglądu starożytnych w kwestii fatum i wolności:

By jednak ktoś nie sądził, iż według naszego przekonania wydarzenia dzieją się z konieczności ślepego przeznaczenia, wyjaśnimy także i to zagadnienie. [...] Jeśli w ludzkiej mocy nie leży unikanie zła i czynienie dobra z wolnego wyboru, wtedy ludzie nie posiadają żadnej odpowiedzialności za wszystko, co czynią. [...] Jeśli więc mówimy, iż przyszłe wydarzenia zostały zapowiedziane, nie twierdzimy bynajmniej, że wszystko musi się spełnić ze ślepej konieczności. Ponieważ jednak Bóg zna wcześniej to, co ludzie uczynią w przyszłości, według swojej woli pouczył nas, że wynagrodzi każdego człowieka według jego czynów²⁸.

25 Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 39, 47, s. 68, 73.

26 Por. Justyn Męczennik, *Dialog*, 35, 51, 82, s. 197–198, 214, 251–252; M. den Dulk, *Between Jews and Heretics: Refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Milton Park–New York 2018, s. 105–108.

27 Por. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenence, Theological Profile*, Leiden 1987, s. 191–225; J.L. Kugel, R.A. Greer, *Early biblical interpretation*, s. 146–151; D.E. Nyström, *The Apology*, s. 116–118.

28 Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 43–44, s. 70–72; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 157, 160; D.E. Nyström, *The Apology*, s. 51; J. Hudson, „The Use of the Jewish Scriptures by Early Christian Greek Apologists, 140–190 CE: Justin Martyr, Tatian and Theophilus of Antioch”, University of Cambridge 2019 (rozprawa doktorska), s. 79nn, <https://doi.org/10.17863/CAM.38571>.

Pokrewny punkt metodologii argumentu skrypturystycznego stanowi odróżnienie proroctw od narracji historycznych. Jest to typowy temat polemik z Żydami, przypisującymi chrześcijanom wyrwanie z kontekstu tekstów pozbawionych rzeczywistego sensu profetycznego. Choćby na przykładzie Księgi Izajasza 9, 5 pojawia się pytanie, dlaczego proroctwo nie jest wypowiedziane w czasie przyszłym i nie pochodzi bezpośrednio z ust proroka. Justyn wyjaśnia tę wątpliwość, twierdząc, że Duch Święty wyraża tak pewne treści, gdyż wobec pewności boskiego poznania przyszłość jest tak samo pewna, jak to, co już się zdarzyło²⁹. Można się w tym fragmencie dopatrzeć początków intuicji, która szczególnie od Boecjusza nabierze wielkiego znaczenia: aporie Bożej przedwiedzy próbuje się rozwiązać, wskazując, że wieczność Boga jest równoczesna każdemu momentowi czasu, Bóg przekracza różnicę między przeszłością a przyszłością³⁰.

Justyn mierzy się ponadto z zagadnieniem proroctw wciąż niezrealizowanych. Odnosi je do drugiego przyjścia Pana, co staje się klasycznym wątkiem *argumentum ex propheta*³¹. Problem ma związek z tematem innych modeli mesjanizmu oczekiwanych przez Żydów. Kwestia triumfu i potęgi Mesjasza wiąże się z właściwym rozumieniem męki i oczekiwaniem pełnego zwycięstwa na końcu czasów. W tym kontekście pojawia się poważniejsza chrystologia: Jezus nie jest przywódcą politycznym, lecz Bogiem, Nowym Adamem i Pierworodnym całego stworzenia. Jego królowanie przekracza zatem oczekiwania doczesne, polityczne czy narodowe i w pełni ukaże się dopiero w kontekście paruzji³².

Poza generalnymi rozważaniami apologeta przywołuje przede wszystkim konkretne cytaty według schematu proroctwo–wyjaśnienie–stwierdzenie wypełnienia³³. Rozmowa wymaga znajomości hermeneutyki żydowskiej

29 „Wydarzenia bowiem, o których Duch z całą pewnością wie, że się spełnią, przepowiada tak, jakby się już spełniły”. „Wypowiadał słowa o tym, co miało się stać w przyszłości a mówił tak, jakby działa się w tej właśnie chwili albo jakby się już dokonały” (Justyn Męczennik, *Dialog*, 114, s. 287; Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 42.2, s. 70); O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 148.

30 Por. np. W.L. Craig, *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden–New York 1988, s. 91–97, 104–118.

31 Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 52, s. 76; Justyn Męczennik, *Dialog*, 32, 40, 49, s. 193–194, 202–203, 211–213; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 155–156.

32 Justyn Męczennik, *Dialog*, 32–33, s. 193–195; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 380–424.

33 Por. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 140, 226–227.

i wyróżnienia prorocत्व mesjańskich od tych dotyczących innych zdarzeń z historii Izraela. Wyjaśnienie chrześcijańskie jest możliwe dopiero po krytyce interpretacji, które widzą spełnienie prorocत्व w postaci historycznej: króla lub samego proroka. Można tu chyba mówić o dość poważnym traktowaniu zarzutów żydowskich, np. w analizie rzekomego spełnienia zapowiedzi w osobach Salomona lub Ezechiasza³⁴. Według Justyna żadna postać historyczna nie spełnia w satysfakcjonujący sposób treści obietnic:

Wiadome jest wszystkim, że w rodzie Abrahama według ciała nikt nigdy nie narodził się z dziewicy ani nawet mowy nie było, aby ktoś miał się narodzić z dziewicy, tylko sam nasz Chrystus³⁵. Nikt z waszego ludu określany mianem króla [Mesjasza] nie miał za życia przebitych rąk i nóg ani też w tajemniczy sposób, tj. przez ukrzyżowanie nie poniósł śmierci, tylko jedyny ów Jezus³⁶.

Ten sposób argumentacji *ad absurdum* jest poniekąd obecny już w tekstach Nowego Testamentu³⁷. Tok rozumowania można sformułować następująco: nikt inny nie spełnił prorocत्व tak dokładnie i przekonująco. Jeśli Chrystus nie wypełnił zapowiedzi, nikt jej nie spełnił; jeśli tekst nie ma znaczenia chrystoprophetycznego, nie ma absolutnie żadnego sensu, co byłoby tezą absurdalną. Argument głoszący, że nikt nie pasuje lepiej niż Jezus do tekstu prorocत्व, nawet jeśli jest to widoczne dopiero z późniejszej perspektywy, nieuchwytej dla samych proroków, stał się typowym motywem apologetycznym³⁸.

Zdroworozsądkowy charakter ma próba odparcia żydowskich zarzutów odnośnie do tekstu z Księgi Izajasza 7, 14, czyli wyboru między tłumaczeniem mówiącym o młodej kobiecie lub – za Septuagintą i pierwszym rozdziałem Ewangelii Mateusza – o dziewicy. Justyn nie podejmuje kwestii językowych, lecz zauważa, że narodziny dziecka z młodej dziewczyny nie są same w sobie zaskakującym znakiem, w przeciwieństwie do cudownych narodzin z dziewicy. Taka interpretacja chroni sensowność tekstu:

34 Por. Justyn Męczennik, *Dialog*, 33–34, 77, 83, 85, s. 194–196, 246–248, 254–258.

35 Justyn Męczennik, *Dialog*, 43.7, s. 205.

36 Justyn Męczennik, *Dialog*, 97.4, s. 270.

37 Por. K. Stendahl, *The school of St. Matthew*, s. 77–79, 211.

38 „In uniting in Himself and refining the fragmentary utterances of Old Testament prophecy – and, be it noted, in discarding some of them – our Lord did a unique thing, a thing as unique as His own person. His was a work of fulfilment – never before or after has fulfilment been so complete or so satisfying – and it was a fulfilment that the prophets would not have disavowed, though they could not possibly have foreseen it without being Christians before their time” (B. Vawter, *The Use of Messianic Prophecies in Apologetics*, „Proceedings of the of the Annual Convention of the Catholic Theological Society of America” 14 (1959), s. 116).

Ośmielacie się fałszować tłumaczenie dokonane przez waszych siedemdziesięciu starszych Ptolemeuszowi, władcy Egiptu i twierdzicie, że Pismo nie tak mówi, jak oni przetłumaczyli, ale raczej „Oto młoda dziewczyna pocznie”, tak jakby to był nie wiadomo jak nadzwyczajny znak, że kobieta na skutek stosunku seksualnego ma porodzić, skoro to przecież zdarza się u wszystkich młodych kobiet, z wyjątkiem bezpłodnych, ale i te Bóg jeśli chce, może uczynić płodnymi³⁹.

Dyskusja ta jest znacząca, ponieważ ukazuje skomplikowane problemy tekstualne. Ich konsekwencją jest fakt, że niekiedy brak wspólnego punktu odniesienia, bowiem każdy z rozmówców opiera się na swoim tłumaczeniu. W kilku momentach dyskusja przekształca się we wzajemne oskarżenia o manipulację⁴⁰. Jakkolwiek niektórzy widzą tu antyżydowskie ataki, faktem jest, że w tym okresie popularność zyskiwało już choćby tłumaczenie Akwili, co mogło uzasadniać zarzut: oto niektórzy Żydzi zaczęli się posługiwać innym tekstem, obcym dla chrześcijan i hellenistycznego świata, mniej otwartym na interpretacje alegoryczne. Jednym z powodów zmiany mogła być właśnie polemika antychrześcijańska. Co więcej, ingerowanie w teksty było także istotnym problemem w dyskusji z marcjonizmem⁴¹.

Próba ewaluacji argumentów Justyna

Łatwo dostrzec, że Justyn swobodnie porusza się między różnymi sensami Pisma i sposobami interpretacji, nie dziwią więc słowa Tryfona: „Wszystkie słowa proroctwa, przyjacielu, które przytoczyłeś, są dwuznaczne i nie ma

39 Justyn Męczennik, *Dialog*, rozdz. 84,3, s. 255. Por. J. B. Tyson, *Anti-Judaism in Marcion and his opponents*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 1 (2005), s. 206.

40 Por. Justyn Męczennik, *Dialog*, 71–73, s. 241–243; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 32–42, 380nn.

41 Por. R. R. Ruether, *Faith and Fratricide*, s. 122; L. Misiarczyk, *Wstęp*, w: 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 153–156; L. Misiarczyk, *Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr's „Dialogue with Trypho, the Jew”*, „Verbum Vitae” 39 (2021) nr 3, s. 941–946. Atrakcyjnie napisaną historią sporu o kanon i tłumaczenie Biblii w II wieku jest książka Roda Benneta *Scripture Wars: Justin Martyr's Battle to Save the Old Testament for Christians*, wydana niedawno w języku polskim. Zob. R. Bennet, *Batalia o Biblię. O wysiłkach Justyna Męczennika na rzecz utrzymania Starego Testamentu w kanonie Biblii chrześcijańskiej*, redakcja naukowa W. Chrostowski, Warszawa 2022).

w nich nic przekonującego o tym, o chcesz wykazać”⁴². Czy oznacza to, że nie warto szukać u Justyna pomocy w zrozumieniu *argumentum ex prophetia*? Wydaje się, że można poczynić kilka obserwacji.

Dowód skrypturystyczny jest dla Justyna fundamentalny⁴³. Wierzy w solidność swego wywodu, chociaż Tryfon najczęściej pozostaje milczący. Obiektywna siła argumentacji miałyby się opierać na dostępności żydowskich pism. Każdy może porównać proroctwa z wydarzeniami z życia Jezusa, co do których historyczności nie ma raczej wątpliwości. Jedynie zmartwychwstanie mogłoby być przedmiotem sporu, ale jemu apologeta nie poświęca dużo uwagi w tym kontekście. Justyn jest przekonany, że proroctwa są silniejszym dowodem niż cuda fizyczne, które mogłyby być związane z magią. Dodatkowo podkreśla, że teksty żydowskie są starsze niż wyrocznie pogańskie i nauki filozofów⁴⁴.

Wyjaśniając odrzucenie argumentu przez Żydów, Justyn zwraca uwagę na zatwardziałość serc i inne pozamerytoryczne przyczyny, zwłaszcza nierzetelność w przytaczaniu tekstów. Jest to o tyle kłopotliwe, że sam apologeta nie zawsze cytuje starannie i ze świadomością zależności od źródeł nieprzyjmowanych przez oponenta. Wyrazy serdeczności pod adresem Tryfona nie w pełni ukrywają ostry charakter polemiki. Mimo to, Justyn raczej nie przejawia wrogości pojawiającej się w literaturze *adversus Iudeos*⁴⁵.

Od dawna dyskutowany jest problem adresatów *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Bywa on uznawany za tekst skierowany do chrześcijan, nie za autentyczną polemikę z Żydami. Inne ujęcia doszukują się odbiorców pogańskich⁴⁶. Co ważne dla argumentu z proroctw, znaczna część komentatorów przypisuje Justynowi przynajmniej niezłą znajomość hermeneutyki żydowskiej oraz

42 Justyn Męczennik, *Dialog*, 51.1, s. 214.

43 Widać to w częstotliwości podejmowania tematu, ale i słownictwie: dla Justyna jest to istotnie „dowód” i „argument”. Por. D. E. Nyström, *The Apology*, s. 105–108.

44 Por. Justyn Męczennik, 1 *Apologia*, 30, s. 62; Justyn Męczennik, *Dialog*, 7, s. 168; F. Young, *Greek Apologists of the Second Century*, w: *Apologetics in the Roman Empire: pagans, Jews and Christians*, ed. M. J. Edwards, Oxford 1999, s. 84–85, 92–94; D. E. Nyström, *The Apology*, s. 118–121.

45 Por. Justyn Męczennik, *Dialog*, 68, 133, 137, s. 236–238, 309–310, 313–314; A. Dulles, *A history of apologetics*, s. 31–33; M. den Dulk, *Between Jews and Heretics*, s. 69–89.

46 Por. M. den Dulk, *Between Jews and Heretics*, s. 38–46; T. Rajak, *Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew*, w: *Apologetics in the Roman Empire: pagans, Jews and Christians*, ed. M. J. Edwards, Oxford 1999, s. 68–71, 75–80. W kwestii adresatów *Apologii* por. np. D. E. Nyström, *The Apology*, s. 19–66.

konkretnych jej propozycji⁴⁷. Wyjaśnieniem kombinacji rzetelnego podejścia do myśli żydowskiej z surową polemiką mogłaby być rywalizacja misyjna z Żydami, zabieganie o tych samych odbiorców⁴⁸. Przynajmniej częściowa słuszność tych tez sugeruje, że argument od początku nie ograniczał się do Żydów, lecz mógł odgrywać rolę w ewangelizacji pogan.

Za kluczowy należy jednak uznać pogląd o napisaniu *Dialogu z Żydem Tryfonem* przeciw marcjonistom oraz innym heretykom o gnostyckiej proweniencji. Jeśli święte księgi Żydów to tylko pełne przemocy opowieści o złym demiurgu, a Bóg miłości został objawiony dopiero przez Chrystusa, nie ma mowy o żadnej kontynuacji, zaś kategoria mesjanizmu nie stanowi pomocy w interpretacji postaci Zbawiciela. W tym kontekście *argumentum ex prophetia* zyskuje nowy sens, broniąc ważności i aktualności pism żydowskich. Marcjoniści odmawiali wartości tekstom żydowskim, a Żydzi oskarżali chrześcijan o niewierność Prawu. Przeciw obu grupom należało pokazać, że chrześcijaństwo nie może ignorować Starego Testamentu⁴⁹.

Wobec tego nie tylko poszerza się pole użycia argumentu, ale równocześnie otrzymuje on nową formę: rozumowanie ma odwrotny kierunek. Nie wnioskuje się ze Starego Testamentu o tożsamości Jezusa, lecz to teksty pro-rockie, mówiąc o Nim, zyskują autorytet. Wspólny punkt wyjścia w dyskusji z Żydami, w sporze z marcjonizmem staje się celem, negowana przez Żydów tożsamość Jezusa jest już przez heretyków akceptowana. Z drugiej strony Stary Testament okazuje się kluczowy dla właściwej interpretacji Chrystusa, który bez niego staje się postacią z gnostyckich koncepcji, a historia zbawienia okazuje się fragmentaryczna i niespójna. Można zatem dostrzec elastyczność *argumentum ex prophetia*, możliwość kierowania go do różnych odbiorców, stosownie do kontekstu⁵⁰.

47 Por. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, s. 245–255, 380–381; G. N. Stanton, *Aspects*, s. 377–379. Przyznaje to nawet krytyczny Robert J. Miller. Por. R. J. Miller, *Helping Jesus*, s. 232.

48 Por. O. Skarsaune, *The proof from prophecy*, s. 433–434.

49 Por. M. den Dulk, *Between Jews and Heretics*, s. 19–21, 52–63; O. Skarsaune, *The proof from prophecy*, s. 210–212, 239–242, 431; L. Misiarczyk, *Wstęp*, s. 135–157. W zaginionym *Przeciw Marcjonowi* Justyna wielu badaczy zakłada treści zbliżone do *Dialogu*.

50 „On the surface level, the proof-from-prophecy approach that permeates the document constitutes an attempt to convince a Jewish audience of the truth of the Christian message. [...] The proof from prophecy had the potential, however, not only to convince non-Jesus-believing Jews who accepted the authority of the Scriptures that they were fulfilled in Jesus, but also to persuade believers in Jesus that he was the fulfilment of Israel's Scriptures,

Współcześnie paląca kwestia to wspomniana dyskusja o antysemitycznym potencjale argumentu. Justyn pojawia się w tym kontekście raczej z powodu jego teologii Kościoła jako nowego Izraela, oskarżany o sugerowanie odrzucenia narodu wybranego i dawanie podstaw dla teologii substytucji. W zakresie samego argumentu z prorocstw takie zarzuty są rzadsze, lecz bywają poważne. Justyn miałby być, choćby przez naukę o Logosie jako Autorze Pisma, sprawcą swoistego przejścia pism żydowskich. Zarzut zatwardziałości czy złośliwości przechodziłby więc w poważniejszą kwestię – Żydzi nie rozumieją własnych pism, dopiero chrześcijanie potrafią odkryć ich sens. Można spotkać również mocniejszy pogląd. Obrona Starego Testamentu przeciw marcjonizmowi nie oznacza pozytywnego podejścia do Żydów, lecz przeciwnie – całkowite zawłaszczenie Biblii. Marcjon, popularyzując skrajnie negatywny obraz Starego Testamentu oraz niższość judaizmu, niejako pozostawiałby samych Żydów w spokoju. Strona katolicka nie tylko okradałaby Żydów z ich tekstów, ale głosząc przeciw marcjonistom oczywistą czytelność spełnienia prorocstw, miałaby jeszcze bardziej podkreślać ślepotę i złą wolę wyznawców judaizmu oraz podporządkowanie Starego Testamentu chrześcijaństwu. Marcjon, krytykując żydowskiego Boga, niejako usprawiedliwia Żydów, zaś katolicy, chroniąc dobre imię Boga Ojca, całe zło przerzucają na Jego wyznawców. Wniosek byłby problematyczny – zarówno marcjonizm, jak i ortodoksja okazywałyby się antyżydowskie, choć na różne sposoby. W ostateczności wiedzie to do wspomnianej tezy o istotowym związku chrześcijaństwa z antyjudaizmem. Dodatkowo niektórzy z cytowanych autorów subtelnie odróżniają antyjudaizm Marcjona od jego życzliwości do samych Żydów, przy równocześnie

and that these Scriptures were hence divinely inspired and could not be discarded. Similarly, Justin's arguments demonstrating that God was not inconsistent when he gave Israel a different Law than he imposed on the followers of Jesus are pertinent not only to Jewish critics who wondered why Christians abandoned the Mosaic Law, but also to those among the Christians who considered God's seeming inconsistency in this regard to be evidence that there were two gods at work: the Demiurge, who was responsible for the Mosaic Law, and the Father of Jesus Christ, who was responsible for the «new» Law. In fact, virtually all of the issues discussed in the *Dialogue*, from the relationship between the Old and the New Law to the consistency of God's demands and character, as well as the continuity between the Old and the New Israel, are immediately relevant to Justin's debate with the demiurgists” (M. den Dulk, *Between Jews and Heretics*, s. 52–53).

dość generalizującej interpretacji każdej formy katolickiej teologii Starego Testamentu jako etycznie wątpliwej⁵¹.

Wydaje się także, że wiele tych rozważań pomija kontekst epoki, zwłaszcza sytuację Żydów po klęsce Bar-Kochby⁵². Porównanie z ówczesnymi tekstami pozwala podkreślić momentami względnie życzliwy i uczciwy stosunek Justyna do Tryfona. Także fakt, że *Dialog z Żydem Tryfonem* nie kończy się nawróceniem czy chrztem dodaje mu realizmu i szacunku dla drugiej strony. Bardziej antyżydowskie fragmenty należy zaś widzieć także jako cechy gatunkowe literatury *Adversus Iudeos*, polemikę z *Judaizantes* lub odpowiedź na antychrześcijańską literaturę żydowską kierowaną do pogan⁵³.

Sam dowód skryptyrystyczny w pismach Justyna niekoniecznie posiada antyżydowskie ostrze, co widać w *Pierwszej Apologii*, gdzie więcej jest trudności filozoficznych niż egzegetycznych. Wzmianki o niezrozumieniu prorocत्व przez Żydów pojawiają się marginalnie, w jakimś stopniu wraz z obroną prawdziwości starotestamentalnego Objawienia⁵⁴. Trudniejsza jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego Żydzi nie przyjęli Jezusa oraz teologia relacji między Starym a Nowym Przymierzem. W pierwszym wypadku mogła się pojawić pokusa zarzutów złej woli czy koncepcji kary, ale drugi temat wykracza poza zagadnienie *argumentum ex prophetia*, staje się sprawą chrystologii⁵⁵. Zdaje się także, że obrona boskości czy starożytności Starego

51 Obszerną, lecz niezycliwą i dyskusyjną krytykę przeprowadza Miller. Por. R. J. Miller, *Helping Jesus*, s. 227–264. Ostatnie dekady przyniosły tendencje do rehabilitacji Marcjona, niuansując jego stosunek do Żydów. Por. S. G. Wilson, *Marcion and the Jews*, w: *Anti-Judaism in Early Christianity*, t. 2: *Separation and Polemic*, ed. S. G. Wilson, Waterloo 1986, s. 45–58; H. Räisänen, *Marcion and the origins of Christian anti-Judaism: a reappraisal*, „*Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*” 33 (1997), s. 121–135; J. B. Tyson, *Anti-Judaism*, s. 196–208; S. Moll, *Marcion: el primer hereje*, Salamanca 2014, s. 87–88. Bardziej surowo, z uwzględnieniem kontekstu gnozy i późniejszego oddziaływania marcjonizmu pisze Micha Brumlik. Por. M. Brumlik, *Die Gnostiker: der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt am Main 1992, s. 88–108.

52 Katastrofalna klęska prowokowała opinię o karze i odrzuceniu, także u heretyków głoszących koniec starego Przymierza i utratę ważności żydowskich Pism. Por. M. den Dulk, *Between Jews and Heretics*, s. 81–83.

53 Por. H. Remus, *Justin Martyr's Argument with Judaism*, w: *Anti-Judaism in Early Christianity*, t. 2, s. 59–80; L. Misiarczyk, *Wstęp*, s. 140–150.

54 Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 31, s. 61–62.

55 Dlatego też krytykowane bywają już określenia „Stary Testament”, „Stare Przymierze”, „wypełnienie” czy „cień” rzeczy przyszłych, wreszcie cała chrześcijańska interpretacja Jezusa. Por. R. R. Ruether, *Faith and Fratricide*, s. 228–250.

Testamentu lub jego wpływu na filozofów nie może być jednak oceniana jako szkodliwa dla samych Żydów, podobnie jak teoria Logosu⁵⁶. W każdym razie temat ten wymaga dalszej uwagi.

Ostatnia sprawa to trudne pytanie o konkluzywność argumentu. Ograniczmy się do kilku kwestii. O trudnościach egzegetycznych już wspomnieliśmy: na miarę możliwości i ówczesnego podejścia do tekstu Justyn próbował niektóre rozważać. Ważnym tematem współczesnej krytyki wobec dawnych apologetów jest ich przesadna wiara w racjonalność i oczywistość argumentu z prorocत्व. Sceptyczna analiza rozbijająca po kolei każdą z interpretacji tryumfalnie ogłasza, że tylko garstka cytatów faktycznie, bez zmiany tekstu lub naginanej egzegezy, ma sens mesjański oraz obiektywne wypełnienie w Jezusie. W ten sposób czyni się rzecz podobną do zarzucanej klasycznej apologetyce – izolację cytatów od kontekstu całego Starego Testamentu, a każde prorocत्व traktowane jest jako autonomiczny dowód. Justyn wydaje się jednak rozumieć cytaty jako niezależne, lecz równocześnie spójne reprezentacje przesłania „wszystkich Pism” osadzonego w teologii Logosu⁵⁷.

Poważniejszy wydaje się zarzut błędnego koła. Rzekomo oczywiste spełnienie zapowiedzi jest w ostateczności jasne dopiero po przyjęciu Chrystusa; obiektywna siła przekonywania okazuje się widoczna jedynie w perspektywie wiary. Ta pozorna sprzeczność jest obecna u Justyna⁵⁸. Na płaszczyźnie argumentacji można pewnie odwoływać się do kategorii hipotezy wyjaśniającej czy rozumowania abdukcyjnego: oto przyjęcie Jezusa jako klucza do interpretacji

56 Jakkolwiek Justyn zmienia pewne akcenty względem apologetyki żydowskiej i wyrażnie podporządkowuje je argumentowi z prorocत्व, to nie można zaprzeczyć, że pośrednio przeprowadza apologię Starego Testamentu. Por. D. E. Nyström, *The Apology*, s. 75–105.

57 „The name of the prophet is often mentioned in connection to the prophecies, which suggests that though there is unity among the prophets in that they all testify to Christ, each prophecy should be seen as a distinct testimony. Almost as if in a court scenario, Justin seems to be aware of the value of several voices saying the same thing as opposed to making references to a single source which could more easily be dismissed” (D. E. Nyström, *The Apology*, s. 116). Podobnie o kumulatywnym charakterze argumentu pisze Jeremy Hudson. Por. J. Hudson, „The Use of the Jewish Scriptures”, s. 61, 93–94.

58 Por. np. R. J. Miller, *Helping Jesus*, s. 229nn, 261nn, 359–361; J. Hudson, „The Use of the Jewish Scriptures”, s. 92nn. Zarzut przybiera także inną formę: zarówno zapowiedź, jak i spełnienie są poświadczane przez Biblię. Chodziłoby więc o odmawianie tekstom biblijnym wiarygodności historycznej. Miller sugeruje także sprzeczność jednoczesnego głoszenia nieczytelności prorocत्व bez Chrystusa i łaski oraz winy Żydów za nieuznanie Mesjasza. Kwestie wiary, rozumu i łaski u Justyna por. Justyn Męczennik, *Dialog*, 7, 92.1, 100.2, 119.1, s. 168–169, 265, 272, 292; L. Misiarczyk, *Wstęp*, s. 132–133.

Starego Testamentu pozwala odkryć najlepsze, sensowne wyjaśnienie. Są to kwestie obecne w apologetyce i teorii poznania religijnego⁵⁹. Z drugiej strony nie można interpretować *argumentum ex propheta* w izolacji od zmartwychwstania, które stanowi podstawę wiary i hermeneutyki prorocत्व. Ciężko twierdzić, że zmartwychwstanie to nieuczciwie ukryta przesłanka argumentacji⁶⁰. Podobnie pogląd, że przed Jezusem nie było możliwe zrekonstruowanie *a priori* pełnego obrazu oczekiwanego zbawienia, a dopiero sam Zmartwychwstały wyjaśnia „wszystkich proroków” (Łk 24, 27), jest otwarciem deklarowanym elementem wiary chrześcijańskiej, nie ukrytą sprzecznością⁶¹.

Z perspektywy teologii fundamentalnej można rzecz opisać inaczej – właśnie współdziałanie wiary i rozumu, łaski i argumentów racjonalnych, a nie ich izolacja zarzucana dawnym modelom wiarygodności i aktu wiary, jest właściwym wyobrażeniem o tajemnicy ludzkiej odpowiedzi na działanie Boga⁶². W tej perspektywie Justyn mówiący o konieczności działania Ducha Świętego nie wydaje się być bardzo odległy od współczesnej teologii.

Wstępne wnioski

Przegląd wykorzystania dowodu skryptyrystycznego przez Justyna pozwala zauważyć, że potoczne ujęcie tematu domaga się pogłębienia. Argument nie jest obliczony tylko na pozyskanie Żydów, a późniejsze formy, skupione na cudowności wypełnienia zapowiedzi, nie są jedynymi możliwymi. Justyn

59 Por. J.M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 113–117; S. Wszolek, *Racjonalność wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 293–315. Ocena podobieństwa dowodu do sylogizmu por. J. Hudson, „The Use of the Jewish Scriptures”, s. 81–86.

60 Rolę zmartwychwstania dla nowotestamentalnej apologetyki z prorocत्व naświetla Barnabas Lindars w *New Testament apologetic*. Dzisiejsi krytycy w tonie zarzutu przyznają: „In a number of cases, one must believe that Jesus had some exalted status or that he was raised from the dead before one can recognize that he fulfilled a relevant prophecy” (R. J. Miller, *Helping Jesus*, s. 358).

61 Por. Justyn Męczennik, *Dialog*, 76, s. 245–246.

62 Por. E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (Analysis Fidei)*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg–Basel 1988, s. 414–449; A. Rodríguez Resina, *En torno a la noción de credibilidad*, „Revista Catalana de Teologia” 7 (1982) nr 1–2, s. 303–366; G. Pattaro, *Credibilidad de la revelación cristiana*, w: *Diccionario teológico interdisciplinar*, ed. L. Pacomio, trad. A. Ortiz García, t. 2, Salamanca 1982, s. 158–180; R. Fisichella, *Credibilidad*, w: *Diccionario de teología fundamental*, s. 205–225.

nie koncentruje się na detalach wypełnienia, lecz istotnych jego aspektach. Perspektywa jest wyraźnie chrystocentryczna, ciężko zarzucić ograniczenie do „zewnątrznego” argumentu czy abstrakcyjnej nadprzyrodzoności–cudowności. Mimo trudności tekstualnych, autor nie ignoruje problemu wyróżnienia tekstów mesjańskich i obrony ich chrześcijańskiej interpretacji. Zauważa również wyzwania filozoficzne.

Nade wszystko jednak dostrzeżenie w *Dialogu z Żydem Tryfonem* polemiki z marcjonistami pozwala stwierdzić, że dzięki prorocत्वom nie broni się jedynie wiarygodności Objawienia rozumianej w sensie nadprzyrodzoności lub filozoficznej możliwości cudu. Tutaj racjonalność dotyczy spójności i niesprzeczności Objawienia, jaką ukazuje ciągłość między Starym a Nowym Testamentem. Jeden Boży plan rozwija się w historii, ma charakter globalny i łączący dla całego stworzenia: przeciw gnostykom ukazuje się kontynuacja między stworzeniem a odkupieniem. Nie ma mowy o zerwaniu, negowaniu przeszłości czy odrzuceniu żydowskiego dziedzictwa. Idąc dalej, we współczesnych kategoriach teologii wiarygodności można mówić o wierności i stałości Boga, który nie cofa danego słowa. Wydają się więc otwierać pewne możliwości prezentacji „aktualności”, ważności Objawienia oraz ukazywania w Chrystusie spełnienia pragnień i nadziei ludzkości⁶³.

Bibliografia

- Bennet R., *Scripture Wars: Justin Martyr's Battle to Save the Old Testament for Christians*, Manchester 2019.
- Bocheński J. M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Brumlik M., *Die Gnostiker: der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt am Main 1992.
- Craig W. L., *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden–New York 1988.
- de Broglie R. P., *Los signos de credibilidad*, Andora 1965.
- den Dulk M., *Between Jews and Heretics: Refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Milton Park–New York 2018.
- Dulles A., *A history of apologetics*, San Francisco 2005.
- Fiedrowicz M., *Apologie im frühen Christentum: die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000.

63 Por. np. R. Fisichella, *Credibilidad*, s. 213–225.

- Fisichella R., *Profecia*, w: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Fisichella, R. Latourelle, Madrid 1992, s. 1068–1081.
- Fisichella R., *Credibilidad*, w: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Fisichella, R. Latourelle, Madrid 1992, s. 205–225.
- Fisichella R., *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*, Milano 2000.
- Grelot P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento: bosquejo de un tratado dogmático*, Bilbao 1967.
- Hall C., *Origen and Prophecy: Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*, Oxford 2021.
- Hudson D., „The use of the Jewish Scriptures by Early Christian Greek Apologists, 140–190 CE: Justin Martyr, Tatian and Theophilus of Antioch”, University of Cambridge 2019 (rozprawa doktorska), <https://doi.org/10.17863/CAM.38571>.
- Ioannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos Orationes*, w: S. P.N. Joannis Chrysostomi [...] *opera omnia* [...], ed. J.-P. Migne, t. 1, Parisiis 1862 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 48).
- Jacobsen A.-C., *Main Topics in Early Christian Apologetics*, w: *Critique and apologetics: Jews, Christians and pagans in antiquity*, ed. A.-C. Jacobsen, Frankfurt am Main 2009.
- Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia*. *Dialog z Żydem Tryfonem*, red. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Kugel J. L., Greer R. A., *Early biblical interpretation*, Philadelphia 1986.
- Kunz E., *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (Analysis Fidei)*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg–Basel 1988, s. 414–449.
- Lago Alba L., *La credibilidad de la revelación*, w: *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, ed. C. Izquierdo, Bilbao 1999.
- Laham Cohen R., *Un dios, un texto y el conflicto por la interpretación: judíos y cristianos en la Antigüedad Tardía*, w: *Antijudaísmo, antisemitismo y judeofobia: de la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA*, eds. E. Caselli, R. Laham Cohen, Buenos Aires 2021, s. 45–80.
- Ledwoń I. S., *Skrypturystyczny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1102–1106.
- Lindars B., *New Testament Apologetic: the Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia 1961.
- Miller R. J., *Helping Jesus Fulfill Prophecy*, Eugene 2016.

- Misiarczyk L., *Wstęp*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 119–157.
- Misiarczyk L., *Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr's „Dialogue with Trypho, the Jew, „Verbum Vitae”* 39 (2021) nr 3, s. 941–958.
- Moll S., *Marción: el primer hereje*, Salamanca 2014.
- Neusner J., Chilton B., *Jewish-Christian debates: God, kingdom, messiah*, Minneapolis 1998.
- Niemann F.-J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit: zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck 1983.
- North J. L., *Reactions in early Christianity to some references to the Hebrew prophets in Matthew's gospel*, „New Testament Studies” 54 (2008) nr 2, s. 254–274.
- Nyström D. E., *The Apology of Justin Martyr: Literary Strategies and the Defence of Christianity*, Tübingen 2018.
- Palmer D. W., *Atheism, apologetic, and negative theology in the Greek apologists of the second century*, „Vigiliae Christianae” 37 (1983) nr 3, s. 234–259.
- Pattaro G., *Credibilidad de la revelación cristiana*, w: *Diccionario teológico interdisciplinar*, ed. L. Pacomio, trad. A. Ortiz García, t. 2, Salamanca 1982, s. 158–180.
- Pomer Monferrer L., *Formas y géneros literarios de la polémica adversos Iudaeos en la época imperial romana*, „Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas” (2019) nr 29, s. 107–129.
- Pottmeyer H. J., *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg–Basel 1988, s. 373–413.
- Räsänen H., *Marcion and the origins of Christian anti-Judaism: a reappraisal*, „Temenos Nordic Journal of Comparative Religion” 33 (1997), s. 121–135.
- Rajak T., *Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew*, w: *Apologetics in the Roman Empire: pagans, Jews and Christians*, ed. M. J. Edwards, Oxford 1999, s. 59–80.
- Remus H., *Justin Martyr's Argument with Judaism*, w: *Anti-Judaism in Early Christianity*, ed. S. G. Wilson, t. 2: *Separation and Polemic*, Waterloo 1986, s. 59–80.
- Rodríguez Resina A., *En torno a la noción de credibilidad*, „Revista Catalana de Teología” 7 (1982) nr 1–2, s. 303–366.
- Ruether R. R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.

- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010.
- Simonassi Lyon A., *Las homilías Adversus Iudaeos de Juan Crisóstomo: temas y estrategias argumentativas polémicas*, „Sociedades Precapitalistas” 11 (2021), s. 1–15.
- Skarsaune O., *The Proof from Prophecy. A study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenence, Theological Profile*, Leiden 1987.
- Stanton G. N., *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, „New Testament Studies” 31 (1985) nr 3, s. 377–392.
- Stendahl K., *The school of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Philadelphia 1969.
- Tomczak R., *Argument skrypturystyczny i taumaturgiczny w uzasadnieniu Boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu*, „Collectanea Theologica” 66 (1996) nr 3, s. 43–60.
- Tyson J. B., *Anti-Judaism in Marcion and his opponents*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 1 (2005) nr 1, s. 196–208.
- Vawter B., *The Use of Messianic Prophecies in Apologetics*, „Proceedings of the of the Annual Convention of the Catholic Theological Society of America” 14 (1959), s. 97–119.
- Wilson S. G., *Marcion and the Jews*, w: *Anti-Judaism in Early Christianity*, ed. S. G. Wilson, t. 2: *Separation and Polemic*, Waterloo 1986, s. 45–58.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 293–315.
- Young F., *Greek Apologists of the Second Century*, w: *Apologetics in the Roman Empire: pagans, Jews and Christians*, ed. M. J. Edwards, Oxford 1999, s. 81–104.

Abstrakt

„Argumentum ex prophetia” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji proroctwa w apologetyce. Justyn Męczennik

Używany w apologetyce argument ze spełnienia proroctw w Chrystusie był istotnym motywem w teologii przez wiele wieków. Mimo to po soborze praktycznie zniknął w konsekwencji surowej krytyki sposobu jego użycia w klasycznej apologetyce. W celu rozważenia przyczyn i uzasadnienia tej współczesnej niechęci wydaje się interesujące przyjrzeć się pismom apologetów epoki patrystycznej, zwłaszcza Justynowi Męczennikowi, który jako pierwszy tak poważnie zajął się argumentem

skrypturystycznym. Patrystyczna forma argumentu może ukazać jego znaczenie oraz pomóc na nowo docenić jego teologiczną wartość.

Słowa kluczowe: św. Justyn Męczennik, apologetyka, argument z prorocstw, dowód skrypturystyczny, prorocstwo, wiarygodność Objawienia, Stary Testament, chrystologia patrystyczna

Abstract

„Argumentum ex prophetia“ in the Church Fathers in relation to contemporary criticism of the function of prophecy in apologetics. Justin Martyr

The apologetic argument from the fulfilment of prophecies in Christ was a significant theme of theology for centuries. Nevertheless, after the Council, it practically disappeared in consequence of harsh criticism against the neo-scholastic form of its use. In order to consider the origins and value of this modern aversion, it seems reasonable to consider the apologetic writings of the patristic era, especially those of St Justin Martyr who was the first to pay such attention to a scriptural proof. The patristic form of the argument can demonstrate its significance and help to appreciate its theological potential.

Keywords: St Justin Martyr, apologetics, argument from prophecy, scriptural proof, prophecy, credibility of Revelation, Old Testament, patristic Christology

SPRAWOZDANIA

ks. Krzysztof Kamiński

<https://orcid.org/0000-0002-4862-1434>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Zjazd Księży Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła. Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie, 20–22 kwietnia 2022 roku

Pierwotnie Ogólnopolski Zjazd Księży Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła miał odbyć się w Tarnowie w roku 2020 i stanowić swoiste preludeum do obchodów jubileuszowych 200-lecia istnienia Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Przeszkodziła temu pandemia Covid-19. Nie odbył się również zjazd w Poznaniu zaplanowany na 2021 rok. Po dwóch latach przerwy spotkanie historyków Kościoła doszło do skutku. Przybyli oni do Tarnowa na zaproszenie ks. dr. Jacka Soprycha – rektora Wyższego Seminarium Duchownego. Wydarzenie to bowiem ponownie wpisane zostało w jubileusz 200-lecia istnienia instytucji seminarium duchownego. Tradycyjnie, spotkaniem i związanym z nim obradami kierował ks. bp prof. dr hab. Jan Kopicz – ordynariusz gliwicki, który od 18 lat jest przewodniczącym Sekcji Historii Kościoła w Polsce przy Episkopacie Polski. Na spotkanie przybyło 41 księży profesorów i wykładowców historii Kościoła, którzy zostali zakwaterowani w Domu Alumna, czyli części mieszkalnej Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Seminarium szeroko otworzyło swoje drzwi i przyjęło zacnych gości także w kaplicy głównej pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela Człowieka, w auli konferencyjnej im. św. Jana Pawła II oraz w swojej stołówce. Na korytarzach zaś starego i nowego gmachu seminaryjnego uczestnicy zjazdu

mogli obejrzeć dwie niewielkie wystawy. Pierwsza poświęcona bł. Romanowi Sitko, który pełniąc funkcję rektora seminarium został zaaresztowany przez Gestapo w czasie II wojny światowej i 80 lat temu zamęczony w niemieckim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Druga wystawa związana była z historią Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Zaprezentowano na niej m.in. historyczne pieczęcie seminaryjne, tron bp. Grzegorza Tomasza Zieglera oraz różnego rodzaju dokumenty, jak np. dyplom poświadczający powołanie do życia Ogniska Apostolstwa Modlitwy w seminarium podpisany przez o. Józefa Andrasza.

Pierwszy dzień zjazdu – 21 kwietnia – rozpoczęła uroczysta msza święta koncelebrowana, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. bp Jan Kopiec. Obrady naukowe rozpoczęły się zaś po śniadaniu około godz. 9.30. Sesję inaugurował ksiądz biskup. Witając uczestników zjazdu, wyraził radość, że po dłuższej przerwie doszło do kolejnego spotkania. Przypominał również okoliczności wyboru tarnowskiego seminarium na miejsce spotkania. Dalszą część przedpołudniową prowadził ks. prof. dr hab. Jan Walkusz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Wykłady oscylowały wokół tematyki nauczania historii Kościoła w seminariach duchownych na ziemiach polskich. Pierwszy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Waldemar Graczyk, dziekan Wydziału Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jego przedłożenie nosiło tytuł *Nauczanie historii w Seminarium Duchownym w Płocku w XVIII w.* Przedstawił w nim rolę, jaką odegrał w dziejach tego seminarium ks. bp Michał Jerzy Poniatowski. To on ogłosił regulamin dla tegoż seminarium w 1774 roku, a w strukturę wykładów włączył historię Kościoła. Według bp. Poniatowskiego wiedza historyczna miała dawać klerykom właściwy ogląd dziejów, jak i pomagać w obronie nauki katolickiej zagrożonej nieustannie różnego rodzaju błędami. Ks. prof. Waldemar Graczyk omówił także podręczniki do historii, z których korzystano w płockim seminarium. Podstawowym opracowaniem miała być *Historia ecclesiastica* autorstwa francuskiego dominikanina Ignacego Gravesona. Jednak, o czym świadczy inwentarz biblioteki seminaryjnej z 1777 roku, korzystano również z innych książek traktujących o historii Kościoła, m.in. *Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* autorstwa kard. Cezara Baroniusza.

Drugi wykład wygłosił ks. dr Marcin Kapłon, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu i archiwista archidiecezjalnego archiwum. Przedstawił on referat pt. *Historia Kościoła w programie*

studiów seminaryjnych w zaborze austriackim na przykładzie ośrodka przemyskiego. Po krótkim wstępie historycznym przybliżającym powstanie przemyskiej diecezji i seminarium przeszedł do meritum zagadnienia. Omówił podręczniki, z których nauczano historii, jak i sylwetki profesorów, którzy historię wykładali. Wyliczył, że w latach 1818–1918 w przemyskim seminarium historii uczyło jedenastu wykładowców, w większości wykształconych w Wiedniu. Prelegent zwrócił szczególną uwagę na dwóch spośród tej grupy: ks. Jakuba Federkiewicza i ks. Władysława Kochowskiego. Pierwszy pozostał po sobie kilka opracowań historycznych, z których najważniejszym była *Kapituła przemyska obrządku łacińskiego*. Drugi zaś był redaktorem „Kroniki Diecezji Przemyskiej”.

Z trzecim wykładem wystąpił ks. dr Ryszard Banach, dobrze znany tarnowskim duchownym i klerikom jako wykładowca historii i wielki orędownik pamięci diecezjan, którzy złotymi zgłoskami zapisali się w dziejach diecezji i kraju. Dokonał on krótkiej syntezy 200 lat istnienia tarnowskiego seminarium duchownego, poczynawszy od 1821 roku, kiedy to Pius VII bullą *Studium paeterni affectus* reaktywował diecezję jako tyniecką. Przypomniał, że w bulli tej papież nakazywał zorganizowanie seminarium duchownego „pod wolnym zarządem biskupa celem kształcenia i wychowania młodzieńców do służby Bożej”. Ówczesny biskup, Grzegorz Tomasz Ziegler, szybo przystąpił do realizacji tego zadania i w 1822 roku powstało studium dla najstarszego rocznika alumnów, tzw. pastoralistów, w Bochni. Wraz z przeniesieniem stolicy biskupstwa do Tarnowa swoją lokalizację zmieniło seminarium duchowne. Początkowo umieszczone w klasztorze pobernardyńskim, zostało później przeniesione do nowego gmachu wybudowanego specjalnie dla tej instytucji. W 1838 roku bp. Franciszek Zachariasiewicz oddał do użytku nowy budynek seminaryjny oraz uruchomił przy placówce formacyjnej pełne studium filozoficzno-teologiczne. Od tamtej pory budynek seminaryjny był przebudowywany i modernizowany, zaś seminarium jako placówka przygotowująca przyszłych kapłanów nie zmieniło już swojej siedziby. Prelegent przedstawił również zmiany, jakie nastąpiły w najnowszej historii zabudowań seminaryjnych. Wspomniał o rozbudowie obiektu o Dom Alumna, kaplicę, aulę, jadalnię oraz o przeniesieniu do historycznej części seminarium Sądu Diecezjalnego (2017) oraz Kurii Diecezjalnej (2021). W drugiej części swojego wykładu ks. Banach zwrócił uwagę na ludzi, którzy tworzyli kadrę wychowawców i wykładowców seminarium duchownego. Przywołał postać ks. Stanisława Dutkiewicza rektora seminarium oraz założyciela Unii Apostolskiej Kapłanów, działalność

której wywarła znaczny wpływ na formację kandydatów do kapłaństwa, jak i duszpasterzy. W tej części referatu najwięcej miejsca prelegent poświęcił ks. Romanowi Sitko, rektorowi, męczennikowi i błogosławionemu. Przedłożeniu towarzyszyła prezentacja fotograficzna ukazująca m.in. historyczne siedziby seminarium w Bochni i Tarnowie. Należy odnotować, że obecność ks. dr. Ryszarda Banacha pozwoliła również spojrzeć w przeszłość z innego powodu. Był on bowiem uczestnikiem i prelegentem na Ogólnopolskim Zjeździe Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła w 1971 roku. Tamto spotkanie również odbyło się w Tarnowie i było związane z jubileuszem seminaryjnym. Osoba księdza profesora była swoistą klamrą spajającą te dwa wydarzenia.

Po przerwie kawowej nastąpiła druga część sesji, a rozpoczął ją wykład o. prof. dr. hab. Rolanda Prejsa OFMCap z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Temat jego przedłożenia brzmiał *Historia Kościoła w programie studiów seminaryjnych w zaborze rosyjskim*. Ojciec profesor skoncentrował się na Królestwie Polskim, w którym w 1821 roku powstał program reformy studiów w seminariach uwzględniający wykład historii Kościoła. Nie wszedł on jednak w życie. Dopiero po 1836 roku przedmiot ten wszedł do grafiku kleryckich zajęć w wymiarze dwóch godzin tygodniowo przez cztery lata. Prelegent konkludował, że mimo późniejszych zmian, które wydłużyły przygotowanie do kapłaństwa, nie zmienił się wymiar godzin z historii Kościoła. Wyliczył również podręczniki, które wykorzystywano podczas nauczania tego przedmiotu. Od napisanych duchu józefińskim po podręcznik ks. Melchiora Bulińskiego pt. *Historia Kościoła powszechnego*, który w drugiej połowie XIX wieku stał się najbardziej popularnym opracowaniem. Referent zwrócił uwagę na jeszcze jeden bardzo ważny aspekt związany z nauczaniem w seminariach. Nader często zdarzało się, że duchowny uczył przedmiotu niezwiązanego ze swoim wykształceniem czy nawet zainteresowaniami, lecz takiego, jaki był w danym momencie potrzebny.

Piąty i ostatni referat pierwszego dnia sesji wygłosiła prof. dr. hab. Jolanta Małgorzata Marszalska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Tematem jej wystąpienia był *Historyczny księgozbiór seminaryjny w Tarnowie – przeszłość i terażniejszość*. Profesor z ogromną pasją podzieliła się ze słuchaczami, namiastką – z uwagi na ograniczający czas wykładu – wiedzy na temat tego księgozbioru. Skupiła się na jego proveniencji i wyróżniła cztery „obszary”, z których przywędrowały książki do księgozbioru seminaryjnego. Były to: opactwo tynieckie, skasowane klasztory bernardyńskie, dominikańskie i jezuickie, skasowane kapituły kolegiackie w Bobowej, Wojniczu, Nowym

Sączu i Tarnowie oraz zbiory prywatne duchownych. Prelegentka rozwiła tym samym swego rodzaju mit krążący wokół tego zbioru, głoszący, że cały księgozbiór pochodzi z Tyńca. Tymczasem zbiory tynieckie stanowią jedną trzecią całego księgozbioru, który liczy ok. 7 tysięcy woluminów. Profesor Jolanta Marszalska zaprzeczyła również innej pojawiającej się opinii, że w zbiorze seminaryjnym znajdują się książki z cysterskiego opactwa w Szczyrzycu.

Po wygłoszeniu ostatniego wykładu przyszedł czas na dyskusję. Głos zabrał ks. prof. Waldemar Graczyk, który zwrócił uwagę na zbyt małą obecność historyków Kościoła w aktualnym dyskursie historycznym, choćby w obszarze publikacji czy realizowanych projektów badawczych. Postulował, by Sekcja Historii Kościoła była tą komórką, która nada ton, wyznaczy obszary badawcze i skoordynuje prace nad palącymi zagadnieniami. Do słów ks. prof. Waldemara Graczyka odniosła się prof. Jolanta Marszalska oraz ks. dr Tomasz Moskał, który zachęcał do podejmowania wspólnych projektów badawczych.

W tradycję Zjazdów Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła wpisane są sesje wyjazdowe. Nie mogło jej zabraknąć i tym razem. Po obiedzie uczestnicy wyruszyli autokarem w stronę Lipnicy Murowanej, ziemi świętych i błogosławionych. Zwiedzili tam kościół pw. św. Szymona, wybudowany wedle tradycji w XVII wieku na miejscu domu rodzinnego św. Szymona. Później przeszli do drewnianego kościoła pw. św. Leonarda z XV wieku, który od 2004 roku znajduje się na Liście światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego UNESCO. Na koniec zaś nawiedzili świątynię parafialną pw. św. Andrzeja pochodzącą z XIV wieku, a w niej gotycką Piękną Madonnę Lipnicką, o której z pasją opowiadał ks. Mariusz Jachymczak, proboszcz parafii w Lipnicy Murowanej. Następnie uczestnicy udali się do Nowego Sącza. Tam zwiedzili dawną kolegiatę i Bazylikę Mniejszą pw. św. Małgorzaty, w której czczony jest słynący łaskami wizerunek Jezusa Przemienionego. Z bogatą historią sądeckiej fary, jak i jej aktualnym stanem zapoznali ks. dr Jerzy Jurkiewicz – proboszcz parafii, prepozyt Kapituły Kolegiackiej i kustosz sanktuarium oraz pani przewodnik. Następnym punktem był Dom Gotycki (Muzeum Okręgowe w Nowym Sączu), gdzie prezentowana jest głównie dawna sztuka sakralna Sądecczyzny. Ekspozycję prezentował dyrektor dr Robert Ślusarek. Po zwiedzeniu ciepłą herbatą i ciastem podjął gości ks. dr Jerzy Jurkiewicz. Ostatnim punktem wyjazdu była Niskowa, gdzie obok kościoła parafialnego znajduje się grób śp. ks. prof. Bolesława Kumora. Wielu z uczestników zjazdu znalazło osobiście lub spotkało na swej drodze tego wybitnego znawcę dziejów Kościoła. Po wspólnej modlitwie nad mogiłą nastąpił powrót do Tarnowa.

Kolejny dzień zjazdu – 22 kwietnia – również rozpoczęła msza święta. Tym razem przewodniczył jej i homilię wygłosił bp Andrzej Jeż, ordynariusz tarnowski. Na zakończenie mszy świętej ks. dr hab. Tomasz Moskal prof. KUL przekazał na ręce ks. bp. Andrzeja Jeża biret i stułę śp. ks. Bolesława Kumora. Przez 20 lat od jego śmierci były one przechowywane w katedrze uniwersyteckiej. „Czekały na odpowiednią chwilę” – jak mówił ks. prof. Moskal – „by przekazać cenne pamiątki diecezji, z której pochodził ten wielki historyk”. Zjazd Księży Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła w Tarnowie stał się ku temu najlepszą sposobnością.

Po śniadaniu rozpoczęła się kolejna sesja wykładowa, a przewodniczył jej ks. dr hab. Andrzej Bruzdziński prof. UPJPII w Krakowie. Pierwszy referat pt. *Historia Kościoła w seminarium kieleckim w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej* wygłosił ks. dr Andrzej Kwaśniewski. W swoim wystąpieniu zaprezentował sylwetki wykładowców historii Kościoła w oraz podręczniki, z których korzystali. Najwięcej miejsca poświęcił ks. prof. Danielowi Olszewskiemu, który prowadził wykłady według własnego pomysłu, a które zostały później opublikowane jako podręcznik pt. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Ostatni referat wygłosił ks. prof. dr hab. Mieczysław Kogut, reprezentujący Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Przetawiał temat *Formacja intelektualna kleryków we wrocławskim seminarium duchownym po roku 1945*. Rozpoczął swoje wystąpienie od rysu historycznego, sięgając XVI wieku, a kończąc na powojennych staraniach o przywrócenie wydziału teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim. Prelegent zwrócił uwagę na okres 1951–1956, w którym zminimalizowano formację intelektualną, a postawiono na swoiste praktyczne „przygotowanie do zawodu”. Właściwe miejsce formacji intelektualnej przywrócił ks. bp Bolesław Kominek. Studium zawierało dziedziny biblijne i historyczne, teologię systematyczną i teologię pastoralną. Na bazie tych studiów seminaryjnych w 1968 roku *Stolica Apostolska* zatwierdziła Fakultet Teologiczny.

Po referacie ks. prof. Mieczysława Koguta nastąpiła dyskusja oraz wolne wnioski, a wśród nich ogłoszenia. Na zakończenie zabrał głos ks. bp Jan Kopiec, który podziękował wszystkim profesorom i wykładowcom historii Kościoła za przybycie i uczestnictwo w zjeździe, zaś rektorowi Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie za przyjęcie i gościnę.

Po przerwie kawowej organizatorzy zjazdu zaprosili profesorów i wykładowców historii Kościoła na spacer po Tarnowie, aby zademonstrować chociaż namiastkę dziedzictwa kulturowego diecezji tarnowskiej, jak i samego miasta.

Spacer po starym mieście uwieńczyło nawiedzenie bazyliki katedralnej oraz wizyta w Muzeum Diecezjalnym w Tarnowie. Ks. dr Piotr Pasek, dyrektor muzeum, w niezwykle interesujący sposób opowiedział o bezcennych zabytkach sztuki kościelnej. Ostatnim miejscem, które zwiedzili uczestnicy zjazdu był oddział Muzeum Okręgowego – Muzeum Ratusz, a w nim galeria sztuki dawnej. Po ekspozycjach muzealnych w profesjonalny i zajmujący sposób oprowadzała Kinga Smółka.

Wspólny obiad zakończył kolejny Ogólnopolski Zjazd Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła w Tarnowie – Anno Domini 2022.

ks. Jacek Soprych

<https://orcid.org/0000-0002-5595-7366>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Główne obchody Jubileuszu 200-lecia Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Koncert jubileuszowy i konferencja historyczna 1–2 maja 2022 roku

Jubileuszowy koncert w wykonaniu Dziewczęcego Chóru Katedralnego *Puellae Orantes* zainaugurował główne obchody dziękczynienia za 200 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Koncert podzielony był na pięć części, w których oprócz wątków historycznych podkreślony został i przedstawiony charakterystyczny rys wspólnoty seminaryjnej – m.in. jej wymiar eucharystyczny, maryjny i patriotyczny. Komentarze te harmonizowały z wyśpiewawanymi najpiękniejszymi utworami z repertuaru *Puellae Orantes*¹.

Początki seminarium

Początków seminarium należy szukać w bulli papieskiej Piusa VII *Studium paterni affectus* z 20 września 1821 roku. W dokumencie tym papież poinformował, że reeryguje diecezję tarnowską z siedzibą w Tyńcu oraz polecił

¹ *Surrexit Pastor Bonus* – Felix Mendelssohn Bartholdy; *Laudate Dominum* (Psalm 117) – Philip Lawson; *Ave verum* – Wolfgang Amadeus Mozart; *Panis angelicus* – Cezar Franck; *Bogarodzico Dziewico* – sł. Juliusz Słowacki, muz. ks. Jan Żukowski, ar. Łukasz Farcinkiewicz; *Ave Maria* – Franz Schubert, ar. Paweł Sydor; *Regina coeli* – Johannes Brahms; *Missa pro Patria* – Łukasz Farcinkiewicz; *Alleluja* – Georg Friedrich Haendel.

nowemu biskupowi Grzegorzowi Tomaszowi Zieglerowi (1822–1827) założyć dla potrzeb tej diecezji osobne seminarium duchowne. Bulla erekcyjna polecała „utworzenie seminarium pod wolnym zarządem biskupa celem kształcenia i wychowywania młodzieńców do służby Bożej w liczbie 60 lub więcej, ile tego będą wymagały potrzeby diecezji”². Rok 1821 wyznacza więc początek historii seminarium duchownego, jakkolwiek pierwsi uczniowie zamieszkali w Bochni dopiero rok później. Zwołał tam biskup alumnów najstarszego, czwartego kursu, by ten ostatni rok studiów przebywali u jego boku. Wkrótce jednak, bo już w 1826 roku, biskup wraz z klerykami przeniósł się do klasztoru bernardynów w Tarnowie, gdzie postanowiono wybudować osobny gmach dla potrzeb seminarium. Poświęcenia kamienia węgielnego dokonał 8 września 1835 roku bp Franciszek de Paula Pisztek (1832–1836), a 1 września 1838 roku bp Franciszek Abgaro Zachariasiewicz (1836–1840) poświęcił i otworzył nowy gmach, który – za wyjątkiem kilkuletniej przerwy w czasie okupacji hitlerowskiej – służy wychowaniu nowych pokoleń kapłanów po dzień dzisiejszy.

Chrystus Dobry Pasterz góruje wysoko nad głównym wejściem do seminarium. W tym kontekście szczególnej wymowy nabierają słowa Jana Pawła II zawarte w adhortacji *Pastores dabo vobis*: „«Dam wam pasterzy według mego serca» (Jr 3, 15). Tymi słowami proroka Jeremiasza Bóg obiecuje swemu ludowi, że nie pozostawi go nigdy bez pasterzy, którzy zawsze będą go gromadzili i prowadzili: «Ustanowię zaś nad nimi (czyli nad moimi owcami) pasterzy, by je paśli; i nie będą się już więcej lękać ani trwożyć» (Jr 23, 4). Kościół jako Lud Boży nieustannie doświadcza spełniania się tej prorockiej zapowiedzi i z radością za to dziękuje Bogu. Wie, że to Jezus Chrystus jest żywym, najwyższym i ostatecznym wypełnieniem Bożej obietnicy: «Ja jestem dobrym pasterzem» (J 10, 11)” (nr 1).

Chrystus w centrum — rys eucharystyczny seminarium

Seminarium duchowne jest instytucją, która wychowuje i kształci przyszłych kapłanów. Jest to nie tylko konkretne miejsce, zespół budynków, wspólnota ludzi, ale przede wszystkim pewna przestrzeń duchowa, droga życia, środowisko wielorakiej formacji, jakiej podlegają kandydaci do kapłaństwa. Sześć lat

² B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985, s. 482.

pobytu w tarnowskim seminarium to okres intensywnego przygotowywania się alumna do święceń kapłańskich i przyszłej pracy duszpasterskiej.

Życie seminarium ogniskuje się wokół kaplicy. Pierwsza mieściła się zaraz przy wejściu na lewo w stosunkowo niewielkiej sali. Była prowizoryczna. Na jej właściwą rozbudowę trzeba było czekać dwadzieścia lat – później jeszcze ulegała modernizacji i poszerzeniu, choćby o dość wielki chór. To w niej swe miejsce znalazł piękny obraz Augusta Kuglera *Chrystus na krzyżu* według Antona van Dycka. Sprowadzony został w 1890 roku, jako dar cesarza Franciszka Józefa I, na prośbę ówczesnego rektora ks. Józefa Bąby. W 2004 roku został on przeniesiony do nowej kaplicy i znalazł swoje miejsce w pięknej kompozycji ołtarzowej płonącego ognia zaprojektowanego przez prof. Wincentego Kućmę z Krakowa. Obraz od ponad 130 lat towarzyszy kolejnym pokoleniom alumnów w procesie rozeznawania i wzrastania w łasce powołania.

Formacja duchowa alumnów zmierza do pogłębienia jedności z Trójosobowym Bogiem i drugim człowiekiem w Kościele poprzez stopniowe odkrywanie w życiu wewnętrznym kandydatów do kapłaństwa piękna Bożego obrazu i podobieństwa. Dokonuje się to przez systematyczne rozważanie niezwykłego bogactwa słowa Bożego, które jest ustawicznie kierowane przez Chrystusa do szczególnie umiłowanych przez Niego uczniów. Alumni, w duchu miłości, odpowiadają na dar powołania, wypowiedziany w słowie Bożym, podejmując trud ascezy i przyjmując z otwartością serca różne formy modlitwy, która staje się źródłem ich duchowego rozwoju. Wszystko to dokonuje się w atmosferze milczenia i głębokiego skupienia, pozwalającej doświadczyć bliskości przychodzącego Chrystusa.

Doświadczenie to w sposób szczególny zaznacza się w celebrowanej Eucharystii, która stanowi pełnię doskonałej modlitwy, życia sakramentalnego i ponadczasowy wzór bezinteresownej służby bliźnim. Codziennie sprawowana, stanowiąca źródło i szczyt życia duchowego, jest najważniejszym wydarzeniem każdego dnia, gdyż wpływa w sposób zasadniczy na pozostałe przejawy życia wspólnotowego.

Piękno i sens formacji duchowej opiera się na głębokiej świadomości obecności Chrystusa we wspólnocie seminaryjnej.

Z Matką w drodze — rys maryjny

Na drodze ku kapłaństwu stoi Maryja. Celem formacji duchowej w seminarium jest także pogłębienie pobożności maryjnej, gdyż w osobie Najświętszej

Maryi Panny alumni rozpoznają doskonały wzór pełnej realizacji własnego powołania.

Maryja jest ikoną ucznia, człowieka wiary i modlitwy, który potrafi towarzyszyć i wspierać naszą wiarę i nadzieję na różnych etapach życia. Jak wspomniał papież Franciszek, w Maryi odzwierciedla się wiara, nie „poetycko przesłodzona”, lecz silna w czasach „słodkiego powabu rzeczy”. Od Maryi uczymy się mocnej służebnej wiary, która jest w stanie przemienić nasze społeczeństwa, coraz bardziej nieufne, a zarazem zaślepione dobrobytem.

Seminarzyści na wzór Maryi starają się słuchać Bożego słowa i je rozważać, swoim życiem bowiem pragną wyśpiewywać hymn dziękczynienia.

Maryja jest przykładem dla nas wszystkich. Ona nas uczy i prowadzi przez całe życie. Uczy nas ciszy, ale nie takiej zwyczajnej. Chodzi o ciszę wewnętrzną, bez której nie ma mowy o modlitwie. Uczy nas również postawy zawierzenia Bożemu miłosierdziu.

Od ponad 100 lat w seminarijnym ogrodzie stoi statua Niepokalanej Dziewicy. To przed nią alumni chętnie gromadzą się na modlitwę, najczęściej tę prywatną, przesuwając w palcach paciorki różańca. Chętnie też pielgrzymują do jej sanktuariów – na początku formacji do Pasierbca i Limanowej, a na końcu do Bochni. W czasie wakacji połowa seminarium wyrusza w dziewięciodniową pielgrzymkę na Jasną Górę. Każdego roku zaś całą wspólnotą wychodzimy jesienią na szlak tuchowski, by u stóp Tej, która w Tuchowie tron sobie obrała, ponowić akt zawierzenia seminarium.

W umiłowaniu ojczyzny — rys patriotyczny

Na przestrzeni 200 lat funkcjonowania tarnowskie seminarium przeżyło wiele trudnych momentów. Takimi były m.in. lata rzezi galicyjskiej, kiedy rząd austriacki zamierzał je zlikwidować za patriotyczną postawę profesorów i alumnów. Z seminarium został usunięty przez władze austriackie ks. prefekt Jan Chełmecki i wielu alumnów. Po Wiośnie Ludów w 1848 roku władze austriackie nosiły się nawet z zamiarem zniesienia seminarium, ale dzięki usilnym staraniom i zapobiegliwości rektora ks. Michała Króla i ks. Jana Giełdanowskiego udało się to niebezpieczeństwo szczęśliwie zażegnać.

Ciężkim okresem były również lata pierwszej, jak i drugiej wojny światowej. Szczególnie boleśnie zaznaczył się 1941 rok, kiedy 22 maja hitlerowcy w ramach szeroko zakrojonych planów eksterminacji inteligencji polskiej aresztowali w Błoniu przełożonych i alumnów i osadzili ich w tarnowskim

więzieniu. Rektor seminarium ks. inf. Roman Sitko dopełnił swoje piękne życie męczeńską ofiarą w Auschwitz 80 lat temu – 12 października 1942 roku. Święty Jan Paweł II wyniósł go na ołtarze 13 czerwca 1999 roku w gronie 108. Męczenników II wojny światowej. Odtąd stał się szczególnym orędownikiem kapłanów, alumnów oraz młodzieży rozeznającej swoje powołanie.

Miłość do ojczyzny była zawsze wpajana w umysły i serca alumnów. I dziś pamiętamy o rocznicach patriotycznych, szczególnie uwzględniając przygotowanie wieczornicy z okazji odzyskania niepodległości.

Jubileuszowe dziękczynienie

Seminarium przez te dwa wieki było świadkiem wielkich wydarzeń w dziejach nie tylko seminaryjnej społeczności, ale i miasta Tarnowa, i całej diecezji, różnych jubileuszy i święceń, ale przede wszystkim mozołu zdobywania przez kolejne pokolenia alumnów – wiedzy i mądrości, ducha pokory i służby. Przygotowało do święceń 4300 kapłanów, spośród których wielu podjęło posługę duszpasterską i misyjną w różnych częściach świata.

Jubileusz jest naszą wdzięcznością wobec wielu zatroskanych wiernych, którym na sercu leży odpowiedzialność za kolejne pokolenia kapłanów. Dziękujemy zwłaszcza członkom Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, wszystkim dotychczasowym moderatorom i profesorom, siostrom zakonnym i pracownikom świeckim.

Jubileusz jest nie tylko spojrzeniem wstecz, w duchu wdzięczności Bogu za bogactwo minionych dni, lecz także twórczą refleksją nad teraźniejszością i przyszłością. Ważne, by otworzyć się na łaski, które obficie płyną, a przez to jeszcze gorliwiej przygotować się do kapłaństwa. Bóg obiecuje swemu ludowi, że nie pozostawi go nigdy bez pasterzy, że oni zawsze będą go gromadzili i prowadzili.

Centralne uroczystości

2 maja seminaryjna wspólnota obchodziła centralne uroczystości związane z Jubileuszem Dwusetlecia Tarnowskiego Seminarium Duchownego. Obchody rozpoczęły się od mszy świętej pod przewodnictwem bp. Andrzeja Jeża, który wygłosił okolicznościowe kazanie. W swoim słowie skoncentrował się na jubileuszowym charakterze dnia w kontekście historycznym, w odniesieniu do formacji i życia duchowego, wskazał na istotną rolę środowisk rodzinnych w kształtowaniu się w człowieku powołania do kapłaństwa.

Sama konferencja naukowa podzielona była na dwie części. W pierwszej wysłuchaliśmy ks. prof. dr. hab. Waldemara Graczyka z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który w wykładzie zatytułowanym *Formacja do kapłaństwa i studia uniwersyteckie duchownych w średniowieczu* przedstawił sytuację uczelni wyższych i kształcenia w Polsce średniowiecznej. Kolejnym prelegentem był dr hab. Tomasz Nowicki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który w wykładzie *Seminaria duchowne – odpowiedź na reformę Kościoła katolickiego w epoce nowożytnej* przedstawił zagadnienia reformy Kościoła w kontekście formacji kleryków w historii. Wskazując na modele formacji na przestrzeni wieków, referujący nakreślił nam złożoną rzeczywistość historii instytucji seminarium duchownego. Pierwszą część konferencji zamknęła swoim wykładem zatytułowanym *Kultura umysłowa duchowieństwa diecezji tarnowskiej w świetle wybranych legatów testamentowych* prof. dr hab. Jolanta Marszalska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i kustosz naszych zbiorów starodruków. Profesor zwróciła uwagę na rolę testamentów, jako wpływowych źródeł historycznych w świetle prowadzonych przez siebie badań. Przedstawiła także zagadnienia związane z donacjami na rzecz naszej seminaryjnej biblioteki.

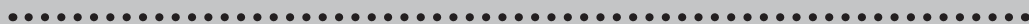
Po przerwie wysłuchaliśmy wykładu dr. hab. Rafała Łatki z Biura Badań Historycznych Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie w wykładzie *Formacja seminaryjna w nauczaniu i praktycznej działalności prymasa Stefana Wyszyńskiego – próba całościowego spojrzenia* nakreślił rozmiar działalności Prymasa Tysiąclecia w kontekście formacji kleryków do kapłaństwa, zwrócił uwagę na różne uwarunkowania pracy prymasa Wyszyńskiego, między innymi historyczne i polityczne. Kolejne wystąpienie, dyrektora Archiwum Diecezjalnego ks. mgr. Krzysztofa Kamińskiego, zatytułowane *Archiwalia seminaryjne w Archiwum Diecezji Tarnowskiej*, przybliżyło nam zasoby archiwalne dotyczące historii Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie.

Niestety z różnych powodów, także nagłych, odmówili przyjazdu: prof. dr hab. Andrzej Nowak z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; prof. dr hab. Jan Żaryn z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz ks. prof. dr hab. Józef Wołczański z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Po prelegentach głos zabrał ks. bp Andrzej Jeż, który podsumowując jubileuszowy dzień, dokonał syntezy wysłuchanych treści, osadzając je w aktualnej rzeczywistości tarnowskiego seminarium i życiu diecezji tarnowskiej. Podkreślił wagę ciągłości w życiu Kościoła lokalnego.

TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

ISSN 0239-4472



ARTICLES

Rev. Grzegorz M. Baran • <i>The meaning of Johannine phrase...</i>	7
Rev. Robert Głuchowski • <i>Biblical basics of sacramental interpretation...</i>	35
Rev. Paweł Marzec • <i>Sexuality and spiritual life in the light of selected...</i>	55
Rev. Tomasz Maziarka • <i>Krakow school of anthropology in the circle...</i>	69
Rev. Tadeusz Pabjan • <i>Michael Heller's concept of the theology...</i>	89
Rev. Łukasz Plata • <i>The role of miracle in fundamental theology...</i>	111
Rev. Mateusz Switek • „ <i>Argumentum ex prophetia</i> “ in the Church...	129

REPORTS

Rev. Krzysztof Kamiński • <i>Meeting of Priests Professors and Lecturers...</i>	153
Rev. Jacek Soprych • <i>Main celebrations of the 200th anniversary...</i>	161



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



ISSN 0239-4472



20221

9 770239 447006