

# Warszawskie Studia Teologiczne

Przemysław Artemiuk

**Od Chrystusa historii i wiary do Jezusa wewnętrznego reformatora. Zmiana perspektywy chrystologicznej w myśli Tomasza Polaka**

*From the Christ of history and faith to Jesus the inner reformer. A change in the Christological perspective in the thought of Tomasz Polak* ..... 6

Maciej Raczyński-Rożek

**Podstawowe aspekty mariologii Sergiusza Bułgakowa**

*Fundamental Aspects of Sergei Bulgakov's Mariology* ..... 94

Marek Tatar

**Wartość cierpienia w wielkopostnych wizjach Sługi Bożej Wandy Malczewskiej**

*The Value of Suffering in the Lenten Visions of the Servant of God Wanda Malczewska* ..... 110

Martín Carbajo-Núñez OFM

**Artificial intelligence, truth and wisdom: A Franciscan perspective** ..... 164



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

**Warszawskie ■  
Studia ■  
Teologiczne ■**



# Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA  
KATOLICKA  
W WARSZAWIE  
Warszawa 2024

### **Rada Naukowa**

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)  
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)  
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)  
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)  
prof. Philippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)  
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)  
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)  
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)  
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)  
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)  
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)  
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)  
ks. dr hab. Ryszard Selejda (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)  
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)  
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

### **Redakcja**

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)  
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)  
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska  
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry  
ks. dr Łukasz Duda, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

### **Redakcja językowa**

Dutkon Group Ltd. (język polski)  
mgr Monika Nowosielska (język angielski)  
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

### **Korekta**

Dutkon Group Ltd.

### **Projekt okładki, typografia**

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

**ISSN 0209-3782**

Nakład 200 egz.

### **Adres wydawcy**

Akademia Katolicka w Warszawie  
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa  
www.akademiakatolicka.pl

### **Redakcja**

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa  
e-mail: wst@akademiakatolicka.pl

### **Skład, druk i oprawa:**

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



**STUDIA Z NAUK  
TEOLOGICZNYCH**



**Słowa kluczowe:** Jezus, Chrystus, historia, wiara, chrystologia fundamentalna, ontologia paschalna, system kościelny, Tomasz Węcławski, Tomasz Polak

**Keywords:** Jesus, Christ, history, faith, fundamental Christology, paschal ontology, church system, Tomasz Węcławski, Tomasz Polak

*Przemysław Artemiuk*<sup>1</sup>

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0001-5337-0329

# OD CHRYSTUSA HISTORII I WIARY DO JEZUSA WEWNĘTRZNEGO REFORMATORA.

## ZMIANA PERSPEKTYWY CHRYSTOLOGICZNEJ W MYŚLI TOMASZA POLAKA

1 Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa), wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz pracę *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022) i *Wokół pytań o początki chrystologii* (Kraków 2023; wraz ze S. Zatwardnickim).



## WSTĘP

Prof. Tomasz Polak (do 2008 ks. prof. Tomasz Węclawski)<sup>2</sup>, publikując w roku 2020 pracę *System kościelny, czyli przewagi pana K* (Polak, 2020), nie tylko powrócił do kwestii eklezjologicznych dotyczących pochodzenia i istoty Kościoła, ale wypowiedział także cały szereg uwag na temat Jezusa z Nazaretu, Jego tożsamości i doświadczenia Boga. W wywiadzie udzielonym Michałowi Jędrzejkowi na łamach listopadowego „Znaku” (2020), poznański profesor stwierdził: „żadne badania historyczne, jeśli są uczciwe, nie mogą rościć sobie praw do jednoznacznego określenia osoby historycznego Jezusa. Mamy problem, bo dostęp do niego i jego nauczania jest zapośredniczony przez pisma Nowego Testamentu zawierające już istotną interpretację” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 20). Jezus, według T. Polaka, „był człowiekiem intensywnie oddanym relacji do Boga postrzeżanego jako Ojciec. Stał się więc reformatorem – nie instytucjonalnym, lecz wewnętrznym – odniesienia do Boga w swojej społeczności” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 20–21). Ponadto Nazarejczyk „niewątpliwie [pozostawał] człowiekiem porządku religijnego ówczesnego Izraela” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21). Przywołane wypowiedzi stanowią jedynie wybór poglądów poznańskiego profesora na temat Jezusa z Nazaretu. Do próby rekonstrukcji obrazu galilejskiego Mistrza, jaki dzisiaj prezentuje prof. T. Polak, powrócę w ostatniej części artykułu. Rozpocznę od klasycznych wypowiedzi fundamentalnoteologicznych, zmierzających do stworzenia oryginalnej ontologii paschalnej, które występują w pismach poznańskiego badacza przed rokiem 2007.

Celem artykułu jest ukazanie zmiany, jaka dokonała się w spojrzeniu prof. T. Polaka na Jezusa z Nazaretu. Odwołując się do jego prac, podejmę próbę odtworzenia przejścia od Chrystusa historii i wiary do Jezusa, wewnętrznego reformatora i człowieka posiadającego głębokie doświadczenie Boga. W części pierwszej artykułu przedstawię obraz Nazarejczyka, jaki wyłania się z pism T. Węclawskiego, w drugiej zarys jego ontologii paschalnej. Część trzecią poświęcę obecnym poglądom poznańskiego badacza, wyrażonym przede wszystkim w ostatniej książce dotyczącej systemu kościelnego oraz w wywiadach towarzyszących jej publikacji.

2 Ks. prof. Tomasz Węclawski w roku 2007 przestał być duchownym i opuścił Kościół katolicki. W deklaracji przesłanej do Katolickiej Agencji Informacyjnej 9 marca tego roku stwierdził: „Po wieloletnim i gruntownym zastanowieniu doszedłem do przekonania, że z racji sumienia nie powinienem już w moim działaniu reprezentować instytucji i wspólnoty kościelnej. Zakończyłem i zamknąłem moją działalność kapłańską. Zamierzam działać publicznie wyłącznie na moją własną odpowiedzialność”. 21 grudnia 2007 roku dokonał aktu apostazji z Kościoła katolickiego, a w kwietniu 2008 ożenił się i przyjął nazwisko żony. Prof. Polak od chwili apostazji deklaruje się jako ateista. Nie przestaje jednak interesować się tematyką teologiczną.

*Status questionis* badanego zagadnienia to przede wszystkim recenzje „Systemu kościelnego”, a także studia poświęcone genezie Kościoła, sprowokowane publikacją cyklu wykładów pod wspólnym tytułem „Uniwersum wczesnych chrześcijan” (zob. Seweryniak, Skierkowski, 2011; Piotrowski, Poniewierski, 2022; M. Pawliszyn, 2023; Ziemiński, 2020).

## W KRĘGU CHRYSOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Tematyka chrystologiczna regularnie powraca w twórczości T. Węclawskiego. Poznański profesor w roku 1988 opublikował *Elementy chrystologii*, a sześć lat później wznowił pracę, nadając jej nowy tytuł: *Chrystus naszej wiary* (1994). Obie pozycje mają charakter podręczników chrystologii dogmatyczno-fundamentalnej. Obok nich pojawiły się publikacje popularyzujące kwestie chrystologiczne: w roku 1996 *Jezus. Bóg, któremu wierzymy*, rok później powieść *Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa*, a w roku 2006 *Pascha Jezusa – rozmowy, jakie przeprowadzili z T. Węclawskim W. Bonowicz i M. Okoński*. Sięgając do wymienionych pozycji, prześledźmy pojawiające się w nich kluczowe wypowiedzi dotyczące Jezusa z Nazaretu, Jego historii, źródeł i metod badawczych.

W podręcznikowej publikacji *Chrystus naszej wiary* padają interesujące stwierdzenia dotyczące istoty chrystologii. Poza komentarzem do *Credo* oraz antologią tekstów i świadectw teologicznych dotyczących Jezusa Chrystusa, T. Węclawski przedstawia wykład, który odsłania jego wizję chrystologiczną. Cześć trzecią pracy rozpoczyna od definicji chrystologii, którą następnie osadza w całości zagadnień teologicznych. Przez chrystologię rozumienie teologiczną naukę o Chrystusie, przynależącą do teologii. Dodaje następnie, że uprawiając chrystologię, należy zwrócić uwagę na trzy zasadnicze miejsca pierwotnego spotkania i doświadczenia Chrystusa, jakie posiadają wierzący w Niego. Są nimi: „świat (albo też tzw. obiektywna historia), człowiek (czy też subiektywne, tj. podmiotowe, dzieje), i Bóg” (Węclawski, 1994, s. 68). Wymienione miejsce rzutuje na trzy koncepcje chrystologii jako teologii.

Pierwsza z nich „opiera się na przyjęciu do wiadomości faktu, że do całości chrześcijańskiego przekazu wiary należy także (albo przede wszystkim) wiara w Chrystusa, zapisana w określonych, trwałych i autorytatywnych dokumentach historycznych i przekazywana w żywej, objaśniającej sens tych dokumentów tradycji” (Węclawski, 1994, s. 68).

Druga koncepcja „opiera się na przekonaniu, że jedynym właściwym przedmiotem naszego rozumienia i naszej refleksji jest nasze własne, podmiotowe doświadczenie – albo inaczej: że całość naszego zrozumienia i naszej refleksji doko-

nuje się wewnątrz naszych własnych dziejów” (Węclawski, 1994, s. 68). Odnosząc to do chrystologii, poznański badacz stwierdza: „ponieważ nasze doświadczenie z Jezusem Chrystusem mówi nam, że w Nim i z Jego dziejach doświadczenie ludzkie osiągnęło niespotykaną nigdzie indziej pełnię, mamy nadzieję, że starając się przeniknąć i zrozumieć dzieje Jezusa Chrystusa, dotrzemy do tego ostatecznego wymiaru ludzkiego doświadczenia, *które wszyscy nazywają Bogiem*” (Węclawski, 1994, s. 69).

W przypadku trzeciej koncepcji punktem wyjścia jest objawienie się Boga. „Tym razem jednak w centrum uwagi stoją nie tyle pewne fakty, ile raczej pewna niezwykła i bardzo trudna do przyjęcia możliwość – możliwość obecności Boga w ludzkiej historii, i to obecność z zasady niezależnej od tzw. czynników czysto ludzkich czy też wewnątrzświatowych” (Węclawski, 1994, s. 70).

Puentując wymienione koncepcje, T. Węclawski zauważa, że „każde nasze doświadczenie i każda refleksja nad dziejami Chrystusa – a więc chrystologia w najszerszym znaczeniu tego słowa – jest świadomie lub nieświadomie uprawianą teologią. Co więcej, jeśli Jezus Chrystus jest pełnym i ostatecznym objawieniem się Boga, to cała możliwa teologia jest zarazem (mniej lub bardziej wyraźną) chrystologią” (Węclawski, 1994, s. 70). Zdaniem poznańskiego profesora jest to raczej wyznanie niż teza. Pozostaje ona także „wyrazem pewnego pragnienia niż stwierdzenia faktu” (Węclawski, 1994, s. 70), ponieważ „skupienie się wszystkich możliwości teologii w tej jednej, jedynej i istotnej możliwości, że *Bóg jest w Chrystusie*, nie jest i nigdy nie było zupełnie oczywiste”. T. Węclawski, rozwijając tę myśl, wyjaśnia:

konsekwentnie chrystocentryczne projekty teologii – bardziej niż wszystkie inne – doświadczają na sobie paraliżującej teologię jako zrozumienie wiary siły tego napięcia. Konsekwentnie chrystocentryczna teologia okazuje się bowiem możliwa jedynie za cenę pewnej zasadniczej niekonsekwencji. Niekonsekwencja ta dotyczy na przemian teologicznej roli tego, co historyczno-aktualne (a więc najogólniej mówiąc historycznej praktyki życiowej poddanej władzy wypowiedzianego przez Boga słowa, do którego z zasady nie można się zbliżyć na drodze *czystego oglądu*) albo też roli tego, co pierwsze i ostateczne (czyli teorii, to jest: oglądania człowieka i świata jako odbłasku tego Słowa, *przez które wszystko się stało*). Rzecz w tym, że wiara, od której się zaczyna i ku której się zwraca każda godna tego imienia teologia, nie mieści się ani w jednej, ani w drugiej z tych kategorii i zarazem nie daje się zrozumieć z pominięciem jednej lub drugiej, ani tym bardziej z pominięciem obu” (Węclawski, 1994, s. 71).

Wyjściem z tego dylematu i zarazem jego przewycięzeniem jest propozycja teologii definiowanej jako wysiłek zrozumienia tej nadziei, „którąśmy już dawno złożyli w Chrystusie” (Węclawski, 1994, s. 72) (por. Ef 1,12). W tej perspektywie widać wyraźnie, że „naszą drogą ku Bogu jest nadzieja; następnie, że drogą Boga ku nam jest czas otwarty przez nadzieję” (Węclawski, 1994, s. 71). Przyjęcie takiego punktu widzenia pociąga za sobą konsekwencję, którą jest

być może przeniesienie punktu ciężkości teologii ze spekulatywnego pytania o możliwość zgody między tym: co boskie i tym, co ludzkie (rozumianego jako pytanie o *równoczesność* transcendencji i historii), na pytanie o nadzieję, a więc o otwierający się dla nas i przed nami czas i o słowa, które pozwolą nam odkryć jego sens. Im bardziej pytanie to jest świadome własnego zakorzenienia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, tym doskonale odkrywane przez nie słowa odpowiadają Słowu Boga wypowiedzianemu raz na cały czas i obejmującemu to, co było i jest, i otwierającemu zarazem *więcej i bardziej jeszcze* nadziei (Węclawski, 1994, s. 72).

Oczywiście myślenie według nadziei narażone jest na koncentrację jedynie na przyszłości, a nie teraźniejszości. Dla chrystologii może to oznaczać na przykład wchłonięcie jej przez projekt antropologii. Chrystologia w tej perspektywie jest jednak mimo wszystko, jak zauważa T. Węclawski, teologią, ponieważ ten rodzaj myślenia (według nadziei) nie jest możliwy „poza horyzontem otwartego i zarazem zupełnego doświadczenia transcendentalnego (a więc poza takim doświadczeniem istoty wszystkich naszych doświadczeń, które mówi nam, że dokonujemy ich wobec Boga, chociaż niekoniecznie mówi, kim On jest)” (Węclawski, 1994, s. 72). Dlatego też myślenie według nadziei jest chrystologią. Wynika to z podstawowej zasady, która cechuje się podwójną otwartością: „czasu, który jest darem, i nadziei, która ten dar przyjmuje” (Węclawski, 1994, s. 72). Nie mogłaby ona zaistnieć w ludzkim doświadczeniu, gdyby nie fakt, że „już dawno znamy Chrystusa, chociaż jeszcze za mało znamy sami siebie” (Węclawski, 1994, s. 72). Pojawia się tutaj chrystologiczna aporia, która brzmi następująco: „zanim postawimy jakiegokolwiek pytanie i znajdziemy jakąkolwiek odpowiedź, powinniśmy wiedzieć, kim jest Jezus Chrystus” (Węclawski, 1994, s. 72). W tej znajomości nie chodzi o żaden z trzech rodzajów wiedzy o Jezusie Chrystusie, który został już wcześniej przywołany (wiedza o fakcie i historii wiary w Jezusa zmarłychwstałego; objawione przez Niego człowieczeństwo; wiedza o Bogu, który stał się człowiekiem i którą On nam przyniósł). Chodzi raczej o „szczególną własność naszego doświadczenia, że potrafimy równocześnie rozumieć i poddawać się prawdziwemu-wydarzeniu przekraczającemu wszystkie nasze własne możliwości i oczekiwania,

a następnie to, że imię i dzieje *także tego* doświadczenia odnajdujemy i odkrywamy w imieniu i dziejach Jezusa Chrystusa” (Węclawski, 1994, s. 74). Oznacza to, że człowiek, doświadczając siebie, doświadcza swego istnienia, a potem odkrywa i doświadcza czegoś innego. Czego? „Stałej obecności w człowieku tego obrazu Boga, którym jest Chrystus” (Węclawski, 1994, s. 74). T. Węclawski uzasadnia to następująco:

otóż między drugim a czwartym wiekiem – to jest w tym właśnie czasie, kiedy teologia grecka i teologia żydowsko chrześcijańska zaczęły się nawzajem rozumieć – pojawiła się myśl, której rozumienie jest, moim zdaniem, punktem wyjścia i warunkiem rozumienia całej późniejszej tradycji chrystologicznej, a niezrozumienie i zapomnienie jednym z istotnych powodów późniejszych załamań i kryzysu w tej tradycji. Jest to myśl o stałej obecności w człowieku tego obrazu Boga, którym jest Chrystus (Węclawski, 1994, s. 74).

Przez pamięć poznański badacz rozumie „udział rzeczy minionych w naszym świecie” (Węclawski, 1994, s. 75), a także nasz udział w rzeczach minionych. Oczywiście pamięć może być zawodna czy niepewna. Jednak to, co ona obejmuje, jest pewne. „Naprawdę pewne jest tylko to, o czym nie potrafimy zapomnieć. Nieвозмоść zapomnienia dotyczy także rzeczy przyszłych” (Węclawski, 1994, s. 75). Taką perspektywę kreśli T. Węclawski, mówiąc o Jezusie Chrystusie jako obrazie Boga w człowieku. „Myśl ta nie tyle należy do historii idei, ile raczej do tej naszej niezbywalnej pamięci, która (często z ukrycia) kształtuje nasze oczekiwania. Oto zarazem perspektywa, w której nasza znajomość Chrystusa staje się znajomością Boga” (Węclawski, 1994, s. 75).

Z obrazem Boga w człowieku może być jednak problem. Człowiek bowiem Go nie widzi lub Go nie znajduje. Oznacza to, że może Go nie być lub nie wiemy, gdzie i jak szukać. T. Węclawski proponuje, by nie tyle stawiać pytania o Boga, czyniąc Go przedmiotem naszych poszukiwań, ile przyjąć perspektywę, w której nie my szukamy, ale pozwalamy się znaleźć. „Kiedy bowiem zjawia się takie zrozumienie, teologia przestaje być częścią prowadzonego przez nas samego dyskursu *peri archon* [...] i staje się chrystologią – nie tyle wiedzą o Chrystusie, ile raczej znajomością i zażyłością z Chrystusem, który jest *en archē ho lógos*” (Węclawski, 1994, s. 76–77). Zdaniem poznańskiego profesora chrystologia zawiera kres ludzkich pytań, chociaż nie jest w żadnym razie ideologią. Chrystologia oznacza, że „On pozwala i pomaga nam stawiać pytania, które nie są tylko nasze i odkrywać odpowiedzi, które przekraczają nasz oczekiwania” (Węclawski, 1994, s. 77).

Kreśląc w *Chrystusie naszej wiary* własną wizję metodologii chrystologii, T. Węclawski koncentruje się na jej punkcie wyjścia, ukazuje chrystocentryzm

teologii, pola działania i perspektywy oraz wskazuje na tymczasowy kres pytań wynikający z przyjętej perspektywy. Dalsze analizy, rozwijając przedstawione założenia, dotyczą osoby Jezusa, jego człowieczeństwa, odniesienia do Boga, tajemnicy Wcielenia, soteriologii, zagadnienia królestwa Bożego oraz wydarzeń paschalnych, przyjmując postać dogmatyczno-fundamentalną.

*Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa* z kolei zostaje pomyślana jako powieść, której akcję tworzy internetowe spotkanie badaczy Nowego Testamentu poświęcone historii Jezusa z Nazaretu. Sam pomysł wykładu teologii fundamentalnej w takiej właśnie formie należał do nowatorskich pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku. T. Węclawski sięga do historii badań nad życiem Jezusa, przywołuje najnowsze prace, formułuje szereg interesujących i ważnych wniosków. *Sieć* pozostaje istotnym źródłem dla badań nad chrystologią poznańskiego profesora. Już na początku stwierdza on, że kluczową kwestią pozostaje „prawidłowo stosowana metoda: opis, krytyka i rekonstrukcja źródeł” (Węclawski, 1997, s. 19). Myśląc o badaniu życia Jezusa, T. Węclawski czyni następującą uwagę:

wydaje mi się, że w takich wypadkach trzeba pytać o rzeczy najbardziej podstawowe i sięgać do samych źródeł. Ewangelia Jezusa jest źródłem. Ale Ewangelia nie istnieje przecież poza czasem i przestrzenią. Ewangelia jest wspólną sprawą wielu ludzi – od czasów Jezusa [...] aż po dzień dzisiejszy. Są tacy, którzy traktują ją tak, jakby kiedyś dosłownie spadła z nieba. Ja już tak myśleć nie mogę (Węclawski, 1997, s. 25).

Kolejne stwierdzenie dotyczące źródeł brzmi następująco: „Oczywiście wierzę w prawdziwość Ewangelii Jezusa. Ale moja wiara – odkąd otarła się o wspomnianą podejrzliwość – każe mi stawiać pytania” (Węclawski, 1997, s. 25). Trudno traktować powyższe wypowiedzi jako poglądy autora powieści. Chodzi w nich raczej o to, że T. Węclawski, posługując się fikcją literacką, przenosi czytelnika w świat dawnych i współczesnych debat dotyczących źródeł o Jezusie. Jeden z uczestników powieściowego sympozjum stwierdza:

w ostatnich dziesięcioleciach dokonana się prawdziwa rewolucja w dziedzinie metod historycznych badań nad tekstem Ewangelii. To, co dzisiaj w tej dziedzinie potrafimy, sprawia, że nie mamy już powodu do sceptycyzmu. Ewangelie pozwalają nam dotrzeć dobrze poznać historyczną postać Jezusa, jakkolwiek czynią to w zupełnie inny sposób niż większość kronik czy przekazów historycznych (Węclawski, 1997, s. 37).



Jak zatem Ewangelie relacjonują historię Jezusa? Dotykamy w tym miejscu kwestii powstania i definicji Ewangelii. „Rzecz [...] w tym, w jakim celu i jak nam to opowiadają – i jakie to ma konsekwencje dla naszego rozumienia ich opowiadania” (Węćławski, 1997, s. 43). Zdaniem jednego z bohaterów *Sieci*,

zarówno bezpośredni świadkowie, jak też ci, którzy dzięki nim uwierzyli (wspólnoty chrześcijańskie końca pierwszego wieku), dokonują świadomego wyboru treści, które zamierzają przekazać i spisać. Kryteria tego wyboru wynikają z zasadniczego celu działania wszystkich współtwórców przekazu, którym jest budzenie i pogłębianie wiary w Jezusa. Oznacza to, że o wyborze tym decydują z jednej strony aktualne religijne wyobrażenia dokonujących go ludzi, z drugiej strony zaś ich wiedza o tym, co może doprowadzić słuchaczy ich orędzia do wiary w Jezusa lub pomóc im żyć jej konsekwencjami (Węćławski, 1997, s. 44).

T. Węćławski, ustami bohatera powieści, podkreśla niezwykle istotną kwestię odnoszącą się do istoty przekazu na temat życia Nazarejczyka, a mianowicie

wzmoczone zainteresowanie historycznym Jezusem z Nazaretu wynika z niezwykłych konsekwencji jego życia. I chodzi tu nawet nie tyle o konsekwencje historyczne w zwyczajnym znaczeniu tego słowa – ruch uczniów Jezusa i początek chrześcijaństwa jako wydarzenie o znaczeniu epokowym. Chodzi raczej o konsekwencje życia Jezusa dotyczące osoby każdego z nas – jeśli prawdą jest to, co się o nim mówi. Zainteresowanie Jezusem jest dlatego zainteresowaniem zupełnie innego rodzaju niż neutralne zainteresowania badacza dowolną inną wybitną postacią historyczną. Nikomu, kto się zabiera do badań nad Nim, nie jest przecież wszystko jedno, jaką prawdę o Jezusie odkryje. Nie ma też zapewne nikogo, kto pytając o «Jezusa historycznego», gotów byłby przyjąć jako prawdę o nim coś, co byłoby w poważnej sprzeczności z jego dotychczasową wiarą lub niewiarą, jego pragnieniami i oczekiwaniami. Czy chcemy tego, czy nie, pytając o Jezusa, nie jesteśmy więc neutralni, obiektywni i obojętni. Za wiele zależy od odpowiedzi na to pytanie, za bardzo chodzi o nas i o nasze życie. Podejmując badania na Jezusem historycznym, trudno uniezależnić się od własnych dotychczasowych wyobrażeń i pragnień tak, by nie wpływały one zniekształcając co na wyniki naszej pracy (Węćławski, 1997, s. 57–58).

Dlatego „za naczelną zasadę uznać należy tezę: słowo, które Bóg w Jezusie kieruje do świata («Słowo stało się ciałem»), dopiero z ukrzyżowaniem i wskrzeszeniem zostało dopowiedziane do końca. Słowa i czyny człowieka śmiertelnego, Jezusa, są tylko częścią tego Słowa. Ten, komu przypadło zadanie włączenia owej części w całość Słowa – Zmartwychwstałemu, Duchowi Świętemu, wierze Kościoła pierwotnego czy formującym słowo, które w końcu miało stać się Ewangelią – musiał w każdym razie dokonać transpozycji” (Węclawski, 1997, s. 97).

Kluczowe w rozumieniu Ewangelii pozostaje złączenie komponentu historii i wiary. Te dwa wymiary

łączą się bowiem w Ewangeliach ze sobą nierozdzielnie. Historia – taka, jaka była – jest koniecznym i niepomijalnym wymiarem pełnej prawdy o Jezusie Chrystusie. I chodzi tu najpierw o szczegółową i konkretną historię człowieka Jezusa z Nazaretu, który narodził się, żył i umarł w określonym miejscu i czasie. Ewangelie dają nam do niej dostęp, jeśli tylko potrafimy je «historycznie» czytać. Chodzi jednak oczywiście również o historię tego wszystkiego, co Jezus pozostawił swoim uczniom i co oni odwołując się do Niego, wsparci mocą Boga, wierząc i głosząc tajemnicę Jezusa, uczynili dalszym ciągiem tamtej Jego jednostkowej ludzkiej historii (Węclawski, 1997, s. 98).

Obok kwestii metodologicznych, definiujących Ewangelie, należy wejść w ich wnętrze i zapytać, co Jezus mówi w nich o sobie samym. W pierwszej kolejności uderza Jego relacja z Bogiem, która zdecydowanie rozsądza ówczesne standardy. „Przekroczenie ram dotychczasowej tradycji objawia się [...] – i to z niezwykłą odwagą i zdecydowaniem – w Jego stosunku do Boga, a także w utożsamieniu własnego przyjścia i nauczania z przyjściem Bożego Królowania rozumianym jako ostateczny czyn Boga, wypełniający wszystkie dawne obietnice” (Węclawski, 1997, s. 130). T. Węclawski zwraca uwagę, że „Jezusowi z pewnością nie chodzi o niego samego jako człowieka” (Węclawski, 1997, s. 132). Kluczową kwestią

pozostaje [...] zawsze Królowanie Boga. Jednakże Królowanie Boga przybliżyło się teraz i jest już wśród nas właśnie dlatego, że jest wśród nas Jezus. Jezus sam jest zatem ostatecznym odniesieniem prawdy o królestwie – to jest prawda o nim samym. Królestwo nie utożsamia się oczywiście z Jezusem wprost i zwyczajnie, ale przybliżyło się właśnie dlatego, że On stanął wśród nas (Węclawski, 1997, s. 132).



Poznański profesor podkreśla, że Jezus w swojej działalności chce ludzi połączyć nie ze sobą, ale z Bogiem. On „jest dla niego (inaczej niż zazwyczaj dla ludzi) pierwszą pewnością” (Węclawski, 1997, s. 134). Można nawet, co zaznacza T. Węclawski, „cały Nowy Testament odczytać jako autentyczne świadectwo takiego właśnie promieniowania Jezusa i zrodzonej stąd fascynacji: od początkowego zaskoczenia, zmieszania i zadziwienia pośrednich słuchaczy Jezusa, aż po entuzjazm tych, którzy uwierzyli dzięki nim – chrześcijan drugiego czy nawet trzeciego pokolenia” (Węclawski, 1997, s. 135). Zestawiając działalność Jezusa z misją proroków, można zobaczyć w słowach Nazarejczyka rzecz zdumiewającą: On „nie tyle mówi o Bogu czy też w imieniu Boga, ale ile raczej «mówi Boga» samym sobą. W ten sposób tych, którzy go spotykają, włącza w zupełnie nowe, swoje i szczególne odniesienie do Boga” (Węclawski, 1997, s. 136).

Temat królestwa Jezusa wybrzmiewa wyraźnie w tajemnicy Jego męki i śmierci oraz objawia cały sens Jezusowego panowania. W *Passze Jezusa* T. Węclawski zauważa, że „słowo «królestwo», «królowanie» zwykle kojarzy się ze zwierzchnością panowaniem, ale w ustach Jezusa oznacza oddanie – to, że On jest cały dla drugich i że to jest dzieło Boże” (Węclawski, 2006, s. 13). Postawa Mistrza ma inspirować uczniów, stając się dla nich imperatywem. Widać to wyraźnie w Czwartej Ewangelii. Jan i tylko on akcentuje warunki bycia uczniem: „uczniowie mają być tacy, jak pokazał Jezus, mają sobie wzajemnie służyć tak, jak On, Nauczyciel i Pan” (Węclawski, 2006, s. 15). Sercem Janowych opisów Ostatniej Wieczerzy jest „oddanie i miłość” (Węclawski, 2006, s. 15). Dlatego „znak łamania chleba jest najpierw znakiem wydania siebie, wydania własnego ciała, życia i krwi tak bardzo, że życie moje staje się życiem drugiego” (Węclawski, 2006, s. 16). Motyw naśladowania ujawnia się także w geście obmycia nóg. Praktyka ta była charakterystyczna dla świata żydowskiego. Braterska uczta z kolei, łączyła ludzi różnych tradycji i kultur (zob. Węclawski, 2006, s. 17).

Patrząc na uczniów i ich wiarę w czasie wydarzeń pasyjnych, należy zauważyć, że mieszają się w nich miłość i lek, chęć bycia z Mistrzem i strach o siebie. Uczniowie

wierzyli w tym sensie, że zaufali Jezusowi, że zgodzili się ponosić pewne ryzyko, przebywając z Nim. Ale równocześnie bali się i kiedy zaczęło się robić zbyt niebezpiecznie, uciekli. Z ich wiarą w Jezusa jest dosyć trudna sprawa. Bo przecież nie jest tak, że ona rodzi się cała dopiero po zmartwychwstaniu. Ma swoje korzenie w spotkaniu z Jezusem Nauczycielem przed Jego paschą, ale wiara w niego jako Zbawiciela i Pana staje się dopiero przez wydarzenia paschalne (Węclawski, 2006, s. 23–24).

Na tej drodze istotnym wydarzeniem jest ostatnia wieczerza. T. Węcławski nazywa ją bramą, „przez którą wchodzimy w radość Paschy” (Węcławski, 2006, s. 37). I dodaje: „przez śmierć Jezusa, którą głosimy, i przez naszą własną śmierć wchodzimy do życia, którego już nie trzeba będzie żałować ani się wstydzić, ani bać” (Węcławski, 2006, s. 37). Krzyż z kolei „jest miejscem, na którym wszystko się rozstrzyga – miejscem zbawienia” (Węcławski, 2006, s. 67). Dlatego nie należy w nim widzieć jedynie miejsca męki i śmierci. „Cała prawda to jest Krzyż zwycięski” (Węcławski, 2006, s. 67). Wydarzenia pasyjne pokazują, że Jezus przechodzi drogę: „do końca jest umarły i nie od początku, ale na końcu jest zmartwychwstały” (Węcławski, 2006, s. 69). To Jezusowe doświadczenie należy widzieć w tej właśnie perspektywie. „Jezus na krzyżu niewątpliwie cierpiał fizycznie i moralnie. On nie tylko musiał być świadomy, że może zginąć z powodu tego, co mówi i czyni, ale tę świadomość z całą pewnością wiązał z istotą swojego orędzia: przyszedł po to, żeby się ostatecznie objawiło królowanie Boga” (Węcławski, 2006, s. 71). To, co dokonało się na krzyżu, z punktu widzenia ludzkiej logiki było szaleństwem, ale tylko z tego punktu widzenia (zob. Węcławski, 2006, s. 75). Według T. Węcławskiego „wierzyć w tę historię to znaczy – żyć, tak jak On. W pierwszym odruchu rozumie się to zdanie: naśladować Go. A tu chodzi o coś więcej: żyć, tak jak On. On żyje” (Węcławski, 2006, s. 75).

Pogrzeb Jezusa pokazuje, że był On tutaj jedynie przechodniem, który nie miał nawet gdzie głowy skłonić i „spoczął nie w swoim grobie” (Węcławski, 2006, s. 80). Na grób można spojrzeć jak na drzwi, które dokądś prowadzą. Grób jest także ostatnim zewnętrznym śladem po kimś, kto odszedł, i miejscem, w którym go ostatnio spotkaliśmy. Ludzie przychodzą na groby, żeby podtrzymać więzi z tymi, którzy odeszli (Węcławski, 2006, s. 89).

Czym jest z kolei Chrystusowe powstanie z martwych? (zob. Piotrowski, 2022, s. 730–740) Po pierwsze, „tajemnicą życia Jezusa, syna Bożego, ukrzyżowanego dla naszego zbawienia” (Węcławski, 1997, s. 163). T. Węcławski uważa, że „to krótkie i dla człowieka wierzącego Ewangelii zupełnie oczywiste zdanie streszcza na sposób katechizmowy paschalne orędzie Ewangelistów i wskazuje na samą istotę wiary w Jezusa Chrystusa” (Węcławski, 1997, s. 163). Treść wyznania jest następująca: „wierzymy, że to Jezus ukrzyżowany zmartwychwstał, we własnym ciele, które zawisło na krzyżu i zostało złożone w grobie” (Węcławski, 1997, s. 164). Po drugie, należy pamiętać, że Jezusowe powstanie z martwych nie jest reanimacją, ale „ujawnieniem pełni Bożego zamiaru wobec Jezusa i przez Niego wobec każdego z nas. Człowiek jest przez Boga, swojego Stwórcę i Wybawiciela, powołany do życia, a nie do śmierci” (Węcławski, 1997, s. 164). Po trzecie, to nowe życie Jezusa ukrzyżowanego objawia wymiar dotyczący naszej egzystencji, nam bowiem

pokazuje, jak bardzo to jest prawdą (Węclawski, 1997, s. 164). Po czwarte, nowość Jezusowego zmartwychwstania ma również konkretny wymiar narracyjny. Polega on na tym, że

nie trzeba mówić, że On teraz znowu żyje – mimo że umarł i został pogrzebany jak tyłu innych. Trzeba powiedzieć raczej: teraz dopiero naprawdę żyje, teraz żyje tym bardziej. Okazało się bowiem dzięki Bogu, że życie jest naprawdę czymś więcej niż śmierć. Dlatego właśnie mówimy o Jezusie nie tylko: «umarł i zmartwychwstał», ale «umarł, zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Ojca». Tak właśnie się okazuje, co Bóg naprawdę sądzi o śmierci Jezusa. W ten sposób okazuje się też, co Bóg naprawdę sądzi o śmierci każdego z nas – skoro on właśnie dla nas zgodził się umrzeć, by zmartwychwstać (Węclawski, 1997, s. 164).

Po piąte, zmartwychwstanie Jezusa ma wymiar totalny, to znaczy, że

ta zwycięska obecność Jezusa obejmuje wszystko to, co obejmuje obecność żywego człowieka. Jest to więc obecność cielesna i duchowa w najprostszym znaczeniu tych słów. Właśnie taka – nie tylko duchowa, ale także cielesna – obecność pozwala spotkać Go widzialnie i z Nim rozmawiać, jak o tym świadczą Ewangelisci. Ich świadectwo trzeba przyjąć w całej jego prostocie (Węclawski, 1997, s. 164–165).

Z perspektywy badań nad zmartwychwstaniem szczególnie interesujące są biblijne świadectwa i ich komentarze znajdujące się w *Sieci*. „Pisma nowotestamentowe rozumieją zmartwychwstanie Jezusa jako wydarzenie, to jest jako konkretne zdarzenie historyczne, które właśnie jako takie otwiera się ludzkiemu doświadczeniu i daje się opowiedzieć w naszym języku” (Węclawski, 1997, s. 174). T. Węclawski podkreśla, że

zmartwychwstanie jest [...] zdarzeniem, które najpierw wstrząsnęło jego świadkami jako rzecz dla nich całkowicie niespodziewana, a następnie dzięki nim «doszło do głosu»: stało się źródłem różnego rodzaju wypowiedzi – początkowo krótkich entuzjastycznych form wyznania wiary, później znalazło wyraz w budujących opowiadaniach religijnych, zawierających owoce refleksji teologicznej nad tym, co się stało. W obu tych formach przedstawia się jako fakt, jako coś, co rzeczywiście się stało, jako niezwykle Boże dzieło spełnione wobec Jezusa ukrzyżowanego. I jako takie domaga się uznania i zgody, to znaczy wiary (Węclawski, 1997, s. 175).

Ogólna klasyfikacja tekstów nowotestamentowych dotyczących zmartwychwstania wygląda następująco. Najpierw mamy do czynienia z tzw. tekstem szerokim dotyczącym powstania z martwych, jest nim cały Nowy Testament. Następnie mamy tekst bliższy, czyli takie świadectwo, którym jest refleksja nad wydarzeniami paschalnymi ujęta w różne formy literackie, na przykład teologiczne rozważania u Pawła czy opowiadania z elementami teologii u Synoptyków. „Teksty te albo bezpośrednio, albo przynajmniej pośrednio wiążą się z wydarzeniami zmartwychwstania” (Węclawski, 1997, s. 175). W końcu tekst najbliższy, przez który rozumiemy świadectwa o Zmartwychwstaniu, czyli krótkie formuły wiary, relacje o odkryciu pustego groby i chrystofanie. „Wszystkie te części przekazy powstały pierwotnie niezależnie od siebie nawzajem i dopiero później zostały na różne sposoby ze sobą powiązane” (Węclawski, 1997, s. 175).

Analizując krótkie formuły wiary, T. Węclawski zwraca najpierw uwagę na fakt ich pojawienia się w przestrzeni liturgii wspólnot prachrześcijańskich. Tam właśnie pojawia się wyznanie „Boga, który wskrzesił Jezusa z martwych” (Rz 10,9; 4,24). Te krótkie formuły posiadają elementy decydujące o ich wadze. Najpierw akcentują działanie Boga, zatem mają odcień/charakter wyrażnie teologiczny. Przedmiotem działania Boga jest zawsze Jezus – i to jest drugi istotny element formuły. W końcu następstwem tego działania, jego owocem, pozostaje „wskrzeszenie z martwych” Jezusa (zob. Węclawski, 1997, s. 176). Wyrażenie to, obecne z większą intensywnością w późnej teologii Starego Testamentu, wyrażało obudzenie umarłych połączone z przemienieniem ciał. „Nowe ciało po zmartwychwstaniu jest według Pawła ciałem duchowym – to znaczy ciałem człowieka istniejącego w rzeczywistości Bożej, a nie tylko jednostkowym ciałem zmarłego, przywróconym do dawnego życia” (Węclawski, 1997, s. 176).

Badając wczesne wyznania wiary w zmartwychwstanie, natrafiamy jeszcze na charakterystyczne formuły podkreślające wskrzeszenie i wywyższenie Jezusa (Flp 2,9). Poznański teolog zauważa, że zaczynają występować niemal jednocześnie, zamiennie i w tym samym czasie. „Formuła o wywyższeniu ukazuje eschatologiczne i chrystologiczne oznaczenie formuły o wskrzeszeniu. Nie chodzi zatem jedynie o sam fakt wskrzeszenia Jezusa, ale o wypełnienie się Jego życia, o ukazanie prawdy o tym życiu: że należy ono całkowicie do Boga i że ma udział w Jego chwale” (Węclawski, 1997, s. 176).

Najstarszym świadectwem Zmartwychwstania jest *credo* z 1 Kor 15,3–8. Ma ono charakter najwcześniejszy i przedpawłowy. Czytając ten tekst, „stoiśmy [...] wobec trzech podmiotów: Chrystusa, o którym mowa; Pawła, który przyjmuje i przekazuje ewangelię; wreszcie braci, którzy ją przyjęli, trwają w niej i przez nią będą zbawieni” (Węclawski, 1997, s. 177). Według poznańskiego badacza w wyznaniu

tym „zostaje zarysowana pierwotna sytuacja narodzin i przekazu orędzia o Zmartwychwstaniu” (Węclawski, 1997, s. 177). W jaki sposób? „Punktem wyjścia jest to, co stało się z Mesjaszem Jezusem, ale teraz, kiedy On już nie jest wśród nas obecny bezpośrednio i widzialnie, Jego tajemnica jest przedmiotem świadectwa, przekazu i wiary prowadzącej do zbawienia” (Węclawski, 1997, s. 177). Rdzeniem *credo* pozostają cztery czasowniki: umarł, został pogrzebany, zmartwychwstał i ukazał się. T. Węclawski zatrzymuje się przy wybranych słowach, wyjaśniając je. Zwraca zatem uwagę na soteriologiczny wymiar śmierci Jezusa. Następnie interpretuje wyrażenie „trzeciego dnia”, a w końcu dokonuje hermeneutyki czasownika „ukazał się”. *Credo* stanowi dla niego formę świadectwa tych, którzy widzieli i którzy mają w związku z tym autorytet wśród braci.

Pusty grób jest znakiem powstania z martwych. „Zrozumienie i interpretacja historycznego wydarzenia, o którym mowa – grób jest pusty! – zależy jednak od stosunku do Jezusa. Ci, którzy wierzą, są gotowi widzieć w pustym grobie znak Zmartwychwstania. Inni tłumaczą rzecz całą przyczynami naturalnymi lub podejrzewają oszustwo” (Węclawski, 1997, s. 179). Zdaniem T. Węclawskiego fakt, że o pustym grobie mówią kobiety, pozbawione w ówczesnym kontekście autorytetu, jest argumentem za jego historycznością. „Gdyby przekaz ten był wytworem fantazji literackiej, zapewne nie zawierałby takiego utrudnienia” (Węclawski, 1997, s. 179).

Ukazywania się Jezusa uzupełniają przekaz o pustym grobie. Narracje o spotkaniach w niedzielny poranek stanowią wstęp do chrystofanii. „Dochodzi tu do głosu pewna zasada ważna dla zrozumienia całości przekazu: wiara w Zmartwychwstanie jest nie tylko skutkiem, ale w istotnym stopniu także warunkiem widzenia Jezusa żyjącego” (Węclawski, 1997, s. 189). Na co zwracają uwagę bohaterowie powieściowej debaty? Po pierwsze, na osobę Piotra, któremu przysługuje pierwszeństwo jako świadkowi, chociaż nigdzie jego spotkanie z Chrystusem nie jest opisane, a jedynie stwierdzone. Po drugie, „spotkania z Nim (Jezusem) tworzą i ukazują fundament nowego życia tych, którzy uwierzyli” (Węclawski, 1997, s. 190). Dodajmy, że „inicjatywa tych spotkań leży zawsze po stronie Jezusa – przekaz podkreśla zaskoczenie uczniów i nadzwyczajność sytuacji” (Węclawski, 1997, s. 190). Po trzecie, ukazywania – jak w przypadku Łukasowego opisu (24,13–35) – nawiązują do struktury pamiętki ostatniej Wieczerzy Jezusa. Pojawiają się bowiem dwa połączone ze sobą działania Zmartwychwstałego: „czytanie i rozumienie Pisma” oraz „łamanie chleba”. „W ten sposób opowiadanie to najwyraźniej wiąże tajemnicę nowego życia Jezusa Ukrzyżowanego z tajemnicą życia i działania wspólnoty tych, którzy w Niego uwierzyli – Jego Kościoła” (Węclawski, 1997, s. 192).

T. Węclawski podkreśla, że w przypadku powstania z martwych „to jest ten sam Jezus, ale nie jest tak samo jak przed zmartwychwstaniem” (Węclawski, 2006,

s. 121). Dokonuje się tutaj jakaś tajemnica, „do której ani oni wtedy, ani my dzisiaj nie mamy dostępu” (Węclawski, 2006, s. 121). Jak wygląda ten proces spotkania z Jezusem zmartwychwstałym? „Nic się nie stało od razu, ot tak, pod wpływem chwili. A z drugiej strony, charakterystyczną cechą wszystkich spotkań ze zmartwychwstałym Jezusem, które opisano w Ewangeliach, jest moment olśnienia: «to jest Pan»” (Węclawski, 2006, s. 121). Poznański teolog, charakteryzując chrystofanie, zauważa, że nie są one „ani dowodem, ani triumfem, ani demonstracją”. Ukazywanie się Jezusa „jest procesem dokonującym się w obrębie wiary tych, których wybrał. To znaczy – nie tylko tych, którzy są pierwsi w tym procesie, ale nas też. Dziś także Jezus nie ukazuje się tym, którzy w Niego nie wierzą albo którzy chcą, żeby Go w tym świecie nie było, lecz tym, którzy są gotowi wierzyć, nawet jeśli ta wiara jest dla nich bardzo trudna” (Węclawski, 2006, s. 122). Przyglądając się reakcji uczniów na spotkania z Zmartwychwstałym, T. Węclawski stwierdza, że Mistrz dobrze ich przygotował do tych wydarzeń.

Ich pierwszą reakcją i zarazem pierwszym aktem wiary (choć nie mają jeszcze świadomości, w co tak naprawdę wierzą) jest akt zgromadzenia się w jednym miejscu. Gromadzą się, bo czują, że może jednak jest inaczej, niż myśleli. Jezus nauczał ich, że w związku z nim bardzo wiele rzeczy jest inaczej, niż się spodziewali – począwszy od hierarchii społeczno-religijnych, przez sposób interpretowania wymagań Prawa, aż po bardzo zasadnicze sprawy dotyczące życia i śmierci. Jezus już nieraz ich zaskoczył, dlatego Piotr, zwołując zgromadzenie, zareagował najlepiej, jak było to możliwe. Był to wyraz wiary w to, że także teraz Jezus czyni coś inaczej, niż oczekiwano” (Węclawski, 2006, s. 124).

Zdaniem T. Węclawskiego to właśnie zwołanie uczniów przez Piotra jest pierwszym i zarazem kluczowym aktem wiary w zmartwychwstanie. „Wiadomość o pustym grobie mogła tu odegrać rolę katalizatora: «skoro grób jest pusty, to może to wszystko jest naprawdę inne, niż myśleliśmy, a jeśli jest inne, to należy się zebrać i wrócić do tego, co czyniliśmy, będąc z Nim” (Węclawski, 2006, s. 112).

Jaki jest związek zmartwychwstania Jezusa z genezą Kościoła? To zagadnienie dotyczy wprawdzie istotnej kwestii eklezjologicznej, ale trudno nie zapytać o nie, przyglądając się wydarzeniom paschalnym. Ostatecznie to wiara w Jezusa, który umarł i zmartwychwstał, sprawia, że w latach siedemdziesiątych pierwszego stulecia dochodzi do oddzielenia wspólnoty uczniów Jezusa od synagogi. Odtąd będą oni nazywać się *ecclesia*, czyli zwołanie, zgromadzenie. Nazwa ta nawiązuje do Izraela gromadzącego się w imieniu Boga (por. Pwt 4,10): *synagogé* oznacza



tych, którzy nie uwierzyli w Jezusa, *ecclesia* z kolei to Kościół, wyznawcy Jezusa. „Temu procesowi oddzielenia towarzyszy teologiczna refleksja interpretująca powstanie, życie i strukturę wspólnoty uczniów Jezusa jako nowe urzeczywistnienie Izraela – na podstawie Nowego Przymierza z Bogiem przez Krew Jezusa” (Węclawski, 1997, s. 209). Z pewnością to oddzielenie nie odbywało się spokojnie, a proces ten miał przebieg niejednokrotnie dramatyczny. Ponadto na te wydarzenia nakładają się również wewnątrzchrześcijańskie zmagania między wspólnotą jerozolimską, zachowującą tradycje judaistyczne, a chrześcijanami, którzy uwierzyli w Jezusa już na terenach misyjnych i z Żydami niewiele mieli wspólnego. Spory między chrześcijanami na terenie Azji Mniejszej T. Węclawski określa mianem prawdziwego wrzenia religijnego (zob. Węclawski, 1997, s. 210) i stwierdza, że fakt ukształtowania się pod koniec pierwszego wieku jednorodnej i powszechnie akceptowanej struktury „jest prawie niewytłumaczalny, jeśli nie przyjmiemy, że oparciem takiego rozwoju był autorytet większy niż autorytety poszczególnych uczestników ówczesnych sporów” (Węclawski, 1997, s. 210). I wyjaśnia: „takim autorytetem mógł być dla wspólnot chrześcijańskich jedynie autorytet samego Jezusa” (Węclawski, 1997, s. 210). Nie chodzi o to, że Jezus wpływa bezpośrednio na ówczesną sytuację, ingerując w nią.

Znaczy to jednak, że Jego obecność jest przeżywana jako obecność żywa i czynna – czyli taka, do której można się rzeczywiście odwołać. W przeciwnym razie bowiem – gdyby Jezus przemawiał jedynie za pośrednictwem innych autorytetów, waga tych autorytetów w oczach poszczególnych wspólnot wpływałaby na wartość argumentacji. Inaczej mówiąc, autorytet Jezusa stoi ponad autorytetem Piotra, Jakuba czy Pawła i rozstrzyga w kwestiach spornych, ponieważ istnieje przekonanie, że Jezus sam naucza swój Kościół (Węclawski, 1997, s. 210).

Jakie nowe elementy występują wśród oddzielających się w latach siedemdziesiątych pierwszego wieku uczniów Jezusa, które nadają im szczególny rys? Po pierwsze, rozumienie samych siebie jako wspólnoty z żyjącym Jezusem. Oznacza, że chrześcijanie uznają Boże posłannictwo Jezusa, Jego „zmartwychwstanie jest tego potwierdzeniem i uprawomocnieniem” (Węclawski, 1997, s. 210). Po drugie, powstające wspólnoty pod wpływem wydarzeń politycznych (pierwsza wojna żydowska i zniszczenie Jerozolimy) określają się jako Nowy Izrael – Lud Nowego Przymierza. Stąd w pismach Nowego Testamentu występujące zestawienia: Pascha Izraela – Pascha Jezusa lub Jezus – Nowy Mojżesz, które oznaczają re-lekturę czy też chrystologiczną interpretację Starego Testamentu. Nie byłaby ona możliwa bez Jezusa. To On „w istocie jest źródłem i autorem tej reinterpretacji, nawet jeśli nie

dokonuje jej bezpośrednio i osobiście” (Węclawski, 1997, s. 211). Po trzecie, kształt rodzącej się wspólnoty, na który złożyły się apostołskie decyzje i ustalenia, dokonał się na zasadzie „wierności wobec nauczania Jezusa” i w zgodzie z Jego wolą (Węclawski, 1997, s. 211). Podsumowując, T. Węclawski stwierdza:

ta zasadnicza struktura autorytetu – fundamentalny odniesienie do żywego autorytetu Jezusa i konsekwentnie do związanego z nim autorytetu apostołskiego – stała się zapewne oparciem i rdzeniem kształtującej się w tym czasie bardzo szczegółowej organizacji wspólnot chrześcijańskich – to znaczy sprawowanych w tych wspólnotach przez wybrane osoby funkcji i urzędów (Węclawski, 1997, s. 212).

## KU ONTOLOGII PASCHALNEJ

W rozmowie z Sebastianem Dudą, która ukazała się na łamach „Więzi” (2020), pytany o kwestię ontologii paschalnej prof. Tomasz Polak stwierdza: „Kawą tego, co napisałem w tych «elementach ontologii paschalnej», jest ewidentnie przekonanie, że to, co prezentuje się w ramach wykładu teologicznego jako pozytywne cechy Boga, trzeba uznać za nieporozumienie” (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020). Zapytajmy zatem, czym w istocie jest ontologia paschalna i jakie elementy się na nią składają. W tekście opublikowanym w krakowskim „Znaku” (521/1998), a potem w jednym z tomów *Królowania Boga* (zob. Węclawski, 2005, s. 96–129) poznański profesor szeroko zajmuje się tą kwestią. Stwierdza, że „chodzi tu o odpowiedź na pytanie o wspólne fundamentalne zasady ontologiczne i gnoseologiczne, których domaga się wykład Bożego Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie” (Węclawski, 1998, s. 42). T. Węclawski jest świadomy wagi debaty chrystologicznej na temat związków teologii z myślą grecką. Uważa przy tym, że niezależnie od siły nowych propozycji czy nawet całych systemów teologicznych, które odzęgają się od związków z grecką filozofią, a nawet próbują ją neutralizować, impuls ten „tkwi daleko głębiej, niż się wydaje wielu jego krytykom” (Węclawski, 1998, s. 43). Zamyśłem poznańskiego badacza jest więc przedstawienie tego wszystkiego, co „krytyka tego greckiego impulsu wniosła do współczesnej teologii” (Węclawski, 1998, s. 43). W tym celu T. Węclawski tworzy słownik powiązanych ze sobą pojęć teologicznych i uzasadnia jego sens w następujący sposób: „za fundamentalne uważam te pojęcia, bez których z całą pewnością nie da się uprawiać chrześcijańskiej teologii – nie tylko dzisiaj, ale nigdy, nie tylko tu, ale nigdzie. Nie roszczę sobie oczywiście pretensji do przedstawienia kompletnej listy takich pojęć. Sądzę tylko, że te, które tu przedstawiam, do takich należą” (Węclawski, 1998, s. 43).



Dodaje ponadto drugie niezbędne wyjaśnienie metodologiczne:

nie zamierzam bynajmniej wskazywać na wszystkie ani nawet na różne możliwości kryjące się w pojęciach, o których mowa. Chcę raczej uchwycić każdorazowo tę jedną możliwość, która czyni każde z nich właśnie pojęciem fundamentalnym – co znaczy zarazem: wspólnym i konstytutywnym dla różnych możliwych teologii. W tym też sensie nazywam proponowany tu słownik nie tylko słownikiem teologicznym, ale teo-ontologicznym. Zdaję sobie sprawę z dyskusyjnego charakteru takiej próby. Jestem jednak przekonany, że jest to zadanie, które tak czy inaczej trzeba podejmować (Węclawski, 1998, s. 43).

Zdaniem T. Węclawskiego kluczowym odniesieniem dla podstawowych pojęć chrześcijańskich była tajemnica śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Szybko jednak zastąpiło ją uniwersalne pojęcie Boga i tego, co boskie. A kwestia powstania z martwych znikła na kilkanaście stuleci. Powróciła w wieku XVIII, wraz ze sporem o historyczność faktu zmartwychwstania. „Dopiero długi i trudny proces wyjaśniania historycznego i teologicznego statusu nowotestamentowego świadectwa o zmartwychwstaniu otworzył drogę do ponownego odczytania słowa o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jako *primum dictum* chrześcijańskiej teologii” (Węclawski, 1998, s. 44). W tym miejscu poznański profesor nie podejmuje się relacjonowania debat dotyczących zmartwychwstania rozciągających się od oświecenia do współczesności, przyjmuje jednak powszechnie akceptowalny wynik. Brzmi on następująco: przekaz dotyczący powstania z martwych „jest owocem wydarzenia, które gruntownie zakwestionowało oczekiwania mesjańskie Izraela w ich dotychczasowym kształcie, zasadniczo odmieniło panujące dotąd teologiczne wyobrażenia i zapoczątkowało nową formę wspólnego życia uczniów Jezusa, i że to właśnie wydarzenie mają na myśli ci, którzy mówią: ukrzyżowany Jezus zmartwychwstał” (Węclawski, 1998, s. 44–45). T. Węclawski nie wyjaśnia w żaden sposób ani historycznego, ani tym bardziej doświadczalnego kształtu samego wydarzenia. Stwierdza za to wyraźnie: „cała treść i cały sens słowa «zmartwychwstanie» ma źródło w tym jednym wydarzeniu, do którego zostaje ono tu odniesione, ale wydarzenie to z zasady przekracza i rozsada kategorie, w których jesteśmy o nim zdolni mówić – z tak czy inaczej przez nas «przedustawioną» kategorią «zmartwychwstania» włącznie” (Węclawski, 1998, s. 45). Poznański teolog uważa, że jedynym sposobem dotarcia do istoty i sensu tego słowa jest procedura, polegająca na tym, że przyjmie się, iż to, „co zdarzyło się w pierwszym spotkaniu wybranych ludzi z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, może się zdarzyć w każdym z Nim spotka-

niu i że spotkanie takie jest dzisiaj możliwe nie mniej niż wówczas, na początku” (Węclawski, 1998, s. 45). Taka perspektywa ma sens i jedną zaletę: „nie wyklucza i w żaden sposób nie ogranicza tej możliwości, że zmartwychwstanie jest czymś więcej niż wszystko, co o nim dotąd myśleli” (Węclawski, 1998, s. 45). I dopowiada T. Węclawski:

kiedy czynimy takie założenie – wiedząc przecież o tym, co zdarzyło się pierwszym świadkom zmartwychwstania Jezusa (jak radykalnie zakwestionowane zostały ich dotychczasowe przekonania i wyobrażenia) – zgadzamy się, że coś podobnego może się zdarzyć i nam. Istotę takiej właśnie wspólnoty świadków zmartwychwstania pojmujemy o tyle, o ile dociera do nas metaforyczny sens słowa o ukrzyżowanym Jezusie, który zmartwychwstał (Węclawski, 1998, s. 45–46).

Formułę „ukrzyżowany Jezus zmartwychwstał” poznański profesor nazywa metaforą w sensie możliwie najsilniejszym. „Jest to metafora, która nie tylko ujmuje i na swój sposób odzwierciedla pewną rzeczywistość, ale w niej realnie uczestniczy” (Węclawski, 1998, s. 46). Dlatego jest ona wiążąca. Po jej odkryciu bowiem nie ma już drogi powrotnej. W związku z tym jednak, że jest metaforą, należy jej się uznanie, zrozumienie i rozwinięcie. „Dokonuje się to najpierw z pomocą kolejnych metafor realnie uczestniczących w tej pierwszej. Realne uczestnictwo oznacza tu uczestnictwo nie tylko na poziomie analogii czysto językowych i słownych, ale na poziomie tego wydarzenia, które samo jest źródłem wszystkich wchodzących w grę metafor” (Węclawski, 1998, s. 46). T. Węclawski jest zdania, że z taką sytuacją polegającą na „rozumiejącym rozwinięciu słowa o Jezusie ukrzyżowanym, który zmartwychwstał, mamy do czynienia w pierwszych dziesięcioleciach wiary w zmartwychwstanie Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 46). Świadectwami pozostają wyznania wiary pierwotnego Kościoła, rozciągające się od krótkich formuł aż po narracje, które zawierają i wymiar historyczno-doświadczeniowy i teologiczny. Poznański badacz pyta o pojęciowy wymiar tych świadectw, co przekazują *explicite* i *implicite* na temat śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Zastrzega przy tym, że

z tego rodzaju pojęciem mamy do czynienia nie dopiero wtedy, kiedy potrafimy je jednoznacznie definiować, ale już wtedy, kiedy jesteśmy w stanie tworzyć kolejne metaforyczne wypowiedzi tak precyzyjne i konkretyzujące mowę o wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa, że dzięki temu i one same mogą się stawać źródłem kolejnych metaforycznych formuł (Węclawski, 1998, s. 47).

Zawsze jednak kolejne muszą pozostawać w bliskości tej pierwszej, podstawowej i fundamentalnej. Są one przejściowe i zarazem odsyłające do pierwszej, w której mają swoje źródło. Węclawski, wskazując na możliwe powiązania kształtujące się między metaforami, uważa za słuszne mówienie w tym kontekście o „fundamentalnym pojęciu teo-ontologicznym”. Zależność tę wyjaśnia, wskazując na możliwe metafory, które „nie zatrzymują, ale odsyłają” do pierwszej i podstawowej. Inne, kolejne mogą być używane dlatego, że istnieje ta właśnie. „W ten sposób pierwsze fundamentalne pojęcie teologiczne: śmierci i zmartwychwstania Jezusa ukrzyżowanego, staje się źródłem, oparciem i punktem odniesienia następnych, one zaś przejmują i na nowo oddają cały jego sens” (Węclawski, 1998, s. 48). Kolejne pojęcia, jak podkreśla poznański badacz, osadzają się w tym pierwszym. „Jego bezwzględnie fundamentalny charakter polega bowiem właśnie na tym, że jest ono obecne i dostępne w każdym następnym” (Węclawski, 1998, s. 48). Nie bez znaczenia pozostaje jeszcze logika użycia kolejnych pojęć, następstwo ich odczytywania. Zdaniem T. Węclawskiego pierwszym pozostaje miłość, ostatnim zaś Bóg, „o którym mamy mówić nie inaczej niż w bezwzględnym związku z tym, co się wydarza w życiu i śmierci Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 48). Oba pojęcia pozostają ze sobą w ścisłym związku, należąc do siebie.

Przynależność wzajemna Boga i miłości ukazuje się w życiu i śmierci Jezusa, a to znaczy także: w tym wszystkim, z czym Jego życie się wiąże. Dlatego między tym, co możemy powiedzieć o miłości, a tym, jak nasza mowa o miłości odnosi się do Boga i jak On odnosi się do niej, jest miejsce na wiele współzależnych pojęć fundamentalnych. Takimi są z pewnością: śmierć i życie, wezwanie, odmowa (grzech) i wolność (łaska). Każde z nich i wszystkie razem można rozumieć jako szczególny spójnik między słowem „miłość” a słowem „Bóg” (Węclawski, 1998, s. 49).

Pojęcie pierwsze to miłość, która w tej perspektywie jest integralnie związana z Paschą Jezusa. T. Węclawski doprecyzowuje:

Pytamy o miłość jako nieporównywalne z niczym innym *concretum*, którego nie można znaleźć w żadnym innym miejscu w historii, a zarazem jako *concretum universale*, to jest takie, które ze swojej istoty odnosi się do każdego innego miejsca w historii. Pytamy o miłość jako ukazane przez paschę Jezusa «wydarzenie jedności życia i śmierci na korzyść życia» i w tym właśnie sensie o „miłość na śmierć i życie” (Węclawski, 1998, s. 49).

Według poznańskiego profesora w tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera metafora, która brzmi: „kto kocha, wierzy, że śmierć ma już za sobą” (Węclawski, 1998, s. 50). Oparciem wiary wyrażonej w tym stwierdzeniu pozostaje ostatecznie wydarzenie paschalne.

To jest miłość cała zwrócona do Jego życia, nie do śmierci, a z nim razem zwrócona do wszystkiego, co do Jego życia należy i do wszystkiego, z czym Jego życie się wiąże. To jest konsekwentnie miłość, która w Nim pragnie życia każdego z nas, ale wciąż jeszcze nie ma i nigdy nie będzie miała tak, jak może sama w sobie chciałaby nas mieć, gdyby chciała nas tylko sama w sobie, a nie w nas (to znaczy, gdyby naprawdę nie była miłością) (Węclawski, 1998, s. 52).

To miłość Boga przemówiła w wydarzeniu paschalnym Jezusa. Tak zatem ukazuje się „fundamentalny teo-ontologiczny sens słowa miłość na śmierć i życie” (Węclawski, 1998, s. 52).

Drugim pojęciem jest wolność. T. Węclawski przywołuje ją, biorąc pod uwagę istnienie człowieka. Chodzi mu o „taką właśnie nie-bezimienną wolność każdego i wszystkich wobec Boga” (Węclawski, 1998, s. 54). I dodaje: „jesteśmy zobowiązani uwzględnić przy tym realny kontekst tej wolności w historii ludzi – takiej, jaka była i jest” (Węclawski, 1998, s. 54). Kontekst ten stanowi z jednej strony „nie-obojętność Boga w odniesieniu do każdego człowieka (Jego miłość do człowieka jako wezwanie i łaska)” (Węclawski, 1998, s. 54), z drugiej zaś „niewiara (każdego) człowieka w odniesieniu do Boga (brak miłości i odmowa siebie – grzech)” (Węclawski, 1998, s. 54). Zdaniem poznańskiego profesora fundamentalny charakter pojęcia wolności „staje się, widoczny tym wyraźniej, im lepiej zdajemy sobie sprawę, jak zasadniczo wiąże się one z ostatecznym rozstrzygnięciem o porządku tego świata, dokonany w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 54). I dodaje:

istotą tego rozstrzygnięcia jest – patrząc historycznie i zarazem teologicznie – potwierdzenie przez Boga prawdy słów i czynów Jezusa. Dokołało się ono nie tylko w wymiarze indywidualnym i względnym (okazało się, że ten człowiek, wbrew swoim oskarżycielom, był sprawiedliwy, że w rzeczy samej był synem Bożym), ale w wymiarze powszechnym i bezwzględnym (okazuje się, że w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu tego człowieka i nie gdzie indziej znajdujemy Boga jako źródło Jego i naszego życia wbrew śmierci – On jest Synem Bożym) (Węclawski, 1998, s. 54).

Wolność ujawnia ludzki kształt tego rozstrzygnięcia. Kieruje bowiem uwagę na Jezusa, którego posłuszeństwo staje się przeciwieństwem nieposłuszeństwa Adama. I chociaż, biorąc pod uwagę historię Chrystusa, można odnaleźć w niej zarzuty o uzurpację czy bluźnierstwo kierowane pod Jego adresem, to ostatecznie przebija postawa uniżenia i poddania się woli Boga. Posłuszeństwo wiedzy Jezusa na krzyż (por. Flp 2,6–11) (zob. Węclawski, 1998, s. 55).

Ostatnim pojęciem jest słowo Bóg. T. Węclawski stwierdza: „pytam o nie jako źródło wszystkich w ogóle możliwości tej refleksji – albo lepiej: jako jej źródłową możliwość. W tym sensie to ostatnie pojęcie jest zarazem pierwszym” (Węclawski, 1998, s. 58). Definicji tego pojęcia dokonuje poznański profesor w kontekście wydarzeń paschalnych. Uzasadnia to w następujący sposób:

Skoro zaś Bóg daje się poznać w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, postępowanie takie, zwracając się do tego jedyne miejsce, na którym możliwe jest pełne i ostateczne poznanie Boga, uwzględnia sformułowane tu postulaty: samo nie zakłada niczego i niczego nie wyprowadza z żadnego innego źródła, a zarazem odkrywa rzeczywistą możliwość mówienia o Bogu. Ta właśnie możliwość jest poszukiwanym przez nas pierwszym i ostatnim fundamentalnym pojęciem teo-ontologicznym (Węclawski, 1998, s. 60).

Próba przedstawienia pojęcia Boga, mowa o Nim, zdaniem Węclawskiego, może być jedynie „nie-przedmiotowa”. To ostatnie stwierdzenie oznacza taką, która „nie ma przed oczyma nic szczególnego, nie przedstawia sobie niczego, co byłoby tylko i właśnie Boże. Nawet jeśli przeciw takiej możliwości burzą się nasze wyobrażenia i myślowe przyzwyczajenia, warto powstrzymać odruch sprzeciwu i pójść za tę intuicją” (Węclawski, 1998, s. 60).

Próba opisanie mowy o Bogu, jej istoty, przedstawia się w następujący sposób:

Bóg nie jest najpierw samoposiadaniem, które dopiero następnie i jako takie wchodzi w jakiegokolwiek relacje, stając się tym lub tamtym dla tego czy owego; Bóg nie jest zatem samoposiadaniem w tym sensie, w jakim zwyczajnie używamy tego słowa, ale «samym daniem i przyjmowaniem». Oba słowa – „danie” i „przyjmowanie” – opisują jedną i tę samą rzeczywistość: Bóg może być daniem, ponieważ jest przyjmowaniem, i może być przyjmowaniem, ponieważ jest daniem. Nie jest „tym, który daje”, ale samym daniem; i nie jest „tym, który przyjmuje”, ale samym przyjmowaniem. Oznaczałoby to konsekwentnie, że Bóg nie ma nic ściśle własnego – czegoś, co byłoby tylko Jego i poza tym niczyje. Jego obecność nie musi

być widziana jako obecność czegoś lub kogoś, kto byłby tym samym (sobą) także, gdyby nie był dla innego, z innym i w innym. Jedyną Jego (uchwytną i dla nas) własnością jest wtedy życie (każdego) człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a z nim całość stworzenia (Węclawski, 1998, s. 60).

Powyższe twierdzenia, jak zapewnia T. Węclawski, nie mogą i nie są alternatywą dla klasycznych twierdzeń metafizycznych. Twierdzeń obu rodzajów (klasycznych i proponowanych przez T. Węclawskiego) nie można sytuować na tej samej płaszczyźnie. „Nie pozwala na to nie-przedmiotowy charakter tych pierwszych” (Węclawski, 1998, s. 61). Nie ma w nich bowiem, jak podkreśla poznański profesor, stwierdzeń wyrażonych wprost („Bóg jest tym lub tamtym”). Rola ich nie polega na opisanie Boga samego w sobie i samego dla siebie. Wręcz przeciwnie. Są one „wyrazem wielorakiego doświadczenia i wyrastającego z niego przekonania, że Bóg właśnie nie jest sam w sobie i sam dla siebie, że nie chce być i nie jest Bogiem bez człowieka (każdego) i świata (całego)” (Węclawski, 1998, s. 61). Dlatego są one, zauważa T. Węclawski, opisem nie tyle Boga, ile naszej, ludzkiej sytuacji wobec Niego. Chodzi w nich o nakreślenie warunków czy okoliczności umożliwiających mówienie o Bogu, „skoro On jest tym, że czyni swoim życie każdego z nas – nie odbierając go nam bynajmniej i nie czyniąc mniej naszym” (Węclawski, 1998, s. 61).

Według poznańskiego profesora w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym dochodzi do głosu mowa o Bogu. Jest On nie tyle tym, który daje i przyjmuje, ale jest samym daniem i przyjmowaniem. „To właśnie pokazuje się radykalnie, zupełnie i ostatecznie w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu człowieka Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 62). Tę część analiz T. Węclawski puentuje następującymi stwierdzeniami:

Kiedy patrzę na życie Jezusa, nie widzę Boga jako Boga, ale jako żywego człowieka. Kiedy patrzę na Jego śmierć, nie widzę Boga jako Boga, ale jako umarłego człowieka. Kiedy patrzę na Jego zmartwychwstanie, nie widzę Boga jako Boga, ale jako zwycięstwo tego życia nad śmiercią. Zamiast „widzę” mogę oczywiście powiedzieć „mówię”. Widzę zatem tylko to, co ludzkie i ograniczone – życie i śmierć człowieka Jezusa i tylu innych podobnych do Niego ludzi – i o tym tylko mówię. Jednakże kiedy mówię o zwycięstwie tego życia nad śmiercią, przekraczam to, co ludzkie i ograniczone, nie opuszczając wcale jego granic (Węclawski, 1998, s. 62).

Wypowiadając uwagi na temat Boga, poznański profesor przywołuje obraz pustego miejsca i dróg, które wiodą ku niemu z różnych stron. „Wszystkie one zmierzają w to samo miejsce, znane i nieznanne, jedno dla wszystkich, a przecież przez

każdego widziane inaczej – w zależności od tego, skąd i jak przychodzi” (Węclawski, 1998, s. 63). Miejsce to jest puste, pozbawione wszystkiego, czego można byłoby się spodziewać. Ale staje się ono wypełnione wtedy, kiedy pojawiają się tam ludzie i przynoszą siebie. „Kiedy tam docierają, znajdują siebie samych i siebie nawzajem: własne i cudze biedy i bogactwa, radości i bóle, rozczarowania i nadzieje, ale znajdują je tak jak nigdy dotąd. To jest miejsce, na którym umarł Jezus i na którym my się znajdujemy teraz i w godzinie naszej śmierci” (Węclawski, 1998, s. 63).

Poznański teolog, zamykając próbą skonstruowania ontologii paschalnej, wskazuje, na czym, jego zdaniem, opiera się przekonanie wiary dotyczące Jezusa, który umarł i zmartwychwstał. Są nim skutki wiary w powstanie z martwych ukrzyżowanego Pana, które ujawniają się gdziekolwiek i jakkolwiek. Najpierw są to historyczne świadectwa zapisane na kartach biblijnych, wyrażające wiarę społeczności. Następnie jest to „zdolność do tworzenia i przyjmowania, rozumienia i przekazywania znaków, których cały sens polega na reprezentacji tego, do czego odnosi się ta właśnie społeczna wiara i jej historyczne świadectwo” (Węclawski, 1998, s. 63).

## JEZUS W OBREBIE „SYSTEMU KOŚCIELNEGO”

Spojrzenie na genezę Kościoła, a także osobę Jezusa zmienia się po roku 2007. Najpierw w wykładach zatytułowanych „Uniwersum wczesnych chrześcijan” (zob. Witczyk, 2011a, s. 126–163, 2011b, s. 74–104), a potem w pracy *System kościelny, czyli przewagi pana K* (Polak, 2020) a także w wywiadach stanowiących komentarz do wspomianej publikacji, prof. T. Polak wyjaśnia, kim był Jezus z Nazaretu. Zastrzega przy tym, że nie towarzyszy mu już perspektywa teologiczna, ale historyczna oraz że nie interesują go kwestie wiary, ale ludzkie wyobrażenia na temat Boga.

Szukając źródeł systemu kościelnego, poznański profesor wyjaśnia: „Nie należy [...] ulegać pokusie przeciwstawiania Jezusa anarchicznego późniejszej strukturyzacji religijnej. Oba elementy, które pojawiają się w systemie kościelnym: tak anarchiczny, emancypacyjny, jak i archiczny, związany z porządkiem instytucjonalnym, mają zakorzenienie (oczywiście później intensywnie reinterpretowane) w tym, kim był Jezus” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21). Ewangeliczne teksty dotyczące zmartwychwstania Jezusa, zdaniem prof. Polaka, żadną miarą nie stanowią potwierdzenia tego faktu. Po śmierci Jezusa jego uczniowie „znaleźli się w sytuacji nie do pozazdroszczenia” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21). Ich oczekiwania dotyczące „królowania Boga” nie spełniły się, a oni sami zdezerterowali. Pod wpływem traumatycznych doświadczeń sformułowali inter-



pretację, która okazała się kluczowa dla genezy Kościoła: „Jezus jest kimś zupełnie wyjątkowym, ta śmierć jest wyjątkowa i my, którzy w to wierzymy, też jesteśmy wyjątkowi” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21).

Czym w takim razie okazało się samo zmartwychwstanie? Poznański badacz sceptycznie konstatuje:

wśród ludzi, którzy byli istotni dla dalszego rozwoju chrześcijaństwa, istniała gotowość, by uznać, iż z Jezusem coś się stało, iż Jezus mógł zostać wskrzeszony. Do samego wydarzenia – co mówi większość poważnych teologów – nie mamy dostępu. Kaznodziejskie próby jego odtwarzania – do takich zaliczam też np. *Pasję* Mela Gibsona – są śmieszne i żałosne (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 23).

T. Polak nie dostrzega ciągłości między głoszonym przez Jezusa królestwem a powstaniem Kościoła. Widzi za to zarówno w Izraelu, jak i wśród pierwszych chrześcijan wyraźne cechy systemu kościelnego, rozwiniętego w kolejnych wiekach. Są nimi przeświadczenie o wybraństwie, „które zostaje związane z szczególnym odniesieniem do Jezusa” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 23), a także sakralizacja władzy, ujawniająca się w przeniesieniu „autorytetu z Chrystusa na tych, którzy przewodzą wspólnocie” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 24) i w końcu manipulacja, polegająca na powoływaniu się „na Boga, najwyższe wartości, rzeczy ważne dla bardzo wielu ludzi po to, żeby bronić własnych interesów” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 25). Według T. Polaka, „system kościelny to sposób realnego społecznego i politycznego funkcjonowania chrześcijaństwa od jego początków do dziś, a to znaczy zarazem: istotny wyraz religijnej i społeczno-kulturowej tożsamości tej religii. Najważniejsza jest tu właśnie tożsamościowa stałość zjawiska” (Polak, 2020, s. 16).

T. Polak proponuje nowe odczytanie chrześcijaństwa, które określa mianem systemu kościelnego. Jego koncepcję, rozwijającą niektóre idee badaczy z nurtu *Third Quest*, cechuje wyraźny redukcjonizm (zob. Artemiuk, 2023, s. 205–233; Skierkowski, 2011, s. 59–60). Wykorzystując teorię maszyn społecznych, poznański profesor ogalała rzeczywistość kościelną z transcendencji, widząc w niej jedynie ziemską instytucję. T. Polak w swoich analizach przypomina nieco żydowskiego badacza G. Vermesa (1981, 1993, 2008, 2009), który porzuciwszy chrześcijaństwo, nie mógł się uwolnić od kompleksu Jezusa, poświęcając Mu kolejne prace. Analizując *System kościelny*, można odnieść wrażenie, że poznański profesor cały czas próbuje rozliczyć się z Kościołem (zob. *Puste miejsce po Bogu...*, 2020).



Rozmawiając z S. Dudą, stwierdza jednoznacznie, że jest ateistą, nie wyklucza wprawdzie, że ludzie mogą mieć doświadczenie Boga. Czyni jednak przy tym wyraźne zastrzeżenie:

Nie rozstrzygam, co jest ich obiektem. Jeżeli mówimy o «doświadczeniu Boga», to znaczy, że osoba, która czegoś doświadcza, jest przekonana, że to, czego doświadcza, jest Bogiem. I niewątpliwie Jezus miał takie doświadczenie, choć zamiast słowa „prawdziwe” wolę powiedzieć „autentyczne”. W tym sensie uznaję je za autentyczne, że między doświadczeniem Jezusa a samym Jezusem i przedmiotem tego doświadczenia nie było istotnej różnicy. Nie mogło być ono w żadnym sensie zmanipulowane: wywołane z zewnątrz czy przez potrzebę wewnętrzną. Było to po prostu doświadczenie, z którego Jezus przemawiał. To nie rozstrzyga o prawdziwości. Może istnieć całkowicie nieprawdziwe doświadczenie (w sensie obiektywnej prawdziwości), które jest całkowicie autentyczne jako osobiste przeżycie. Sądzę, że ten drugi przypadek odnosi się do Jezusa. Jako ateista nie przyjmuję, że istnieje przedmiot tego Jezusowego doświadczenia, ale obiektywny brak przedmiotu nie unieważnia subiektywnej autentyczności tego, czego Jezus doświadczał. Doświadczenie, w którym doświadczający nadaje przedmiotowi tego doświadczenia miano Boga (czy też mówi, że ma doświadczenie Boga), nadal jest autentyczne (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Jeśli zaś chodzi o własną przeszłość i teologię, którą uprawiał, podkreśla, że *System kościelny* nie jest pracą teologiczną, więc nie ma on potrzeby odcinania się od swojej historii.

Nawet gdybym zachował wciąż chęć pisania książek teologicznych (której w tej chwili nie mam), to akurat *System kościelny* z założenia był inaczej zaprojektowany. Nie chciałem pisać czegoś, w czym pojawiłyby się elementy doświadczeniowo-przeżyciowo-egzystencjalne jako sposób wyrażenia tego, co teologia ma do powiedzenia. W *Systemie kościelnym* chciałem tylko napisać, co sam mam teraz do powiedzenia o Kościele i o miejscu teologii. I trochę napisałem, ale niewiele, bo z zasady miała to być obserwacja z zewnątrz. Jednak gdyby taka obserwacja miała uwzględniać elementy egzystencjalne, byłaby to moim zdaniem bardzo ryzykowna obserwacja. W takim wypadku nakładałbym moją sytuację czy moje doświadczenie na obserwowany przeze mnie przedmiot. A ja chciałem napisać książkę na

zasadzie: patrzę, myślę, mówię. Tu nie chodzi o moją subiektywność (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Odnosząc się do wcześniejszych publikacji pisanych z perspektywy teologicznej, podkreśla, że dzisiaj nie tyle interesuje go Bóg, ile jego ludzkie wyobrażenia. Zdaniem T. Polaka „wszystkie pytania o Boga są pytaniami konkretnych ludzi” (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020). I dodaje:

To oni w konkretnych okolicznościach chcieliby wiedzieć, czy Bóg jest, czy go nie ma. Albo co to znaczy, że jest bądź go nie ma. I jeszcze: co można z tym zrobić? Co z tego wynika? Gdybym miał powiedzieć, co było głównym elementem mojej myślowej ewolucji od pewnych, nie do końca «zreflektowanych» przekonań teologicznych do tego, co myślę o tych przekonaniach dzisiaj, to wskazałbym właśnie to: uwolnienie od zobiektywizowanych konieczności. Np. takich właśnie, że do uprawiania teologii potrzebne jest założenie o istnieniu Boga. Nie. Nie musimy niczego takiego zakładać (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Kwestię Boga T. Polak wyraźnie przesuwając w stronę człowieka i jego oczekiwań czy pragnień. Stwierdza: „[...] pytania o Boga to są w gruncie rzeczy pytania o to, jak ludzie potrzebują Boga, i o ludzkie myśli o Bogu. Jest jedno zdanie Leszka Kołakowskiego, które zawsze na mnie robiło wielkie wrażenie: «Rzeczywiste jest to, czego ludzie najbardziej pragną». Muszę chyba znów do niego wrócić” (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020). Puentując ten wątek w dialogu z S. Dudą, zauważa:

Jeśli ludzie czegoś pragną, to jest rzeczywiste – co nie znaczy, że jest rzeczywistość niezależna od tego. Ona jest właśnie całkowicie zależna od tego pragnienia. Tkwi wewnątrz niego i urzeczywistnia się jako pragnienie albo przynajmniej w związku z tym pragnieniem. Zatem odpowiedzi na pytania o Boga mogą być bardzo różne. Może się np. okazać, że to, czego ludzie rzeczywiście pragną, wcale nie jest tym, co sobie wyobrażają jako swe pragnienie, itd. To bardzo poważna kwestia. Nie można jej po prostu zbyć (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Obraz Jezusa, jaki wyłania się z ostatnich prac i wypowiedzi T. Polaka, zdecydowanie różni się od wcześniejszego wizerunku, pozostającego w kręgu katolickiej chrystologii. Poznański badacz nie odmawia realności Jezusowi z Nazaretu. Zastrzega jednak, że w przypadku opisów zawartych w nowotestamentowych tek-

stach mamy do czynienia z wyobrażeniami osób tworzących koncept, „jakiego potrzebowała rodząca się wspólnota jego uczniów, by przetrwać” (Polak, 2020, s. 45)<sup>3</sup>. Zdaniem T. Polaka „chrześcijaństwo jako system zerwało z Jezusem z Nazaretu do tego stopnia, że nie jest mu już do niczego potrzebne odnośnienie się do niego w konkretności jego ludzkiego życia – zamiast tego odnosi się do swojego obrazu Jezusa, a to bynajmniej nie jest to samo” (Polak, 2020, s. 45). Poznański badacz wskazuje na związek między życiem Jezusa a wyłaniającym się obrazem. Podkreśla jednak, że o sile impulsu Jezusa zdecydowała nie rzeczywista osoba i jej historia, ale potencjał (zob. Polak, 2020, s. 45–47). To prawda, że Mistrz z Nazaretu był charyzmatycznym przywódcą, wokół którego rozciągała się aura mesjańskości. Stanowił jednak w ówczesnej sytuacji religijno-politycznej zagrożenie. Dlatego żydowscy przywódcy postanowili się Go pozbyć, wydając Rzymianom.

Śmierć Jezusa, zdaniem T. Polaka, jest klęską. Jednak jego najbliżsi, próbując sobie z nią poradzić, w poczuciu winy, czując, że zawiedli, ogłaszają Go Panem i Mesjaszem (Dz 2,36). Uważają bowiem, że Bóg nie mógł dopuścić do tego, by sprawiedliwy znalazł się wśród umarłych. Dlatego za przyczyną Piotra rozproszeni uczniowie zbierają się na nowo, stając się odnowioną, Jezusową wspólnotą. Tworzą nową tożsamość i zaczynają dzielić się tym doświadczeniem. To, co się dokonało w uczniach, T. Polak nazywa procesem „przewyciężenia kognitywnego i emocjonalnego dysonansu w stosunku do religijnych i społecznych oczekiwań związanych z wystąpieniem z Jezusem, a następnie stosunkowo szybki i dynamiczny proces interpretacji życia i osoby Jezusa w nowych kategoriach religijnych” (Polak, 2020, s. 64). Ostatnim etapem tego procesu jest mówienie o Jezusie ukrzyżowanym w kategoriach symboli kosmicznych i uniwersalnych (zob. Polak, 2020, s. 65).

Poznański badacz, opisując wyłanianie się „systemu kościelnego”, wskazuje na trzy przegrane Jezusa. Pierwsza to niespełnienie mesjańskich oczekiwań, jakie żywili wobec Niego inni. Druga przegrana, która bezpośrednio doprowadziła do śmierci Jezusa, wynikała z Jego stylu i działalności, pozostających w jawnej sprzeczności z ówczesnymi przekonaniem elit żydowskich. Trzecia, sytuująca się już poza życiem Jezusa, to reinterpretacja Jego śmierci, a co za tym idzie Jego obrazu Boga. Również inna w stosunku do tego, co głosił. Bliska zaś tym, którzy przenieśli na Boga własne oczekiwania (zob. Polak, 2020, s. 67).

## ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było ukazanie zmiany, jaka dokonała się w spojrzeniu prof. T. Polaka na Jezusa z Nazaretu. Odwołując się do jego prac, podjąłem próbę odtworzenia przejścia od Chrystusa historii i wiary do Jezusa wewnętrznego reformatora i człowieka posiadającego głębokie doświadczenie Boga. W dwóch pierwszych częściach artykułu przedstawiłem obraz Nazarejczyka, jaki wyłania się z pism T. Węclawskiego i zarys jego ontologii. Część trzecią poświęciłem obecnym poglądom poznańskiego badacza, wyrażonym przede wszystkim w ostatniej książce dotyczącej systemu kościelnego oraz w wywiadach towarzyszących jej publikacji. Przeprowadzone analizy pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków.

Po pierwsze, w pracach dotyczących Jezusa z Nazaretu ukazujących się do roku 2006 T. Węclawski kreśli własną wizję chrystologii fundamentalnej. Zajmuje się zarówno kwestiami metodologicznymi, jak i historyczno-krytycznymi. W obszarze metodologii koncentruje się na punkcie wyjścia chrystologii, ukazuje chrystocentryzm teologii, pola metodologii działania i perspektywy oraz wskazuje na tymczasowy kres pytań wynikający z przyjętej perspektywy. Rozwija przedstawione założenia, dotyczące osoby Jezusa, jego człowieczeństwa, odniesienia do Boga, tajemnicy Wcielenia, soteriologii, zagadnienia królestwa Bożego oraz wydarzeń paschalnych, przyjmując postać dogmatyczno-fundamentalną. W pracach historyczno-krytycznych z kolei sięga do historii badań nad życiem Jezusa. Zajmuje się źródłami chrystologii, definiuje istotę Ewangelii, wskazuje na wiarygodność przekazów. Kreśli wizerunek Jezusa, opierając się na najnowszej literaturze przedmiotu. Należy zauważyć, że chrystologia fundamentalna, jaka wyłania się z pism T. Węclawskiego, jest spójna, przemyślana, oryginalna. Poznański profesor nie unika kwestii trudnych i kontrowersyjnych. Erudycyjnie je wyjaśnia, wskazując na możliwości i granice metod badawczych.

Po drugie, zarys ontologii paschalnej, jaki proponuje T. Węclawski, jest próbą wskazania i opisanie wspólnych, a zarazem fundamentalnych zasad ontologicznych i gnoseologicznych. Są one niezbędne przy wykładzie dotyczącym Bożego Objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Zamysłem poznańskiego badacza stało się przedstawienie krytyki greckiego impulsu i tego, co wniosła ona do współczesnej teologii. T. Węclawski tworzy słownik powiązanych ze sobą pojęć teologicznych, dla których kluczowym odniesieniem pozostaje tajemnica śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Po trzecie, wizerunek Jezusa, jaki pojawia się w ostatnich wypowiedziach T. Polaka, zdecydowanie różni się od wcześniejszego. Obecnie jest wpisany w *System kościelny*. Wprawdzie poznański badacz nie odmawia Jezusowi historyczności, zastrzega jednak, że w przypadku opisów zawartych w nowotestamentowych

tekstach mamy do czynienia z wyobrażeniami osób tworzących koncept. Możliwość dotarcia do Jezusa historycznego w tej perspektywie jawi się jako niemożliwa. W przypadku Ewangelii, czy szerzej Nowego Testamentu, mamy do czynienia nie tyle z Jezusem historycznym, ile z wyobrażeniami na Jego temat, jakie pochodzą od wspólnoty. W wypowiedziach T. Polaka Jezusa zostaje określony jako człowiek religijny, odnoszący się do Boga jako Ojca, wewnętrzny reformator, ale trudno jednoznacznie określić osobę historycznego Jezusa.

Śledząc pisma poznańskiego profesora, można dostrzec ewolucję w jego postrzeganiu Mistrza z Nazaretu. Wiedzie ona od Chrystusa historii i wiary do Jezusa wewnętrznego reformatora.

### **Bibliografia:**

- Artemiuk, P. (2023). Apologia boskości Jezusa wobec współczesnych koncepcji redukcjonistycznych. W: P. Artemiuk, S. Zatwardnicki (red.), *Wokół pytań o początki chrystologii* (s. 205–233). Kraków: WAM.
- Kościelnej maszyny nie da się naprawić. Tomasz Polak w rozmowie z Michałem Jędrzejkiem. (2020). *Znak*, 11, 18–27.
- Pawliszyn, M. (2023). Fantazmaty „Polaka”, czyli przemyślenia z obszarów egzystencjalnej filozofii religii. *Analiza i Egzystencja: czasopismo filozoficzne*, 61, 113–137.
- Piotrowski, E. (2022). *Początki wiary z Zmartwychwstanie Jezusa. Od Reimarusza do Ratzingera/Benedykta XVI*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Piotrowski, E., Poniewierski, J. (red.). (2022). *(Bez-)Nadzieja Kościoła. Wokół „Systemu kościelnego” Tomasza Polaka*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Polak, T. (2020). *System kościelny, czyli przewagi pana K*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM .
- Puste miejsce po Bogu. Tomasz Polak w rozmowie z Sebastianem Dudą. (2020). *Więź*, (4), 152–162. <https://wiez.pl/2020/12/11/puste-miejsce-po-bogu-rozmowa-z-tomaszem-polakiem/>

- Seweryniak, H., Skierkowski, M. (red.). (2011). *Skąd Kościół. Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*. Płock: Płocki Uniwersytet Wydawniczy.
- Skierkowski, M. (2011). Dwie metodologie. Próba prezentacji współczesnych stanowisk na temat genezy chrześcijaństwa. W: H. Seweryniak, M. Skierkowski (red.), *Skąd Kościół? Skąd Kościół? Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa?* (s. 59–82). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Skierkowski, M. (2018). Problemy i perspektywy współczesnych badań nad źródłami poznania Jezusa Chrystusa. W: P. Artemiuk (red.), *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa* (s. 7–69). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Vermes, G. (1981). *Jesus, the Jew*. Philadelphia: Fortress Press.
- Vermes, G. (1993). *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vermes, G. (2008). *Twarze Jezusa*. Kraków: Homini.
- Vermes, G. (2009). *Autentyczna Ewangelia Jezusa*. Kraków: Homini.
- Węclawski, T. (1988). *Elementy chrystologii*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Węclawski, T. (1994). *Chrystus naszej wiary*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny.
- Węclawski, T. (1997). *Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa*. Kraków: Znak.
- Węclawski, T. (1998). Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej. *Znak*, 10 (521), 42–63.
- Węclawski, T. (2005). *Królowanie Boga. Jeszcze trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Węclawski, T. (2006). *Pascha Jezusa* (współpraca: W. Bonowicz, M. Okoński). Kraków: Znak.
- Witczyk, H. (2011a). Ewangelie jako Fantazmat? Tomasz Polaka interpretacja świadectw historii Jezusa z Nazaretu. W: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (s. 126–163). Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Witczyk, H. (2011b). „Trzy przegrane” – finał historii Jezusa z Nazaretu?. W: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (s. 74–104). Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Ziemiński, I. (2020). Chrześcijaństwo: powstanie i upadek mitu. Na marginesie książki Tomasza Polaka „System kościelny”. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 15 (4), 93–107.

# FROM THE CHRIST OF HISTORY AND FAITH TO JESUS THE INNER REFORMER.

## A CHANGE IN THE CHRISTOLOGICAL PERSPECTIVE IN THE THOUGHT OF TOMASZ POLAK

### SUMMARY

The aim of the article is to show the change that has taken place in prof. T. Polak to Jesus of Nazareth. Based on his works, the author attempted to recreate the transition from Christ of history and faith to Jesus, the inner reformer and a man with a deep experience of God. In the first part of the article, the author presented the image of the Nazarene that emerges from the writings of T. Węcławski. In the second part, an outline of his paschal ontology. The third part was devoted to the current views of the Poznań researcher, expressed primarily in the last book on the church system and in interviews accompanying its publication. The research conducted allows the following conclusions to be drawn: fundamental Christology, which emerges from T. Węcławski's works published until 2006, is methodologically organized, focused on key Gospel threads, and shows Jesus of history and faith; the outline of paschal ontology is an original concept attempting to characterize the revelation of God in Jesus Christ using new ontological and gnoseological principles; Jesus emerging from the "Church System" is a man of the religious order, but the possibility of clearly defining His historical person seems difficult.

*Article submitted: 20.06.2024; accepted: 13.07.2024.*





**Słowa kluczowe:** komentarz alegoryczny, historia liturgii, liturgia średniowieczna, msza rzymska, źródła liturgiczne

**Keywords:** allegorical commentary, history of the liturgy, medieval liturgy, roman mass, liturgical sources

*Lukasz Celiński*<sup>1</sup>

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-1068-7657

# PRINCIPALI COMMENTI MEDIEVALI ALLA MESSA ROMANA FINO AL XII SECOLO: AUTORI E TIPOLOGIA

## INTRODUZIONE

La storia della messa romana, specialmente nel periodo precedente il Concilio tridentino, è tutt'ora molto spesso basata su delle ipotesi sul passato, ripetute senza uno sguardo critico e un vero confronto con le fonti (Celiński, 2024, p. 72-73). L'ultimo che ne abbia fatto largo uso nella ricostruzione dello sviluppo della messa romana nel corso dei secoli, fu il gesuita Josef Andreas Jungmann, nella sua monumentale opera *Missarum sollemnia* (Jungmann, 1961). Come è noto, tuttavia, la comprensione del contenuto di una fonte dipende molto dalla misura della conoscenza del suo contesto. Per questo motivo il nostro studio vuole offrire uno sguardo sintetico sul contesto della nascita dei maggiori commenti medievali alla messa romana e, in particolare, sui loro autori.

<sup>1</sup> Lukasz Celiński, presbitero della Diocesi di Siedlce, dottore in Sacra Liturgia presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo in Roma (2020). Insegna liturgia presso il Seminario Maggiore della Diocesi di Siedlce, l'Istituto Teologico di Siedlce e l'Accademia Teologica di Varsavia (Dewajtis 3, 01-815 Varsavia). Attualmente è direttore dell'Ufficio liturgico diocesano e presidente della Commissione liturgica della Diocesi di Siedlce.

I commenti alla liturgia appaiono in Occidente nel secolo IX. Generalmente, essi hanno forma di piccoli commenti alla messa (*Expositio missae*) o di trattazioni generali sulla liturgia in una specie di *summa de officiis* (Mazza, 2003, p. 161). Il protagonista e capofila di questo tipo di scritto è Amalario di Metz († 859) il quale, per la prima volta, applicò organicamente il metodo allegorico nell'interpretazione della liturgia.

I commenti medievali, anche se principalmente interessati a dare la spiegazione circa le origini e il significato simbolico dei vari usi ecclesiastici, sono fonti importanti anche per la ricostruzione della sequenza rituale della messa. Nell'esposizione degli argomenti, essi procedono per ordine degli elementi rituali, nonostante che quest'ordine venga spesso intercalato con trattazioni di tipo teologico-dottrinale, giuridico o simbolico.

Considerando i limiti di questo contributo, ci soffermeremo soltanto sui principali commenti medievali alla messa a partire da Amalario di Metz fino al *Micrologus* di Bernoldo di Costanza († 1100), proponendoci di completarne il quadro in un'altra sede. Lo scopo principale del presente studio è quello di collocare le fonti nel loro contesto storico.

## 1. AMALARIO DI METZ (CA. 775 – 859)

Amalario<sup>2</sup> nacque intorno al 775<sup>3</sup> nell'area del Regno Carolingio, governata tra l'817 e l'840 da Ludovico il Pio (Hanssens, 1948, p. 59). Probabilmente, all'età di 14-15 anni, entrò in contatto con Alcuino, nella scuola di San Martino di Tours<sup>4</sup>. Dopo essere stato vescovo di Treviri (811-813) (Besson, 1914, p. 922-923), andò a Costantinopoli come ambasciatore di Carlo Magno, dove rimase solo per un anno, fino alla morte dell'Imperatore. Dopo il suo ritorno, avrebbe partecipato ai sinodi di Aix-la-Chapelle (817) e a quello di Parigi (825) (Hanssens, 1948, p. 73; Besson, 1914, p. 923). Amalario, nei suoi scritti, non spiega apertamente perché, nell'anno 831 o verso la fine dell'830, fu mandato da Ludovico il Pio, a Roma, da Gregorio IV (827-844), se non che fu per conoscere meglio la liturgia dell'Urbe e per le ricerche sull'antifonario che egli stava compilando in base a degli esemplari romani (Hans-

2 Secondo l'indagine di Hanssens, il suo nome in originale veniva scritto *Amalheri*. Nella *Epistula ad Petrum Nonantulanum* egli stesso si autodenomina come *Amalarius*. Con questo nome viene comunemente riconosciuto anche dai suoi oppositori, eccezione fatta per tutte le altre forme che costituiscono piuttosto un errore di trascrizione (Hanssens, 1948, p. 60).

3 Vista la mancanza di una fonte diretta circa l'anno di nascita di Amalario non c'è uniformità su questa data. Si trova pertanto anche l'anno 780 o altri vicini (Amalarius of Metz, 1997, p. 48).

4 Si presume che Amalario fosse stato un alunno di Alcuino e non proprio suo discepolo (Hanssens, 1948, p. 62).

sens, 1948, p. 74)<sup>5</sup>. A febbraio o inizio marzo dell'835 successe al vescovo Agobardo, depresso per ragioni politiche (Cristiani, 1979, p. 164), come amministratore della Diocesi di Lione, dove volle introdurre il suo antifonario<sup>6</sup> ed il *Liber officialis*. Il suo tentativo di riforma nel campo della liturgia trovò un grande oppositore nella persona del diacono Floro, il quale si mise ad accusare fortemente le idee di Amalario (Florus Lugdunensis, 1880b, p. 71-96)<sup>7</sup> insieme ad Agobardo<sup>8</sup> e riuscì a farle condannare in occasione del Sinodo di Quierzy nell'838<sup>9</sup>. A seguito della condanna, Amalario fu rimesso dalla sede di Lione dove ritornò Agobardo (Hanssens, 1948, p. 79; Amalarius of Metz, 1997, p. 48). Successivamente, Amalario fu anche coinvolto nella controversia teologica sulla questione della predestinazione sollevata da Gotescalco<sup>10</sup>. Morì a Metz il 29 aprile dell'859 (Franco, 1998, p. 62)<sup>11</sup>.

Amalario è noto soprattutto per il suo metodo allegorico dell'interpretazione dei riti liturgici in cui la messa veniva considerata come una drammatizzazione della passione di Cristo (Mazza, 2003, p. 155). Il metodo allegorico da lui sviluppato ebbe un influsso molto forte sulla concezione della liturgia nel Medioevo e segnò una tappa fondamentale nella storia della liturgia (Amalarius of Metz, 1997, p. 48).

Tra le sue opere, oltre al più impegnativo *Antiphonarius*, di cui non è pervenuto fino ai nostri tempi alcun esemplare (Hanssens, 1948, p. 50-52), troviamo soprattutto il *Liber officialis* e le *Eclogae de divino officio*, dove si concentra la sua produzione in materia liturgica (Mazza, 2003, p. 154, nota 3). Tuttavia, prima di giungere a queste grandi compilazioni, egli scrisse anche un commento al Canone e un'esposizione della messa.

5 Su questo, nel contesto della riforma carolingia, vedi un breve accenno in (Andrieu, 1960, p. xliv-xlv).

6 Non è pervenuto alcun esemplare di questo antifonario che conosciamo dal suo commento intitolato *Liber de ordine antiphonarii*. In esso Amalario usa spesso l'espressione *nostro antiphonario* o simili (Amalarius Metensis, 1950b, p. 13). Come annota Hanssens, dalla stessa sua opera risulta che il lavoro di Amalario non consisteva solo nella correzione di un antifonario già fatto, bensì nella compilazione di un nuovo esemplare che si presentava come una sorta di antifonario-responsoriale (Hanssens, 1948, p. 50-51; 79). Vedi anche (Monterosso, 1979, p. 43-59).

7 Alcuni esempi delle accuse di Floro in (Hanssens, 1948, p. 77-79).

8 Nelle testimonianze degli oppositori, si nota una forte resistenza ai tentativi di introdurre nella liturgia i testi non biblici (Agobardus Lugdunensis, 1880b, p. 325-330; Agobardus Lugdunensis, 1880a, p.339-350).

9 Il principale capo di accusa riguardava la dottrina del *corpus triforme* (Mazza, 2003, p. 154, nota. 3). Analizzando gli scritti di Amalario ci si accorge che l'idea del *corpus triforme* non fu pensata da lui come una dottrina, bensì come un commento allegorico al rito della frazione del pane nella messa. È stato Floro di Lione a presentarla come una dottrina eretica, per riuscire a far condannare Amalario e così allontanarlo dalla sede di Lione (Mazza, 2003, p. 160-161).

10 Gotescalco (†866/69), conosciuto come Gottschalk di Orbais, monaco benedettino e teologo, dichiarato eretico nel Sinodo di Quierzy nell'849.

11 Non abbiamo certezze circa l'anno della sua morte. Hanssens riporta come l'anno probabile 852 o 853 (Hanssens, 1948, p. 82).

Anche se già i contemporanei di Amalario notarono il suo esagerato gusto per il simbolismo, la sua opera conobbe una grande diffusione<sup>12</sup>. A parte questo aspetto, all'interno degli scritti di Amalario sono racchiuse le tracce degli usi liturgici della sua epoca. Si tratta di una liturgia mista di usi gallicani e romani (Debroise, 1907, p. 1328-1329).

### 1.1. *Missae expositionis geminus codex e Canonis missae interpretatio*

Il primo tentativo di una spiegazione della messa da parte di Amalario è contenuto nel suo *Missae expositionis geminus codex* (Amalarius Metensis, 1948d, p. 253-281). Il testo, la cui importanza fu notata per la prima volta da A. Franz (1902, p. 376-377), anche se incompleto, si trova nel ms. Zurich C. 102<sup>13</sup>. Esso viene ritenuto quale parte di un trattato di cui parla Amalario nella sua *Epistula ad Petrum Nonantulanum* (Amalarius Metensis, 1948b, p. 229-231)<sup>14</sup>. Comparando il contenuto del ms. con ciò che Amalario dice del suo trattato nella suddetta lettera, si constata una sorprendente corrispondenza (Hanssens, 1927, p. 155-156; Flicoteaux, 1908, p. 312-313). Come la suddetta *Epistula*, anche quest'opera è decisamente del periodo precedente all'amministrazione della Chiesa di Lione. Secondo Hanssens, essa potrebbe essere stata scritta da Amalario, in parte, durante il suo viaggio a Costantinopoli (813/814) e, in parte, poco dopo il ritorno in patria (Hanssens, 1948, p. 106).

L'opera è divisa in due pezzi; la prima parte inizia sul f. 78<sup>r</sup> del ms. e la seconda sul f. 87<sup>r</sup>. Nessuna delle parti è integra e lo scritto contiene materiale misto e disordinato<sup>15</sup>.

La prima parte (*Codex I*) costituisce una spiegazione delle parti della messa, dalla prospettiva del ministero dei cantori e di ciò che il suddiacono o il diacono fanno dal pulpito<sup>16</sup>. Probabilmente per questo motivo viene omessa la parte che va dalla

12 Lo stesso riguarda anche la sua idea del *corpus trifforme* che verrà ripresa e tramandata dai posteriori nonostante la condanna ufficiale (de Lubac, 1996, p. 335-379; Cristiani, 1979, p. 150-155; 164-167).

13 Il ms., datato alla fine IX secolo o all'inizio del X secolo, proviene dal monastero di Nonantola (Hanssens, 1948, p. 44). La trascrizione con l'introduzione e commento in (Hanssens, 1927, p. 153-185).

14 Si tratta di una risposta ad una precedente lettera del vescovo Pietro Nonantolano, nella quale egli chiede ad Amalario di inviargli il suo trattato (Petrus Nonantulanus, 1948, p. 229).

15 Nell'edizione di Hanssens il materiale è stato riordinato ma nel margine ci sono riferimenti ai fogli del ms. attraverso i quali è possibile rendersi conto della distribuzione di questo testo all'interno del manoscritto (Hanssens, 1948, p. 106-108).

16 Dopo i *capitula* nei quali vengono annunciati i singoli elementi, si prosegue con la loro descrizione introdotta dal titolo: *Qualiter occurrat cantorum officium, quod agitur ad missam, sive subdiaconi vel diaconi, quod agitur in pulpito, sacramento incarnationis Christi, angelorum praedicationis, passionisque, nec non et resurrectionis*. In seguito a questo titolo vengono sviluppati gli argomenti dall'introito fino all'offertorio. Dopo la parte dedicata all'offertorio, già nei *capitula* iniziali, si passa direttamente alla frazione la cui esposizione è incompleta e sparsa nel ms. Nell'edizione di Hanssens il testo è ricollegato sotto il titolo *De fractione oblatarum* (Amalarius Metensis, 1948d, p. 256-265).

preghiera eucaristica fino alla frazione che è, invece, trattata a parte nella *Canonis missae interpretatio* (Amalarius Metensis, 1948a, p. 283-338) che, commenta anche il *Pater* con l'embolismo, il *Pax* e l'*Agnus Dei* (Amalarius Metensis, 1948a, p. 329-338).

La seconda parte (*Codex II*) riguarda gli altri ministeri e si presenta come una descrizione delle modalità di esecuzione delle varie funzioni durante la messa (Amalarius Metensis, 1948a, p. 265-281)<sup>17</sup>.

Dal contenuto di quest'opera amalariana risulta che egli commenta una tipica messa solenne del vescovo, celebrata in presenza di vari ministri dove il presidente viene denominato con il termine di *episcopus*.

## 1.2. *Liber officialis*

Il contenuto dei due piccoli commenti che abbiamo menzionato poc'anzi è stato sviluppato da Amalario nel suo trattato *Liber officialis* (Amalarius Metensis, 1948c). Dalla ricostruzione storica risultano tre edizioni dell'opera: la prima scritta probabilmente nel territorio della Gallia Belga<sup>18</sup>, la seconda (risalente, probabilmente, agli anni 830-831) fatta nella regione storica di Rezia (dove Amalario si trovava in occasione del viaggio per Roma<sup>19</sup>), la terza redatta dopo la composizione dell'antifonario (sicuramente prima dell'anno 835<sup>20</sup>).

Si tratta di un'opera composta con lo scopo di mostrare la natura intima dei riti e la loro origine, che richiama l'intento del *De ecclesiasticis officiis* di Isidoro di Siviglia († 636); per questo, nella sua esposizione, Amalario si riferisce frequentemente ai Padri<sup>21</sup>. Come afferma egli stesso nella prefazione, la sua opera scaturisce dall'ardore di conoscere «*quid priores auctores haberent in corde, qui nostra officia statuerunt*» (Amalarius Metensis, 1948c, p. 20). Amalario sottolinea il rapporto dei riti con la vita di Cristo, così da costituirne la rappresentazione. Secondo lui, l'azione liturgica è un fatto globale dove ogni rito partecipa alla natura dell'azione liturgica di cui fa parte; pertanto, poiché la messa è celebrazione della passione di Cristo, ogni singolo rito è rappresentazione di un momento della passione (Mazza, 2003, p. 154-159).

17 Hanssens, seguendo l'idea di Filocteaux, sostiene che: «*les deux fragments du manuscrit de Zurich appartiennent à l'Expositio missae envoyée par Amalaire à Pierre de Nonantule, le premier fragment correspondant à une première partie de l'ouvrage, où Amalaire explique d'une façon générale les différentes parties de la messe, et donne à chacune une signification symbolique, le second fragment correspondant à une seconde partie de l'Expositio où il reprend en détail les diverses cérémonies de la messe, explique le rôle joué par le ministres, fait un commentaire de l'ordo romain*» (Hanssens, 1927, p. 157).

18 Della prima edizione abbiamo 31 codici, di cui 21 con il testo completo (Hanssens, 1948, p. 69-70; 84).

19 Della seconda edizione dell'opera abbiamo 12 codici di cui 2 non completi (Hanssens, 1948, p. 70-71; 84).

20 Di questa edizione abbiamo solo 5 codici ritrovati in Gallia Belga (Hanssens, 1948, p. 75; 84).

21 Amalario dimostra di conoscere le opere di Agostino, di Ambrogio, di Giovanni Crisostomo, di Beda il Venerabile, di Eusebio, di Cassiodoro, di Origene, di Cipriano ed altri, e cita anche Virgilio ed Orazio.

L'opera è composta da quattro *libelli* di cui il primo tratta le questioni riguardanti l'anno liturgico (con ampia trattazione sulle celebrazioni del Triduo) (Amalarius Metensis, 1948c, p. 66-161), mentre il terzo si occupa della Messa (descrivendo con ordine le varie parti) (Amalarius Metensis, 1948c, p. 257-386).

Il *libellus* che riguarda la messa è suddiviso in 44 capitoli; essi trattano delle parti della messa e delle questioni teologiche che Amalario introduce nel discorso sulla liturgia eucaristica. Dopo alcune cose introduttive, al capitolo quinto inizia l'esposizione delle singole parti della messa, ordinate secondo la successione dei vari elementi rituali. Si tratta della messa solenne del vescovo, chiamato anche *vicarius Christi*, con la partecipazione di vari ministri; in essa non mancano riferimenti ai Padri della Chiesa o ad altre fonti liturgiche, seguiti dalla spiegazione allegorica. Dei riti di comunione egli ne parla nei capitoli 28-34 (Amalarius Metensis, 1948c, p. 353-367).

Tralasciato l'allegorismo, l'opera consta di informazioni molto importanti circa la struttura della messa episcopale romana nell'Impero Carolingio.

### 1.3. *Eclogae de ordine romano*

Nonostante nei cataloghi medievali l'opera intitolata *Eclogae de ordine romano et de quattuor orationibus in missa* (Amalarius Metensis, 1950a, p. 225-265) venisse attribuita ad Amalario, già nel 1908 E. Flicoteaux avanzò l'idea che essa sarebbe semplicemente una compilazione fatta dopo Amalario, il cui autore avrebbe preso delle parti dal *Missae expositionis geminus codex* e dal *Liber officialis* (Flicoteaux, 1908, 315-319).

Il testo viene riportato in diversi mss. arrivati fino a noi<sup>22</sup>. Si nota a prima vista una stretta dipendenza della prima parte di questo testo da quello del *Missae expositionis geminus codex*<sup>23</sup>; inoltre, la discrepanza nell'organizzazione del materiale nelle *Eclogae*<sup>24</sup> fa constatare a Hanssens che esse sono una compilazione basata sul *Codex*, ma fatta da un autore sconosciuto, dopo Amalario (Hanssens, 1948, p. 213-214). Le parti delle *Eclogae* che mancano nel *Codex II*, così come il loro epilogo, secondo Hanssens, potrebbero essere estratti delle parti perdute dello stesso *Codex II* (Hanssens, 1948, p. 212). Il testo è diviso in due sezioni di cui la prima riguarda le varie parti della messa dall'inizio fino alla commistione, mentre la secon-

22 L'elenco dei mss. e l'esame codicologico in (Hanssens, 1948, p. 202-208).

23 Comparando solo i titoli delle *Eclogae* con quelli del *Codex II* si vede un legame tra i due scritti. Una tabella comparativa dei titoli si trova in (Hanssens, 1948, p. 209-211).

24 Ad es., all'inizio vengono riportati i *capitula* del *Codex I* ma non c'è la loro descrizione. Il testo comincia invece riportando spesso letteralmente interi passaggi del *Codex II* omettendone alcuni. Per di più, il materiale è più disorganizzato rispetto allo stesso *Codex*.

da tratta delle quattro preghiere presidenziali del vescovo<sup>25</sup>. Due dei codici riportano anche l'epilogo (Hanssens, 1948, p. 208). Il testo sembra essere non omogeneo. Anche se i capitoli iniziali parlano della messa stazionale del vescovo con la partecipazione di diversi ministri, in quelli relativi ai riti preparatori alla comunione non compare il termine di *episcopus*; invece, riferendosi alla formula del *Pax domini* prima della commistione, il compilatore parla della «*pax dicta a presbitero*» (Amalarius Metensis, 1950a, p. 259). Nella parte riguardante la comunione il testo risulta incompleto. Dopo il *Pater* con l'embolismo seguono la spiegazione della *fractio* e quella relativa alla *commixtio* preceduta dalla *Pax* (Amalarius Metensis, 1950a, p. 258-260).

## 2. RABANO MAURO (CA. 780/1-856)

Rabano nacque a Magonza, con ogni probabilità nel 780/1. Già nel 788 fu presentato dai suoi genitori come *puer oblatus* presso il monastero benedettino di Fulda. Verso il 791 ricevette la tonsura monacale, nell'anno 801 il diaconato e nell'anno 814 il presbiterato. Per un periodo di tempo fu inviato da Alcuino ad approfondire la sua conoscenza delle arti liberali; fu lo stesso Alcuino ad aggiungergli il nome di Mauro, in ricordo del discepolo prediletto di San Benedetto<sup>26</sup>. Ancor prima della morte di Alcuino, l'abate Ratgaire gli affidò l'incarico di maestro degli alunni che più tardi dovette interrompere a causa dei dissensi tra l'abate e la comunità (Kottje, 1988, p. 1). Dopo la deposizione di Ratgaire, nell'anno 817 iniziò per Rabano il grande periodo dell'insegnamento e della redazione dei numerosi commenti biblici nonché delle opere riguardanti la vita ecclesiale che non fu interrotto neanche dalla sua elezione ad abate di Fulda avvenuta nell'anno 822. Tra i suoi discepoli vi fu anche Walafrido Strabone di Reichenau e Gotescalco con il quale Rabano ebbe delle violente discussioni. Esistono diversi documenti che confermano un lavoro molto proficuo di Rabano Mauro presso il monastero di Fulda (Kottje, 1988, p. 1-2).

Nelle opposizioni tra Ludovico il Pio ed i suoi figli e soprattutto dopo la morte dell'Imperatore nell'anno 840, Rabano prese la parte di Lotario e perciò, dopo la sua sconfitta nell'anno 842, dovette lasciare il monastero e ritirarsi presso una cellula di monastero vicino a Petersberg. Nonostante ciò, rimase in buoni rapporti con Fulda, giacché gli successe il suo vecchio amico Hatto (Kottje, 1988, p. 2).

<sup>25</sup> Esse sono: *De oratione sive collecta, de secreta, de prefatione, de benedictione post communionem* (Amalarius Metensis, 1950a, p. 260-264).

<sup>26</sup> Nome che Rabano accetterà volentieri e l'inserirà a margine di molti mss. delle sue opere, specialmente laddove esprimerà le sue opinioni personali (Kottje, 1988, p. 1).



Anche questo fu un periodo fecondo di produzione letteraria per Rabano. Dopo la riconciliazione con il nuovo re Ludovico II il Germanico, non senza un suo esplicito augurio, Rabano fu elevato alla dignità di arcivescovo di Magonza nell'anno 847, incarico che egli svolse ancora per circa un decennio, con saggezza ed efficacia. Morì il 4 febbraio dell'anno 856 a Magonza, sua città natale (Kottje, 1988, p. 2).

### **2.1. De clericorum institutione**

Rabano ha lasciato una quantità elevata di opere letterarie<sup>27</sup>, tra cui: lettere, commenti biblici, omelie, inni e opere sulla vita e sulla disciplina ecclesiastica<sup>28</sup>. Della messa, egli ne tratta nell'opera intitolata *De clericorum institutione* (Rabanus Maurus, 1996). Composta di tre libri e redatta nell'anno 819 su richiesta dell'abate Eigil, essa fu dedicata all'arcivescovo Haistulfe. Lo scritto, secondo l'intento dell'autore, avrebbe lo scopo di chiarire ai sacerdoti il senso e la finalità dei loro doveri, tra i quali quelli più importanti sarebbero: la celebrazione della messa e l'amministrazione dei sacramenti. Infatti, in esso, egli tratta anche della lettura della Bibbia e delle diverse questioni riguardanti la formazione clericale. Nella sua trattazione viene fortemente affermata l'autorità della Sacra Scrittura e dei Padri. L'opera di Rabano esercitò un notevole influsso fino al XII secolo (Kottje, 1988, p. 3-4).

Lo svolgimento della messa è descritto alla fine del primo libro, nel capitolo intitolato *De ordine missae* (Rabanus Maurus, 1996, p. 340-343) che, secondo le parole dell'autore, presenta «*ordinem ab apostolis, et ab apostolicis viris traditum Romana tenet ecclesia, et per totum paene occidentem, omnes ecclesiae eandem traditionem servant*» (Rabanus Maurus, 1996, p. 343). Il testo di Rabano descrive puntualmente i riti nella loro sequenza, senza commenti allegorici. Si tratta della messa presbiterale, celebrata con la partecipazione di altri ministri come il lettore, i cantori, ecc. Nell'edizione del Migne, dopo questa descrizione, segue un'aggiunta (*additio de missa*) che descrive, con qualche piccolo commento, alcune azioni compiute dal sacerdote, tra cui in particolare quelli relativi ai riti di comunione (Rabanus Maurus, 1864, p. 324B-326D). Si parla delle differenze delle modalità rituali di esecuzione della frazione e la commistione. L'autore dimostra la sua consapevolezza circa la diversità delle usanze ma anche il suo interesse di puntualizzare la prassi romana. Da ciò deriva l'importanza della testimonianza di Rabano Mauro per la conoscenza della struttura della messa romana nel territorio germanico tra l'VIII ed il IX secolo.

27 Nella *Patrologia latina* del Migne le sue opere occupano 6 volumi interi (dal 107 al 112).

28 Per uno sguardo generale sulle opere di Rabano (Kottje, 1988, p. 3-8).

### 3. WALAFRIDO STRABONE (808/9-849)

Walafrido nacque in Svevia verso l'anno 808/9 in una famiglia modesta (Vollmann, 1994, p. 1291)<sup>29</sup>. Fu educato presso il monastero di Reichenau insieme a Gotescalco di Orbais. Dopo la professione monastica, avvenuta verso l'826, fu inviato a Fulda, per seguire gli insegnamenti di Rabano Mauro. Nell'829 fu chiamato alla corte imperiale da Ludovico il Pio e sua moglie Giuditta, per ricevere l'incarico di educare il loro figlio, futuro imperatore, Carlo il Calvo. Come ricompensa per i suoi meriti di educatore, nell'838 fu nominato abate di Reichenau. Nelle opposizioni tra Lotario I ed i suoi fratelli, dopo la morte dell'Imperatore, Walafrido, come Rabano Mauro, prese la parte di Lotario contro Ludovico il Germanico che dopo la sconfitta di Lotario, lo dimise dalla carica di abate. Walafrido dovette rifugiarsi a Spira. Nell'842 fu ristabilito nel suo incarico, grazie all'intercessione di Grimaldo, consigliere influente di Ludovico il Germanico. All'età di appena quarant'anni, il 18 agosto dell'849, Walafrido fu vittima di un incidente durante l'attraversamento del fiume Loira, in occasione di un viaggio diplomatico, intrapreso su ordine di Ludovico il Germanico, al cantiere di Carlo il Calvo. Venne sepolto a Reichenau (Vollmann, 1994, p. 1291-1292).

#### 3.1. *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*

Una trattazione di Walafrido sulla messa si trova nell'opera intitolata: *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* (Walafridus Strabo, 1899, p. 54-70), nella quale egli si propone di indicare le origini dei vari elementi che la compongono. L'autore si pone nella prospettiva di chi, essendo consapevole della molteplicità delle tradizioni liturgiche, vuole esporre lo svolgimento della messa romana<sup>30</sup>. Nella sua trattazione Walafrido cita la Sacra Scrittura, i Padri della Chiesa, i Concili ed i papi, in quanto fonti delle disposizioni per lo svolgimento dei vari riti. L'intenzione dell'autore è quella di presentare ciò che è comune a tutti i tipi della messa. Dal contesto dell'intero capitolo si può dedurre che egli si riferisce ad una messa feriale del presbitero (Walafridus Strabo, 1899, p. 69-70), non rinunciando tuttavia a segnalare quegli elementi che sono riservati ai giorni festivi o alle celebrazioni presiedute dal vescovo<sup>31</sup>.

29 Berschin ipotizza la sua nascita nell'autunno dell'anno 807 (Berschin, 2001, p. 946).

30 L'autore fa riferimento al rito ambrosiano, a quello toletano nonché, genericamente, agli usi degli orientali (Walafridus Strabo, 1899, p. 55-56).

31 Ad es. nel caso del *Gloria in excelsis* (Walafridus Strabo, 1899, p. 56-57).

All'inizio del capitolo sulla messa, Walafrido fa riferimento al Venerdì Santo dicendo che in quel giorno *apud Romanos* non si celebra la messa ma viene fatta la comunione sotto le due specie preceduta dalla preghiera del Padre nostro (Walafridus Strabo, 1899, p. 54-55).

## 4. REMIGIO DI AUXERRE (841-908)

Remigio, nato verso l'anno 841, probabilmente da una famiglia della Borgogna, entrò nel monastero benedettino di Saint-Germain di Auxerre dove ricevette un'ottima educazione, essendo la scuola più celebre del Regno Franco di allora. Verso l'883-893 venne chiamato a Reims dall'arcivescovo Foulque, per insegnare le arti liberali ai chierici. Poco dopo la morte dell'arcivescovo, avvenuta nell'anno 900, andò a stabilirsi a Parigi dove ebbe tra i suoi discepoli Odone, il futuro abate di Cluny (Jeudy, 1988, p. 338; Anzulewicz, 1999, p. 1096; Bouhot, 1980, p. 131).

### 4.1. *Expositio missae*

Per quanto riguarda la produzione letteraria di Remigio<sup>32</sup>, in molti casi, come afferma C. Jeudy, non è ancora risolta la questione dell'autorialità, visto che si tratta di un periodo di trasmissione orale-scolastica. Le sue trattazioni si ritrovano spesso nei manuali o sono trascritti come parti di altre opere. Questo fatto riguarda anche il suo trattato sulla messa che nell'edizione del Migne è annoverato tra le opere attribuite ad Alcuino, con il titolo *De celebratione missae et ejus significatione* ([Ps]-Alcuinus, 1851, p. 1246-1271).

Si tratta di un commento letterario alla messa, simile nello stile a quello di Floro di Lione († 860). Come dimostrano gli studi condotti da J.-P. Bouhot (1980, 118-169), la compilazione realizzata da Remigio risulta come una sintesi di elementi non omogenei fatta sulla base di alcune fonti: un antico commento al canone utilizzato da Floro di Lione nel suo commento alla messa (Florus Lugdunensis, 1880a, p. 15-72)<sup>33</sup>, l'*Expositio missae* del ms 804 di Troyes<sup>34</sup> e l'*Expositus missae* "Missa, sicut beatus Isidorus dicit" (Jeudy, 1988, p. 342; Bouhot, 1980, p. 168-169)<sup>35</sup>.

La messa di cui tratta Remigio è una messa solenne, celebrata in presenza del popolo presumibilmente dal presbitero. L'autore fa nota anche sulla particolarità

32 Per uno sguardo generale sulle opere di Remigio vedi (Jeudy, 1988, p. 338-343).

33 Esiste anche un'edizione critica dell'opera (Duc, 1937). Lo scritto fu composto probabilmente intorno all'anno 825 (Bouhot, 1975, p. 302; 309).

34 Edizione si trova in (Bouhot, 1980, p. 140-151).

35 Edizione si trova in (Bouhot, 1980, p. 158-166).

della presidenza episcopale, ad esempio, nel caso della formula del saluto *Pax vobis* ([Ps]-Alcuinus, 1851, p. 1249).

## 5. GIOVANNI D'AVRANCHES († 1072)

Giovanni nacque presso Bayeux, all'inizio dell'XI secolo, da una famiglia del casato dei duchi della Normandia. Ricevette la formazione nella scuola vescovile di Avranches. Nel 1060, divenne vescovo di Avranches e prese parte al movimento di riforma disciplinare e liturgica, partecipando ai concili locali. Nel 1068, fu chiamato a succedere a Rouen all'arcivescovo Maurillo. Durante i dieci anni del suo servizio a Rouen, continuò l'opera della riforma intrapresa precedentemente, ma non senza malintesi, causati anche dal suo personale carattere. Nel 1078, fu costretto a ritirarsi, a causa della malattia che lo portò alla morte, avvenuta il 9 settembre 1079 (Oury, 1974, p. 283).

### 5.1. *Liber de officiis ecclesiasticis*

Giovanni d'Avranches è conosciuto come autore dell'opera *Liber de officiis ecclesiasticis* (Johannes Episcopus Abrincensis, 1923)<sup>36</sup>, scritta nel 1065 (Jungmann, 1961, vol. 1, p. 173) che, secondo M. Andrieu, doveva servire come una specie di direttorio per il clero parrocchiale sulla celebrazione della messa, accompagnato da un commento mistico per lo svolgimento del loro servizio durante l'anno liturgico (Andrieu, 1927, p. 175-176). Si nota in molti punti la dipendenza dell'opera dagli scritti di Amalario di Metz (Oury, 1974, p. 283).

La messa è trattata nella prima parte dell'opera (Johannes Episcopus Abrincensis, 1853, p. 32-37) con una descrizione dettagliata della sequenza dei riti e scarse spiegazioni allegoriche; nello stile, assomiglia a quella di Rabano Mauro. Nella sua esposizione, l'autore annota le differenze riguardo sia alla presidenza episcopale o presbiterale (Johannes Episcopus Abrincensis, 1853, p. 33C) che ai giorni solenni e quelli feriali (Johannes Episcopus Abrincensis, 1853, p. 32C). Si tratta di una messa celebrata in presenza del popolo, con la partecipazione di vari ministri come il diacono, il suddiacono, l'accollito o i cantori.

Secondo Jungmann (1961, vol. 1, p. 173), il commento di Giovanni d'Avranches è da considerare fra le prime testimonianze della forma della messa che approderà nel Messale Romano. In esso si nota il processo di adattamento della liturgia episcopale a quella presbiterale.

<sup>36</sup> Per la recensione dell'opera vedi (Andrieu, 1927, p. 175-176). Edito anche dal Migne (Johannes Episcopus Abrincensis, 1853, p. 27-62). Il testo però è incompleto (Oury, 1974, p. 283).

## 6. BERNOLDO DI COSTANZA (1050/4 – 1100)

Bernoldo nacque intorno all'anno 1050, probabilmente in territorio svevo<sup>37</sup>. In base ad alcune lettere che scrisse al suo amico Alboino, si presume che fosse figlio di un prete. In gioventù fu educato presso la scuola cattedrale di Costanza dove ebbe come maestri Adalberto e Bernardo da Hildesheim. Nel 1079 fece un viaggio a Roma per il Sinodo Quaresimale in cui fu confermata la scomunica di Berengario di Tours. La missione di Bernoldo in quel sinodo fu quella di riuscire a far condannare il documento *Epistola Udalrici ad Nicolaum Papam*, utilizzato dal 1075, nella diocesi di Costanza, come argomento per i difensori del matrimonio dei chierici. A Roma incontrò il vescovo Anselmo II da Lucca, canonista e grande seguace di papa Gregorio VII, con il quale ebbe modo di discutere di diverse questioni (Bernoldus, 2000, p. 2-3). Nella sua Cronaca, Bernoldo annota che, il 21 dicembre 1084, fu ordinato presbitero dal legato papale, cardinale Odo da Ostia, futuro papa Urbano II. Insieme con lui fu ordinato anche Gebhard von Zähringen il quale, il giorno dopo, divenne il nuovo vescovo di Costanza. Gebhard aveva molta stima di Bernoldo e, diverse volte, gli chiedeva le sue opinioni su questioni canonistiche e teologiche. Si presume che, dopo l'anno 1086, Bernoldo sia entrato come monaco nel monastero San Biagio<sup>38</sup>; intorno al 1091 si trasferì presso il monastero di Ognisanti a Schaffhausen dove passò gli ultimi nove anni della sua vita, fino alla morte, avvenuta il 16 o 17 settembre del 1100 (Bernoldus, 2000, p. 2).

Nelle sue opere, caratterizzate da un alto tenore canonistico e disciplinare, Bernoldo si dimostra difensore e propagatore della riforma di papa Gregorio VII, dichiarando molte volte il suo ossequio al Romano Pontefice. Infatti, dopo la morte di Gregorio VII, Bernoldo scrive anche un'apologia in sua difesa (Bernoldus, 2000, p. 9).

### 6.1. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*

Un particolare interesse di Bernoldo per le questioni liturgiche è presente in una sua compilazione, conosciuta successivamente con l'unico titolo di *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (Bernoldus, 1853, p. 977-1022)<sup>39</sup>. L'opera, scritta

37 D. Jasper annota che Bernoldo parla nei suoi scritti di papa Leone IX (†1054) come *nostro tempore pene contiguus*, perciò egli suggerisce la data 1050 che però rimane orientativa (Bernoldus, 2000, p. 2, nota 5).

38 In un suo scritto del 1086 si autodenomina *ultimus fratrum de sacnto Blasio* (Bernoldus, 2000, p. 5).

39 L'opera appare come una compilazione di 3 scritti, forse autonomi. Ci sono dei mss. che riportano solo alcune delle sue parti insieme ad altri scritti (Kennedy, 1956, p. 230).

tra il 1086<sup>40</sup> ed il 1100, venne stampata per la prima volta a Parigi nel 1510<sup>41</sup>. Essa è suddivisa in 3 parti di cui la prima si occupa della messa, la seconda dei Quattro Tempora, mentre la terza dell'anno liturgico in generale<sup>42</sup>.

Anche se l'autore non spiega direttamente lo scopo del suo scritto, si intende facilmente che egli è interessato a proporre, come modello assoluto della liturgia, le usanze della Chiesa di Roma. Infatti, è difficile trovare un capitolo in cui manchino le espressioni del tipo: *secundum consuetudinem Romanam, juxta ordinem Romanum, more Romano* o *Romana auctoritas* (Bernoldus, 1853, p. 957A; 958A; 981C; 983B; Kennedy, 1956, p. 230, nota 11). Bernoldo si riferisce spesso all'autorità degli "antichi padri", intendendo generalmente i papi Leone I, Gelasio e Gregorio Magno. Per lui, ogni decisione della Sede Apostolica è sacra, deve essere accolta e deve essere eseguita senza riserve<sup>43</sup>. Bernoldo ha una particolare riverenza nei confronti di papa Gregorio VII (Bernoldus, 1853, p. 986B).

Nella prima parte dell'opera, compare una spiegazione della messa composta da 23 brevi capitoli che riguardano di seguito le sue varie parti, sviluppando di tanto in tanto alcuni argomenti particolari (Bernoldus, 1853, p. 979-995)<sup>44</sup>. Dall'esposizione di Bernoldo, nella quale appaiono anche gli *incipit* di alcune formule, è possibile ricostruire la sequenza rituale della messa. I riti di comunione sono trattati nei capitoli 17 e 18. Nel capitolo 23 Bernoldo aggiunge il testo dell'*ordo* della messa da lui ritenuto esatto<sup>45</sup>.

Riguardo allo stile, non si tratta solamente di una descrizione dal punto di vista di chi assiste, bensì di una vera e propria istruzione per i sacerdoti su come va celebrata la messa *saecundum usum Romanae Ecclesiae*; per questo i principali destinatari dell'opera sembrano essere soprattutto i pastori d'anime. Il contesto storico, segnato da ormai tre secoli dall'introduzione nelle terre germaniche della riforma carolingia, ha rivelato delle novità anche nella celebrazione della messa che Bernoldo vuole correggere. Una di queste è il fenomeno delle preghiere private che

40 Nell'opera viene nominato come beato il vescovo Anselmo di Lucca, morto nel mese di marzo del 1086 (Bernoldus, 1853, p. 988B); Jungman riporta come data della composizione dell'opera, l'anno 1085 (Jungmann, 1961, vol. 1, p. 89).

41 Si tratta della pubblicazione di Jacques Lefevre d'Estaples. Per le successive edizioni vedi (Kennedy, 1956, p. 235, nota 1).

42 Dal punto di vista della critica testuale, maggiore difficoltà presenta la terza parte (Kennedy, 1956, p. 235-237).

43 L'autore si esprime a tal proposito dicendo: «*Hanc puram obedientiam cum omnibus spiritualibus praeceptoribus certissime debeamus maxime tamen apostolicae sedi ex intimo corde debemus quae totius christianae religionis caput est et origo*». (Bernoldus, 1853, p. 998B).

44 I titoli dei capitoli non sempre corrispondono esattamente al contenuto.

45 Cf. Per quanto riguarda la critica testuale è da notare che questo *ordo* manca in almeno metà dei mss. più antichi (Kennedy, 1956, p. 236).

egli vuole restringere il più possibile (Bernoldus, 1853, p. 984A). Tuttavia, all'interno dell'*ordo* che Bernoldo riporta alla fine, entrano ormai stabilmente alcuni elementi dell'*ordo* renano, anche se in maniera limitata.

Tra le varie fonti medievali sulla struttura della messa il *Micrologus* è da considerare tra quelle più affidabili poiché, anche se non è del tutto libero dall'influsso dell'allegorismo amalariano, il suo autore, a differenza di molti altri della sua epoca, è decisamente più interessato a trasmettere i fatti che le interpretazioni (Kennedy, 1956, p. 229). In più, a suo favore gioca anche la sua volontà, apertamente dichiarata, di essere il più fedele possibile alla tradizione liturgica romana.

## CONCLUSIONE

L'opera liturgica di Amalario di Metz, come abbiamo potuto notare, pur fra le difficoltà legate ai problemi teologici dell'epoca, ebbe un seguito piuttosto sostanzioso negli autori posteriori creando, così, una nuova tipologia di fonte liturgica, ovvero il commento (il più delle volte allegorico) alla liturgia.

Più tardi sarà il vescovo Sicardo di Cremona († 1216) a raggiungere, con il suo *Mitrale*, il punto più alto nello sviluppo di questo genere letterario, fino ad arrivare all'ultimo grande esemplare di questo tipo di fonte conosciuto nella storia, cioè il *Rationale divinorum officiorum* di Guglielmo Durando († 1296) (Mazza, 2003, p. 154; 162).

Nel periodo precedente la nascita del messale in quanto libro unico e completo per la celebrazione della messa romana, accanto ai sacramentari misti e vari *ordines* sono proprio i commenti medievali alla liturgia a costituire fonti di fondamentale importanza per la ricostruzione storica dello sviluppo rituale del rito eucaristico.

Il recente processo di digitalizzazione dei manoscritti, oltre alle moderne edizioni critiche delle fonti liturgiche medievali, offre agli studiosi la possibilità di accesso immediato ad un enorme quantità di materiale in poco tempo. Ogni tipo di lavoro su questo materiale, tuttavia, richiede sempre un'attenzione al contesto storico. È ciò che, seppur in maniera molto limitata, abbiamo cercato di offrire al lettore.

## Bibliografia:

- Agobardus Lugdunensis. (1880). *Contra libros quatuor Amalarii abbatis*. J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 119, (339-350). Paris: Apud J.-P. Migne.
- Agobardus Lugdunensis. (1880). *Liber de divina psalmodia*. J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 119, (335-330). Paris: Apud J.-P. Migne.
- Amalarius Metensis. (1948a). *Canonis missae interpretatio*. In: I.M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, vol. 1, (283-338). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Amalarius Metensis. (1948b). *Epistula Amalarii ad Patrum abbatem Nonantulanum*. In: I.M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, vol. 1, (229-231). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Amalarius Metensis. (1948c). *Liber officialis*. In: I.M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, vol. 2, (9-543). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Amalarius Metensis. (1948d). *Missae expositionis geminus codex*. In: I.M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, vol. 1 (253-281). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Amalarius Metensis. (1950a). *Eclogae de ordine romano et de quattuor orationibus in missa*. In: I.M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, vol. 3, (225-265). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Amalarius Metensis. (1950b). *Liber de ordine antiphonarii*. In: I.M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, vol. 3, (9-224). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Amalarius of Metz. (1997). In: F.L. Cross, E.A. Livingstone (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (48). Oxford: Oxford University Press.
- Andrieu, M. (1927). Recensione di Abbé R. Delamare, *Le „De officiis ecclesiasticis” de Jean d’Avranches, archevêque de Rouen (1067-1079)*. *Revue des Sciences Religieuses*, (7/1), 175-176.
- Andrieu, M. (1960). *La liturgie romaine en pays franc et les ordines romani*. In: M. Andrieu (ed.), *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, vol. 2, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Anzulewicz, H. (1999). *Remigius v. Auxerre*. In: K. Baumgartner et alii (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, (1096). Freiburg-Basel-Rom-Wien: Herder.
- Bernoldus. (1853). *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*. In: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 151, (977-1022). Paris: Apud J.-P. Migne.



- Bernoldus. (2000). De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici, In: D. Stöckly, D. Jasper (ed.), De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici (Libellus X). Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Besson, M. (1914). Amalaire. In: A. Baudrillart et alii (ed.), Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, vol. 2, (922-923). Paris: Letouzey et Ané.
- Bouhot, J.-P. (1975). Fragments attribués à Vigile de Thapsee dans l'*Expositio missae* de Florus de Lyon. Revue des Études Augustiniennes, (21), 302-316.
- Bouhot, J.-P. (1980). Les sources de l'*Expositio missae* de Remi d'Auxerre. Revue des Études Augustiniennes, (26), 118-169.
- Celinski, L. (2024). Le intercessioni nelle preghiere eucaristiche: storia, teologia. Rivista Liturgica, (111), 71-84.
- Cristiani, M. (1979). Il „Liber officialis” di Amalario di Metz e la dottrina del „*corpus triforme*”. In: Culto cristiano. Politica imperiale carolingia. Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale 9-12 ottobre 1977 (121-167). Rimini: Accademia Tudertina.
- Debroise, E. (1907). Amalaire. In: F. Cabrol (ed.), Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, vol. 1/1, (1323-1330). Paris: Letouzey et Ané.
- de Lubac, H. (1996). Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo. Milano: Jaca Book.
- Duc, P. (1937). Étude sur l'«*Expositio missae*» de Florus de Lyon suivie d'une édition critique du texte. Belley: Imprimerie Chaduc.
- Flicoteaux, E. (1908). Un problème de littérature liturgique. Les „*Eclogae de officio missae*” d'Amalaire. Revue Bénédictine, (25), 304-320.
- Florus Lugdunensis. (1880a). De expositione missae. In: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina, vol. 119, (15-72). Paris: Garnier Fratres Editores.
- Florus Lugdunensis. (1880b). Opuscula adversus Amalarium. In: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina, vol. 119, (71-96). Paris: Garnier Fratres Editores.
- Franco, F. (1998). Amalario di Metz. In: L. Pacomio, G. Occhipinti (ed.), Lexicon. Dizionario dei teologi (62-63). Casale Monferrato: Piemme.
- Franz, A. (1902). Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hanssens, I.M. (1927). Le traité de la messe du ms. Zürich C 102. Ephemerides Liturgicae, (41), 153-185.
- Hanssens, I.M. (1948). Amalarii episcopi opera liturgica omnia. Introductio, vol. 1, (39-224). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Jeudy, C. (1988). Remi d'Auxerre. In: M. Viller et alii (ed.), Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, vol. 13, (338-343). Paris: Beauchesne.

- Johannes Episcopus Abrincensis. (1923). Liber de officiis ecclesiasticis. In: R. Delamare (ed.), Le „*De officiis ecclesiasticis*” de Jean d’Avranches, archevêque de Rouen (1067-1079). Paris: A. Picard.
- Johannes Episcopus Abrincensis. (1853). Liber de officiis ecclesiasticis, J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina, vol. 147, (27-62). Paris: Apud J.-P. Migne.
- Jungmann, J.A. (1961). Missarum sollemnia. Casale Monferrato: Ancora.
- Kennedy, V.L. (1956). For a New Edition of the Micrologus of Bernold of Constance. In: Mélanges en l’honneur de Monseigneur Michel Andrieu. (229-241). Strasbourg: Palais Universitaire.
- Kottje, R. (1988). Raban Maur. In: M. Viller et alii (ed.), Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, vol. 13, (1-10). Paris: Beauchesne.
- Mazza, E. (2003). La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Monterosso, R. (1979). Il „*Liber de ordine antiphonarii*” di Amalario. In: Culto cristiano. Politica imperiale carolingia. Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale 9-12 ottobre 1977 (43-59). Rimini: Accademia Tudertina.
- Oury, G. (1974). Jean d’Avranches. In: M. Viller et alii (ed.), Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, vol. 8, (283). Paris: Beauchesne.
- Petrus Nonantulanus. (1948b). Epistula ad Amalarium. In: I.M. Hanssens (ed.), Amalarii episcopi opera liturgica omnia, vol. 1, (229). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- [Ps-]Alcuinus. (1851). Liber de divinis officiis. In: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina, vol. 101, (1246-1271). Paris: Apud J.-P. Migne.
- Rabanus Maurus. (1864). De clericorum institutione, In: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina, vol. 107, (293-420). Paris: Apud J.-P. Migne.
- Rabanus Maurus. (1996). De institutione clericorum libri tres. In: D. Zimpel (ed.), Hrabanus Maurus De institutione clericorum libri tres. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Vollmann, B.K. (1994). Walahfrid Strabon. In: Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, vol. 16, (1291-1299). Paris: Beauchesne.
- Walafridus Strabo. (1899). De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. In: A. Knoepfler (ed.), Walafridi Strabonis Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Monachii: E. Stahl.

# MAJOR MEDIEVAL COMMENTARIES ON THE ROMAN MASS UP TO THE 12TH CENTURY: AUTHORS AND TYPOLOGY

## SUMMARY

In the 9th century, thanks to the work of Amalarius of Metz, a new type of liturgical source, known today as the allegorical commentary on the liturgy, was born. Although culturally and methodologically very distant from us, allegorical commentaries, in addition to witnessing the history of the method of interpreting the liturgy, are also valuable sources of the ritual structure of the Roman Mass after the Carolingian reform and before the creation of the complete missal in the 13th century. This paper offers a concise look at the main medieval commentaries on the Mass, compiled by the end of the 12th century, paying special attention to their authors as well as the type of Mass they described.

*Article submitted: 11.06.2024; accepted: 13.07.2024.*



**Słowa kluczowe:** kopiowanie tekstów Nowego Testamentu, krytyka tekstu Nowego Testamentu, wspólne czytanie, zmiany tekstowe, apologetyka, teologia fundamentalna

**Keywords:** transmission of the New Testament text, textual criticism of the New Testament, communal reading, textual changes, apology, fundamental theology

*Adam Kogut*<sup>1</sup>

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0009-0002-6862-3039

# KWESTIA WIARYGODNOŚCI TEKSTOWEJ NOWEGO TESTAMENTU W POLSKIEJ APOLOGETYCE I TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ. REWIZJA ARGUMENTÓW „Z LEKTURY” I „Z WRAŻLIWOŚCI NA ZMIANY”

## WSTĘP

Od początków chrześcijaństwa, czyli od pierwszego stulecia naszej ery, aż do epoki druku w świecie zachodnim, za inicjatora której uważa się Johanna Gutenberga, listy Pawłowe, ewangelie i pozostałe teksty Nowego Testamentu przepisywano w sposób ręczny – litera po literze, słowo po słowie, zdanie po zdaniu, najpierw z autografów na pierwsze kopie, potem z kopii na kolejne. Do czasów obecnych nie przetrwały jednak – a jeżeli przetrwały, to nie zostały dotychczas od-

1 Mgr Adam Kogut – magister teologii, student teologii fundamentalnej na specjalistycznych studiach teologicznych (licencjackich kanonicznych) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa) oraz doktorant nauk teologicznych w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

nalezione (lub ewentualnie zostały odnalezione, lecz nie zostały jeszcze przebadane i udostępnione dla świata nauki) – ani żadne z nowotestamentowych autografów, ani ich najwcześniejsze kopie, które współcześni badacze datowaliby zgodnie na I wiek. Jak dotąd odkryto tylko rękopisy datowane na II–III wiek, IV, V, VI i kolejne – i to właśnie na ich podstawie rekonstruuje się teksty do wydań Nowego Testamentu drukowanych współcześnie<sup>2</sup>.

W związku z tym, że najwcześniejsze manuskrypty nie są dostępne, na gruncie naukowym od wielu lat dyskutowane są kwestie zasadniczej zgodności lub niezgodności tekstowej pomiędzy nimi a dostępnymi manuskryptami późniejszymi i wydaniem współczesnymi. Dyskusja ta dotyczy między innymi następujących pytań: Czy najwcześniejsze, jak dotąd nieodnalezione, rękopisy poszczególnych ksiąg nowotestamentowych zawierały zasadniczo takie same teksty jak te, które znalazły się w rękopisach odkrytych z wieków późniejszych? Czy zawierały zasadniczo takie same teksty jak te, które znalazły się w drukowanych dziś Bibliach? A może w tym najwcześniejszym okresie, z którego manuskrypty nie są dostępne, w toku przepisywania tekstów wprowadzano do nich mnóstwo zmian, w tym także bardzo istotnych, które następnie przedostawały się do wszystkich kolejnych kopii i które w konsekwencji przedostały się również do współczesnych wydań Nowego Testamentu?<sup>3</sup>

Od wielu lat z takimi i podobnymi pytaniami mierzą się również obecni w Polsce apologetycy<sup>4</sup> i teologowie fundamentalni<sup>5</sup>, którzy wysuwają różne argumenty na rzecz zasadniczej zgodności tekstowej pomiędzy rękopisami nieodnalezionymi (najwcześniejszymi) a rękopisami odnalezionymi z wieków późniejszych i wydaniem drukowanymi współcześnie, lub też – używając terminu właściwszego dla apologetyki i teologii fundamentalnej – wysuwają różne argumenty na rzecz

2 Podstawowe wprowadzenie do tej problematyki zob. np. w Metzger, Ehrman, 2005. Bardziej zniuansowane wyjaśnienia zob. np. w Hixson, Gurry, 2019.

3 Przegląd przykładowych stanowisk różnych uczonych związanych z tą dyskusją zob. np. w Bell, 2018, s. 8–12.

4 W niniejszym artykule przyjmuje się rozróżnienie na apologię (obronę wiary i wartości z nią związanych przed rozmaitymi zarzutami, prądami intelektualnymi czy też tendencjami) oraz apologetykę (naukową refleksję nad apologią), a także na apologetów (osoby uprawiające apologię) i apologetyków (osoby uprawiające apologetykę). Kiedy zatem wspomina się o apologetykach i apologetyce, nie chodzi o apologetów i apologię. Na gruncie polskim dyskusja na temat tego rozróżnienia była szczególnie żywa w XX wieku (por. np. Kwiatkowski, 1971), aczkolwiek zob. też następny przypis.

5 W niniejszym artykule teologię fundamentalną rozumie się jako dyscyplinę teologiczną, „która w sposób otwarty na kulturę i najgłębsze doświadczenia swoich czasów zajmuje się faktycznością, sensem i znakami wiarygodności zbawczego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz jego uobecniania w misterium i wspólnocie Kościoła” (Seweryniak, 2010, s. 52). Tu też warto dodać, że dyskusja wzmiankowana w poprzednim przypisie na temat rozróżnienia pomiędzy apologią i apologetyką, ale także pomiędzy nimi a właśnie teologią fundamentalną, choć może już nie tak żywa jak w XX wieku, ciągle w Polsce trwa (por. np. Artemiuk, 2016, s. 207–211).

wiarygodności tekstowej Nowego Testamentu. Wśród przywoływanych zaś argumentów przedstawiciele obydwu dyscyplin podają między innymi takie, że teksty nowotestamentowe generalnie od samego początku odczytywano w trakcie liturgii chrześcijańskich<sup>6</sup>, co przeciwdziało ich zmienianiu, a także że już wcześnie chrześcijanie odznaczali się wyjątkową wrażliwością na zmiany tekstowe. I właśnie tym dwóm argumentom, które można nazywać argumentami „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany”, zostanie poświęcony niniejszy artykuł. Najpierw zostanie przybliżone, w jaki sposób owe argumenty prezentowane są w polskich publikacjach apologetycznych i fundamentalnoteologicznych. Następnie zostaną one ukazane w świetle przykładowych badań historycznych z ostatnich kilkunastu lat. Teza artykułu brzmi następująco: Argumenty „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” przedstawia się w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej w sposób nieprzekonujący, tymczasem we współczesnych badaniach historycznych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, dzięki którym te same argumenty mogłyby brzmieć zdecydowanie bardziej przekonująco.

### **ARGUMENTY „Z LEKTURY” I „Z WRAŻLIWOŚCI NA ZMIANY” W POLSKIEJ APOLOGETYCE I TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ: STATUS QUAESTIONIS**

Nie wszyscy apologetycy lub teologowie fundamentalni w Polsce, którzy podejmuje w swoich publikacjach wątek wiarygodności tekstowej Nowego Testamentu, podają wraz z tym argument „z lektury” lub „z wrażliwości na zmiany” (por. np. Hładowski, 1980, s. 104–105; Kulisz, 1995, s. 89–91; Kwiatkowski, 1962, s. 26–33; Tabaczyński, 1994, s. 22; Tonkiel, 2010, s. 81). Robi to jednak Edward Kopeć (1974, s. 110), który – przekonując za rzeczoną wiarygodnością – przywołuje między innymi argument „z lektury”. Zauważa on mianowicie, że „księgi Nowego Testamentu [już na wczesnych etapach chrześcijaństwa – przyp. A. K.] odczytywane były na nabożeństwach, stąd ich nieskażoność była kontrolowana nie tylko przez biskupa, ale całą społeczność chrześcijańską. Każda istotna zmiana musiałaby się spotkać ze sprzeciwem ze strony obu czynników” (ten sam argument zob. też w Kopeć, 1976, s. 117, 1982, s. 96, 1994, s. 25–26).

Podobną, choć nieco bardziej rozbudowaną, argumentację można znaleźć także u Józefa Mysłkowskiego (1986, s. 98–99), który – obok innych racji na rzecz nowotestamentowej wiarygodności tekstowej – podaje zarówno argument „z lektury”, jak

6 Termin „liturgia” rozumie się tutaj ogólnie – jako zgromadzenia chrześcijan o charakterze kultycznym (por. np. Hurtado, 2000, s. 69).



i „z wrażliwości na zmiany”. Otóż według uczonego zasadniczo od samych początków religii chrześcijańskiej:

Ewangelie i *Dzieje apostołskie* były otaczane najwyższą czcią jako księgi święte. Wraz z innymi utworami nowotestamentalnymi odczytywane były podczas nabożeństw, co stanowiło integralną część sprawowanej w owych czasach liturgii. Wynika z tego, że ich nieskażoność pozostawała pod nieustanną kontrolą całego Kościoła lokalnego. [...] Pewną gwarancję nieskażoności ksiąg świętych należy upatrywać również w wyjątkowej wrażliwości na wszelkie skażenia tekstów świętych, jaka cechowała postawę pierwszych chrześcijan zazdrośnie strzegących Chrystusowej tradycji. Nie wolno zapominać, że w wielu przypadkach wierność tej tradycji leżała u podstaw poniesionej śmierci męczeńskiej.

Również Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski i Andrzej Napiórkowski (1999, s. 76) argumentują wiarygodność tekstową Nowego Testamentu, a w ramach tego zauważają między innymi, że ewangelie już na wczesnych etapach ruchu chrześcijańskiego otaczano „najwyższą czcią jako księgi święte i ich kopiowanie znajdowało się pod nieustanną kontrolą Kościoła lokalnego, przywiązującego wielką wagę do wierności przekazu”. W tym przypadku co prawda nie ma mowy (przynajmniej wprost) o odczytywaniu tekstów, ale że wspomina się o „przywiązywaniu wielkiej wagi do wierności przekazu”, zacytowany argument można uznać za argument „z wrażliwości na zmiany”<sup>7</sup>.

Stanisław Rosa (2003<sup>8</sup>, s. 76) argumentuje z kolei „z lektury”, zauważając *inter alia*, że już we wczesnym okresie chrześcijaństwa „księgi Nowego Testamentu odczytywane były na nabożeństwach. Stąd ich nieskażoność była kontrolowana przez całą społeczność chrześcijańską”.

Jeżeli zaś chodzi o najnowszy głos ze świata polskiej apologetyki lub teologii fundamentalnej, który przywoływałyby chociaż jeden z omawianych argumentów, należy on, zgodnie ze stanem wiedzy autora niniejszego artykułu, do Henryka Seweryniaka (2018, s. 161, przy czym to samo zob. też w 2010, s. 316, 2006, s. 144, 2003, s. 210, 2001, s. 127). Uczony mianowicie, przekonując o nowotestamentowej

7 Dzidek, Kamykowski i Napiórkowski odsyłają tu zresztą w przypisie do cytowanego wyżej Myśkowa. Możliwe zatem – tym bardziej gdy weźmie się pod uwagę zbieżności w słownictwie, którego używają jedni i drugi (por. pod tym względem obydwu zacytowane przykłady) – że owa wzmianka o „przywiązywaniu wielkiej wagi do wierności przekazu” od Dzidka, Kamykowskiego i Napiórkowskiego to w istocie po prostu parafraza argumentu „z wrażliwości na zmiany” od Myśkowa.

8 W trakcie pracy nad niniejszym artykułem autor nie miał dostępu do wydań wcześniejszych.

wiarygodności tekstowej, podaje między innymi argument „z lektury”, który brzmi następująco: „Kontrolę poprawności odpisów ułatwiała lektura Nowego Testamentu podczas zgromadzeń liturgicznych [już na wczesnych etapach religii chrześcijańskiej – przyp. A. K.]”.

Być może powyższe przykłady nie są absolutnie wszystkimi wystąpieniami argumentów „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” obecnymi w pracach apologetycznych i fundamentalnoteologicznych polskiego autorstwa. Można je jednak uznać za reprezentatywne, istotne oraz wpływowe, bowiem pochodzą z publikacji, które pojawiały się właściwie przez całe ostatnie półwiecze (w latach 1974–2018), które były pisane przez czołowych apologetyków i teologów fundamentalnych z różnych ośrodków naukowych w Polsce i które częstokroć kształtowały oraz wciąż kształtują obydwie dyscypliny<sup>9</sup>. W konsekwencji wydaje się, że na podstawie powyższych przykładów można stawiać wnioski uogólnione, czyli odnośnie do tego, jak argumenty „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” są traktowane w ogóle w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej.

W ramach niniejszego artykułu proponowane jest postawienie jednego z takich uogólnionych wniosków<sup>10</sup>, mianowicie że omawiane argumenty nie są przedstawiane w obydwu dyscyplinach wraz z adekwatnymi źródłami starożytnymi<sup>11</sup>. Jako uzasadnienie wystarczy tu odnotować, że w przypadku publikacji Kopia (1974, s. 109–110, 1976, s. 116–117, 1982, s. 95–96, 1994, s. 25–26), Myśkowa (1986, s. 97–99), Dzidka, Kamykowskiego i Napiórkowskiego (1999, s. 73–76) oraz Rosy (2003, s. 75–76) w paragrafach, do których przynależą zacytowane wyżej argumenty „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany”, nie podaje się wraz z nimi żadnego

9 Na temat sylwetek i publikacji wymienionych postaci oraz ich znaczenia dla apologetyki i teologii fundamentalnej w Polsce zob. np. Artemiuk, 2022; Dzidek, 2023; Gogolewski, 1991; Rusecki, 1985.

10 Nie stanowi to jednak sugestii, że ten jeden wniosek to zarazem jedyny, jaki można by tu postawić. *Ad exemplum* – oprócz tego, na co zaraz zostanie zwrócona uwaga – z powyższych przykładów zdaje się też wynikać, że w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej istnieje zjawisko przepisywania argumentów „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” od siebie nawzajem (por. np. identyczność słów w przytoczonych wyżej cytatach od Kopia i Rosy). Refleksja na ten temat (jak i inne) wykraczałaby jednak poza ramy niniejszego artykułu.

11 Przez „adekwatne” źródła starożytne rozumie się tutaj takie, które są podawane możliwie licznie i pochodzą z możliwie zróżnicowanych lokalizacji geograficznych (tak, żeby argument nie był narażony na zarzut o nieuniwersalność lub partykularność), które same są źródłami możliwie najwcześniejszymi, a jeżeli nie, to są podawane obok i razem z materiałem możliwie najwcześniejszym (tak, żeby argument nie był narażony na zarzut o anachronizm), a także są źródłami, których treść rzeczywiście wspiera dany argument – albo wyraźnie, albo za pośrednictwem uzasadnionych interpretacji, nawet jeżeli to samo źródło można interpretować zasadnie na inne jeszcze sposoby (tak, żeby argument nie był narażony na zarzut o *non sequitur*).

materiału starożytnego<sup>12</sup>, natomiast w przypadku publikacji Seweryniaka (2018, s. 161–162, 2010, s. 316–317, 2006, s. 144, 2003, s. 210, 2001, s. 127) w paragrafach z cytowanym argumentem „z lektury” podaje się, co prawda, fragmenty z pism Justyna Męczennika (zm. ok. 165 r.), w których mowa o pamiętnikach apostoelskich (czyli ewangeliach) i o ich odczytywaniu w trakcie liturgii wczesnochrześcijańskich<sup>13</sup>, tyle że po pierwsze – wciąż są to źródła od jednego tylko autora starożytnego, po drugie – nawet jeżeli są wczesne, to jednak pochodzą dopiero z okolic połowy II wieku, tymczasem można by do nich dodać przykłady materiału wcześniejszego<sup>14</sup>, wreszcie po trzecie – Justyn wspomina tylko o lekturach tekstów, natomiast nie wspomina o związku takich odczytów z – jak sugeruje Seweryniak – „kontrolą poprawności odpisów”. W konsekwencji zaproponowany wyżej wniosek można ująć też tak, że omawiane argumenty przedstawia się w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej po prostu w sposób nieprzekonujący. Jeżeli bowiem ktoś argumentuje na rzecz istnienia i określonego znaczenia jakichś zjawisk w starożytności, to w takim przypadku właśnie przede wszystkim adekwatne źródła starożytne (lub ich brak) stanowią o sile przekonywania (lub jej braku)<sup>15</sup>.

## AKTUALIZACJA ARGUMENTÓW „Z LEKTURY” I „Z WRAŻLIWOŚCI NA ZMIANY”

Celem tej części artykułu będzie pokazanie, że we współczesnych badaniach historycznych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, dzięki którym argumenty „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” mogłyby brzmieć w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej zdecydowanie bardziej przekonująco, niż miało to miejsce dotychczas. Żeby to pokazać, zostaną teraz przywołane dwa przykłady takich badań, mianowicie badania Briana J. Wrighta (2017) pod kątem materiału dla argu-

12 Pytanie o to, dlaczego tak jest, nie ma dla niniejszego artykułu znaczenia. Czy na przykład dlatego, że przywołane publikacje – chociaż bardzo ważne dla apologetyki i teologii fundamentalnej w Polsce, tak jak przed chwilą przekonywano – są w istocie w większości (aczkolwiek nie wszystkie) tylko podręcznikami? A może wcale nie dlatego, skoro w wielu innych fragmentach, wraz z różnymi innymi argumentami, jednak podaje się w nich starożytny materiał źródłowy? Nie ma to dla niniejszego artykułu znaczenia, bowiem zaobserwowany fakt istnieje tak czy owak, niezależnie od powodu.

13 W odnośnych paragrafach, z pism Justyna Seweryniak podaje następujące fragmenty: *1 apologia* 66, 2–3; 67, 2–3, a także – choć tylko w niektórych przypadkach – *Dialog z Żydem Tryfonem* 103; 106.

14 Por. źródła z badań Briana J. Wrighta, które zostaną przywołane w kolejnej części artykułu.

15 Warto dopowiedzieć, że również w fragmentach prac współczesnych, do których Kopeć *et consortes* odsyła w przypisach do przedstawianych argumentów „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” (o ile w ogóle odsyłają, bo nie każdy z nich to robi), nie ma podanych źródeł starożytnych adekwatnych dla tychże argumentów. Jakkolwiek pozytywnie można wyróżnić pod tym względem chyba tylko Michaela'e'a Nicolau'a (1955, s. 258, przypisy 4–5), do którego odsyła Myśków (1986, s. 99, przypis 80).

mentu „z lektury” oraz badania Michaela J. Krugera (2012) pod kątem materiału dla argumentu „z wrażliwości na zmiany”. W obydwóch przypadkach – ponieważ postawiony cel nie wymaga uwzględniania i omawiania wskazanych badań w całości – zostaną wybrane z nich i zaprezentowane tylko takie źródła i spostrzeżenia, które mają dla tego celu istotne znaczenie<sup>16</sup>.

I tak po pierwsze, Brian J. Wright (por. zwl. 2017, s. 201–206) argumentuje między innymi to, że wszystkie dwadzieścia siedem tekstów Nowego Testamentu zostało napisanych pod kątem czytania wspólnego (co rozumie Wright jako lekturę w grupach dwuosobowych lub liczniejszych, w których jedna osoba czyta na głos, a pozostałe tego słuchają)<sup>17</sup> i że generalnie od samego początku owe teksty czytano w taki właśnie sposób. Dla przykładu badacz (2017, s. 169–171 i s. 203) zauważa, że już najstarszy list Pawłowy, to jest *Pierwszy list do Tesaloniczan* (48–49 r.)<sup>18</sup> zawiera nakaz: „Zaklinam was na Pana, aby list ten został odczytany wszystkim braciom” (1 Tes 5, 27<sup>19</sup>), co stanowi wyraźne polecenie przeczytania tego pisma na sposób wspólny. W *Ewangeliu Marka* (65–73 r.) w jednej z wypowiedzi Jezusa pojawia się zwrot: „Kto czyta, niech rozumie” (Mk 13, 14), który Wright (2017, s. 125) sugeruje interpretować nie tyle jako *ipsissima verba Jesu*, ile raczej jako dodatek redakcyjny od ewangelisty dla lektora odczytującego ewangelię w ramach lektury wspólnej, a pośrednio także dla jego publiczności. Zdaniem uczonego taką interpretację wspiera zwrot, którym ewangelista wieńczy tę samą wypowiedź Jezusa, mianowicie: „Lecz co wam mówię, do wszystkich mówię” (Mk 13, 37) – skierowany wyraźnie nie tyle do wymienionych w perykopie „Piotra, Jakuba, Jana i Andrzeja” (Mk 13, 3), ile raczej do szerszej publiki. Z kolei na przykład w *Ewangeliu Łukasza* (80–95 r.) i w *Dziejach apostołskich* (80–95 r.) wzmianki o wspólnych lekturach występują szczególnie często, jak przekonuje badacz (por. np. Łk 1, 63; 4, 16–20; Dz 8, 28–35; 13, 14–15; 15, 21. 31; Wright, 2017, s. 122, s. 127, s. 138, s. 206), co nasuwa mu wniosek (2017, s. 152), że w zamyśle Łukasza również dla jego tekstów był to jakby naturalny sposób ich czytania. Do tego w oparciu na tych

16 Należy zatem mocno podkreślić, że obydwa badania są obszerniejsze i bardziej zniuansowane aniżeli to, co zostanie ukazane w niniejszym artykule.

17 Aczkolwiek nie do wszystkich tekstów Nowego Testamentu uczony zdradza (por. np. 2017, s. 175) dla tego wniosku ten sam poziom pewności.

18 Różni uczeni, w tym Wright i Kruger, proponują różne datowanie poszczególnych tekstów wczesnochrześcijańskich. Żeby jednak nie wchodzić w te złożone dyskusje, na potrzeby artykułu przyjmuje się daty podzielane przez większość współczesnych badaczy, które podaje się za Jonathanem Bernierem (2022, s. 3–4).

19 W niniejszym artykule zarówno w przypadku dosłownego cytowania tekstów starożytnych, jak i obcojęzycznych tekstów współczesnych przyjmuje się zasadę następującą: Jeżeli autor ma dostęp do tłumaczenia polskojęzycznego danego tekstu, cytowane jest to tłumaczenie. Jeżeli jednak nie ma do niego dostępu lub danego tekstu po prostu nie przetłumaczono na język polski (lub ewentualnie, jeśli przemawiałyby za tym względy merytoryczne), cytowana jest wersja w języku oryginalnym.

i wielu innych wersetach oraz spostrzeżeniach Wright sugeruje, że wspólne czytanie tekstów Nowego Testamentu było wśród chrześcijan nie tylko zjawiskiem wczesnym, ale i częstym (por. np. wersety: Ef 3, 4; Kol 4, 16; 1 Tm 4, 13; 1 P 1, 25; 2 P 3, 2. 15–16; oraz spostrzeżenia na ich temat kolejno w: Wright, 2017, s. 165, s. 167–169, s. 176–177, s. 188, s. 190–191), zaś częstość ich czytania sprzyjała ich dobrej znajomości<sup>20</sup>.

Po drugie, według sugestii Wrighta (2018, s. 63–64) w starożytności czymś generalnie normalnym było *inter alia* to, że ludzie, słuchając różnych treści odczytywanych czy wymawianych – a zwłaszcza treści dobrze sobie znanych – wyrażali jakieś formy sprzeciwu, jeżeli usłyszeli w nich błędy lub zmiany. Zdaniem badacza (2018, s. 64, 2017, s. 4–5) taki wniosek wspiera wyraźnie na przykład jeden z listów Augustyna z Hippony (zm. ok. 430 r.) do Hieronima ze Strydonu (zm. ok. 420 r.), zgodnie z którym pewna grupa chrześcijan, usłyszawszy w trakcie wspólnego czytania *Księgi Jonasza*, że ten dobrze znany im tekst został zmieniony, zareagowała na to zbiorową wrzawą. Jak informuje Augustyn Hieronima:

Gdy pewien brat nasz, biskup, wprowadził w kościele, gdzie jest przełożonym, czytanie twojego tłumaczenia, przeczytał raz pewne miejsce u proroka Jonasza, inaczej przez ciebie oddane, niż przekazała tradycja i wszyscy od dawna znali na pamięć. Powstało takie zamieszanie wśród ludu, zwłaszcza gdy Grecy podnieśli krzyk i oszczercze zarzuty o sfałszowanie, że biskup był zmuszony [...] poprawić rzekomy błąd, nie chcąc po wielkim niebezpieczeństwie zostawać bez ludności (*List Augustyna do Hieronima 104/71*, 5).

W tym samym kontekście Wright (2017, s. 52–53) przytacza również fragment poematu Owidiusza (zm. ok. 17 r.), zgodnie z którym jeden z bohaterów narracji, Tlepolemus, przebywając w większej grupie i słuchając tam znanej sobie opowieści, napomniał opowiadającego ją Nestora z Pylos za przemilczenie istotnego szczegółu. Jak przedstawia to Owidiusz:

20 Tę oraz kolejne sugestie, które zostaną podane poniżej, wyraźniej niż w omawianych badaniach z 2017 roku czyni Wright w swoich późniejszych wypowiedziach. Zarazem jednak owe wyraźniejsze sugestie z późniejszych wypowiedzi wciąż opiera uczonej na źródłach i spostrzeżeniach z rzeczonych badań, dlatego na potrzeby artykułu proponuje się, by potraktować to integralnie i od teraz bazować już nie tylko na nich, ale także właśnie na jednej z takich późniejszych wypowiedzi badacza (2018, s. 63–64) – pochodzącej z wywiadu, który przeprowadził z nim Caleb Lindgren (chodzi tutaj o ostatnią część odpowiedzi na pytanie trzecie oraz o całą odpowiedź na pytanie czwarte – tworzące razem, zgodnie ze stanem wiedzy autora niniejszego artykułu, najwyraźniejszą wypowiedź Wrighta z rzeczonymi sugestiami dostępną publicznie). Nawiasem mówiąc, na to, że uczonej wyraża wątki ze swoich badań z 2017 roku w swoich późniejszych wypowiedziach, w tym w wypowiedziach z wywiadów, zwrócił już uwagę jeden z jego recenzentów – Alexander N. Kirk (2019, s. 156).

Kiedy Nestor z Pylos opowiadał o walkach między Lapitami a półludzkimi centaurami, Tlepolemus nie mógł opanować przykrości, jaką sprawił mu pomijając czyny Alcyda. Tak więc powiedział: – Dziwi mnie, starcze, że zapomniałeś pochwalić Herkulesa. Tymczasem mój rodzic zwykł mi opowiadać, że pokonał zrodzonych z chmury (*Metamorfozy* 12, 536–540).

Wright (2017, s. 129–130) przywołuje też na przykład zbliżony treściowo do powyższych fragment *Ewangelii Łukasza*, zgodnie z którym Żydzi zebrani na synagogałnej lekturze wspólnej, usłyszawszy niepoprawne nauczanie Jezusa, „uniesli się gniewem. Porwawszy się z miejsc, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na urwisko góry [...], aby Go strącić” (Łk 4, 28–29), czy też przytacza badacz (2017, s. 148) *ad exemplum* fragment *Dziejów apostołskich*, zgodnie z którym pewni chrześcijanie, Pryscylla i Akwila, usłyszawszy w synagodze nauczanie Apollosa z Aleksandrii o Jezusie i rozpoznawszy w nim jakieś nieścisłości, „zabrali go ze sobą i wyłożyli mu dokładnie drogę Bożą” (Dz 18, 26).

I tak oto Wright (2018, s. 63–64) – w oparciu na wyżej wymienionych, ale i różnych innych źródłach oraz spostrzeżeniach (por. zwł. 2017, s. 61–206) – sugeruje *inter alia* wniosek, który można streścić następująco: W przypadku tekstów Nowego Testamentu, które wcześni chrześcijanie często czytali wspólnie i dzięki temu dobrze je znali, czymś generalnie normalnym było wyrażanie przez nich jakichś form sprzeciwu, jeżeli usłyszeli w owych tekstach błędy lub zmiany – zgodnie z tym i analogicznie do tego, jak wyglądało to wówczas w szerszym kontekście w przypadku innych treści, które w tamtych realiach odczytywano czy wymawiano, w tym zwłaszcza treści dobrze znanych wśród ich słuchaczy.

Wyżej wymienione to w istocie tylko kilka przykładów z badań Wrighta, jednak już one pokazują wyraźnie, że w jego badaniach można znaleźć źródła i spostrzeżenia (powyższe oraz różne inne), które łącznie zdają się stanowić solidną podstawę dla argumentu „z lektury”. A zatem dzięki nim – to znaczy dzięki włączeniu ich do polskiej myśli apologetycznej i fundamentalnoteologicznej, przytaczając je i ukazując jako ową podstawę – rzeczony argument mógłby brzmieć zdecydowanie bardziej przekonująco, niż miało to miejsce dotychczas<sup>21</sup>.

Tak jak wspomniano, drugi przykład współczesnych badań historycznych, które zostaną przywołane – tym razem w związku z argumentem „z wrażliwości

21 Oczywiście w takim przypadku argument „z lektury” musiałby mówić nie tylko o tym, że teksty nowotestamentowe odczytywano w trakcie liturgii chrześcijańskich, tak jak to podkreślali dotychczas polscy apologetycy i teologowie fundamentalni, ale w ogóle o ich czytaniu na sposób wspólny, bo na to pada akcent w badaniach Wrighta (właściwie to treść argumentu mogłaby być po prostu tożsama z treścią wyżej streszczonego wniosku uczonego).



na zmiany” – to badania Michaela J. Krugera. Otóż Kruger (2012, s. 72) przekonuje między innymi co do tego, że starotestamentowa zasada „niedodawania-nieodejmowania” (zob. zwł. Pwt 4, 2: „Nic nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję, i nic z tego nie odejmiecie, zachowując nakazy Pana”), według której obejmowaną nią treść miano przekazywać bez zmian, była podzielana przez Żydów współczesnych rodzącemu się chrześcijaństwu i odnoszona przez nich do tekstów Starego Testamentu. Istotnym źródłem jest tu dla Krugera następująca wypowiedź Józefa Flawiusza (zm. ok. 100 r.): „A jakim szacunkiem otaczamy swoje księgi, dowiedliśmy tego w praktyce; chociaż bowiem minęło tyle wieków, nikt nie ośmielił się w nich niczego dodać ani ująć czy zmienić” (*Przeciw Apionowi* I, 8, 42). I tę samą starotestamentową zasadę dostrzega badacz również w literaturze wczesnochrześcijańskiej, w tym w odniesieniu do tekstów Nowego Testamentu. Dla przykładu, zauważa Kruger (2012, s. 73–74), wyraźną aluzję do owej zasady czyni autor *Apokalipsy Jana* (93–96 r.), który odnosi przestrożę przed dodawaniem lub odejmowaniem do swego własnego dzieła:

Ja oświadczam każdemu, kto słucha słów prorocstwa tej księgi: Jeśliby ktoś do nich cokolwiek dołożył, Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze. A jeśliby ktoś odjął coś ze słów księgi tego prorocstwa, to Bóg odejmie mu udział w drzewie życia i w Mieście Świętym – które są opisane w tej księdze (Ap 22, 18–19).

Następnie na przykład w *Didache* (120 r.) czytamy: „Nie będziesz opuszczał przykazań Pańskich, ale będziesz strzegł, coś przejął, ani dodając, ani ujmując” (*Didache* 4, 13) – i to, zdaniem Krugera (2012, s. 74), z jednej strony ponownie stanowi wyraźne nawiązanie do starotestamentowej zasady „niedodawania-nieodejmowania”, a z drugiej strony objęte tą zasadą „przykazania Pańskie” mogą tu oznaczać nauczanie Jezusa spisane w *Ewangelii Mateusza*. Takie rozumienie owych „przykazań Pańskich” nasuwa się badaczowi przez inny fragment *Didache*, mianowicie: „Ani się módlcie, jako obłudnicy, ale jak kazał Pan w Ewangelii swej. Tak się módlcie: Ojczy nasz, który jesteś w niebiesiech...” (*Didache* 8, 2–3), co Kruger komentuje następująco: *Here we have a reference to what Jesus “commanded” and are told it is contained in a “gospel” and then this text proceeds to cite the Lord’s prayer in a manner very close to Matthew 6: 9–13.* Dalej, kiedy *ad exemplum* Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202 r.) narzeka na kopistów, którzy zmienili tekst Ap 13, 18, i kiedy przypomina w tym kontekście o niezmierzonej karze „czekającej tych, którzy coś do Pisma dodają albo od niego odejmują” (*Adversus Haereses* V, 30, 1), to i on, zgodnie z myślą Krugera (2012, s. 76), odnosi wtedy wyraźnie zasadę „niedodawa-

nia-nieodejmowania” ze Starego Testamentu do tekstu *Apokalipsy Jana*. A z kolei na przykład w pewnym – cytowanym przez Euzebiusza z Cezarei (zm. ok. 340 r.) – dziele anonimowego autora (które Kruger datuje na ok. 196 r.) zdradza ów autor swoją niepewność co do napisania polemiki z herezją:

Nie dlatego, jakobym nie miał odwagi odeprzec kłamstwa [...], ale z obawy i bojaźni, by się czasem komu nie zdawało, że dopisuję czy dodaję cośkolwiek do nauki ewangelicznej Nowego Testamentu, boć przecie nic do niej dodać ani z niej ująć nie [można] (*Historia Kościelna* V, 16, 3).

I chociaż w tym przypadku, uważa badacz (2012, s. 76), widoczna tu zasada starotestamentowa zdaje się być rozumiana na poziomie kanonicznym (niedodawanie lub nieodejmowanie całych ksiąg), to jednak *there is little doubt that [the author] would have the same scruples about anyone altering individual texts within the canon*.

I tak oto Kruger (2012, s. 79) – opierając się na wyżej wymienionych, ale i różnych innych źródłach oraz spostrzeżeniach (por. zwł. 2012, s. 71–79) – sugeruje *inter alia* wniosek, że we wczesnym chrześcijaństwie generalnie nie akceptowano zupełnie swobodnego zmieniania tekstów Nowego Testamentu (nawet jeżeli nie chroniło to przed wszystkimi zmianami tekstowymi).

Ponownie wyżej wymienione to w istocie tylko kilka przykładów z badań Krugera, jednak już one pokazują wyraźnie, że w jego badaniach można znaleźć źródła i spostrzeżenia (powyższe oraz różne inne), które łącznie zdają się stanowić solidną podstawę dla argumentu „z wrażliwości na zmiany”. A zatem dzięki nim – to znaczy dzięki włączeniu ich do polskiej myśli apologetycznej i fundamentalnoteologicznej, przytaczając je i ukazując jako ową podstawę – rzeczony argument mógłby brzmieć zdecydowanie bardziej przekonująco, niż miało to miejsce dotychczas<sup>22</sup>.

22 Oczywiście w takim przypadku argument „z wrażliwości na zmiany” musiałby mówić nie tyle o „wrażliwości na skażenia”, jak u Mysłkowskiego, lub o „przywiązywaniu wagi do wierności przekazu”, jak u Dzikiego, Kamykowskiego i Napiórkowskiego, ile raczej o „nieakceptowaniu zmian” – w duchu powyższej sugestii Krugera. Nie zmieniałoby to jednak istoty samego argumentu.



## UWAGI KOŃCOWE

Poprzednie części artykułu doprowadziły do wniosków, że po pierwsze – argumenty „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” przedstawia się w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej w sposób nieprzekonujący, a po drugie – że we współczesnych badaniach historycznych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, dzięki którym te same argumenty mogłyby brzmieć zdecydowanie bardziej przekonująco. Teraz wszystko to zostanie uzupełnione jeszcze kilkoma uwagami dodatkowymi.

Otóż po pierwsze, tak jak sygnalizowano w toku wywodu, omówione badania Wrighta i Krugera to tylko dwa przykłady współczesnych badań historycznych, w których można znaleźć źródła i spostrzeżenia pod kątem argumentów „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany”. Oznacza to tyle, że poza nimi są jeszcze inne prace, w których można znaleźć analogiczny materiał<sup>23</sup>.

Po drugie, bez względu na to, jak bardzo przekonujące źródła starożytne i spostrzeżenia współczesnych historyków udałoby się znaleźć w poszczególnych badaniach, treść argumentów na ich podstawie zawsze powinna też uwzględniać i być dostosowywana do wyraźnych ograniczeń, które wynikają z pozostałych dostępnych źródeł starożytnych. Dla przykładu zatem żadne wersety biblijne lub pozabiblijne oraz żadne spostrzeżenia współczesnych historyków nie pozwalają argumentować tezy, jakoby wszystkie teksty Nowego Testamentu były chronione zawsze i wszędzie przed każdym rodzajem zmian. Tak absolutna teza nie znajduje bowiem żadnego potwierdzenia w odnalezionych dotychczas kopiach nowotestamentowych<sup>24</sup>.

Po trzecie – ponieważ współcześni historycy różnie interpretują dostępne źródła starożytne, do tego odkrywają kolejne, cały czas nad tym wszystkim dyskutują, proponują coraz to nowsze wyjaśnienia i poddają krytyce publikacje swoich poprzedników – nawet argumenty na podstawie źródeł i spostrzeżeń najbardziej dla kogoś przekonujących czy też pochodzących z najnowszych na daną chwilę badań nie powinny być traktowane jako ostateczne i niewymagające rewizji w bliższej lub dalszej przyszłości<sup>25</sup>.

Oczywiście niniejszy artykuł nie wyczerpuje tematu. W istocie sygnalizuje on tylko pewne braki w apologetycznych i fundamentalnoteologicznych argumen-

23 Jeśli chodzi o publikacje z ostatnich kilku lat, szczególną uwagę warto zwrócić na badania Timothy’ego Mitchella (2020).

24 Również w omówionych badaniach Wrighta i Krugera nie argumentuje się tezy tak absolutnej. Jeżeli zaś chodzi o przywołaną kwestię zmian tekstowych w kopiach Nowego Testamentu, ponownie por. np. Bell, 2018; Hixson, Gurry, 2019; Metzger, Ehrman, 2005.

25 Oczywiście także argumenty opierające się na źródłach i spostrzeżeniach z omówionych badań Wrighta i Krugera nie powinny być tak traktowane (por. np. następujące głosy alternatywne na ich temat, których dalszą recepcję i rozwój na pewno warto w tym kontekście śledzić: Heilmann, 2021, s. 38–41; McDonald, 2023, s. 139, s. 141).

tach „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany” oraz sugeruje możliwość poprawy tego stanu rzeczy. Warto też podkreślić, że chociaż owe dwa argumenty z pewnością zasługują na uwagę, to jednak stanowią tylko mały fragment rozległej argumentacji, którą przedstawia się w ramach polskiej apologetyki i teologii fundamentalnej, i nie jest bynajmniej tak, że cała ta argumentacja cierpi na analogiczne mankamenty.

### **Bibliografia:**

- Artemiuk, P. (red.) (2022). *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Artemiuk, P. (2016). *Renesans apologii*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Augustyn z Hippony (1953). *List Augustyna do Hieronima 104/71*, tł. J. Czuj. Warszawa: Pax.
- Bell, L. D. (2018). *The Early Textual Transmission of John: Stability and Fluidity in Its Second and Third Century Greek Manuscripts*. Boston: Brill.
- Bernier, J. (2022). *Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition*. Grand Rapids: Baker Publishing Group.
- Bogacz, R., Mazur, R. (red. dla tekstu polskiego), Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M. (red. dla tekstu greckiego) (2017). *Nestle-Aland. Nowy Testament grecki i polski*. Poznań: Pallottinum.
- Didache* (1923), tł. J. Jankowski. Warszawa: Księgarnia Kunczewicza i Hofmana.
- Dzidek, T. (red.) (2023). *Ksiądz Łukasz Kamykowski – teolog dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Dzidek, T., Kamykowski, Ł., Napiórkowski, A. (1999). *Możliwość dotarcia do historii Jezusa*. W: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna. Tom III. Objawienie i Chrystus (64–86)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Euzebiusz z Cezarei (1924). *Historia Kościelna*, tł. A. Lisiecki. Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka.
- Gogolewski, T. (1991). *Wspomnienie o ks. prof. Józefie Mysłkowie*. *Studia Theologica Varsaviensia*, 29(1), 5–18.
- Heilmann, J. (2021). *Lesen in Antike und frühem Christentum: Kulturgeschichtliche, philologische sowie kognitionswissenschaftliche Perspektiven und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.
- Hixson, E., Gurry, P. J. (red.) (2019). *Myths and Mistakes in New Testament Textual Criticism*. Downers Grove: InterVarsity Press.

- Hładowski, W. (1980). *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarogodnością Objawienia*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Hurtado, L. W. (2000). *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ireneusz z Lyonu (2018). *Adversus Haereses*, tł. J. Brylowski. Pelplin: Bernardinum.
- Józef Flawiusz (1996). *Przeciw Apionowi*, tł. J. Radożycki. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Justyn Męczennik (2012). *1 apologia*, tł. L. Misiarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Justyn Męczennik (2012). *Dialog z Żydem Tryfonem*, tł. L. Misiarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kirk, A. N. (2019). Communal Reading in the Time of Jesus: A Window into Early Christian Reading Practices [recenzja książki]. *Themelios*, 44(1), 155–156.
- Kopeć, E. (1994). *Fakt Objawienia chrześcijańskiego*. Gniezno: Gaudentinum.
- Kopeć, E. (1982). Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa. W: W. Granat, E. Kopeć (red.), *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (73–99). Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kopeć, E. (1976). *Teologia fundamentalna*, wydanie 3. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Kopeć, E. (1974). *Apologetyka*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Kruger, M. J. (2012). Early Christian Attitudes toward the Reproduction of Texts. W: C. E. Hill, M. J. Kruger (red.), *The Early Text of the New Testament* (63–80). Oxford: Oxford University Press.
- Kulisz, J. (1995). *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, wydanie 2. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kwiatkowski, W. (1971). Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie. *Studia Theologica Varsaviensia*, 10(2), 57–68.
- Kwiatkowski, W. (1962). *Apologetyka totalna. Tom II. Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, wydanie 2. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- McDonald, L. M. (2023). *Before There Was a Bible: Authorities in Early Christianity*. London: T&T Clark.
- Metzger, B. M., Ehrman, B. D. (2005). *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, wydanie 4. New York: Oxford University Press.
- Mitchell, T. (2020). Exposing Textual Corruption: Community as a Stabilizing Aspect in the Circulation of the New Testament Writings during the Greco-Roman Era. *Journal for the Study of the New Testament*, 43(2), 266–298.

- Myśków, J. (1986). *Zagadnienia apologetyczne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Nicolau, M. (1955). De revelatione christiana sive de vera religione. W: M. Nicolau, J. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa. Vol. I. Theologia fundamentalis* (61–496), wydanie 3. Matriti: La Editorial Católica.
- Owidiusz (2004). *Metamorfozy*, tł. A. Kamieńska, S. Stabryła. Wrocław: Ossolineum.
- Rosa, S. (2003). *Teologia fundamentalna. Cz. I. Chrystologia*, wydanie 4. Tarnów: Biblos.
- Rusecki, M. (1985). Książd prof. dr hab. Edward Kopec. Życie i działalność naukowo-dydaktyczna. *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 32(2), 7–22.
- Seweryniak, H. (2018). Apologia historyczności Ewangelii kanonicznych. W: P. Artemiuk (red.), *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa* (117–166). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Seweryniak, H. (2010). *Teologia fundamentalna. Tom 1*, wydanie 2. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Seweryniak, H. (2006). *Apologia pokolenia JPPII*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Seweryniak, H. (2003). *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, wydanie 2. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Seweryniak, H. (2001). *Tajemnica Jezusa*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Tabaczyński, W. (1994). *Apologetyka (Teologia fundamentalna). Opracowanie pomocnicze*. Warszawa: Wydział Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Warszawskiej.
- Tonkiel, Z. (2010). *Teologia fundamentalna*, wydanie 2. Siedlce: Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Diecezji Siedleckiej.
- Wright, B. J. (2017). *Communal Reading in the Time of Jesus: A Window into Early Christian Reading Practices*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, B. J. (2018). Reading Together, Early Church Style [rozm. przepr. C. Lindgren]. *Christianity Today*, 62(4), 62–64.

# THE QUESTION OF THE TEXTUAL RELIABILITY OF THE NEW TESTAMENT IN POLISH APOLOGETICS AND FUNDAMENTAL THEOLOGY: REVISITING THE ARGUMENTS ‘FROM READING’ AND ‘FROM SENSITIVITY TO CHANGES’

## SUMMARY

Polish apologists and fundamental theologians argue for the textual reliability of the New Testament in various ways. Among their arguments are those ‘from reading’ (i.e. the argument that the New Testament texts were read in Christian worship gatherings from the very beginning and that this counteracted textual changes) and ‘from sensitivity to changes’ (i.e. the argument that Christians were extremely sensitive to textual changes from the very beginning). In the article, however, it is claimed that both arguments are presented by Polish apologists and fundamental theologians in an unconvincing manner, while in contemporary historical research one can find sources and insights that could make the same arguments much more convincing.

*Article submitted: 12.04.2024; accepted: 13.07.2024.*



**Słowa kluczowe:** święcenia niższe, subdiakonat, sakrament święceń, historia Kościoła

**Keywords:** minor orders, subdiaconate, sacrament of ordination, history of the Church

*Dawid Makowski*<sup>1</sup>

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0009-0003-6007-0393

# URZĄD SUBDLAKONATU JAKO ŚWIĘCENIE WYŻSZE. PERSPEKTYWA HISTORYCZNO-PRAWNA ROZWOJU ŚWIĘCEŃ SUBDLAKONATU DO XIII W.

Subdiakoniat (łac. *subdiaconatus*, gr. ὑποδιάκονος), stanowiący do 1972 r. piąty stopień święceń, był przez wieki różnie klasyfikowany<sup>2</sup>. Dostrzega się to w orzeczeniu Soboru Trydenckiego (1545–1563), który wspominał, że święte sobory i ojcowie bardzo często zaliczali subdiakoniat zarówno do święceń wyższych, jak i niższych (Concilium Tridentinum, 2004, 679–687). Chociaż prawo kościelne sprzed Soboru Watykańskiego II (1962–1965) w sposób klarowny wypowiadało się o tym, że subdiakoniat stanowi pierwszy stopień święceń wyższych (CIC, 1917, 949), to jednak podczas prac posoborowej komisji, zajmującej się reformą święceń, nadal panowały na ten temat odmienne zdania, tak iż niektórzy utrzymywali, iż subdiakoniat w swej istocie nadal był święceniem niższym (Martimort, 1985, 147; Lécuyer,

1 Dawid Makowski – student teologii na Akademii Katolickiej w Warszawie – Collegium Bobolanum, członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, publicysta tekstów z zakresu teologii i liturgii. Koordynator projektu „Z pasji do liturgii”. Zainteresowania badawcze: reforma liturgiczna, historia sakramentu święceń i teologia laikatu.

2 Papież Paweł VI (†1978) 15 sierpnia 1972 r. zreformował porządek ówczesnej hierarchii duchowieństwa, znosząc święcenia subdiakonatu i powierzając jednocześnie niektóre funkcje subdiakonów lektorom i akolitom, których urząd jest odtąd posługą, a nie święceniem (Paulus VI, 1972, 529–534).



1970, 99). Zwolennikiem takiego poglądu był Bernard Botte OSB (†1980), którego wkład w posoborową reformę święceń niższych był znaczny, a który poprzez interpretację Konstytucji Apostolskiej *Pontificalis Romani* z 18 czerwca 1968 r. stwierdził, że święcenie subdiakonu istotowo nie mogło być święceniem wyższym poprzez brak nałożenia dłoni na wyświęcanego podczas obrzędu udzielenia święceń, lecz było takim przed dłuższy czas w sensie prawnym (Botte, 1988, 142). Choć temat rozumienia święceń subdiakonu w XX w. zasługuje niewątpliwie na osobną publikację, poświęconą *sensu stricto* temu zagadnieniu, jego poruszenie na wstępie tej pracy jest o tyle istotne, o ile pozwala dostrzec, że fenomen święceń subdiakonu, jedyne w historii stopnia niższego zakwalifikowanego w ciągu wieków do urzędów wyższych, stanowi istotny problem w rozumieniu dzisiejszych posług, a dawniejszych święceń niższych.

Celem niniejszego artykułu stanie się zatem próba ukazania rozwoju urzędu subdiakonu do XIII w., kiedy to był już on uważany za święcenie wyższe. Zostanie to uczynione po to, aby móc dostrzec, czym właściwie charakteryzowały się święcenia pochodzenia kościelnego, przeżywające w pierwszym tysiącleciu swoją klerikalizację. Dzięki temu możliwe będzie również dostrzeżenie przyczyn awansu subdiakonu do grona święceń wyższych oraz zostanie podjęta próba datacji tego wydarzenia. Aby ułatwić zrozumienie poruszanego zagadnienia, publikacja będzie składała się z kilku części tematycznych. Pierwszy rozdział poświęcony będzie powstaniu święcenia subdiakonu i jego wczesnemu rozwojowi, a drugi przyczynom awansu subdiakonu do grona stopni wyższych. Następnie w trzecim rozdziale zostanie podjęta próba datacji przeklasyfikowania tego urzędu. Ostatnia część pracy stanowić będzie podsumowanie, w którym zostaną przedstawione wnioski z przeprowadzonej analizy.

## I. POWSTANIE I Wczesny rozwój urzędu subdiakona

Pierwsze cztery wieki istnienia Kościoła to czas, kiedy powstawały poszczególne niższe od diakonatu formy służby kościelnej (Górski, 1954, 7). Obok święceń, w skład których wchodziły wówczas: diakonat, prezbiterat i episkopat, istniały także inne rodzaje służby, przeznaczone dla osób świeckich (Wieland, 1897, 48). Dostrzega się to już w pismach Tertuliana (†240), który do grona kleru nie zaliczał piastujących niższe urzędy (Tertulian, 1844, 1397–1399). Choć przyczyn tego stanu rzeczy było z pewnością wiele, to zdaje się, że jednym z głównie akcentowanych elementów była ciągła płynność terminologiczna, która została sprecyzowana dopiero kilka wieków później (Rudinski, 2022, 5). Termin „ordo” odnosił się bowiem wówczas jedynie do diakonów, prezbiterów i biskupów (Kwiatkowski, 2001, 166).

Pierwsze świadectwa tego, że w celebracji liturgicznej brał udział – jak się przypuszcza – świecki mężczyzna, niebędący duchownym, ale spełniającym konkretne czynności w akcie liturgicznym, pochodzą z II w. Wówczas Justyn Męczennik (†155) wzmiankował o obecności lektora w zgromadzeniu liturgicznym (Janicki, 2015, 106–111). Natomiast pod koniec drugiego stulecia można spotkać wzmiankę z żywota papieża Wiktora I (†197), która świadczy o tym, że temu papieżowi znane były różne formy służby, którą dzisiaj nazwano by zapewne ministranturą (Liber Pontificalis, 2014, 29). Można przypuszczać, że pewne czynności, rezerwowane później dla subdiakonów, były już wówczas znane, choć początki zaistnienia samej posługi subdiakonatu datuje się na okres III w. Wówczas w pismach Cypriana z Kartaginy (†258) znalazły się dwa imiona mężczyzn, spośród których jeden był już subdiakonem, a drugi dopiero pretendował do przyjęcia tego urzędu (Cyprianus Carthaginensis, 1844, 223–225). Trudno jest jednoznacznie ustalić, gdzie ten stopień zaistniał, bo w tym samym czasie spotyka się wzmianki o służbie subdiakonów w Rzymie. Świadczą o tym zachowane do dziś pisma papieża Fabiana (†250), który wzmiankował o istnieniu subdiakonatu w Kościele rzymskim (Fabianus, 1857, 183–188). Następnie wzmiankował o tym papież Kajus (†296) (Caius, 1844, 190). Obecność tej formy służby wyniknęła z faktu, iż potrzeba było odciążać diakonów z zadań, które nie należały *sensu stricto* do ich posługi (Krakowiak, 2019, 22). Dla teologii średniowiecznej obecność subdiakonatu obok lektoratu stanowiła praktyczną pomoc, niesioną diakonom (Von Harnack, 2016, 91). W ten sposób interpretował to m.in. Raban Maur (†856) w swoich pismach o ustanawianiu duchownych (Hrabanus Maurus, 1845, 299–300).

W omawianym okresie historycznym subdiakon nie był jednak interpretowany jako szczyt niższej hierarchii duchowieństwa z kilku względów. Po pierwsze – jak wyżej wspomiano – wówczas taka hierarchia jeszcze nie istniała; po drugie pierwotny obrzęd mianowania subdiakona nie zakładał przekazywania mu żadnego przedmiotu, przez co stopień ten był usytuowany niżej od lektoratu (Favre, 2012, 57). Świadczy o tym autor *Tradycji Apostolskiej*, który opisał pierwotne obrzędy włączania kogoś do grona lektorów i subdiakonów (Metzger, 1997, 53–55). Co jednak z posługami uzdrawiającego, wdowy lub dziewicy, które były wzmiankowane w tymże dziele? Zdaje się, że nie stanowiły one w żaden sposób jakiegoś stopnia posługi, rozumianej hierarchicznie na sposób lektorów i subdiakonów. Wspomniane trzy formy służby były potrzebne wspólnocie w wymiarze duszpasterskim, ale nie liturgicznym (Straszewicz, 1978, 72). Natomiast ówczesna zasada głosiła, że posługa eklezjalna – w pełnym tego słowa znaczeniu – winna była mieć swoje odbicie w konkretnych czynnościach spełnianych podczas celebracji liturgicznej (Greshake, 2010, 231). W myśl tego takimi formami służby były wówczas

jedynie lektorat i subdiakoniat – dwie posługi, umieszczane często na szczycie ówczesnych spisów form niższej służby kościelnej, czego świadectwo przedstawił Synod w Laodycei (ok. 360), wydając odpowiednie kanony (Concilium Laodicenum, 1759, 568).

Zdaje się, że w Rzymie subdiakoniat najszybciej stał się szczeblem wienńczącym niższą hierarchię duchowieństwa, gdyż tam miało to miejsce już w pierwszej połowie III w. Znamienne jest tu przywoływanie znanego powszechnie w literaturze przedmiotu „spisu duchowieństwa rzymskiego”, którego autorem był papież Korneliusz (†253)<sup>3</sup>. Celowo sformułowanie to ujęto w cudzysłowie, ponieważ twierdzenie, że wtedy istniała w Rzymie hierarchia duchowieństwa jest bardzo odważne. Z pewnością istniał podział pewnych stopni, ale czy można to nazwać hierarchią duchowieństwa? Przeciw temu przemawia fakt, że to wyliczenie zawiera w sobie także te urzędy, które nie miały żadnego związku z akcją liturgiczną i były przeznaczone dla kobiet, jak np. posługa wdów (Cornelius, 1845, 742–744). Poza tym, zdaniem Franza Wielanda (†1957), który w XIX w. podjął się próby zbadania powstania święceń niższych, spis, o którym mowa, po prostu relacjonował to, co już było jakoś ugruntowane we wspólnocie Kościoła w Rzymie (Wieland, 40). Odważne jest jednak twierdzenie, jakie ostatnimi czasy ujrzało światło dzienne, w myśl którego taki stan rzeczy miałby być obecny w Rzymie od pontyfikatu papieża Wiktora I (†198) (Bider, 2021, 71). Taki wniosek, choć możliwy, zdaje się nie być zbyt bardzo prawdopodobny z tego powodu, że z pism Cypriana Kartagińskiego (†258) wynika, iż organizacją służby kościelnej zajmował się papież Fabian (†250), co zresztą sam wspomniany papież przyznał (Fabianus, 1857, 183–188). Chcąc rzeczywiście próbować docierać do pierwszych wzmianek, które w jakiś sposób naświetliłyby pierwsze próby organizacji kleru, można dysponować jedynie przedziałem lat 225–250 (Wieland, 178). W ten sposób Kościół rzymski znał w połowie III w. pięć stopni niższych, na czele których stał już subdiakoniat. Stopnie te jednak nie były jeszcze zarezerwowane jedynie dla pretendujących do kapłaństwa, ale ciągle trwały w rozwoju, będąc spełniane przez świeckich.

3 „Ille ergo Evangelii vindex ignorabat unum episcopum esse oportet in Ecclesia catholica? In quo non ei latebat (quomodo enim latere posset?) presbyteros esse quadraginta sex, diaconos septem, subdiaconos septem, acolythos duos et quadraginta, exorcistas autem et lectorem cum ostiariis quinquaginta duos, viduas cum thlibomenis plus mille quingentas” (Cornelius, 1845, 742–744).

## II. PRZYCZYNY AWANSU SUBDIAKONATU DO GRONA ŚWIĘCEŃ WYŻSZYCH

Pisma pisarzy chrześcijańskich z pierwszej połowy IV w. wyraźnie wskazują na to, że stopnie od subdiakonatu do ostiariatu, tworzące ówczesną hierarchię kościelną, były przeznaczone do przyjmowania i wypełniania przez świeckich (Athanasius, 1857, 260–261). Osoby, które pełniły kościelną posługę do tego czasu, były otaczane mianem „honor clericatus” (Concilium Eliberitanum, 1759, 11). Nie chodziło tu jednak o to, że osoby te piastowały lub otrzymywały godność kapłańską ani tym bardziej były włączane do grupy duchowieństwa w sensie obrzędowym, jak to miało miejsce później przez przyjęcie ceremonii tonsury. Istotą tego sformułowania było wskazanie, że osoby piastujące niższe urzędy mają godność kłerycką w rozumieniu kanonicznym (Wieland, 15). Chciano w ten sposób wyróżnić ich z grona pozostałych wiernych, czego w II w. próbował dokonać papież Hygin (†140) (Liber Pontificalis, 24). Dlatego ich funkcje określano mianem „divinæ administrationes”, odróżniając je od „ecclesiastica officia vel ecclesiastici ordinis”, które do połowy IV w. przysługiwały jedynie diakonom, prezbiterom i biskupom (Wieland, 39). Dopiero Synod w Antiochii, odbywający się w 341 r., wskazał na to, że obok duchownych wyższych święceń byli jeszcze inni mężczyźni z hierarchii duchownej (Concilium Antiochenum, 1759, 1310). To stwierdzenie pozwala przypuszczać, że od połowy IV w. osoby pełniące niższe posługi w liturgii zaczęły być obdarzane mianem duchownego (łac. *clericus*). Kiedy więc synody z V w. wzmiankowały o świeckich, którzy pełnili jakieś funkcje liturgiczne w Kościele, to najprawdopodobniej chodziło o jakieś funkcje poboczne, być może zastępcze, ale raczej niezwiązane z przyjętym stopniem posługi, mającym pewne odzwierciedlenie w aspekcie kanonicznym<sup>4</sup>.

W omawianym okresie historycznym subdiakon stał się ostatnim stopniem przed diakonatem, spełnianym przez każdego, kto pragnął dołączyć do świętych stanów: diakonatu lub kapłaństwa. Kościół wyraził to w kanonach Synodu w Elwirze, odbywającym się we wspomnianym mieście około 306 r. (Concilium Eliberitanum, 1759, 11). Być może właśnie dlatego przeważająca większość wspólnot kościelnych posiadała w swoich gminach subdiakonów, co dostrzega się w Antiochii, Hiszpanii, Galii, Azji Mniejszej, Afryce, Rzymie i na ziemiach germańskich. Stopień subdiakonatu – podobnie jak pozostałe niższe posługi – został w V w. sklerikalizowany. Dokonało się to dokładnie między 436 a 475 rokiem (Schenk, 1983, 292). Przypuszcza się, że stało się to za sprawą kapłana Gennadiusza z Marsylii (†ok. 500), będącego prawdopodobnym autorem „Starożytnych Statutów Kościoła”, powstałych wówczas na terenie Galii (Bider, 2017, 111). Pojęciem „ordo” obdarzono

4 Taką wzmiankę dostrzega się w orzeczeniach Synodu w Angers z 453 r. (Concilium Andegavense, 1762, 901).

wtedy wszystkich niższych duchownych, których dotychczasowy obrzęd mianowania określono pojęciem „ordinatio” (Botte, 1939, 226; Osborne, 1989, 198). Przyczyną powstania tego dokumentu stała się chęć podporządkowania niższych sług prawu kościelnemu. Dlatego też wspomniany dokument znalazł swoje odzwierciedlenie w orzeczeniach Synodu Kartagińskiego, odbywającego się między 475 a 485 r. (Concilium Carthaginense IV, 2011, 270–271). Jednakże taki sam ruch – choć bez wydawania szczegółowych dokumentów synodalnych – uczyniły również inne chrześcijańskie prowincje (Wieland, 12). W Rzymie dokonało się to w 487 r., a przedstawiają to orzeczenia odbywającego się tam wówczas synodu (Concilium Romanum II, 1762, 1172–1173).

Wraz z klerykalizacją święceń niższych, bo tak należy już nazywać stopnie znajdujące się w hierarchii poniżej diakonatu (mimo że nazwa ta w nomenklaturze kościelnej pojawi się wyraźnie dopiero w X w.), poszczególni papieże zaczęli rozbudowywać dyscyplinę prawną, określającą przymioty kandydatów ubiegających się o przyjęcie konkretnych stopni. W przypadku subdiakonatu ustalono, że ten, kto pragnął zostać subdiakonem, winien był przedtem spełniać służbę lektora (trzydzieści lat), egzorcysty i akolity (dziesięć lat), aby następnie przystąpić do omawianego stopnia, który polecano mu spełniać przynajmniej pięć lat. Było to prawo papieża Sylwestra (†335) (Silvester, 1845, 137). Zmieniło się to nieco za pontyfikatu papieża Syrycjusza (†399), który dopuszczał do subdiakonatu tylko tego, kto skończywszy trzydziesty rok życia, pełniąc przedtem posługę lektora (w przypadku tych, co służyli od dawna jako młodzieńcy) lub egzorcysty (w przypadku tych, co wstąpili do służby kościelnej jako dorośli), pragnął przystąpić do kolejnej posługi (wybierano wariantywnie akolitat lub subdiakon) (Siricius, 1845, 1142–1143). Odtąd subdiakoniat jawił się coraz bardziej jako ostatni stopień przygotowawczy przed wstąpieniem do świętych stanów zarówno dla dzieci, jak i dla dorosłych. Wyrażono to szczególnie za pontyfikatu papieża Zozyma (†418), a następnie powtórzył to II Synod w Toledo w 531 r. (Concilium Toletanum II, 1792, 785; Zozimus, 1845, 672–673). W ten sposób funkcjonowało to do IX w., kiedy to Sobór w Konstantynopolu, odbywający się między 869 a 870 r., uprościł powyższą dyscyplinę, wskazując na to, że przed przyjęciem diakonatu należało przynajmniej rok być lektorem i dwa lata subdiakonem (Concilium Constantinopolitanum, 2003, 61–62). O ile zachowano tu jasne wskazania na temat odstępu pomiędzy przyjmowaniem święceń, o tyle pozbyto się progów wiekowych, znanych między IV a IX w. (Sumowski, 2019, 32). W ten sposób subdiakoniat zaczął się jawić jako stopień w drodze ku święceniom diakonatu, a następnie do kapłaństwa (Botte, 140).

Sama nazwa omawianego urzędu, oznaczająca dosłownie kogoś stojącego w hierarchii „pod diakonem”, bardzo dobrze koresponduje z tym, co dokonało się

w średniowieczu. Otóż stopień subdiakona zaczął bardzo mocno być upodabniany do diakonatu. Przede wszystkim dokonywało się to w aspekcie powierzania im podobnych do diakonów funkcji. Izydor z Sewilli (†636) zaświadczał o tym, że subdiakoni wraz z diakonami pełnili w Hiszpanii zadania ostiariuszy, tzn. strzegli bram kościoła (Isidorus Hispalensis, 1862, 790–791). Od pierwszych stuleci średniowiecza subdiakoni zyskali także bezpośredni dostęp do ołtarza, co wiązało się z dotykaniem przez nich świętych naczyń (Mieczkowski, 2012, 39–43). Było to o tyle ważne, o ile żaden z niższych duchownych – nawet w stopniu akolitatu – nie mógł dotykać świętych przedmiotów (Szwagrzyk, 1959, 194). Choć początkowo tym zakazem byli obejmowani także subdiakoni, to od okolic drugiej połowy IV w. zaczęły następować zmiany, tak iż orzeczenie Synodu w Bradze z 563 r. stało się jakby zwieńczeniem całej ewolucji tej dyscypliny, gdyż ustalono, że wszyscy duchowni niższych święceń poza subdiakonami nie mieli prawa dotykać świętych naczyń (Concilium Bracarense, 1763, 778). Prawdopodobnie z tego względu obzęd święceń subdiakonów w średniowieczu bardzo mocno się rozbudował, tak iż przypominał swym kształtem bardziej ceremonię święceń wyższych aniżeli niższych (Mulcahy, 1927, 107). Subdiakonów nazywano także „diakonami Epistoły”, podczas gdy wyświęconych diakonów określano mianem „diakonów Ewangelii” (Brandshaw, 1998, 96). Nic więc dziwnego, że od mniej więcej 809 r. subdiakoni byli także zobligowani do odmawiania godzin kanonicznych (Cyrklaff, 2018, 117).

To przybliżanie subdiakonatu do diakonatu było widoczne nie tylko w aspekcie liturgicznym, ale może nawet przede wszystkim w wymiarze kanonicznym. Subdiakonów, choć jeszcze wówczas byli duchownymi niższych święceń, obarczono obowiązkiem zachowywania wstrzemięźliwości seksualnej (Makowski, 2023, 212). Jako pierwszy dokonał tego papież Leon I (†460) (Leonus Magnus, 2021, 202). II Synod w Tours, odbywający się w 567 r., doprecyzował to prawo, wskazując, że subdiakoni mogli mieszkać jedynie z tymi kobietami, co do których nie zachodziło podejrzenie o złamanie wstrzemięźliwości, a były nimi: ciotki, matka i siostry (Concilium Turonicum II, 1763, 794). Natomiast nieco wcześniejszy Synod w Orange z 441 r. wskazał, że mężczyzna dwukrotnie żonaty nie może przyjąć stopnia wyższego niż subdiakon (Concilium Arausicanum I, 1761, 440). Wszystkie te orzeczenia ukazywały szczególne znaczenie posługi subdiakońskiej, którą późniejsi uczeni tłumaczyli właśnie tym, że subdiakoni mogli dotykać świętych naczyń, a ci, którzy to mogli robić – wówczas przede wszystkim duchowni wyższych święceń – musieli zachowywać czystość, jak to wyraził Prorok (por. Iz 52, 11). Tak to właśnie rozumiał m.in. Amalariusz z Metz (†850) (Amalarius Metsensis, 1085–1086). Nic więc dziwnego, że subdiakon, który nie zachowywał wstrzemięźliwości, tracił swój urząd, a kandydat do subdiakonatu, który zgrzeszył



nierządem przed święceniami, był skreślany z listy pretendujących do otrzymania tego stopnia (Concilium Eliberitanum, 10).

### III. PRZEKLASYFIKOWANIE ŚWIĘCEŃ SUBDIAKONATU

Dość systematyczny rozwój subdiakonatu w średniowieczu sprawił, że teologia Kościoła zaczęła powoli zauważać różnicę między tym stopniem a pozostałymi urzędami niższymi. Dzisiaj nikt nie powiedziałby raczej, że subdiakonatu jest stopniem pochodzenia Bożego, ale dawniej zdania na ten temat były podzielone, gdyż nieco inaczej rozumiano sakrament święceń. Dlatego nic dziwnego, że w okolicach IX w. niektórzy teolodzy zaczęli umieszczać subdiakonatu w poczcie święceń pochodzenia Bożego. Jako jeden z pierwszych uczynił to Benedykt Lewita (†857). Być może wpływ na to miał fakt, że od IX w. duchowni ci zaczęli nosić szaty zbliżone do liturgicznej odzieży wierzchniej diakonów<sup>5</sup>. Jednakże zdanie wspomnianego uczonego nie było odosobnione. Widać to także dokładnie w orzeczeniach synodalnych z Benewentu w 1091 r., Clermontu w 1095 r. oraz Londynu w 1127 r., przez co można uznać, że cały proces przemian związanych z usytuowaniem święceń subdiakonatu przyspieszył za pontyfikatu papieża Urbana II (†1099) (Parczewski, 1923, 150). Nie oznacza to jednak, że wówczas subdiakonatu był już święceniem wyższym (Pilato, 1739, 8).

W polskiej literaturze przedmiotu można dziś wyczytać, że subdiakonatu został podniesiony do godności stopnia wyższego podczas pontyfikatu papieża Innocentego III (†1216) (Górski, 41; Krakowiak, 26). Analiza dokumentów z tego przedziału czasowego zdaje się twierdzić, że jeżeli papież Innocenty III (†1216) miał jakkolwiek wpływ na przeklasyfikowanie tego stopnia, to jego rola ograniczała się jedynie do zatwierdzenia powagą papieską zastanego przezeń stanu rzeczy, gdyż ta przemiana na pewno nie nastąpiła w XIII w. (Fischer 1938, 39). Skoro więc posiada się jedną część graniczną przedziału, należy także ustalić część drugą, a za taką trzeba byłoby przyjąć rok 1141. Z tego okresu pochodzą dwa niezwykle ważne dzieła, które wskazują na to, że subdiakonatu nie pojmowano jeszcze za stopień wyższy (Pilato, 9).

Pierwszym z tychże dzieł było „Liber de statu Ecclesiae”, biskupa Gilberta z Irlandii (†1131), a drugim „De Sacramentis christianæ fidei” Hugona od św. Wiktora z Saksonii (†1141) (Gilbertus Lunicensis Episcopus, 1854, 999; Hugo de S. Victore, 1854, 425–426). Kolejni dwaj teolodzy, Robert Paululus (†1150) oraz Hugo z Ambian (†1164) zdawali się także podtrzymywać twierdzenie, wedle którego subdiakonatu stanowił piąty stopień święceń i ciągle przynależał do stopni niższych

5 Dość wyraźnie widać to jednak dopiero w XI w. (Ioannes Rotomagenensis Archiepiscopus, 1853, 192).

(Hugo Ambianensis Rothomagensis Archiepiscopus, 1855, 1276; Robertus Paululus, 1854, 400). Dopiero Piotr Kantor (†1197) wyraźnie wzmiankował o tym, że za jego życia subdiakoniat stał się święceniem wyższym (Petrus Cantor, 1639, 157). W ten sposób data graniczna przesuwana się do roku 1197. Oznacza to, że mniej więcej po 1164 r. a przed 1197 r. subdiakoniat stał się święceniem wyższym. Za tą pierwszą datą przemawia niecodzienna sytuacja z opactwa benedyktyńskiego w Monte Cassino, którego mnisi w XII w. nie zgadzali się na to, aby ich opatem został zwykły subdiakon, co zresztą budziło wiele sporów w historii, jak np. ten z założycielem pewnego klasztoru w 525 r. (Petrus Abbas, 1762, 649–650). Jednak spór z XII w. zakończył się w bardzo interesujący sposób, gdyż ówczesni mnisi z Monte Cassino uznali po śmierci swego opata, która miała miejsce w 1164 r., że subdiakoniat jest święceniem wyższym [Reynolds, 2017, 55–66]. Jest to bardzo cenna informacja, ponieważ z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że czasem, w którym nastąpiła ta zmiana, był pontyfikat papieża Aleksandra III (†1181), który przewodził Kościołowi w latach 1159–1181. W ten sposób Innocenty III (†1216) jedynie uroczyście zaaprobował praktykę, którą zastał, lecz w żaden sposób to nie on podniósł subdiakoniat do miana święcenia wyższego (Pilato, 8–9).

## ZAKOŃCZENIE

Święcenie subdiakonatu, umiejscowione początkowo na samym dole kościelnej hierarchii, w ciągu wieków przeżywało swój rozwój, który spowodował, że w XII w. stopień ten stał się święceniem wyższym (Meyer, 2000, 300). Nie dokonało się to jednak na mocy specjalnej ustawy kościelnej, lecz raczej wpływ na to miała praktyka Kościoła, upodabniająca ten stopień do święceń pochodzenia Bożego. W ten sposób przez większość drugiego tysiąclecia subdiakoniat był jedynym stopniem, który miał faktyczne zastosowanie w liturgii, więc nic dziwnego, że chciano zachowania tego święcenia w Kościele po Soborze Watykańskim II (1962–1965) (Botte, 1973, 174–178). Historia dziejów święceń subdiakonatu pokazuje także, że Kościół ma całkowite prawo modyfikować wszystkie stopnie posługi przed diakonatem (redukując je lub mnożąc albo przekształcając), gdyż nie powstały one z rozkazu Bożego (Zalewski, 1962, 71). W ten sposób modyfikacja, której dokonano w ciągu wieków względem subdiakonatu, należała do kompetencji Kościoła tak samo jak reforma święceń dokonana w XX w. (Bugnini, 1990, 732–733). W przypadku ewolucji omawianego stopnia hierarchicznego do XIII w. dokonało się to przede wszystkim w obdarzeniu subdiakonów specjalnymi czynnościami liturgicznymi, obarczeniu ich obowiązkiem celibatu, powierzeniu im specjalnych szat liturgicznych, aż wreszcie w przeklasyfikowaniu tego stopnia.



## Bibliografia:

### I. Źródła prawa kościelnego

- Amalarius Metsensis (1836). De Ecclesiasticis Officiis. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 105, 985–1242. Paris.
- Caius (1844). Epistola ad Felicem Episcopum. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 5, 183–190. Paris.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papæ XV auctoritate promulgatus.* (1917). Romæ: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Concilium Andegavense (1762). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 7, 900–902. Florentiæ.
- Concilium Antiochenum (1759). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 2, 1307–1320. Florentiæ.
- Concilium Arausicanum I (1761). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 6, 435–441. Florentiæ.
- Concilium Bracarense (1763). Capitulæ. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 9, 777–780. Florentiæ.
- Concilium Constantinopolitanum (2003). Canones. W: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych* 2, 49–106, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Concilium Eliberitanum (1759). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 2, 5–20. Florentiæ.
- Concilium Laodicense (1759). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 2, 536–574. Florentiæ.
- Concilium Romanum III (1762). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 7, 1171–1174. Florentiæ.
- Concilium Toletanum II (1792). Canones. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 8, 785–787. Florentiæ.
- Concilium Tridentinum (2004). Vera et cahtolica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis. W: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych* 4, 679\*–687\*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Concilium Turonicum II (1763). W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 9, 792–805. Florentiæ.
- Cyprianus Carthaginensis (1844). Epistolæ. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 4, 191–483. Paris.
- Fabianus (1857). Epistolæ decretaquæ. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 10, 175–207. Paris.
- Gilbertus Lunicensis Episcopus (1854). Liber de statu Ecclesiæ. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 159, 997–1004. Paris.

- Hrabanus Maurus (1864). De Clericorum Institutione ad Heistulphum Archiepiscopum. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 107, 293–420. Paris.
- Hugo Ambianensis Rothomagensis Archiepiscopus (1855). Contra hæreticos sui temporis. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 192, 1255–1298. Paris.
- Hugo de S. Victore (1879). De Sacramentis christianæ fidei. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 176, 173–648. Paris.
- Ioannes Rotomaganensis Archiepiscopus (1879). De Festivitatibus Sanctorum. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 147, 183–192. Paris.
- Isidorus Hispalensis (1862). De Ecclesiasticis Officiis. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 83, 737–826. Paris.
- Leonus Magnus (2021). Epistola ad Anastasium Thessalonicensem episcopum. W: M. Ożóg, H. Pietras (red.), *Dekrety Papieskie według „Collectio Hispana”*, 199–206, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Liber Pontificalis* (2014). W: M. Ożóg, H. Pietras (red.), *Księga Pontyfików (1–96)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Paulus VI. (1972). Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ „Ministeria quædam” disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur, 15.08.1972. *Acta Apostolica Sedis*, 64, 529–534.
- Petrus Abbas (1762). Libellus primus. W: J. D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 8, 649–650. Florentiæ.
- Petrus Cantor (1639). *Opus morale: Venerabilis Petri Cantoris, Verbum abbreviatum, opus morale e tenebris nunc primum erutum, et notis illustratum, studio et opera Rdi P. D. Georgii Galopini*.
- Robert Paululus (1836). De Cæremoniis Sacramentis, Officiis et observationibus Ecclesiasticis. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 177, 381–456. Paris.
- Silvester (1884). Canon vel Constitutio „Qualiter Ecclesiastici Gradus Costodiantur”. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 8, 829–848. Paris.
- Siricius (1836). Epistola ad Himerium Episcopum. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 13, 1131–1143. Paris.
- Tertullian (1759). Ad Uxorem. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 2, 1274–1304. Paris.
- Zosimus (1836). Epistolæ. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 20, 637–685. Paris.

## II. Literatura

- Andrieu, M. (1925). Les ordres mineurs dans l’ancien rit romain. *Revue des sciences religieuses* 5 (2), 232–274.
- Bider, M. (2017). Ewolucja diakonatu kobiet w ustawodawstwie synodów galijskich u schyłku chrześcijańskiej starożytności. *Roczniki Nauk Prawnych*, 27 (2), 97–128.

- Bider, M. (2021). Wymiar prawno-liturgiczny stałej kobiecej posługi akolitu w świetle nowelizacji kan. 230 §1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. *Kościół i Prawo*, 20, 69–88.
- Botte, B. (1939). Le Rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11, 223–241.
- Botte, B. (1973). *Le mouvement liturgique: témoignage et souvenirs*. Paris: Desclée.
- Botte, B. (1988). *From Silence to Participation*. Trans. J. Sullivan. Washington: The Pastoral Press.
- Brandshaw, P. F. (1998). *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*. New York: Paulin Press.
- Bugnini, A. (1990). *The Reforma of the Liturgy (1948–1975)*. Trans. J. M. O'Connell. Collegville-Minnesota: The Liturgical Press.
- Cyrklaff, M. (2018). Obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele. *Studia Gdańskie*, 43, 173–185.
- Faivre, A. (2012). *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*. Paris.
- Fischer, B. (1938). Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 62: 37–75.
- Górski, E. (1954). *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*. Sandomierz.
- Greshake, G. (2010). *Być kapłanem dzisiaj*. Przekł. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo W drodze.
- Janicki, J. J. (2015). Historia Eucharystii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w świetle wybranych źródeł (II–IV w.). *Textus et Studia*, 4: 95–126.
- Krakowiak, C. (2019). *Święcenia niższe. Posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kwiatkowski, D. (2001). Struktura i teologia obrzędu święceń prezbiteratu w posoborowych pontyfikatach. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 2: 163–205.
- Lécuyer, J. (1970). Les ordres mineurs en question. *La Maison-Dieu*, 102: 97–108.
- Makowski, D. (2023). Powstanie i wczesny rozwój wstrzemięźliwości duchownych pomiędzy IV i VI wiekiem. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 50: 205–217.
- Martimort, A.-G. (1985). L'histoire de la réforme liturgique á travers le témoignage de Mgr Annibale Bugnini. *La Maison-Dieu*, 162: 125–155.
- Metzger, M. (1997). *History of the liturgy: the major stages*. Collegeville.
- Meyer, H. B. (2000). *Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes: ausgewählte Aufsätze*. Münster: LIT Verlag.
- Mieczkowski, J. (2012). Rzymska liturgia stacyjna. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 65 (2), 29–44.

- Mulcahy, H. (1927). Tonsure and minor orders. *Dominicana*, 12 (1), 103–108.
- Osborne, K. B. (1989). *Priesthood. A history of the ordained ministra in the Roman Catholic Church*. New York: Paulist Press.
- Parczewski, A. (1923). *Prawo kościelne: skrypta według wykładów Alfonsa Parczewskiego w Uniwersytecie Warszawskim*, Wilno.
- Pilato, L. (1739). *Origines juris pontificii ad Carolum sextum Imp. Aug.*
- Reynolds, Roger E. 2017. *Ritual, Text and Law: Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented*. Reutledge.
- Rudinski, B. (2015). *Lektorat i akolitat. Povijesni razvoj i današnje ustrojstvo*. Dakovo.
- Schenk, W. (1983). Rozwój hierarchii w kościele. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 36 (4), 289–296.
- Straszewicz, M. (1978). Pojęcie ministerium świeckich według Y. Congara. *Studia Theologica Varsaviensia*, 16, 69–90.
- Sumowski, M. (2019). Święcenia duchowieństwa w późnośredniowiecznych Prusach. *Roczniki Historyczne*, 85, 27–89.
- Szwagrzyk, T. (1957). Dotykanie naczyń świętych i pranie bielizny kielichowej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 12 (2), 194–197.
- Von Harnack, A. (2016). *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*.
- Wieland, F. (1887). *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten*. Rom.
- Zalewski, W. (1962). *Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*. Poznań.

# THE OFFICE OF A SUBDIACONATE AS A HIGHER ORDINATION. HISTORICAL AND LEGAL PERSPECTIVE OF THE DEVELOPMENT OF ORDERS OF THE SUBDIACONATE UNTIL THE 13TH CENTURY

## SUMMARY

The article presents the origin and evolution of subdiaconate ordinations from the 3rd to the 13th century, using the historical-legal method. On the basis of the sources available today, an attempt was made to show the development of the former fifth degree of ordination, which as the only lower office of the Church in history became a higher one. To this end, the first part of the publication shows its formation and clericalization, carried out at the turn of antiquity and the Middle Ages. Then, a slow but decisive way of emphasizing the value of the office of subdeacons, which took place between the 6th and 10th centuries, was presented. The third part attempts to present a possible date for this reclassification. An analysis of the history of the subdiaconate helps to discern the nature of the former minor ordinations, so that all reforms concerning the present-day services of the lectorate and acolite, which are the only remnants of the former minor ordinations and the subdiaconate, can become more comprehensible.

*Article submitted: 02.03.2024; accepted: 13.07.2024.*



**Słowa kluczowe:** mariologia, Bułgakow, Pneumatofora, Niepokalane Poczęcie

**Keywords:** Mariology, Pneumatofora, Bulgakov, Immaculate Conception

**Maciej Raczyński-Rożek**<sup>1</sup>

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-4843-4743

# PODSTAWOWE ASPEKTY MARIOLOGII SERGIUSZA BUŁGAKOWA

## WSTĘP

W ostatnich latach na nowo powróciło zainteresowanie myślą rosyjskiego teologa Sergiusza Bułgakowa. Jego książki tłumaczy się zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i podejmuje się badania nad tym mocno rozbudowanym systemem teologicznym<sup>2</sup>. W Polsce ciągle mało kto poświęca uwagę oryginalnej myśli rosyjskiego teologa, a po podstawowe dzieła trzeba sięgać w językach obcych<sup>3</sup>. Dlatego czymś

1 Maciej Raczyński-Rożek (ur. 1981) – doktor nauk teologicznych, ksiądz archidiecezji warszawskiej, wykładowca i adiunkt na Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01–815 Warszawa). Dyrektor szkoły doktorskiej AKW.

2 W ramach zainteresowania myślą Bułgakowa w Stanach Zjednoczonych przetłumaczono przede wszystkim tak zwaną wielką trylogię: Bułgakov, S. (2008). *The Lamb of God.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company; Bułgakov, S. (2004). *The Comforter.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company; Bułgakov, S. (2002). *The Bride of the Lamb.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company oraz „małą trylogię”: Bułgakov, S. (2009) *The Burning Bush. On the Orthodox Veneration of the Mother of God.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company; Bułgakov, S. (2010). *Jacob's Ladder. On Angels.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company; Bułgakov, S. (2003). *The Friend of the Bridegroom. On the Orthodox Veneration of the Forerunner.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company oraz Bułgakov, S. (2012). *Unfading Light. Contemplations and Speculations.* Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company i wiele innych mniejszych pozycji.

3 Z kluczowych pozycji Bułgakowa na język polski przetłumaczono: Bułgakow, S. (2010). Światło wieczności. Medytacje i spekulacje. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki; Bułgakow, S. (2005). *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach.* Warszawa: Fronda/Apostolicum; Bułgakow, S. (1992). *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego.* Warszawa: Formica. Jeśli chodzi o opracowania mariologii Bułgakowa, to można spotkać raczej krótkie wzmianki. Czesław Bartnik (2003) w swojej książce *Matka Boża* poświęcił mariologii Bułgakowa jedną stronę (Lublin: Standruk, ss. 291–292). Zdzisław Kijas (2002) natomiast jeden akapit (s. 22–26) w swoim artykule: Analiza prawosławnej mariologii na podstawie lektury trzech ważnych tekstów, *Polonia Sacra* R VI(XXIV) nr 11/55, 21–38. Poza tym, w innych tekstach polskich autorów, znajdziemy raczej analizę pewnych aspektów mariologii rosyjskiego teologa.



użytecznym wydaje się zebranie i przybliżenie choć jednej części tego systemu, jaką stanowi mariologia. Bułgakow poświęcił co prawda Maryi jedną ze swoich książek – *Купина Неопалимая* [*Płonący Krzew*]<sup>4</sup>, co jednak nie oznacza, że zawarł tam całą myśl mariologiczną. Jak sam pisze, miała ona być „tylko krytyczną analizą katolickiego dogmatu z 1854 roku dotyczącego Niepokalanego Poczęcia Matki Boga” (Bułgakov, 2009, s. 3). Dopiero później stwierdził, że nie można poprzestać na aspekcie negatywnym i przedstawił „przynajmniej niektóre pozytywne przebiegi” prawosławnej teologii i kultu dotyczące Maryi. Faktycznie książka jest przede wszystkim krytyką dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Dlatego dla właściwej oceny mariologii Bułgakowa konieczne jest spojrzenie na całość jego dzieła i dopiero z tej perspektywy ukazanie podstawowych aspektów mariologii, co też jest celem tego artykułu.

W naszych badaniach nie będziemy przytaczać wszystkich szczegółowych analiz Bułgakowa dotyczących Matki Boga, ale skupimy się na głównych filarach mariologii rosyjskiego teologa, czyli Maryi jako Pneumatoforze oraz Maryi jako wybranym i doskonałym owocem rodzaju ludzkiego. Najpierw przedstawimy intuicję Bułgakowa dotyczącą jedności Maryi i Ducha Świętego – jedności tak bliskiej, że Maryja staje się niemal „wcieleniem” Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej. Następnie naszą uwagę skupimy na jej związku z ludzkością i roli, jaką pełni w historii zbawienia. To rozważanie doprowadzi nas do kwestii grzechu pierworodnego i dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, który stał się przedmiotem krytyki rosyjskiego teologa. Kwestii tej poświęcimy ostatni paragraf, zastanawiając się, czy krytykowany jest sam dogmat czy też jego interpretacja teologiczna.

## MARYJA JAKO PNEUMATOFORA

Cała teologia Bułgakowa, w tym mariologia, ma wymiar sofiologiczny i trynitarny. W niniejszym artykule skupimy się na tym drugim aspekcie. Pozwoli to nam uniknąć niepotrzebnych komplikacji myśli, a nie przeszkodzi oddać głębi filarów mariologii rosyjskiego autora. Kluczowe dla trynitologii Bułgakowa jest stwierdzenie, że Ojciec objawia się w świecie nie tylko w zrodzonym Synu, ale także w Duchu Świętym, który od Niego (Ojca) pochodzi. To działanie Ducha ma miejsce od samego początku historii zbawienia. W Starym Testamencie Duch „mówił przez proroków”, ale także przez patriarchów, namaszczonego króla, kapłanów i innych świętych członków narodu wybranego. Następnie, w Nowym Testamencie, Duch zstąpił na apostołów i cały rodzaj ludzki. Bułgakow zastanawia się, czy to działanie Trzeciej Hipostazy posiada jakiś rodzaj osobowego wcielenia. W Piśmie Świętym

4 My będziemy korzystać z tłumaczenia angielskiego (Bułgakov, 2009).

przedstawiany jest zazwyczaj w formie symbolicznej, jako gołębica albo ogniste języki, czy też w formie anielskiej (przy spotkaniu z Abrahamem). Trzecia Hipostaza objawia się w stworzeniu tylko przez swoje działanie i dary. Nie istnieje ludzki obraz Ducha Świętego w takim sensie, w jakim stał się człowiekiem Syn Boży. Według rosyjskiego teologa możliwe jest jednak istnienie stworzonej hipostazy, która poddałaby swoje życie w pełni Trzeciej Osobie Trójcy i stałaby się całkowicie transparentna dla Jej działania. Taką osobą jest Maryja – Służebnica Pańska. Najświętsza Dziewica nie jest osobowym wcieleniem Ducha Świętego, ale „osobowym naczyniem, absolutnie duchowym człowiekiem – Pneumatoforą” (Bulgakov, 2009, s. 81; Sisto, 2013, s. 23)<sup>5</sup>.

Aby plastycznie przybliżyć tę jedność Maryi i Ducha Świętego, Bulgakov odwołuje się do doktryny nestorianizmu, która w odniesieniu do Chrystusa mówi o dwóch rozdzielnych hipostazach w jednej „hipostazie unii” – oznacza to, że są one idealnie zgodne poprzez stanie się wzajemnie transparentnymi dla siebie. Teoria ta została potępiona w chrystologii, ale znajduje zastosowanie w mariologii. W Maryi zostaje zawieszona własne hipostatyczne centrum, aby uczynić miejsce Duchowi Świętemu. W ten sposób mogła stać się Jego hipostatycznym obrazem (Bulgakov, 2004, s. 223). Innym przykładem jest chrystologiczna doktryna adopcjonizmu, czyli pewnego rodzaju wewnętrzne zaanektowanie stworzonej hipostazy do potrzeb boskiej. Adopcjonizm został potępiony w IX wieku w Hiszpani jako pogląd, który głosił, że wskutek adopcji boska i ludzka hipostaza Chrystusa złąły się w jedną boską Hipostazę. Jeśliby jednak zastosować go do osoby Matki Bożej w jej relacji do Ducha Świętego, to znowu pomoże nam zobrazować Maryję jako Pneumatoforę. Przebóstwienie natury ludzkiej dzięki działaniu Ducha Świętego może być rozumiane jako adopcja – większe lub mniejsze przenikanie natury ludzkiej przez boskość. Ma ono różne stopnie w różnych ludziach, ale u Najświętszej Dziewicy przyjmuje stopień przekraczający wszelką miarę (Bulgakov, 2009, s. 168).

Bulgakov pogłębia tę refleksję, rozważając dogmat Soboru Efeskiego (431) o *Theotokos*. Jak to jest możliwe dla Najświętszej Dziewicy, aby mogła być Rodzicielką Boga? Jako człowiek mogła być matką ludzkiej wymiaru Boskiego Dzieciątka, czyli *Christotokos*, zgodnie z tym, co twierdził Nestoriusz, że podobne może zrodzić podobne. Nie jest także Bogiem-człowiekiem, aby przekazać Dziecku wymiar boski. Odpowiedź, według rosyjskiego teologa, zawierają słowa archanioła Gabriela: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte,

5 Do tego odnosi się porównanie Maryi do Płonącego Krzewu z Wj 3,2–3, które posłużyło Bulgakowowi za tytuł jego mariologicznej książki. Tak jak krzew został objęty płomieniem Bożym i nie spalał się, podobnie Matka Boga mogła zostać całkowicie wypełniona Duchem Świętym (Maksymowych, 2008, s. 108).

które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). To Dziecko będzie nazwane „Synem Bożym”, ponieważ Duch Święty zstąpi na Maryję, a razem z Nim, w Nim moc Najwyższego osłoni ją. Według rosyjskiego teologa „moc Najwyższego” może być rozumiana po prostu jako Druga Hipostaza, Logos, który przychodzi jako nieodłączny razem z Duchem Świętym (Bulgakov, 2009, s. 87). Wcielenie nie jest dziełem jednej Hipostazy, Logosu, ale działaniem trynitarnym. Podczas Wcielenia Syn przyjmuje człowieczeństwo, natomiast Duch Święty, bez wcielania się, zstępuje na Maryję Dziewicę, aby mogło się ono dokonać. Mamy więc do czynienia z dwoma aktami: wprowadzeniem boskiej Hipostazy do człowieka i przyjęciem przez człowieka tej Hipostazy. Pierwszy z nich jest dziełem Syna, posłanego na świat przez Ojca, drugi natomiast Ducha Świętego, posłanego przez Ojca na Dziewicę Maryję, w której ciele dokonało się Wcielenie (Bulgakov, 2008, s. 176–177).

Boże macierzyństwo Maryi ma więc swój fundament i znajduje się w koniecznej, istotowej i nierozzerwalnej relacji do diady objawiającej Ojca, jaką stanowią Druga i Trzecia Hipostaza. Maryja nie jest *Theotokos*, ponieważ fizycznie nosiła Jezusa w swoim łonie, ale dlatego że w swoim duchu zjednoczyła się z Duchem Świętym. Służebnica Pańska niejako utożsamiała się z Duchem Świętym i w ten sposób uczyniła swoją tę relację, która jest istotowa dla Logosu, czyli relację z Trzecią Hipostazą. Duch Święty pochodzi od Ojca „przez Syna”, czyli ze względu na Syna – ma w Sobie i objawia Ojcu Zrodzonego przez Ojca. Tajemnica boskiego zrodzenia wpisuje się w Boże macierzyństwo (Bulgakov, 2009, s. 89). Otrzymując Ducha Świętego, Maryja staje się duchowo Matką Boga i na mocy tego macierzyństwa poczyną się w jej łonie Emmanuel (Kowalczyk, 2023, s. 19–20).

W ten sposób nabiera głębokiego sensu poczęcie bez udziału męża. Nie interesują nas detale biologiczne tego nadzwyczajnego wydarzenia, ale jego podstawy ontologiczne. Do nich zaś należy prawda, że w Najświętszej Dziewicy nie poczęła się zwykła ludzka istota, ale przedwieczny Syn, Druga Hipostaza Trójcy Świętej. Syn Maryi nie posiada ojca ziemskiego, ponieważ ma Ojca przedwiecznego. Co prawda Maryja poczęła z Ducha Świętego, ale to nie oznacza, że zajmuje On miejsce Ojca. Duch, który pochodzi od Ojca i przenika Syna, niejako przynosi Go w łono Maryi, osłaniając ją cieniem. W ten sposób w poczęciu bez udziału męża Bóg Ojciec pozostaje jedynym ojcem Boga-człowieka (Bulgakov, 2009, s. 96–97).

Poprzez przyjęcie w siebie tej tajemnicy, poprzez Boże macierzyństwo, Maryja, według Bulgakowa, w pewnym sensie nie jest już istotą ludzką. Dzieje się tak, ponieważ bycie na sposób Bożego macierzyństwa nie jest byciem na sposób ludzki, chociaż jest z nim ściśle połączone. Maryja nie jest Bogiem-człowiekiem, ponieważ została w niej zachowana stworzona hipostaza, jedynym Bogiem-człowiekiem jest Jezus Chrystus, w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, ale jednej boskiej Hipostazie.

Maryja natomiast żyje w jednej ludzkiej hipostazie. Po Zwiastowaniu jednak, według rosyjskiego teologa, Najświętsza Dziewica nie jest już po prostu istotą ludzką, jest Matką Boga. Otrzymała bowiem Ducha Świętego i jest od Niego nierozdzielna. Razem z Nim został wszczepiony w Nią Syn. Ponieważ odwieczne zrodzenie przez Ojca nie może podlegać czasowi, to Maryja stała się Bożą Rodzicielką w czasie. To Boże macierzyństwo zostało jednak z góry przewidziane od wieków, a dzięki niej zostało dopełnione w czasie. Aby mogło mieć ono wpływ na stworzony świat i ludzkość, musiało nastąpić w czasie, ponieważ życie stworzenia płynie w czasie. Boże macierzyństwo raz zrealizowane w czasie zachowuje swoją siłę na zawsze, i w tym sensie jest wieczne. Zostaje zrealizowane raz na zawsze jako konieczny warunek, aby stworzenie mogło zostać przebóstwione. Bułgakow nazywa je „drabiną przebóstwienia” (Bułgakov, 2009, s. 98–99).

Pneumatoforyczność Maryi polega więc na tym, że jako stworzona hipostaza w swojej stworzoneości poddaje siebie Duchowi Świętemu. To całkowite przeniknięcie powoduje, że staje się inną naturą dla siebie samej, czyli naturą przebóstwioną, żywą świątynią. Ta przebóstwiona natura jest czymś różnym od Boga-człowieka, ponieważ pozostaje stworzeniem, ale stworzeniem, w którym zrealizował się obraz Boży i które ma udział w boskim życiu. Ponieważ tym obrazem jest boski Logos, na wzór którego wszystko się stało, to pełny wymiar przebóstwionej ludzkości wyraża ikona Matki Bożej z Dzieciątkiem – Logos i ludzkość (reprezentowana przez Maryję), wypełniona Duchem Świętym i przyjmująca Zbawiciela. „Bóg-człowiek i Pneumatofora, Syn i Matka, przedstawiają objawienie Ojca przez Drugą i Trzecią Hipostazę, przedstawiają także pełnię boskiego obrazu w ludzkości, albo inaczej, ludzki obraz w Bogu” (Bułgakov, 2009, s. 81–82).

## MARYJA JAKO WYBRANY I DOSKONAŁY OWOC LUDZKOŚCI

Drugą szczególną rolą Maryi, obok ukazywania hipostatyczności Ducha Świętego, jest więc reprezentowanie rodzaju ludzkiego. W Starym Testamencie ludzie po upadku nie mogli oglądać chwały Boga: „Z całą pewnością pomrzemy, bowiem ujrzeliśmy Boga” (Sdz 13,22). Nawet największy przyjaciel Boga, jakim był Mojżesz, mógł ujrzeć chwałę Bożą tylko tyłem, ponieważ Pan zastrzegł, że „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33,20). Przełamanie tej bariery związanej z grzechem nastąpiło dopiero w Najświętszej Dziewicy, która stanowiła najdoskonalszy i czysty owoc Starego Testamentu, i wypełniona była nagromadzoną przez wieki świętością narodu wybranego. Według Bułgakowa Maryja nosiła w sobie grzech pierworodny jako chorobę dziedziczną całego rodzaju ludzkiego (Louth, 2005, s. 156–157). Mimo to rosyjski teolog uznaje oso-

bową bezgrzeszność Najświętszej Dziewicy. Pozwoliła ona jej wytrzymać bezpośrednio osłonięcie przez Ducha Świętego we Wcieleniu, który przyszedł do niej już nie w postaci oddzielnych darów łaski, ale w pełni boskiej natury. „Nowa Ewa nie próbowała ukryć się między drzewami przed obliczem Boga, ale posłusznie wyszła naprzeciw, aby przyjąć Pana”. Odpowiedź Najświętszej Matki Bożej objawia tę samą ludzką wolność, która w osobach pierwszych rodziców opowiedziała się przeciw Bożej woli. Boże macierzyństwo jest ludzką stroną Wcielenia – bez niego Wcielenie nie miałoby miejsca. „Niebo nie stąpiłoby na ziemię, gdyby ziemia nie przyjęła nieba”. W ten sposób Maryja stanowi odwieczne przewidziane centrum świata stworzonego (Bulgakov, 2008, s. 177–179).

W jaki jednak sposób Maryja stanowi centrum świata stworzonego, skoro pojawia się dopiero w późniejszym momencie jego historii? – pyta Bulgakov. Dzieje się to w oparciu o zasadę Bogoczłowieczeństwa, która w koncepcji rosyjskiego teologa określa wszystkie relacje między Bogiem a światem. Zasada ta objawia się we Wcieleniu, dotyczy jednak całego okresu przygotowującego to wydarzenie zbawcze. Można więc powiedzieć, że Stary Testament to historia Wcielenia. Podobnie więc jak Wcielenie musi zostać poprzedzone przez zstąpienie Ducha Świętego (nie chronologicznie, ale ontologicznie), tak działanie Trzeciej Hipostazy rozciąga się na cały okres starotestamentalny. Rosyjski teolog nadaje mu wymiar mariologiczny: Duch Święty obdarza Maryję już w jej przodkach, prorokach, ojcach i całym narodzie wybranym, który ma wydać ten doskonały i wybrany owoc, jakim będzie Najświętsza Dziewica i napełnić ją nagromadzoną przez wieki świętością. To wszystko ma charakter typiczny, przygotowawczy (Hbr 8), który się skończy, aby ustanowić nowy porządek (Hbr 10,9) w momencie Zwiastowania (Bulgakov, 2004, s. 229–230).

Wydarzenie Zwiastowania ukazuje istotną rolę Maryi w dziele zbawienia. Bulgakov podkreśla, że mariologia stanowi niezbędny element chrystologii, ponieważ „Chrystus, Syn Człowieczy, był także Synem Maryi”. Maryja jest Jego hipostatyczną ludzkością. W tym sensie Wcielenie nie jest tylko unią dwóch natur w jednej hipostazie, ale także unią dwóch hipostaz. We Wcieleniu Maryja staje się „miejscem”, z którego Chrystus bierze swoją ludzką naturę, z jej ciała i krwi. To „wzięcie” nie jest jakimś zewnętrznym pobraniem czy też przymusem ze strony boskiej wszechmocy. Stanowi ono akt w pełni osobowy: Logos wziął ciało od Maryi, ponieważ Ona je dobrowolnie dała (Bulgakov, 2008, s. 200). Prawdziwy obraz Wcielenia stanowi tylko jedność jego dwóch podstawowych elementów: wcielony Chrystus i Maryja osłonięta przez Ducha Świętego jako hipostatyczne człowieczeństwo. Ludzka natura przyjęta przez Logos istnieje w Nim, ale także poza Nim, jako hipostatyczne człowieczeństwo Maryi, będące uosobieniem Kościoła (Coda, 1992,

s. 219–220). Wcielenie więc realizuje się nie w jednej Osobie, ale w dwóch: w Chrystusie i w Najświętszej Maryi Pannie (Bułgakow, 2008, s. 201).

To rozumowanie rosyjskiego teologa wynika z dwóch twierdzeń. Po pierwsze, z orzeczenia Soboru Konstantynopolitańskiego II (553), który dookreślił chaldejski dogmat o dwóch naturach (boskiej i ludzkiej) Chrystusa w jednej hipostazie i ogłosił, że mówiąc o jednej hipostazie Boga-człowieka, mamy na myśli hipostazę Logosu. Po drugie, ze sposobu, w jaki Bułgakow rozumie naturę i jej hipostatyczność. Rosyjski teolog przyjmuje trynitarny punkt wyjścia i jako podstawę traktuje boską naturę. Nie jest ona jednak rozumiana jako Arystotelesowska istota, ale jako „świat” hipostazy, „miejsce”, gdzie hipostaza może się urzeczywistniać. Hipostaza to byt, który istnieje jako sprawca lub podmiot działania. Hipostaza ma zdolność hipostazowania, czyli nadawania charakteru osobowego rzeczywistości (naturze). Bułgakow nie oddziela natury Boga od trzech Hipostaz, ponieważ naturą/światem jest to, co jest hipostazowane przez boskie Osoby. Podobnie natura ludzka jest „miejscem/światem”, gdzie żyją ludzkie hipostazy i jest przez nie hipostazowana (Leamy, 2012, s. 46). Hipostazowanie natury ludzkiej przy Wcieleniu przez osobę Logosu oznaczałoby monofizyckie wchłonięcie rzeczywistości ludzkiej przez rzeczywistość boską. Tymczasem celem zbawczego działania Syna Bożego jest przeobóstwienie, a nie wchłonięcie. Stąd tak ważna jest rola Maryi jako reprezentantki całej ludzkości. Dzięki niej bowiem, w Bożym macierzyństwie, cała ludzkość zostaje włączona w odwieczne życie Trójcy nie tylko jako natura, ale hipostatycznie, zachowując swoją odrębność:

Jeśli uświęcenie przez łaskę nie może być hipostatyczną unią człowieka z Bogiem, to jest z konieczności naturalną unią dwóch natur, boskiej i ludzkiej, na obraz unii zrealizowanej w Chrystusie przez Ducha Świętego. Temu przyjęciu przez człowieka boskiego życia obdarowującego łaską towarzyszy obecność w tym życiu własnej ludzkiej hipostazy. To hipostaza Matki Bożej, jak i innych ludzkich hipostaz. Hipostaza Matki Bożej hipostazuje nie tylko jedną z dwóch natur Boga-człowieka, ale, w tej naturze, także wszystkie ludzkie hipostazy w ogóle. W tym ukazuje się znaczenie Matki dla całej ludzkości. Ta hipostatyżacja ludzkiej natury w Matce Boga wyklucza możliwość przejścia tej natury przez boskość, wyklucza możliwość spalania tej hipostazy w świetle Boskiego Słońca (Bułgakow, 2002, s. 302)

Wreszcie Maryja stanowi wzór, według którego Kościół realizuje swoje przeznaczenie, jakim jest jedność ludzi z Bogiem i między sobą. Z jednej strony Kościół jest *wielo*-jednością indywidualnych hipostaz, a z drugiej strony jest wie-



lo-jednością, w której indywidualność poszczególnych hipostaz jest poświęcana przez pokorną miłość: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Najwłaściwsza relacja do Chrystusa objawia się w Służebnicy Pańskiej. Polega ona na tym, że unżyła się empirycznie i ontologicznie, niejako przestając być sobą. Stała się przejrzysta dla hipostazy Syna, objawiając ją, na wzór Ducha Świętego, który w ten sposób działa w Trójcy Świętej. Hipostatyczny charakter Ducha Świętego jako uosobionej miłości odznacza się tym, że jego Osoba znika, jakby nie istniała, bo to właśnie stanowi charakterystykę Jej istnienia. Kościół jest Ciałem Chrystusa, ale także świątynią Ducha Świętego. „Obraz” Chrystusa staje się widzialny dzięki Duchowi Świętemu oraz dzięki hipostacie Kościoła. Dzieje się to na zasadzie dwu-jedności, w której mają udział wszystkie hipostazy ludzkie: Chrystusa i Kościoła lub Chrystusa i Maryi, niestworzonego Pra-obrazu ludzkiego bytu i stworzonego obrazu Boga (Bulgakov, 2002, s. 99).

## KRYTYKA DOGMATU O NIEPOKALANYM POCZĘCIU?

Maryja jako reprezentantka rodzaju ludzkiego i Kościoła, hipostaza natury ludzkiej, włączona w Chrystusa, Boga-człowieka, mocą Ducha Świętego, staje się początkiem przebóstwionego stworzenia. W niej też, Nowej Ewie, w momencie Zwiastowania, zostaje przewyciężony grzech Starej Ewy – grzech pierworodny. To zwycięstwo następuje, według Bułgakowa, najpierw w Matce Boga, a potem stopniowo staje się udziałem całego rodzaju ludzkiego. Maryja więc, zdaniem rosyjskiego teologa, jest bez grzechu pierworodnego dopiero od momentu, kiedy Duch Święty osłonił ją swoim cieniem podczas poczęcia Syna, albo jeszcze dokładniej: ta pierwotna skaza jest w niej stopniowo przewyciężana jako pierwszej z całego rodzaju ludzkiego<sup>6</sup>. Takie podejście oznacza jednak niezgodność z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu, którego Bułgakow był faktycznie krytykiem.

Powyższe stwierdzenia nie przeszkadzają rosyjskiemu teologowi mimo wszystko uważać, że Maryja była najczystsza i bezgrzeszna od samego początku swojego ziemskiego życia. Prawdę, którą przy tym należy wyakcentować, stanowi to, że bezgrzeszność w jedynym i wyjątkowym sensie należy do Syna Bożego. Wynika to z faktu, że począł się bez udziału mężczyzny w łonie Najczystszej Dziewicy

6 Tak tę stopniowość tłumaczy Andryi Maksymovych: „Bułgakow w obawie, że uwolnienie Matki Bożej od konsekwencji grzechu pierworodnego grozi ograniczeniem odkupieńczego dzieła Chrystusa, stwierdza, zgodnie z powszechną na Wschodzie doktryną, że Maryja nie od razu czerpała z tej doskonałości, lecz przechodziła przez różne etapy. Przykładami tych etapów są główne uroczystości dotyczące tajemnic Jej życia, a przede wszystkim Zwiastowanie, w którym Boskie Macierzyństwo osiąga swój szczyt, oraz Pięćdziesiątnica i Zaśnięcie” (Maksymovych, 2008, s. 91–92).

i w związku z tym był wolny od grzechu pierworodnego, który przenosi się przez zrodzenie. Grzech pierworodny nie miał władzy nad Nowym Adamem. Bułgakow cytuje Rz 8,3, gdy Paweł mówi, że Chrystus objawił się w ciele „podobnym do ciała grzesznego”, natomiast jego słabość i śmierć na krzyżu przyjął dobrowolnie dla naszego zbawienia przez kenotyczny akt uniżenia (Flp 2,7). Tak jak Stary Adam przed upadkiem nie podlegał ze swojej natury śmierci (będzie o tym mowa w dalszej części artykułu), podobnie i Nowy Adam, który jednak podjął śmierć, aby objawić jej nienaturalny charakter, sprzeczny z Jego bezgrzeszną ludzką naturą. We wcielonym Synu Bożym natura ludzka zostaje przebóstwiona – zostaje przywrócony jej pierwotny stan, bycie na obraz i podobieństwo Boga (Bułgakow, 2009, s. 10).

Odwrotnie u Najczystszej Dziewicy: w niej, według Bułgakowa, grzech pierworodny zachował całą moc ze swoimi konsekwencjami, czyli słabością i ułomnością ciała, gdzie śmierć stanowi ostateczne ich ujawnienie<sup>7</sup>. *Theotokos*, zdaniem rosyjskiego teologa, umarła naturalną śmiercią, wypełniając naturalne prawo, które nosiła w ludzkiej naturze. Śmierć została przezwyciężona tylko mocą zbawczego zmartwychwstania Chrystusa. Nasz Pan jest w tym sensie Zbawicielem całego rodzaju ludzkiego – i razem z nim także swojej Matki, którego ona sama wychwała w hymnie *Magnificat* jako swojego Zbawiciela. Bułgakow bardzo mocno podkreśla, że bezgrzeszność i bycie niepokalaną odnosi się nie do jej natury, ale do jej osobowego stanu i zwycięstwa nad grzechem (Bułgakow, 2009, s. 10).

Z powyższych stwierdzeń wynika jasno, że dyskusja skupia się w rzeczywistości bardziej na doktrynie o grzechu pierworodnym niż na samym dogmacie o Niepokalanym Poczęciu. W zależności od interpretacji grzechu pierwszych rodziców inaczej będziemy rozumieli, na czym polega zachowanie Maryi od jego skutków już w momencie poczęcia. Kościół prawosławny, a za Nim Bułgakow, odmienia od Kościoła katolickiego formuje swoje nauczanie w kwestii początków rodzaju ludzkiego. W stanie człowieka przed grzechem był on przeniknięty Bożą łaską, ale rozumianą nie jako *donum superadditum*, ale jako życie ludzkiej istoty, która posiada obraz Boży jako podstawę swojej natury. Ten obraz został dany jako zadanie do zrealizowania i powierzony ludzkiej wolności, co wyraża się w sformułowaniu mówiącym o „podobieństwie” do Boga. Stan szczęśliwości przed upadkiem był, według rosyjskiego teologa, czymś naturalnym dla ludzkości (grzech jest przeciw naturze). Zatem człowiek stworzony ma w sobie wyciśnięty obraz Boga i jest naturalnym „zbiornikiem” na łaskę. Koncepcja „zbiornika” zakłada gromadzenie łaski, nie jako *donum superadditum* (coś zewnętrznego), ale jako *donum* (coś wewnętrznego).

7 Zagadnienie to w kontekście teologii prawosławnej opisuje Wojciech Życiński (2000) w swoim artykule: Doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi w teologii kościoła prawosławnego, *Roczniki Teologiczne* 2 (XLVII), 76–77.



W wolności człowiek realizuje swoje podobieństwo do Boga albo nie. W ten sposób ma udział w samookreśleniu swojej egzystencji (Bulgakov, 2009, s. 38).

Grzech pierworodny pozbawił człowieka darów łaski, które należały do niego z racji, że stanowi centrum stworzenia i przekaźnik łaski dla świata stworzonego (nie były *superadditum* – ponad nim). Uszkodzenie natury ludzkiej można porównać do choroby, przez którą stała się ona śmiertelna, a przez nią cały świat. Po grzechu pierworodnym nie może być odkupiona własnymi siłami, a jedynie mocą *donum superadditum* w osobie Nowego Adama. Nie zostaje jednak pozbawiona obrazu Boga jako podstawy i normy swojego funkcjonowania. Zachowuje też wolność, a w związku z tym zdolność do samookreślenia się, choć umniejszoną przez grzech. Ludzka natura zmieniła więc po grzechu swoją kondycję, ale nie straciła nic ze swojej istoty. Straciła to, czego nie mogła w tym stanie utrzymać: pełnię błogosławieństwa i komunii z Bogiem, jak i nieśmiertelność, które to nie współgrają z grzechem (Bulgakov, 2009, s. 38–39).

W ten sposób, zdaniem Bułgakowa, ukazuje się obraz zupełnie odwrotny do doktryny katolickiej. „*Privatio* nie jest na początku, a *vulneratio* jako skutek, ale na odwrót: *vulneratio* ma jako swój skutek *privatio*”. Upadły Adam nie został pozbawiony całkowicie łaski, ponieważ Bóg zaraz po upadku daje obietnicę pokonania węża przez pokolenie, które będzie wywodzić się z kobiety. Adam poruszony duchem prorockim nadaje kobiecie imię Ewa. Jego synowie, najprawdopodobniej słuchając instrukcji ojca, wiedzą, jak składać ofiary. Henoch, dzięki swojej sprawiedliwości, zostaje wyzwolony od śmierci. Można by przytoczyć wiele innych przykładów. Jednym słowem, nawet po upadku ontologia Bożych relacji z ludzkością została utrzymana, tyle że ludzkość, poprzez swoją wolność, osłabiła swoją stronę tej ontologii. Ale za każdym razem, jak ludzka wolność odbudowuje to naruszenie, stosownie do miary tego odbudowania Bóg daje swoją łaskę (Bulgakov, 2009, s. 39).

W przeciwieństwie do stanu ludzkości przed upadkiem, łaska jest tutaj specjalnym boskim wpływem na upadłą stworzoną naturę, czyli *donum superadditum*. *Iustitia originalis*, która w doktrynie katolickiej stanowiła nadzwyczajny dar łaski, skutek *donum superadditum*, była, według Bułgakowa, naturalnym stanem bezgrzesznej ludzkości otwartej na Boży wpływ. Stan bycia zamkniętym na łaskę został spowodowany przez grzech. Dopuszczając go, człowiek zredukował swoją „boskość” („Bogami jesteście”) do potencjalności, co nie jest normalnym stanem ludzkości. Stąd łaska może do niej dotrzeć tylko jako *donum superadditum*. Dotyczy to jednak stanu upadłej ludzkości. Kult i kapłaństwo w świątyni ustanowione przez Boga są, według rosyjskiego teologa, normalnym sposobem przepływu łaski do świata ludzi. Bezpośrednie błogosławieństwo patriarchów, proroków, królów, kapłanów, świętych przodków i wreszcie Jana Chrzciciela i Dziewicy Maryi stanowią

nadzwyczajny sposób. Nawet tutaj łaska nie zniewala, ale wybiera „zbiorniki” na nią otwarte: „otwarte ręce wzniesione do nieba nie pozostają bez nagrody”. W ten sposób, dzięki *donum superadditum*, upadła natura jest naprawiana w stopniu zupełnie nieosiągalnym ludzkimi siłami. W tym sensie zbawcza łaska działa w Starym Testamencie, przed nadejściem Zbawiciela. Ta nadzwyczajna łaska mieści się w granicach Starego Testamentu, do wybranych przez Boga ludzi, którzy stanowią zaczątek zbawienia dla całej ludzkości (Bułgakov, 2009, s. 39–40). Natura ludzka po grzechu pierworodnym nie zostaje więc pozbawiona łaski, ale otrzymuje ją jako *donum superadditum* i sama nie jest w stanie dokonać swojej naprawy.

W tym kontekście rodzi się pytanie o pogodzenie osobistej bezgrzeszności Maryi od poczęcia z jednoczesnym pozostawaniem pod wpływem grzechu pierworodnego. Czy słów św. Pawła „nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. [...] Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,15.19) nie można odnieść do Najświętszej Dziewicy? Skoro, według rosyjskiego teologa, Maryja nie była wyzwolona od grzechu pierworodnego od momentu poczęcia, to wydawałoby się, że tak. Odpowiedź Bułgakowa jest negatywna. Na początku nie podaje jednak żadnych argumentów, a wyłącznie pełne oburzenia wykrzykniki: „Wystarczy zadać to pytanie, aby być nim przerażonym!”. Dopiero w późniejszej refleksji stwierdza, że oprócz osobistej świętości, połączonej ze świętością nagromadzoną i odziedziczoną po wszystkich błogosławionych przodkach Starego Testamentu, Maryja musiała otrzymać jedyne i wyjątkowe błogosławieństwo. W tym miejscu sam przyznaje, że „nawet jeśli katolicki dogmat o uwolnieniu Matki Boga od grzechu pierworodnego na mocy szczególnego aktu łaski Bożej jest niewłaściwy, byłoby absolutnie właściwym uznać w tym przypadku działanie Bożej łaski w wyjątkowym stopniu, nieosiągalnym i jedynym dla całego rodzaju ludzkiego”. W tym kontekście Bułgakov zadaje pytania retoryczne: czy to, że prorok Jeremiasz, a potem Jan Chrzyciel, byli uświęceni przez działanie Ducha Świętego jeszcze w łonie matki, miałyby pozostać bez wpływu na ich dalsze życie? Czy nie oznaczało, że walka z grzechem była złagodzona w ich przypadku? Tym bardziej w odniesieniu do Pełnej Łaski, to przygotowujące i uświęcające działanie Ducha Świętego powinno uczynić bezsilnym „prawo obecne w jej członkach” (Bułgakov, 2009, s. 42–43).

Dla Bułgakowa jest oczywiste, że osobowa bezgrzeszność jest niemożliwa do zrealizowania samymi ludzkimi siłami, z pominięciem łaski Bożej. Ale łaska także nie czyni tego mechanicznie, ale poprzez uczestnictwo, łącząc się z wysiłkiem i ascetyczną walką człowieka, który nawet w grzechu zachowuje godność swego pochodzenia i przeznaczenia. W tym i tylko w tym sensie może być, zdaniem rosyjskiego teologa, powiedziane o Maryi, że przez specjalną łaskę Boga została za-

chowana od każdego grzechu, zarówno w czynie, jak i w intencji. Przy pomocy łaski Bożej, która wypełniała jej własny trud, żadne grzeszne pożądanie nigdy nie dotknęło jej niepokalanego serca. Pokusy miały do niej dostęp tylko jako próby jej ludzkiej natury, ale nie jako wykroczenia wchodzące do wnętrza i plamiące je (Bulgakov, 2009, s. 43).

Przyglądając się zastrzeżeniom rosyjskiego teologa odnośnie do dogmatu o Niepokalanym Poczęciu z dzisiejszej perspektywy badań teologicznych i nauczania Kościoła, wydaje się, że nie oznaczają one jego odrzucenia. Bułgakow przyznaje całkowitą bezgrzeszność Maryi, także przed Wcieleniem, podkreśla konieczność specjalnej i wyjątkowej łaski Bożej dla posiadania takiego stanu od samego poczęcia Najświętszej Dziewicy i mówi, że dzieje się to na mocy dzieła Chrystusa, który jest Zbawicielem także swojej Matki. To, z czym nie zgadza się rosyjski myśliciel, to argumentacja teologiczna interpretująca ten dogmat, dotycząca bardziej doktryny o grzechu pierworodnym i relacji natury i łaski. Chodzi o naukę o *natura pura* w interpretacji Suareza, która obowiązywała w jego czasach w Kościele katolickim (Louth, 2005, s. 152–153)<sup>8</sup>. Jednak, po pierwsze, jak mówią zasady interpretacji dogmatu, przedmiotem dogmatu jest sama prawda wiary, a nie argumentacja teologiczna jej dotycząca (Majewski, 2005, s. 155–156). Po drugie, ta argumentacja zmieniła się od czasów Bułgakowa. W połowie XX wieku w łonie Kościoła katolickiego pojawili się wielcy myśliciele, którzy zaczęli dostrzegać słabość ówczesnej doktryny dotyczącej natury i łaski. Wystarczy wymienić Henriego de Lubaca i jego koncepcję *desiderium naturale* czy Karla Rahnera i twierdzenie o „nadprzyrodzonym egzystencjale”. Wszyscy ci myśliciele wskazują na konieczność zakorzenienia łaski Bożej w naturze człowieka. Nie może ona pozostać tylko czymś zewnętrznym wobec ludzkiej natury, ale stanowi swojego rodzaju „obraz Boga” w człowieku i jego przeznaczenie. W tym kontekście możliwe wydaje się pogodzenie mariologii Bułgakowa z dogmatem katolickim i wykorzystanie jej przynajmniej jako teorii komplementarnej. Sprzyja temu też (po trzecie) ekumeniczny charakter uprawiania teologii dzisiaj.

Rosyjski teolog nie sprzeciwia się także dogmatowi o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, chociaż za jego życia nie został on jeszcze ogłoszony:

8 Slesinsky twierdzi nawet, że Bułgakow nie dyskutuje z koncepcją *natura pura*, ale ze stanowiskiem luterzańskim, które utożsamia z katolickim. Uważa, że poglądy Bułgakowa są jak najbardziej do pogodzenia z ówczesną doktryną katolicką, jeśli uwzględni się historyczny kontekst dyskusji o naturze i łasce, jakim były herezje Bajusa i Janseniusza (Slesinsky, 2017, s. 93–95).

Katolicy, zaczynając od Soboru Watykańskiego [I], o ile wiadomo, mają już szkielet dogmatu dotyczącego zmartwychwstania i wniebowzięcia Matki Bożej. [...] trzeba koniecznie zauważyć, że dla świadomości prawosławnej nie ma nic nowego w planowanym dogmacie, jeśli chodzi o jego istotę, wyłączając jego możliwe sformułowanie, do którego, można sobie wyobrazić, zostanie dodana zwykła porcja łacińskiej teologii. Prawosławie posiada doktrynę o zmartwychwstaniu, wniebowzięciu i niebiańskim wywyższeniu Matki Boga (odpowiada ona motywowi *le couronnement de la vierge* w katolickiej ikonografii, który nie jest też obcy Prawosławiu) (Bulgakov, 2009, s. 72).

## ZAKOŃCZENIE

Przyglądając się filarom mariologii Sergiusza Bułgakowa, Maryi jako Pneumatoforce oraz Maryi jako reprezentantce ludzkości, wydaje się, że mogą one stanowić inspirację bądź interesujące uzupełnienie dla teologa katolickiego. Wątek Maryi jako „miejsca” osobowego objawienia Ducha Świętego w świecie może zachować od skrajności, w jaką potrafił wpadać katolicyzm, zastępując pneumatologię mariologią. Natomiast koncepcja łączności Matki Boga z ludzkością daje plastyczny obraz jej udziału w misji zbawienia człowieka. Przeszkoda, jaką jest dla katolika krytyka dogmatu wiary o Niepokalanym Poczęciu, po wstępnej analizie, wydaje się możliwa do ominięcia, ponieważ okazuje się bardziej odrzuceniem pewnego rodzaju argumentacji teologicznej niż samej prawdy wiary. Ten ostatni wątek wymaga jednak dalszych studiów.

### **Bibliografia:**

- Bulgakov, S. (2002). *The Bride of the Lamb*. Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bulgakov, S. (2009). *The Burning Bush. On the Orthodox Veneration of the Mother of God*. Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bulgakov, S. (2004). *The Comforter*. Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bulgakov, S. (2008). *The Lamb of God*. Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Coda, P. (1992). Per una rivisitazione teologica della sofologia di Sergej N. Bulgakov. *Filosofia e Teologia*, 2 (6), 217–235.

- Kowalczyk, D. (2023). L'aspetto trinitario dei dogmi mariani. Maria icona dello Spirito Santo. *Studia Włocławskie* (25), 11–34.
- Leamy, K. (2012). A Comparison of the Kenotic Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar and Sergei Bulgakov. Dissertation submitted on Marquette University. Pozyskano z: [http://epublications.marquette.edu/dissertations\\_mu/211](http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/211)
- Louth, A. (2005). Father Sergii Bulgakov and the Mother of God. *St Vladimir's Theological Quarterly* 1–2 (49), 145–164.
- Majewski, J. (2005). *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Maksymovych, A. (2008). *La mariologia di Sergej Bulgakov come contributo della teologia bizantino-slava nella discussione contemporanea sul dogma dell'Immacolata Concezione*. Roma: Dissertatio ad lauream in facultate s. theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe.
- Sisto, W. (2013). On the Acquisition of the Holy Spirit: Sergius Bulgakov and the Theotokos. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 1–2 (54), 13–32.
- Slesinski, R.F. (2017). *The Theology of Sergius Bulgakov*. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Życiński, W. (2000). Doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi w teologii kościoła prawosławnego, *Roczniki Teologiczne* 2 (XLVII), 69–83.

# FUNDAMENTAL ASPECTS OF SERGEI BULGAKOV'S MARIOLOGY

## SUMMARY

In recent years, especially in the United States, there has been a renewed interest in the thought of the Russian theologian Sergei Bulgakov. In Poland, still few people pay attention to this original theology, and basic works must be read in foreign languages. Therefore, it seemed useful to collect and describe at least one part of his system. The article presents the main pillars of Bulgakov's Mariology, i.e. the presentation of Mary as the Pneumatophora – the place of the personal revelation of the Holy Spirit and Mary as the chosen and perfect fruit of the human race. It also refers to the dogma of the Immaculate Conception, which became the subject of criticism of the Russian theologian, demonstrating the possibility of reconciling Bulgakov's views with the Catholic position.

*Article submitted: 23.03.2024; accepted: 09.05.2024.*

**Słowa kluczowe:** świętość, rozwój duchowy, cierpienie, pasyjność, rozwój duchowy, chrystocentryzm cierpienia, mistyka cierpienia

**Keywords:** holiness, spiritual development, suffering, passion, spiritual development, Christocentrism of suffering, mysticism of suffering

*Marek Tatar*<sup>1</sup>

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-7161-8196

# WARTOŚĆ CIERPIENIA W WIELKOPOSTNYCH WIZJACH SŁUGI BOŻEJ WANDY MALCZEWSKIEJ

## WPROWADZENIE

Cierpienie jest nieodłącznym elementem życia człowieka. Możemy stwierdzić, że posiada ono charakter powszechny nie tylko pod względem czasu, przestrzeni geograficznej, ale również osób. Jego doświadczenie jest niekwestionowalne zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i duchowo-psychicznym (por. Tatar, 2013, s. 104–117)<sup>2</sup>. Jednocześnie jest nieustannie intrygującym i prowokującym przedmiotem badań poszczególnych dyscyplin naukowych, a także poszukiwań interdyscyplinarnych. Na gruncie psychologii znalazło nawet swój odrębny dział zwany „psychologią cierpienia” (por. Pastuszka, 1984, s. 147–153; Jarosiewicz, 2006, s. 46–60). Jest ono także przedmiotem dociekań teologicznych. Warto podkreślić istotne słowa

1 Ks. prof. dr hab. Marek Tatar – prezbiter diecezji radomskiej (wyśw. w 1989 r.), prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW, kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej w UKSW (ul. Dewajtis 5, 01–815 Warszawa). Krajowy duszpasterz powołań przy Konferencji Episkopatu Polski, Konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej, w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość otyczna, duchowość ekumeniczna.

2 Przede wszystkim należy podkreślić zasadniczą rolę jaka zachodzi pomiędzy bólem a cierpieniem. Mówiąc o bólu i jego relacji do cierpienia należy stwierdzić, że pierwszy sygnalizuje, zakłócenie porządku wewnętrznego czy też zewnętrznego. Na charakter przeżywania cierpienia wpływa system wartości w jakim ono jest ono umieszczane. W ten sposób możemy dokonać dość jasnego rozgraniczenia pomiędzy cierpieniem a cierpiętnictwem.



św. Jana Pawła II, który stwierdza: „[...] w Bogu odkrywamy godność osoby ludzkiej, każdej osoby. Zdrowie fizyczne czy psychiczne nie dodaje ani nie odejmuje niczego osobie; co więcej, cierpienie może nadać jej szczególnego prawa wobec nas” (Jan Paweł II, 1985, s. 145). Możemy odnieść wrażenie, że chrześcijaństwo – katolicyzm w pewien sposób gloryfikuje cierpienie, które z naturalistycznego punktu widzenia zawsze pozostanie złem. Przede wszystkim dlatego, że współczesna kultura medialno-marketingowa promuje człowieka „pięknego”, „nieskazitelnego” oraz „absolutnie wolnego”. Z tego względu instrumentalizacja człowieka oraz kultura hedonizmu należą do głównych przyczyn kryzysu wartości cierpienia (Jan Paweł II, 1985, s. 112). Obok tych względów należy zauważyć, że historia duchowości chrześcijańskiej odślania specyficzny charakter cierpienia człowieka w jego dążeniu do zjednoczenia z Bogiem. Doświadczenie mistyczne ewidentnie wskazuje na charakter cierpienia mistyków wynikający z dwóch powodów, tj. pragnienia pełni zjednoczenia z Bogiem oraz zła i grzechu, które obecne są w życiu doczesnym i wskazują na cywilizacyjną apostazję. W tym kontekście możemy spojrzeć na cierpienie jako na wartość uświęcającą i transformującą. Sięgając do doświadczeń mistycznych Sługi Bożej Wandy Malczewskiej (1822–1896) należy stwierdzić, że oba te wymiary znajdują swoje odzwierciedlenie. Właśnie pod tym kątem należy spojrzeć na jej wizje mistyczne z okresu wielkopostnego 1872 roku.

## 1. PASYJNA IDENTYFIKACJA

Analiza teologiczna na gruncie duchowości wskazuje na partycypacyjny charakter doświadczeń mistycznych w męce i cierpieniu Jezusa Chrystusa. Ta droga jasno wynika ze słów samego Chrystusa: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż (τὸν σταυρὸν) swój i niech Mnie naśladuje! (καὶ ἀκολουθεῖτω μοι – podąża za Mną)” (Łk 9, 23). Z kolei św. Paweł stwierdza: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 22–24 ) (por. 1 Kor 2, 2; Flp 1, 21; 1, 23). Sięgając do historii duchowości należy stwierdzić, że kontemplację i identyfikację z cierpieniem i męką Chrystusa prowadzącą do identyfikacji z nim spotykamy np. u św. Franciszka z Asyżu, św. Dominika, św. Pawła od Krzyża czy też św. Benedykta Józefa Labre (por. Garrigou-Lagrange, 1998, s. 802; Rogalewski,

1997, s. 265–272)<sup>3</sup>. Bez wątpienia do tego grona należy zaliczyć Wandę Malczewską, która pozostawiła wizje o charakterze zmysłowym wewnętrznym i jednocześnie posiadające charakter ekstazy (por. Tatar, 2020, s. 65–66).

Analiza identyfikacji domaga się podkreślenia jej natury i charakteru. Idąc za R. Mehlerem, należy stwierdzić, że był to przedmiot wielu analiz prowadzonych przez Webera, Meada czy też Goffmana. Dotyczą one przede wszystkim identyfikacji o charakterze socjalnym. R. Mehler wskazuje na następujące rodzaje identyfikacji: duchową – odnoszącą się do osoby Boga; społeczną – dotyczącą ról i zadań człowieka; osobistą – opierającą się na psycho-fizycznej strukturze; interpelacyjną – dotyczącą relacji z innymi. W interesującym nas zagadnieniu warto zaznaczyć, że występują parametry identyfikacji chrześcijańskiej, do których należą: a) pójście za Chrystusem; b) wolność i odpowiedzialność; c) rozwój, otwartość i dojrzewanie człowieka (Tatar, 2012, s. 143).

Analizując pisma radomskiej mistyczki, zauważamy, że mamy do czynienia z sześcioma wizjami wyobrażeniowymi, które przeżywała w piątki Wielkiego Postu 1872 roku łącznie w Piątkiem Triduum Paschalnego. One odzwierciedlają nakreślone powyżej parametry identyfikacyjne mistyczki. Zawierają szczegółowy opis męki Jezusa Chrystusa od momentu Wieczernika aż do zdjęcia Jego ciała z Krzyża. Doświadczenia te bez wątpienia można określić mianem mistyki przeżyciowej. To charakter życia człowieka podniesiony do poziomu nadprzyrodzonego i odsłaniający charakter zjednoczenia z Bogiem. Jak twierdzi ks. prof. S. Urbański, stan ten pozwala człowiekowi na poznawanie prawdy i „utożsamianie się” z Bogiem na drodze łaski. Relacja człowieka z Bogiem jest wówczas bardzo bliska (por. Urbański, 2015, s. 34–50). Sługa Boża doświadczała widzeń wyobrażeniowych połączonych ze stanami ekstazy. To, co charakteryzuje tę kategorię doświadczeń, to plastyczność obrazów, jasność, a jednocześnie dokładność i drobiazgowość w przekazie. Jej pasyjne wizje są świadectwem dynamiki jej rozwoju duchowego. Charakterystyczne jest to, że posiadają one charakter poznawczy, a zatem weryfikowalny z zasadniczym kryterium przekazu prawdy, którym jest Pismo Święte. Tym, co charakterystyczne dla tychże doświadczeń Wandy, jest niezwykle ewangeliczny realizm. Opisy wizji przekazują także wiele szczegółów, które nie mają odzwierciedlenia w przekazach ewangelicznych. Jednakże należy stwierdzić, że mamy do czynienia z wizjami o charakterze prywatnym, co w pewien sposób wyjaśnia tę kwestię. Kolejnym argumentem jest fakt, że nie ma w tych treściach zmiany zasadniczego

3 W kontekście duchowości pasyjnej Rogalewski szczególnie zajmuje się o. Kacprem Družbickim, ale jednocześnie podkreśla wpływ takich teologów, jak: Mikołaj Łęczycki (+ 1653), Kasper Družbicki (+ 1662), Szymon Stanisław Makowski (+ 1683), Tomasz Młodzianowski (+ 1686) i Stanisław Papczyński (+ 1701).

depozytu wiary. Trzecim zaś to, że są przekazywane konkretnej osobie, która ma wypełnić określone zadanie, jak wynika z zaprezentowanych wizji (por. Wianowski, 2020, s. 96).

Należy zatem stwierdzić, że doświadczenia te łączą zarówno doświadczenie wizji, jak i słowa wyobrażeniowe, czyli lokucje – to charakter kontaktu z uczestnikami wizji, ale doświadczalne są wewnątrznie (por. Wianowski, 2020, s. 89–93) i cechują się wyrazistością, pewnością, i oddziaływaniem determinującym przyjęcie oraz zastosowanie (por. Wianowski, 2020, s. 92–93). Ks. T. Olkowicz, który był spowiednikiem Sługi Bożej, w swoim opisie stwierdza:

Ciało wydało się być obumarłe, tylko postawa twarzy wzniesiona ku niebu, oczy zamknięte, ręce złożone jak do modlitwy i w górę podniesione, twarz albo bardzo smutna albo jakby czerpiąca z Nieba natchnienie i radość [...]. Opuszcza ją rozum, opuszcza ją pamięć rzeczy ziemskiego świata, nie ma już swojej woli. Miłość i jedynie tylko miłość pochłania ją w nieskończony ocean miłości Bożej i pozwala się w niej kąpać lub odsłania jej widok swych strasznych cierpień jako Boga-Człowieka i wprawia ją w nieopisane boleści, graniczące z chwilą konania (Augustyniak, 2010, s. 76–77).

Określenie charakteru doświadczeń wielkopostnych Sługi Bożej, które jest konieczne dla dalszej analizy, otwiera możliwość przedstawienia zasadniczych treści dotyczących jej identyfikowania się z wydarzeniami pasyjnymi. Sama stwierdza: „Wielki Post zawsze robi na mnie wielkie wrażenie, bo mi przypomina Mękę Najmilszego Zbawiciela”, a następnie zwraca się do Chrystusa: „O Jezu! Pociągnij nas do siebie i pozwól zanurzyć się w ranach Twoich” (Malczewska, 2020, s. 57). W ten sposób łączy cierpienie swojego życia z cierpieniem Chrystusa. Warto zaznaczyć, że jej dojrzewanie do pasyjnego zjednoczenia dokonywało się na drodze sukcesywnego rozwoju duchowego, która zawiera wydarzenia zewnętrzne, będące trudnymi dla niej doświadczeniami. Należą do nich bez wątpienia śmierć matki oraz bardzo głęboka tęsknota za nią, następnie doświadczenie choroby w czasie pobytu w Krakowie u ciotki Magdaleny Kochanowskiej, choroba w Wilkoszewicach. Wszystkie one odsłaniają charakterystyczny rys zjednoczenia z Chrystusem (por. Augustyniak, 2010, s. 28–35). Oprócz cierpienia zewnętrznego – fizycznego podkreślić należy jej doświadczenie charakterystycznego momentu wprowadzenia w życie mistyczne, którym są oschłości. O dojrzałości świadczy jej przygotowanie do śmierci i głębokie przekonanie o ostatecznym zjednoczeniu (por. Augustyniak, 2010, s. 68)<sup>4</sup>.

4 „O mój Jezu, ostatni raz całuję te rany ciężkie dla Ciebie, ale dla mnie słodkie; już idę do Ciebie”.

Szczególnego znaczenia ta identyfikacja z cierpiącym Chrystusem nabiera w analizowanych wizjach wielkopostnych. Sługa Boża bardzo wyraźnie podkreśla swój udział w misterium paschalnym w słowach: „Dziś byłam w Wieczerniku” (Malczewska, 2020, s. 58), „widziałam” (Jezusa, Piotra, loch) (tamże, s. 65–66, 70), „Pan Jezus powołał mnie na podwórze Piłata” (tamże, s. 69), „Dziś byłam na sali sądowej Piłata” (tamże, s. 77), „Dziś byłam na ulicach Jerozolimy” (tamże, s. 84), „Dziś widziałam spotkanie Pana Jezusa z Jego Najświętszą Matką” (tamże, s. 88), „Dziś byłam na górze Kalwarii” (tamże, s. 94). Wszystkie te określenia świadczą o bezpośrednim uczestnictwie Sługi Bożej w wydarzeniach pasyjnych.

## 2. DOŚWIADCZENIE CIERPIĄCEGO CHRYSYTA

Sukcesywna analiza poszczególnych etapów pozwoli właściwie określić charakter identyfikacyjny Wandy Malczewskiej w misterium paschalnym. Pierwsza wizja (16.02.1872 r.) związana jest z miejscem ustanowienia kapłaństwa oraz Eucharystii. Opis wizji zdecydowanie wykracza poza relacje biblijne. Szczególnie zwraca uwagę w tejże wizji koncentracja na charakterze uczestnictwa w tym wydarzeniu Judasza, który – jak przekazuje mistyczka – został oskarżony przez Chrystusa o podwójny grzech: świętokradzkie przyjęcie kapłaństwa oraz świętokradztwo przyjęcia Eucharystii. Na kanwie powołania i godności apostołów oraz wielkości Sakramentu ołtarza odsłania się cierpienie Chrystusa z tych dwóch powodów (por. Malczewska, 2020, s. 58–63; Augustyniak, 2010, s. 79–83).

Wizja kolejnego piątku Wielkiego Postu (23.02.1872 r.) dotyczy wydarzeń w Ogrodzie Oliwnym, zaparcia się Piotra, uwięzienia, tortur wobec Chrystusa. Szczególną uwagę zwraca konfrontacja zdrady Judasza oraz zaparcia się Piotra, a następnie jego żalu oraz nawrócenia. W przesłaniu Chrystusa do Wandy należy pokreślić wyjątkowe zaakcentowanie problemu zatwardziałości (por. Malczewska, 2020, s. 64–68; Augustyniak, 2010, s. 84–87). Można powiedzieć, że Bóg w swojej miłości szanuje wolność człowieka i w ten sposób zgadza się nawet na całkowite odejście. W bardzo widoczny sposób zostało tu jednak wyeksponowanie cierpienie Boga, którego przyczyną jest odrzucenie Jego miłości (Szymik, 2011, s. 96–108)<sup>5</sup>.

Kolejna wizja związana jest z piątkiem 1.03.1872 r. i dotyczy cierpienia związanego z biczowaniem Chrystusa i towarzyszących mu wydarzeń. W sposób wyjątkowy odsłania ona cierpienie fizyczne i psychiczne (por. Malczewska, 2020,

5 Autor przywołuje w tym kontekście bardzo znaczące słowa J. Ratzingera: „tematyka cierpiącego Boga wynika z tematyki Boga miłującego i ciągle do niej odsyła. Właściwe przekroczenie przez chrześcijaństwo antycznego pojęcia Boga leży w przekonaniu, że Bóg jest miłością”.

s. 68–77; Augustyniak, 2010, s. 87–94). Kolejna bardzo plastyczna i jednocześnie drobiazgową wizja posiada charakter bardzo emocjonalny. Sama kara biczowania, sposób jej wykonania a także skutki wywołują poczucie żalu. Jednocześnie bardzo wyraźnie, jak wynika z przekazu, polaryzują się stanowiska wobec Chrystusa. Niezwykle zaskakująca jest tendencja Piłata, który w świetle całości wydarzenia chce Jego uniewinnienia. Podobnie jak w innych wizjach pojawiają się elementy dodane, np. dokładność sposobu biczowania. Nie wynika on ze znajomości tekstów biblijnych, ale rzeczywiście prezentuje stopniowalność cierpienia w wymierzaniu tej kary. Sługa Boża opisuje wprost swoją reakcję na to wydarzenie: „upadłam na kolana, zalana łzami żalu i bóleści i zawołałam [...] cierpisz za grzechy całego świata” (Malczewska, 2020, s. 73). Chrystus przekazuje jej, że to cierpienie, w którym ona uczestniczy, przede wszystkim dotyczy grzechów szóstego i dziewiątego przykazania, które szczególnie uderzają w godność człowieka będącego dziełem Boga. W tej wizji niezwykle jest porównanie widzenia cierpiącego Chrystusa z wydarzeniem na górze Tabor. To wizja Chrystusa uwielbionego w cierpieniu (Malczewska, 2020, s. 75).

Kontynuacją, a jednocześnie punktem kulminacyjnym wydarzeń związanych z procesem Chrystusa oraz osobą Piłata, przeciwników Chrystusa i jego zwolenników jest wizja dotycząca definitywnego wyroku (8.03.1872 r.) (por. Malczewska, 2020, s. 77–83; Augustyniak, 2010, s. 94–99). Swoje uczestnictwo Wanda podkreśla stwierdzeniem: „Byłam w sali sądowej Piłata...” (Malczewska, 2020, s. 77). Również w tej wizji Piłat prezentuje się jako ten, który chce uwolnić Chrystusa i w tym celu odwołuje się do Jego nauczania, co może być nieco zaskakujące (Malczewska, 2020, s. 77–78). Ostatecznie zapada wyrok i rozpoczyna się przygotowanie do egzekucji, które odsłania upokarzające cierpienie Chrystusa. Kluczowymi elementami są cierpienia związane z rozpoczęciem drogi krzyżowej i wszystkim atrybutami temu służącymi. Już na początku drogi krzyżowej Chrystus jasno przedstawia Wandzie motyw cierpienia i ofiary. Mówi do niej: „Ja lituję się nad waszym zaślepieniem; Moją męką chcę was wykupić z niewoli szatana, obmyć z waszych grzechów i otworzyć Niebo Krzyżem, który Mnie przyciska” (Malczewska, 2020, s. 81). Bardzo ważną postacią wyłaniającą się w tej wizji jest Szymon Cyrenejczyk. Możemy zauważyć transformację, jaka dokonuje się w nim pod wpływem spotkania z cierpiącym Chrystusem. Cierpienie w tej wizji dotyczy fałszywości oskarżeń i zeznań w sądownictwie, a generalnie ósmego przykazania.

Wizja z piątego piątku Wielkiego Postu (15.03.1872 r.) (por. Malczewska, 2020, s. 84–85; Augustyniak, 2010, s. 99–102) jest kontynuacją drogi Jezusa Chrystusa na Kalwarię. Prezentuje ona kolejne osoby, które czynnie uczestniczą w procesie Odkupienia. Do szczególnych postaci, uczestniczących w Jego cierpieniu, jak

wynika z wizji, należy św. Weronika. Zaprezentowana jako odważna kobieta, która cieszy się wizerunkiem twarzy Zbawiciela. Podobnie jak w poprzednich etapach występują ci, którzy solidaryzują się z Chrystusem, na tym etapie podkreślone zostało szczególne znaczenie obecności matek i towarzyszących im dzieci, do których Chrystus zwraca się z przesłaniem. Charakterystyczną cechą tej wizji jest podanie dokładnej liczby dzieci. Nawiązanie w słowach, które On wypowiada do niewiast, stanowi odwołanie do prześladowania ze strony Antiocha IV Epifanesa oraz bohaterstwa matki siedmiu synów (por. 2 Mch 7, 1–41). Uderza bardzo mocny akcent pedagogiczny i dotyczy oparcia wychowania i edukacji szkolnej na wartościach ewangelicznych: „Módl się o dobrą chrześcijańską szkołę” (Malczewska, 2020, s. 88). Można wywnioskować, że szczególnym akcentem cierpienia Chrystusa jest właśnie problem wychowania i edukacji młodego pokolenia.

Wizja Wandy Malczewskiej z ostatniego piątku Wielkiego Postu (22.03.1872 r.) dotyczy Maryi i jej udziału w cierpieniu Chrystusa, a także Apostołów, ze szczególnym podkreśleniem znaczenia św. Jana, który odtąd zgodnie ze swoją obietnicą towarzyszy matce Jezusa aż do końca (por. Malczewska, 2020, s. 88–94)<sup>6</sup>. Z punktu widzenia poruszanego zagadnienia warto wskazać na charakter jej obecności i towarzyszenie w całym misterium zbawczym. Wizja jest w pełni zgodna i potwierdza słowa Ewangelii dotyczące prorocstwa Symeona (por. Łk 2, 34–35) a także te wypowiedziane przez Chrystusa o Jego obecności w sprawach Bożych (por. Łk 2,49–50). Warto zwrócić uwagę na szczegółowy charakter wizji, w której np. pojawiają się opisy wyglądu a także charakterystycznego ubioru Maryi (por. Malczewska, 2020, s. 90). Jej cierpienie, jak wynika z przekazu, posiada niezwykłą moc zarówno fizyczną, jak i duchową, które wynikają z jej miłosnej relacji do Syna Bożego, przekraczającej naturalną miłość macierzyńską. Jak wynika z tekstu przekazu wizji, wiara i miłość są źródłem uczestniczenia w cierpieniu Chrystusa, a także fundamentem przyjęcia go i rozumienia. W sposób organiczny łączy się to źródło z drugim, którym jest Eucharystia aktualizująca wydarzenia paschalne, a także zmartwychwstanie Chrystusa (Malczewska, 2020, s. 92). Słowa Maryi nawiązują do teologii męczeństwa (Malczewska, 2020, s. 93)<sup>7</sup>, będącego bardzo adekwatnym wskaźnikiem identyfikacyjnym z Chrystusem w przeżywaniu cierpienia, należy stwierdzić, że ujmuje je ona i opisuje w kategoriach eucharystycznych (por. Starowieyski, 1990, s. 128). Potwierdzeniem współudziału Maryi w tymże misterium odkupienia po-

6 Niezwykle brzmią słowa św. Jana, który uprzedzając wydarzenie na krzyżu, stwierdza: „Ja cię do samej śmierci nie odstąpię... Ty będziesz moją Matką, a ja Ci będę synem – jestem pewien, że Chrystus to potwierdzi”. To wskazuje na działanie św. Jana pod natchnieniem w pełni spójnym z późniejszą decyzją Chrystusa (Augustyniak, 2010, s. 102–107).

7 „Z najświętszego sakramentu czerpali odwagę i męstwo Święci Męczennicy...”.



przez cierpienie są słowa Chrystusa wypowiedziane do niej i przekazane w wizji: „O Matko moja! Jakże ci jestem wdzięczny za ten dowód miłości macierzyńskiej” (Malczewska, 2020, s. 94).

Kulminacyjne wydarzenie *misterium passionis* stanowi wizja Wielkiego Piątku – 29.03.1872 r. (por. Malczewska, 2020, 94–105; Augustyniak, 2010, s. 107–115). Bez wątpienia należy ono do najobszerniejszych, najbardziej szczegółowych a jednocześnie odzwierciedlających apogeum cierpienia Chrystusa. Wanda Malczewska, relacjonując to wydarzenie, stwierdza bardzo jednoznacznie: „Dziś byłam na Górze Kalwarii” (Malczewska, 2020, s. 94). Wskazując na wielość osób biorących w nim udział, podkreśla znaczenie Chrystusa, zaznaczając, że był On znany „sąsiednim ludom pogańskim” (Malczewska, 2020, s. 95). Wanda współuczestniczy w tym cierpieniu wraz z Maryją i św. Janem. Bardzo charakterystyczne momenty wybiegają poza treści biblijne, np. szal płócienny Maryi, podkreślający wagę wydarzenia, a jednocześnie krańcową różnorodność reakcji (pobożnych kobiet, oprawców) wobec Jezusa. Cierpienie krzyżowania Chrystusa połączone jest z jego modlitwą, ale także splata się ze słowami Maryi. Można powiedzieć, że nawiązuje się dialog w cierpieniu. Maryja zwraca się do Wandy: „Cierpi w milczeniu i modli się... Naśladuj Go... cierp z Nim i módl się z Nim... Cicha serdeczna boleść jest prawdziwą boleścią” (Malczewska, 2020, s. 98). Pewnym wtrąceniem jest adnotacja o połączeniu ofiary krzyżowej z Eucharystią, posiada charakter ofiarniczy. Wizja całego procesu ukrzyżowania odsłania zaangażowanie Wandy, która zwraca się do Ojca: „O Boże zawołałam – czy nie ujmiesz się za swoim Synem!” (Malczewska, 2020, s. 99). Wspomina spowiedź i nawrócenie łotra oraz podkreśla łaskę jego rozgrzeszenia przez samego Chrystusa. Kolejny dialog znany z Ewangelii św. Jana dotyczy Chrystusa, Maryi i Jana (por. J. 19, 25–27). W wizji został on poszerzony o aspekt eklezjalny, apostołski i misyjny. Chrystus wprost mówi w nim o współcierpieniu Maryi i jej związku z Kościołem. Z polecenia Chrystusa Jan oraz apostołowie mają opiekować się Maryją, ale przede wszystkim odpowiedzialni są za dzieło ewangelizacyjne. Niezwykle cenny jest dialog Boga Ojca z Chrystusem w momencie Jego śmierci. Odsłania jedność Ojca z Synem, ale przede wszystkim wyjaśnia, że: „Przeprosić Boga mógł tylko Bóg. Zaś karę odcierpieć mógł tylko człowiek. Ty jako Syn Mój Jednorodzony, równy Mi we wszystkim, podjąłeś się tego dzieła. Bóstwo pokryłeś człowieczeństwem, a człowieczeństwo uświęcone i wspierane Bóstwem wydałeś na srogie męki. Tym sposobem spełniasz dzieło odkupienia, czyli pojednania człowieka z Bogiem” (Malczewska, 2020, s. 102). Te kluczowe słowa szczególnie w momencie śmierci wyjaśniają relację jedności tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, a jednocześnie wskazują, w jaki sposób wpisują się w tę tajemnicę dzieje człowieka. Opis samego momentu śmierci Chrystusa został w wizji rozbudowany o wyjaśnie-

nie pragnienia Chrystusa a także aspekt odkupieńczo-wynagradzający, ewangeliczno-apostolski, eklezjalno-hierarchiczny oraz sakramentalny (por. Malczewska, 2020, s. 102). Jak zaznacza Wanda, jest ona w pełni świadomym uczestnikiem tych wydarzeń i relacjonuje zmiany, jakie w wyniku cierpienia dokonują się pod krzyżem. To dążenie do pełni miłości, dobra, które są naturą raj. Wskazuje w ten sposób efektywność cierpienia i transformację tych, którzy w nim uczestniczą.

Dalsza część wizji dotyczy przebicia włócznią, reakcji Wandy i wyjaśnienia z krzyża dotyczącego daru Miłosierdzia (por. Kowalska, 1995, p. 299)<sup>8</sup>, które staje się coraz jaśniejsze w świetle objawień św. s. Faustyny. Dopełnieniem jest zdjęcie ciała Chrystusa z krzyża i złożenie go do grobu, co jest zgodne z opisami ewangelicznymi. Bardzo znamienne jest stwierdzenie wynikające z wizji: „Wszyscy całowaliśmy ręce i nogi Najdroższego Zbawiciela” (Malczewska, 2020, s. 105). Całości wizji dopełniają słowa Matki Bożej wyrażającej prawdę o zmartwychwstaniu, a także czci wobec niej wyrażonej przez uczestników (por. Malczewska, 2020, s. 105).

Analiza wizji piątków Wielkiego Postu doświadczonych przez Wandę Malczewską odsłania ich głęboko biblijny charakter rozbudowany jednocześnie o wątki wyjaśniające sens i charakter wydarzenia. Ewangeliczne prawdy dotyczące cierpienia Chrystusa w wydarzeniu pasywnym odsłaniają charakter współcierpienia uczestników. Jednocześnie wizje odsłaniają bardzo klarowne oddzielenie tych, którzy są przeciwnikami Chrystusa. Uczestnictwo w nich Wandy Malczewskiej wskazuje na pewną dwutorowość, tj. dialog z cierpiącym Chrystusem i jej zaangażowanie wewnętrzne i zewnętrzne oraz uczestnictwo w cierpieniu Maryi. Bez wątplenia należy stwierdzić, że mamy do czynienia z mistycznym charakterem zjednoczenia w cierpieniu.

### 3. CHARAKTER UŚWIĘCAJĄCO-JEDNO CZĄCEGO CIERPIENIA WANDY MALCZEWSKIEJ

Analizując wizje mistyczki z Radomia, należy stwierdzić, że odsłaniają one zasadniczy charakter odkupieńczego cierpienia Jezusa Chrystusa. Jego cierpienie jest fundamentalne dla rozeznania charakteru cierpienia człowieka. Z tekstu bardzo jasno wynika, i zostało to zaprezentowane powyżej, że cierpieniu Chrystusa towarzyszy współcierpienie człowieka. W tym kontekście możliwa jest analiza cha-

8 „Te dwa promienie oznaczają krew i wodę – błąd promień oznacza wodę, która usprawiedliwia dusze; czerwony promień oznacza krew, która jest życiem dusz... Te dwa promienie wyszły z wnętrzości Miłosierdzia Mojego wówczas, kiedy konające Serce Moje zostało włócznią otwarte na krzyżu. Te promienie osłaniają dusze przed zagniewaniem Ojca Mojego”.



rakteru cierpienia Maryi, św. Jana, św. Piotra, Szymona z Cyreny, kobiet i dzieci oraz samej Sługi Bożej. Dla wszystkich towarzyszących Chrystusowi w całym wydarzeniu pasyjnym Jego cierpienie posiada charakter typiczny. Oznacza to, że właściwe jego rozeznanie znajduje swój punkt odniesienia w cierpieniu Jezusa Chrystusa.

W całości wizji, które – jak zostało wielokrotnie stwierdzone – posiadają bardzo szczegółowe i głębokie zakorzenienie w opisach biblijnych, najbardziej spektakularne jest uczestniczenie w fizycznym cierpieniu Jezusa Chrystusa. Warto zauważyć, że dość dokładne opisy zostały wzbogacone o doświadczenia, w których uczestniczy Wanda i potem je przekazuje. Należą do nich choćby takie wydarzenia jak: rozbudowana wizja Ostatniej Wieczerzy zawierająca opis przygotowania do paschy (por. Malczewska, 2020, s. 58), zachowanie Judasza i wyjaśnienie Chrystusa dotyczące jego podwójnego świętokradczego czynu, a w tym kontekście cierpienia z powodu grzechu świętokradztwa (por. Malczewska, 2020, s. 60), cierpienie wynikające ze zdrady Piotra (por. Malczewska, 2020, s. 65), cierpienie fizyczne związane z przesłuchaniem i torturami (por. Malczewska, 2020, s. 72), niesienie krzyża, a następnie przygotowanie do ukrzyżowania i samo wykonanie wyroku (por. Malczewska, 2020, s. 94–105). Chrystus wprost zwraca się do Wandy słowami: „Cierpiałem fizycznie – bo widzisz – ciało moje okryli ranami i sińcami” (Malczewska, 2020, s. 74).

W kontekście poruszanego zagadnienia należy szczególnie podkreślić charakter uczestnictwa mistyczki z Radomia w fizycznym wymiarze cierpienia Chrystusa. Schemat analizy wyznacza kolejność wizji związanych z poszczególnymi etapami pasyjnymi. Jak sama zaznacza w swojej wizji, widziała przygotowanie do ustanowienia Eucharystii i kapłaństwa, a także gest umycia nóg, widziała także nadzwyczajne zjawisko nad głowami Apostołów, płakała nad zdradą Judasza (por. Malczewska, 2020, s. 57–63). Jak sama stwierdza, „zdrętwieniem” zareagowała na żołnierzy z Judaszem na czele, widziała aresztowanie, widziała zaparcie Piotra, widziała loch, w którym osadzono Chrystusa, widziała Jego tortury, padała na kolana wobec tych wydarzeń (por. Malczewska, 2020, s. 64–68). Kolejne doświadczenia fizyczne związane z biczowaniem odsłaniają jej zaangażowanie, wskazując na jej uczestnictwo w gronie świadków tego wydarzenia, a także podczas obecności Chrystusa przez Piłatem. Chrystus wyjaśnia jej bezpośrednio charakter jej uczestnictwa: „Ty odczułaś mękę Mojego Ciała... odczułaś ból Mego serca” (Malczewska, 2020, s. 74). Swoją reakcję mistyczka opisuje następująco: „serce mi bić przestało z nadmiaru boleści... skamieniałam... wyciągnęłam ręce do Jezusa, chcąc rany Jego opatrzyć i zapłakałam gorzkimi łzami” (Malczewska, 2020, s. 73). Nieco dalej mówi o tym, że padła na kolana. W czwartym widzeniu była świadkiem spoliczkowania Chrystusa, a także tortur przed ukrzyżowaniem oraz Jego dialogu z Szymonem

Cyrenejczykiem (por. Malczewska, 2020, s. 77–84). Jak stwierdza, uczestniczyła w drodze na Kalwarię, widziała scenę ze św. Weroniką, spotkanie z dziećmi, a także sama prosiła o błogosławieństwo (por. Malczewska, 2020, s. 84–88). W kolejnej wizji towarzyszyła Maryi w drodze na Kalwarię i doświadczała jej szczególnej relacji z Chrystusem, co spowodowało u niej płacz i prośbę, by mogła jej dalej towarzyszyć, a także prowadziła z nią dialog (por. Malczewska, 2020, s. 88–95). Szczególne doświadczenie związane jest z samym ukrzyżowaniem. Stwierdza: „Dziś byłam na Kalwarii. Widziałam...” (Malczewska, 2020, s. 94). Opisuje wszystkie wydarzenia tego odkupieńczego momentu z pozycji bezpośredniego świadka (obnażenie z szat, pomoc Maryi, krzyżowanie, śmierć, reakcja otoczenia, zjawisko atmosferyczne towarzyszące śmierci Chrystusa). Niezwykle ważny jest w tym kontekście dialog Wandy z Maryją dotyczący wątku narodowego oraz obecność mistyczki pod krzyżem Chrystusa podczas dialogu Maryi i św. Jana. Opisuje swoją postawę jako słuchanie, wpatrywanie się we wszystko, co ją otacza, później jest świadkiem śmierci Chrystusa – widzi ją, reaguje na przebicie włócznią, a następnie towarzyszy złożeniu Jego ciała do grobu (por. Malczewska, 2020, s. 94–105).

Oprócz cierpienia fizycznego, jak wynika z wizji, całemu wydarzeniu towarzyszy cierpienie psychiczne. Wiąże się ono przede wszystkim z niezrozumieniem misji Chrystusa, a także Jego odrzuceniem. W takich kategoriach należałoby postrzegać np. zdradę Judasza, który – na co wskazuje pierwsza wizja – okazał niewdzięczność i zawiódł zaufanie Chrystusa i poprzez swój czyn sprofanował godność człowieka i apostoła. W tej kategorii mieści się również brak szacunku dla Eucharystii i niemoralne zachowanie w świetle wiary i przynależności do Kościoła (por. Malczewska, 2020, s. 60–62), a także rozczarowanie Chrystusa brakiem czuwania Apostołów w czasie Jego modlitwy w Ogrojcu, spojrzenie na Piotra po jego zdradzie, dręczenie podczas przesłuchań, zachowania upokarzające (drwiny, kłamstwa, ubliżanie). W sposób bardzo klarowny można zauważyć to również w zachowaniu Heroda, który „okazał Jezusowi pogardę, nazwał go głupim i dla wyszydzenia Go wobec pospólstwa ubrał go w szatę białą, jak zwykle ubierają w szpitalach wariatów” (Malczewska, 2020, s. 71). Równie upokarzającym cierpieniem był wybór Barabasa, którego postawiono jako kontrkandydata Jezusa do ułaskawienia (por. Malczewska, 2020, s. 71). Znamienne są słowa samego Chrystusa w wizji trzeciej: „potrzeba było, aby ponosił katusze biczowania, podczas którego cierpiełem moralnie, stojąc obnażony wśród tłumu rozpustników urągających Mi” (Malczewska, 2020, s. 74). Do tego katalogu cierpień moralno-psychicznych należy zaliczyć także całą drogę krzyżową nasyconą drwinami, obnażenie z szat, bluźnierstwa, podczas których żądano dowodów boskości, oraz szczególnie upokarzający wyrok przeznaczony dla niewolników i zbrodniarzy (por. Malczewska, 2020, s. 95).

Wanda Malczewska w swoich wizjach uczestniczyła w cierpieniu Chrystusa. Jak zostało wyżej wskazane, On sam zaprosił ją do takiego sposobu zjednoczenia z Nim. Choć we wprowadzeniu do widzeń wielkopostnych ona sama zwraca się do Jezusa słowami: „pozволь mi zanurzyć się w ranach Twoich” (Malczewska, 2020, s. 57). Niemalże na każdym etapie przeżywania misterium paschalnego można znaleźć oddźwięk w jej zachowaniu i reakcjach. Są one bardzo typowe dla człowieka wrażliwego na ból i cierpienie. Prawdę tę potęguje u Sługi Bożej świadomość obecności osoby Jezusa Chrystusa, na co wskazuje charakter przeżywania różnych uczuć: poczucie radości bycia świadkiem ustanowienia Eucharystii i kapłaństwa, ale jednocześnie płacz w reakcji na zdradę Judasza (por. Malczewska, 2020, s. 59–60). W ten katalog wskazujący na jej wrażliwość wpisują się żal i łzy wobec biczowanego Chrystusa (por. Malczewska, 2020, s. 73), a także „dziwna” radość po wizji Chrystusa ukoronowanego cierniem (por. Malczewska, 2020, s. 77). Mistyczka szczególnie odczuwała niesprawiedliwość wyroku połączonego w jej doświadczeniu z poczuciem niemocy i żalu (por. Malczewska, 2020, s. 79). W wizji czwartej Chrystus potwierdza postawę Wandy, odpowiadając na jej pytanie i mówiąc: „wiem, że nie ciekawość nasunęła ci to pytanie, lecz serdeczne współczucie dla Mnie” (Malczewska, 2020, s. 83). Analizując opisane wizje, zauważamy, że solidaryzuje się ona z tymi, którzy są wierni i chcą być z Chrystusem do końca, np. św. Weronika, Szymon z Cyreny, a przede wszystkim Maryja, z którą Sługa Boża współodczuwa i przeżywa Pasję. Podobnie jak w poprzednich ujęciach również w tym rodzaju cierpienia momentem kulminacyjnym jest ukrzyżowanie. Wanda obecna na Kalwarii przeżywa dramaturgię wykonania wyroku obok Maryi, reaguje łzami i głębokim żalem. Przeżywa boleśnie przebicie boku Chrystusa, ale wyjaśnienie „z Krzyża” uspokaja ją (por. Malczewska, 2020, s. 104).

Trzecia kategoria cierpienia, które łączy i skupia w sobie poprzednie dwa, to cierpienie duchowe. Jego istotą jest miłość. Dotykamy w tym miejscu cierpienia Boga, który cały ukierunkowany jest w miłości ku człowiekowi. Jeśli można mówić o cierpieniu Boga w tym względzie, to wynika ono z odrzucenia tej miłości przez człowieka. Sięgając do wielkopostnych wizji Sługi Bożej Wandy Malczewskiej, przede wszystkim odkrywamy objawienie tej miłości w Jezusie Chrystusie. Prawdę tę podkreśla św. Jan, uczestnik Pasji Chrystusa, zaznaczając miłosną relację Boga do człowieka po to, aby człowiek mógł w pełni z nim się zjednoczyć (por. J 3, 16). Już pierwsza wizja nakreśla tę prawdę, uwypuklając ustanowienie Eucharystii, będącej największym doświadczeniem Boga w życiu doczesnym. Jak wynika z wizji, jest nim moment konfrontacji miłości Chrystusa i przewrotności człowieka w osobie Judasza. Chrystus podkreśla, że jego cierpienie ma być przykładem autentycznego kapłaństwa, pozostającego w pełnej zależności z Eucharystią. Wskazówki

dotyczące życia Eucharystią posiadają charakter wzorczy dla życia chrześcijanina. Wizja dotycząca wydarzeń związanych z Ogrodem Oliwnym odsłania niezwykle istotny wymiar cierpienia, tj. wstawienniczy i wynagradzający (por. Malczewska, 2020, s. 67). Chrystus dokładnie określa, którą grupę obejmuje tym cierpieniem. Są to ci, którzy ztratili swoją godność poprzez zagubienie moralne w życiu, mającym charakter zdrady na wzór Judasza. Jednocześnie Chrystus wskazuje na owoce Jego cierpienia, czyli wolność od grzechu. Wizja trzecia dotycząca biczowania wskazuje na cierpienie ofiarnicze ze względu na grzechy przeciw szóstemu i dziewiętemu przykazaniu (por. Malczewska, 2020, s. 74). W kolejnej, czwartej wizji, zawierającej wydanie wyroku przez Piłata oraz tortury z tym związane, Chrystus sam stwierdza: „Moją męką chcę was wykupić z niewoli szatana, obmyć z grzechów i otworzyć Niebo Krzyżem, który Mnie przyciska” (Malczewska, 2020, s. 91). Ten ofiarniczy charakter cierpienia przypisuje grzechom niesprawiedliwych osądów oraz fałszywych oskarżeń, czyli związanych z ósmym przykazaniem. Wizja piątego piątku Wielkiego Postu, odsłaniająca drogę krzyżową na Kalwarię, odnosi się do ofiarniczości ukierunkowanej na religijną formację dzieci i młodzieży. Spotkanie z Maryją, będące treścią szóstej wizji, nie zawiera szczegółowego opisu ukierunkowania cierpienia Chrystusa. Jednakże bardzo mocno nawiązuje do wizji pierwszej dotyczącej wartości Eucharystii, która jest źródłem, a także najważniejszym środkiem zbawienia. Ostatnia wizja z Wielkiego Piątku, czyli wydarzenia na Kalwarii, jest najpełniejszym odsłonięciem cierpienia, będącego zadośćuczynieniem, wynagrodzeniem, ekspiacją, uwielbieniem a także najpełniejszym pojednaniem z Bogiem. Bardzo znamienne są tu słowa o Maryi, stanowiące znakomite wyjaśnienie opisanej sytuacji: „Cierpi w milczeniu i modli się... [...] Cicha serdeczna boleść jest prawdziwą boleścią” (Malczewska, 2020, s. 98). Pewne zaś podsumowanie stanowią słowa, które Sługa Boży słyszy z krzyża: „Przeprosić Boga mógł tylko Bóg [...] zaś karę odcierpieć mógł tylko człowiek [...]. Tym sposobem spełniasz dzieło odkupienia, czyli pojednania człowieka z Bogiem. Jako Bóg wynagrodzisz zniewagę wyrządzoną Bogu przez człowieka, a jako człowiek, niemający grzechu, cierpisz za grzechy całej ludzkości i wypraszasz przebaczenie [...]. Jak już uwielbiłem, tak i teraz uwielbię Imię Twoje” (Malczewska, 2020, s. 102).

Również w kontekście tej kategorii cierpienia należy spojrzeć na uczestnictwo w nim Wandy, będące niejako odpowiedzią na charakter cierpienia Chrystusa. Począwszy od początku doświadczenia wizji, wskazuje ona na doświadczenie nieopisanego szczęścia wynikającego ze stanu zjednoczenia z Chrystusem, a także perspektywę pełni doświadczenia. W kontekście ustanowienia kapłaństwa i Eucharystii Sługa Boży otrzymuje polecenie przyjmowania komunii świętej wynagradzającej świętokradztwo (por. Malczewska, 2020, s. 62). Przeżywając doświadczenie

Ogrodu Oliwnego, prosi o dar łez, który ma być charakterem współcierpiącego zjednoczenia. Chrystus prosi ją także, aby podjęła cierpienie wynagradzające za grzeszników, co szczególnie ma czynić poprzez modlitwę (por. Malczewska, 2020, s. 67). Mistyczka, widząc biczowanego Pana, stwierdza, że doświadczyła bólu, który zrodził w niej głębokie pragnienie współcierpienia z Chrystusem (por. Malczewska, 2020, s. 73). Wówczas otrzymała polecenie, aby walczyć z grzechem rozpusty, a w sposób szczególny z grzechem zgorszenia młodzieży i dzieci. Będąc świadkiem skazania Jezusa na śmierć, Sługa Boża doświadcza niemożliwości udzielenia Mu pomocy, co powoduje jej głębokie cierpienie duchowe, w którym odkrywa jednoczącą ją z Chrystusem miłość. Tę prawdę potwierdza On sam, podkreślając współczucie mistyczki z Radomia w kontekście niesprawiedliwości człowieka wobec Jego miłości. Również w tym miejscu otrzymuje polecenie, by przekazać ks. proboszczowi, aby przedmiotem jego troski było nauczanie na temat ósmego przykazania (por. Malczewska, 2020, s. 84). Chrystus wskazuje jej, że rozwój w wierze oraz religijności domaga się nie tylko działań zewnętrznych, ale także ofiary na wzór matki Machabeuszów (por. Malczewska, 2020, s. 87). Szczególnego kształtu nabiera cierpienie duchowe Wandy towarzyszącej Matce Bożej. Mistyczka nie tylko podziwia jej postawę, ale sama doświadcza wyjaśnienia konieczności i skutków ofiary jej Syna. Kluczowymi elementami są dwa źródła siły w cierpieniu, tj. miłość oraz Najświętszy Sakrament (por. Malczewska, 2020, s. 92). W ostatnim widzeniu Sługa Boża wskazuje również na duchowe zjednoczenie z Chrystusem w cierpieniu jako świadek przygotowania do ukrzyżowania oraz wykonania samego wyroku. W tym doświadczeniu znajduje wsparcie i prośbę o ciche współcierpienie z Jej Synem: „Cierpi w milczeniu i modli się... Naśladuj Go... cierp z Nim i módl się z Nim” (por. Malczewska, 2020, s. 98). Czerpiąc z tej ofiary, która jest krwawym dopełnieniem Wieczernika, ma podjąć dzieło zadośćuczynienia i ofiarowania za złych ludzi, kapłanów, misjonarzy, będących w czyścisku. To droga, która doprowadzi ją do bycia „współpracowniczką” dzieła przemiany świata (Malczewska, 2020, s. 98). Dopełnieniem doświadczenia współcierpienia są słowa z Krzyża, wypowiedziane po przebicciu boku Chrystusa: „Zamieszkał w tym otwartym Sercu, naśladowaj jego cichość i pokorę” (Malczewska, 2020, s. 104).

## ZAKOŃCZENIE

Studium nad pismami Wandy Malczewskiej w sposób szczególny pozwala wyodrębnić te, które są relacjami jej wizji, jakie przeżyła w piątce Wielkiego Postu 1872 roku. Zauważamy, że zostały one rozbudowane o wiele jej osobistych elementów, które wykraczają poza teksty biblijne. Jednakże bez wątplenia należy stwier-

dział, że bardzo plastyczne obrazy wizji odsłaniają dość realistyczny charakter cierpienia Chrystusa, a także mistyczki uczestniczącej w Jego całej pasyjnej drodze. Na podkreślenie zasługuje jej identyfikacja ze wszystkimi wydarzeniami. Występuje w nich nie tylko jako uczestnik, ale także jako świadek. Uczestniczy w tym odkupieńczym cierpieniu Chrystusa, które jest cierpieniem fizycznym, psychicznym oraz duchowym. Z wizji wyłania się obraz dialogu w cierpieniu i poprzez cierpienie. Różnorodność kategorii cierpienia odsłania także jego cechy: odkupieńcze, ekspiacyjne, wynagradzające, wyzwalające. Możemy zatem stwierdzić, że właściwe odczytanie cierpienia i jego znaczenia dla człowieka i świata wynika z jego podstaw i motywów. To sprawia, że nie jest to cierpiętnictwo, w którym człowiek skupia uwagę na samym sobie, ale prowadzi do nadprzyrodzonych owoców. Nie chodzi zatem o jego gloryfikację, ale stwierdzenie, że ten nieodłączny od życia ludzkiego atrybut na gruncie wiary, nadziei i miłości staje się możliwością uświęcającego zjednoczenia z Bogiem. Mamy zatem do czynienia z doświadczeniem tego, co nazywamy *felix culpa*.



### Bibliografia:

- Augustyniak, G. (2010). *Miłość Boga i Ojczyzny w życiu i czynach Sługi Bożej Wandy Malczewskiej. Upomnienia i prorocтва dotyczące Kościoła świętego i Polski*. Wrocław: Arka.
- Garrigou-Lagrange, R. (1998). *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Jan Paweł II. (1985). „Anioł Pański” 08.03.1981. W: K. Szostkiewicz, T. Żeleźnik (red.), *Jan Paweł II o cierpieniu* (s. 145). Warszawa: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Jan Paweł II. (1985). Przemówienie do uczestników kongresów: Włoskiego Stowarzyszenia Medycyny Wewnętrznej i Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgii Ogólnej 27.10.1980. W: K. Szostkiewicz, T. Żeleźnik (red.), *Jan Paweł II o cierpieniu* (s. 112). Warszawa: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Jarosiewicz, H. (2006). Psychologia cierpienia. *Cywilizacja*, (16), 46–60.
- Kowalska, F. (1995). *Dzienniczek*. Warszawa: Misericordia.
- Malczewska, W. (2020). *Wizje. Przepowiednie – upomnienia*. Wrocław: Arka.
- Pastuszka, J. (1984). *Wierzę w Boga*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Rogalewski, T. (1997). Moc Krzyża i Męki Chrystusa: z myśli teologicznej o. Kaspra Družbickiego TJ. *Studia Theologica Varsaviensia*, 35(1), 265–272.
- Starowieyski, M. (1990). Męczeństwo. W: E. Wipszycka, M. Starowieyski (red.), *Męczennicy* (s. 128). Kraków: Znak.
- Szymik, J. (2011). Bóg współcierpiący jako con-solatio. Tropem J. Ratzingera/Benedykta XVI. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 44 (1), 96108.
- Tatar, M. (2012). Duchowość cierpienia wobec wybranych ujęć psychologii. *Warszawskie Studia Pastoralne*, (15), 143.
- Tatar, M. (2013). Rozwój duchowy człowieka a personalizacyjny charakter cierpienia. W: D. Pater (red.), *Ból i cierpienia. Ognisko światła i ciemności* (s. 104–117). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Tatar, M. (2020). Charakterystyczne cechy mistyki Wandy Malczewskiej. W: P. Turzyński (red.), *Mistyczka z Radomia – Wanda Malczewska* (s. 65–66). Radom: Kuria Diecezji Radomskiej.
- Urbański, S. (2015). *Mistyka przeżyciowa kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Wianowski, L. (2020). Wielkopiątkowe wizje męki Chrystusa z roku 1872 w życiu mistycznym Czcigodnej Sługi Bożej Wandy Malczewskiej i ich przesłanie profetyczno-patriotyczne. W: P. Turzyński (red.), *Mistyczka z Radomia – Wanda Malczewska* (s. 96). Radom: Kuria Diecezji Radomskiej.

# THE VALUE OF SUFFERING IN THE LENTEN VISIONS OF THE SERVANT OF GOD WANDA MALCZEWSKA

## SUMMARY

A study of Wanda Malczewska's writings makes it particularly possible to distinguish these that are accounts of her visions that she experienced during the Fridays of Lent in 1872. We note that they are very elaborate with many of her personal elements that go beyond the biblical texts. However, it is undoubtedly to be said that the very vivid images of the visions reveal the quite realistic character of Christ's sufferings and also of the mystic participating in His entire Passion journey. Her identification with all the events deserves to be emphasised. She appears in them as a participant but also as a witness. She participates in this redemptive suffering of Christ, which is physical, psychological and spiritual suffering. A picture of dialogue in and through suffering emerges from the vision. The variety of categories of suffering also reveals its characteristics: redemptive, expiatory, compensatory, liberating. We can therefore conclude that the correct reading of suffering and its meaning for man and the world derives from its foundations and motives. This makes it not a suffering in which man focuses his attention on himself but leads to supernatural fruits. It is therefore not a question of glorifying it, but of stating that this attribute inherent in human life on the grounds of faith, hope and love becomes the possibility of an enlightening union with God. We are thus dealing with the experience of what we call *felix culpa*.

*Article submitted: 09.06.2024; accepted: 13.07.2024.*







**STUDIA Z NAUK  
BIBLIJNYCH**



**Słowa kluczowe:** Jezus, Łukasz, Ewangelia, starożytna historiografia, historyk, prolog, mowa, podróże, historia świata, przyczynowość historyczna

**Keywords:** Jesus, Luke, Gospel, ancient historiography, historian, prologue, speech, travels, world history, historical causality

*Dariusz Kucharek*<sup>1</sup>

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1083-5821

# EWANGELIA WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA JAKO PRZYKŁAD STAROŻYTNEJ HISTORIOGRAFII

„Łukasz jest historykiem pierwszej kategorii. Jego stwierdzenia dotyczące faktów są nie tylko wiarygodne [...], autor ten winien być zaliczony do grona najwybitniejszych historyków [...]. Historia pióra Łukasza jest niedościgniona pod względem wiarygodności”.

Sir William Ramsay

## WSTĘP

Pierwszą przesłanką klasyfikującą daną pozycję jako dzieło historiograficzne jest fakt, czy dane dzieło konfrontuje, przedstawia czasy starożytne w zestawieniu z aktualnymi wydarzeniami. W starożytności, kiedy narracja zaproponowana przez autora podążała właśnie tą drogą, jego dzieło było klasyfikowane w gatunku literatury historycznej (Sterling, 1992). Niniejszy artykuł przedstawia miejsca

1 Ks. dr Dariusz Kucharek, kapłan diecezji drohiczyńskiej, ojciec duchowny WSD w Drohiczynie i wykładowca egzegezy biblijnej oraz języków biblijnych w tymże seminarium, pracownik naukowy Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa). Odył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, zakończone licencjatem z nauk biblijnych, oraz na Papieskim Uniwersytecie Urbanianum, ukończone tytułem naukowym doktora teologii w zakresie biblistyki.

w Łukaszej narracji wydarzeń o życiu Jezusa z Nazaretu, które są wspólne z grecko-rzymskim pojmowaniem tworzenia historiografii, a w sposób szczególny: prolog, mowy Jezusa, opisy podróży, relacja Jezusa ze światem historii oraz jak sam autor Ewangelii interesuje się przyczynowością historyczną.

## 1. FORMA I ZAWARTOŚĆ PROLOGU

Inaczej niż u innych ewangelistów Łukasz umieszcza krótki wstęp na początku swojej Ewangelii. Wielu uczonych porównuje ten fragment z typowymi greckimi prefacjami w dziełach starożytnych historyków, takich jak Herodot, Tukidydes<sup>2</sup>, oraz z pierwszymi wersami dzieła Józefa Flawiusza (1980, 1.1 §§ 1–3; 2.1 § 1). Warto odnaleźć te punkty wspólne pomiędzy tymi dziełami i przeanalizować słowa kluczowe, które pomogą lepiej zrozumieć Łukaszy prolog Ewangelii.

Początek dzieła (1,1) odnosi się do Łukaszych poprzedników, którzy próbowali napisać coś o Jezusie, ich pracę streszczają rzeczownik *diēgēsis* (Büchsel, 1964) oraz czasownik *anatassomai*, te słowa zdradzają także Łukaszy intencję przedstawienia swojej pracy jako rzekomego dzieła narracyjnego (Bovon, 2002). Jednakże słowo „opowiadanie” nie oznacza tylko kerygmatu, czyli opisu fundamentalnych dla wiary człowieka wydarzeń z życia Jezusa, ale jednocześnie historyczne podłoże, które dodane jest do spisane przepowiadania jako gwarancja jego historycznego i racjonalnego umiejscowienia (Dillon, 1998). Sam autor, opisując poprzedników, sugeruje, że książka będzie napisana według kolejności zdarzeń, z zachowaniem ciągłości przyczynowo-skutkowej (Bovon, 2002). Łukasz opowiada o wydarzeniach: *peri tōn peplēporēmēnōn en hēmin pragmatōv*, które były wypełnieniem pism Starego Testamentu i zostały podane czytelnikowi Ewangelii według nakazu samego Jezusa (24,48) (Dillon, 1998). W ten sposób ewangelista ukazuje pierwszoplanowy cel, który przyświeca powstawaniu dzieła, chce połączyć wydarzenia i czyny Nazarejczyka z ich zbawczym kontekstem, czyli ukazywać prawdy teologiczne w świetle historii i uaktualniać je w rzeczywistości czasów odbiorcy.

Starożytni autorzy tworzyli swoje dzieła na podstawie dostępnych im źródeł, które były czy to mówione, czy to pisane i jednocześnie pochodziły od naocznych świadków lub tych wiarygodnych osób, które słyszały o danym wydarzeniu

2 Herodot odnosi się do badań, które przeprowadził, i ukazuje cel swojego dzieła: „żeby dzieje ludzi z biegiem czasu nie zatarły się” (1959, I.1). Podaje również zakres, jaki obejmuje jego dzieło – historia relacji barbarzyńsko-helleńskich (1959); Tukidydes przedstawia się swoim czytelnikom; wymienia przedmiot swojego dzieła: wojna pomiędzy Peloponejczykami i Ateńczykami; nawiązuje do swoich badań i źródeł: „na podstawie świadectw, które rozpatrują i którym muszę uwierzyć, sądzę, że nie było wówczas ani wielkich wojen, ani innych wielkich wydarzeń” (2004, I.1); podobne prefacje można odnaleźć w: Flawiusz Arrian (2004).

(Aune, 1987). Również Łukasz w drugim wersecie podaje swoje źródła, są nimi relacje naocznych świadków – historyczna tradycja *autoptai*, przekaz tych, którzy stali się sługami słowa *hypretai genomenoi tou logou*, czyli ludzi sobie ówczesnym *hēmin*. Autor przedstawia również źródła spisane, które były mu dostępne pośrednio lub bezpośrednio, wspominając we wcześniejszym wersecie tych, którzy starali się już ułożyć opowiadanie o wymienionych wydarzeniach. Łukasz jako typowy starożytny historyk posługuje się relacjami spisanymi przez świadków, którzy widzieli historię zbawienia mającą miejsce w życiu Jezusa (Bovon, 2002).

Werset trzeci przedstawia metodę, którą będzie się posługiwał w kompozycji swojego dzieła. Chce on przeprowadzić śledztwo *parakoulouthēō*, bardzo wnikliwie zbadać materiał, którym dysponuje, czyli przedmiotem jego badań będą *pasin* wszystkie wydarzenia, przeanalizowane dogłębnie *akpibōs* od samego początku *anōthen*. Te trzy greckie słowa opisują priorytety, którymi posługuje się Łukasz przy analizowaniu i spisywaniu wydarzeń (Marshall, 1987; Büchsel, 1964; Schrenk, 1964). Celem tego przedsięwzięcia jest ułożenie księgi w sposób uporządkowany dla *Theophilus*, odbiorcy umieszczonego w tekście. Interesujący jest nie sam zamierzony czytelnik, ale przysłówek *katheksēs*. Opinie komentatorów są różne co do tego, w jakim znaczeniu Łukasz używa wspomnianego słowa: może przekazywać albo ideę porządku chronologicznego, albo przejrzystego porządku narracyjnego. Jednym słowem, jest to sposób Łukasza na pokazanie całej historii Jezusa (Dillon, 1998).

Ostatnia część prefacji rozpoczyna się od spójnika *hina*, inicjującego zdanie celowe podrzędne (Piwowar, 2017), za pomocą którego wprowadzony jest zamysł autora przyświecający tworzonemu dziełu. Według ewangelisty czytelnik ma już pewną wiedzę na temat wydarzeń, które zostaną opisane w tej książce, lecz praca ma przekonać go o całkowitej pewności i prawdziwości tego *asfaleia*, co wcześniej usłyszał. To słowo można odnaleźć w opisach procesów sądowych lub literaturze politycznej w greckich dziełach historycznych i w tym kontekście oznacza ono prawdziwość informacji, dowodu lub dokumentu. Według tego klucza semiotycznego Łukasze dzieło ma potwierdzić słowa kerygmatu *peri hōv katēchēthēs logōv*, który był wygłoszony przez innych, a tym samym działanie Boga w historii, które jest relacjonowane samo przez się. Jest to kolejna przesłanka ujawniająca zamiar Łukasza co do historycznego wymiaru jego dzieła.

Podsumowując, forma i treść prologu utrzymane są w znanej konwencji pisarstwa historycznego. Autor daje do zrozumienia, że jego praca opiera się na źródłach ustnych i pisanych (w. 1–2); ujawnia też metodę swoich badań (w. 3) i podkreśla, że opisuje w uporządkowany sposób wydarzenia z przeszłości (w. 4) lub terażniejszości. Łukasz deklaruje też, że celem takiego projektu historycznego jest potwierdzenie wiary wzrastającego Kościoła (dedykacja Teofilowi, w. 4). Wszystko

to są przesłanki znamionujące historyczne cechy tej Ewangelii, co powoduje, że można ją śmiało porównać z tego rodzaju pismami w historiografii starożytnej (np. Herodota, Tukidydesa, Józefa Flawiusza) (Cancik, 1997; Alexander, 1999).

## 2. MOWY JAKO HISTORYCZNA METODA PRZEDSTAWIANIA AKCJI

Grecko-rzymscy historycy używali przemów w swoich dziełach, był to zabieg ubogacania i ożywiania narracji. Wykorzystywali to szczególnie w podawaniu nowych faktów – aby wyjaśnić, dlaczego ktoś zrobił coś w taki sposób, a czasem przekazać tło nadchodzących wydarzeń. Autorzy również używali mów w opowiadaniach jako narzędzia rozwijającego wątek dramatyczny swoich dzieł, wprowadzający jeszcze większą ciekawość odbiorcy. W pismach historycznych można odnaleźć dwa rodzaje mów: pośrednie i bezpośrednie; obydwa przypadki mogą służyć do zatrzymania akcji bądź jej zakończenia. W starożytnych opowiadaniach, podobnie jak i w nowożytnych, mowy wstrzymują tempo akcji i przynależą do drugiego planu narracji, jednak są bardzo przydatne, ponieważ za ich pomocą autor ustami postaci lub narratora może zasugerować interpretację danego wydarzenia lub podać okoliczności jego zaistnienia (Aune, 1987; Marguerat, Bourquin, 2011). Te same techniki narracyjne można odnaleźć w Łukaszkowym sposobie prezentowania materiału i opisywania znajdujących się w nim wydarzeń.

Pierwsza mowa Jezusa w wersji Łukaszkowej ma miejsce w synagodze w Nazarecie (4,16–30) i jest klasycznym przykładem mowy bezpośredniej. Mistrz czyta tekst z Księgi proroka Izajasza (61,1n.) i dodaje do niego swój komentarz. Sposób, w jaki wyjaśnia tę biblijną perykopę, powoduje wzrost złości i wzburzenia pośród zebranych słuchaczy, co wzmacnia punkt kulminacyjny wątku oraz podprowadza pod rozwiązanie na końcu opowiadania<sup>3</sup>. Łukasz używa dwóch czasowników – *anistēmi* i *ekballō* – na ukazanie i podkreślenie frustracji słuchaczy. Ich pragnienie zabicia Nazarejczyka *katakṛēmniđō* jest równoznaczne z odrzuceniem Jezusa jako posłańca Boga. Autor, używając dialogu, przedstawia punkt widzenia mówiącego i słuchaczy, Jego samoobjawienie i reakcje tłumu na tę wiadomość, co kończy opis danego wydarzenia (Nolland, 1989).

Innym przykładem mowy bezpośredniej jest dialog pomiędzy Jezusem i dwoma uczniami podążającymi do Emaus (24,13–35). W tym przypadku ewan-

3 Taki sposób budowania wątku jest typowy w starożytnych dziełach historycznych: Flawiusz umieszcza przemowę Tytusa (1980, X 2, 472–3,484); Herodian stosuje mowę pośrednią, prezentującą rozmowy pomiędzy najeźdźcami a obrońcami murów Akwileji (2004, 8.3-6); Tukidydes bardzo często posługuje się mowami bezpośrednimi, np. mowa króla Archidamosa (2004, I 80-85).

gelista zmienia bezpośrednią mowę Jezusa *kai autos eipen pros autous* (24,25–26) w mowę pośrednią *kai arksamenos apo Mōyσεōs kai apo pantōn tōn ptofētōn diermēveusen autois ev pasais tais grafais ta peri heautou* / (24,27). Mowa pośrednia jest użyta przez Łukasza w celu podsumowania słów Zmartwychwstałego i pełni funkcję starożytnego *summariūm* (Marguerat, Bourquin, 2011), dzięki któremu w krótkich słowach narrator przekazuje niezbędne informacje służące odpowiedniej interpretacji wydarzenia. W tym konkretnym przypadku Jezus zestawia proroctwa Starego Testamentu z ideami tych, którzy Go odrzucili, co również jest punktem widzenia przebijającym się ze słów dwóch wędrowców (Dillon, 1978). Jednakże czytelnik nie wie dokładnie, do jakich tekstów odnosi się mówca, ta technika narracyjna zastosowana przez Łukasza ma zaintrygować odbiorcę, zachęcić go do sięgnięcia po księgi Starego Testamentu i zainteresowania się tematem wypełnienia proroctw mesjańskich na osobie Jezusa Chrystusa. Również ten rodzaj prezentowania materiału można spotkać w dziełach hellenistycznych historyków<sup>4</sup>.

Podsumowując, tak jak w starożytnych pismach historycznych, w których mowy stanowiły ważną część narracji, tak samo są one stosowane przez Łukasza (np. 6,20–49; 8,4–8; 8,16–18; 22,31–38; i głoszenie w przypowieściach). Trzeba też pamiętać, że Łukasz posługuje się nimi, ponieważ ustne nauczanie było jedyną formą katechizowania w starożytnym Kościele i stało się częścią jego historii (Marshall, 1998).

### 3. OPISY PODRÓŻY

Opowiadania o podróżach czy wędrowkach są charakterystycznymi elementami, które można spotkać w starożytnej sztuce opisywania historii. Często są one częścią opisu wojskowych wypraw bądź całych kampanii militarnych i wpisują się w tło danych wydarzeń. Czasami jest to relacja podróżnicza autora, który szczególnie interesuje się geografią i etnografią, przekazuje więc informacje o odwiedzonych miejscach i wydarzeniach podczas podróży<sup>5</sup>.

W Łukaszowej Ewangelii również występują powyższe cechy starożytnych dzieł historycznych: *autos to prosōpov estērisev tou poreuesthai eis Ierousalēm*

4 Arrian wspomina tylko bitwy, nie opisując ich przebiegu, do czego zdążył już przyzwyczaić swoich odbiorców, (2004, I.9); Mikołaj omawia zbrodnię Antypata, wspominając o dowodach i świadkach, ale autor ich nie przytacza, (argumenty Józefa, które miały odwieźć towarzysza od samobójstwa nie zostały podane przez autora), (1980, 1.638; 3.383); Wellejusz Partekulus gdy opisuje poczynania swojego dziadka zarówno polityczne i militarne, nie podaje żadnych szczegółów, a jedynie same konsekwencje, (2006, 76).

5 Herodot w rozdziale VII swojego dzieła opisuje przebieg wyprawy wojsk Kserksesa na wojnę przeciwko Helladzie, (1959, VII.26-130); Ksenofat opisuje podróż Cyrusa z Sardes, (2006, I.2 nn).



(9,51). Oczywiście jest, że Jerozolima jest głównym miejscem podróży Jezusa, świadczy o tym fakt, że autor nie przejmując się, iż Pan nie jest przyjmowany przez Samarytan w trakcie przemierzania drogi, ponieważ główną troską jest tu kontynuacja pielgrzymowania (9,51–58) (Conzelman, 1996). Również w innych fragmentach dzieła wspomniana jest podróż Jezusa i jej cel – Jerozolima: w 10,38 ewangelista włącza cały epizod w kontekst podróży, ale jednocześnie podkreśla, że podróż wciąż trwa: *En de tō poreuesthai autous eisēlthen eis kōmēn tina* w 13,22 narrator relacjonuje swoje codzienne czynności podczas podróży: *Kai dieporeueto kata poleis kai kōmas didaskōn kai poreian poioumenos eis Ierosolyma*Kai.; 19,28–29 to ostatnia relacji z podróży, która wymienia Jerozolimę jako cel Jezusa, jednak ostateczne przybycie jest wskazane w 19,41, gdzie Mesjasz płacze nad miastem: *Kai ōs ēggisen idōn tēn polin eklausen ep' auten* Kai. (Conzelman, 1996).

Można wywnioskować, że sprawozdanie z podróży jest modelem bazowym dla większej sekcji Łukasowego dzieła (9,51–19,44), któremu przyświeca myśl: Jezus idzie do Jerozolimy, gdzie prorocy muszą umrzeć. Każdy pojedynczy odcinek jest osadzony w tej scenerii i tym samym staje się częścią relacji z podróży. Ten styl pisania jest charakterystyczny dla historyków grecko-rzymskich.

#### 4. HISTORIA JEZUSA W RELACJI DO HISTORII ŚWIATA

Ewangelista zestawia historię Jezusa i Kościoła z globalną historią swoich czasów. Spośród wszystkich autorów Ewangelii Łukasz jako jedyny podaje diachroniczne datowanie głównych wydarzeń, co czyni jego dzieło wyjątkowym i osobliwym, nadając mu jednocześnie cechy dzieła z gatunku historiograficznego.

Już od samego początku głównej części narracji (1,5) Łukasz zaczyna odnosić czas opisywanych przez siebie wydarzeń do historii świata. Zwiastowanie narodzin Jana Chrzciciela miało miejsce w czasach Heroda, króla Judei, a sześć miesięcy po nim ma miejsce zwiastowanie Maryi (1,26). Dlatego początek czasu opisywanego w narracji datuje się mniej więcej na kilka lat przed 4. rokiem p.n.e., datą śmierci Heroda (Romaniuk, Jankowski, Stachowiak, 1996).

Historię narodzin Jezusa dokumentuje jedno wydarzenie historyczne związane z dwoma imionami: spis ludności Kwiryniusza (2,2) dokonany pod rozkazami Cezara Augusta. Tego rodzaju praktyki były od czasu do czasu organizowane przez cesarzy: z jednej strony pomagało *to władzom* dowiedzieć się, ilu dorosłych będzie do dyspozycji w przypadku wojny (Fales, 1992), z drugiej strony służyło do sporządzania wykazów obywateli podlegających podatkom (Schmitz, 1992). Na tej podstawie można datować, że narodziny Jezusa miały miejsce około 7–6 roku p.n.e. (Jones, 1989).

Więcej dowodów historycznych znajduje się w części wprowadzającej do publicznej działalności Jezusa (3,1–2), w szczególności są nimi osoby znane z historii powszechnej: Tyberiusz był cesarzem Imperium Rzymskiego, Poncjusz Piłat – zarządcą Judei, Herod był tetrarchą Galilei, a jego brat Filip – tetrarchą Iturei i kraju Tarchonu, Lizaniasz zaś był tetrarchą Abileny, a najwyższymi kapłanami Annasz i Kajfasz. Wszystkie te odniesienia historyczne potwierdzają tezę, że posługa Jana Chrzciciela miała miejsce pomiędzy 27. a 28. rokiem p.n.e., Jezus zaś rozpoczął swoją działalność niedługo po nim (Conzelman, 1996).

Ostania referencja historyczna Łukasza znajduje się w opisie śmierci Jezusa, poza wspomnieniem, że było to za czasów Poncjusza Piłata, autor podaje również świadectwo liturgiczne – w dniu spożywania wieczerzy paschalnej – w piątek. Większość komentatorów przyjmuje hipotezę, że najbardziej prawdopodobną datą ukrzyżowania i śmierci Jezusa jest Pascha roku 30 n.e. (Finegan, 1998).

Biorąc wszystko pod uwagę, widoczne jest, że w Ewangelii Łukasza związek ze światem grecko-rzymskim opiera się na odniesieniach do przywódców i autorytetów ówczesnego Imperium Rzymskiego oraz Azji Mniejszej i Palestyny. Wspominanie również żydowskich hierarchów religijnych oraz świąt wyraźnie wskazuje, że autor świadomie się nimi posłużył w swoim dziele dla lepszego uwiarygodnienia i udokumentowania opisywanych przez siebie wydarzeń, co jest wyraźnym dowodem na historiograficzny rys Ewangelii Łukasza.

## 5. ZAINTERESOWANIE AUTORA PRZYCZYNOWOŚCIĄ HISTORYCZNĄ

Grecko-rzymskie dzieła historyczne posiadają narrację liniową, wydarzenia są umieszczone na osi czasu według chronologicznego następstwa, akcja przenosi się z jednej sceny na drugą, zachowując ciągłość przyczynowo-skutkową (Aune, 1987). Jak zostało wcześniej ukazane, z prefacji Łukaszewego dzieła wynika, że tego rodzaju narracja ma w nim miejsce, a słowo *katheksēs* (1,3) wskazuje, że ramą jego kompozycji jest model przyczynowo-skutkowy.

Jezus w swojej mowie (10,13–15) porównuje galilejskie miasta (Korozain, Betsaida i Kafarnaum), w których uczynił liczne cuda i nauczał, z pogańskimi miastami Tyr i Sydon, gdzie nie pełnił swojej misji. Ostatnie dwie miejscowości są wymienione w Księdze Ezechiela (28,2–23), w czasach proroka ich mieszkańcy zostali ukarani przez Boga za swoje pogańskie zwyczaje, ponieważ nie usłyszeli wezwania Ezechiela. Według słów Jezusa mieszkańcy Galilei w dniu sądu otrzymają jeszcze surowszą karę za to, że nie posłuchali Jego słów. *Ich grzech polega na tym, że nie rozpoznali potężnych czynów Mesjasza w dniu Jego przyścia i wybrali własne drogi. Autor podkreśla w ten sposób odrzucenie Jezusa przez rodaków i pokazuje*

skutek tej decyzji, a będzie nim hańba, ale nadzieje ona dopiero w dniu Paruzji (Fitzmayer, 1981–1985). Według tekstu przyczyną jest odrzucenie, a skutkiem tego wyboru jest potępienie. Sąd zaś, który jest przygotowany dla Izraela z powodu ich wielokrotnej pogardy dla Syna Bożego, jest obecny także w wielu innych fragmentach Łukasza (np. 2,18; 4,16–30; 11,47–52; 13,34–35; 17,22–35; 19,41–44; 21,20–24).

Zupełnie inny wydźwięk ma historia spotkania Jezusa z pierwszymi uczniami (5,1–11). Piotr jako pierwszy doświadcza potęgi mocy Mistrza (5,4nn.), pozorna słabość wiary rybaka: *ekselthe ap'emou hoti aner hamartōlos eimi kyrie* staje się podstawą obietnicy i jednocześnie zaproszenia, które zostaje do niego skierowane *apo tou nyn anthpōpous esē(i) dzōgrōn*. W ostatnim wersie tej sceny (5,11) Łukasz zmienia liczbę pojedynczą (odpowiedź Piotra) na liczbę mnogą (decyzja pozostałych uczestników spotkania) i w ten sposób przedstawia reakcję – odpowiedź całej grupy uczniów: *kai katagagontes ta ploia epi tēn gēn afentes panta ēkolouthēsan autō*. Autor tworzy tu wyraźny kontrast między gotowością do naśladowania ze strony Szymona i jego towarzyszy a odrzuceniem Jezusa przez ludzi z Jego własnego miasta (Fitzmayer, 1981–1985). Przyjęcie Mesjasza obecne jest także w wielu innych fragmentach (np. 2,20; 5,27–32; 7,1–10; 7,36–50; 8,2–3; 10,1–12; 10,38–42; 17,11–19; 19,1–10; 23,47–49). Wraz z odrzuceniem pisarz nadaje ruch akcji w toku całej narracji, ta ludzka reakcja służy do łączenia różnych opisywanych wydarzeń, aż do końca książki. Opis interakcji Jezusa z własnym ludem oraz obraz Jego naśladowców jest metodą zastosowaną do przedstawienia najważniejszej i fundamentalnej relacji w historii Izraela. To również sposób ukazania wypełnienia się Pisma Świętego w historii zbawienia. Wszystko to ilustruje ważną rolę, jaką w rozumieniu autora odgrywa przyczynowość historyczna (Moessner, 1992).

## WNIOSKI

W Łukaszowym dziele Jezus pojawia się na arenie świata w określonym czasie i za rządów konkretnych historycznych władców. Najważniejsze momenty z życia Syna Bożego mają określone tło historyczne: zwiastowanie, narodziny, początek Jego misji, Jego śmierć i zmartwychwstanie znajdują swoje miejsce na osi historii. Przyjście Jezusa i Jego misja, to, co nazywa się historią zbawienia, łączy się z wyjątkowym splotem wydarzeń w świecie politycznym (Dihle, 1983). Sugeruje to, że podstawą narracji Łukasza jest historia.

Łukasz stosuje również model przyczynowo-skutkowy, organizując wydarzenia w kompletną historię Jezusa. Główne wątki – wypełnienie się pism świętych, przyjęcie i odrzucenie nauki Syna Bożego – nadają ruch fabule. Taki sposób prowadzenia narracji jest typowy dla osób opisujących historię.

Forma przedmowy ujawnia główny cel Łukasza: nie jest nim prezentacja życia i charakteru Jezusa, jego wyborem kieruje pragnienie opowiedzenia wydarzeń jako wypełnienia Pism Starego Testamentu, aby mogło to służyć utwierdzeniu młodego Kościoła w wierze. Decyduje się to zrobić w porządku chronologicznym i logicznym (Frein, 2008), dzięki czemu całość dzieła wykazuje cechy kompozycji historycznych.

Należy stwierdzić, że nie da się jednoznacznie określić, jaki jest gatunek Ewangelii według Łukasza. Nie jest to typowe starożytne dzieło historyczne. Raczej sposób tworzenia starożytnej historiografii miał wpływ na spisanie Ewangelii Łukasza, a autor używa tych starożytnych kanonów pisarskich, aby zrealizować swoje teologiczne założenia i cele.

### **Bibliografia:**

- Alexander, L. (1999). Formal Elements and Genre. Which Greco-Roman Prologues Most Closely Parallel the Lukan Prologues. W: D. Moessner (red.), *Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (9–26). Harrisburg: Trinity Press.
- Aune, D. (1987). *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia: John Knox.
- Bovon, F. (2002). *Luke 1: A commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Minneapolis: Fortress.
- Büchsel, F. (1964). διηγήσις. W: G. Kittel (red.) *Theological Dictionary of the New Testament* (909). Grand Rapids: Eerdmans.
- Büchsel, F. (1964). ἀνωθεν, W: G. Kittel (red.) *Theological Dictionary of the New Testament* (378). Grand Rapids: Eerdmans.
- Cancik, H. (1997). The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke's History. *Journal of Biblical Literature*, 4(116), 673–695.
- Conzelman, H. (1996). *Il centro del Tempo. La teologia di Luca*, Milano: Piemme.
- Dihle, A. (1983). Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, (80), 33–49.
- Dillon, R. (1978). *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, Rome: Biblical Institute.
- Dillon, R. (1981). Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1–4). *The Catholic Biblical Quarterly*, 2(43), 205–227.

- Fales, F. (1992). Census. Ancient Near East. W: D. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary* (882–883). New York: Doubleday.
- Finegan, J. (1998). *Handbook of Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Peabody: Hendrickson.
- Fitzmayer J. (1981–1985). *The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, translation and notes*, Garden City: Doubleday.
- Flawiusz, A. (2004). *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, Wrocław: Ossolineum.
- Flawiusz, J. (1980). *Wojna żydowska*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Flawiusz, J. (1996). *Przeciw Apionowi*, Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha.
- Herodian. (2004). *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, Wrocław: Ossolineum.
- Herodot. (1959). *Dzieje*, t. I–II, Warszawa: Czytelnik.
- Jones, D. (1989). Luke's Unique Interest in Historical Chronology. *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 28, 378–387.
- Ksenofont. (2006). *Wyprawa Cyrusa*, Wrocław: Ossolineum.
- Marguerat, D., Bourquin, Y. (2011). *Per Leggere i Racconti Biblici*, Roma: Borla.
- Marshall, H. (1978). *The Gospel of Luke. A commentary on the Greek text*. Exeter: Paternoster.
- Marshall, H. (1998). *Luke Historian & Theologian*, Downers Grove: IVP Academic.
- Moessner, D. (1992). Re-Reading Talblert's Luke: The Bios of 'Balance' or the 'Bias' of History?. W: M. Parsons, J. Tyson (red.), *Cadbury, Knox, and Talbert: American Contributions to the Study of Acts* (203–228), Atalanta: Scholars.
- Piwowar, A. (2017). *Składnia Języka Greckiego Nowego Testamentu*, Lublin: KUL.
- Nolland, J. (1989). *Luke 1–9:20*, Dallas: Thomas Nelson.
- Romaniuk, K., Jankowski, A., Stachowiak, L. (1999). *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Kraków: Pallottinum.
- Schmitz, P. (1992). Census. Roman Census. W: D. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary* (883–884). New York: Doubleday.
- Schrenk G. (1964). γράφω, W: G. Kittel (red.) *Theological Dictionary of the New Testament* (744–745). Grand Rapids: Eerdmans.
- Sterling, G. (1992). *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden–New York–Köln: Brill.
- Tukidydes. (2004). *Wojna peloponeska*. Wrocław: Ossolineum.
- Wellejusz Paterkulus. (2006). *Historia Rzymska*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

# THE GOSPEL ACCORDING TO LUKE AS AN EXAMPLE OF ANCIENT HISTORIOGRAPHY

## SUMMARY

The article presents the work of the Evangelist Luke and his person in the context of ancient historiography, shows typical elements of ancient historical works, and shows the author as an outstanding historian of antiquity. The key to these statements is the comparison of selected elements of Luke's Gospel and outstanding historical works of ancient authors such as: Thucydides, Flavius Arrian, Velleius Paterculus, Herodotus, Xenophon, Flavius Josephus, Herodian.

*Article submitted: 09.01.2024; accepted: 30.04.2024.*

**Słowa kluczowe:** Łukasz, Ewangelia Łukasza, Jezus, izajaszowy sługa Jahwe, prorok, Chrystus, męczeństwo, nowe przymierze

**Keywords:** Luke, Gospel of Luke, Jesus, Isaianic servant of Yahweh, prophet, Christ, martyrdom, new covenant

*Robert Lee Williams*<sup>1</sup>

B.H. CARROLL THEOLOGICAL SEMINARY, IRVING TX, USA

ORCID: 0009-0008-2742-8898

# LUKE'S DIVINE CALL OF JESUS. PART ONE

## INTRODUCTION

The divine call<sup>2</sup> of Jesus emerges in five differentiable stages in Luke's narrative. The Gospel results in representing Jesus' death as the martyrdom of a prophet. M. Dibelius (1965, pp. 4, 201-3) has noted this in 1919. C.H. Talbert (1982, p. 212) adds, "Luke avoids any connection between Jesus' death and the forgiveness of sins." His death is "not an atonement for sin" (p. 209), "not an atoning sacrifice" (p. 224). F. Bovon (2012b, p. 340) more ambiguously insists, however, with reference to his earlier article (1973), "[T]he attitude of the people, changed by the extent of Jesus' agony and death, testifies not only to the exemplary character but also to the redemptive nature of the passion." The question is thus joined for this paper. Did Luke's passion have such a "redemptive nature"? Thence the title of the paper, making central Luke's representation of the divine call of Jesus for our answering the question.

We shall find no doubt about the bringing of salvation in God's plan for Jesus. We shall find equally that transformation brought by Jesus involved declaration of forgiveness of sins and liberation from bondage as well as acts of healing and deliverance from unclean spirits. All such exercises of authority Luke attributes to God's Holy Spirit. It is from this entity, impersonal in the Gospel, that Jesus the

1 Robert Lee Williams is presently distinguished fellow at B. H. Carroll Theological Seminary (6500 North Belt Line Road, Irving TX 75063, USA), advising doctoral work. His most recent book, to which the article is related, is *Spectral Lives by Luke and Philostratus: Journeying of Holy Men* (Lanham: Lexington, 2024). His PhD is from the University of Chicago (1983).

2 The baptism is sometimes considered Jesus' "call" to his mission" (Liefeld, 1984, p. 859). This study considers that event, instead, the beginning, the first stage, of his call.



human is guided (Williams, 2024, pp. 101, 103), not by a divine nature associated with him subsequently. Scholars of queer historiography have in recent decades adopted the term “historical haunting” for spiritual influences of the past recorded in ancient texts (pp. 6-9, *passim*)<sup>3</sup>.

It may come as a surprise that before Luke narrates Jesus’ ministry, he telegraphs his concluding assessment by announcements that Jesus is destined to be the Davidic ruler (1:32-33; 1:69; 2:4, 11; 3:23-38) and Son of God (1:35; 2:49; 3:22), according to Talbert (1982, p. 15).

The author presents Jesus’ call, however, as a progression, God’s plans revealed to him on five occasions, times at prayer<sup>4</sup>. Luke thus accumulates “intertextual voices” (Green, 1997, p. 377) for the audience to comprehend Jesus’ call. First, following baptism and while praying, he is divinely affirmed in language implying roles as Davidic king of God’s people and as Isaianic servant of Yahweh (3:21b-22). Second, Jesus prays all night on a mountain and seems guided, suggestive of Moses, then to select twelve as “apostles” from his disciples and to minister to a large, diverse crowd primarily with a lengthy sermon (6:12-49), the “Sermon on the Plain.” Later during his Galilean journeying he prays twice in close succession. In the first he is informed evidently of eventual suffering and death (9:18a). Then, on a mountain again during prayer, he undergoes a physical transformation in the presence of his three closest disciples, suggesting future glorification by God (vv. 28-29) and another passion prediction (v. 44)<sup>5</sup>. Later, his fifth prayer, taking place on the Mount of Olives outside Jerusalem, implies divine guidance leading to his surrendering to authorities (22:39-53)<sup>6</sup>.

In this progression Luke makes clear that Jesus dies a martyr’s death (Talbert, 1982, pp. 209, 212-13; Bovon, 2012b, p. 327) as a prophet (Talbert 1982, 212-13; Bovon, 2012b, p. 373). This study will reveal, however, that scholars are not of one

3 Williams finds evidence for similar “historical haunting” by spectral forces in Hellenistic “lives” generally.

4 L. Monloubou (1976, pp. 57-58) enumerates seven references to prayers: 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28; 11:1; 22:41. Of these 5:16, his withdrawing from a crowd, and 11:1, a disciple’s request for his instruction in prayer, have no divine guidance implied and are not treated in this study. He adds three (or four) other instances reporting “Jesus in prayer”: 10:21, “jubilation” to the Father; 22:41-44, on the Mount of Olives; and 23:34, 46, from the cross, of which only 21:41-44 is treated as divine guidance. I.H. Marshall (1978, 130) notes prayer as “the ideal situation for receiving divine revelation.” J.B. Green (1995, p. 59) states, “It is in prayer that Jesus hears and embraces the will of God.”

5 Luke records a third passion prediction subsequently, unrelated to further prayer, when Jesus alerts the twelve as they approach Jerusalem (18:31-34).

6 Jesus prays two more times, while nailed to the cross, both addressing God as “Father” but implying no further divine guidance, the first requesting forgiveness for “them,” unspecified ones involved in his execution (23:34), and the second, acknowledging, “with a loud voice,” his life slipping away (v. 46).

mind in so referring to Jesus, in light of the tradition of him as Christ<sup>7</sup>. To this diversity of opinion we shall attempt to do justice. Meanwhile, Talbert characterizes Jesus's death not as an "atoning sacrifice" (224). Contra Bovon (212b, p. 340) the death reveals no "redeeming nature."

Salvation from God is, instead, mediated by Jesus while alive, first at points on earth (Lk 5:29-32; 19:7-9) and then after resurrection, exalted (Ac 3:28; 4:11; 5:31)<sup>8</sup>. At the same time, Luke is equally clear that Jesus' death initiates the new covenant. It is a "sacrifice" which is "the seal of the new covenant" (Talbert, 1982, pp. 208-9). Luke's point then is not that the death is a sacrifice atoning for sins (Mk 10:45; Mt 20:28), but that it brings a new covenant (Lk 22:20; Mk 14:24; Mt 26:28). On these distinctions we shall elaborate below. We proceed now to the first four stages of God's call.

The study will be published in two parts, the first extending through the four occasions of guidance and an interlude, the "Travel Narrative." Part two begins with the fifth instance.

## PRAYER WITH DIVINE AFFIRMATION AFTER BAPTISM

Luke relates that as Jesus is praying (Monloubou, 1976, p. 57; Liefeld, 1984, p. 859) after his baptism he experiences twin heavenly phenomena, seeing descent of the Holy Spirit in bodily form and hearing a voice with two affirmations, "You are my beloved son; with you I am well pleased" (3:21-22)<sup>9</sup>. This event is found in all the Gospels. Luke is the only one to narrate that Jesus was praying when the experience occurred (cf. Mt 3:16-17, Mk 1:10-11, Jn 1:32-33). Visible arrival of the Holy Spirit suggests commencement of divine authorization and empowerment in Jesus' life. The pair of observations identify Jesus with Yahweh's anointed king of Ps 2:6-7, "You are my beloved son," and with his servant of Is 42:1, "with you I am well pleased," on whom he has placed his Spirit (Bovon, 2002, pp. 128-30). This servant,

7 Liefeld (1984, p. 810) terms Jesus "prophet" in parentheses; Green (1997, p. 23) acknowledges Luke's popular portrayal "as a prophet, but more than a prophet"; D.L. Bock (2012, pp. 189-91); M.B. Dinkler (2023, p. 1831) states, "While on earth, Jesus is depicted as a prophet."

8 Talbert (1982, pp. 212, 224).

9 Marshall (1978, pp. 135-36) sees the saying as referring to "that personal relationship to God which is basic for the self-understanding of Jesus"; cf. Lk 2:49; Green (1995, p. 59) notes, "Jesus receives his divine commission while in prayer."

endued with Yahweh's Spirit, may be legitimately considered a prophet<sup>10</sup> but is not so termed in Luke. Instead, the person addressed is Yahweh's son. O. Cullmann (1965, pp. 283-84; see pp. 66-67) relates son to servant from the fact that the Hebrew *ebed* means both, "servant and son." From G. Schrenk he notes that the "beloved" identifies the figure as son, "indeed, in the sense of an *only* Son" (1964, Vol. 2, p. 738; see W. Bauer, 1957, p. 6). Cullmann further specifies that "during Jesus' life his *baptism* is the beginning point for the twofold consciousness that he must fulfil the *ebed Yahweh* role and that he stands in a unique Son-Father relationship with God" (1965, pp. 283-84; see pp. 66-67). Luke thus records Jesus' first haunting and the guidance he senses attendant to it.

The Lukan Jesus then begins to live out the identity as servant without, however, being oblivious to that as king. Luke, with the other synoptists, report the devil's referring to Jesus as Son of God, perhaps reminiscent of the kingship in Ps 2 but conceivably of a divine status.<sup>11</sup> Following Jesus' temptations, however, Luke narrates Jesus' activity not in terms of the anointed king of Ps 2 but as the servant of Is 42 endowed with the Spirit. In this way Luke conveys how Jesus understood the celestial direction. He teaches in synagogues of Galilee with great effectiveness from "the power of the Spirit" (4:14-15).

In particular, he appears in his hometown synagogue and reads from Is 61:1, "The Spirit of the Lord is upon me," claiming it as a self-reference, "Today this scripture has been fulfilled in your hearing" (Lk 4:16-21). With haunting evident now, Jesus' claim of fulfilling the Isaianic passage constitutes Luke's first reference to Jesus as a prophet<sup>12</sup>. Marshall (1988, p. 119) adds that this makes it possible to identify Jesus with the servant of Yahweh and to consider his activity "eschatological"<sup>13</sup>. Is 61:1 indicates further that he sees himself tasked with disseminating "good news" to the "poor," a word of hope from Yahweh. Such may be understood as involving particularly those incarcerated, "release of the captives," but also the infirm, "recovery of sight to the blind," and from Is 58:6, regarding the disadvantaged in society, "setting free the oppressed," (Lk 4:18). The reading then concludes with

10 Micah, contemporary with Isaiah in the late 8<sup>th</sup> c. BC, claims a filling with the spirit of Yahweh (3:8). Ezekiel in the early 6<sup>th</sup> c. refers to the spirit of Yahweh inspiring him (2:2, 3:34, 11:5; cf. "the hand of Yahweh," 8:1) with prophetic messages. C. Bowman (2004) adds that the spirit of Yahweh, though unnamed, is evinced with Elijah and Elisha in the 9<sup>th</sup> c., Hosea and Isaiah in the 8<sup>th</sup>, and Jeremiah, Zephaniah, Nahum, and Habakkuk in the 6<sup>th</sup>.

11 The devil envisions that as Son of God Jesus could turn a stone into bread (Lk 4:3) and be rescued by angels from falling to his death if he threw himself from the pinnacle of the temple (vv. 9-11).

12 Luke has, however, already recorded "in you I am well pleased" (3:22b), alluding to Jesus as the *ebed Yahweh* of Is 42:1. Brawley (2016, p. 224) observes that the audience rejection "confirms Jesus' prophetic mandate," citing earlier work (1987, pp. 6-27); Marshall (1978, pp. 183, 186).

13 Liefeld, (1984, p. 867).

Is 61:2, proclaiming “the acceptable year of the Lord,” (Lk 4:19), apparently a reference to announcing the forgiveness and liberations of a year of Jubilee (Green, 1997, pp. 212-13; Bovon, 2002, pp. 153-54).

Luke includes in the pericope too, forebodings for his Isaianic prophet. While “all” are impressed, they also express reservations, “Is not this Joseph’s son?” (Lk 4:22). Jesus responds to their skepticism with aphorisms and scriptural instances, including the implied self-reference as a prophet (v. 24) and scriptural references to the prophets Elijah and Elisha, their encountering unresponsiveness in Israel’s past (vv. 25-27) thus associating two further prophets with himself. Luke adds that at this the congregation becomes so angry that they intend to kill him (vv. 28-29) but then are mysteriously unable: “But passing through the midst of them, he went away” (v. 30; Bovon, 2002, p. 130)<sup>14</sup>.

## PRAYER FOLLOWED BY NEW LEADERSHIP AND NEW TEACHING

Luke records a second prayer<sup>15</sup> that lasts all night on “the mountain”<sup>16</sup> and is followed by Jesus’ selection of the twelve as apostles. After descent to a level place, he ministers to a large, diverse crowd, with focus on a sizable body of instruction (6:12-49)<sup>17</sup>. The author’s sequence suggests his sense of Jesus’ divine guidance, presumably from the Holy Spirit. Certainly, his healings of diseases and of unclean spirits as “power came forth from him” (6:19) imply such.

Luke’s record of prayer through the night on the mountain seems intended as reminiscent of Moses on Sinai, “the ‘establishment’ of Israel” (Bovon, 2002, p. 208)<sup>18</sup>. This is a reminder that “the purpose of God is coming to fruition” (Green,

14 He cautions, “The passion also does not enter the picture until after the transfiguration.”

15 There is actually an intervening one, 5:16, at a withdrawal into a desolate place. There is little evidence of what role this may have played in his call. Green (1997, p. 238) understands the reference as part of a “summary statement that simply holds together two related phenomena: the growth of Jesus’ reputation and his ongoing practice of retreating for prayer.” Indeed, Luke here includes nothing about Jesus’ accommodating the crowd’s solicitations. Bovon (2002, pp. 176-77) makes note of the wilderness as “a region in which Jesus tends his relationship with God through prayer.” See Monloubou (1976, p. 57); D.C. Allison, Jr. (1992, p. 565); Brawley (2016, p. 228) notes Jesus’ dependence on “his relationship with God” in the two decisions.

16 The mountain is unspecified. Luke apparently refers to that of his source (Mk 6:46; cf. Jn 6:15).

17 This instruction “on a level place” (6:17), termed the Sermon on the Plain, is Luke’s counterpart to Matthew’s longer so-called Sermon on the Mount, chs. 5-7. Bovon (2002, p. 208) notes the parallel with Pseudo-Philo’s *Biblical Antiquities* (11-12, 15), where, perhaps in the first century CE, Israel’s history was remembered with a first direct revelation of God’s eternal law (11), then after apostasy Moses reascends the mountain for *prayer* for forgiveness and renewal of the nation (12), and shortly after the twelve spies are commissioned (15).

18 Cf. Allison (1992, p. 563); Green (1997, p. 258) notes that a mountain is “often associated in Jewish literature with theophanic episodes and divine revelation.” See also Marshall (1978, p. 236) with reference to E.E. Ellis (1974, p. 113).

1997, p. 258). Ascending the mountain for the lengthy period of prayer, Jesus resembles Moses' earlier pattern (Ex 32:30; 34:2; Bovon, 2002, p. 208). Luke hereby represents Jesus as "a prophet like Moses" (cf. Ac 3:22), a fourth<sup>19</sup> prophetic figure in his narrative. The unique phrase ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ ("in prayer with God") Bovon understands as "communication . . . unit[ing] speaking and listening in a lively exchange." The lengthy session suggests "adaptation of Jesus' will to God's will," the plan which is gradually unfolding to him (2002, p. 208-9). Historical haunting continues to lead Jesus.

He has encountered opposition from Jewish leaders prior to this point, most recently from his Sabbath activity (5:17-6:11; Green, 1997, p. 259). These pressing circumstances (Liefeld, 1984, p. 888) incline Jesus to spend an entire night with God before subsequent actions. His marathon period with God brings him to a new day with "a daring resolve: Jesus does not hope for the sudden conversion of the Scripture experts and Pharisees" (Bovon, 2002, p. 208). The resolve will issue instead in two ways, new leadership and new teaching.

#### Choosing the Twelve

The first development Luke records alters leadership of Israel. From his own disciples Jesus appoints twelve, terming them "apostles," 6:13. If the darkness and extent of night arouses affects of dramatic suspense (Bovon, 2002, p. 208), light of day clarifies Jesus' next move, to summon twelve and designate them apostles (vv. 14-16). Green interprets the Lukan Jesus here, after the lengthy prayer, as acting on God's behalf, putting his purpose into action "discerned in prayer" (1995, p. 59). Luke implies two things with the appointment of the twelve. Green observes that the selection, first, "signals a judgment on Israel's leadership for their lack of insight into God's redemptive plan and compassionate care for those in need". This is incisive perspective. Luke follows this with, second, "establishing new leadership" (1997, p. 259) in appointment of the twelve from among "disciples," "learners," separating them more clearly than do Mark and Matthew (Bovon, 2002, p. 209), as "apostles," "authorized spokesmen" (Talbert, 1982, 68)<sup>20</sup>, indicating, Bovon helpfully notes, "a function, not an honor; a service, not a position of power." Furthermore, looking back, as he is, Luke is picturing not so much "restoration of Israel" as "the coming into being of the people of God" (2002, pp. 209-10).

19 The first three, Isaiah, Elijah, and Elisha, surface in the pericope at the Nazareth synagogue (4:17, 25-27).

20 He notes that the passage thus "functions to establish an apostolic guarantee of the tradition which follows (6:20-49)."

## PROCLAIMING A NEW CONSTITUTION

Next Luke records the new teaching that the new leaders will propagate after being taught (Bovon, 2002, p. 210)<sup>21</sup>. Before Jesus teaches, however, Luke inserts notice of the size and diversity of the crowd (6:17-20), implying as well its receptiveness, in contrast to the earlier onlookers, which include hostile ones repeatedly referenced (5:21, 30, 33; 6:2, 7, 11), preceding the time of prayer. The gathering is comprised of three groups, “a great crowd of his disciples” as well as “a great multitude” from two more farflung areas, Jewish “Judea and Jerusalem,” and Gentile regions, “the coast of Tyre and Sidon” (6:17; Bovon, 2002, p. 216). Their desires are twofold, to hear him and to be healed. He fulfills both, in reverse order (6:18-20). Bovon observes that Luke is here bringing together physician and prophet, those gathered “first made capable of hearing by the healing of all (v. 19)” (p. 214). Specifying the two roles serves as transition to Jesus’ “discourse on the constitution of the new community” (Green, 1997, p. 264), the Sermon on the Plain.

Luke composes this presentation (6:20-49)<sup>22</sup> reflecting Jesus’ rejection of the Jewish leaders’ “view of the world and the practices it generates” (Green, 1997, p. 260). From P. Bourdieu (1990; 1991) Green configures Jesus’ message in two parts, “Rejecting their *view of the world*, he undercuts the *dispositions* that orient the actions and inclinations that make up their daily lives.” The two italicized terms come to the fore in Jesus’ teaching that follows. Green states that the teaching “redefin[es] the world” on the basis of “the OT affirmation of the merciful Father” and “erecting on this foundation a new set of dispositions” is to result in “new practices, perceptions, and attitudes” (p. 261).

Luke’s Jesus makes pronouncements on the kingdom of God. In continuity with the jubilaic fulfillment he has proclaimed in the Nazareth synagogue, Jesus now elaborates in blessings and woes (vv. 20-26) on an eschatological reversal of fortunes (Talbert, 1982, p. 70; Green, 1997, pp. 264-66; Bovon, 2002, p. 217) he envisions, indeed sees as already inaugurated, in the afterglow of his night with God. He follows this, declaring as God’s prophet, “new conditions of existence in Jesus’ community” (Green, 1997, p. 269). Talbert summarizes the topic as “the life of love”

21 For now “Jesus alone is the envoy of God, the one anointed by the Spirit of God (4:18), who can announce the year of God’s favor and initiate it,” though delegating such to them on two occasions. Then at Pentecost, Ac 2, they will receive from him in his ascended state, that “promise of the Father.”

22 Luke’s Sermon on the Plain of thirty verses is much shorter than Matthew’s Sermon on the Mount of 110. Talbert (1982, pp. 68-69), observes that the bodies of teaching are similar in structure, “four blocks of similar material in the same relative order” but Luke’s “has a perspective of its own,” with Talbert acknowledging influence on his analysis from R. Morgenthauer (1948, 1:81-83); Bovon (2002, pp. 216-17) notes the differing perspectives of the two evangelists, Luke’s as a “missionary effect,” understandable in view of his diverse audience, and Matthew’s as “anti-Pharisaic,” each tailored to its *Sitz im Leben*.

(1982, p. 69), ἀγάπη. Socioanalytically, however, they consist of generalized reciprocity (Green, 1997, pp. 270-75; Talbert, 1982, pp. 73-75), (6:27-38) including the Golden Rule (v. 31), no longer balanced reciprocity, and including, perhaps more provocatively, loving one's enemies, indeed stated twice (vv. 27, 35)<sup>23</sup>. Luke concludes with "a parable," four stories (vv. 39-49) on the principle of "Christian influence" (Talbert, 1982, p. 75; similarly, Bovon, 2002, p. 248)<sup>24</sup>. Green (1997, p. 276) considers the purpose here "plain," "a clarion call to add obedience to the hearing of Jesus' message." In a structure Talbert finds chiasmic in the first three stories (vv. 39-45), disciples are to be self-critical in order to "to illumine the way of the new converts" (1997, p. 76, citing D.E. Carlston, 1975, p. 91). The concluding story then (vv. 46-49), exhorts the hearers to do as they have heard, to prepare for stability in crises (Talbert, 1982, p. 77). Bovon sees that "Jesus' words should help [believers] to choose the right path. But the nature of a believer discloses itself only in practical life" (2002, p. 256). In eschatological dimensions, Green surmises, however, "The issue is one of lordship, commitment, the offer of allegiance and fidelity." He continues, "Such doing, rooted in Jesus' message, manifests the true nature of a person in a way that is relevant in the final judgment" (1997, pp. 280-81). Such may capture a more subtle meaning of Jesus' message.

## PRAYERS RELATED TO JESUS' IDENTITY AND PASSION PREDICTIONS

The third and fourth sessions of prayer Luke associates with Jesus' physical transformation on the mountain, progress in the direction of clarifying his identity and his role as a prophet, now one destined to suffer and die in Jerusalem. This is reminiscent of his aphorism in the Nazareth synagogue, "no prophet is acceptable in his own country" (4:23) and recalls Luke's record of continuing hostile reception of Jesus (5:21-6:11) preceding his choice of the twelve (6:12-16).

After these developments, and relevant to events to follow on the mountain, Luke records inquiry from John the Baptist about Jesus' self-understanding. Jesus is acclaimed as a "great prophet" after raising a widow's son at Nain (7:11-16). Upon hearing this, John sends the question, "Are you he who is to come, or shall we look for another?" (v. 19). Acclamation as a great prophet does not mean for John that Jesus is the one they are to "look for" as "he who is to come." Marshall asserts that "in John's preaching the coming one must be identified with the Messiah." The ac-

23 Bovon (2002, p. 231) proposes a formal chiasmic structure.

24 Green (1997, pp. 277-78) considers the "parable" to refer only to the "proverbial instruction" of vv. 39-40.



counts of healing and good news with which Jesus answers, however, are not those of a bellicose figure but of a benevolent one<sup>25</sup>. Marshall notes that if the speaker of Is 61:1-2 is the servant of Yahweh restoring Israel, as specified in 42:1-7, the figure is a prophet like Moses, an “eschatological deliverer,” one anticipated earlier by John the Baptist (Lk 7:19) and alluded to subsequently by the disciple on the road to Emmaus (24:21). He considers that “the identification between the Servant and the Messiah . . . were already made by Jesus, . . . though these titles (Servant and Messiah) are not applied to Jesus, or applied only with restraint, in the Gospel” (1988, pp. 126-27)<sup>26</sup>.

The endeavor, meanwhile, is to determine Luke’s view of Jesus’ self-understanding at this point, as he concludes his Galilean activity. Accordingly, some nuance of Marshall’s account is warranted. On the one hand, Luke’s reader can envision association of servant and Messiah in Jesus’ mind from the words following baptism (3:22). On the other hand, there are questions about what “identification” he is making between the terms at this point. He is, to this point, as servant or prophet, proclaiming good news and restoring people (4:16-6:11). He is, in a kingly direction, appointing an alternate leadership in the twelve and an alternate constitution in the Sermon on the Plain (6:12-49) but certainly suggesting no “eschatological deliverer” with connotations of violence. Indeed, while he has encountered opposition from established Jewish leadership (5:21, 6:6-11), he has not as yet, in Luke’s narrative, received divine word of coming execution rather than coronation, though such will follow in his next session of prayer with his Father in heaven.

#### Prayer Preceding the First Passion Prediction

Before Jesus ascends the mountain (9:28), Luke records Jesus praying (9:18; Monloubou, 1976, p. 57). He has sent the twelve on their first journey “to preach the kingdom of God and to heal” (9:2). Then Luke inserts Herod’s perplexity over what he was hearing (9:7-9). At the return of the “apostles” they and Jesus are approached by a large crowd, five thousand men (9:14), whom Jesus teaches and feeds (9:10-17).

25 Green (1997, p. 295) makes clear that Jesus’ kindness is for John in sharp contrast to his harshness and that he expects to characterize the one “who is to come”; Bovon (2002, p. 282) observes that Jesus answers the legation with a collection of Isaianic verses, deemed “messianic,” citing A. Strobel (1961, 274); See Talbert (1982, p. 81).

26 Bock (2012, p. 189) in a related way suggests that introducing discussion of Jesus as prophet with the phrase, “Still in the midst of the messianic Christology,” makes the juxtaposition of prophet/servant and Messiah more complex and perhaps ambiguous. R. Schnackenburg (1959, pp. 622-39) has earlier revealed the complexity of popular Jewish expectations.



After praying “alone,” though with the “disciples” (9:18)<sup>27</sup>, referring evidently to the twelve, Jesus poses two questions regarding his identity, the people’s opinions and theirs. “A prophetic identity” (Brawley, 2016, p. 237; see Green, 1995, pp. 61-62), John the Baptist, Elijah, or another of the old prophets, say the people (9:19). But for the first time, messianic, “the Christ<sup>28</sup> of God,” Peter declares (9:20). To this Jesus responds with a command for silence (9:21)<sup>29</sup>, and a third person explanation of four parts. It is a theological perspective of the highest order adopted from Mark (8:31; Bovon, 2002, p. 363) that the Son of Man must (Green, 1997, p. 371)<sup>30</sup> suffer, be rejected by Jewish leaders, be killed, and be raised (9:22). The preceding prayer seems to have clarified this eventuality for Jesus (Bovon, 2002, p. 363), or at least clarified it at an appropriate time for intimating it to his twelve<sup>31</sup>. Indeed, it is possible that between naming the twelve in 6:12-16 and this first passion prediction in 9:22 Jesus had come to realize, possibly from the prayer, that one of his own choosing, Judas Iscariot, would become a traitor, as Luke has already telegraphed to his audience (6:16; Green, 1997, p. 260). Bovon states the attendant tragic irony, “The highest authority in Judaism will be deceived and reject the divine message” (2002, p. 363).

Luke narrates that about eight days later Jesus ascends the mountain to pray (Monloubou, 1976, p. 57), now with a select three, Peter, John, and James, from the twelve (9:28). Spiritual haunting continues to direct Jesus. This climb to pray, as Bovon observes, concludes the Galilean ministry which began with Jesus’ prayer following baptism in the Jordan (3:21). At both points there comes a voice from heaven with virtually identical messages (3:22b, 9:35b), implying Jesus’ kingship as son (Ps 2:7) and anointed servanthood, as well pleasing (Is 42:1). Bovon adds that the passion prediction and the transformation, “foreshadow, . . . indeed announce” (Bovon, 2002, p. 373) what is to come, each event preceded, as noted, by Jesus at prayer (9:18, 29).

We thus find accumulated a complex of “intertextual voices” associated with Jesus’ call (Green, 1997, p. 377). Green perceives that Luke is interpreting the

27 Marshall (1978, p. 363); Talbert (1982, p. 104; Liefeld (1984, p. 922); Green (1997, p. 368); Bovon (2002, p. 362) proposes that Luke “found” this prayer in Mk 6:31-32.

28 The term “Christ,” Χριστός, appears a dozen times in Lk (2:11, 26; 3:15; 4:41; 9:20; 20:41; 22:67; 23:2, 35, 39; 24:26, 46; then fourteen in Ac). The term, Greek for “anointed one,” signifies one chosen by God for some special purpose and then recognized by human beings by ceremonial pouring of oil on the head. In Hebrew Scripture anointing is found for priests, prophets, and kings. Luke seems to understand the term to connote kingship, though we are here arguing for Luke’s understanding Jesus as prophet, a role also involving anointing by God, in his earthly ministry.

29 Green (1997, p. 370) notes that Jesus’ response shows Peter’s identification to be partial, “perhaps even dangerous.”

30 Δεῖ (“must”) indicates the divine will, suggesting its revelation from God to Jesus in the prayer.

31 Talbert (1982, p. 104) understands that Jesus discerns his fate in the prayer.

events as “anticipations of the New Exodus in the prophets and especially in Isaiah” (p. 378)<sup>32</sup>. He notes further that the Christian historiographer considers that “historical events are divinely guided”<sup>33</sup>. The guidance to the top of this mountain has led Jesus, as an Isaianic servant of Yahweh empowered by the Holy Spirit, to inaugurate liberation of God’s people, suggestive of an Isaianic Jubilee already at the Nazareth synagogue. This guidance is followed by appointment of new leadership for the nation, in light of opposition to his announcement, and new teaching, as with Moses descending from Sinai. It has now become apparent, however, from the latest guidance, that rejection and death lie ahead, though with the strange twist of vindication also anticipated. This takes on the contours not of a king to be crowned but of a prophet to be rejected in his own country (4:24) and to meet his demise in the capital (13:33).

## PRAYER PRECEDING TRANSFORMATION ON THE MOUNTAIN

This brings us to the guidance Jesus receives on the mountain with his three closest while in prayer (9:28-36; Marshall, 1978, p. 383; Talbert, 1982, p. 103; Liefeld, 1984, p. 626). Divine forces are manifested first visually then melded with the audible. The visual focuses first on Jesus’ being changed in appearance. His face becomes “different” (ἕτερον) and his clothing “dazzling white” (λευκὸς ἑξαστράπτων, v. 29b). Luke then notes the appearance of two “talking with him,” identified chronologically, Moses and Elijah<sup>34</sup> “in glory,” presumably some similarly extraordinary appearance (vv. 30-31a)<sup>35</sup>. For Bovon “they represent the Law and the Prophets, who had foreseen Christ’s fate, above all his suffering” (2002, p. 376)<sup>36</sup>. The pair is speaking, only in Luke, of Jesus’ “departure” (ἔξοδος) that will transpire in Jerusalem (v. 31b). These perspectives, however, need to be examined. The commentator so characterizes the mountaintop conversation – combining “Christ” with “suffering”<sup>37</sup> – and it is the evangelist from his post-resurrection timeframe who knows of Jesus

32 He cites S.B. Garrett (1990, pp. 656-80; 1992, pp. 11-12); M.L. Strauss (1995, pp. 285-305).

33 See G.W. Trompf (1979, p. 129); Williams (2024, pp. 6-9, passim) finds evidence for similar “historical haunting” by spectral forces in Hellenistic “lives” generally.

34 This is in the triple tradition (Mt 17:3, Mk 9:4) with the names in reverse order in Mark, an “odd formulation” (Bovon, 2002, p. 375).

35 É. Junod (1982, p. 39), cited by Bovon (2002, p. 371), considers the momentary visual anomaly “polymorphism,” “simultaneous or serial appearances of the same being in various forms that are meant to be held in awe.”

36 Cf. Lk 16:16, 29, 31; 24:27, though also Scripture may have three parts, 24:44.

37 Green (1995, 64) insists that “the notion of a ‘suffering messiah’ is absent in the Old Testament and in Jewish literature prior to and contemporaneous with Luke-Acts.” Contra R.T. France (1992, pp. 745-46).

as a suffering Christ and has chosen the term “departure,” connoting death and/or ascension. Luke then adds that Peter and the others witness this spectacle (v. 32)<sup>38</sup>. There materializes then a cloud which arouses fear, followed by a voice to the witnesses, “This is my Son, my Chosen, listen to him” (vv. 34-35). The audible has revealed first talk of a journey to Jerusalem and then “departure,” evidently reinforcement of his death recently made known (v. 22). Then Luke notes the voice from the cloud, reaffirming the pair of roles, kingship of Yahweh’s people and servanthood for their liberation. Spiritual forces from Israel’s past are making themselves known. The author has reminded us of a prophet like Moses (Marshall, 1978, p. 382; Liefeld, 1984, pp. 925-26) from his choice of new leaders and new teaching for reconstituting the people of God (6:12-49). Here “listen to him” (9:35b) emphasizes Jesus’ prophetic character, as a prophet like Moses, in its allusion to Dt 18:15 (Bock, 2012, p. 191). Elijah is first noted in Luke’s narrative for the prophet’s spirit infusing John the Baptist for ministry (1:17). Then he is an example for Jesus at the Nazareth synagogue and in the immediate context, one with whom Jesus is identified in Galilee, known to Herod (9:8) and to the twelve (v. 19).

Luke seems to insist, finally, that this event, clearly apocalyptic<sup>39</sup>, is a *theophany* particularly for the *closest*, Peter, John, and James. It is manifested to them for the first time and in threefold manner, the cloud, its overshadowing presence, and the voice from within it (9:34-35; Green, 1997, pp. 383-84). It signals, Bovon notes, “the place of God’s presence,” with “the same mighty significance for the life of Jesus that the resurrection has for his death” (2002, p. 379). He adds that “they suddenly understand the Son’s true identity.” [I]t is *they* who are transfigured” (p. 381). Luke records, “And they kept silence and told no one in those days anything of what they had seen” (v. 36b). In the spirit of historical haunting, the apostles have been “spooked” to silence.

## THE INTERLUDE: THE TRAVEL NARRATIVE

In preparation for the passion narrative Luke inserts a lengthy central section, the so-called travel narrative (9:51-19:27[48]; Bovon 2012a, p. iii; Green, 1997, p. 27). He includes a dozen references<sup>40</sup> by Jesus to prophets on his way to the capital. Among these we read his self-reference to the Son of man in “the sign of

38 We pass without comment on Peter’s reaction, v. 33, since nothing more is evident regarding the divine guidance.

39 It is “apocalyptic” since it is a revelation. Bovon (2002, p. 371) lists five other somewhat overlapping genres proposed, enthronement scene, prophetic, vision, divine epiphany, and cult narrative.

40 10:24; 11:29, 47, 49-50; 13:28, 33-34; 16:16, 29, 31; 18:31.

Jonah<sup>41</sup> (11:29). While Green notes that Jesus is making a connection with the sign of Jonah, he says nothing about Jesus's identification as a prophet (1997, pp. 463-64; cf. Marshall, 1978, p. 483). Bovon, however, sees that Jesus poses the figure of Jonah because Jesus too is a prophet, indeed a "prophet in exile," "an eschatological prophet who welcomed converts from among the Gentiles" (2012a, p. 142)<sup>42</sup>, as did Jonah.

The self-referential manner seems to continue in subsequent pericopae. He criticizes the pious reverence lawyers show for their "tombs for the prophets," once they are dead, consenting to their fathers' actions (11:47-48). Then he notes that God's Wisdom will send prophets and apostles, some of whom will be "killed and persecuted" (v. 49), and indeed that "the blood of all the prophets" will be "required of this generation" (v. 50; cf. v. 51; Marshall, 1978, pp. 500-501). Such vehemence leads scribes and Pharisees to "provoke him, . . . lying in wait to catch him at something he might say" (vv. 53-54). Green again describes Jesus as speaking around the prophets of old and "envoys" of the past as well as his apostles of the present, without sensing any self-reference by Jesus (1997, pp. 474-76). Bovon largely follows suit, judging that "prophets" followed by "apostles" must refer to "sentries of the old order," though "there were also prophets in the early church"<sup>43</sup>. He notes, however, that in transmission of the tradition Christians "could not help but think of Jesus' martyrdom" (2012a, p. 165). Indeed, this third item is pertinent to our purposes, since we are speaking here specifically of the view of the Christian Luke, his sense of "prophets."

Third, in a parable during his journey Jesus speaks of prophets included in a worldwide banquet of the kingdom of God while others are excluded as "workers of iniquity" (13:22-30). Green may acknowledge Jesus' self-identification as a prophet at this point, but it is more plausibly God as the ultimate figure, apparently not represented in the parable. Prophets, he notes, are those in its present as well as its past. Opposing God's prophets is tantamount to not perceiving the nature of Jesus' divine mission and thereby "not children of Abraham after all" (Green, 1997, p. 533)<sup>44</sup>.

Finally, a warning arises from Pharisees that Herod intends to kill him (13:31). To this the Lukan Jesus responds in the aftermath of John the Baptist's death, here clearly as a prophet and with concern rather for the capital, "to con-

41 Jonah brings our count of named ancient prophets in Luke to five.

42 Marshall (1978, p. 487) notes that Jesus is as well "the consummation of the OT series of prophets."

43 Marshall (1978, p. 504) discusses the identity of the prophets and apostles further.

44 Bovon (2012a, p. 314 n. 40) interprets "and all the prophets" as "an obvious addition by Luke," referring to those of the past. Cf. Marshall (1978, p. 567).

test Jerusalem's jurisdiction" (Brawley, 2016, p. 244). "It cannot<sup>45</sup> be that a prophet should perish away from Jerusalem," turning then to mourning the intransigence of the city (vv. 33-34). Marshall has sensed here a self-reference of the Lukan Jesus as a prophet (1978, p. 573)<sup>46</sup>. Green sees that Luke here applies "the destiny of the prophets and martyrdom" to Jesus (1997, p. 536). Bovon as well recognizes Jesus as "suffering prophet," both as witness and as martyr (2012a, p. 327).

## CONCLUSION

The first part of this study has shown evidence of two main features of Luke's Gospel in view of Jesus' divine call in five stages through prayer. Luke understands Jesus to function first as a prophet, the Isaianic suffering servant with the addition of the prophet of Is 61, starting with his baptism and extending through his journey to Jerusalem.

The first prayer, initiating his divine call, Luke records for his readers (3:21b-22), but those present with Jesus are left uninformed. The words from heaven come to Jesus alone, in the second person singular. Speaking to him in words that allude to Ps 2:7 and Is 42:1, the Father seems to address him in both regal and servant terms. The "inauguration of his ministry" in the Nazareth synagogue (4:16-30), however, makes clear that Jesus understands the word from his Father as guiding him in a prophetic ministry, reading Is 61:1, 58:6, and 61:2, words of liberation, then declaring, "Today this scripture has been fulfilled in your hearing" (Lk 4:21). This occasion which is at first welcoming becomes hostile.

Next, Luke relates Jesus in prayer with the Father all night. In light of the words of liberation in the synagogue being rebuffed, Jesus decides from this second session to choose twelve as "apostles" (6:13). He thus prepares alternate leadership for Yahweh's people. In so doing, he makes the first move suggestive of taking leadership of the Jewish people (though without any hint of implementation by force). In addition, he presents to a large crowd a foundational set of teachings, the Sermon on the Plain (vv. 17-49). Reminiscent of Moses' law from Sinai, Jesus hereby proposes a new way of living for the people, as "power (still) came forth from him" (v. 19).

As the third and fourth times of prayer occur, Luke's Jesus is guided into difficult times. The third prayer leads Jesus to inquire of perception of his identity. He

45 Luke's Jesus indicates it as divine necessity,  $\delta\epsilon\iota$ , for prophets to meet their demise in the capital. See C.H. Cosgrove (1984, pp. 168-90).

46 Similarly, Liefeld (1984, p. 975) states, "Jesus expected to suffer as a 'prophet'"; he notes that Jeremias (1967, Vol. 5, p. 714) "says that to a great extent 'martyrdom was considered an integral part of the prophetic office' in those days," referring also to G. Friedrich (1968, Vol. 6, pp. 834-35).

has learned that John the Baptist seems to be expecting one coming with violence (7:19). Jesus' Sermon on the Plain has none of this. He is being led differently, and John seems to realize this. In response to Jesus' questions to the twelve, he is told that the populace takes him to be a prophet but the intimates, says Peter, consider him "the Christ of God" (9:18-20). Perhaps suspecting that their view was similar to John's, he commanded silence and explained that the "Son of man" must endure suffering, rejection, execution, and resurrection" (vv. 21-22). Luke is telling his readers what Jesus knows by this time, even though the disciples do not comprehend.

The fourth time, Jesus prays on a mountain as he undergoes visible transformation (9:28). The guidance for Jesus at this point may reflect more that he has learned in his recent time at prayer. In any case, Moses and Elijah speak of Jesus' coming "departure," death and/or ascension, in Jerusalem (v. 31). The three closest disciples are addressed from within a cloud by a voice which now refers to Jesus in the third person, "This is," and ending with a command, "Listen to him" (v. 35), reminiscent of Dt 18:15, and so suggesting Jesus as a "prophet like Moses." Luke in this way is reinforcing Jesus's prophetic identity. The three disciples, whom Bovon notes as the ones really transformed here, keep silent on these matters after that (v. 36b).

The lengthy Travel Narrative intervenes at this point (9:51-19:27[48]). Luke's Jesus refers to prophets in various connections in this journey a dozen times. Most notably he volunteers, when warned of the threat of Herod, "It cannot be that a prophet should perish away from Jerusalem," (13:33-34). He betrays a prophetic self-consciousness in that situation.

The second part of this study, to be published in the following issue, takes up his death, the "martyrdom," following Jesus' final guidance in prayer and extends to Luke's consideration of Jesus' risen state as "the Christ" of God.

### **Bibliography:**

- Allison, D.C., Jr., (1992). Mountain and Wilderness. In J.B. Green, S. McKnight, & I.H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 563-66). Downers Grove, IL: IVP.
- Bock, D.L. (2012). *A Theology of Luke and Acts. God's Promised Program, Realized for All Nations*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Bovon, F. (1973). Le salut dans les écrits de Luc: Essai. *Revue de théologie et de philosophie*, 23 (4), pp. 296-307.
- Bovon, F. (2002). *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. (C.M. Thomas, Trans.). Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Bovon, F. (2012a). *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51-19:27*. (D.S. Deer, Trans.). Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Bovon, F. (2012b). *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*. (J.S. Crouch, Trans.). Hermeneia Minneapolis: Fortress.
- Bowman, C. (2004). The Spirit of God in the Ministry of the Old Testament Prophets. *Leaven*: 12 (3), Article 3. Retrieved from: <https://digitalcommons.pepperdine.edu/leaven/vol12/iss3/3>, accessed 2/11/2024.
- Brawley, R.L. (1987). *Luke-Acts and the Jews*. Atlanta: Scholars Press.
- Brawley, R.L. (2016). Luke. In Aymer, M., Kittredge, C.B., & Sánchez, D.A. (Eds.), *The Gospels and Acts. Fortress Commentary on the Bible Study Edition*. Minneapolis: Fortress.
- Carlston, C.E. (1975). *The Parables of the Triple Tradition*. Philadelphia: Fortress.
- Cosgrove, C.H. (1984). The Divine Δεῖ in Luke-Acts. *Novum Testamentum*, 26, pp. 168-90.
- Cullmann, O. (1965). *The Christology of the New Testament* (S.C. Guthrie and C.A.M. Hall, Trans.; Rev. ed.). Philadelphia: Westminster. (Original work published 1957).
- Dibelius, M. (1965). *From Tradition to Gospel*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- Dinkler, M.B. (2023). Luke: Introduction. In McKenzie, S.L., De Troyer, K., & Spencer, F.S., (Eds.), *The SBL Study Bible: New Revised Standard Version Updated Version* (pp. 1827-32). HarperCollins.
- Ellis, E.E. (1974). *The Gospel of Luke*, Rev. ed. New Century Bible. London: Oliphants.
- Friedrich, G. (1968). προφήτης κτλ. In G. Friedrich (Ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (G. Bromiley, Trans., Vol. 6, pp. 781-861). Grand Rapids: Eerdmans.
- France, R.T. (1992). Servant of Yahweh. In J.B. Green, S. McKnight, & I.H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 744-47). Downers Grove, IL: IVP.
- Garrett, S.B. (1990). Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24. *Catholic Biblical Quarterly* 52, pp. 656-80.
- Garrett, S.B. (1992). The Meaning of Jesus' Death in Luke. *Word and World* 12, pp. 11-16.
- Green, J.B. (1995). *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, J.B. (1997). *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.



- Jeremias, J. (1967). *παῖς θεοῦ*. In G. Friedrich (Ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (G. Bromiley, Trans., Vol. 5, pp. 654-714). Grand Rapids: Eerdmans.
- Junod, É. (1982). Polymorphie du Dieu Sauveur. In J. Ries (Ed.), *Gnosticism et monde hellénistique*. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 27. Louvain-La-Neuve: Université catholique de Louvain, pp. 38-46.
- Liefeld, W.L. (1984). Luke. In F.E. Gaebelin, J.D. Douglas (Eds.), *The Expositor's Bible Commentary* (Vol. 8, pp. 797-1059). Grand Rapids: Zondervan.
- Marshall, I.H. (1978). *Commentary on Luke*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Marshall, I.H. (1988). *Luke. Historian & Theologian*, 3<sup>rd</sup> ed. Downer Grove: IVP.
- Monloubou, L. (1976). *La prière selon saint Luc. recherche d'une structure*. Lectio Divina 89. Paris: Cerf.
- Morgenthaler, R. (1948). *Die Lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*. Zürich: Zwingli Verlag.
- Schnackenburg, R. (1959). Die Erwartung des 'Propheten' nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten, *Studia Evangelica I. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, (Vol. 73, pp. 622-39). Berlin: Akademie-Verlag.
- Schrenk, G. (1964). *εὐδοκέω, εὐδοκία*. In G. Kittel (Ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (G. Bromiley, Trans., Vol. 2, pp. 738-51). Grand Rapids: Eerdmans.
- Strauss, M.L. (1995). *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 110. Sheffield: Sheffield Academic.
- Strobel, A. (1961). *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*. *Novum Testamentum Supplementum* 2. Leiden: Brill.
- Talbert, C.H. (1982). *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad.
- Trompf, G.W. (1979). *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley: University of California.
- Williams, R.L. (2024). *Spectral Lives by Luke and Philostratus. Journeying of Holy Men*. Lanham: Lexington.



# LUKE'S DIVINE CALL OF JESUS. PART ONE

## SUMMARY

Luke represents Jesus' death as the martyrdom of a prophet. M. Dibelius has noted this in 1919. C.H. Talbert adds in 1982 that Jesus' death "is not an atoning sacrifice." Such an assessment of Jesus and his death, for the "Christ" who "atones for sins," is anemic to some scholars. F. Bovon, prefers to say, "[T]he attitude of the people . . . testifies not only to the exemplary character but also to the redemptive nature of the passion." The question is thus joined for this paper. Was Jesus' passion in Luke "redemptive"? The answer is found in Luke's divine call of Jesus.

Luke finds that Jesus is informed progressively of God's plans for him on five occasions, evidently from time at prayer. The first, after his baptism (3:21b-22), reveals to him divine approval in royal and servant terminology. Next, after a night of prayer (6:12) he selects twelve as apostles and proclaims new teaching, the "Sermon on the Plain." Then come two times of prayer (9:18, 29), the first prior to and the second on the occasion of visible transformation on a mountain, the "transfiguration," regarding Jesus' prophetic role and his coming suffering.

After declaring at his final meal the beginning of a new covenant, but without reference to sacrifice for sins, he prays for guidance a final time on the Mount of Olives (22:41-44), preparing for anticipated suffering and vindication. We conclude that Jesus' death for Luke is the martyrdom of a prophet that does not atone for sins but does seal a new covenant (22:20).

The study will be published in two parts, the first extending through the four occasions above and the subsequent one in the issue to follow beginning with the fifth and final instance.

*Article submitted: 09.06.2024; accepted: 13.07.2024.*

Robert Lee Williams







# STUDIA Z FILOZOFII



**Słowa kluczowe:** sztuczna inteligencja, prawda, mądrość, tradycja franciszkańska, magisterium kościelne, Sokrates

**Keywords:** Artificial Intelligence, Truth, Wisdom, Franciscan Tradition, Ecclesiastical Magisterium, Socrates

*Martín Carbajo-Núñez OFM<sup>1</sup>*

PONTIFICAL UNIVERSITY ANTONIANUM, ROME, ITALY

ALFONSIANUM (PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY), ROME, ITALY

FST – UNIVERSITY OF SAN DIEGO, CALIFORNIA, USA

ORCID: 0000-0002-2814-5688

# ARTIFICIAL INTELLIGENCE, TRUTH AND WISDOM: A FRANCISCAN PERSPECTIVE

Artificial Intelligence (AI) is already embedded in our lives. While it provides “great possibilities for good,” it also poses “the risk of turning everything into abstract calculations that reduce individuals to data, thinking to a mechanical process” (Francis, 2024b). How can we live in truth and attain wisdom in this new life environment? This article shows that the Franciscan tradition can help us guide AI toward fostering a more humane and fraternal world.

Technical advancements can be used for both good and evil. They are not merely tools at our disposal, as they reflect the society that created them and, at the same time, shape it. The Pope reminds us that our ancestors used simple tools, like knives, to survive the cold, but also to “develop the art of warfare” (Francis, 2024c). AI, being a much more complex instrument, will have an even greater influence

1 Prof. dr. Martín Carbajo-Núñez OFM - born in Zamora, Spain, has lived in Rome since 1995, where he currently teaches ethics and communication at two universities: the Antonianum (Pontifical University Antonianum or PUA) and the Alfonsianum (Pontifical Lateran University or PUL). At the PUA, he has served as Vice-Rector and Rector Magnificus ad interim for three years. He also teaches regularly in Spain and the USA. Professor Carbajo studies the relevance of the Franciscan Intellectual Tradition in formulating a global ethic and facing the challenges of the new digital age. He also studies journalistic deontology in regard to informational privacy, e-mail: mcarbajon@gmail.com.

on our society. It is necessary to harness its enormous potential while avoiding its dangers, thus ensuring it serves human dignity. We must not allow everything to be reduced to calculations and statistical probabilities, neglecting “the essential values of compassion, mercy, and forgiveness” (Francis, 2024a).

The first part of this article analyzes the possibilities and challenges that Artificial Intelligence presents to the human yearning to live in truth. On the one hand, AI is bringing about “a revolution in processes of accumulating, organizing and confirming data.” It increases our knowledge, but it is also blurring the line between truth and falsehood. The second part focuses on the evolution of wisdom in the context of AI, referencing Socrates’ reflections on writing. The third part explores how the Franciscan tradition has addressed truth and wisdom, illustrating that this perspective can guide the development of AI to build a more humane and fraternal world.<sup>2</sup>

## 1. LIVING IN TRUTH IN THE AGE OF AI

AI facilitates the production and dissemination of convincing content that is hard to distinguish from real news, thus blurring the line between truth and falsehood. In fact, between May and November 2023, “websites hosting AI-created false articles have increased by more than 1,000 percent,” according to NewsGuard (Sadeghi et al., 2024). The Washington Post notes that AI is becoming a “misinformation super-spreader” (Verma, 2023).

Generative AI systems intensify these challenges. For example, they can create highly realistic images (“deepfakes”) and audio messages, which can be used for criminal activities.<sup>3</sup> Furthermore, AI’s capability to autonomously complete academic assignments poses a significant temptation for many students.

### 1.1. Truth in the technical-scientific paradigm

The scientific method introduced by Galileo Galilei (1564-1642), which has shaped modern science, confines scientific truth to what is measurable, verifiable, and reproducible, excluding qualitative properties such as colors, sounds, flavors, and other sensory experiences. Rigorous scientific research can only be based on properties that can be measured and expressed in mathematical terms. This method uses reason and logic to observe, verify, and experiment with natural phenomena,

2 This article continues the reflection initiated by the author in: 1) Carbajo-Núñez, M. (2024). Artificial intelligence and Franciscan humanism of fraternity. *Carthaginensia*, 41(79); 2) Carbajo-Núñez, (2024). Education and Artificial Intelligence: The Role of the family. *Verdad y Vida*, 284.

3 About some scams carried out with AI, imitating the image and voice of family members: Atleson, 2023.

focusing on “primary qualities” such as size, shape, motion, and quantity. It considers that all of nature is written in the language of mathematics, so only what can be reduced to numbers counts. In this way, human experience is reduced to mere physical magnitudes.

Following this line of thought, the current technical-scientific paradigm seeks a truth that is universal, objective, quantifiable, and verifiable through the scientific method. To achieve this, it uses scientific rationality and the empirical method, while leaving aside other forms of knowledge, such as subjective experiences, traditional knowledge, and spiritual insights. In fact, “three of the five senses cannot be transmitted through technology. Three-fifths of reality, sixty percent” (Lynch, 2012).

This truth must be quantifiable in numerical data, so that results can be independently verified. Although this facilitates precision and consistency in analysis, it also hinders a comprehensive view of phenomena, as it ignores qualitative and contextual aspects.

#### **1.1.1. Pope Francis invites us to overcome this concept of truth**

Pope Francis asserts that artificial intelligence “could enable a democratization of access to knowledge and the exponential advancement of scientific research” (*FcoG7*), but it also carries serious risks. For instance, it could exacerbate scientific reductionism, which prioritizes technology and economic efficiency over the integral well-being of people and the environment (Francis, 2015).

The “rapidification” (*LS 18*) of our technological society fosters thoughtless agitation, globalized indifference, and irresponsible abuse of everything around us (*LS 225*). We are subjected to an overload of information that neither translates into wisdom nor aids in discerning the truth about our existence (Francis, 2013). Amidst a deluge of data, we struggle to achieve a deep and holistic understanding of reality.

“True wisdom, as the fruit of self-examination, dialogue and generous encounter between persons, is not acquired by a mere accumulation of data which eventually leads to overload and confusion, a sort of mental pollution.” (*LS 47*).

The omnipresence of technology as a source of information hinders critical discernment and leads to a superficial and fragmented vision of reality. The technocratic paradigm prioritizes pragmatism and individualism, weakening the communal and ethical sense of truth. Technology and science are often presented as indisputable guarantors of truth, forgetting that knowledge, to be authentic, must in-



tegrate technical, ethical, social, and spiritual dimensions. This comprehensive understanding can only be achieved through a collective and multidimensional effort.

### 1.1.2. Is artificial intelligence truly intelligent?

The term “artificial intelligence” is inaccurate and misleading because human intelligence goes far beyond mere calculation, encompassing ethical, creative, and spiritual dimensions that machines cannot replicate. This terminology reflects the prevailing technocratic paradigm, which tends to overestimate the capabilities of machines at the expense of human dignity.

Basically, AI “works by means of a logical chaining of algebraic operations” (*FcoG7*), thus limiting itself to realities that can be formalized in numerical terms. This method of calculation does not guarantee objectivity or neutrality.

While the latest AIs still rely on initial numerical processing, they are capable of generating and interpreting images, text, audio, and video in ways that emulate human comprehension and creation. By using deep neural network architectures, these systems strive to grasp context and underlying meanings, which goes beyond simple numerical calculations.<sup>4</sup>

The complexity of such AI neural networks makes transparency and verification of results very difficult, even for the programmers themselves. The introduction of quantum computers, “which will operate not with binary circuits (semiconductors or microchips) but according to the highly complex laws of quantum physics” (*FcoG7*), will increase this sophistication.

We have seen that the term “artificial intelligence” is misleading because those systems only partially succeed in mimicking or reproducing some human cognitive capabilities. “Strictly speaking, so-called generative artificial intelligence is not really «generative,»” because “it does not develop new analyses or concepts. [...] Rather than being «generative,» it is «reinforcing» in the sense that it rearranges existing content” (*FcoG7*). Nonetheless, recent developments are blurring the distinction between simple data repetition and original creation. It is true that AI has no consciousness nor is it capable of critical thinking, but the way it generates new text suggests it is not merely reproducing existing information (Mitchell, 2019).

The pursuit of truth requires the development of critical thinking and deep reflection, achievable only through contrasting opinions in a pluralistic context. However, the omnipresence of AI risks creating uniformity of thought, as it be-

4 The input data is represented numerically by converting images into matrices of pixels, texts into vectors, using natural language processing (NLP) techniques, and sounds into sequences of amplitudes. Cf. Goodfellow, Bengio, Courville, 2017.

comes the primary source of information and can make certain notions seem “unobjectionable, simply because of their constant repetition” (*FcoG7*). Already now, AIs “shape the world and engage consciences on the level of values” (Francis, 2020).

## 1.2. Today we need to live in truth

In the age of AI, we need to “live in truth”; which entails continuous discernment and responsibility. However, the current socioeconomic system discourages this reflection, as it is not interested in people thinking, but in people buying, thus prioritizing consumerism over critical thinking. Aldous Huxley and Neil Postman have compellingly reminded us of this (Postman, 2012; Huxley, 2017)<sup>5</sup> Meaningless distraction and insubstantial entertainment are shaping a dazzling yet superficial culture.

Many people are connected and “vaguely aware of the tragedies afflicting humanity, but they have no sense of involvement or compassion” (*JMP* 2016). Thus, they fall into relativism and trivial indifference, eroding empathy, solidarity, and the ability to contemplate creation.

### 1.2.1. Learning from the past to live in truth

In the first century, the satirical poet Decimus Junius Juvenal criticized the populism of Roman emperors, who distracted the populace with “bread and circus”<sup>6</sup> so that they would not worry about controlling the government or other serious political and social issues, such as corruption and the loss of freedom. Instead of promoting truth, they encouraged individualistic conformity and numbing escapism.

In that context, the Church Fathers warned about the ambivalence of spectacles (such as theater and gladiator games), not only because of their immoral or violent content, but especially because they blurred the distinction between reality and fiction, endangering the criterion of truth (*ratio veritatis*).

Augustine of Hippo (354-430 AD), in his work “Confessions,” describes how Roman authorities used the violence and superficial entertainment of public spectacles (gladiatorial games, theater, etc.) to anesthetize the public’s social conscience, alienating them from truth, inducing lethargy, and desensitize them to their moral and social responsibilities.

5 Huxley feared a trivial culture, where everyone would be docile consumption machines and there would be no need to ban books, because no one would want to read them.

6 «Iam pridem, ex quo suffragia nulli uendimus, effudit curas; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses.” Iunii Iuuenalis, 2004, 77-81; Cf. Lomas, Cornell, 2003.

“The whole place kindled with that savage pastime [...]. For so soon as he saw that blood, he therewith drunk down savageness; nor turned away, but fixed his eye, drinking in frenzy, unawares, and was delighted with that guilty fight, and intoxicated with the bloody pastime. Nor was he now the man he came, but one of the throng he came unto [...]. He beheld, shouted, kindled, carried thence with him the madness” (Agustinus Hipponensis, 2020, p. 118).<sup>7</sup>

Driven by irresponsible curiosity,<sup>8</sup> those attending these spectacles experienced intense emotions, but were not moved to review their lifestyle or to fight injustice. As a result, they became mere spectators or actors in a pseudo-reality lacking ontological consistency, abandoning that “living in the truth” that is inherent to the children of God (Lugaresi, 2011).<sup>9</sup>

“Why is it, that man desires to be made sad, beholding doleful and tragical things, which yet himself would no means suffer? yet he desires as a spectator to feel sorrow at them, and this very sorrow is his pleasure. What is this but a miserable madness? [...] But what sort of compassion is this for feigned and scenical passions? for the auditor is not called on to relieve, but only to grieve: and he applauds the actor of these fictions the more, the more he grieves” (Agustinus Hipponensis, 2020, 41).

Tertullian (155-240) asserts that spectacles are incompatible with the Christian faith because they distort the perception of reality and contradict the “*ratio veritatis*” of creation (TERTULLIANUS, 1839, 6). By favoring fiction over reality, spectators do not feel responsible, but only excited and curious, while manifesting strong emotions (love, hate) that lack any real bases.<sup>10</sup>

7 Augustin “admits elsewhere in his writings that he had once entertained a passion for spectacles.” Fagan, 2011, 1.

8 “Curiosity is characterized by a specific way of *not tarrying* alongside what is closest. Consequently, it does not seek the leisure of tarrying observantly, but rather seeks restlessness and the excitement of continual novelty and changing encounters. In not tarrying curiosity is concerned with the constant possibility of distraction.” Heidegger Martin, 2005, 195.

9 Il motivo di contraddire «la *ratio veritatis* della creazione perché presentano una realtà fittizia» è quello fondamentale. LUGARESI, 2008, 57.

10 “Quid enim suum consecuturi sunt, qui illic agunt, qui sui non sunt? nisi forte hoc solum, per quod sui non sunt: de aliena infelicitate contristantur, de aliena felicitate laetantur. quicquid optant, quicquid abominantur, extraneum ab iis est; ita et amor apud illos otiosus et odium iniustum.” Tertullianus, 1839, XVI, 5.

Lactantius (c. 250-325 AD) criticizes these spectacles because they promote a fictitious and deceptive world that corrupts the spectators<sup>11</sup> and diverts them from the “living in truth” which should characterize Christians.<sup>12</sup> John Chrysostom (347-407 AD) also states that circuses and theatrical spectacles (Chrysostom, 2023, 263–270; Blake, 2001, 427–434) are contrary to Christian morals and faith.

### 1.2.2. The slow and arduous search for truth

Human formation and growth require silence, discernment, and interiorization. Plato (c.428-c.347 BC) stated that understanding the truth demands many years of silent searching and intellectual and moral preparation, with even more time needed to learn how to effectively communicate it to others (Plato, 2009, VII, 539e–540a).<sup>13</sup>

In a hyperconnected world, saturated with technological and consumerist distractions, we must cultivate the ability “to enjoy the value of silence and contemplation” and train ourselves “in understanding one’s experiences and to listen to one’s conscience.”<sup>14</sup> This approach will enable us to live wisely, think deeply, and love generously (*LS* 47), laying the foundations for serene, affectionate, and meaningful encounters.

Emotions, intense and ephemeral, must yield to feelings, which “are always an expression of a personal and reflective interpretation of the subject.”<sup>15</sup> Max Scheler states that emotions are superficial, instinctive, and momentary reactions to specific stimuli. In contrast, feelings are part of the spiritual core of the subject and are stable, deep, and lasting. Feelings help individuals shape their identity and orient themselves towards high values such as love, compassion, and solidarity (Cf. Scheler, 2013, 2016). They are not opposed to rationality, because they are accompanied by value judgments that allow them to guide behavior in an ethical and conscious way (Cf. Battaglia, 2011, 18).<sup>16</sup>

11 “Spectacula haec publica [...] quoniam maxima sunt irritamenta vitiorum, et ad corrumpendos animos potentissime valent, tollenda sunt nobis. [...] Circensium quoque ludorum ratio quid aliud habet, nisi levitatem, vanitatem, insaniam? Tanto namque impetu concitantur animi in furorem, quanto illic impetu curritur.” Lactantius, 2009, V-VI, liber VI, cap. 20, n. 2 y 6.

12 “Si quis igitur spectaculis interest, ad quae religionis gratia convenitur, discessit a Dei cultu.” Lactantius, 2009, VI, cap. 20, n. 6.

13 Plato used to say: “seven years of silent inquiry are needful for a man to learn the truth, but fourteen in order to learn how to make it known to his fellow men.” Sen, 1967.

14 *Young People, the Faith and Vocational Discernment*, 2016, 60–61, c. III, § 4.

15 “Sono sempre l’espressione di un’interpretazione personale e riflessiva del soggetto.” Bissi, 2017, 105.

16 “Si deve a Max Scheler il merito di aver dato consistenza teoretica alla connessione intrinseca, intenzionale, tra sentimento e valore: il valore è l’oggetto specifico del sentimento”. *Ibid.*

## 2. WISDOM AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

“For this invention will produce forgetfulness in the minds of those who learn to use it, because they will not practice their memory. Their trust in writing, produced by external characters which are no part of themselves, will discourage the use of their own memory within them. You have invented an elixir not of memory, but of reminding; and you offer your pupils the appearance of wisdom, not true wisdom, for they will read many things without instruction and will therefore seem to know many things, when they are for the most part ignorant and hard to get along with, since they are not wise, but only appear wise” (Cf. Plato, 2011, 2014, 126).

These remarks about writing, which Plato attributes to Socrates (469-399 BC), closely resemble contemporary concerns about artificial intelligence (AI). This suggests that, at an anthropological level, the ethical challenges of communication have fundamentally remained the same over the centuries, even though the technologies used have changed and continue to evolve.

Socrates worried that writing would make us more ignorant, superficial, pretentious, and dependent. Similarly, there is concern today that AI might undermine our internal cognitive abilities, leading us to more externalized and superficial thinking. Dependence on AI may jeopardize the development of critical thinking, cognitive skills, and personal autonomy (cf. *JMP* 2024, 7). Rather than striving to discern the truth and make thoughtful decisions, we might be tempted to accept a shallow understanding, conveniently provided by quick, pre-packaged answers from external sources. We might even abdicate our responsibility and let those automated systems to make significant decisions on our behalf without our direct intervention.

### 2.1. Appearance of wisdom vs. true wisdom

AI and other Information and Communication Technologies (ICT) offer vast possibilities, but they alone cannot lead us to wisdom and authentic communication. Indeed, “it is not technology which determines whether or not communication is authentic, but rather the human heart and our capacity to use wisely the means at our disposal” (*JCS* 2016).

In our technological world, we can confuse knowledge with problem-solving; quick connection with secure understanding; authentic relationships with mere contacts; information exchange with friendship; goodness with profit; novelty with beauty; and subjective experience with truth (cf. *JCS* 2009 & 2024).

Socrates argued that writing cannot lead us to wisdom, for it lacks a defined interlocutor who can respond to possible objections. Without debate or dialogue, readers may be left with superficial knowledge. Indeed, when relational dimensions are overlooked, everything becomes an object to be known and dominated. Even the uniqueness of the human person is reduced to mere data.

### **2.1.1. AI lacks the wisdom to discern and make thoughtful decisions**

Human beings make decisions in a very different way from machines. “The machine makes a technical choice among several possibilities based either on well-defined criteria or on statistical inferences. Human beings, however, not only choose, but in their hearts are capable of deciding” (*FcoG7*).

Machines and AI algorithms make technical decisions based on data, pre-defined rules, and statistical models. They can process information with precision and speed, following well-defined criteria and objectives, but they lack the ability to grasp the full human context and the intrinsic morality of situations. Their statistical inferences are technical and objective, based on patterns and probabilities derived from large data sets, but they lack the ethical and emotional dimension that human beings inherently provide.

Humans make decisions by considering much more than mere technical criteria. Guided by their own moral conscience, they incorporate in their discernment subjective factors such as empathy, feelings, and intuitions, as well as ethical principles and value judgments. Therefore, what is technically correct does not always coincide with what is morally just in human decision-making.

Machines are not suited to make prudent and fair decisions in complex and dynamic contexts, such as in medicine, justice, education, and politics. These areas require wisdom and common sense for practical evaluation and moral judgment. Greek philosophy refers to this capability as “*phronesis*” (practical wisdom) which involves applying knowledge ethically and effectively, a capacity that surpasses theoretical knowledge (*episteme*) and technical skill (*techne*). In Aristotelian ethics, *phronesis* is a virtue that enables individuals to discern what is good and beneficial in specific situations through experience and moral judgment (Aristoteles, 2022).<sup>17</sup>

“Faced with the marvels of machines, which seem to know how to choose independently, we should be very clear that decision-making [...]

<sup>17</sup> Aristóteles, 2022; cf. Gadamer, 2014. Álvaro Vallejo criticizes Gadamer's interpretation of *Phrónesis* and *praxis*, arguing that the way Gadamer describes the unity of theory and praxis is not found in Aristotle: Vallejo Campos, 2004, 465-485; cf. Blanco Carrero, 2018, 93-116.

must always be left to the human person. [...] We need to ensure and safeguard a space for proper human control over the choices made by artificial intelligence programs: human dignity itself depends on it.” (*FcoG7*).

Therefore, humans must retain a central role in making effective and ethical decisions, using machines and artificial intelligence as complementary tools rather than replacements or substitutes.

### **2.1.2. Confusing the true with the feasible**

The omnipresence of technology fosters a technicist mentality that equates truth with what is feasible (Benedict XVI, 2009, 641-709). This perspective promotes ruthless competitiveness to achieve predetermined goals, which excludes gratuitousness, erodes the sense of limits, and undermines the ability to accept failure.

“Human beings are, by definition, mortal; by proposing to overcome every limit through technology, in an obsessive desire to control everything, we risk losing control over ourselves; in the quest for an absolute freedom, we risk falling into the spiral of a ‘technological dictatorship’” (*JMP* 2024, 4).

“In this type of culture, the conscience is simply invited to take note of technological possibilities.” (*CV* 75). Pope Francis contradicts this mentality by warning that AI and other technologies are not ethically neutral (*LS* 114). The challenges they pose “are technical, but also anthropological, educational, social and political,” as they “have to do with the deeper understanding of the meaning of human life, the construction of knowledge, and the capacity of the mind to attain truth” (*JMP* 2024, 2-3).

The vast possibilities offered by AI can lead many people to rely on it as their sole reference point, potentially eliminating diversity and stifling the development of critical thinking. The overabundance of information and perceived reliability of data, combined with a lack of transparency, can lead us to blindly accept AI’s outputs without critical analysis, thus making us more passive and dependent, hindering our ability to distinguish truth from falsehood.<sup>18</sup> Furthermore, AI systems are trained with vast amounts of data that often contain biases and prejudices, which can be amplified and perpetuated by the AI without scrutiny.

<sup>18</sup> Broussard asserts that excessive reliance on technology can lead to a decline in critical thinking. “Technochauvinism is the belief that tech is always the solution”, BROUSSARD, 2019, 111.

## 2.2. The wisdom of the heart

The wisdom of the heart enables us to confront and interpret “the newness of our time and rediscover the path to a fully human communication” (*JCS* 2024). It is a gift of the Holy Spirit that helps us find meaning amidst the vast array of data that technology bombards us with.<sup>19</sup> This wisdom “is the virtue that enables us to integrate the whole and its parts, our decisions and their consequences, our nobility and our vulnerability, our past and our future, our individuality and our membership within a larger community” (*JCS* 2024).

### 2.2.1. “It is not many words that real wisdom proves”

“Artificial intelligence systems can help to overcome ignorance and facilitate the exchange of information between different peoples and generations” (*JCS* 2024), but they alone cannot provide meaning to the data they provide.

“It is not many words that real wisdom proves,”<sup>20</sup> Thales of Miletus (7th-6th century BC) observed. Likewise, Seneca reacted ironically to the countless sentences proposed by Lucilius: “Do I need to know all that?”<sup>21</sup>

The constant influx of vast amounts of information complicates its elaboration, interpretation, and organization, making thoughtful assimilation difficult. We can inform ourselves without communicating, receive many data without structuring our thought. An overload of information can lead to confusion rather than enhance our understanding; and not by talking much we communicate more.

### 2.2.2. “All I know is that I know nothing”

AI can foster in us “a Promethean presumption of self-sufficiency” and an obsessive desire to control everything, leading to a loss of our “sense of limit” (*JMP* 2024, 4) and distorting our self-knowledge. To counteract this, individuals must learn to value themselves in a critical and realistic manner, acknowledging their weaknesses and the possibility of failure (John Paul II, 1996, 377–486).

The inscription “Know thyself” was inscribed at the temple of Apollo at Delphi. Having that in mind and acknowledging his own limitations, Socrates used to repeat, “All I know is that I know nothing.” He recognized that self-knowledge is crucial for wisdom and a virtuous life. Consequently, rather than imposing predetermined teachings, he used the dialectical method of maieutics, allowing others to

19 On the challenge of finding the meaning of life in the technological age: Kim Tae, Scheller-Wolf, 2019, 319–337.

20 Quoted in Banvard, 1855, 379.

21 *Haec sciam? Et quid ignorem?* SENECA, 1809, 362.



“give birth” to the truth within themselves and autonomously formulate their own conclusions and meanings.

Facing the temptation towards domination and omnipotence brought by new technologies, we should adopt a more relational paradigm, recognizing and accepting that we are limited creatures, inherently dependent and naturally inclined towards collaboration.

### 3. TRUTH AND WISDOM IN THE FRANCISCAN TRADITION

Western rationalism, particularly from René Descartes (1596-1650) onwards, asserts that truth can be reached through reason and logical thought. Descartes employed methodical doubt to arrive at universal, objective truths, “clear and distinct,” grounded in logical and mathematical principles, while discarding all other beliefs. Science focuses solely on certain and true knowledge, beginning with indubitable principles and using reason to deduce further truths.<sup>22</sup>

In line with this perspective, the prevailing technocratic paradigm favors analysis, objectification, and dissection over appreciating the unique mystery of everyone, embracing diversity, and contemplating nature. Technology “linked to business interests, is presented as the only way of solving these problems” (*LS 20*).

In contrast, the Franciscans differentiate between science (*scientia*) and wisdom (*sapientia*), following the Augustinian tradition (Martínez Fresneda, 2020). Saint Augustine posits that science is concerned with rational understanding of the physical, temporal world, while wisdom seeks to know and love God and eternal truths.<sup>23</sup> Additionally, wisdom helps us know ourselves and guides us towards a virtuous life and salvation, something that can only be achieved through faith and revelation.

Duns Scotus “highlighted the limits of reason in the knowledge of revealed truths and the necessity of the latter to achieve the ultimate end.”<sup>24</sup> Bonaventure similarly distinguished between science, which focuses on rational and philosophical knowledge of temporal matters, and wisdom, which seeks a higher knowledge, involving not only reasoning but also contemplation and union with God. Science, by itself, is limited as it offers knowledge about the natural world without uncover-

22 “Les chose que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies.” Descartes, 2013, 36.

23 “Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur.” Augustinus, 1968 (*PL XLII*).

24 “Contra rationalismi placita is animadverit rationem et cogitationem coartari et terminari limitibus in cognoscendis veritatibus divinitus revelatis, hasque prorsus ideo necessarias esse monet, ut homo ultimum finem, ad quem procreatus est, assequatur.” Paul VI, 1966, 609-614.

ing its meaning and ultimate purpose. Therefore, it must be illuminated and guided by wisdom towards the ultimate good, which is God.

### 3.1. Truth as mystical experience and divine gift

Wisdom and truth are divine gifts because only God can grant us the grace to know and experience Him inwardly. “If any of you lacks wisdom, he should ask God [...] and he will be given it.”<sup>25</sup> Francis of Assisi prayed: “Enlighten the darkness of my heart and give me [...] sense and knowledge.”<sup>26</sup> By asking for the illumination of the heart, he emphasized that he sought not only rational knowledge but vital knowledge, with his whole being, for only then “may we make our way to You, Most High” (*PrCr* 40).

Bonaventure invites us to be contemplatives, capable of discovering, hearing, and savoring (Bonaventure, 1891b) the beauty of the Beloved through spiritual senses.<sup>27</sup> This affective, multisensory dimension of beauty leads to the “fruition of the Supreme Good,” to “feeling” it with our whole being, thus transcending the cold subject-object knowledge.

Through contemplation, the soul comes to “taste” God, His goodness, and beauty; an experience that involves love and devotion. Truth is not merely intellectual; it is primarily the fruit of mystical experience. We need to cultivate within ourselves a “heart which sees” (Benedict XVI, 2005, 217–252) and “listens” (1Kings 3:9).

Reason and intelligence are at the service of love, since God is “formally love and formally charity,”<sup>28</sup> and it is only through love and charity that we can achieve complete happiness.<sup>29</sup> The true goal is to love God and live virtuously, which also requires our intellectual capacity, as no one can love what they do not know.

Duns Scotus exalts “action, influence, practice and love rather than pure speculation.”<sup>30</sup> True knowledge is more practical than theoretical.<sup>31</sup> The truth con-

25 James 1:5. We have not received “the Spirit that is from God, so that we may understand the things freely given us by God.” 1Cor 2,12.

26 Francis of Assisi, 2001c, p. 40; “Inwardly cleansed, interiorly enlightened and inflamed by the fire of the Holy Spirit, may we be able to follow in the footprints of your beloved son.” Francis of Assisi, 2001b, p. 51.

27 Bonaventure, 1891a, V 6,6. That beauty is not merely aesthetic, but is filled with truth, goodness, and divine love. Therefore, it transcends human understanding and can only be perceived through spiritual senses.

28 Duns Scotus, 1950, V, 221–222 (I, d.17, n.173)..

29 “Eternal life is simply the desire as well as the will to love, blessed and perfect.” Duns Scotus, 1891–1895, XXIV, 630a (IV, d. 49, q. 2, n. 210); Benedict XVI, 2008b.

30 Duns Scotus, 1891–1895, XXIV, 630a (IV, d. 49, q. 2, n. 21); cf. *Scot2008*.

31 Cf. Duns Scotus, 1950 (prol., n. 314).

templated is inherently linked to practice, as “love is truly praxis”;<sup>32</sup> therefore, speculation is at the service of a virtuous life governed by charity.<sup>33</sup>

### 3.2. Unity of faith-reason: truth is lived through love

Love and knowledge are intimately related. Love is a form of knowledge that leads us to union with God through affective and aesthetic experience. As Benedict XVI states: “Intelligence and love are not in separate compartments: *love is rich in intelligence and intelligence is full of love*” (CV 30). It is not enough to understand well; it is necessary to feel well, to experience the truth in a direct and affective way, uniting soul and body, mind and heart.

John Duns Scotus, as “the principal standard-bearer of the Franciscan School,” “holds virtue of greater value than learning.”<sup>34</sup> It is not enough to intellectually grasp the truth; we must love it, live it, and approach it in a practical way. “Loving the truth has as its fundamental purpose ‘to live in truth’” (Lázaro Pulido, 2013, 351). Therefore, “knowledge is valuable to the extent that it is applied in praxis” (*Scot2008*). This is primarily about the Truth with a capital letter, Christ incarnate, the model of humanity. Living in the truth is living in Christ, establishing a close relationship with Him, and embodying his same feelings (Phil 2:5).

The Augustinian tradition holds that both faith (revelation) and reason are essential to reaching the truth. “For St Augustine the ‘*intellectus*’, the seeing with reason and the heart, is the ultimate category of knowledge” (Benedict XVI, 2010, 340–345). Bonaventure upholds this Augustinian view but also draws inspiration from Pseudo-Dionysius, who states:

“In the ascent towards God one can reach a point in which reason no longer sees. But in the night of the intellect love still sees it sees what is inaccessible to reason. Love goes beyond reason, it sees further, it enters more profoundly into God’s mystery.”<sup>35</sup>

Inspired by this 5th-century theologian, Bonaventure extends Saint Augustine’s assertion by claiming that where reason ceases to see, love continues to see. This aligns with the great mystical tradition. Bonaventure’s position “is neither an-

32 Est ostensum dilectionem esse vere praxim» *Alma parens* 14; cf. Duns Scotus, 1950, I, 200 (prol., pars 5, q. 1–2).

33 Duns Scotus, 1950 (prol., n. 222). “Cum ibidem inter scire et bene vivere illi hoc praepolleat. Quia autem affirmat supereminentem scientiae caritatem.” *Alma parens* 9.

34 *Alma parens* 8–9.

35 Pseudo-Dionysius, quoted in Benedict XVI, 2010.

ti-intellectual nor anti-rational: it implies the process of reason but transcends it in the love of the Crucified Christ” (Benedict XVI, 2010). Hence his words:

“If you ask how such things [the ascent to God] can occur, seek the answer in God’s grace, not in doctrine; in the longing of the will, not in the understanding; in the sighs of prayer, not in research; seek the bridegroom not the teacher; God and not man; darkness not daylight; and look not to the light but rather to the raging fire that carries the soul to God with intense fervor and glowing love. The fire is God.”<sup>36</sup>

For Bonaventure, wisdom is primarily an affective experience rather than a purely rational one. It involves a deep and joyful perception of divine truth that transcends intellectual comprehension. Poverty and humility are essential to receive this evangelical truth and live it authentically.

### 3.3. Living in truth leads to fraternal unity

In the Franciscan tradition, truth is holistic and relational. It is not reduced to mere conformity with facts or data; it integrates knowledge with love, humility, contemplation, and action. As Benedict XVI states, truth “is *lógos* which creates *diá-logos*, and hence communication and communion.”<sup>37</sup> Truth, therefore, is more than an intellectual concept; it is life and fraternal relationship. Ubertino of Casale uses the metaphor of “the tree of life” to indicate that Franciscan saints live and manifest the divine truth (Ubertino da Casale, 2007).

Fraternal charity and inner senses enable us to understand and live the truth. It is only through love that we can fully attain knowledge. Bonaventure asserts that love is the key to both knowledge and union with God. This idea was previously explored by the monastic tradition, which emphasized that the “*sensus amoris*” is essential for achieving wisdom. In line with this tradition, William of Saint-Thierry (ca. 1075-1148) holds that reason alone is insufficient for grasping the profound truth of things. Pope Benedict, who wrote his thesis on Bonaventure,<sup>38</sup> explains William’s thought with these words:

36 “Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.” *Itin.* VII, 6.

37 CV 4. “Charity is love received and given.” CV 5.

38 “My postdoctoral work was about St. Bonaventure.” Ratzinger, 2000.

Love “illuminates the mind and enables one to know God better and more profoundly and, in God, people and events. The knowledge that proceeds from the senses and the intelligence reduces but does not eliminate the distance between the subject and the object, between the ‘I’ and the ‘you’. Love, on the other hand, gives rise to attraction and communion, to the point that transformation and assimilation take place between the subject who loves and the beloved object. This reciprocity of affection and liking subsequently permits a far deeper knowledge than that which is brought by reason alone. A famous saying of William expresses it: *‘Amor ipse intellectus est.’* ‘Love in itself is already the beginning of knowledge’. [...] Without a certain fondness one knows no one and nothing! And this applies first of all to the knowledge of God.”<sup>39</sup>

We come to recognize each other as siblings when we experience and welcome the love of our common Father. This experience of grace and gratuitousness allows us to approach one another with humility, simplicity, fraternity, and gratitude, free from fear or prejudice, for “what a person is before God, that he is and no more” (Francis of Assisi, 2001a).

Living in the truth involves joyfully recognizing that we are all children of the same Father and, therefore, siblings. God’s love ensures the dignity of all beings while highlighting the uniqueness of each one. We are worthy because we have been loved, called into existence by name, and integrated into a web of familial relationships. In this common home, “everything is connected” and nothing is superfluous or accessory.

### **3.4. God’s truth and beauty are reflected in creation**

The “technocratic paradigm” fosters a rigid rationalism that is disconnected from love and indifferent to both the cries of the earth and the poor. In its quest to control and dominate every aspect of life, it diminishes the sense of wonder and respect for nature.

“Science in its beginnings was due to men who were in love with the world. They perceived the beauty of the stars and the sea, of the winds and the mountains. Because they loved them their thoughts dwelt upon them, and they wished to understand them more intimately than a mere outward contemplation made possible. «The world,» said Heraclitus, «is an

39 William of St-Thierry, 1981, quoted in Benedict XVI, 2009.

ever-living fire, with measures kindling and measures going out.» Heraclitus and the other Ionian philosophers, from whom came the first impulse to scientific knowledge, felt the strange beauty of the world almost like a madness in the blood. [...] But step by step, as science has developed, the impulse of love which gave it birth has been increasingly thwarted, while the impulse of power, which was at first a mere cam-follower, has gradually usurped command” (Russell, 2009, 197).

Western rationalism and the technocratic paradigm have reduced nature to a mere object for observation and manipulation, losing sight of the deeper mystery of each being and the intricate web of relationships in which we are all connected.

In contrast, the Franciscan Tradition views nature as a revelation of God’s truth and beauty. Understanding nature, analyzing it, and uncovering its internal structure are of little value if we do not also cultivate a sense of love for it. According to Bonaventure, a rational understanding of nature must be complemented by the symbolic interpretation. Only through contemplation can we grasp the inherent dignity and holistic beauty of the natural world. Everything has been created according to the divine model and, therefore, “each creature bears in itself a specifically Trinitarian structure.”<sup>40</sup>

Sin has obscured our ability to immediately recognize the reflection of the Trinity in each creature (*LS* 239). We need to recover that “distinctive way of looking at things” (*LS* 111) that enables us to contemplate the world “from within” (*LS* 220) and to listen to the “paradoxical and silent” voice of the creatures,<sup>41</sup> which speak to us even though “their voice is not heard” (Ps 19:4). The whole of creation proclaims the glory of God, revealing His goodness, beauty, and love.

“He who does not see the innumerable splendors of creatures, is blind; he who is not awakened by so many voices, is deaf; he who for all these wonders does not praise God, is dumb; he who from so many signs does not rise to the first principle, is foolish.”<sup>42</sup>

40 *LS* 239. “Creatura mundi est quasi quidem liber, in quo relucet et representatur el legitur Trinitas fabricatrix.” Bonaventure, 1891a, II c. 12 (V 230a).

41 John Paul II, «Catechesis» (26.01.2000), n. 5, quoted in *LS* 85.

42 “Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est. - Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat.” *Itin* I, 15.

“All of creation, in the end, is conceived of to create the place of encounter between God and his creature, a place where the history of love between God and his creature can develop” (Benedict XVI, 2008a). The contemplation of the truth of creation leads to establishing loving relationships with God and with all living beings in the common home. This is the best way to live the divine truth that all beings treasure.

## CONCLUSION

The Franciscan tradition holds that truth and wisdom are always linked to “living relationships” (*JCS* 2024), characterized by mercy, dialogue, and diversity. In this perspective, study and research become expressions of love. This was also the experience of great philosophers of antiquity, who harmonized mind and heart, knowledge and virtuous living.<sup>43</sup>

From the Franciscan perspective, science must go hand in hand with loving contemplation, for love is the supreme form of knowledge and the pathway to wisdom. Rather than focusing solely on intellectual understanding, Franciscans prioritize practical wisdom; that is, a deep and experiential understanding of God, ourselves, and nature. For them, knowledge is not an end in itself but a means to grow in love for God and neighbor.

True wisdom (“sapere,” to savor) is what gives “flavor” to life. Without it, “life becomes bland” (*JCS* 2024) and we fail to perceive and appreciate that “everything is interconnected” (*LS* 70). It is not merely an analytical, rational, and instrumental knowledge, but a way of being and living in fraternal reciprocity. Seneca expressed this by saying: “one must live for others if one wants to have an authentic life; one must have an authentic life to be able to live for others.”<sup>44</sup> In this perspective, knowledge is synonymous with recognition, openness to mystery, growth in wisdom and love.

In contrast to this holistic and relational vision, the current technocratic paradigm tends to reduce truth to what is useful, efficient, and quantifiable, ignoring the ethical, spiritual, and human dimensions. AI exemplifies this paradigm, offering “exciting possibilities” for expanding our knowledge while also posing “grave risks” (*JMP* 2024, 1). For instance, it “might limit our worldview to realities expressible in numbers [...] excluding the contribution of other forms of truth and imposing uniform anthropological, socio-economic and cultural models” (*FcoG7*).

Despite the risks, the Pope invites us to engage with and humanize AI,

43 “Greek ethics, in fact, integrates practical wisdom with vulnerability and compassion.” Nussbaum, 2001.

44 «Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.» Seneca, 1989, 228.

avoiding “catastrophic predictions” (*JCS* 2024). The example of writing can serve as a reassuring parallel. Indeed, despite Socrates’ concerns, writing has become an essential technology, significantly advancing knowledge, preserving culture, and enhancing communication, AI can similarly be integrated in a way that enhances rather than diminishes our capabilities.

We must open ourselves to the critical use of AI, integrating it appropriately so that it positively enriches our lives and enhances our internal skills rather than replacing them. Specifically, AI can facilitate access to information and handle repetitive tasks, freeing us to focus more on activities requiring critical thinking, creativity, and judgment. Ultimately, it is up to us to decide whether we “become fodder for algorithms” (*JCS* 2024) or use them to grow in wisdom.

### **Bibliography:**

- Paul VI. (1966, 14 July). Apostolic Letter. *Alma parens*. *AAS*, 58, 609–614.
- John Paul II. (1996, 25 March). *Vita consecrate*. Post-synodal apostolic exhortation. *AAS*, 88, 377–486.
- Ratzinger, J. A. (2000, 13 Nov.). *Self-Presentation of Card. Joseph Ratzinger as member of the Pontifical Academy of Sciences*. Retrieved from: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/biography/documents/hf\\_ben-xvi\\_bio\\_20050419\\_self-presentation.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_self-presentation.html)
- Benedict XVI. (2005, 25 Dec.). *Deus caritas est*. Encyclical letter. *AAS*, 98, 217–252.
- Benedict XVI. (2008a, 6 Oct.). Address at the opening of the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. *Ecclesia*, 3436, 26.
- Benedict XVI. (2008b, 20 Oct.). *Apostolic letter on the 7<sup>th</sup> centenary of the death of blessed John Duns Scotus*. Retrieved from: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20081028\\_duns-scoto.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20081028_duns-scoto.html)
- Benedict XVI. (2009, 29 June). *Caritas in veritate*. Encyclical letter. *AAS*, 101, 641–709.
- Benedict XVI. (2009, 2 Dec.). General audience. *Osservatore Romano*, 1.
- Benedict XVI. (2010, 17 March). General audience. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 6 (1), 340–345.
- Francis. (2013, 24 Nov.). *Evangelii gaudium*. Apostolic exhortation. *AAS*, 105, 1019–1137.



- Francis. (2015, 24 May). *Laudato si'*. Encyclical letter. *AAS*, 107, 847–945.
- Francis (2020, 28 Feb.). *Address to participants in the general assembly of the Pontifical academy for life*. Retrieved from: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200228\\_accademia-perlavita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html).
- Francis (2024a, 1 Jan.). Message for the 57th World Day of Peace. *Osservatore Romano*, 286, 3.
- Francis. (2024b, 24 Jan.). Message for the 58th World Day of Social Communications. *Osservatore Romano*, 19, 8.
- Francis. (2024c, 14 June). *Address at the G7 session on Artificial Intelligence*. Retrieved from: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>
- Agustinus Hipponensis. (2020). *Las confesiones*. Madrid: Palabra.
- Agustinus Hipponensis. (1968). *De Trinitate (PL XLII)*. Turnholti: Brepols.
- Aristoteles. (2022). *Ética a Nicómaco*. Barcelona: RBA.
- Aristotle. (2011). *Nicomachean ethics*. Chicago: Chicago UP.
- Armstrong, R. J., Hellmann, W. J. A., Short, W. J. (Eds.). (2001). *Francis of Assisi: Early documents* (3 vol.). New York: New City Press .
- Atleson, M. (2023, 20 March). *Chatbots, deepfakes, and voice clones: AI deception for sale*. Retrieved from: <https://www.ftc.gov/business-guidance/blog/2023/03/chatbots-deepfakes-voice-clones-ai-deception-sale>
- Banvard, J. (1855). *Wisdom, wit, and whims of distinguished ancient philosophers*. New York: Sheldon, Lamport & Blakeman. (Reprint: HardPress, 2020).
- Battaglia, V. (2011). *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù: Cristologia e contemporaneità 3*. Bologna: EDB.
- Bissi, A. (2017). Discernimento e corso della vita. *CredereOggi*, 37 (5), 99–111.
- Blake, L. (2001). John Chrysostom on the Seductions of the Theater. *Studia Patristica*, 37, 427–434.
- Blanco Carrero, E. E. (2018). El concepto de ‚phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francis de Suárez. *Mutatis Mutandis*, 10, 93–116.
- Broussard, M. 2019. *Artificial unintelligence: how computers misunderstand the world*. Cambridge: MIT Press.
- Bonaventure. (1891a). *Breviloquium*. In: Bonaventure, *Opera omnia* (V). Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae
- Bonaventure. (1891b). *Itinerarium mentis in Deum*. In: Bonaventure, *Opera omnia* (V). Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae.
- Bonaventure. (1882–1902). *Opera omnia* (10 vols.). Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae.

- Carbajo-Núñez, M. (2024a). Educación e inteligencia artificial. El papel de la familia. *Estudios Franciscanos*, 125(475).
- Carbajo-Núñez, M. (2024b). Inteligencia artificial y humanismo de fraternidad. *Estudios Franciscanos*, 125 (475).
- Chrysostom, J. (2023). Homilía contra los juegos circenses y el teatro. *PG*, 56. [En español: Salmanticensis, 70–1, 39–68].
- Duns Scotus, J. (1950). *Ordinatio*. In: J. Duns Scotus, *Opera Omnia, studio et cura Commissioni Scotisticae ad fidem codicum edita* (XXIV: II–VI). Vatican City: LEV.
- Duns Scotus, J. (1891–1895). *Reportatio Parisiensis*. In: J. Duns Scotus, *Opera omnia* (I–IV). París: Vivès L.
- Descartes, R. (2013). *Discours de la méthode*. Cambridge: Cambridge UP.
- Descartes, R. (2017). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos.
- Fagan, G. G. (2011). *The Lure of the Arena: Social Psychology and the Crowd at the Roman Games*. New York: Cambridge UP.
- Francis of Assisi. (2001a). Admonitions. In: R. J. Armstrong, W. J. A Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents* (128–137). New York: New City Press.
- Francis of Assisi. (2001b). A Letter to the entire Order. In: R. J. Armstrong, W. J. A. Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents* (116–121). New York: New City Press.
- Francis of Assisi.(2001c). The prayer before the Crucifix (*PrCr*), I. In: R. J. Armstrong, W. J. A Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents* (40–41). New York: New City Press.
- Gadamer, H.-G. (2014). *Truth and method*, Bloomsbury Academic. London.
- Goodfellow, I. J., Bengio, Y., Courville, A. (2017). *Deep Learning*. MIT press, Cambridge (MA).
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. London: SCM.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Huxley, A. (2014). *Brave new world*. Massachusetts: Ipswich.
- Huxley, A. (2017). *Un mundo feliz*. Barcelona: Delbolsillo.
- Iunii Iuvenalis, D. (2004). *Satura X* (P. Campana, Ed.). Firenze: Mondadori.
- Kim Tae, W., Scheller-Wolf, A. (2019). Technological unemployment, meaning in life, purpose of business, and the future of stakeholders. in *Journal of Business Ethics*, 160. 319–337. <https://doi.org/10.1007/s10551-019-04205-9>
- Lactantius Lucius, C.F. (2009). *Divinae Institutiones*, V–VI. Monachii: Saur.
- Laertius Diogenes et alii, (2005). *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Milano: Bompiani.
- Lázaro Pulido, M. (2013). El amor a la verdad en la escuela franciscana (siglo XIII). *Pensamiento*, 69 (259), 351–367.

- Lomas, K., Cornell, T. (eds.). (2003). *Bread and circuses: Euergetism and municipal patronage in Roman Italy*. London: Routledge.
- Lugaresi, L. (2011, 16 Feb.). I padri della Chiesa fra teatro e Internet. *Osservatore Romano*, 4.
- Lugaresi, L. (2008). *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*. Brescia: Morcelliana.
- Lynch, J. (2012). *The Scent of Lemons: Technology and relationships in the age of Facebook*. London: Darton Longman & Todd.
- Martínez Fresneda, F. (ed.). (2020). *Saber y sabor de Dios en Cristo. Pensamiento Franciscano*. Murcia: Espigas.
- Migne, J. P. (1857-1866). *Patrologia graeca*. Paris: Garnier.
- Mitchell, M. (2019). *Artificial intelligence: A guide for thinking humans*. London: Penguin.
- Nussbaum, M. C. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- Plato. (2014). *Fedro*, Madrid: Gredos.
- Plato. (2019). *La República*. Madrid: Alianza.
- Plato. (2011). *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge UP.
- Plato. (2009). *The republic*. Waiheke Island: Floating Press.
- Postman, N. (2006). *Amusing ourselves to death: public discourse in the age of show business*. New York: Penguin.
- Postman, N. (2012). *Divertirse hasta morir: el discurso público en la era del "show business"*. Barcelona: Tempestad..
- Russell, B. (1975). *La perspectiva científica*. Barcelona: Ariel.
- Russell, B. (2017). *The Scientific Outlook*, London: Taylor and Francis.
- Russell, B. (2009). *The scientific outlook*. London: Routledge.
- Sadeghi, M. et al. (2024, 1 July). *Tracking AI-enabled Misinformation*. NewsGuard. Retrieved from: <https://www.newsguardtech.com/special-reports/ai-tracking-center/>
- Scheler, M. (2013). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, eBook. Salzwasser: Paderborn.
- Scheler, M. (2016). *Wesen und Formen der Sympathie*. Hamburg: Meiner.
- Sen, N. B. (ed.) (1967). *Wit and Wisdom of Socrates, Plato, Aristotle...* New Delhi: New Book Society of India.
- Seneca, L. A. (1989). *Epistulae morales ad Lucilium*. In: L. A Seneca, *Lettere a Lucilio* (I, 228). Milano: Garzanti.
- Seneca, L. A. (1809). *Ad Lucilium Epistolae Morales*. Strasburg.
- Young People, the Faith and Vocational Discernment. (2016). *XV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*. Vatican City: LEV.

- Tertullianus, Q. S. F. (1839). *De spectaculis*. Lipsiae.
- Ubertino da Casale. (2007). *Árbol de la vida crucificada*. Murcia: Espigas.
- William of St-Thierry. (1981). *De natura et dignitate amoris*. Kalamazoo, Mich: Cistercian Pub.
- William of St-Thierry. (2023). *Naturaleza y dignidad del amor = De natura et dignitate amoris*. Salamanca: Sígueme
- Vallejo Campos, Á. (2004). El concepto aristotélico de phrónesis y la hermenéutica de Gadamer. In: J. J. Acero Fernández (ed.), *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Verma, P. (2023, 17 Dec.). The rise of AI fake news is creating a ‘misinformation superspreader’. *The Whashington Post*. (Retrieved from: <https://www.washingtonpost.com/technology/2023/12/17/ai-fake-news-misinformation/>)
- XV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (2016), *Preparatory document: Young People, the Faith and Vocational Discernment*, LEV, Vatican City.

# ARTIFICIAL INTELLIGENCE, TRUTH AND WISDOM: A FRANCISCAN PERSPECTIVE

## SUMMARY

This article delves into how to live in truth and attain wisdom in the age of Artificial Intelligence (AI), using the Franciscan Tradition as a guide and reference. While AI can help expand our knowledge, it also blurs the line between truth and falsehood (1<sup>st</sup> part). The second part, drawing on Socrates’ reflections on writing, explores the evolving concept of wisdom in the context of AI. The third part examines how the Franciscan Tradition has approached truth and wisdom. It is concluded that the Franciscan holistic and relational perspective can guide the development of AI towards creating a more humane and fraternal world.

*Article submitted: 01.06.2024; accepted: 20.07.2024.*

**Słowa kluczowe:** Kierkegaard, egzystencja, lęk, grzech, wolność, pierwszy Adam

**Keywords:** Kierkegaard, existence, anxiety, sin, freedom, first Adam

Paweł Eugeniusz Gazda

**Paweł Eugeniusz Gazda<sup>1</sup>**

UNIwersytet Jagielloński w Krakowie, POLSKA

ORCID: 0000-0001-8991-5722

# SØRENA KIERKEGAARDA POJĘCIE LĘKU

## WPROWADZENIE

Jednym z głównych pojęć w filozofii Sørensa Kierkegaarda jest pojęcie *wyboru*. Jako Victor Eremita (łac. „zwycięski pustelnik”) Duńczyk wprowadza je już jako takie w dziele *Albo-albo*, na etapie którego zatrzymuje się na rozważaniach w obrębie egzystencjalnego dychotomizmu. W *Bojaźni i drzeniu*, przekraczając egzystencjalny dychotomizm jako Johannes de Silentio (łac. „Jan, który musi milczeć”), nada je analizie pojęcia *wyboru* postać rozważań nad *wiarą i skokiem jakościowym*. Jako zaś Constantin Constantinus (łac. „stały niezłomny”) ukrywa taką analizę w cieniu wiwisekcji tytułowej koncepcji *powtórzenia*.

Pomimo to do momentu ukazania się *Pojęcia lęku*, wydanego pod pseudonimem Vigilius Haufniensis (łac. „strażnik kopenhaski”), fenomen *wyboru* przedstawia się na tle ludzkiej egzystencji jako projekt fantastyczny. Ani w *Albo-albo*, ani w *Bojaźni i drzeniu*, ani w *Powtórzeniu* nie zostaje bowiem na dobrą sprawę wyeksplikowane, co właściwie miałyby popychać człowieka do dokonania *wyboru* „bycia sobą”. Czy miałyby go skłaniać ku temu coś narzucającego się „z zewnątrz”? Ale w takim razie w jakim sensie byłby to jego *wyбір*? A może „czynniki zewnętrzne” miałyby być jedynie pretekstem, wobec czego ostatecznie do *wyboru* miałyby skłaniać człowieka jakaś „wewnętrzna” siła przesładowcza?

1 Paweł Eugeniusz Gazda – mgr filozofii, obecnie przygotowuje pracę doktorską, miłośnik filozofii Blaise'a Pascala, Sørensa Kierkegaarda i Lwa Szestowa. Żywo zainteresowany nie tylko dorzecznymi sporami z pogranicza przyrodznawstwa i humanistyki, ale i różnymi sojuszami fizyki i metafizyki, kosmologii i filozofii. Adres do korespondencji: Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, e-mail: paweleugeniuszgazda@gmail.com.

Na takie pytania odpowiedzi udziela dopiero Vigilius Haufniensis, który w *Pojęciu lęku* bierze na warsztat egzegezy starotestamentową Opowieść o Upadku Pierwszych Rodziców i niejako dokonuje jej rehabilitacji. W interpretacji Vigiliusa grzech pierwotny nie wynika ze zrządzenia konieczności, lecz jest właśnie następstwem wolnej decyzji konkretnego człowieka. Haufniensis podejmuje się więc wykładni Upadku Pierwszych Ludzi po to, by od strony psychologicznej – jak to sam ujmuje – „przybliżyć się” do pojęcia „przejścia” stanu ludzkiego ducha z jednej jakości w inną (*skok jakościowy*), a więc by dla tajemniczo zrazu przedstawionego wyboru *absolutnego* odnaleźć warunek i motywację w samej ludzkiej egzystencji.

Celem niniejszego artykułu jest właśnie nakreślenie analizy Kierkegaardowskiego pojęcia *lęku* jako warunku i racji *skoku jakościowego*.

## GRZECH JAKO FENOMEN INSPIROWANY „Z WEWNĄTRZ”

W *Pojęciu lęku* Vigilius Haufniensis kieruje uwagę czytelnika na Opowieść o Upadku Pierwszego Człowieka z Księgi Rodzaju. Akcentuje słowa zakazu i przestrogi Jahwe: „z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz, 2,16–17). Jednocześnie wskazuje również na słowa pokusy węża: „na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz, 3, 4–5). Jaki związek mają ze sobą zakaz i przestrogi Jahwe oraz pokusa węża?

Haufniensis zauważa, że słowa Jahwe mają wydźwięk ambiwalentny. Z jednej strony mogą wprawdzie zniechęcać do sięgnięcia po owoce z drzewa poznania dobra i zła, wręcz wzbudzać przerażenie nimi. Jednak z drugiej strony mogą też budzić pożądliwość, prowokować do sięgnięcia po rzeczony owoc, a więc w pewnym sensie wodzić na pokuszenie. Uwypuklając przykaz Jahwe tak, by wydał się przesadzony, wąż wydaje się z tego korzystać i kompromitując Jego przestrożę, sugerować beneficjum kary (Adamczyk, 2000, ss. 13–14). Czy zatem nie oznacza to, że w pewnym sensie Upadek Pierwszego Człowieka może mieć swój warunek i wręcz swoją rację w słowach Boga? Czy nie oznacza to, że w pewnym sensie kusicielem jest również Jahwe?

Haufniensis jest daleki od takiej interpretacji, mimo – czy może raczej właśnie dlatego – że zakłada współzależność słów węża i Jahwe. Zaznacza, że koncepcja węża-kusiciela, którym zgodnie z założeniem musiałby być także Bóg, jest niezgodna z *Listem Jakuba*, który pisze: „Bóg [...] nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi” (Jk, 1, 13). Tymczasem właśnie kuszeniem przez Boga byłoby jednocześnie kuszenie przez węża. Toteż Vigiliusa powołuje się na *List Jakuba* po

to, by umotywić odrzucenie wykładni, zgodnie z którą grzech Adama jest inspirowany „z zewnątrz” (Kierkegaard, 2000, s. 54), oraz pozbycie się zawartej w Opowieści o Upadku „niedoskonałości” (Kierkegaard, 2000, ss. 52–53).

Paradoks genezy Upadku (grzech pojawia się na świecie poprzez grzech) jest analogiczny do paradoksu z Platońskiego *Menona* (wiedza pojawia się na świecie dzięki wiedzy), którym Kierkegaard niewątpliwie się inspirował, o czym bezpośrednio świadczą choćby *Okruchy filozoficzne*. Paradoks ten jest następujący. Jak jest możliwe, że człowiek popełnia Grzech (analogicznie: jak jest możliwa anamneza)? Jeśli nic o grzechu nie wie, to nie może odczuwać pokusy, podobnie jak niewolnik *Menona* nie mógłby dążyć do wiedzy, nie mając o niej w ogóle pojęcia. Jeśli zaś wie o grzechu, to już jest grzeszny, co również wyklucza Upadek, podobnie jak posiadanie wiedzy wykluczałoby dążenie do niej.

Najprostszym rozwiązaniem takiego paradoksu mogłoby się wydawać wprowadzenie „zewnątrznej” postaci kusiciela, który gorszy człowieka, wystawia go na pokuszenie i zwodzi (w przypadku ucznia – wprowadzenie „zewnątrznej” postaci nauczyciela, który przekazuje swoją wiedzę). Jednak Kierkegaard, podobnie jak Platon, daje do zrozumienia, że nie jest to żadne rozwiązanie, ponieważ Jahwe i wąż mogą być dla Adama – niczym Sokrates dla niewolnika *Menona* – jedynie pobudką czy pretekstem.

W „stanie niewinności” człowiek określony jest w bezpośredniej jedności ze stanem natury, a więc nie zna różnicy między dobrem a złem (Kierkegaard, 2000, ss. 50, 52). Gdyby przed Upadkiem Adam w ogóle nie miał pojęcia o *wolności* i w ogóle nie wiedział, do czego jest zdolny (Kierkegaard, 2000, ss. 50–51), a więc gdyby był zupełnie niewinny, to „zewnątrzne” kuszenie i tak nie miałyby z czego zrobić użytku (Kierkegaard, 2000, s. 51). Kuszony noworodek, na przykład, nie zwróciłby uwagi na pokusę Złego. Przyjmując zatem, że słowa Jahwe (pośrednio: węża) rodzą w Adamie pożądanie, które ma z czego zrobić użytek, tak iż faktycznie stają się przyczyną jego Upadku, zakłada się *eo ipso*, że Pierwszy Człowiek w chwili kuszenia wie już, do czego jest zdolny, a więc nie jest zupełnie niewinny. To jednak oznacza właśnie, że jest już grzeszny przed Upadkiem, tak iż powracamy do paradoksu implikowanego pytaniem: jak jest możliwe, że człowiek doznaje Upadku? Innymi słowy, wprowadzenie „zewnątrznej” postaci kusiciela, który zwodzi człowieka, niczego nie zmieniło w kwestii paradoksu, nie przyniosło jego rozwiązania. W świetle logiki klasycznej wyjaśnienie, że grzech pojawił się na świecie za sprawą grzechu, wciąż narażone jest na zarzut błędu *circulus in demonstrando*, mimo wprowadzenia postaci Złego.

Według Vigiliusa roszczenia logiki klasycznej dają alternatywę: 1) albo przyjąć, że słowa pokusy pochodzą od „zewnątrznego” kusiciela, co jednak ozna-



czaloby *eo ipso* założenie, że Adam przed Upadkiem ma już pojęcie o *wolności* i nie znajduje się w „stanie niewinności” (po co jednak w takim razie kusiciel?); 2) albo uznać, że Adam przed Upadkiem jeszcze nie ma pojęcia o *wolności* i znajduje się w „stanie niewinności”, co jednak, zdaniem Kierkegaarda, oznaczałoby *eo ipso* dyskwalifikację supozycji, że pokusa pochodzi od kusiciela (bo w takim wypadku pokusa kusiciela nie miałaby z czego zrobić użytku). W świetle logiki klasycznej jest to alternatywa wykluczająca (rozłączna). Wprowadzenie „zewnątrznej” postaci kusiciela implikuje: 1) albo że Jahwe i wąż mówią do Adama to, co on i tak już wie (co jednak redukuje istotność ich roli), 2) albo że Jahwe i wąż mówią do Adama to, czego on i tak nie jest w stanie pojąć (co jednak redukuje istotność ich roli).

Wedle Vigiliusa w obu przypadkach rola „zewnątrznego” kusiciela jest redundantna. Nie oznacza to, oczywiście, że Vigilius się nie myli, niemniej ma on prawo do swojej interpretacji i w jej świetle odrzuca rolę Złego. Kierkegaard pozwala sobie na taką interpretację, argumentując, jak wspomniano, że pokuszenie węża byłoby zarazem pokuszeniem samego Boga – to zaś jest niezgodne z *Listem Jakuba* i byłoby „skazą” Opowieści z *Genesis* (Kierkegaard, 1996, ss. 53–54).

Odebranie głównej roli wężowi-kusicielowi nie rozwiązuje jednak samego paradoksu, że grzech pojawił się na świecie za sprawą grzechu. Pozornie może go jeszcze wzmacniać. Postać kusiciela miała przecież wyjaśniać, dlaczego grzech pojawił się na świecie. Tymczasem Kierkegaard wydaje się sądzić, że niczego ona nie wyjaśnia i w świetle logiki klasycznej paradoks genezy Upadku musi pozostać paradoksem. Vigilius nie sądzi więc, że Adam w ogóle nie jest kuszony. Proponuje wykładnię, zgodnie z którą „słowa przykazu i przestrogi” przychodzą do Pierwszego Człowieka nie „z zewnątrz”, ale „z wewnątrz”. Krótko mówiąc, jak powiada Kierkegaard (1996, s. 56), tym, który kieruje do Adama „słowa przykazu i przestrogi”, jest on sam.

Tym sposobem rolę kusiciela, odebraną wężowi i Bogu, otrzymuje *lęk* – Platoniński Eros *à rebours*. Jak mówi Haufniensis: „ten, kto staje się winny, staje się również winny motywu swej winy, albowiem wina nigdy nie ma jakiegos zewnętrznego motywu i ten, kto ulega pokusie, sam ją wywołuje” (Kierkegaard, 1996, s. 131).

## GRZECH JAKO FENOMEN MOTYWOWANY *LĘKIEM*

Czym są rzeczzone „słowa przykazu i przestrogi”? Te słowa to właśnie *lęk* (wąż w człowieku, czyli wewnętrzna siła prześladowcza).

*Lęk* nie odnosi się do czegoś konkretnego (jak strach), lecz jego przedmiot jest nieokreślony – jest nim „nic” (Kierkegaard, 2000, ss. 48–49, 81). O ile przeto odczuwanie pożądania w „stanie niewinności” nie jest możliwe (jeśli nie wie się

o czymś, to nie można tego pragnąć), o tyle odczuwanie *lęku* jest możliwe (*lęk* jest przejawem tego, o czym nie ma się jeszcze pojęcia jako takiego, jak Eros u Platona).

W ten sposób – stosując logikę dialektyczną i zastępując pojęcie pożądania pojęciem *lęku* – Vigilius unika błędu *circulus in demonstrando*. W przeciwieństwie do pożądania (które musi z czegoś robić użytek), *lęk* nie wymaga, by człowiek miał jasne pojęcie o *wolności*, by jednoznacznie znał różnicę między złem a dobrem, by ostatecznie wiedział, do czego jest zdolny itd. (co wykluczałoby możliwość Upadku jako takiego; nie upada bowiem ten, kto jest od zawsze upadły). *Lęk* z niczego użytku robić nie musi, by przejmować człowieka *lękiem*, albowiem *lęk* w swoich kreacjach *lęka* się samego siebie.

Jak inni „autorzy” pseudonimowi, Haufniensis utrzymuje, że człowiek zawsze już jest „synteza” – „synteza” (w tym kontekście) duszy i ciała (Kierkegaard, 2000, s. 50). Podobnie jak Platoński Eros jest dzieckiem Dostatku i Nędzy, tak człowiek jest dla Kierkegarda dzieckiem duszy i ciała. Oznacza to, że człowiek zawsze już jest czymś więcej niż zwierzę, które nigdy nie jest określone inaczej jak tylko cielesnie (Kierkegaard, 2000, ss. 50, 54–55), co zresztą w pewnym sensie okazuje się jego przywilejem. Zwierzę jest bowiem zupełnie niewinne, nie mogłoby Upaść, zgrzeszyć, bo byłoby zupełnie głuche na „słowa przykazu i przestrogi” Jahwe i pokusy węża.

Jednak człowiek jest „synteza” *in actu* dopiero w *chwili*. Zwykle jest natomiast raptem „synteza” *in potentia* „wykle” – to znaczy właśnie: w „stanie niewinności” (Kierkegaard, 2000, ss. 55, 94). „Niewinność” jest stanem, w którym „synteza” jest jeszcze niezaktualizowana czy zawieszona; w którym – jak to w przenośni ujmuje Vigilius – „synteza” pozostaje w uśpieniu. W tym sensie, o ile *duch* jest „syntezy” aktualizacją, w „stanie niewinności” człowiek jest raptem duchem śniącym (Kierkegaard, 1996, s. 51). Metafora uśpienia jest analogią Platońskiej metafory zapomnienia. Czuwanie *ducha* przebudzonego to anamneza *à rebours* – jak wiadomo, Kierkegaard odwraca bowiem klasyczną racjonalistyczną logikę dialektyczną, wprost Heglowską, ale *wywodzącą* się jeszcze od Heraklita i Platona.

Należy pamiętać, że *wyбір* tak konstytuuje absolutne *albo-albo*, iż dla *ducha* bezpośrednio jest *albo* przestrzenią *wolności*, *albo* przestrzenią niewoli, tak iż *duch* jako *duch* może być wyłącznie *albo* w „stanie bez-grzechu”, *albo* w „stanie grzechu”. Te jakościowe dystynkcje: między „stanem grzechu” a „stanem bez-grzechu”; między „stanem niewoli” a „stanem wolności” *et cetera* – te dystynkcje odpowiadają rozróżnieniu między duchem śniącym a *duchem* przebudzonym. Można wobec tego stwierdzić, że dla *ducha* absolutne *albo-albo* to: *albo* *duch* zbudzony, *albo* duch śniący – co jest dysjunkcją między „byciem sobą” a „nie-byciem sobą”. („*Duch* zbudzony” jest bowiem określeniem *absolutności*, czyli jednoczesności ide-

alności i realności jako różnych w tożsamości: „bycie sobą” jest dialektyczną „korespondencją” realności i idealności, a „nie-bycie sobą” – brakiem takiej „korespondencji”).

W tym właśnie sensie Haufniensis powiada: „w czuwaniu [po przebudzeniu *ducha*] ustanowiona zostaje różnica pomiędzy mną a [tym] drugim” (Kierkegaard, 2000, s. 48). „Mną” jest *duch* zbudzony, a „tym drugim” – duch śniący. Dystynkcja między nimi, jako jakościowa, istnieje jako następstwo *skoku* („przebudzenia”), toteż Haufniensis pisze, że w stanie snu *ducha* (pod nieobecność *wolności*) dystynkcja ta jest zawieszona (Kierkegaard, 1996, s. 49). „Zawieszona” – to znaczy: ona jest, tyle że jako nie-będąca; jest obecna właśnie jako *lęk*. *Lęk* jest bowiem wszystkim, co jest z *ducha* w „stanie niewinności” – nicością tego, co się dopiero może zdarzyć (Słowikowski, 2000, s. 172).

Haufniensis powiada, że w „stanie niewinności” *duch* przejawia się (ustosunkowuje do śniącego-siebie) jako nicość (Kierkegaard, 2000, ss. 48, 81). Właśnie ta nicość rodzi *lęk*. *Lękiem* jest więc przejawienie się *ducha* sobie samemu w „stanie niewinności”. I w tym właśnie sensie sformułowanie Haufniensisa: „tym, który kieruje do Adama »słowa przykazu i przestrogi«, jest on sam” (Kierkegaard, 1996, s. 56) – znaczy: Adam lęka się zbudzonego-siebie uobecniającego się mu jako nieobecny. *Lęk* jest bowiem zrazu cechą *ducha* śniącego w Raju (Kierkegaard, 2000, s. 48).

Właśnie tak, w świetle logiki dialektycznej, Kierkegaard interpretuje paradoks genezy Upadku. To, co dla logiki klasycznej jest sprzecznością (paradoksem), dla logiki dialektycznej jest istotą *rzeczywistości* – zróżnicowana tożsamość bytu („obecność grzechu”) i niebytu („stan niewinności”), Dobra („wierność w *wierze*”) i nicości (rozpacz). To, co dla logiki klasycznej jest błędnym kołem – wyjaśnienie skutku przez niego samego, a przyczyny jako istniejącej dla siebie samej – dla logiki dialektycznej jest prawidłowością. Grzeszność i niewinność to tożsamość negatywna, zróżnicowana. Dlatego właśnie możliwy jest Upadek, który byłby niemożliwy zarówno gdyby Pierwszy Człowiek był zupełnie niewinny (wtedy bowiem pozostałby głuchy na słowa pokuszenia), jak i gdyby był zupełnie grzeszny (wtedy bowiem pokusa byłaby zbędna).

Warto ponownie odnieść się do wyraźnej analogi z *Menonem*, w którym Platon sugeruje już (jeszcze przed *Parmenidesem*) logikę dialektyczną: poznanie, jako *anamneza* (przypomnienie), możliwe jest tylko wtedy, kiedy wiedza już istnieje w poznającym, tyle że jako zapomniana. Podobnie można powiedzieć, że zdaniem Kierkegarda Upadek możliwy jest tylko wtedy, kiedy grzech już istnieje w Pierwszym Człowieku, tyle że jako uspiiony (nie pochodzi więc „z zewnątrz”). U Platona warunkiem Poznawania jest poszukiwanie wiedzy, niemożliwe zarówno przy całkowitym braku wiedzy, jak i przy całkowitym jej posiadaniu. Samo to poszukiwanie

wiedzy jest poznawaniem. U Kierkegaarda natomiast *lęk* jest właśnie warunkiem Upadku, niemożliwego zarówno w „stanie niewinności”, jak i grzeszności zupełnej. Samo upadanie jest właśnie *lękaniem się*, egzystencjalną anamnezą, poszukiwaniem owoców drzewa poznania dobra i zła. Podobnie jak Eros u Platona jest *spiritus movens* anamnezy i samą anamnezą, tak u Kierkegaarda *lęk* jest *spiritus movens* Upadku i samym Upadkiem. Dla praktykującego ucznia nauczyciel jest tylko inspiracją, a więc nie samym źródłem wiedzy, bo wiedza utajona jest w samym praktykującym. Podobnie dla Pierwszego Człowieka wąż jest tylko pobudką, bo grzech zawsze już jest utajony w nim samym. Dlatego właśnie Haufniensis mówi: „tym, który kieruje do Adama »słowa przykazu i przestrogi« [i który *eo ipso* kusi go], jest on sam” (Kierkegaard, 1996, s. 56). „Ten, kto staje się winny, staje się również winny motywu swej winy, albowiem wina nigdy nie ma jakiegoś zewnętrznego motywu i ten, kto ulega pokusie, sam ją wywołuje” (Kierkegaard, 1996, s. 131).

### **LĘK JAKO FENOMEN UMOŻLIWIAJĄCY WOLNOŚĆ**

Zapytajmy: czego *lęka się* śniący duch? Czy *lęka się* konkretnego czynu? Nie, bo nie wie, do czego jest zdolny. Czy więc *lęka się* zdolności do czynu? Też nie, bo do czynu zdolna jest dopiero *wolność*, tymczasem śniący duch nie ma pojęcia o tej *rzeczywistości*. Skoro więc nie zdolności do czynu, to czego *lęka się* duch? Otóż *lęka się* możliwości zdolności do czynu (Kierkegaard, 2000, s. 51), którą sam stwarza, mimo że (co w ramach logiki dialektycznej jest sprzecznością dopuszczalną) ta możliwość zarazem powoduje *lęk*. Duch *lęka się* tego, co żywi *lęk*.

Wynika z tego, że mowa tu nie o czynie konkretnym, lecz o czynie na wskroś nieokreślonym. Haufniensis powiada zresztą, że duch *lęka się mocy* (Kierkegaard, 2000, s. 51) – nie tego, że może uczynić coś konkretnego (tego nie wie; gdyby wiedział, musiałby zarazem wiedzieć, co konkretnie może uczynić), lecz tego, że może coś uczynić być może. Innymi słowy, duch *lęka się*, odkrywając przed sobą nie po prostu możliwość realną, lecz możliwość utajoną pod postacią możliwości (Kierkegaard, 2000, s. 49). *Lęka się* tego, czego jeszcze nie ma. Gdyby to „nigdy-coś”, którego *lęka się* duch, stało się „trwale-czymś”, *lęk* znikłby jako taki, bo oznaczałoby to, że jakiś czyn i zdolność do niego zostały uprzedmiotowione, a przecież *lęk* jest z istoty bezprzedmiotowy (Słowikowski, 2000, s. 172).

Można zatem stwierdzić, że *lęk* i idealna możliwość wzajem się konstytuują: idealna możliwość rodzi *lęk*, a *lęk* rodzi idealną możliwość. I właśnie tak rozumiany *lęk* – jako coś najbardziej dwuznacznego w świecie, jak powiada Kierkegaard (1996, s. 51) – Vigilius traktuje jako warunek i psychologiczną eksplikację Upadku (Kierkegaard, 2000, s. 52).

Właśnie Upadek jest idealną możliwością, która rodzi *lęk* i którą rodzi *lęk* Pierwszego Człowieka w „stanie niewinności” w Raju. Vigilius pisze: „*lęk* przed [popętnieniem] Grzechu [*lęk* przez Grzech zrodzony] rodzi Grzech” (Kierkegaard, 2000, s. 78). Aby ów „rodzący” *lęk* odczuwać, Adam nie może znać w sposób ostateczny różnicy między złem a dobrem, nie może ostatecznie wiedzieć, do czego jest zdolny; jednak z drugiej strony nie może też nie mieć wolności do Upadku. Jest to najgłębsza tajemnica ostatecznej postaci snu *ducha*: *lęk* przed zbudzeniem, którego możliwość obudził *lęk*.

Da się to zilustrować przykładem. Wyobraźmy sobie, że stoimy na skraju dachu wielopiętrowego gmachu. W takich okolicznościach możemy odczuwać *lęk*. Zapytajmy: czego się *lękamy*? Czy *lękamy* się upadku? Nie – upadek mógłby być (ewentualnie) przedmiotem strachu, ale nie *lęku*. Czy więc *lękamy* się tego, że moglibyśmy upaść z własnej woli, że moglibyśmy skoczyć? Czy *lękamy* się zdolności do skoku? Też nie – nie wiemy przecież, czy moglibyśmy skoczyć, skoro jeszcze nigdy tego nie zrobiliśmy. Może się nam wydawać, że moglibyśmy, ale na dobrą sprawę nie wiemy, czy nas na to stać. Czy zatem *lękamy* się możliwości zdolności do skoku? Logika dialektyczna Kierkegarda każde odpowiedzieć: i tak, i nie („zarówno, jak też”).

Nie wiedząc, czy moglibyśmy skoczyć, nie wiemy wszystkiego o skoku, ale jednocześnie nie jest też przecież tak, że nie wiemy o nim w ogóle niczego. *Lękamy* się możliwości zdolności do skoku, lecz jednocześnie ta możliwość jest dopiero ustanawiana przez *lęk*, który kusi i zarazem odradza, aby z niej skorzystać. Nasz *lęk* nie wynika też po prostu (bezpośrednio) z tego, że być może jesteśmy zdolni skoczyć, albowiem to, że być może jesteśmy zdolni skoczyć, podpowiada nam dopiero właśnie *lęk*. *Lęk* żywi się negatywną tożsamością (tożsamą różnicą) bytu (grzechu) i niebytu (niewinności). *Lękamy* się więc, odkrywając przed sobą, że być może jesteśmy zdolni skoczyć, lecz nawet jeśli jesteśmy zdolni, nie musimy tego robić, i decyżja, przed którą *lęk* nas ostrzega i do której nas zachęca, należy wyłącznie do nas – *lękamy* się możliwości *wolności* (Kierkegaard, 2000, s. 173).

Pojmując *lęk* w ten sposób, Haufniensis nazywa go „*wolnością* przeglądającą się w lustrze możliwości” (Kierkegaard, 1996, s. 133). W innym miejscu powiada: „*rzeczywistość ducha* wciąż ukazuje się [duchowi śniącemu] jako zjawisko, które [go] kusi swoją możliwością [...] – jest ono niczym, które może tylko powodować *lęk*” (Kierkegaard, 2000, s. 48). *Lękiem* jest więc przejawienie się *ducha* jako *wolności* duchowi śniącemu jako jego własnej możliwości. *Absolutność* zazwyczaj „jest niczym” – dialektycznie dwuznaczna niczym *lęk*, który wywołuje, niczym „nieskończone zanikanie” – niemniej zawsze już istnieje (Kierkegaard, 1996, s. 49). I tylko dlatego śniący duch może doświadczać *lęku*: ponieważ (jakkolwiek zazwyczaj jako „nigdy-coś”) zawsze już jest w nim *postać absolutna*.

## LĘK JAKO FENOMEN DIALEKTYCZNY I POWSZECHNY

W świetle logiki dialektycznej odpowiedniość następujących sformułowań: 1) *lęk* dotyka ducha śniącego; 2) *lęk* pochodzi od *absolutnej postaci* ducha – nie jest odpowiednością nieodpowiednią.

W duchu śniącym istnieje już przeciwstawność między realnością a idealnością; tym, co nie istnieje, jest przeciwstawność między idealnością a *absolutnością* i realnością a *absolutnością*. Na tym polegałaby różnica między duchem śniącym a *duchem absolutnym*: w tym ostatnim realność i idealność są jednocześnie *absolutnością*. W duchu śniącym realność i idealność nie są *absolutnością* jednocześnie. *Sen ducha* polega na tym, że między jego aspektami: idealnym i realnym, brak aktualnej „korespondencji”. *Duch* śni, bo jego możliwości nie „odpowiadają” *rzeczywistości* – jego rozumienie nie jest aktualnym odbiciem jego czynów, a jego czyny nie są aktualnym odbiciem jego rozumienia. Vigilius powiada zatem, że *lęk* jest wolnością skrepowaną (Kierkegaard, 2000, s. 55). Śniąc, *duch* w sobie samym nie ma bowiem sprzymierzeńca (Szwed, 1999, ss. 153–154).

Chodziłoby tutaj o aktualność „przejścia” od możliwości do *rzeczywistości* poprzez *wybraną* konieczność jako „określenie pośrednie”, jak to ujmuje Haufnien-sis, a więc od zrozumienia do czynu, jak to ujmuje Anti-Climacus, za sprawą woli (Kierkegaard, 1996, ss. 242–243). Taka odpowiedniość możliwości i *rzeczywistości* konstytuuje *ducha* – jest on *absolutny*, bo *absolutność* jest w nim aktualna.

Po co *duch* się objawia (lęka)? *Duch* objawia się (lęka), bo pragnie przebudzenia, wyzwolenia, uobecnienia siebie jako Siebie, to znaczy aktualnego zjednoczenia swoich momentów realności i idealności w negatywnej tożsamości (Kierkegaard, 2000, s. 67). Człowiek został bowiem powołany do tożsamości z Sobą i nie może o tym zapomnieć trwale, co oznaczałoby, że ciało i dusza nie są choćby nieaktualnie tożsame w różnicy (Kierkegaard, 1996, s. 52). Wprawdzie śniąc, człowiek nie pamięta o tym, jednak *lęk* – pierwocina *ducha* – zna jego powołanie. Toteż poprzez *lęk* *duch* przyzywa samego siebie do wierności swojemu powołaniu, do odpowiedzialności za samego siebie, do obowiązku *wolności* (Gruca, Mróz, 2012, s. 149). Słusznie powiedziano, że *lęk* jest przyrodzoną siłą prześladowczą, która nie zezwala, by *duch* zapomniał o Sobie (Szwed, 2000, s. 10).

Kierkegaard prezentuje czytelnikowi analizy na odpowiednim poziomie abstrakcyjności, jednak jest przekonany, że mówi o fenomenie realnym i powszechnym. Twierdzi, że jego „inkwizytorskie oko” nie potrzebuje „Paryża”, „Londynu” ani żadnych „egzotycznych egzemplarzy”, bo dostrzega *lęk* w ludzkiej codzienności (Kierkegaard, 2000, ss. 60–62). Sugeruje, że można go dostrzec już u bawiących się dzieci – pod postacią „poszukiwania tego, co trąci przygodą” (Kierkegaard 2000, s. 49). Pod postacią „plastycznego piękna” został natomiast, jego zdaniem, zakłęty



lęk greckiej kultury, która w *lęku* drżała wobec ignorancji *ducha* (Kierkegaard, 2000, ss. 70–71). Koniec końców *lęk* nie jest bowiem „przygniatającym ciężarem ani cierpieniem nie do pogodzenia z błogością niewinności” (Kierkegaard, 1996, s. 50). I nie pojawia się wyłącznie u mężczyzn; kobiety, będąc – zdaniem Kierkegaarda (2000, ss. 70, 72) – bardziej zmysłowe, *lękają się* nawet bardziej.

Dobitnie świadczy to o Kierkegaardowskiej percepcji *lęku*. W odróżnieniu od naukowej psychologii, dla której *lęk* jest stanem patologicznym, niepowszechnym zaburzeniem normalnego funkcjonowania układu nerwowego, Vigilius operuje pojęciem *lęku* jako pojęciem fenomenu najbardziej naturalnego, poniekąd fundamentalnego dla kondycji ludzkiej. Można wręcz stwierdzić, że zdolność odczuwania *lęku* jest dla Kierkegaarda miarą człowieczeństwa (Szatan, 2012, s. 328). Haufniensis pisze: „[człowiek], im głębiej się *lęka*, tym głębszym jest człowiekiem” (Kierkegaard, 1996, s. 185). „Kto nauczył się odczuwania *lęku* w sposób właściwy, ten nauczył się rzeczy najważniejszej” (Kierkegaard, 2000, s. 157). Kilkakrotnie zaznacza, że człowiek mógłby *lęku* nie doświadczać wcale tylko wtedy, gdyby bez reszty zamienił się w zwierzę (Kierkegaard, 1996, ss. 63–64) albo gdyby był Bogiem. Toteż im więcej *lęku*, tym więcej potencjału *ducha* i *vice versa* (Kierkegaard, 2000, s. 49).

*Duch* różni człowieka od zwierzęcia, jak i od Boga, o tyle, o ile terażniejszością, w której uobecnia się *duch*, jest *chwila* (Kierkegaard, 1996, s. 107). Wbrew pozorom oznacza to, że człowiek nigdy nie żyje tylko *hic et nunc*, podobnie jak nie jest też zrodzony do życia *sub specie aeternitatis*, lecz zawsze doświadcza egzystencji swej jako *stającej się pełni czasu*. Ludzka świadomość, inaczej mówiąc, nigdy nie jest ograniczona wyłącznie do przemijającego momentu, lecz każdej terażniejszości doświadcza wobec przeszłości zorientowanej na przyszłość. W odróżnieniu od istoty czysto cielesnej człowiek doznaje siebie w świetle tego, co już uczynił, i tego, co dopiero może uczynić. A ponieważ doznawać siebie pragnie jak najpełniej – *lęka się*.

*Lęk* jest tym, co najbardziej w świecie dwuznaczne, jak pisze Kierkegaard (1996, s. 51), toteż człowiek *lęka się* trudów, jakie – skoro wobec słabości swej natury ustawicznie ciąży ku życiu wegetatywnemu – konieczne są do poniesienia gwoźli realizacji egzystencjalnych możliwości. Jednocześnie – wobec pragnienia pełni *ducha* – *lęka się* niezrealizowania własnych możliwości. Toteż z jednej strony *lęk* jest „mocą przyjazną”, która przeciwstawia się słabości ludzkiej natury i (zrazu nawet poza jego świadomością) wyrывa człowieka ze stanu wegetatywnego (Boroń, 2011, s. 111); natomiast z drugiej – „mocą wrogą”, która zakłóca stosunek duszy z ciałem i utrudnia aktualizację „syntezy” (Kierkegaard, 2000, s. 50). Świadomości tej, odzwierciedlającej sprzeczność w łonie *ducha*, dialektycznej dwuznaczności *lęku* Haufniensis daje wyraz, nazywając *lęk sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią* (Kierkegaard, 1996, s. 50).

Analogenicznie dwuznaczny jest sam Upadek (Kierkegaard, 1996, s. 73) i *wolność*, która przecież nie istnieje tylko po to, by Upadek był możliwy, choć bez niej Upadek byłby niemożliwy. Haufniensis powiada przeto, że w *lęku* to sama *wolność* upada (Kierkegaard, 2000, s. 67). Porównuje przy tym *lęk* do „zawrotu głowy”, którego przyczyną jest zawsze zarówno „przepastna głęбина”, jak i „oko, które w nią spogląda” (Kierkegaard, 1996, s. 73). Upadek zostaje więc zilustrowany następująco: śniący duch wślepia się w otchłani możliwości *wolności* (własnej swej *rzeczywistości*), przymierza się do *skoku* i skacze, jednak w *skoku* zatrzuwa się własnej odwagi i „chwytą się skończoności, by się na niej zatrzymać” (Kierkegaard, 2000, s. 67), wobec czego ostatecznie, zamiast *wolności* udanej, realizuje *rzeczywistość* nieudaną (Kierkegaard, 1996, s. 136).

Widać stąd, że Upadek za jednym zamachem dokonuje się w dwóch ruchach: „ruchu wstecz” i „ruchu wprzód”. „Ruchem wstecz” jest ukonstytuowanie *grzeszności*: idealnej możliwości zarówno „stanu grzechu”, jak i „stanu bez-grzechu”; natomiast realizacją niewoli, w przypadku Upadku, jest „ruch wprzód”. Vigilius często mówi po prostu o „popadnięciu w grzech”, nie akcentując wówczas tego „podwójnego ruchu”; kiedy wszakże wspomina o dwuznaczności Upadku, ewidentnie daje do zrozumienia, iż jakościowy *skok* rozumie tak właśnie: jako „dwie zmiany za jednym zamachem”.

## DIALEKTYKA EGZYSTENCJI: GRZECH JAKO PRZECIWIENSTWO WIARY I DYNAMIZUJĄCA ROLA LĘKU

Po wydarzeniu się pierwszego jakościowego *skoku lęk* nie znika. Haufniensis pisze, iż „grzech zrodził się w *lęku*, ale jednocześnie przyniósł *lęk* ze sobą” (Kierkegaard, 1996, s. 64). Następstwem *skoku* zmienia się natomiast to, że *lęk* staje się refleksją *ducha*, którego „nic” staje się „czymś”. Toteż, jak pisze Kierkegaard (2000, s. 60), „*lęk* oznacza dwie rzeczy: *lęk*, w którym jednostka popełnia grzech w jakościowym *skoku*, oraz *lęk*, który [...] wchodzi w świat wraz z grzechem”. Oczywiście podział ten nie oznacza niczego poza tym, że *skok* jest absolutną zmianą perspektywy, z której się *lęku* doświadcza (Słowikowski, 2000, s. 173). Wpierw doświadcza go człowiek przed Upadkiem; później – człowiek, który zna różnicę między dobrem a złem; *lęk* jako taki pozostaje jednak ten sam.

Można by spytać: dlaczego w gruncie rzeczy *lęk* nie znika po wydarzeniu się jakościowego *skoku*? Otóż dlatego, że „stan grzechu” jest *rzeczywistością* nieuprawnioną (nieudaną). Mając na myśli, że *rzeczywistość* grzechu jest niewolą *wolności* z jej własnej woli, Haufniensis powiada, że jest ona „*rzeczywistością*, która nie posiada solidnego istnienia” (Kierkegaard, 2000, s. 59). Upadłszy w „stan grze-



chu”, *duch* pragnie go zanegować i ustanowić *rzeczywistość* uprawnioną (udaną). Stanąć w obliczu *wolności* i raz na zawsze nie popaść w niewolę – co jest jednak niemożliwe. *Lęk* w „stanie grzechu”, będąc warunkiem uprawnionej *chwili*, prędzej czy później kończy się bowiem kolejnym grzechem. Ten zaś znów poddany zostaje woli negacji. „Tak dzieje się od zarania grzechu” (Kierkegaard, 1996, s. 136).

Dialektyka ludzkiej egzystencji jest więc taka, że zarówno „stan grzechu”, jak też „stan bez-grzechu” nie może być stanem ostatecznie trwałym. Człowiek jest nieaktualnym „nigdy-czymś” lub aktualnym „nigdy-czymś”, niemniej nigdy nie jest po prostu czymś lub po prostu niczym. Grzech, tak jak *wolność*, nie jest „jednością stanu i »przejścia«” (Kierkegaard, 1996, s. 136), a więc nie jest trwałym stanem jako trwałością „przejścia”, a tylko „jakimś ostatnim psychologicznym przybliżeniem następnego stanu [nietrwałego]” (Kierkegaard, 1996, s. 138).

Toteż człowiek nigdy nie może się w zupełności wyzwolić od grzechu. Wobec nietrwałości stanów egzystencjalnych grzech może zostać zanegowany, ale *wolność* ku takiemu wyzwoleniu oznacza *ipso facto*, że grzech może powrócić. Taka jest cena *wolności*. Toteż właśnie w tym sensie egzystencja, jako nieustające *stawanie się*, jest zadaniem na całe życie. Człowiek nie może się cofnąć w przeszłość do Hegłowskiej wieczności, by być raz na zawsze taki, a nie inny, bo takiej wieczności jeszcze nie ma. Wedle Kierkegarda wieczność staje się teraz, toteż człowiek musi *stawać się w przyszłość* (Szary, 2013, s. 65), a nie w przeszłość, jak Hegłowski Absolut.

Jak powiada sam Haufniensis, *lęk* nie znika po wydarzeniu się jakościowego *skoku*, ponieważ:

Historia indywidualnego życia toczy się od stanu do stanu; każdy zaś stan powstaje w *skoku*. Jak grzech wszedł niegdyś do świata, tak samo nie przestaje wchodzić, póki się go nie powstrzyma. Powtórzenie [grzechu] nie jest jednak jego prostą konsekwencją, tylko nowym *skokiem*. Stan poprzedzający *skok* jest jakby jego najbliższym psychologicznym sąsiedztwem. [...]. W każdym stanie obecna jest [natomiast] jakaś możliwość, a zatem i *lęk*. Tak dzieje się od zarania grzechu, bo tylko *dobro* jest jednością stanu i „przejścia”. (Kierkegaard, 1996, s. 136).

W ostatnim zdaniu Haufniensis odnosi się do Zbawienia. Zbawienie byłoby właśnie trwałością *chwili* udanego *skoku* – najwyższej miary aktualnej odpowiedniości („korespondencji”) rzeczywistości i idealności jako negatywnej tożsamości w człowieku – czyli ostatecznym ziszczeniem się *stającej się w przyszłość* wieczności (Szwed, 1992, s. 157). Ponieważ ziszczenie takie nie jest możliwe w czasie, *skok*, nawet ten konstytuujący *rzeczywistość* uprawnioną, jako zjawisko temporalne nie

stanowi jeszcze Zbawienia, lecz jest najwyżej jego pierwociną. W tym sensie Haufniensis określa *chwilę* mianem „atomu wieczności” (Kierkegaard, 1996, s. 106).

Jak wynika z powyższego, niepodjęcie się *skoku*, warunku „atomu wieczności”, wyklucza też możliwość Upadku. W *skoku* ustanowione zostaje następujące „*albo-albo*”: *albo* urzeczywistnia się *chwilę* jako „atom wieczności”, *albo* upada się w grzech. Upadek ma więc miejsce zawsze, ilekroć człowiek kapituluje w obliczu przedsięwziętej możliwości. Mowa tutaj bowiem o możliwościach podejmowanych na całe życie, których z istoty nie da się nigdy zrealizować w pełni.

Ma to związek z *wiarą* o tyle, o ile żaden wysiłek *skoku* nie może się powieść bez *wiary*, natomiast każdy upadek, a więc każde zejście z raz wybranej w życiu drogi, dzieje się wskutek braku *wiary*. Ponownie dotyka to kwestii dwuznaczności *lęku*: z jednej strony jest on założeniem i wyjaśnieniem „stanu grzechu”; z drugiej natomiast – prowadzi do jego przeciwieństwa: do *wiary*. Człowiek bez *wiary* (bez wewnętrznej ufności, że mu się powiedzie) prędzej czy później odczuwa przytłoczenie wysiłkiem urzeczywistniania przedsięwziętych możliwości, przytłoczenie tak wielkie, iż ginie w krzyżowym ogniu *lęku* przed tymże wysiłkiem (Kierkegaard, 1996, s. 185) – *lęk* bez *wiary* w istocie prowadzi do grzechu.

*Wiara* tymczasem sprawia, że człowiek w *lęku* nie chwytą się „skończoności, by się na niej zatrzymać”, jak pisze Kierkegaard (1996, s. 67), lecz – zezwalając, by *wiara* go kształtowała podług jego nieskończoności – wiernie kroczy obranym w życiu szlakiem (Kierkegaard, 1996, s. 186). Oznacza to, że *lęk* wtedy kształtuje człowieka w sposób właściwy, kiedy kształtuje go nie ku niewoli, lecz ku *wolności*, a więc właśnie dopiero za pośrednictwem *wiary* – jako *lęk* nieskończony, który demaskuje marność wszystkiego, co skończone (Kierkegaard, 2000, s. 157). Taki *lęk* nie jest ogniem krzyżowym, w którym ginie człowiek mało wierny, lecz jest *lękiem* twórczym i przez *wiarę* ocalającym, którego nauczenie się jest – wedle Haufniensisa – zadaniem każdego człowieka (Kierkegaard, 2000, s. 185).

Rekapitulując więc: *lęk* jest warunkiem grzechu, lecz jest też warunkiem *chwili* jako „atomu wieczności”, przedsmaku „zbawienia”. Istoty odcięte od doświadczenia *lęku* są wprawdzie zupełnie niewinne, niezdolne do grzechu (takie są zdaniem Kierkegarda istoty zupełnie cielesne), jednakowoż oznacza to jednocześnie, że są one też odcięte od doświadczenia *wiary*. *Lęk* i *wiara* nawzajem się uzupełniają: *lęk* prowadzi do *wiary*, a *wiara* żywi *lęk*, którego potrzebuje jako siły kształtującej ku *wierze*, przeciwstawieństwie rozpaczcy.

*Lęk* okazuje się więc siłą dynamizującą egzystencję jako *stawanie się*. Jakkolwiek bowiem stanąć w obliczu *wolności* i raz na zawsze nie popaść w niewolę, jest rzeczą niemożliwą dla jednostki egzystującej w czasie, nie oznacza to, że nie należy stawać w obliczu *wolności*. Przeciwnie. Ponieważ jedność stanu i „przejścia”

jest niemożliwa w czasie, egzystencją autentycznie doświadczaną nie jest trwanie negujące czas (takiego sposobu istnienia Kierkegaard, jak wiadomo, nie uznaje), lecz egzystencja, która podjąwszy się swojej możliwości, nigdy z niej definitywnie nie zrezygnuje, lecz będzie wciąż podejmować wysiłki na rzecz jej urzeczywistnienia – nie bez upadków, lecz właśnie mimo nieuniknionych upadków. *Lęk* wyrывa więc egzystencję z uspienia, pozwala jej podjąć się własnej możliwości i dynamizuje ją w jej naturze: niekończącej się dążności do celu, który egzystencja znajduje w sobie.

Powracając do Księgi Wyjścia, można zatem stwierdzić, że *Opowieść o Upadku Pierwszego Człowieka* jest ilustracją ludzkiego *skoku* w egzystencję jako *stawanie się* – co jest w zgodzie z tekstem *Genesis*, który powiada, że po Upadku Bóg ozwał się do Adama w następujące słowa:

Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: „Nie będziesz z niego jeść” – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz! (Rdz, 3, 17–19).

## PODSUMOWANIE

Powyżej przedstawiono Vigiliusa Haufniensisa wyjaśnienie Upadku Pierwszych Rodziców. Wyjaśnienie takie nie odnosi się ani do pokusy węża, ani do zakazu Jahwe, lecz do ludzkiej wewnętrznej siły prześladowczej, która nie pozwala mu zapomnieć o sobie – do *lęku*, który Kierkegaard poddaje analizie jako jeden z pierwszych, jeszcze przed erą *par excellence* naukowej psychologii. „Ten [wszakże] – jak powiada Haufniensis – kto staje się winny, staje się również winny motywu swej winy, albowiem wina nigdy nie ma jakiegoś zewnętrznego motywu i ten, kto ulega pokusie, sam ją wywołuje” (Kierkegaard, 1996, s. 131).

Należy jednak pamiętać, że *lęk* jest psychologicznym stanem poprzedzającym grzech, podchodzi do niego tak blisko, jak to tylko możliwe [...], a mimo to [w ścisłym tego słowa znaczeniu] nie tłumaczy grzechu, gdyż grzech pojawia się dopiero w jakościowym *skoku*” (Kierkegaard, 1996, s. 110), którego nie da się wytłumaczyć analitycznie. Stąd *Pojęcie lęku* jest „próbą psychologii”.

## Bibliografia:

- Adamczyk D. (2010). Postać węża w opowiadaniu z Rdz 3, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, (5), 5–34
- Adjukiewicz K. (2003). *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Augustyn z Hippony. (2002). *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Boroń D. (2011). *Zagadka przemiany – transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Breviarium fidei – wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. (1988). Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Eliade M. (1998). *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Formuła Zgody z 1577 roku (Księga Wyznaniowa Kościoła Luterskiego)*. (2003). Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Gruca G., Mróz P. (2012). Kierkegaard a Szestowska koncepcja zagrożeń autentycznej egzystencji, *Państwo i Społeczeństwo*, (12), 141–158.
- Hegel G. W. F. (1963). *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel G. W. F. (1968). *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel G. W. F. (2003). *Wykłady o filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleniarczyk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel G. W. F. (1969). *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hylewski M. (2016). W stronę Hegla, czyli utopia rozumu historycznego, *Filo-Sofija*, (33), 117–146.
- Iwaszkiewicz J. (1966). *Od tłumacza*, [w:] Kierkegaard S. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jakubowski M. N. (2001). Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla, *Filo-Sofija*, (1), 169–177.
- Kierkegaard S. (1982). *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kierkegaard S. (1966). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Kierkegaard S. (2011). *Nienaukowe zamykające „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*, tłum. K. Toeplitz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard S. (1988). *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa:

Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Kierkegaard S. (1996). *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kierkegaard S. (2000). *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard S. (2000). *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa: WAB.
- Krawcerenda-Wajda K. (2017). Prawda jako subiektywność czy subiektywność prawdy? Problem poznania w filozofii Duńczyka, *Logos i Ethos*, (44), 159–182.
- Krawcerenda-Wajda K. (2014). Problem komunikacji pośredniej u Sorena Kierkegaarda. Poznanie a samopoznanie, *Tekstualia*, (38), 129–140.
- Kunisz K. (2013). Depresja jako „choroba na śmierć”, *Logos i Ethos*, (35), 55–79
- Kunka S. (2009). Do kogo należy grzech pierworodny?, *Teologia w Polsce*, (3), 229–243.
- Kupś T. (2003). *Grzech i wina w koncepcji egzystencji Sorena Kierkegaarda*, *Filozofia*, (3).
- Morawski A. (2014). *Dogmat łaski – 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, Kraków: Wydawnictwo Armoryka.
- Mról P. (2013). *Soren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. (2003). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu* (przekład W. O. Jakub Wujka S. J.). (1962). Kraków: Wydawnictwo: Apostolstwa Modlitwy.
- Prokopski J. A. (2013). Kierkegaardowska krytyka Hegla. Wiara kontra system, [w:] *Aktualność Sorena Kierkegaarda*, Sopot–Gdańsk: Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne.
- Sawicki F. (2010). Filozofia egzystencjalna, *Studia z historii filozofii*, (1), 67–79.
- Słowikowski A. (2010). Egzystencjalne znaczenie lęku – Kierkegaard, Pilich, Balthassar, *Nowa Krytyka*, (24/25), 101–115.
- Szary S. (2013). *Szlakami Sorena Kierkegaarda*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek
- Szatan M. (2012). Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych, *Studia Gdańskie*, (31), 325–342.
- Szwed A. (2014). Czy Soren Kierkegaard był irracjonalistą? Filozofia egzystencji i metasytem, [w:] Szwed A., *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (2014). Dlaczego świadomość grzechu jest warunkiem koniecznym egzystencjalnego chrześcijaństwa, [w:] Szwed A., *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Szwed A. (2014). *Filozoficzne konsekwencje grzechu pierwotnego u Hegla i Kierkegaarda*, [w:] Szwed A., *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (1999). *Między wolnością a prawdą egzystencji – studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (2013). O zasadniczej niesprowadzalności „systemu” Kierkegaarda do systemu Hegla, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, (58), 151–172.
- Szwed A. (2000). Wstęp tłumacza, [w:] Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Wilczyński A. (2014). Grzech pierwotny w nauczaniu Św. Augustyna i Św. Grzegorza Wielkiego, *Kieleckie Studia Teologiczne*, (13), 135–149.

# KIERKEGAARD'S CONCEPT OF ANXIETY

## SUMMARY

In *Either/Or* Søren Kierkegaard introduced the concept of *absolute choice*, and then in *Fear and Trembling* he wrote a lot about the *leap of faith*, nevertheless neither Judge Wilhelm nor Johannes de Silentio gave the motive that could have brought a particular man to make the *choice* of his own self in order to have an authentic life. For this reason – as Vigilius Haufniensis – Kierkegaard wrote *The Concept of Anxiety* to answer the following questions: what prompts a man to choose himself? is it something that impels him “from the outside”? or maybe – some “internal” persecutory power? and what testifies to the man the possibility of making such a *choice*? Therefore, the purpose of this work is to analyze the Kierkegaard's concept of anxiety (in the context of his interpretation of the Fall of First Man) as the main condition and the explanation of the *absolute choice*.

Article submitted: 29.06.2024; accepted: 13.07.2024.

**Słowa kluczowe:** doświadczenie, Opatrzność Boża, istnienie, rozumienie, ethosofia

**Keywords:** experience, Divine Providence, existence, understanding, ethosofy

Bogusław Jasiński

**Bogusław Jasiński**<sup>1</sup>

KARPACZ, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5912-8867

# DWIE GLOSZY O OPATRZNOŚCI BOŻEJ.

## KOMENTARZ FILOZOFICZNY DO PSALMU 91 ORAZ PSALMU 104

Kwestia „Opatrzności Bożej” była wielokrotnie podejmowana w literaturze teologicznej. A nawet można powiedzieć, że częstotliwość jej występowania bywa odwrotnie proporcjonalna do istotnych rozstrzygnięć teoretycznych w tej sprawie; mówiąc zaś wprost – kategoria ta posiada płynną konotację teologiczną i z licznych kontekstów jej występowania bardzo trudno jest wyłowić jakiś jeden inwariantny sens. Nie umniejsza to jednak w niczym jej wagi i znaczenia<sup>2</sup>.

W niniejszej rozprawie podążamy jednak daleko skromniejszym tropem, a mianowicie postaramy się na konkretnym przykładzie podać możliwe rozumienie pojęcia Opatrzności Bożej, wychodząc od lektury dwóch wybranych psalmów, które – tradycyjnie już – bywają przytaczane jako przykłady ilustrujące to pojęcie.

1 Bogusław Jasiński – absolwent filologii polskiej, filozofii, a także Wydziału Reżyserii Dramatu Akademii Teatralnej w Warszawie. Wykładowca na wielu uczelniach w kraju i za granicą. Autor kilkunastu książek z zakresu filozofii i estetyki. Twórca i artystyczny lider grupy „Pracownia Teatru”, członek „Sztuki i Teorii”, jeden z animatorów ruchu awangardy. Pisze także opowiadania, dramaty i poezje. Adres: ul. T. Kościuszki 62, 58-540 Karpacz.

2 Podstawowym opracowaniem ciągle pozostaje książka: Granat, 1968 (szczególnie rozdział: *Opatrzność Boża i związane z nią problemy*, s. 425-452).



Chociaż nawet to założenie wydaje się zbyt ogólne, albowiem lektura tych psalmów będzie raczej odwoływać się do tradycji hermeneutycznej<sup>3</sup>, gdzie zamiast gotowych definicji pokazywać będzie pewną drogę myślenia; innymi słowy, zamiast stawiać pytanie „co to jest” lub „co to znaczy”, badać będziemy „jak to działa” w konkretnym doświadczeniu, jak pracuje w równie konkretnej sytuacji egzystencjalnej. To zupełnie inna strategia lektury (Jasiński, 2022b)<sup>4</sup>. Założenie to w całości też odnosi się do pojmowania Opatrzności Bożej.

## GŁOSA PIERWSZA: OPATRZNOŚĆ BOŻA JAKO OPIEKA WIERNYCH.

### Psalm 91: O Bożej opiece

Kto przebywa w pieczy Najwyższego  
i w cieniu Wszechmocnego mieszka,  
mówi do Pana: «Ucieczko moja i Twierdzo,  
mój Boże, któremu ufam».  
Bo On sam cię wyzwoli  
z sidła myśliwego  
i od zgubnego słowa.  
Okryje cię swymi piórami  
i schronisz się pod Jego skrzydła:  
Jego wierność to puklerz i tarcza.  
W nocy nie ulęknieś się strachu

3 Na tym tle spór, który wiodli ze sobą dwaj wybitni badacze „Psalmów”, tj. Louis Alonso-Schoekel oraz Herman Gunkel, wydaje się pozorny. Pierwszy widział w tych tekstach przede wszystkim zawsze zindywidualizowaną wypowiedź poetycką i dlatego przykładał do nich miary poetyki oraz lingwistyki, drugi zaś starał się odnaleźć w nich elementarne nośniki sensu, wspólne niemal dla każdego psalmu po to, aby móc ostatecznie wyabstrahować z nich inwariantną dla nich strukturę i logikę wypowiedzi. Ani jeden (por. Alonso-Schoekel, 1982, 1983), ani też drugi (por. Gunkel, 1926) nie osiągnęli swego celu. Psalm jak zwykle wymykał się spod jednoznacznych i czysto teoretycznych narzędzi badawczych. Dla Luisa Alonsa-Schoekela niespodziewanie odsłaniał jakąś wewnętrzną logikę i porządek, a dla Hermanna Gunkela zawsze indywidualne piękno i literacki obraz. Otóż w każdym z tych przypadków przekraczał miarę poetyki oraz miarę jakiegokolwiek struktury, zbudowanej na powtarzających się motywach lub – jak byśmy powiedzieli – toposach. Dopiero, jak się wydaje, spojrzenie na te teksty z perspektywy kategorii doświadczenia, którą tu niejako wprowadzamy, pozwala przezwyciężyć te skrajne stanowiska i odsłonić zupełnie nowy wymiar takiej lektury. Niewątpliwie też, w perspektywie filozoficznej, mamy tu do czynienia nie tylko z wejściem w rzeczywistość przełamywania dualizmów podmiotowo-przedmiotowych, ale również z restytucją metody hermeneutycznej. Generalnie z kategorii **doświadczenia** czynią tu określone narzędzie analityczne, które poniekąd zmusza do uruchomienia myślenia własnego, a nie poprzestaje na gotowych definicjach i wzorcach rozumowania.

4 W tej kwestii odsyłam czytelnika do mojej książki *Czytanie „Psalmów”* oraz *Psalmy na czas adwentu* (polecam zwłaszcza rozbudowany wstęp).

ani za dnia – lecącej strzały,  
ani zarazy, co idzie w mroku,  
ni moru, co niszczy w południe.  
Choć tysiąc padnie u twego boku,  
a dziesięć tysięcy po twojej prawicy,  
ciebie to nie spotka.  
Ty ujrzysz na własne oczy:  
będziesz widział odpłatę daną grzesznikom.  
Albowiem Pan jest twoją ucieczką,  
jako obrońcę wziąłeś sobie Najwyższego.  
Niedola nie przystąpi do ciebie,  
a cios nie spotka twojego namiotu,  
bo swoim aniołom dał rozkaz o tobie,  
aby cię strzegli na wszystkich twych drogach.  
Na rękach będą cię nosili,  
abyś nie uraził swej stopy o kamień.  
Będziesz stąpał po węzłach i źmijach,  
a lwa i smoka będziesz mógł podeptać.

Ja go wybawię, bo przylgnął do Mnie;  
osłonię go, bo uznał moje imię.  
Będzie Mnie wzywał, a Ja go wysłucham  
i będę z nim w utrapieniu,  
wyzwolę go i sławą obdarzę.  
Nasycę go długim życiem  
i ukazę mu moje zbawienie.

Słusznie bywa ten psalm uważany za jeden z najpiękniejszych w całym cyklu, albowiem uroda literacka idzie tu w parze z wyjątkowym pięknem duchowym. Odślania zatem niezwykle pokłady dobra i miłości, które zalegają głęboko pod warstwami życia i dlatego nie zawsze są widoczne. Nic też dziwnego, że stał się on inspiracją dla poetów i artystów, którzy szukali w jego słowach nie tylko pocieszenia i otuchy, ale także myśli i idei, które potem towarzyszyły im we własnej twórczości.

Ale już pierwsze słowa tego tekstu wprawiają nas w pewne zakłopotanie. Czyż wszak naprawdę wystarczy tylko westchnąć: *Boże, ... ufam*, by w *Jego cieniu mieszkać*? Wydaje się to nie tylko zbyt proste, ale i brzmi trochę jak zakłęcie... Niewiele ma też wspólnego z prawdziwym *zamieszkiwaniem w Panu*. Kluczem do właściwego rozumienia tych słów staje się dopiero wers 3., w którym mówi się

o wyzwoleniu z *sideł myśliwego*. Tyle tylko, że owe sidła zastawia na mnie bynajmniej nie tylko mój wróg lub nieprzyjaciel, ale również ja sam – szczególnie wtedy, kiedy samego Boga traktuję jak przysłowiową skrzynkę zamówień i prośb: wystarczy tylko wrzucić do niej określone pragnienie lub cel, a On spełnia je od razu, bo wszak... *ufam Mu*. W rozumowaniu takim dokonujemy niejako podwójnego zafałszowania rzeczywistości: pierwsze polega na tym, że Boga oddzielam od świata, który stworzył, bo przecież formułuję cel lub prośbę, które sam wymyślam i potrzebuję zewnętrznej pomocy, by je urzeczywistnić, drugie zaś na tym, że samego Boga czynię zakładnikiem moich dążeń i myśli: wszak On o tyle jest, o ile spełnia – po uwzględnieniu pewnych warunków – moje oczekiwania. Jak widać, takie rozumowanie prowadzi zaiste na manowce. Dlatego trzeba je – jak powiada psalmista – *wyzwolić*, czyli uwolnić z jakichkolwiek warunków wstępnych i jakichkolwiek założeń a priori. Tu przydaje się owa „brzytwa” ethosoficzna (sformułowana przez piszącego niniejsze słowa w pracy *Tezy o ethosofii*)<sup>5</sup>: albo coś jest, albo też nie jest. Bo do tej alternatywy trzeba ostatecznie sprowadzić każde nasze falsyfikujące rozumowanie. A zatem *wyzwalam się* przede wszystkim z form i de facto ograniczeń, w które spowija sama materia życia i staję bez jakichkolwiek założeń *nagi, oderwany* (Jasiński, 1988, s. 31–57)<sup>6</sup>, czyli faktycznie z nich wyzwolony, wobec bytu jako takiego; a mówiąc ściślej: nie chodzi o to, by stanąć „wobec”, lecz odkryć Go i odsłonić również w sobie samym. Porzucam więc *zgubne słowo* i pozostaję milczący. Dopiero wtedy można doświadczyć owych *skrzydeł Pana*, pod które – jak pisze psalmista – można się schronić.

Po takiej – jak to gdzie indziej powiedzieliśmy (por. Jasiński, 2015) – eliminacji form ukazuje się oczywista *wierność* Boga wobec swojego stworzenia: niejako ex definitione. To dlatego psalmista mówi też, że jest ona *puklerzem i tarczą* dla człowieka. Ale – raz jeszcze zauważmy – nie dlatego *tarczą*, ponieważ ktoś tak chce lub sobie życzy, ale dlatego że tak po prostu jest, czyli mocą i oczywistością samego bytu stworzonego. I dopiero teraz widać, dlaczego taka *opieka Pana* jest naprawdę pewna i najmocniejsza z możliwych. Ponadto ma w sobie ów ciepły i wręcz ojcowski charakter, albowiem przypomina takie poczucie bezpieczeństwa, jakie mają pisklęta w rodzinnym gnieździe. Więcej: jest naturalna i organiczna.

Wszystkie zatem nieszczęścia, które spotykają człowieka w życiu mają w tej perspektywie tylko względny i tymczasowy charakter: przychodzą i odchodzą do-

5 Więcej na ten temat: Jasiński, 1993. Obszerne fragmenty pracy można także znaleźć w czasopiśmie: „Świdnickie Studia Teologiczne” 2014, 11(1) (tam również moja polemika z prof. Bogdanem Suchodolskim oraz prof. Paulem Ricouerem).

6 Rzecz oczywista nawiązuję tu do kategorii *Gelassenheit* Mistra Eckharta, potem powtórzonej w kontekście filozoficznym przez Martina Heideggera w „*Sein und Zeit*”.

kładnie tak samo, jak mrok nocy, ale rankiem ulatują niczym lotne mgły. Wszystko zatem staje się nieoczywiste, a w sensie filozoficznym powiedzielibyśmy nawet pozorne<sup>7</sup>. Nawet ów *strach*, który pryska jak bańka mydlana o poranku i chowa się nie wiadomo gdzie przed promieniami słońca. Zresztą samo pojęcie strachu – jak wynika z lektury „Psalmsów” – w pewnym sensie zawiera w sobie esencję wszystkich lęków, których doświadczamy w życiu, albowiem ono samo życiem jest dyktowane: to znaczy z materii życia powstaje i li tylko do życia się odnosi. W tym też sensie jest zgoła czymś innym niż trwoga, która przeszywa całe życie po to, by postawić je w cudzysłowie i zadać pytanie o jego fundamenty. Wówczas zaś otwiera się droga ku odkryciu samego istnienia. A zatem owe „strachy” powszednie wydają się pozorne, albowiem nie odzwierciedlają tego, co naprawdę jest, lecz tylko to, co nam się wydaje.

W tej konstatacji trzeba jednak iść zdecydowanie dalej, bowiem wywraca ona całkowicie cały horyzont naszego życia: okazuje się, że to, co wydaje nam się w ruchu, w istocie swej jest li tylko zlepkiem naszych wyobrażeń o ruchu, tak jak owa *strzała* wypuszczona z łuku naszych wrogów, którą Bóg nie wiadomo jak zatrzymuje w locie. Dalej: to, co wydawało się, że jest bliżej lub dalej, jak owe *tysiące* ludzie, którzy padli po *prawicy* lub *lewicy*, okazują się zdarzeniem w zupełnie innej przestrzeni – to po prostu nie dotyczy tego, który *schronił się pod skrzydła* Pana. Krótko mówiąc, czas i przestrzeń naszych nieszczęść i zagrożeń stwarzamy sami i to wedle swoich własnych prawideł i możliwości. Tymczasem poza nią rozciąga się zupełnie inna rzeczywistość – świat przesiąknięty zaiste *Bożą opieką*.

Co ciekawe, w owym świecie *opatrności Bożej*, panują – wbrew pozorom – żelazne i konieczne prawa, bynajmniej nie wymyślone, ale ustanowione w samym bycie. Taka swoista i jemu właściwa autoregulacja, wmontowana niejako w sam mechanizm bytu. A to oznacza, że występki rodzi karę z mocy samej oczywistości istnienia: tak jak chwilowa nieciągłość bytu, mimowolna dziura uczyniona w nim przez człowieka, zostaje prędzej czy później zapełniona tym, co jest – bo wszak naprawdę niczego innego nie ma. A nawet więcej: pozór zostaje zdemaskowany jako pozór i znowu nastaje ład i porządek, świat na powrót staje na nogi. Tak właśnie urzeczywistnia się owa *odpłata dana grzesznikom*, o której wspomina psalmista.

I kiedy czytamy dalej o dobrych *aniołach*, którzy *strzegą*, a nawet *na rękach noszą* tych, co zaufali Panu, to – mając w pamięci nasze powyższe uwagi – całkiem

<sup>7</sup> Warto przywołać tu starą filozoficzną kategorię pozoru poznawczego, tak świetnie przedstawianą w niemieckiej tradycji jako *Schein*. Co ciekawe wyraźne podobieństwa znajdujemy w zawołaniu Koheletowym o *marności*. Ale przecież ponad wszelką wątpliwość takie polskie tłumaczenie hebrajskiego pojęcia *hawel* jest wysoce nieprecyzyjne, albowiem pierwotnie znaczyło ono równie dobrze „mgłę”, „opary”, „zasłonę” (bytu). Tu tradycja translatorska wzięła górę nad prawdziwie metafizycznym sensem.

naturalne staje się doświadczanie ich obecności. A nawet więcej: w każdym człowieku drzemie taki anioł, ale obudzony być może dopiero wtedy, kiedy zaufamy *opatrzności Bożej*. Mówiąc precyzyjnie – tkwi on w naszych nastawieniach wobec świata, a te kształtujemy przez cały czas, przeżywając metanoję nawrócenia, czyli pięknie budując siebie. Trwanie w Panu zmienia zatem zwykłych zjadaczy chleba w istoty, które całymi sobą tkwią w oczywistości istnienia.

Przechodzimy teraz do *cody* naszego komentarza. Otóż najbardziej zdumiewający jest w tym psalmie sam jego finał. Przede wszystkim autor zastosował tu niespotykany w innych psalmach chwyt narracyjny, czyli mowę pozornie zależną, w którą ubrał słowa samego Boga! Ale czy naprawdę chodzi w tym przypadku wyłącznie o zabieg literacki? I czy w ogóle był go świadom sam autor?

A zatem w rozciągniętą przed czytelnikiem opowieść włączone jest słowo samego Boga. Mowa jest o *wybawieniu* dla tych, którzy *przyłgnęli* do Pana – i cała reszta staje się niejako konsekwencją tego stanu. Krótko mówiąc, logika tego wywodu wydaje się oczywista: punktem wyjścia i fundamentem dokładnie wszystkiego, o czym była wcześniej mowa, może być tylko ufne trwanie w Panu, całkowite i bez żadnych warunków wstępnych zanurzenie się w Byciu Najwyższym. To On mnie teraz pochłania i nadaje sens mojemu indywidualnemu istnieniu. I kto to mówi? Tak przemawia do człowieka z wysokości swego autorytetu absolutnego i mocą całego stworzenia sam Bóg! I mówi to osobiście, nie korzystając z żadnych pośredników. Dlatego właśnie słowo takie znaczy szczególnie i – rzekłbym – wielokrotnie. I nie wiemy do końca, czy psalmista stosuje taki chwyt retoryczny, bo chce wzmocnić efekt swej pieśni, czy też dlatego, że wszystko to, o czym śpiewa, niejako samo z siebie, wymusza taką, a nie inną formę wypowiedzi? A jest to nie tylko różnica pomiędzy świadomym i nieświadomym pojmowaniem ciężaru i wagi własnej opowieści, ale przede wszystkim ich faktycznego sensu i znaczenia; to z kolei przerasta wszelką literaturę i każdy język.

## DO DZIECI BOŻYCH NA TEMAT OPATRZNOŚCI

A przecież w gruncie rzeczy mowa jest w omawianym psalmie o sprawach i problemach raczej powszechnie dyskutowanych, a więc wcześniej już obecnych w historii człowieka: prawdopodobnie istnieje ład i porządek w całym świecie, a przypadek, jeśli w ogóle jest, to tylko w sensie względnym, a nie absolutnym – a więc jest li tylko synonimem niewiedzy. Z tego zaś wynika, że i los człowieka w gruncie rzeczy jest z góry określony, tyle tylko, że do tej wiedzy mamy ograniczony dostęp. Dlatego produkujemy rozmaite teorie, koncepcje i wiedzę własną, by wytyczyć na naszej drodze jakiegokolwiek punkty orientacyjne i za ich pomocą nakre-

słiść mapę tej wędrówki. A jednak – w mniejszym lub większym stopniu – jest ona pozorna, albowiem to, co jest i co staje się rzeczywiście, znajduje się poza zasięgiem naszych zmysłów i naszego rozumu. Z tego zaś płynie wniosek raczej oczywisty: powierzyć swój los temu, co tylko jest – czyli niejako poza naszą ulotną i pozorną wiedzą, poza racjami naszego umysłu, poza logiką rozumu: innymi słowy, poza materią samego życia. A wtedy rzeczywiście wybrzmiewają w całej pełni owe słowa: *Boże, wejrzyj ku wspomózeniu memu* graniczące wręcz z pewnością, iż pomoc ta, opieka i ratunek są dane, a nie zadane jako problem przez nasz umysł. Oto ta cienka granica, do przekroczenia której zachęca nas ten psalm. Czyli to czego? – Psalmista mówi bez żadnych ceremonii i bez dodatkowych słów łagodzących: rzuć się, rzuć się w samo centrum twojej niewiedzy<sup>8</sup>, i to teraz, i już, natychmiast i bez żadnej asekuracji, i niech ci nie zadrży głos ani nie zachwieje krok, a ręka się nie cofnie, po prostu rzuć się! Oto skok w Bożą opiekę i Opatrzność Tego, Który Jest. Pozostaje tylko ta jednak nader wątła linka, na której jeszcze utrzymuję resztki swej wiary, nadziei i zdrowego rozsądku: przecież Stwórca nie może działać przeciwko swemu dziełu! Ale na samym końcu i tę nić trzeba zerwać, albowiem dopiero poza nadzieją, wiarą, wszelkim rozumowaniem i jakąkolwiek wiedzą zaczyna się nieogarniona umysłem kraina Bożej Opatrzności. I psalmista pyta: czy na pewno jesteś gotowy w nią wejść? I dopiero to jest właściwym problemem, a nie to, czy ona w ogóle jest.

Taka wersja doświadczenia Bożej Opatrzności nie ma jednak nic wspólnego z postawą jakiejś bierności, czy wręcz – opisanego już przez filozofów – kwietyzmu. Raczej przeciwnie: doświadczenie takie uruchamia zupełnie inną motorykę działania, dyktowaną bynajmniej nie miarami życia i logiką dnia powszedniego. Powiedzielibyśmy – dość obcesowo, a więc skrótowo – że dopiero to działanie jest realne, w przeciwieństwie do tamtego, czysto życiowego, które jawi się jako pozorne. Moje zatem działanie odbywa się bez działania tamtego, jakże ulotnego i tymczasowego. Wypływam zatem na wolność, a ta jest poza przyczynami i skutkami, poza pojęciem konieczności i przypadku, a nawet poza jakimkolwiek pojęciem czegokolwiek: to jest prawdziwa wolność dzieci Bożych – czyli tych, którzy zaufali Panu. Tak więc wskoczyli w Jego ramiona, czyli w ową Opatrzność, o której tu mowa.

W takim stanie, czyli w posiadaniu Opatrzności Bożej, niejako naturalnie przychodzi wszelkie miłosierdzie i przebaczenie: oto ja przebaczam innym, a On – dokładnie tak samo, czyli w takiej mierze i w takim samym zakresie – mnie samemu przebacza. Relacja ta nie jest jednak umysłem zdefiniowana, albowiem jest ciepła i zawsze osobowa. A to wielka różnica, bo tym razem naprawdę dotyka.

<sup>8</sup> Można tu bez wątplenia odnaleźć analogie do owej „ciemnej nocy zmysłów” św. Jana od Krzyża lub „oderwania” i „opuszczenia” św. Teresy z Avila. Więcej informacji: Jasiński, 2022a.

I w takim też stanie obywam się bez słowa, choć poprzez słowa do stanu takiego się dociera. Temu też służy ten psalm! Jest zatem poza tym wszystkim pokój i całkowita jedność z tym, co było, jest i będzie – jeśli można tak na końcu powiedzieć, poruszając się granicznie słowem po samych obrzeżach. A zatem i sens wszelki jest dany, a nie tylko zadany do odgadnięcia. Żadne wróżby i zaklęcia nie mogą mieć najmniejszej racji bytu, albowiem ucięte są u samych swych korzeni – tam, gdzie jest gleba, na której wyrasta wszystko, i gdzie panuje zaiste żelazna logika, wedle prostego prawidła: albo jest, albo nie jest. I dokładnie nic więcej, bo i żadnego „nic” tu nie ma.

To jest kraina wspólnoty wszystkich dzieci Bożych. Nawet jeszcze przed pojęciem „predestynacji” lub „anamnezy”, albowiem i te są konstrukcjami umysłu. Porządek ten nie jest niczym i przez nikogo kontrolowany, albowiem choć jest poza jakąkolwiek kontrolą, to jednak jest to, co jest i dzieje się tak, jak dzieć się powinno. Albowiem, jak powiada gdzie indziej psalmista: *przyłgnąłem* do Pana. I nie wybieram, bo jestem już wybrany – oto tajemnica mojej wolnej woli. Cel znajduje w środkach, do niego prowadzących – nie ma zatem nigdzie wyciągniętego „palca Bożego”, na temat którego tyle niepotrzebnych nikomu słów skreślili filozofowie i dziejopisarze<sup>9</sup>.

Nie ma też żadnej wiedzy „pierwotnej”, ale nie ma też wiedzy „przyszłej”, tak jak nie ma tego, co było, i tego, co będzie – wszystko to jest tylko konstrukcją naszego umysłu, który za wszelką cenę chce ustawić jakiegokolwiek drogowskazy, by móc poruszać się w tym, co jest teraz. Tymczasem ufność dzieci Bożych nakazuje odrzucić nie tylko jakąkolwiek wiedzę, ale także samą myśl o jakichkolwiek drogowskazach – te bowiem rodzą się z milcząco założonego wcześniej podziału na drogę i cel, myśl i działanie, ideał i jego realizację, wreszcie: podmiot i przedmiot. W rzeczywistości zaś jest tylko to, co jest – a to jest jedno. Ludzie tymczasem starają się widzieć, oceniać i przewidywać tak, jakby mieli dostęp do wiedzy absolutnej, choć jest ona zawsze ograniczona czasem i przestrzenią oraz ich własnym umysłem i rozumem. Ufność dzieci Bożych przekracza te uwarunkowania i całkowicie zanurza się w trwaniu w Panu<sup>10</sup>.

Trwanie w Panu oznacza także dla dziecka Bożego przebaczenie, lecz bez pojęcia przebaczenia i w związku z tym bez aktu przebaczenia – można powiedzieć, iż jest to miłosierdzie urzeczywistnione do końca. Ale także: odstonięte w istnieniu

9 Jak – przykładowo – cała tradycja po Herderowskiej wizji historiozofii.

10 A to jest – oczywiście – wielka tradycja czytania św. Jana Ewangelisty: „Trwajcie we mnie, a Ja w was. Jak latorośl sama z siebie nie może wydawać owocu, jeśli nie trwa w krzewie winnym, tak i wy, jeśli we mnie trwać nie będziecie” (J 15,4).



jako takim. W takim też sensie zbawienie dokonuje się tu i teraz, czyli zawsze, ale nie każdy do jego mocy dociera. A zwłaszcza ci, którzy ufność ową zasadzili we własnych umysłach i w sile własnego rozumu: „Zgrzeszyły przeciw Niemu «Nie-Jego-Dzieci», lecz ich zwyrodnienie, pokolenie zwichnięte, nieprawe. Więc tak odpłacać chcesz Panu, ludu głupi, niemądry? Czy nie On twym ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił”. (Pwt 32, 5–6) – w przekonujący sposób czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa.

I na koniec naszej Glosy słów kilka o ściśle osobowym znaczeniu bycia dzieckiem Bożym, albowiem łączy się to z poczuciem owej opieki Pana nad swoim stworzeniem. Skoro bowiem – jak to pokazaliśmy w powyższym komentarzu do omawianego psalmu – ufne trwanie w Panu, czyli owo dziecięstwo Boże, jest takim wejściem w horyzont bycia poza życiowym strachem i lękiem, że porzucam formy i pozorne byty właśnie materią życia ustanowione, to w takim razie porzucam również formy własnej osobowości i staję się indywidualnością (por. Jasiński, 2015)<sup>11</sup>: nie tym, kim jestem dla innych i w pewnym sensie dla siebie, ale tym, kim jestem naprawdę, czyli wyłącznie w sobie. Można w tym wypadku mówić także o odnalezieniu siebie oraz o doświadczaniu oczywistości istnienia jako takiego. Ale cóż to oznacza dla *dziecka Bożego*, które trwa w *opatrności Bożej*?

Oczywistą konsekwencją takiego rozumowania staje się teza dość paradoksalna dla żyjących, a mianowicie dokładnie wtedy, kiedy staję się rzeczywiście owym *dzieckiem Bożym*, wszelkie nienawistne *strzały* wrogów, lecące w moją stronę, trafiają tak naprawdę w pustkę, albowiem moją uważność skupiłem wyłącznie na tym, kim jestem naprawdę, czyli na i w mojej indywidualności, a nie na osobowości, czyli na tym, kim jestem dla innych – również dla moich nieprzyjaciół. Mówiąc nader skrótowo i obrazowo: nie ma mnie tam, gdzie oni uważają, że jestem.

## GŁOSA DRUGA: PRAWO ŚWIATA STWORZONEGO A POJĘCIE OPATRZNOŚCI BOŻEJ

O ile w glosie pierwszej spoglądaliśmy na pojęcie Opatrzności Bożej z perspektywy subiektywności (jak byśmy filozoficznie powiedzieli), o tyle teraz pokazujemy ją z perspektywy obiektywności, czyli całego świata stworzonego: z jednej więc strony dotyka ona człowieka, z drugiej zaś naturę i świat zewnętrzny. Obie te perspektywy wyznaczają niewątpliwie dwie skrajne linie rozumienia tego pojęcia, które zarazem definiują w ogóle horyzont jego pojawiania się w naszym doświadczeniu.

<sup>11</sup> Wprowadziłem tam rozróżnienie na osobowość, czyli „wiązkę ról społecznych”, i indywidualność, oznaczającą byt jednostkowy, konkretny i niesprowadzalny do żadnego innego.



## Psalm 104: Stworzenie wielbi Boga

Błogosław duszo moja, Pana!  
O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki!  
Odziany we wspaniałość i majestat,  
światłem okryty jak płaszczem.  
Rozpostarłeś niebo jak namiot,  
wzniosłeś swe komnaty nad wodami.  
Za rydwan masz obłoki,  
przechadzasz się na skrzydłach wiatru.  
Jako swych posłów używasz wichry,  
Jako sługi – ogień i płomień.  
Umocniłeś ziemię w jej podstawach:  
na wieki wieków się nie zachwieje.  
Jak szatą okryłeś ją Wielką Otchłanią,  
stanęły wody ponad górami.  
Musiały uciekać wobec Twej groźby,  
na głos Twego grzmotu popadły w przerażenie.  
Wzniosły się na góry, opadły w doliny,  
na miejsce, któreś im nazaczył.  
Zakreśliłeś granicę, której nie przekraczają,  
nigdy nie wrócą, by zalać ziemię.

Ty zdroje kierujesz do strumieni,  
co pośród gór się sączą:  
poją one wszelkie zwierzęta polne,  
[tam] dzikie osły gaszą swe pragnienie;  
nad nimi mieszka ptactwo powietrzne,  
spomiędzy gałęzi głos swój wydaje.  
Z Twoich komnat nawadniasz góry,  
aby owocem Twych dzieł nasycić ziemię.  
Każesz rosnać trawie dla bydła  
i roślinom, by człowiekowi służyły,  
aby z roli dobywał chleb  
i wino, co rozwesela serce ludzkie,  
by rozpogadzać twarze oliwą,  
by serce ludzkie chleb krzepił.  
Drzewa Pana mają wody do syta,

cedry Libanu, które zasadził.  
Tam ptactwo zakłada gniazda,  
na cyprysach są domy bocianów.  
Wysokie góry dla kozic,  
a skały są kryjówką dla borsuków.

Tyś stworzył księżyc, aby czas wskazywał;  
słońce poznało swój zachód.  
Mrok sprowadzasz i noc nastaje,  
w niej krąży wszelki zwierz leśny.  
Lwiątko ryczą za łupem,  
domagają się żeru od Boga.  
Gdy słońce wszędzie, wracają  
i kładą się w swych legowiskach.  
Człowiek wychodzi do swojej pracy,  
do trudu swojego aż do wieczora.

Jak liczne są dzieła Twoje, Panie!  
Ty wszystko mądrze uczyniłeś:  
ziemia jest pełna Twych stworzeń.  
Oto morze wielkie, długie i szerokie,  
a w nim jest bez liku żyjątek  
i zwierząt wielkich i małych.  
Tamtędy wracają okręty,  
i Lewiatan, którego stworzyłeś na to,  
aby w nim igrał.

Wszystko to czeka na Ciebie,  
byś dał im pokarm w swym czasie.  
Gdy im udzielasz, zbierają;  
gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami.  
Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój;  
gdy im oddech odbierasz, marnieją  
i powracają do swojego prochu.  
Stwarzasz je, gdy ślesz swojego Ducha  
i odnawiasz oblicze ziemi.  
Niech chwała Pana trwa na wieki:  
niech Pan się raduje z dzieł swoich.

Na ziemię popatrzy, a ona drży;  
dotyka gór, a one dymią.

Póki mego życia, chcę śpiewać Panu  
i grać mojemu Bogu, póki mi życia starczy.  
Niech miła Mu będzie pieśń moja,  
będę radował się w Panu.  
Niech znikną z ziemi grzesznicy  
i niech już nie będzie występnych!  
Błogosław duszo moja, Pana!  
Alleluja!

Psalm ten swoją urodą literacką również należy do jednych z najpiękniejszych w całym cyklu. Trzeba zatem po tym pierwszym uwiedzeniu słowem jeszcze mocniej skoncentrować się na przesłaniu duchowym, które sobą niesie. A jest ono nie mniej fascynujące i bez wątpienia warte głębokiego namysłu.

W całym tekście dominują niejako dwa akty: w pierwszym psalmista opisuje nieustanne objawianie się Boga człowiekowi poprzez cały świat stworzony, w drugim zaś wynikające z tego działanie jakiejś formy Opatrzności Bożej. I choć ta druga warstwa znaczeń skryta jest za pierwszą, to jednak bez wątpienia stanowi rdzeń metafizyczny całości: skoro bowiem cały świat stworzony jest pełny, całkowity i organicznie doskonały, to w takim razie musi z niego wynikać również powszechne i konieczne prawo, wedle którego człowiek działa. Dodajmy tylko, że bez względu na naszą wolę, pragnienia i zamiary. Jednym słowem, porządek całego świata przejawia się również w tym, że sam Stworzyciel nigdy nie porzuca swego dzieła i w niewidzialny dla człowieka sposób całym światem poniekąd kieruje. Można to także nazwać pewną opieką, którą On rozpacza nad nim. Warto przy tym podkreślić, że porządek wynikania jest tu następujący: jeśli Bóg rzeczywiście stworzył cały świat i jeśli jest On esencją całego bytu jako Ten, Który Jest, to w takim razie nie tylko jest w tym świecie trwale obecny, ale również rozpacza nad nim swoją opieką. I wynika to wprost z istoty Boga, a nawet można powiedzieć prowokacyjnie nieco więcej, a mianowicie w pewnym sensie Bóg, jako uosobienie samego istnienia, poniekąd zajmuje się samym sobą, albowiem wszak jest obecny w każdym bycie przez siebie stworzonym. Krótko mówiąc, zasada Opatrzności Bożej jest wręcz wmontowana w mechanikę i istotę tego świata – ona po prostu jest. Czy jednakowoż zwalnia nas to z odpowiedzialności nie tylko za własne czyny, ale także za sam świat, w którym żyjemy? Odłóżmy te rozważania szczegółowe do glosy poniżej, a teraz pochylmy się nad słowami psalmu.

Psalmista zaczyna od wezwania do uwielbienia Boga, Jego majestatu i potęgi. Od razu też odczytujemy wspaniały i pełny uroku obraz świata, którym Bóg *niczym płaszczem* jest okryty. I widać w nim niemal wszystko: zarówno to, że fundamentem niejako dźwigającym to, co nas otacza, jest Bóg, jak i to, że świat ten jest Bogu miły i bliski, ponieważ przenika go niczym jasne światło. I zaraz potem następuje obraz następny, z którego wynika, że po prostu świat cały jest mieszkaniem Pana. I widać, że Bogu dobrze w nim, albowiem *przechadza się na skrzydłach wiatru, wichrów używa jako swych posłańców* a także ogień, który człowiekowi kojarzy się jako żywioł groźny i niebezpieczny, jest dla Boga *ślugą*. Jest to zatem mieszkanie nie tylko dobrze urządzone, ale i takie, w którym dobrze się czuje jego właściciel.

Na tle tych słów i tych magicznych obrazów niemal jak zgrzyt brzmią słowa o jakiejś nieprzyjemnej Wielkiej Otchłani, w którą niejako owinięta jest cała ziemia. I choć psalmista dalej nie prowadzi tego wątku, to jednak trudno nie oprzeć się wrażeniu, że mowa tu o wizji starotestamentowego Szeolu, czyli krainy nicości, która cały czas towarzyszy człowiekowi jako przestroga. Tym bardziej że wers sąsiadujący bezpośrednio z tą wzmianką o Otchłani traktuje o *wodach ponad górami*, co z kolei przywodzi nam na myśl czas potopu i zagłady świata. Zawsze wszak w „Psalmach” poprzez żywioł wody wyrażana była czeluść zagłady i wręcz synonim wszelkiego niebezpieczeństwa. Tak też jest i w tym przypadku. Jednym słowem, psalmista lekko i jakby mimochodem notuje, iż równolegle obok tego fascynującego majestatu bytu, cicho w ślad za nim podąża i skrada się niebyt, który natychmiast pochłania tych, którzy upadają lub po prostu wyskakują poza horyzont tego świata. Domniemywać należy, że ma tu na myśli tych, którzy za rzeczywistość bardziej biorą to, o czym myślą, niż to, co faktycznie jest. A zatem wody zagłady cały czas krążą w tym kosmosie: raz wznoszą się ku górze, a raz opadają ulewą w doliny i napełniają jeziora i morza. Bóg jednak pilnuje porządku tego domu i dlatego *zakreślił granicę*, której one nigdy nie przekroczą. Bo klucze do bram Otchłani są jednak w Jego ręku. To znaczy: tylko On ostatecznie rozstrzyga o istnieniu lub nieistnieniu, o bycie lub nicości. On – Sędzia i Stwórca, *Ens Perfectissimum*, Byt Najwyższy. Bo poza Nim jest tylko Nic. Bo po Nim tylko potop.

W następnych strofach zawarty jest jeden z najbardziej urzekających opisów mechaniki bytu, za którą wszak kryje się sam jej Stwórca. Zdumiewa w nim to, że wszystko, co stworzone jest w swej istocie pełne, to znaczy zawsze na swoim miejscu i zawsze niezbędne dla innych bytów. Wydaje się zatem, że zmiana chociażby jednego elementu w tej cudownej strukturze powoduje natychmiast zmianę pozostałych, bo wszystko ze sobą się łączy i jednocześnie odbija w sobie niczym powidoki w kalejdoskopie. A jednak suma wszystkiego nie jest tym samym co całość, bo ta rządzi się zgoła innymi jakościami. Tu wkracza element Boski, którego nie da

się określić poszczególnymi bytami stworzonymi. Oto próg Tajemnicy, oto ów skok w zupełnie inną rzeczywistość.

W tym opisie paradoksalne jest to, że nawet określenie, iż Pan *mądrze wszystko uczynił* nie wytrzymuje miary tej mądrości, którą posługujemy się w życiu, i przekracza ją, prowadząc ku stwierdzeniu ostatecznemu: bo to jest! Innymi słowy, ta mądrość, o której pisze psalmista, być może głupotą jest dla tego świata, rządzonego logiką życia. Bo ostatecznie zatrzymuje się na twierdzeniach oczywistych: albo coś jest, albo też nie jest. Dalej zaczyna się zupełnie inna droga. I inne doświadczenie.

Co ciekawe, świat, który Bóg stworzył, oddycha pełnią bytu, jest żywy i pulsuje wręcz swoistą osobową energią. Psalmista oddaje jej charakter poprzez nieco antropomorficzne określenia: oto *czeka*, a Bóg *daje, zbierają*, kiedy sam Pan *udziela, sycą się*, kiedy Bóg *rękę otwiera*. Jednym słowem odnosimy wrażenie, że w tym obrazie misterium całego świata mamy do czynienia po prostu z osobą. To bardzo znamienne i ważne spostrzeżenie, albowiem wskazywałoby na to, iż tak jak sam Bóg zawsze był przez człowieka traktowany osobowo, tak też i cały świat stworzony traktowany jest podobnie. Bo – prawdopodobnie – jest jednym i tym samym: jedno jest formą drugiego i jedno jest pojmwane przez drugie. To także tłumaczyłoby zarówno tę niezwykle bliską i właśnie osobową więź z Bogiem, którą realnie odczuwał człowiek Starego Testamentu, jak i Jego trwałą i codzienną obecność w życiu codziennym, rzecz można: tuż obok i na wyciągnięcie ręki; jeśli tylko człowiek rzeczywiście chciał, mógł i był na to gotowy.

I wreszcie wzruszająca jest, zwłaszcza pod koniec tej strofy, cała sekwencja pneumatologiczna, która prowadzi nie tylko do konstatacji, iż to właśnie Duch Święty przenika wszystkie byty poszczególne i niejako nanizuje je, jak paciorki różańca, na jedną powszechną nitkę, którą jest po prostu samo istnienie jako takie, ale również do przekonania, że *odnawia oblicze ziemi*. I chciałoby się powtórzyć za wielkim papieżem Janem Pawłem II: *tej ziemi...* Tym razem jednak mamy na myśli to, że takie działanie Ducha Świętego, które niejako ciągle i zawsze, teraz i wszędzie, jednym słowem nieustannie stwarza świat na nowo, dotyczy każdorazowo sytuacji konkretnej, jasno określonej, indywidualnej: jest jak iskra, która podpala jednostkowy byt, pod warunkiem jednak, że ją naprawdę widzimy.

W takiej wizji świata człowiekowi nie pozostaje naprawdę nic innego, jak tylko wyrażenie chwały Pana i to *na wieki*: chcemy przez to powiedzieć, że wychwalanie Boga nie do końca jest tu wyłącznie sprawą woli samego człowieka, lecz tak naprawdę staje się wręcz koniecznością i organiczną (czyli autentyczną) potrzebą, jeśli tylko rzeczywiście odkryjemy sam fenomen bytu jako takiego oraz – w konsekwencji – działanie w Nim Ducha Świętego. Taka *chwała Pana* jest zatem

w swym najgłębszym sensie naturalna. I ten wywód kończy obraz, którego zapewne nie zrozumie w pełni ten, kto nigdy nie widział szczytów gór rankiem po ulewie dnia poprzedniego: oto Bóg *dotyka gór, a one dymią*. Wielkość i majestat, które płyną wraz z ogromem mgieł i chmur, które podnoszą się znad stoków i zboczy z jednej strony wzbudza podziw dla potęgi świata stworzonego, a z drugiej wskazują na właściwe miejsce, jakie w nim zajmuje człowiek: choć niczym szczególnym nie wyróżnione, to jednak jedyne. I doprawdy trudno zrozumieć te komentarze do powyższych słów psalmisty, które w obrazie *dymiących gór* widzą przede wszystkim zjawiska niezwykle i budzące trwogę, takie jak wybuchy wulkanów, miast zjawisk jak najbardziej powszechnych i łagodnych, takich, jak owe mgły i chmury, o których wspomnieliśmy; bo wszak właśnie w tych ostatnich jest więcej cudowności niż w spektakularnych obrazach gór wulkanicznych, wyrzucających z siebie dymy wybuchów. Świadczy to tylko o tym, że potrzebujemy coraz bardziej ostrzejszych i wyraźniejszych bodźców, by widzieć. A przecież to kwestia wzroku, a nie jego przedmiotu.

Końcowe wersy psalmu wydają się oczywistym zwieńczeniem dotychczasowego wywodu.: *póki mego życia, chcę śpiewać Panu*. Czy współczesny artysta mógłby zaintonować taką pieśń? Oczywiście, że nie, bo jest zdławiony materią życia i jego swoistą poprawnością i logiką, i dlatego choć otwiera usta, to w rzeczywistości milczy. Wprawdzie mówi, ale zawsze o niczym, bo w rzeczywistości nie istnieje żaden desygnat słowa, którym się posługuje; chyba że za byt realny uznamy jego umysłowy koncept. Zakneblowaliśmy bowiem żywą i pulsującą energię istnienia, pogrążając się w świecie wymyślonym przez siebie i innych.

Wezwanie psalmisty sprzed być może tysiąca lat: *niech znikną z ziemi grzesznicy* odbija się od pustych ścian mieszkań, które sami sobie urządziliśmy, izolując się szczelnie od *nieba, które jak namiot rozpostarł* nad nami sam Stwórca.

## O PEWNEJ FORMIE OBJAWIENIA

I na koniec naszych rozważań poświęćmy jeszcze kilka słów kategoriom kluczowym, poprzez które czytaliśmy niniejszy psalm. Terminy: „objawienie” oraz „opatrność Boża” tylko powierzchownie rozumiane mają jakiś jeden określony i jednoznaczny sens. Nie jest to jednak w żadnym wypadku ich wadą, lecz – wprost przeciwnie – zaletą i siłą. Wymagają bowiem zawsze konkretnego doświadczenia, w granicach którego się pojawiają, oraz zawsze konkretnej osoby, poprzez którą coś znaczą. Ich siła zatem przejawia się w tym, jak pracują, a nie w tym, co definicyjnie znaczą. Akurat w tym przypadku, zarówno objawienie, jak i opatrność Boża z osobowości wyłuskują indywidualność, a z form życia przejawy samego istnienia.

Innymi słowy, ich prawdziwe znaczenie przejawia się bynajmniej nie w kwantyfikacjach ogólnych, ale właśnie jednostkowych oraz w tym, że celem ich stosowania jest uruchomienie pewnego procesu, a nie osiągnięcie raz powziętego celu. Krótko mówiąc, znowu musimy się odwołać do indywidualnego doświadczenia każdego z nas, bo to jedyna droga odnajdywania siebie oraz własnego miejsca w porządku bytu. Czyż nie jest to także droga odnajdywania personalnej więzi z Bogiem, która również jest osobowa i również konkretna? A może w ogóle wieloma słowami mówimy zawsze o tym samym? Droga wzrastania duchowego nie jest bowiem znacząca ogólnymi pojęciami i abstrakcyjnymi wywodami, lecz – przeciwnie – jest logiką małych kroków: zwyczajsko toczonych bitew, ale nie wojen, bo ta trwa cały czas.

Objawienie, nad którym teraz się pochylamy, tak naprawdę zawsze znacząco tyle co odsłanianie fenomenu istnienia spoza form życia<sup>12</sup>. Oto tam, gdzie pęka materia życia, zaczyna świecić byt, na którym ono samo jest ufundowane. A ponieważ sytuacja taka związana jest z destrukcją logiki myślenia życiowego, towarzyszy jej nierzadko aura niezwykłości. Zawiesza ona zarówno to, co było, jak i to, co ma nastąpić, odsłania natomiast to, co jest teraz. Innymi słowy – istnienie jako takie. A zatem miast chaosu – porządek przed-życiowy, miast niepokoju – pokój odwieczny, miast przypadku – konieczność, i wreszcie miast wątpienia – pewność, która tym razem nie z nas samych wynika. Czytamy zatem o prawie, które bynajmniej nie wynika z prawa życiem stanowionego: „Rzeczy ukryte należą do Pana. Boga naszego, a rzeczy objawione – do nas i do naszych synów na wieki, byśmy wykonali wszystkie słowa tego Prawa” (Pwt 29, 29), o mocy, która wyrasta organicznie z istnienia jako takiego, i której na imię Mesjasz: „Któż uwierzy temu, cośmy usłyszeli? Na kimże się ramię Pańskie objawiło? On wyrósł przed nami jak młode drzewo i jakby korzeń z wyschniętej ziemi” (Iz 53, 1–2), wreszcie o tajemnicach, które są takowymi tylko dla życia, ale nie dla bytu, a więc brzmią jak prorocтва: „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru sługom swym, prorokom” (Am 3, 7). Gdybyśmy jednak mieli to wszystko oddać jednym zdaniem, to wówczas należałoby mówić o odwróceniu ontologicznym: pozór życia zastępujemy bytem ponad wszystko realnym, to, co umysłem stworzone tym, co jest, bo jest. To także – mówiąc na granicy kompetencji filozoficznej – zastępowanie wszelakiej subiektywności obiektywnością jedyną, jaka jest, albowiem ona nie tylko wyczerpuje byt, ale też znosi dawne podziały podmiotowo-przedmiotowe.

12 Wnikliwy czytelnik zauważył już zapewne, iż pojęcie „życie”, stosowane w niniejszej rozprawce, jest analogiem filozoficznej kategorii *Das Leben*, obecnej w literaturze niemieckiej, a oznaczającej całokształt relacji człowieka z innymi, nie wyłączając sfery symbolicznej, a więc kultury, sztuki i nauki.



Świadectwa objawień zanotowane w Starym Testamencie pełne są barwnych opisów, toteż w czytelnik zawsze zadaje sobie pytanie, czy rzeczywiście wynikają one ze szczególnego rodzaju doświadczenia, które dane było przeżyć autorowi, czy też raczej po prostu są efektem pewnej inwencji literackiej. Pytanie to powstać może jednak tylko w głowie czytelnika, który tkwi w zupełnie innym świecie, gdzie właśnie działa podział na formę przekazu i jego treść. Tymczasem musimy zwrócić uwagę na to, że w tamtej rzeczywistości sam sposób komunikowania był już jego zawartością, a to znaczy, że zawsze odwoływano się do rzeczywistości pozatekstowej, bo była to jedyna rzeczywistość, jaką znano. Sam tekst zaś był tylko sposobem jej istnienia. A zatem nie tylko było „jestem, więc myślę”, ale także „przeżywam, więc mówię”. Dla nas zaś kategorie te uległy całkowitemu odwróceniu, czego wynikiem i objawem jest rozwój samej filozofii. A zatem nawet określenie, że powyższe podziały były kiedyś zontologizowane, niewiele mówi, albowiem nie oddaje należycie istoty tego świata. W teologii zaś, co najmniej od okresu scholastycznego, definitywnie rozdzielono poznanie rozumowe od kwestii objawienia, czyniąc z tego drugiego podstawę pierwszego. Możemy to przekornie nazwać owym uządleniem filozoficznym, które samą teologię zainfekowało.

## O PEWNEJ FORMIE OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Uwagi o metodologicznych uwikłaniach kategorii objawienia w całości dotyczą także kwestii Opatrzności Bożej. Znowu zatem musimy zastrzec, że pojęcie to obdarzać trzeba zawsze małym kwantyfikatorem, w przeciwnym wypadku staje się bowiem tylko pusto spełnianą abstrakcją. A to z kolei oznacza, iż trzeba je odczytywać zawsze w kontekście konkretnego doświadczenia.

A zatem powiedzenie, iż Opatrzność Boża to przekonanie o określonym łańdździe i porządku panującym w całym wszechświecie, gdzie nic nie dzieje się przypadkowo, a ponadto ma swój cel, tak naprawdę niewiele znaczy dopóty, dopóki nie zostanie sprowadzone do konkretnej sytuacji i do tego jeszcze postrzeganej przez konkretną jednostkę. W przeciwnym wypadku przeradza się w jakąś ogólną wersję filozoficznego determinizmu, a to jednak nie to samo. Tu bowiem mamy do czynienia z pewnym dodatkowym elementem emocjonalnym, a także aksjologicznym.

Czy jednak możemy powiedzieć, że pojęcie Opatrzności Bożej jest w takim razie tylko indywidualnie przeżytym i odebrany pojęciem determinizmu? I takiego twierdzenia również nie da się przyjąć, nawet gdyby jeszcze dodatkowo wzbogacić je jakąś wersją teleologii, albowiem w tym przypadku pomijamy osobę Boga i Stwórcy, bytu osobowego, który mocą własnej woli niejako wyposaża świat w cel, ku któremu zmierza. A nawet więcej: ów cel i kierunek jego rozwoju jest niejako



wpisany w sam byt, człowiek zaś tylko częściowo i tylko stopniowo go odkrywa. Trochę przypomina to rozpoznawanie słonia stojącego w ciemnym pokoju: wprawdzie wiemy, że on tam jest, ale tylko bardzo drobnymi fragmentami identyfikujemy jego istnienie, albowiem światło nigdy nie zostanie zapalone. Skąd zatem bierze się w naszych głowach jego pełny i kompletny obraz, wszak przecież nie z doświadczenia? Innymi słowy, skąd człowiek czerpie przekonanie, że świat, w którym żyje, nie jest chaosem, lecz – przeciwnie – pewną całością naprawdę dobrze zorganizowaną, wyposażoną nie tylko w pewien ład i porządek, ale także w pewne prawo, które wyznacza rytm jego rozwoju? Ani założenie, iż istniał jakiś „przedustawny porządek”, na mocy którego zapanowała powszechna harmonia w świecie, ani też pogląd, iż świat zmierza do celu, którego mocą już w tej chwili panuje jakiś ład, nie wyczerpują więc pojęcia Opatrzności Bożej, albowiem oba te rozumienia są tak naprawdę pochodnymi doświadczenia fundamentalnego: tego, co jest teraz. Jeśli zatem człowiek rzeczywiście w pełni odsłania sam fenomen istnienia, to zarazem też doświadcza jego ładu i porządku, prawa i oczywistej konieczności. Krótko mówiąc, kwestię Opatrzności Bożej ściągamy do jedynej rzeczywiście realnej płaszczyzny rozumienia, tj. do tego, co jest teraz. To w niej jak w soczewce skupia się cała pozostała treść i zakres tego pojęcia, i to z niej wyprowadzamy znaczenia pozostałe. Bo ostatecznie właśnie to, co wydarza się aktualnie, tu i teraz, rozstrzyga o rozumieniu przeszłości i pojmowaniu przyszłości: to jest właśnie tekst tej księgi, w której czytamy o sensie przeszłości i możliwej przyszłości. Innej bowiem księgi nie ma i nie ma też innego tekstu. I znowu musimy powtórzyć: jest tylko to, co jest, i albo coś z tego wynika, albo też nic nie wynika. Takie jest właśnie czytanie świata w perspektywie Opatrzności Bożej. Jej znaki widoczne są wyłącznie teraz i tylko teraz błyszczą pełnym sensem, albowiem to, co wydarzyło się kiedyś o tyle tylko w ogóle jest czytelne, o ile rozumiejący wzrok pada na nie z wysokości dnia dzisiejszego. Podobnie też dzieje się w przypadku przyszłości: jeśli w ogóle cokolwiek o niej mówimy, to na pewno wyposażamy ją dzisiejszym sensem i znaczeniem. Ale ostatecznie i jedno, i drugie okazują się pewnymi formami życia oraz przejawami określonych nastawień (co zapewne powinno być przedmiotem osobnej analizy i osobnego studium).

Wydaje się też, że zarówno w Księdze Hioba, jak w Księdze Mądrości właśnie poprzez konkretne, i do tego jeszcze dziejące się tu i teraz, wydarzenia ogląda się i interpretuje zarówno to, co wydarzyło się kiedyś, jak i to, co ma nadejść wkrótce. To jest prawdziwy horyzont ujawniania się bytu – innego bowiem nie ma. Dlatego właśnie Hiob powiada: „Odziałeś mnie skórą i ciałem i spiąłeś żyłami i kośćmi, darzyłeś miłością, bogactwem, troskliwość Twoja strzegła mi ducha – a w sercu to ukrywałeś?” – i to dzieje się w perspektywie osobowej. Natomiast w perspektywie narodowej działanie Opatrzności Bożej tak odnotowuje Księga Mądrości: „Niegodziwcy,

co zamysłili ujarzmić lud święty, legli, uwięzieni ciemnością, zniewoleni długą nocą: zbiegowie przed wieczną Opatrznością – zamknięci pod strzechą” (Mdr 17, 2).

Taka wizja i taki sposób oglądania Opatrzności Bożej powtarza się dokładnie w przypadku Jezusa Chrystusa. Przypomnijmy tylko na marginesie: badamy tak naprawdę jej okoliczności założone, a zatem nie tyle czym literalnie i definicyjnie jest, ile bardziej jak działa i jak się zjawia. Powiedzieliśmy, że zarówno przejawia się ona poprzez to, co jest, jak i działa w horyzoncie samego istnienia. Historia Jezusa Chrystusa, Jego śmierć i Zmartwychwstanie, jako uniwersalna figura eschatologiczna jest właśnie tym horyzontem działania Opatrzności Bożej, albowiem i ona sama dzieje się nieustannie, co i rusz teraz i wszędzie, w przeciwnym bowiem wypadku nie istniałaby. Tak właśnie odsłania się samo istnienie jako takie, tak się ujawnia i tak falsyfikuje całą materię naszego życia. W tym też przejawia się jedność świata całego i jego trwanie.

Spróbujmy jednak te wielkie figury myślowe przełożyć na jakiś konkretny obraz z Pisma Świętego, który bywa powszechnie odczytywany właśnie w kontekście rozważań o Opatrzności Bożej. Oto znane podanie Jezusa o ptakach, które choć nie sięgają roli nie uprawiają, to jednak głodu nie cierpią: „Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sięgają ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? Kto z was przy całej swej trosce może chociażby jedną chwilę dołożyć do wieku swego życia? [...] nie troszczcie się więc zbyt i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo «Boga» i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane. Nie troszczcie się zbyt o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie. Dostyc ma dzień swojej biedy” (Mt 6, 25–34). I uzupełnijmy tylko tę sugestywną opowieść o jeden element, a mianowicie owe Jezusowe ptaki posiadają jednak swoje gniazda, co znaczy: mają swoje miejsce w porządku całego bytu. O tyle zatem czuwa nad nimi Opatrzność Boża, o ile one same wcześniej niejako odnalazły się w samym istnieniu. A to również oznacza akceptację porządku tego świata, jego prawa i swoistej sprawiedliwości, która uobecniona jest w nim. Dopiero wtedy Opatrzność Boża nie tylko jest widoczna, ale w ogóle działa. Mogę zatem ją odczytać, jeśli wcześniej znajdę swoje miejsce w porządku bytu. I wtedy też zupełnie jasno widać, że nie o troskę życiową tu idzie rzecz cała i nie o zabieganie o sprawy tego świata, w szczególności zaś na pewno nie o tę krzątanicę powszednią, lecz przede wszystkim o ufne spoczywanie w istnieniu – dokładnie na swoim miejscu.

Całą tę biblijną przypowieść rzeczywiście trudno jest w pełni pojąć, po-  
siłkując się wyłącznie życiowym punktem widzenia. Cóż bowiem dla życia może  
znaczyć twierdzenie, iż nie trzeba zbytnio się troszczyć o dzień jutrzejszy, albowiem  
czuwa nad nami Opatrzność Boża? I do tego jeszcze trzeba przyjąć, że nigdy Ona  
nie zawodzi! Przywołany tu życiowy punkt widzenia każe nam twierdzenie takie  
uznać za lekkomyślne, a nawet wręcz nieodpowiedzialne. Jawi się ono na granicy  
beztroski. Bo wszak życie nieustannie troszczy się o siebie i jest to jeden z prze-  
jawów jego zaborczości i zachłanności. Nakazuje nam wręcz zatem, aby zawsze  
myśleć o swojej przyszłości i troszczyć się o nią w imię własnego bezpieczeństwa  
oraz odpowiedzialności za siebie oraz bliskich.

Tymczasem przytoczone wyżej słowa z Pisma Świętego stają poniekąd  
w poprzek tej strategii i wręcz zwracają się ku temu, co jest właśnie tylko dzisiaj.  
Jak je zatem rozumieć? I jaka jest rzeczywista miara konfliktu pomiędzy tymi dwiema  
strategiami postępowania? Odpowiedź na to pytanie jest zarazem sposobem  
rozumienia właśnie Opatrzności Bożej. Przyjrzyjmy się jej.

Będziemy tak naprawdę mówić o swego rodzaju ekonomice Opatrzności  
Bożej, albowiem chodzić nam będzie o taką strategię działania, która zakładając  
przede wszystkim dobro człowieka, stara się jednocześnie chronić go przed złudą  
porozów, tak charakterystycznych dla form życia. Ta wspomniana tu ekonomika  
jednoznacznie wskazuje, iż nie należy zbyt pochopnie wyciągać jakichkolwiek wnio-  
sków i wskazań dla naszego realnego życia teraz i tutaj, na podstawie tego, czego  
już nie ma, czyli przeszłości lub na podstawie tego, czego jeszcze nie ma, czyli  
przyszłości. O ile jednak w pierwszym przypadku mimo wszystko możemy niektó-  
re elementy przeszłości traktować jako naukę dla dnia dzisiejszego (bo wszak to  
doświadczenie jest zamknięte), o tyle w przypadku drugim opieramy się wyłącznie  
na tym, czego nie ma (bo takiego doświadczenia w ogóle nie ma). Przypomina to  
bowiem próbę budowy domu, którą zaczyna się od dymu z komina. Jednym sło-  
wem, ekonomika Opatrzności Bożej wskazuje praktycznie na wagę i znaczenie tego  
wszystkiego, co właśnie wydarza się teraz, bo ostatecznie tylko to jest naprawdę  
realne i autentyczne. A zatem tak rozumiana Opatrzność Boża nie jest – wbrew  
porozom – ślepą wiarą w opiekę Pana Boga, która w całości rozciąga się nad nami  
i naszymi poczynaniami niczym parasol bezpieczeństwa, lecz bardzo realistycznie  
wskazuje palcem w kierunku takiej, a nie innej strategii postępowania. Kiedy woda  
zalewa twój dom, wówczas nie każe ci ona klęczeć na modlitwie, lecz raczej wejść  
na dach po to, by dać szansę Panu Bogu na twoje zbawienie. Mówiąc zaś poważnie:  
jeśli tylko naprawdę odczytasz tekst, który pisze twój dzień dzisiejszy, to z całą pew-  
nością osiągniesz to, co zamierzasz jutro; bo każdy wszak dzień *dosyć ma swojej  
biedy*, jak mówi Pan. W przeciwnym przypadku staniesz się bowiem marzycielem,

który w mniejszym lub większym stopniu uprawia automistyfikację pod pozorem fałszywie pojmowanej Opatrzności. Takie marzenia zabijają i wyrządzają krzywdę nie tylko samemu marzycielowi, ale także jego najbliższemu otoczeniu. Najbardziej zaś tym, którzy w nie naprawdę wierzą.

Taki sposób myślenia o Opatrzności Bożej sprowadza się zatem do wskazania warunków jej pojawiania się, a nie do definicyjnego określenia, czym ona rzeczywiście jest. W pewnym sensie jest ideą regulatywną (mówiąc jeszcze w języku filozoficznym)<sup>13</sup>, która ustala drogowskazy i wskazuje drogę, ale wstrzymuje się przed jednoznacznym określeniem celu. Dlatego właśnie jest realistyczna i na swój sposób praktyczna. Widać bowiem, jak „pracuje” w materii życia, aczkolwiek nie do końca wiemy, czym naprawdę jest.

Wydaje się, że zupełnie podobne metody myślenia ujawniają się w rozważaniach o naturze samego Boga. Jeśli bowiem ktokolwiek ma problem z uznaniem Jego realności, to – w myśl tych założeń – przyjmijmy fakt historyczny życia, a następnie śmierci Jezusa Chrystusa, który wszak żył w określonym społeczeństwie i w określonym czasie. I to jest fakt: dokładnie taki, jak wszystkie inne, które czytamy w naszym „teraz”, i które jednocześnie pochłania w sobie każde „jutro”. I tak, jak nie ma chyba zbyt wielkiego sensu przykładać wagi do „jutra”, albowiem wpierw trzeba pilnie nauczyć się spoczywania w „teraz”, tak też nie ma wielkiego sensu przykładanie wagi do nader szczegółowych określeń natury Boga, albowiem w istocie uniemożliwia to autentyczne i prawdziwe doświadczenie Go na co dzień. To są mechanizmy zupełnie analogiczne, które zbyt prosto i łatwo zwalniają nas od cieszenia się dniem codziennym i należytych docenieniem chwili bieżącej, i jednocześnie rzucają nas w objęcia marzeń i fantazji – czyli w objęcia gier umysłu i wyobraźni. I o tym także traktują komentowane tu słowa Pisma. Z nich też wyprowadzamy wskazaną wyżej ekonomikę Opatrzności Bożej.

13 Oczywiście mam tu na myśli kategorię Immanuela Kanta, która również zawiera w sobie pewne a priori, i z którą należałoby przeprowadzić dyskusję, posiłkując się naszymi założeniami; chyba jednak w osobnym miejscu. Nawiasem mówiąc, kategorię tę znajdujemy także w fenomenologii Edmunda Husserla, kiedy analizuje on zagadnienie prawdy (por. Jasiński, 1997).

## Bibliografia

- Alonso-Schoekel, L. (1982) *Trenta salmi: poesia e preghiera*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Alonso-Schoekel, L. (1983). *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Granat, W. (1968). *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Gunkel, H. (1926). *Die Psalmen ubersetzt und erkleart*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jasiński, B. (1988). *Myślenie Heideggerem*. Warszawa: Klub Otrycki.
- Jasiński, B. (1993). *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos.
- Jasiński, B. (2022a). *Diabeł, marne życie i wiatr Apokalipsy*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos.
- Jasiński, B. (1997). *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos.
- Jasiński, B. (2015). *Miłość*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos.
- Jasiński, B. (2022b). *Czytanie „Pśalmów”*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos.

# TWO GLOSSES ON DIVINE PROVIDENCE.

## A PHILOSOPHICAL COMMENTARY ON PSALM 91 AND PSALM 104

### SUMMARY

The content of the article is to lay out two understandings of the concept of Divine Providence: subjective, referring to man, and objective, referring to the entire created world. The author uses in his analyses the category of existential experience, to which he reduces the concept. This procedure avoids the fateful attempt to ask the question of the definition of the category of Divine Providence, that is, what it is, and instead, examines how the category works – precisely in concrete experience. He conducts his analysis on the material of a reading of two of his chosen Psalms 91 and 104.

*Article submitted: 19.12.2023; accepted: 13.07.2024.*

**Słowa kluczowe:** Plotyn, duchowa substancja, intuicja poznawcza, byt, samoświadomość, Absolut, introspekcja

**Keywords:** Plotinus, spiritual substance, cognitive intuition, being, self-consciousness, Absolute, introspection

**Robert Warchał<sup>1</sup>**

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-9573-3818

# PLOTINUS' νοητή ουσία MEANS SUBSTANCE PATHS TO THE ABSOLUTE

In Plotinus' teachings, self-knowledge – *νοῦς* – correlates with νοητής ουσίας or spiritual substance. Through the first self-being's creative and eternal power, the incorporeal being knows itself. This is the condition of cognition in the noetic view of the Absolute and thus the truth of itself in God. This phenomenon is described as a mystery and experience of a supernatural nature. The Greek term *ἐπιστήμη* refers to certain and indisputable knowledge, which contrasts with the term *δόξα* (meaning misconception or conjecture). Cognition based on thinking about itself has a necessary basis, one that guarantees its possibility in a direct view of divine being oriented intuitionistically, but without rejecting speculative rationality. The weakening of spiritual substance or its complete absence signals the end of non-corporeal substance's creation. The primordial truth – unique and simplest in itself – appears in the idea of being. This constitutes the starting point for all action, thinking, and knowledge.

1 Robert Warchał jest doktorem nauk humanistycznych, absolwentem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (ul. Kanoniczna 9/305, 31-002 Kraków), gdzie ukończył studia magisterskie z teologii oraz studia doktoranckie z filozofii. Jest nauczycielem filozofii, religii i etyki w XLIII Liceum Ogólnokształcącym im. Zofii Chrzanowskiej w Krakowie oraz w Zespole Szkół im. ks. kard. A.S. Sapiehy MIRiP. Jego najnowsze publikacje obejmują literaturę piękną, jak "Opus Incarnatum" (2024), oraz artykuły naukowe, takie jak "The concept of freedom in the thought of St. Augustine," opublikowany w "Logos i Ethos" (2023), oraz "Unraveling immortality and the genesis of human soul in St. Augustine's selected works," opublikowany w "Humaniorze" (2023). Doktor Warchał bada głównie filozofię Plotyna oraz św. Augustyna, koncentrując się na tematach wolności, duchowości i ontologii.



The sensory world – *κόσμος αισθητός* – shows certain aspects of the temporal environment, including the spiritual. It can concurrently symbolize externality and limit the knowledge of truth (aletheia). Existing omniscience is always inferior to the whole understood spiritually. In other words, being has ontic priority over sense knowledge. This relies on the fact that the gignetic moment of the world is a specter of the eternal present. Yet, it does not mean that their relation with each other is one-sided. According to Plotinus, the metamorphosis of what is divine in us consists in the transformation of a being burdened by externality into that which is supra-imaginary. The latter is free from the notches of past-future temporality and, thus, the ever-becoming moment.

Every human being has the capacity for intellectual intuition, but not everyone knows how to develop inner sight and actively use it. Human consciousness manifests itself in the deepest layers of its existence – reaching all the way to the placeless Absolute. When interpreted a certain way, the Greek verb *μεταμόρφω* seems almost aligned with the soul's intellectual growth toward the ontic truth of redemption:

Ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἢ κάθαρσις λεκτέον- οὕτω γὰρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι θεῷ φανερά καὶ ἡ ταυτότης [τίνι θεῷ]. Τοῦτο δέ ἐστι μάλιστα ζητεῖν θυμὸν πῶς καὶ ἐπιθυμίαν καὶ ἄλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν (En. I, II, 5).

That which is spiritual has its presence in man. And, human self-knowledge – being the image of a constantly working spiritual mind – is only a present presence. It does not remain invariably in its unity; it weakens materializing spatially. According to the *Enneads* author's account, streams flow from the region of divine-human thought. Here, the *psyche* detaches itself from earthly accretions and is, thereby, ontically illuminated by the radiance of light (it is already more than just psychic and emotional)<sup>2</sup>.

The specificity and truthfulness of this knowledge take on an existential and subjective character. In other words, it is a higher cognition of logical reason. Indeed, νοῦς does not only possess this knowledge but is also identical to it in substance:

2 Ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν, πάντως μὴ ἀπαθῶς ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαῖας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην καὶ ἰατρεῦσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ ἀληθῆρας ἀφαιροῦσαν καὶ, εἰ μὴ οἷον τε, πρᾶως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῇ μὴ συμπάσχειν· τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷον τε ἀφαιροῦσαν καὶ, εἰ δυνατόν, πάντα, εἰ δὲ μὴ, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργισμένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές· τὸν δὲ φόβον πάντα· περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται - τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα - πλὴν γ' ἐν νοουθετήσῃ (En. I, II, 5).

Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὄλως ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ «τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι» (En. I, IV, 10).

This statement alludes to the subject understood substantively. Yet, figuratively, it may symbolize spiritual transformation by analogy to the Absolute. The human being – defined as a mind-subject – does not only come to know that which is infinite, but himself becomes an objectified νοητὴ οὐσία. The activity of the meta-soul (soul in the proper sense) signifies (in a substantial sense) thinking directed toward cognitive mystery – something that few are capable of.

God makes himself present in Plotinus in the religious act of concentration and the transition from thinking to the substantial. This binary dual state is the intertwining wherein the pure individuality of being and substance merge into one. The *psyche's* higher part – discursively thinking human consciousness – aids the whole on the path to ontic unification. Having achieved view of intuition, he makes progress in virtue and thereby reaches God. This surplus is not something entirely of its own for the self. Self-consciousness does not express itself solely in virtue of individual insight. In the process of inner transformation, it achieves something more than temporal existence. This is both the phenomenologically necessary form of self-knowledge and Plotinus' peculiar *mutatis mutandis*. The gignetically finite whole transcends its limitation and essentially exists in the infinite. The structure of the *psyche's* division, in turn, corresponds to the difference between *κόσμος νοητός* and *κόσμος αισθητός*.

In the context of the sensual world, the thinking subject manifests divine qualities expressed through insight into the reality of the Absolute. In his ethical writings, Plotinus repeatedly evokes attitudes that can be described as the bottom-up dispersion (or enslavement) of the self. Sensual power leads toward division. In an act of imagination, the soul then obtains a gignetical entity. The result is a senseless pursuit, one that involves a search for ever-new sensations and the satisfaction of passions. Man is only at the peak of νοητῆς οὐσίας when knowledge of himself is bounded into one:

Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἐν οὐσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεται πῶ ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν [...]. Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἐστιν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αισθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς

τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον (En. VI, IX, 3).

It is the metaphysical One that suffices for every being, but never in an identical way. The ontological status of existence is manifested differently in sense things – differently in terms of substance (En. VI, II, II, 11). An apt example of this relationship is the incorporeal nature of mind. In Plotinus' metaphysics, every presence of an immaterial idea is marked by the disembodiment of the object on which it manifests itself. As such, the incorporeal substance is located without space or place – as if in a single point. Each part of it equals the whole. *Noῦς* is the *raison d'être* of first existence as a necessary entity: God in and for Himself. It appears as a binary unity, one that is attributed with existence (in the ontic sense). The first in itself is composite as a logical consequence of the substance resulting from thinking. This is because Being-Mind contains everything in itself as a noetic one-size-fits-all.

The creation of the world can be described as the antinaturalization of soul and idea, following which each thing separates according to the general principles of centripetal unity. The nature of this process is a mode of existence that consists in the fact that what constitutes a whole in the idea breaks down into a multiplicity of mutually external objects. The mortal being perishes, but the genus persists and effectively escapes death. Thirsty for salvation, individuals can cluster; they can help each other to form great social organisms. This is what civic altruism is all about. On the surface, it has a centrifugal direction, but, in fact, helps the whole progress along the path of ontic continuance :

Οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἐσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σῶματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἴλκυσεν, ἀλλ' ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δόντος, εἴτ' ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ἢ ὅπερ ἐστί (En. VI, IX, 9)<sup>3</sup>.

In the above distant analogy to the human Self, man – as the reality of actual thinking – discovers the subjective inner side. This side constitutes the restitution of the idea, in that man is outside of himself. As a separate phenomenon, his own Self is a consequence of his departure from the idea as a whole. In his finitude, he is not an entity for himself. He will only become one when the super-self (the soul) returns to the divine source. This twofold process of human becoming signifies a new, higher way of thinking, one that is conceived in substance. It goes beyond

3 Among Plotinus' many revelatory sayings, we also find some in which he describes the mind as the creative activity of power, life, and existence (En. VI, II, 7).

mortal being by recognizing in itself the infinite that relies on the literal self-knowledge of God<sup>4</sup>.

Plotinus did not only teach about the way down but also about conscious spiritual intuition. This is the (more and less) effective pursuit of everything spiritual and corporeal toward the Absolute. A directly animal nature is precisely that from which we should rise and also oppose. As we progress spiritually, our intellectual subjectivity disappears as well, until, finally, at the moment of ecstasy, all that remains is a feeling of blissful vision of blissfulness. This state of coming out of oneself can be described as the gift of the sacrifice of transcending oneself, and thus becoming a spiritual man in all his fullness. Remaining on the border of these two worlds, the self perceives the truth about itself. It is no longer just a rational animal. It must shed its previous habits because it has recognized the differences between what it is, what it should be, and what it is becoming.

Plotinus was well aware of the fact that human discursive thinking is immersed in finitude and shaped in its fashion. Even the calculating intellect's capacity is limited, which means that our cognitive acts remain incomplete; that is, distant from *νοητής ουσίας*<sup>5</sup>. The path of transformation is otherwise a higher level of self-knowledge. The subject of the act of thinking need not focus exclusively on finitude. Moreover, the fact that our reality is the spiritual order implies a commitment to act in terms of intellect. Truth implies the unity of thought and reality – of the subject understood as pure thought. Hence, calculative reason moving into finitude is lost by division; it alienates itself from knowledge of itself. This is why man's attainment of intellectual intuition represents the cognitive task of transforming discursive thinking into enlightened thinking.

According to the author of *Enneads*, we do not receive mental impressions from things (in the ordinary sense of the word) during sensory activities. He goes on to say that what we mean by the sensation of an apple's sweetness, for example, is different. What is different is the very thought of it or the idea of sweetness. There is no less significant difference between (a) the analysis of a particular phenomenon of sweetness (i.e., the impression that the phenomenon causes) and (b) judgment.

4 Ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ ὁ τε ἐνεργεῖα λόγος νοῦ αὐτῆ ὁρωμένου. Ὅταν γὰρ ἐνίδῃ εἰς νοῦν, ἐνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ. Καὶ ταύτας μόνως δεῖ λέγειν ἐνεργείας ψυχῆς, ὅσα νοερώς καὶ ὅσα οἰκοθεν· τὰ δὲ χειρῶ ἀλλοθεν καὶ πάθη ψυχῆς τῆς τοιαύτης (En. V, I, 3).

5 Μηδὲν δὲ ἔργον εἶναι αὐτῶ, ὅτι μηδὲν ἐπιβάλλει αὐτῶ ποιεῖν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτὸς καὶ οὐδὲν δεῖ ζητεῖν παρ' αὐτὸν ὑπὲρ τὰ πάντα ὄντα· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῶ καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν αὐτὸς ὁ ἔστιν (En. VI, VII, 37). Ἀλλ' οὐσα δύναμις τοῦ γεννᾶν ἐφ' ἑαυτῆς ἐγέννα, καὶ ἡ ἐνεργεῖα αὐτῆς ἔστιν οὐσία, καὶ σύνεστι καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ, καὶ ἔστιν οὐχ ἕτερον ἢ νόησις καὶ ἡ οὐσία αὐτῆ καὶ αὐτῆ ἑαυτῆν νοεῖ ἢ φύσις, οὐχ ἕτερον, ἀλλ' ἢ λόγῳ, τὸ νοούμενον καὶ τὸ νοοῦν, πλῆθος ὄν, ὡς δέδεικται πολλαχῆ (En. VI, VII, 40). Κινδυνεύει γὰρ βοήθεια τὸ νοεῖν δεδῶσθαι ταῖς φύσεσι ταῖς θειοτέροις μὲν, ἐλάττωσι δὲ οὐσίαις, καὶ οἷον αὐταῖς τυφλαῖς οὐσίαις ὄμμα. Ὁ δ' ὀφθαλμὸς τί ἂν δέοιτο τὸ ὄν ὁρᾶν φῶς αὐτὸς ὄν; Ὁ δ' ἂν δέηται, δι' ὀφθαλμοῦ σκότον ἔχων παρ' αὐτῶ φῶς ζητεῖ (En. VI, VII, 42).

As such, the sensation itself will not relate solely to the *psyche*; it will not act on it as such, but neither will it be caused solely by sensory experience. There is no thing without content because what we perceive is neither an entity without form nor exclusively a creation of our thought (En. V, V, 1).

We can conclude that the topic under discussion is characterized in the context of modality, which is preceded by the senses. If so, then human intentionality does not exclude unconscious acts. This means that every impression is intentional, even if not all impressions are conscious. Thus, the nature of spiritual content is signified by its relation to itself (where we have a unity of “this” and “other”). But, if sensation is conscious, then it will be denied to all beings that do not possess this characteristic (or, more absurdly, consciousness will be attributed to all sensations). There is a significant disproportion between the sensation invoked and the content, which is the expression of what we apprehend through the action of *cogitare*.

Undeniably, man is capable of self-reflection. Also, mere sensation without the content of thought becomes an epiphenomenon for the thinking subject, one that speaks for the veracity of both his existence and the existence of all other beings. Of course, this is not sensation in the strict sense, but the omnipresent activity of a single moment: being (including its existence, thought, and consciousness). The phenomenon signaled will only be a starting point for the above relationship. The omnipresence of ontic activity is always before the activity of being (En. V, VI, 2; VI, VII, 16). It refers to the function of the intellect that encompasses our being, and it acts as an intermediate link for existence understood ontologically.

I do not think anyone will deny that consciousness and thinking refer to the so-called logical proof rather than the condition of existence. After all, someone who is alive does not need to be aware that he is alive. Similarly, someone who reads does not need to have an awareness of reading (even when he reads with strained attention). Indeed, thinking points to existence. However, in the context of ontological primacy, being seems to be the primary category for ontological considerations. It seems clear, then, that the moment of realizing being’s truth occurs in the present. It is clear that the truth of being is realized in the present moment. The memory of past existence does not add to the essence of being. Similarly, being is not made greater by talking about it. Rather, being is experienced in the state of existence one is currently in. This is because life desiring existence is about temporality. Existence is in it, and our past is thus irretrievably lost. It results that knowledge of our being is somehow suspended between mere sensation, present presence and intellectual discernment in the process of consciousness. The phenomenon of thinking is the basis of our humanity. But, on the grounds of ontology, it does not take precedence over *εἶναι*. The above rationale is a source of certainty for both (a) the

very existence of the phenomenon of thought and (b) a personal conviction related to the authenticity of the existence we experience. In this respect of being and feeling existence, the thinker's single thought should not be divided. Even if there were two elements here (thinking and that which thinks), it remains the case that there is one reality and one entity realizing the described activity. Plotinus discussed this at some length. He mentions in *Ennead* II that the νοῦς both necessarily possesses itself in thinking and sees itself (En. II, IX, 1). This is existence by reason because, in it, existence becomes the origin of spiritual being. Truly, it is ontical existence itself – ουσία. 'Full' is only that which remains filled. Not being a substance, the corporeal man constantly desires something else. This is because of the privation available (En. III, V, 8). Even if he is filled, he does not know how to maintain the proper restraint as he constantly seeks what he lacks. The polarity between what is full and what is defined encompasses all planes of human existence. At the same time, everyone must realize the inner need that causes a desire for transformation. Human subjectivity is not an end in itself, but a means to understand ourselves. We thereby realize self-knowledge, which refers the subject to a spiritual reality, one that conventionally transcends existence.

The attainment of νοητής ουσίας poses a cognitive challenge to man. The non-spatial place where this process occurs is the higher level of the psyche. This is the supersoul of spiritual intuition. It stands above all extensibility. It is not subject to the object of cognition and understanding – αἴσθησις – which refers to the sensory experience of perception. The process of spiritual growth consists in the fact that the inferior being begins to exist in that which is substantial. Then, we speak of a mystical experience of the self's dissolution. The 'I' locates itself in time, and the 'there' has no place or moment because everything exists indivisibly. Thus, the subject (as self-knowledge) detaches itself from individuality (as the object of the idea conceived). Seeking itself in sense-view, it must emerge from nature because it is itself the object form of the idea of the divine νοῦς. This detailed content of existence expands in a definite way into its 'other' so that it already exists as one. It is the mythical ἔν, which refers to transcendental unity. It relates to the return of that which is stuck in nature – to the timeless moment of the Absolute<sup>6</sup>.

6 Ὅταν δὲ τοῦτου εὐτυχῆσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἦκῃ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῆ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὐτήν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα – ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δῆλη ποῦ τοῖς παρασκευαζομένοις – ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα – μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ τοῦτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρίναι θέλοντες – καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἔστιν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν – ἀνόματος γὰρ ἡ τούτων πως θέα – καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κάκεινο ἄντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οὐσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν (En. VI, VII, 34).

For Plotinus, God is not a postulate of theoretical knowledge. After all, substance is spoken of in terms of the abolition of being's spatial magnitude (although not in the sense that nothing is preserved from this abolition). This means that the only possibility was apophatic determination by negation. The individual 'I' can neither comprehend Him nor make Him apparent. The Absolute, as the basis for everything, confirms itself through self-determination grounded in an act of will. This act of will signifies its very being, or as Plotinus states, τὸ ὑπὲρ τῆς οὐσίας (beyond being):

Εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν. Οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ [...]. Εἰ γὰρ ἡ βούλησις παρ' αὐτοῦ καὶ οἶον ἔργον αὐτοῦ, αὕτη δὲ ταυτὸν τῇ ὑποστάσει αὐτοῦ, αὐτὸς ἂν οὕτως ὑποστήσας ἂν εἴη αὐτόν- ὥστε οὐχ ὅπερ ἔτυχεν ἐστὶν, ἀλλ' ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός (En. VI, XVIII, 13).

The negation alluded to earlier presents itself in terms of the cognitive end of self-knowledge. This is the apognitive impossibility of showing the Absolute, which is transcendent of existence and yet somehow accessible via spiritual insight or intuition. This intensifies the concept of ontic being, in which thought and being have not yet separated. Yet, we still speak of the two as one. Plotinus realized that the world of spiritual entities shows itself (in its fullness) when man opposes the external world and separates the subject from the view – the concept from the image. The philosopher's question about the essence of self-knowledge expresses man's very desire and need. Indeed, man's intersubjective acts, thoughts, and wants define his unity.

The first step on the path of spiritual intuition involves developing a clear and rational intentional consciousness. This consciousness manifests itself in the curbing of blind admiration for insignificant goods. The mystery of the noetic world does not consist in ideas, symmetry, or numbers, but in the revelation of a supra-spatial and timeless ontic being. According to Plotinus, goodness (together with a vision of the archetypal world) is more important than academic scholarship, which only aids the self in its purification. Implicit in the concept of self-knowledge is the ability to transcend the finite 'I' in an infinitely transcendental experience. It is never final or end-oriented. Action facilitates the revelation of the truth concerning the liberation of the self from egocentric constraints. Herein, the 'I' recognizes itself as an intelligence, one that is aware of its freedom in the act of self-knowledge. Spiritual empowerment of man is manifested in an eternally universal humanity. Passing from the stage of consciousness to the moment of self-knowledge, there is a transformation of that which is subjective into that which is ontic and substantial. The



secret of salvific initiation is the discovery of reality in which the thinking subject becomes one with what was previously hidden or unknown. Plotinus uses terms like “ecstasy,” “delight,” and “state” to show unity with the Absolute. Through an ecstatic and transcendent vision, he transforms the perception of gignetical being into an intuitive experience of seeing. At the same time, the philosopher notes that it is impossible to achieve this state by conventional methods of description or calculation (En. VI, IX, 11).

Plotinus placed special emphasis on the momentousness of being and the idea that the substance *νοητής ουσίας* is the source of creative and eternal power. The Socratic maxim “*γνώθι σεαυτόν*” plays a key role in the process of self-knowledge. For the philosopher, it becomes a signpost on the ontic journey of the self toward the Absolute. The self-knowledge of the soul in Plotinus’ teachings has a profound existential and subjective character. The transformation of a being burdened by the senses’ limitations into a supramental being is the most important aspect of cognition. This is especially the case in the context of the limitation of the sensory world, which can act as a barrier to divine humanity’s presence.

The philosopher shows that the metaphysical principle of unity is manifested in the subject’s ontology. Mysticism is, thus, oriented toward the introspective study of the process of human metamorphosis. Phenomenologically, mysticism can be thought of as the pursuit of a union with God and discovering Him in the most intimate area of existence. This process is portrayed as a phenomenon of authentic transformation and return. It can be accomplished through the abandonment of egoistic tendencies – through the act of transcending oneself and loving divine virtue until one reaches a fundamental continuum with the first and indivisible all-unity.

### **Bibliography**

- Plotini. (1883). *Enneades*, ed. Ricardus Volkmann, vol. I. Leipzig.  
Plotini. (1884). *Enneades*, ed. Ricardus Volkmann, vol. II. Leipzig.  
Plotyn. (1959a). *Enneady*, transl. Adam Krokiewicz, PWN, vol. I. Warszawa.  
Plotyn. (1959b). *Enneady*, transl. Adam Krokiewicz, PWN, vol. II. Warszawa.



# PLOTINUS' νοητή ουσία MEANS SUBSTANCE PATHS TO THE ABSOLUTE

## SUMMARY

The main issue of this paper is the role of νοῦς, or mind, as a condition for νοητής ουσίας. The activity of self-conscious self-knowledge within the framework of the noetic view of the Absolute is the ultimate and most important category for the author. Plotinus transcends the traditional dualism of being and non-being by showing that mind and soul are integral components of immaterial reality. In doing so, he makes it clear that human self-knowledge has an existential-subjective quality, based on the capacity for spiritual intuition. Discovering and developing this truth leads to transcendence, which is the criterion for transforming an entity burdened by externality into a supra-gignified entity, one that is free from the limitations of time and space. The sensual world, represented by the κόσμος αισθητός, can be an obstacle to learning about one's own nature and realizing the path toward liberation from the yoke of the animal self. Of course, being, understood in a spiritual context, has ontological priority here. However, an entity that is limited by external conditions - can bring itself all the way up to intellectual life through knowledge of itself. It manifests itself in the ability of spiritual intuition and thus salvific metamorphosis toward the timeless and supra-ontic Absolute. For Plotinus, this spiritual process of development represents an important truth about man. On the noetic view of the One, the identity of the self implies knowledge of the self in God, which is the central mystery of transformation and return to the supernatural source.



# RECENZJE



**Słowa kluczowe:** ruchy charyzmatyczne, Odnowa Charyzmatyczna, pentekostalizm, teologia pentekostalna, duchowość pentekostalna, tradycja chrześcijańska

**Keywords:** Charismatic Movement, Charismatic Renewal, Pentecostalism, Pentecostal Theology, Pentecostal Spirituality, Christian Tradition

*Michał Marciniak*<sup>1</sup>

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU, POLAND

ORCID: 0000-0001-9243-230X

# REVIEW: A. SIEMIENIEWSKI AND M. KIWKA, CHRISTIAN CHARISMATIC MOVEMENTS: THREAT OR PROMISE?, VANDENHOEK & RUPRECHT VERLAGE, GÖTTINGEN 2021, SS. 353.

Cardinal Kurt Koch – President of the Dicastery for Promoting Christian Unity – has noted the significance of the process of pentecostalisation. It is, he says, both the most important change and the most pressing challenge in Christianity today – a reality that cannot be ignored.

*Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?* is a response to this reality and a comprehensive reflection on Christian Charismatic movements. The book is authored by Bishop Andrzej Siemieniewski, who is professor and head of

1 Ks. Michał Marciniak – prezbiter Archidiecezji Wrocławskiej, Duszpasterz Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Archidiecezji Wrocławskiej, doktorant Szkoły Doktorskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (katedra Teologii Duchowości) (ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław). Przewodniczący samorządu doktorantów PWT Wrocław. Zainteresowania: teologia pentekostalna, pentekostalizacja chrześcijaństwa, teologia duchowości.

the Chair of the Theology of Spirituality at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. He has been researching the charismatic movement and pentecostal theology for years. He is also an enthusiast of the Catholic Charismatic Renewal and a frequent guest at Pentecostal conferences and ecumenical meetings. The book is co-authored by Rev. Mirosław Kiwka, assistant professor of systematic philosophy at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. This publication is not their first joint work. The other three are *Języki z Ognia: Dar języków w Biblii, historii i we współczesności Kościoła* [*Tongues of Fire: The Gift of Tongues in the Bible, History and in the Contemporary Church*] (Wrocław 2017), *Boży płomień: Chrzest w Duchu Świętym* [*God's Flame: Baptism in the Holy Spirit*] (Wrocław 2017), *Na fundamencie apostołów i proroków: Przebudzenie biblijnego Kościoła* [*Upon the Foundation of the Apostles and Prophets: The Awakening of the Biblical Church*] (Wrocław 2018) (all published by TUM Publishing House). These publications are dedicated to the charismatic movement and related issues. The authors also examine the extent to which the charismatic movement concords with Catholic spirituality.

A reader might think that the authors have now compiled these three texts to create a single book, one that makes the results of several years of research available to a wide range of English speakers interested in the charismatic movement. It should, however, be noted that some new parts have been added and others rewritten. The book was published in English by the reputable publishing house Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, which demonstrates its quality. The book's structure is clear and logical. The argumentation style is reminiscent of the classical method, where the first reference is Scripture, then the statements of the Church Fathers, the saints, and finally the Magisterium.

Apart from the introduction, conclusion, bibliography, index of biblical references, index of persons, and index of topics, the book contains four chapters: "The awakening of the biblical Church" (pp. 19–66), "Baptism in the Holy Spirit" (pp. 67–118), "The gift of tongues" (pp. 123–245), and "The global pentecostalization of Christianity" (pp. 251–298). The book opens with relevant arguments from the Bible to show the continuity of such ecclesial movements in the Church. The authors then discuss the essence of the charismatic movement: Baptism in the Holy Spirit and the gift of tongues. The hermeneutics of these gifts' continuity is a prerequisite for claiming agreement with Catholic spirituality. Demonstrating the tradition's continuity becomes the basis for reflecting on the topic of Christianity's pentecostalisation.

The first chapter – "The awakening of the biblical Church" – begins with a sentence that serves as the starting point for the book: "May our Church be as it was in the first centuries! May it resemble the times of the first disciples of the Lord

Jesus!” (p. 19). Over the centuries, the Church has endeavored to remain as she was in the first centuries. It is, therefore, important to ensure continuity and draw on pertinent models and arguments from Scripture. Siemieniewski and Kiwka first offer an analogy from the world of physics, referring to wave-particle duality. The goal is to warn from the outset against contrasting the immutable with the work of the Holy Spirit, who makes all things new (1.1.1). This is followed by a thorough discussion of the “Biblical lists of ecclesial ministries” (1.1.2) and the “Fivefold ministry in Ephesians 4:11–12” (1.1.3). The authors also explicate the individual ministries of relevant Apostles, Prophets, Evangelists, Shepherds, and Teachers. These are evidence of the dual hierarchical and charismatic structure of the living Church. The authors argue that it is necessary to know and understand these ministries in drawing on models that belong to the essence of the biblical Church today (1.2 “New Testament ministers: Hierarchical and charismatic”). The first chapter concludes with an exploration of “Ecclesial movements in the New Testament” (1.3). There, the authors offer convincing arguments for the existence of genuine ecclesial movements in the early Church.

The second chapter is a systematic reflection on “Baptism in the Holy Spirit”. As before, Siemieniewski and Kiwka begin by quoting Scripture. They search for and analyze New Testament teachings on baptism in the Holy Spirit; they want to find its place in the New Testament’s structure. From the Synoptic Gospels (2.1.1), the Gospel according to St John (2.1.2), and the Acts of the Apostles (2.1.3), the authors demonstrate that the four Gospels and the Acts of the Apostles present the doctrine of baptism in the Holy Spirit. The Gospels open with John the Baptist announcing the coming of the Messiah, who will baptize with the Holy Spirit and Fire (see Matt 3:11–12; Mark 1:8; Luke 3:22; John 1:33). After the events of the Resurrection, there is a promise that the disciples will soon be baptized with the Holy Spirit (Acts 1:5). In the next section, the authors explore the history of the Church to look for more cases of baptism in the Holy Spirit. This proves to be a more difficult task (cf. p. 76). It is not enough to find the biblical term with its context. The authors also analyze descriptions of experiences (often put in existential categories), which have divergent terminology. In the end, they manage to find clear evidence of baptism in the Holy Spirit. There is the experience of Blaise Pascal (2.2), whose account refers to the Old Testament. The authors also identify definitions (2.2.2), traces of the subject in the Old Testament (2.3), and relevant testimonies of saints, mystics, and Christian groups. Later, the authors analyze the liturgy (2.4.1) and then cite accounts of saints like St Augustine (2.4.2), St Simeon the New Theologian (2.4.4), and the great mystics St Hildegard, St Gertrude, St Catherine of Siena, St Teresa of Avila, and St John of the Cross. By thoroughly analyzing the Bible, the liturgy, and

the testimonies of the saints, the chapter provides evidence of the gift of tongue's continuity in the Community of the Church.

The first part of Chapter 3 – “The gift of tongues” (3.1) – examines biblical testimonies from Acts and 1 Cor that are related to speaking in tongues. Siemieniewski and Kiwka conclude that the glossolalia described in Scripture represents an act of worship rather than an act of teaching or preaching in tongues (cf. p. 146). Glossolalia is a communal praise of God for his great Works. The next section deals with the testimonies of the Early Church (3.2). There is a special emphasis on the texts of four great Fathers: St Irenaeus of Lyon, St Clement of Alexandria, Tertullian, and Origen (3.2.1). This is followed by testimonies of the great Fathers of the 4th century (3.2.2). The authors determine that, during this period, extraordinary gifts were not considered central to theological reflection. There was more of a commentary on past New Testament events. The authors also refer to St Augustine's teachings on jubilation (3.2.3) and challenge the claim that the gift of jubilation is identical to a manifestation of the gift of tongues in the biblical sense.

The next section examines the gift of tongues as the language of angels, but Siemieniewski and Kiwka consider this interpretation to be unclear (3.3). They then cite Medieval testimonies of speaking in tongues (3.4), emphasizing St Thomas Aquinas' systematic and profound reflection (3.4.2). Subsequent sections draw on contributions from modern-age representatives, including the Magisterium (3.5.2) and the Spanish mystics (3.5.3). The authors then go on to analyze experiences of the gift of tongues after the Reformation, specifically in evangelical circles (3.6), radical Christian groups (Quakers, Shakers, and Irvingians) (3.6.3), and the Mormons (3.7). After studying the testimonies to date, the authors conclude the chapter by exploring the contemporary phenomenon of speaking in tongues (3.8). It turns out that speaking in tongues is no longer solely practiced by a narrow circle of saints but by millions of believers around the globe. The gift of tongues is then presented from the perspective of both the teachings of the contemporary Pentecostal movement (3.8.1) and the Catholic Church (3.8.2). Among the Charismatic Renewal's teachings, the authors identify two positions: a minimalist view (3.8.4) and a maximalist view (3.8.4). Theological minimalism is the view that speaking in tongues is an act of self-production and the use of techniques. Maximalism, on the other hand, is the position that the experience is inspired by the Holy Spirit and has a supernatural character.

The final chapter – “The global pentecostalization of Christianity” – is a reflection on the phenomenon affecting one-third of Christianity: the process of pentecostalisation. Siemieniewski and Kiwka explain that their positive opinion of pentecostalism has been developed in full awareness of the criticisms such a view can

engender. They go on to clarify some inconsistent terminology (4.1.1), especially the terms 'pentecostalism,' 'pentecostal spirituality,' and 'pentecostalization.' A notable issue is the pace, scale, and effect of the process, which is evident in the development of South American pentecostalism (where the movement is dominant) (4.2). There, new pentecostal communities encouraged people to personally experience the power of the Holy Spirit, while traditional Catholic communities were primarily concerned with the loss of followers, the problem of economic equality, and similar social issues. The authors further state that, thanks to pentecostal communities, the poor have found hope in a hopeless situation, while Catholic communities have largely become social welfare institutions (4.3). The key to pentecostal spirituality is (a) its ecumenical dimension, which results from the experience of baptism in the Holy Spirit, and (b) its universal character, which opens up the experience of a living relationship with God. Siemieniowski and Kiwka maintain that this is the reason for Pentecostal Christianity's rapid growth (4.4). They recognize, however, that Pentecostalism is more than just a global, internally diverse, religious movement; it is also represented by researchers in the academic milieu. It is not only an option for the poor and the simple, but also chosen by scholars who make up the Pentecostal theological community. Pentecostalism is usually interpreted as a continuation of Evangelical Protestantism, which involves attempting to live the life outlined in the Acts of the Apostles. However, Catholics recognize it as a continuation of the early and Medieval Church's mystical currents – a continuation of tradition (4.5).

In sum, the book is a valuable work, one that deserves to be part of the series *Eastern and Central European Voice*. Inspiring thoughts and systematic reflections rooted in Sacred Scripture and Church tradition testify to Siemieniowski and Kiwka's ability to combine disparate issues into a coherent whole. It is, though, a pity that there is no mention of who authored which chapters. In any event, this publication is undoubtedly the most thorough Polish work on the relevant topic. The author's knowledge of contemporary Pentecostal theologians from around the world also deserves recognition. This book belongs in the library of not only Pentecostal theologians but also any reader who wants to explore the subject of new Christian movements and the process of pentecostalization.



**REVIEW: A. SIEMIENIEWSKI  
AND M. KIWKA,  
CHRISTIAN CHARISMATIC  
MOVEMENTS: THREAT OR  
PROMISE?, VANDENHOCK  
& RUPRECHT VERLAGE,  
GÖTTINGEN 2021, SS. 353.**

**SUMMARY**

This article is a review of the book by A. Siemieniewski and M. Kiwka titled *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?*, published in 2021 in Göttingen by the publishing house Vandenhock & Ruprecht Verlage.

# SPIS TREŚCI

## STUDIA Z NAUK TEologiczNYCH

- Przemysław Artemiuk**, Od Chrystusa historii i wiary do Jezusa wewnętrznego reformatora. Zmiana perspektywy chrystologicznej w myśli Tomasza Polaka  
*From the Christ of history and faith to Jesus the inner reformer. A change in the Christological perspective in the thought of Tomasz Polak* ..... 6
- Łukasz Celiński**, Principali commenti medievali alla messa romana fino al XII secolo: autori e tipologia  
*Major Medieval Commentaries on the Roman Mass up to the 12th Century: Authors and Typology* ..... 40
- Adam Kogut**, Kwestia wiarygodności tekstowej Nowego Testamentu w polskiej apologetyce i teologii fundamentalnej. Rewizja argumentów „z lektury” i „z wrażliwości na zmiany”  
*The Question of the Textual Reliability of the New Testament in Polish Apologetics and Fundamental Theology: Revisiting the Arguments ‘From Reading’ and ‘From Sensitivity to Changes’* ..... 60
- Dawid Makowski**, Urząd subdiakonatu jako święcenie wyższe. Perspektywa historyczno-prawna rozwoju święceń subdiakonatu do XIII w.  
*The Office of a Subdiaconate as a Higher Ordination. Historical and Legal Perspective of the Development of Orders of the Subdiaconate until the 13th Century* ..... 78
- Maciej Raczyński-Rożek**, Podstawowe aspekty mariologii Sergiusza Bułgakowa  
*Fundamental Aspects of Sergei Bulgakov’s Mariology* ..... 94

<b>Marek Tatar</b> , Wartość cierpienia w wielkopostnych wizjach Sługi Bożej Wandy Malczewskiej <i>The Value of Suffering in the Lenten Visions of the Servant of God</i> Wanda Malczewska .....	<b>110</b>
---	------------

## STUDIA Z NAUK BIBLIJNYCH

<b>Dariusz Kucharek</b> , Ewangelia według św. Łukasza jako przykład starożytnej historiografii <i>The Gospel according to Luke as an example of ancient historiography</i> .....	<b>130</b>
<b>Robert Lee Williams</b> , Luke's Divine Call of Jesus. Part One .....	<b>142</b>

## STUDIA Z FILOZOFII

<b>Martín Carbajo-Núñez OFM</b> , Artificial intelligence, truth and wisdom: A Franciscan perspective .....	<b>164</b>
<b>Paweł Eugeniusz Gazda</b> , Søren Kierkegaard's pojęcie lęku <i>Kierkegaard's Concept of Anxiety</i> .....	<b>188</b>
<b>Bogusław Jasiński</b> , Dwie glosy o Opatrzności Bożej. Komentarz filozoficzny do Psalmu 91 oraz Psalmu 104 <i>Two Glosses on Divine Providence. A philosophical commentary on Psalm 91 and Psalm 104</i> .....	<b>206</b>
<b>Robert Warchał</b> , Plotinus' νοητή ουσία means substance paths to the Absolute .....	<b>230</b>

## RECENZJE

<b>Michał Marciniak</b> , Review: A. Siemieniowski and M. Kiwka, <i>Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?</i> , Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen 2021, ss. 353 .....	<b>242</b>
---	------------



**AKW**

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE