

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 13 • 2018 Teologia ziemi

pod redakcją Sebastiana Smolarza

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna
Evangelical School of Theology
Wrocław 2018

Kolegium redakcyjne

Wojciech Szczęrba — redaktor naczelny

Piotr Lorek — zastępca redaktora naczelnego

Sebastian Smolarz — sekretarz

Rada naukowa

prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

dr hab. Albín Masarik, Univerzita Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy, Słowacja

dr Philip Towner, American Bible Society

dr hab. Corneliu Constantineanu, prof. Aurel Vlaicu University of Arad, Rumunia

ks. dr John A. Berry, University of Malta

Redakcja

Sebastian Smolarz

Redakcja językowa

Aleksandra Kowal

Joel Burnell

Korekta

Aleksandra Kowal

Skład

Usługi Poligraficzne Bogdan Kokot vel Kokociński

Nowa Ruda

Zgłoszenie prenumeraty przyjmuje

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

(e-mail): redakcja@ewst.edu.pl

Strony internetowe

www.ewst.edu.pl

www.theologica.ewst.edu.pl

Spis treści

Od Redaktora	9
------------------------	---

TEOLOGIA ZIEMI

ANNA RAMBIERT- KWAŚNIEWSKA

„Uczyńcie ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28) Studium semantyczne i teologiczne implikacje czasownika „poddawać”	15
--	----

SEBASTIAN SMOLARZ

Personifikacja ziemi w Księdze Jeremiasza 12, 4 a kwestie ekologiczne	29
--	----

BOGDAN FERDEK

Ekologiczny aspekt przymierza spod znaku tęczy	41
--	----

BOGUMIŁ JARMULAK

O stosunku człowieka do przyrody w nauczaniu Jana Kalwina	53
---	----

PAWEŁ BEYGA

„Pleni sunt caeli et terra gloria tua” Ziemia i doczesność w teologii liturgii Josepha Ratzingera	65
--	----

JOEL BURNELL

Towards a Theology of the Earth with Dietrich Bonhoeffer	77
--	----

MARIUSZ ROSIK

Paweł Apostoł o naturalnym poznaniu Boga (Rz 1, 19–20)	87
--	----

ALBÍN MASARIKSearch for the Meaning of the Expression *kainē ktisis*

in 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15 101

KALINA WOJCIECHOWSKA

Ziemia wydaje plon. Funkcja i znaczenie leksemu „ziemia” i jego

hiponimów w przypowieści o siewcy (Mk 4, 1–9) 109

VARIA**ANNA HAMRLOVÁ**The Coexistence of Lutherans and Catholics: Its Reflection
on Art with Examples from the Czech-Moravian Highlandsin the 16th Century 133**ADAM PALION**

Ewolucja katolickiego spojrzenia na Marcina Lutra 143

ANGELIKA MARIA MAŁEK

„Can a Male Savior Save Women?”

Rola języka chrystologicznego według

Rosemary Radford Ruether 159

RECENZJE**JOANNA SZCZEPANKIEWICZ-BATTEK**Mariusz Orłowski, *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijan**Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991–1995.*

Wydawnictwo Naukowe Semper. Warszawa 2018 173

Table of Contents

From Editor	9
-----------------------	---

THEOLOGY OF THE EARTH

ANNA RAMBIERT- KWAŚNIEWSKA

“Subdue it” (Gen. 1:28): Semantic Study and Theological Im plications of the Verb “to Subdue”	15
--	----

SEBASTIAN SMOLARZ

Personification of the Earth in Jeremiah 12:4 in the Context of Ecological Discussion	29
--	----

BOGDAN FERDEK

The Ecological Aspect of the ‘Rainbow Covenant’	41
---	----

BOGUMIŁ JARMULAK

Man’s Attitude Towards Nature in John Calvin’s Teaching	53
---	----

PAWEŁ BEYGA

“Pleni sunt caeli et terra gloria tua” Earth and Temporality in Joseph Ratzinger’s Theology of the Liturgy . . .	65
---	----

JOEL BURNELL

Towards a Theology of the Earth with Dietrich Bonhoeffer	77
--	----

MARIUSZ ROSIK

Paul the Apostle about Recognizing God in a Natural Way (Rom. 1:19–20)	87
---	----

ALBÍN MASARIK

Search for the Meaning of the Expression *kainē ktisis*
in 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15 101

KALINA WOJCIECHOWSKA

The Earth Produces a Fruit: The Function and Meaning
of the Lexeme “Earth” and Its Hyponyms in the Parable
of the Sower (Mark 4:1–9) 109

VARIA**ANNA HAMRLOVÁ**

The Coexistence of Lutherans and Catholics: Its Reflection on Art
with Examples from the Czech-Moravian Highlands
in the 16th Century 133

ADAM PALION

The Evolution of the Catholic Approach to Martin Luther 143

ANGELIKA MARIA MAŁEK

“Can a Male Savior Save Women?”: The Meaning of Christological
Language by Rosemary Radford Ruether 159

REVIEWS**JOANNA SZCZEPANKIEWICZ-BATTEK**

Mariusz Orłowski, *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijan
Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991–1995.*
(Warszawa: Semper 2018) 173

Od Redaktora

Według przekazu biblijnego ziemia została dana człowiekowi na mieszkanie. Dzieli on ją wraz z innymi ludźmi, tworząc różnego rodzaju społeczności, jak również ze zwierzętami i wszelkimi innymi organizmami żywymi. Człowiek otrzymał od Boga mandat kulturowy, aby to środowisko czynić sobie poddanym i sprawować nad nim zwierzchnictwo. Nakaz Boży dotyczy też ekspansji oraz podboju nowych obszarów. Człowiek ma objąć w posiadanie ziemię we wszelkich jej sferach. Czy temu zadaniu podoła? W jaki sposób zrozumie swoją królewską rolę? Czasownik *kḥš* w Rdz 1, 28 może nieść w sobie negatywne dla współczesnego czytelnika konotacje militarne odnoszące się do podboju, przemocy i panowania królewskiego. Czy człowiek może nadużyć powierzonego mu mandatu? Wydaje się, że tak. Jednak w szerszej perspektywie biblijnej trudno byłoby się zgodzić, że istnieje usprawiedliwienie dla niczym nie ograniczonej hegemonii człowieka nad innymi stworzeniami, a także dla swobodnego wyzysku ziemi przez ludzi. W ujęciu różnych tradycji biblijnych człowiek w swoim oddziaływaniu na resztę stworzenia nie może kierować się wyłącznie względami ekonomicznymi, lecz musi sprawować swe powołanie odpowiedzialnie jako namiestnik wielkiego króla, gdyż ziemia ostatecznie należy do Boga. Ponadto niektóre tradycje biblijne ukazują ścisły, niemal organiczny związek ludzi ze środowiskiem, w którym żyją (*adama* w pewnym stopniu jest matką Adama). Człowiek jest podobny do innych mieszkańców ziemi, gdyż wszyscy są ulepieni z jednej gliny i mają w sobie to samo tchnienie życia (Rdz 6, 17; 7, 15. 22). Tego typu spojrzenie może przypominać o pewnej współrzędności ludzi oraz innych bytów. Człowieka wyróżnia jedynie obraz Boży odnoszący się prawdopodobnie do jego panowania na ziemi. Jednak jeśli ma on być królem nad stworzeniem, to powinien uczyć się panowania od swego Boga, który bierze

w obronę słabych i potrzebujących, sierotę i wdowę, troszczy się o wszelkie istoty żywe, a przede wszystkim, panując nad nimi, służy im.

Ziemia w przekazach biblijnych jest przedstawiana nierzadko jako organizm żywy, który podobnie jak człowiek i zwierzę potrzebuje wytchnienia. Działania ludzkie mogą doprowadzić do tego, że pojawia się susza, przyroda obumiera. Dlatego można wnioskować, że ziemia potrzebuje ochrony. Uzasadniona staje się ekoteologia rozpatrująca relację Bóg – człowiek, Bóg – ziemia, ziemia – człowiek. W retoryce biblijnej ziemia potrafi okryć się żałobą z powodu win ludzkich. Jednakże potrafi też przemawiać i objawiać wraz z całym stworzeniem atrybuty boskie, szczególnie jego potęgę i chwałę. Ziemia, a nawet różne rodzaje gruntu mogą stanowić obraz ludzi mieszkających na niej oraz ich stosunek do Boga. Ziemia może być reprezentowana w symbolach kultu religijnego, który wyraża pragnienie ostatecznego jej oczyszczenia z wszelkich elementów destrukcyjnych. Jak to się wyraża w modlitwie *Pater noster*, oczekuje ona swego eschatologicznego połączenia z niebem, aby wszystko zostało w niej naprawione i uzyskało wyczekiwaną harmonię z Bogiem. Uprawione jest zatem mówienie w nawiązaniu do Pisma Świętego o ekologii, kosmologii, antropologii, teologii, liturgii oraz eschatologii ziemi.

Artykuły zebrane w niniejszym tomie skupiają się wokół zagadnień teologii ziemi. Autorzy dziewięciu spośród dwunastu tekstów próbują uchwycić ważne aspekty dotyczące stworzenia Bożego z różnych punktów widzenia. Tom otwiera artykuł Anny Rambiert-Kwaśniewskiej, która opisuje zakres znaczeniowy hebrajskiego czasownika „poddawać” w Rdz 1, 28 i jego grecki ekwiwalent w Septuagincie. Autorka odnotowuje, że pierwszy z nich ma negatywne konotacje odnoszące się do przemocy i brutalności, podczas gdy jego grecki odpowiednik łagodzi niejako ideę panowania, wprowadzając aspekt samodyscypliny oraz odpowiedzialności. Kolejny tekst, autorstwa Sebastiana Smolarza, koncentruje się na metaforze żałoby ziemi w Księdze Jeremiasza 12, 4. Autor omawia prorocki język personifikacji ziemi, który w naturalny sposób może sprzyjać współczesnym tendencjom ekoteologicznym, przeciwstawiającym się wyłączenie przedmiotowemu traktowaniu stworzeń Bożych. Bogdan Ferdek przedstawia ekologiczny wymiar przymierza z Noem z perspektywy teologicznej, która bierze pod uwagę zarówno różnorodność wszelkich stworzeń, jak i złożoność ich relacji w odniesieniu do Stwórcy. Choć grzech zniszczył porządek kosmosu i zachodzących w nim relacji, niemniej przez odnowę relacji z Bogiem odnawia się komunია stworzeń, co wyraża się w poszanowaniu innych współstworzeń przez człowieka. Bogumił Jarumulak przybliży czytelnikowi poglądy Jana Kalwina na postawę człowieka wobec środowiska naturalnego. Reformator z Genewy zerwał ze wcze-

śniejszym dualizmem duch – natura, postrzegając kosmos jako zwierciadło chwały Bożej, przyrodę jako dobry dar Boży, nad którym człowiek ma sprawować pieczę odpowiedzialnie i sprawiedliwie, w relacji do Stwórcy. Paweł Beyga podkreśla elementy teologii liturgii Josepha Ratzingera, które odnoszą się bezpośrednio do teologii ziemi – przestrzeni, w której Bóg postawił człowieka. Zarówno *Sanctus* jak i *Benedictus* wskazują na ziemską dwukierunkowość: na sferę, do której przychodzi Chrystus, ale też na jej dążenie do wejścia w swój wymiar eschatologiczny.

W dalszej części tomu Joel Burnell w swym anglojęzycznym artykule porusza kwestie związane z ideałami chrześcijańskiego życia na ziemi w pismach Dietricha Bonhoeffera. Posługując się symbolami odnoszącymi się do ziemi, niemiecki teolog pytał o solidny grunt pod stopami człowieka wierzącego w obliczu kryzysu modernizmu, dając do zrozumienia, że takowy nie istnieje i że człowiek powinien niejako nauczyć się pływać w oceanie rzeczywistości Chrystusowej. Wyraził ponadto przekonanie, że chrześcijańskie życie na ziemi powinno być przeżyte w pełni, w odniesieniu do zastanej rzeczywistości, bez chęci ucieczki z tego świata. Mariusz Rosik koncentruje się z kolei na zagadnieniu możliwości poznania potęgi i chwały Boga na podstawie świata materialnego w nawiązaniu do Rz 1, 19–20. Łącząc wypowiedź apostoła Pawła z wybranymi naukami Księgi Mądrości, autor wskazuje, że studiowanie przyrody jest jedną z możliwych dróg poznania Boga, odrzucenie zaś tej drogi naraża człowieka na grzech bałwochwalstwa. Anglojęzyczny artykuł Albina Masarika dotyczy antropologicznego wymiaru frazy „nowe stworzenie”, która występuje w Drugim Liście do Koryntian 5, 17 oraz w Liście do Galatów 6, 15. Autor konkluduje, że oznacza ona przede wszystkim nowe położenie człowieka i nowe wpływy na jego doczesną egzystencję w obliczu zjednoczenia z Chrystusem. Sekcję dotyczącą teologii ziemi zamyka tekst autorstwa Kaliny Wojciechowskiej zajmujący się sferą metaforyczną leksemu „ziemia” w Markowej przypowieści o siewcy. Podczas gdy „ziemia” pełni funkcję łącznika między narracją a przypowieścią właściwą, odnoszące się do niej hiponimy opisujące rodzaje zasiewanego podłoża stanowią symbole różnych grup odbiorców nauczania Jezusa.

Ostatnią część wydawnictwa stanowi krótki zbiór różnorodnych tekstów, tzw. *Varia*. Czytelnik odnajdzie tu anglojęzyczny artykuł Anny Hamrlovej dotyczący wpływów utrakwistycznej, katolickiej oraz luterkańskiej sztuki sakralnej oraz ich wzajemnego przenikania w szesnasto- i siedemnastowiecznych Czechach i Morawach w kontekście tolerancji religijnej panującej na niektórych tamtejszych terenach. Adam Palion omawia rozwój katolickiego podejścia do osoby Marcina Lutra, poczynawszy od negatywnych opinii ukształtowanych przez Jana Kochleusza w XVI wieku,

poprzez przełomową publikację autorstwa Josepha Lortza w XX wieku, starającą się doszukać pozytywnych elementów nauk Reformatora, aż po dokument *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* opracowany w 1983 roku przez rzymskokatolicko-luterańską komisję w Kirchbergu. A. Palion przytacza również pozytywne wypowiedzi Jana Pawła II dotyczące Ojca Reformacji. Tekst Angeliki Małek przybliży czytelnikowi elementy chrystopologii i soteriologii feministycznej teolożki katolickiej Rosemary Radford Ruether. Koncentruje się zwłaszcza na zagadnieniu mówienia o płci wcielonego Zbawiciela w dyskursie eklesjalnym, w kontekście rewolucyjnej Dobrej Nowiny wyzwalającej wszystkich ludzi.

Tom zamyka recenzja napisanej przez Mariusza Orłowskiego książki pt. *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991–1995*, autorstwa Joanny Szczepankiewicz-Battek. Recenzentka streszcza najważniejsze punkty poszczególnych rozdziałów pracy, a także dokonuje pomocnej oceny jej mocnych stron oraz nielicznych mankamentów.

Oddając w ręce Czytelników niniejszy tom, mam nadzieję, że posłuży on lepszemu zrozumieniu perspektywy biblijnej i teologicznej odnoszącej się do ziemi – miejsca wyznaczonego ludziom na mieszkanie, a także pewnych historycznych i współczesnych dyskusji odnoszących się do międzywyznaniowej wspólnoty Kościoła.

Sebastian Smolarz

TEOLOGIA ZIEMI

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

„Uczyńcie ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28)
STUDIUM SEMANTYCZNE I TEOLOGICZNE
IMPLIKACJE CZASOWNIKA „PODDAWAĆ”

Wypowiedziany w rajskiej rzeczywistości nakaz Stwórcy „uczyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28) wydaje się stawiać człowieka w pozycji pana świata. Takie właśnie potoczne i dosłowne rozumienie Bożych słów pozornie daje ludzkości przyzwolenie na destrukcyjną eksploatację środowiska naturalnego. Tymczasem z dogłębnej egzegezy słów wypowiedzianych w raju wynika zgoła co innego, mianowicie, że rola człowieka w jego relacji do ziemi ogranicza się raczej do zarządzania, nie zaś do absolutnego władztwa. Fakt ten jest coraz mocniej podkreślany przez liczne wspólnoty chrześcijańskie oraz pasterzy nauczających w duchu ekoteologii. Najgłośniejszym jej przejawem była w ostatnich latach bezsprzecznie encyklika papieska *Laudato si'*, która cały drugi rozdział zatytułowany *Ewangelia stworzenia* poświęca biblijnym podstawom ekologii¹. Jakkolwiek wartość papieskiego dokumentu jest niekwestionowalna, to jednak warto pogłębić jego punkt widzenia na podstawie dokładnego studium terminu „poddawać”, który stanowi meritum wielu kontrowersji i konfliktów interpretacyjnych, w samym zaś dokumencie został potraktowany raczej lakonicznie. Przedkładany artykuł jest poświęcony kłopotliwemu czasownikowi „poddawać” w jego wersji hebrajskiej (BH) i greckiej (LXX). Badanie kontekstualne i porównawcze ma na celu doprecyzowanie jego zakresu semantycznego, który z kolei stanie się podstawą (re)interpretacji rajskiego nakazu Stwórcy. Drugim celem jest także ukazanie, jak relację człowieka do ziemi rozumieją autorzy biblijni. Należy przyjrzeć się

¹ Zob. A.M. Wajda, *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki „Laudato si'”*. „*Verbum Vitae*” 2017, t. 31, nr 1, s. 241–266.

przy tym zarówno pogładowi *stricte* semickiemu, jak i hellenistycznemu, wyciągając wnioski co do ich podobieństw i różnic, poszukując przy tym biblijnego uzasadnienia dla ekologicznych postaw współczesnego czytelnika Pisma Świętego.

„Poddawanie” w stylu semickim

Hebrajski imperativus czasownika w ęalu pochodzący się od כָּבַשׁ należy do terminów niejednoznacznych. W samej Biblii hebrajskiej formy wywodzące się z tego rdzenia są poświadczane czternaście razy, a każda z nich domaga się rozpatrzenia. Uporządkowanie materiału wymaga pewnego klucza, którym w tym wypadku będzie odniesienie do dopełnienia bliższego, czyli do przedmiotu lub osoby, nad którymi sprawuje się władzę czy też pieczę. Niemniej analizy należy poprzedzić przybliżeniem znaczenia samego terminu כָּבַשׁ, który jest ewidentnym źródłem wielu ekoteologicznych kontrowersji. Fakt ten nie powinien dziwić, gdy weźmie się pod uwagę, że owo znaczenie leksykografowie ujmują następująco: w ęalu ‘podbić’, ‘gwałcić’ (w odniesieniu do kobiety); w nifalu ‘być pognębionym’, a w hifilu lub w pielu ‘gnębić’, ‘wziąć w niewolę’². Sam rdzeń כָּבַשׁ znajduje swoje odpowiedniki w innych językach semickich, choćby w arabskim *kabasa* (‘on naciska, miażdży, atakuje, najeżdża’) bądź w akadyjskim *kabāsu* (‘stąpać’, ‘tratować’, ‘naciskać’), wymowa zaś wszystkich tych słów pozostaje jednoznacznie brutalna³. Janusz Lemański wyjaśnia, że wydźwięk błogosławieństwa należy wiązać z kontekstem historycznym, w którym formowały się teksty kapłańskie, tj. z czasami wygnania i okresem tuż po nim, gdy wyludniona Juda powracała do życia⁴. Przypuszczalnie trudne doświadczenia historyczne mogły wywrzeć bezpośredni wpływ na dobór właśnie takich, a nie łagodniejszych terminów.

Czasownik כָּבַשׁ odnosi się w tekstach biblijnych głównie do ziemi (Rdz 1, 28; Lb 32, 22. 29; Joz 18, 1; 1 Krn 22, 18), narodów lub osób (2 Sm 8, 11; 2 Krn 28, 10; Ne 5, 5; Jr 34, 11. 16; odnośnie do gwałtu Est 7, 8; metonimicznie Za 9, 15), grzechów (Mi 7, 19). Gdy mowa o ziemi i na-

² L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1. Red. wyd. pol. P. Dec. Warszawa 2013, s. 435; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Tłum. E. Robinson. Boston – New York – Chicago 1906, s. 461.

³ Klein wskazuje na pokrewieństwo ze rdzeniem כָּבַשׁ, którego znaczenie związane z praniem, myciem niewiele wnosi do interpretacji Rdz 1, 28; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem – Haifa 1987, s. 269–270; por. *Concise Dictionary of Akkadian*. Red. J. Black, A. George, N. Postgate. SANTAG. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde. Wiesbaden 2000, s. 139.

⁴ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/1. Częstochowa 2013, s. 172.

rodach, kontekst jest głównie militarny, choć wielu komentatorów próbuje łagodzić jego wydźwięk jednoznacznie wskazujący na przemoc⁵. W Lb 32, 22. 29 czasownik występuje w nifalu w kontekście wypędzenia nieprzyjaciół Izraela z Zajordania. W Joz 18, 1, gdy mowa o dokonanych już podziale ziemi, w 1 Krn 22, 18 – również w kontekście podboju Kanaanu czy też użyczenia tej ziemi przez Pana, do którego to wydarzenia powrócił w swej mowie Dawid. Wydaje się zatem, że Izraelici nie są najeźdźcami *sensu stricto*, skoro ziemia nie tyle została przez nich podbita, ile raczej oddana im przez Jahwe, który jest we wspomnianych kontekstach stroną aktywną (wykonawcą czynności). Czy z narodami lub z osobami jest podobnie? W 2 Sm 8, 11 wspomniane są narody, które Dawid podbił⁶ (jak wynika z kontekstu, nie była to pokojowa infiltracja, lecz krwawa wojna), 2 Krn 28, 10 wspomina fakt wzięcia do niewoli Judejczyków przez Izraela; w Jr 34, 11. 16 oraz w Ne 5, 5 mówi się zaś o niewoli i gwałcie zadanym kobietom (podobnie w Est 7, 8). Również w Za 9, 15 i Mi 7, 19 jest obecny aspekt związany z przemocą, i to niezależnie od typu odmiany czasownika כָּבַשׁ. Rodzi się jednak powielane przez wielu egzegetów pytanie, co tak brutalny w swej wymowie termin miałby oznaczać w sielsko nakreślonej rzeczywistości rajskiej, w której miała panować pokojowa ko-habitacja, jak wynika z Rdz 1, 30 (por. Iz 11). Propozycje interpretacji są różne i niejednoznaczne.

Apologią כָּבַשׁ szczególnie wartą uwagi jest tekst autorstwa Ute Neumann-Gorsolke, w którym autorka odwołuje się do innych języków semickich, by uwydatnić odmienne odcienie znaczeniowe rdzenia. Biblistka przekonuje, że mimo negatywnych konotacji w innych językach semickich można odnaleźć wydźwięk niezwiązany z ciemnictwem, a raczej z chodzeniem czy nadeptywaniem (co zgadzałoby się z obecnym w 2 Krn 9, 18 terminem כָּבַשׁ – ‘podnózek’, pochodzącym od tego samego rdzenia). Uważa, że negatywna wymowa כָּבַשׁ wypacza znaczenie fragmentów, w których potencjalny agresor pozostaje *de facto* bierny (jak Izrael w Joz 18, 1). Swoje rozumowanie buduje, opierając się głównie na źródłach asyryjskich

⁵ Poprzez uznanie człowieka za współrządcę o niepełnej władzy; zob. J.C.L. Gibson, *Genesis*. T. 1. The Daily Study Bible Series. Louisville 1981, s. 80n; podkreślenie ograniczonych możliwości panowania nad światem w erze pretechnokratycznej; zob. D.E. Gowan, *From Eden to Babel: A Commentary on the Book of Genesis 1–11*. International Theological Commentary. Grand Rapids – Edinburgh 1988, s. 30; utożsamienie כָּבַשׁ z pracą na roli (wg Rdz 2, 5; 15); zob. np. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids 1990, s. 139–140; wskazywanie na odpowiedzialność; zob. J.M. Boice, *Genesis*. T. 1: *Genesis 1–11*. An Expositional Commentary. Grand Rapids 2006, s. 95.

⁶ Narody można nazwać nie tyle „podbitymi”, ile raczej „zdruzgotanymi”, wzięwszy pod uwagę domniemaną intensyfikację czynności wyrażaną przez piel; zob. T.O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*. Upper Saddle River 1971, § 148c.

oraz w odniesieniu do wspomnianego powyżej termin *kabāsu*. Badaczka zauważa, że akadyjski czasownik w połączeniu z ziemią, obszarem lub krajem należy zawsze rozumieć jako „postawienie tam stopy”, co można interpretować jako symboliczne nabycie prawa do ziemi, zdobycie jej na własność albo nawet odzyskanie⁷. Jakkolwiek do Joz 18, 1 interpretacja ta przystaje i można ją dobrze umotywować⁸, co jednak począć z Rdz 1, 28? Czy należy uznać interpretację Neumann-Gorsolke, która tłumaczy ten *passus* w kontekście „ruchu nogi”, a nie brutalnego obchodzenia się z przedmiotem poddanym כָּבַשׁ? Z uwagi na pozostałe, jednoznacznie brutalne konteksty, w których pojawia się כָּבַשׁ, trudno przychylić się do opinii egzegetki. Innym tropem podąża Victor P. Hamilton, twierdząc, że zwrot וְכָבַשׁהּ jest niczym innym jak semantyczną paralelą do wspomnianego w wersetach 2, 5. 15 לְעֵבֶרָה וּלְשֹׁמֶרָה – „aby uprawiał go [Eden] i go doglądał” i próżno szukać w nim odcieni negatywnych⁹. Z kolei Donald E. Gowan i Janusz Lemański uważają, że tak zdecydowany Boży nakaz pojawił się w opisie stworzenia pod wpływem wiedzy o upadku pierwszych rodziców i przekleństwie z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju – elementów tradycji uznawanej za starszą od jej rozdziału pierwszego. Autor kapłański (P) interpretowałby wówczas poddanie ziemi przez pryzmat ludzkich potrzeb i wypływającej z nich konieczności przetrwania w trudnej rzeczywistości poza rajem¹⁰, ponieważ – jak zauważa wymieniony już Lemański – świat był przecież dziki i niezamieszkały oraz w niedalekiej przyszłości, z perspektywy bezpośrednio następującego kontekstu literackiego, miał napęlić się gwałtem (Rdz 6, 9–12)¹¹.

Równie interesującą interpretacją, która nie jest jeszcze reinterpretacją, czyli nie służy złagodzeniu kłopotliwego wydzwiku omawianego czasownika, jest propozycja Gordona J. Wenhama, która zakłada, że człowiek ma władać ziemią jako legat będący doczesnym obrazem Boga. Pełnienie takiej funkcji wiąże się z nieograniczoną władzą i wspomnianą już odpowiedzialnością. Podkreślenie jednak podobieństwa do Boga jest tu

⁷ U. Neumann-Gorsolke, „*And the Land Was Subdued before Them...*”? Some Remarks on the Meaning of כָּבַשׁ in Joshua 18:1 and Related Texts. W: *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*. Red. J. van Ruiten, J.C. de Vos. Supplements to Vetus Testamentum 124. Leiden – Boston 2009, s. 75–80.

⁸ Choćby, tak jak Neumann-Gorsolke, przez pryzmat formy nifalu oraz obecności wyrażenia וְכָבַשׁהּ לְעֵבֶרָה/לְשֹׁמֶרָה, które nie konotuje przemocy; U. Neumann-Gorsolke, *And the Land Was Subdued...*, s. 81nn.

⁹ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, s. 139–140. Idąc tym tropem, egzegeci podkreślają często płynącą z władztwa odpowiedzialność, całkowicie pomijając kłopotliwą semantykę כָּבַשׁ; zob. J.M. Boice, *Genesis. T. 1: Genesis 1–11. An Expository Commentary*. Grand Rapids 1998, 2006, s. 95–96.

¹⁰ D.E. Gowan, *From Eden to Babel...*, s. 30.

¹¹ J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, s. 172.

kluczowe: skoro bowiem Bóg powołał wszystko do istnienia i uzdolnił do rozwoju, także człowiek jako współtwórca ziemskiej rzeczywistości ma za zadanie podtrzymywać ów rozwój i zadbać o dobrobyt¹². Wektor nieograniczonej władzy skierowany jest zatem ku dobremu, a skoro Bóg jest nieskończonym dobrem i czyni dobro, podobne zadanie zostało postawione przed człowiekiem. Cel w tym wypadku nie uświęca środków, przemoc wobec natury nie znajduje w tej paraleli uzasadnienia. Tym samym ów termin domaga się interpretacji, w której przemoc wobec ziemi czy też natury powinna być rozumiana w oderwaniu od militarnych podbojów lub gwałtu zadawanego społecznościom i jednostkom. Czy słusznie? Niekoniecznie. Zaledwie kilka rozdziałów dalej Bóg dokonuje zagłady ludzkości w wodach potopu. Z punktu widzenia rozwoju idei biblijnych, a wśród nich również idei zła w świecie, rozumienie czasownika **פָּדָה** w kategoriach przemocy w kontekście nawet tych rozdziałów Księgi Rodzaju, które odnoszą się do rzeczywistości rajskiej, jest jak najbardziej uzasadnione. Problem leży więc nie w pierwotnym jego rozumieniu, a we współczesnym odczytaniu.

W związku z powyższym najbardziej przekonująca wydaje się interpretacja wskazująca na właściwą chronologię tekstów, która pozwala odczytywać fragment przez pryzmat rajskiego upadku i klątwy. Takie wyjaśnienie, bazujące na odmiennych źródłach i tradycjach, nie jest jednak możliwe w wypadku LXX, zważywszy, że grecki przekład Tory jest dość jednolity i spójny¹³. Jak zatem poradzili sobie z interpretacją i z przekładem **פָּדָה** autorzy Septuaginty?

„Poddawanie” w stylu hellenistycznym

Wedle wydań krytycznych LXX omawiany wers 1, 28 nie jest co do swej treści kwestionowany. W związku z tym należy omówić odpowiednik hebrajskiego **פָּדָה**, którym w tym wypadku jest czasownik **κατακυριεύω** (również w Lb 32, 22. 29)¹⁴. Jest to o tyle utrudnione, że ten czasownik nie pojawia się w tekstach greckich poprzedzających LXX.

¹² Zob. G.J. Wenham, *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Dallas 1987, s. 33.

¹³ Jest to nie tylko zasługą tłumacza (tłumaczy), lecz efektem rozwoju greckiej tradycji LXX Rdz oraz harmonizowania przekładu; zob. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays*. T. 3. Leiden – Boston 2015, s. 470–489, 504–520.

¹⁴ Należy zauważyć, że w innych fragmentach, w których poświadczono hebr. **פָּדָה**, znajdują się odmienne ekwiwalenty greckie. W Joz 18, 1 czasownik **κρατέω**; w 2 Sm 8, 11 oraz Ne 5, 5 **καταδυναστεύω**; w 1 Krn 22, 18 **ὑποτάσσω**; w 2 Krn 28, 10 **κατακτάομαι**; w Est 7, 8 **βιάζω**; w Mi 7, 19 i Za 9, 15 **καταχώννυμι**. Różnorodność ta ma różne podłoże: odmienną *Vorlage* lub technikę translatorską. Ich identyfikacja jest problemem niezwykle złożonym, wymagającym omówienia charakteru przekładu każdej z wymienionych ksiąg, co zdecydowanie wykracza poza ramy prezentowanego tekstu.

Wszystkich 728 wyników z Thesaurus Linguae Graecae (TLG) datuje się bowiem na czasy Septuaginty i późniejsze oraz, co ciekawe, niemal wszystkie poświadczające ów czasownik teksty należą do grupy pism żydowskich (LXX i *Testamenty dwunastu Patriarchów*) oraz chrześcijańskich (NT, ojcowie Kościoła, pisarze kościelni itd.)¹⁵.

Remigiusz Popowski bardzo łagodni wydźwięk czasownika κατακυριεύω w Rdz 1, 28, tłumacząc Boży nakaz słowami „sprawujcie opiekę nad nią”¹⁶. Trudno bowiem streścić znaczenie *kyriei* w polskim słowie „opieka”, które ma wyłącznie pozytywnie konotacje – w przeciwieństwie do swego greckiego ekwiwalentu. Termin κατακυριεύω jest oczywiście czasownikiem złożonym, który oznacza ‘panować’ (κυριεύω) ‘nad’ (κατὰ-), a wedle Takamitsu Muraoki: ‘zdobyć władzę nad’ (z genetivem) oraz ‘sprawować absolutną władzę nad’ (również z genetivem)¹⁷. Jaki wydźwięk ma ów termin w LXX – zależy od kontekstu. Czasownik ten pojawia się w Septuagincie szesnaście razy¹⁸ i zaledwie trzykrotnie, o czym wspomniano powyżej, stanowi ekwiwalent hebrajskiego כָּבַד.

Pierwszy z tekstów, w których tłumacz posłużył się czasownikiem κατακυριεύω, niewiele wnosi do jego rozumienia. W Rdz 9, 1 czytelnik konfrontuje się ze zjawiskiem popularnym w LXX: z harmonizowaniem brzmienia Bożego nakazu co do zaludniania i poddawania ziemi z tekstem Rdz 1, 28, nawet jeśli w drugim z poleceń (czyli z Rdz 9, 1), tym razem skierowanym do Noego i jego rodziny, sprawowanie władztwa nad ziemią w BH nie jest wspomniane¹⁹. W Lb 21, 24 występuje kontekst typowo militarny, autor bowiem wspomina o podboju ziemi Ammonitów. Czasownik κατακυριεύω został tu odniesiony do ziemi w znaczeniu *stricte* terytorialnym (τῆς γῆς) – do obszaru, którym zawładnęli Izraelici. Czy w tym wypadku czasownik ów implikuje przemoc? Wziąwszy pod uwagę kontekst poprzedzający, odpowiedź może być wyłącznie twierdząca: nawet jeśli sam w sobie nie nasuwa takich skojarzeń, to jego znaczenie związane z przemocą jest efektem czynów opisanych słowami: ἐπάταξεν αὐτὸν Ἰσραὴλ φόνῳ μαχαίρης – „uderzył go Izrael ostrzem miecza”. Podobnie rzecz ma się z Lb 32, 22, 29, gdzie czasownik κατακυριεύω,

¹⁵ Thesaurus Linguae Graecae, <http://stephanus.tlg.uci.edu> [dostęp 24.04.2018].

¹⁶ *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*. Tłum. i wstępy R. Popowski. Prymasowska Seria Biblijna 37. Warszawa 2013.

¹⁷ Muraoka oddziela znaczenie podmiotowe od przedmiotowego i przestrzennego, co znajduje swoje uzasadnienie w tekście LXX, ale niewiele wnosi do ogólnego rozumienia terminu; zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain – Paris 2009, s. 374.

¹⁸ Oraz czterokrotnie w NT (Mt 20, 25; Mk 10, 42; Dz 19, 16; 1 P 5, 3).

¹⁹ W Rdz 9, 1 autor grecki powtórzył w identycznym brzmieniu całą frazę αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς z Rdz 1, 28.

będący w tym wypadku ekwiwalentem כבש, został użyty w znaczeniu militarnym. W wersecie 29 wprost wspomina się bowiem o uzbrojonych (ἐνωπλισμένος) najeźdźcach z pokolenia Rubena i Gada. Również w wojennym kontekście występuje κατακυριεύω w 1 Mch 15, 30, odnosząc się do rzekomo zniewolonych przez Żydów (w opinii Seleucydów) miejsc czy też terytoriów (τόποι). W apokaliptycznych tekstach Księgi Daniela panowanie wyrażone czasownikiem κατακυριεύω ma dotyczyć tajemniczej twierdzy, nad którą władzę będzie sprawował zły król, utożsamiany często z Antiochem IV. W tym tekście znów funkcję dopełnienia κατακυριεύω pełni nazwa miejsca – budowli (11, 39). Ideę panowania nad miejscem, lecz bez treści epatujących przemocą, zawarto w Ps 71, 8, którego autor wyraża pragnienie, by król sprawował władzę nad morzami i lądami – οἰκουμένη. Pozostałe teksty, w których występuje czasownik κατακυριεύω, dotyczą sprawowania władzy nad zwierzętami (Syr 17, 4) oraz ludźmi: wyrażają czy to panowanie Boga nad grzesznym ludem (Jr 3, 15), czy to panowanie występnego nad jego wrogami i nad ubogimi (Ps 9, 26. 31), panowanie sprawiedliwych nad pyszałkami (Ps 48, 14) i mądrego króla pośród nieprzyjaciół (Ps 109, 2). Ostatnia grupa tekstów dotyczy panowania przy wsparciu Boga nad własnymi słabościami (Ps 19, 14; 118, 133).

Obok czasownika κατακυριεύω spotyka się również pokrewne formy rzeczownikowe: κατακυριεύσις oraz κατακυριεύμα. Frekwencyjnie obie są o wiele rzadziej spotykane niż ich czasownikowy krewny, pierwszą odnotowano bowiem 117 razy, druga zaś stanowi *hapax legomenon* poświadczony zaledwie raz w *De creatione hominis sermo primus* Grzegorza z Nazjanzu. Pierwszy z tych terminów również nie występuje w tekstach chronologicznie poprzedzających LXX, gdzie wedle TLG pojawia się trzykrotnie²⁰, choć częściej jest rozpoznawany jako forma czasownikowa (3 os. ind. fut. act.) niż rzeczownikowa (D. sing.). Z tego względu forma rzeczownikowa nie wymaga szerszego komentarza oraz nie wnosi nic nowego do stanu wiedzy na temat rozumienia κατακυριεύω.

Spośród tekstów, które pozwolą doprecyzować semantykę κατακυριεύω, tylko jeden może okazać się przydatny z uwagi na czas jego powstania. Jest nim apokryf *Testamenty dwunastu Patriarchów*. Choć nawet niewprawny badacz przyzna, że w apokryf ten bezsprzecznie ingerowali chrześcijanie, to jego początki datuje się na czasy zbliżone do okresu formowania się LXX, które przypadają na lata panowania Jana Hirkana (134–104 przed Chr.). Nietrudno przy tym odróżnić główny tekst dokumentu od późniejszych interpolacji chrześcijańskich. Nie ma natomiast zgody co do środowiska, w którym powstało to dzieło²¹. Niemniej, co tutaj najistotniejsze,

²⁰ Za: Thesaurus Linguae Graecae.

²¹ A. Paciorek, *Wstęp. Testamenty dwunastu Patriarchów*. W: *Apokryfy Starego Testamentu*.

autor *Testamentów dwunastu Patriarchów* czterokrotnie posłużył się czasownikiem κατακυριεύω. Pierwszy z fragmentów, z *Testamentu Judy*, dotyczy panowania kobiet (αἱ γυναῖκες κατακυριεύουσιν) „zarówno nad królem, jak i nad nędzarzem” (TestJud 15), co jest oczywiście nawiązaniem do historii Tamar. W drugim z passusów władza dotyczy sfery uczuć, tj. gniewu, który panuje nad duszą człowieka gniewliwego (τῆς δὲ ψυχῆς κατακυριεύει; TestDan 3). Ów gniew miał pociągnąć Dana do (nieskutecznej) próby zabójstwa swego młodszego brata, Józefa. Kolejny z tekstów posługuje się κατακυριεύω w kontekście nieszlachetnego postępowania. Ono bowiem prowadzi do pomieszenia porządku świata do tego stopnia, że to nie człowiek panuje nad zwierzętami, lecz one panują nad człowiekiem (por. πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ; TestNeft 8). Przypuszczalnie jest to nawiązanie do błogosławieństwa z Rdz 1, 28, choć raczej do jego brzmienia w wersji hebrajskiej niż w greckiej²². Również w ostatnim z fragmentów panowanie dotyczy sfery uczuć, mianowicie πονηρία θλίψεως, którą Antoni Paciorek tłumaczy jako ‘złość ucisku’ (TestBenj 3) – władając człowiekiem, wprowadza go ona w sidła Beliara. Choć niektóre fragmenty z dużą dozą prawdopodobieństwa należą do chrześcijańskich interpolacji, nietrudno zauważyć pewną prawidłowość: czasownik κατακυριεύω, wzięwszy pod uwagę semickie pochodzenie *Testamentów*, kojarzy się wyłącznie negatywnie, odnosząc się do panowania: kobiet, zwierząt, gniewu i złości. Co istotne z uwagi na podejmowany tu temat panowania nad ziemią, w *Testamentach* nie ma mowy o sprawowaniu władzy nad żadnym terytorium.

Zakres κατακυριεύω na podstawie Biblii hebrajskiej

Jak zatem wobec powyższego rozumieć κατακυριεύω w Rdz 1, 28 w wersji LXX? Susan Brayford w swoim komentarzu do greckiej Genesis zauważa, że „bycie panem nad” lub „panowanie nad” jest eksplicitnym wyrażeniem odpowiedzialności, jaka spoczywa na człowieku jako istocie stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Słusznie jednak dodaje, że pod pojęciem tym nie kryje się dobrotliwa troska opiekuna, lecz dominacja, kontrola. Wnioskuje dalej, że chodzi o taką samą władzę, jaką posiadał człowiek z rozkazu Stwórcy nad zwierzętami, bez żadnej ukrytej idei świadomości ekologicznej, której wówczas zwyczajnie jeszcze nie było²³. Poprzestanie jednak na krótkim wniosku Brayford co do znaczenia

Red. R. Rubinkiewicz. Warszawa 2016, s. 44–45.

²² Owo stwierdzenie zaskakująco przypomina słowa „abyście panowali (רָבִיתָ) [...] nad wszystkimi zwierzętami (בְּכָל-הַחַיָּה)”.

²³ S.A. Brayford, *Genesis*. Septuagint Commentary Series. Leiden – Boston 2007, s. 224.

κατακυριεύω byłoby błędem. Dotychczasowe analizy prowadzą do wniosku, że κατακυριεύω ma wydźwięk raczej negatywny, co w kontekście błogosławieństwa Rdz 1, 28 wydaje się zaskakujące. Należy zatem poczynić jeszcze jeden krok, by uściślić jego znaczenie. Skoro ów czasownik nie pojawia się w pozabiblijnej literaturze hellenistycznej, która pozwoliłaby uszczegółowić jego zakres semantyczny, zaistniał zaś dopiero w LXX oraz w *Testamentach*, należy sprawdzić, które czasowniki czy też wyrażenia hebrajskie stoją u jego podstaw obok כבש. Warto posłużyć się w tym celu tabelą²⁴:

κατακυριεύω	
Ekwiwalent hebrajski	<i>Siglum</i>
כבש	Rdz 1, 28
brak — harmonizacja tekstu greckiego wg Rdz 1, 28	Rdz 9, 1
ירש	Lb 21, 24
כבש	Lb 32, 22
כבש	Lb 32, 29
hifil od פוּחַ	Ps 10, 5 [9, 26]
²⁵ חטף	Ps 10, 9 [9, 31]
קָשַׁל	Ps 19 [18], 14
רדה	Ps 49 [48], 15
רדה	Ps 72 [71], 8
רדה	Ps 110 [109], 2
שָׁלַט	Ps 119 [118], 133
קָעַל	Jr 3, 14
קָשַׁל	Dn 11, 39

Za κατακυριεύω stoi wąska grupa czasowników oznaczających dominację: wspomniany i analizowany כבש (trzy razy), רדה (trzy razy), קָשַׁל (dwa razy), a także po jednym razie ירש, פוּחַ, חטף, בעל oraz שָׁלַט. Drugi z czasowników, czyli רדה, występuje wyłącznie w psalmach, odnosząc się do panowania sprawiedliwych nad bogatymi i próżnymi (Ps 49 [48], 15),

²⁴ Świadomie pomija się tu 1 Mch 15, 30 oraz Syr 17, 4, pomimo (w przypadku drugiego z tekstów) dostępu do hebrajskiego tekstu Księgi Syracha. Niestety rozdz. 17 w rękopisach brakuje; zob. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden — New York — Köln 1997. Warto zwrócić uwagę na relatywnie częste występowanie κατακυριεύω w Księdze Psalmów, co z uwagi na znaczne różnice między wersją hebrajską a grecką może wpływać na niemożność wskazania hebrajskiego pierwowzoru.

²⁵ Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy hebrajskim pierwowzorem jest ten czasownik, czy też należałoby przytoczyć całe zdanie: יִהְיֶה קָעַל בְּקִשְׁכוֹ בְּרִשְׁתּוֹ — „porywa biednego, wciąga w swoją sieć”.

syna królewskiego utożsamianego z Mesjaszem nad światem (Ps 72 [71], 8), Pomazańca nad wrogami (Ps 110 [109], 2)²⁶. Nieco inaczej ma się rzecz z מַשַּׁל, który dotyczy panowania pychy nad człowiekiem (Ps 19 [18], 14) oraz w przypadku Dn 11, 39 – panowania pochlebców króla bałwochwalcy nad ludami²⁷. Kolejny, יָרַשׁ, wydaje się synonimem wobec כָּבַשׁ, ponieważ odnosi się do panowania nad ziemią (Lb 21, 24)²⁸; natomiast בָּיָה trudno uznać za pierwowzór dla κατακυριεύω, zważywszy, że konotuje parskanie i lekceważenie. Również חָטַף jest terminem kłopotliwym, odnoszącym się do porywania (Ps 10, 9 [9, 31])²⁹, שָׁלַט zaś powraca do panowania nieprawości nad człowiekiem (Ps 119 [118], 133)³⁰. Interesujące, że najbliższy, wydawałoby się, ekwiwalent κατακυριεύω, hebrajski בָּעַל, odpowiada mu jedynie w Jr 3, 14, gdzie oznacza panowanie Boga nad wiarołomnym ludem³¹. A zatem z powyższego porównania wynika, że za terminem κατακυριεύω stoją czasowniki i konteksty zarówno pozytywne (panowanie sprawiedliwych, syna królewskiego i Boga), jak i negatywne (władanie pychy, nikczemnych pochlebców i nieprawości), a sam termin należy do niejednoznacznych.

Tym jednak, czego nie sposób pominąć, jest fakt, że kilka z hebrajskich ekwiwalentów κατακυριεύω nosi w sobie ideę stąpania (כָּבַשׁ), deptania i wyciskania (רָדָה, יָרַשׁ). Być może, gdy mowa o wersji hebrajskiej, stawianie stopy na czymś nie oznacza wzięcia tego w posiadanie, jak sugeruje Neumann-Gorsolke³², ale raczej takie obchodzenie się z przedmiotem poddanym, by wydobyć z niego to, co drogocenne lub potrzebne do życia, czego obrazem jest deptanie winogron w celu wydobycia z nich soku (zob. Jl 4, 13 lub Mi 6, 15). Co ciekawe, idei tej z pewnością nie zawiera grecki czasownik κατακυριεύω³³.

²⁶ Co ciekawe, rdzeń ten również zawiera w sobie ideę deptania, a dokładnie „deptanie w tłoczni” wg Jl 4, 13. Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...* T. 2, s. 240; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon...*, s. 921–922.

²⁷ Zob. L. Koehler i in., *Wielki słownik...* T. 1, s. 609; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon...*, s. 605.

²⁸ W wypadku tego czasownika również pojawia się idea stąpania, wyciskania np. w Mi 6, 15; Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...* T. 1, s. 417; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon...*, s. 439–440.

²⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...* T. 1, s. 292.

³⁰ Zob. *ibidem*, t. 2, s. 501–502; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon...*, s. 1020.

³¹ Warto zwrócić uwagę na znaczenie „poślubić”, które też wpływa na rozumienie idei panowania nad kimś lub czymś, choć należy je uznać za zdecydowanie poboczne i zawołowane; por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...* T. 1, s. 135. Niestety Georg A. Walser nie omawia tego czasownika w swoim komentarzu *Jeremiah: A Commentary Based on Ieremias in Codex Vaticanus. Septuagint Commentary Series*. Leiden – Boston 2012, s. 221.

³² U. Neumann-Gorsolke, *And the Land Was Subdued...*, s. 75–80.

³³ Greka ma odrębne terminy na ‘wytlaczanie’ (πιέζω), ‘chodzenie’ (πατέω), w których próżno by doszukiwać się idei panowania.

Czasownik hebrajski כָּבַשׁ i grecki κατακυριεύω – podobieństwa i różnice

Analiza dwóch kłopotliwych czasowników oznaczających ‘dominację’ czy też ‘deptanie’ w dwóch wersjach językowych pozwoliła wychwycić pewne niuanse, które wskazują na nieco odmienne rozumienie Bożego błogosławieństwa z Rdz 1, 28 w środowisku palestyńskim i egipskim doby hellenistycznej, gdy mowa o ich stosunku do ziemi.

Jak wywiedziono powyżej, obecny w BH hebrajski czasownik כָּבַשׁ jest bezsprzecznie terminem konotującym przemoc, którego brutalności nie można w żaden sposób osłabić. Nawet próba łagodzenia owego leksemu przez Neumann-Gorsolke, która opowiada się za rozumieniem go w Rdz 1, 28 w kategoriach „stawiania nogi”, nie okazała się zbyt skuteczna – wszak deptanie, choć nieodłącznie związane z chodzeniem, również może mieć charakter przemocy. Żaden z tekstów, w których poświadczono כָּבַשׁ, nie pozwala na złagodzenie cech tego terminu, ponieważ oznacza on nic innego jak tylko ‘zapanować nad ziemią lub osobą na drodze wojny i gwałtu’, choć – co należy podkreślić – w Mi 7, 19 eksponuje potęgę Boga, który może zetrzeć czy też odrzucić nieprawości człowieka. W tym ostatnim przypadku brutalność czasownika uwydatnia Bożą władzę nad grzechami. O jakim zatem panowaniu nad ziemią jest mowa w Rdz 1, 28? W kontekście grzechu pierwszych rodziców i przekleństwa związanego z ciężką pracą na roli oraz trudem zdobycia pożywienia (Rdz 3, 17nn) można przypuszczać, że chodzi o panowanie brutalne, zmaganie z nieurodzajem oraz koniecznością niszczenia, zabijania zwierząt w celu zaspokojenia głodu. Wyrwanie z ziemi produktów niezbędnych do życia nosi w sobie pewną ideę walki i zadawanego ziemi gwałtu.

W wersji greckiej Boże błogosławieństwo z perspektywy czasownika κατακυριεύω wydaje się bardziej zniuansowane. Człowiek jest wezwany do takiego panowania nad ziemią, które zawiera w sobie, co prawda, element brutalności związanej ze starciem zbrojnym, lecz oznacza również pozbawione przemocy władanie Boga nad grzesznym narodem (Jr 3, 14) oraz sprawiedliwych nad pyszałkami (Ps 48, 14; por. 109, 2). Czasownik κατακυριεύω, gdy zostanie zaprzeczony, nosi w sobie również ideę samodyscypliny, jako że oznacza niepoddawanie się słabościom (Ps 18, 14; 118, 133). Należy jednak pamiętać o jego pierwotnym, negatywnym w tym kontekście znaczeniu – choć wciąż jest to znaczenie pozbawione przemocy (zob. *Testamenty dwunastu Patriarchów*). Interesujące, że jeśli wykonawcą κατακυριεύω jest człowiek, a wraz z nim i jego słabości, wówczas ów czasownik jest nacechowany negatywnie, a gdy jest nim Bóg lub Jego Pomazaniec, wówczas wydzwięk owego czasownika staje

się pozytywny. Doskonałym dopełnieniem treści omawianego terminu jest passus Syr 17, 4, który nawiązuje do stworzenia człowieka oraz przekazania mu władzy. Wedle mędrca u podłoża ludzkiej władzy nad światem stoi strach, choć może lepiej w tym wypadku przez pojęcie *φόβος* należałoby rozumieć bojaźń, którą przecież człowiek żywi przed Bogiem, na podobieństwo którego został stworzony (Syr 17, 3). O ile więc człowiek panuje na wzór Boga, jego panowanie nie ogranicza się do przemocy; jeśli natomiast panuje powodowany rządami, wówczas zawsze popada w sidła własnych popędów. W takiej sytuacji, mając na uwadze Syr 17, 4, rajski nakaz z Rdz 1, 28, choć wciąż zawierający element przemocy, był przez tłumaczy LXX rozumiany jako pełne samodyscypliny panowanie, u którego podstaw leży szacunek i bojaźń żywiona wobec człowieka przez stworzenie poddane mu za sprawą Bożego błogosławieństwa. Jeżeli poszukiwać gdziekolwiek idei panowania nad światem naturalnym opierającym się na odpowiedzialności, to wyłącznie w Rdz 1, 28 w wersji Septuaginty.

Biblijna troska o ziemię – konkluzja

Zaangażowanie chrześcijańskich pasterzy w szerzenie wiedzy ekologicznej oraz promowanie przez nich ekologicznych postaw jest z pewnością zadaniem istotnym. Teksty biblijne nie są jednak najlepszym źródłem inspiracji ekologicznych, ponieważ ich wymowę należy silnie zreinterpretować, by przystawały do haseł promujących konieczność dbania o środowisko naturalne. Tekstem chętnie i błędnie przytaczanym jest niewątpliwie błogosławieństwo z Rdz 1, 28. Warto jednak pamiętać, że występujące w błogosławieństwie czasowniki w swoim zakresie semantycznym odnoszą się do przemocy i trudno obedrzeć je z ich pierwotnego, militarnego i agresywnego charakteru. Błąd stosowania tego tekstu kryje się z jednej strony w anachronizmie, ponieważ idea ekologii, czy też lepiej ekopolityki, była starożytnym nieznaną, a może nawet niepotrzebną – aż do XIX wieku. Z drugiej strony rację ma Anna Maria Wajda, gdy stwierdza: „Księga Rodzaju nie jest z całą pewnością dziełem naukowym w obecnym rozumieniu [...]. Jest specyficznie zakodowanym przekazem, w odniesieniu do którego błędem jest przypisywanie niektórym hebrajskim słowom ciężaru emocjonalnego właściwego dla analogicznych pojęć funkcjonujących w ramach współczesnego języka³⁴.”

Dlatego więc jedyną możliwą do obronienia ideą kryjącą się za błogosławieństwem z Rdz 1, 28 i zastosowanym w nim czasownikiem כָּבַשׁ (*κατακυριεύω*) – niezależnie od wersji językowej – jest nałożona na ludzi,

³⁴ A.M. Wajda, *W trosce o Matkę Ziemię...*, s. 247.

choć wynikająca z tego tekstu pośrednio odpowiedzialność za świat stworzony, zachwyt nad środowiskiem naturalnym ujawniający się w wielu innych tekstach (Mdr 13, 1–5) oraz wspólny z nim los (Koh 3, 18–21). Królowanie czy też funkcja Bożego legata nie ogranicza się bowiem wyłącznie do ekspansji terytorialnej i wojen, lecz wiąże się też z koniecznością zapewnienia ludziom, a wraz z nimi również zwierzętom i roślinom uprawnym warunków odpowiednich do szczęśliwej egzystencji.

Słowa kluczowe:

כבש, κατακυριεύω, poddawać, podbój ziemi, ekologia, Rdz 1, 28

“Subdue it” (Gen. 1:28): Semantic Study and Theological Implications of the Verb “to Subdue”

A b s t r a c t

Human dominance over the Earth is a topic lively, yet not especially profoundly discussed among exegetes. Numerous attempts have been made to soften the meaning of the verb כבש, which stands behind controversy of the passus and which quite clearly evokes brutality. Therefore, it is often translated as ‘step on’ or ‘take possession’ – i.a. in regard to territory. Presented study is based on the question: how the translators of LXX managed to translate כבש and was this term considered by them as problematic in any way? It turns out, that the Greek equivalent was most probably concocted by the translators, because it cannot be found in any previous literary or documentary texts. Comparative analysis together with defining semantical range of the verb κατακυριεύω shows, that this word is much more nuanced than Hebrew כבש: it’s meaning covers not only dominance by brutal force, but also a dominance which is proper and responsible. This indeed softens the meaning of Hebrew blessing from Gen. 1:28, however, it still does not transform it to something entirely different.

Keywords:

כבש, κατακυριεύω, to subdue, subjugation of Earth, ecology, Gen. 1:28

SEBASTIAN SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

PERSONIFIKACJA ZIEMI W KSIĘDZE JEREMIASZA 12, 4 A KWESTIE EKOLOGICZNE

Niniejszy artykuł obiera sobie trzy cele: 1) przybliżenie znaczenia żałoby ziemi w kontekście prorocstwa Jeremiasza; 2) określenie obecnego stanu dyskusji dotyczącej wykorzystania Starego Testamentu w refleksji nad ekologią; a także 3) obronę tezy, że język personifikacji ziemi w Jr 12, 4 (oraz w innych podobnych passusach) w naturalny sposób może sprzyjać tendencjom ekoteologicznym.

Jr 12, 4 (TM) w świetle współczesnych badań biblijnych

Fragment Jr 12, 4a–c stwierdza, że ziemia „trwa w żałobie” z powodu złości tych, którzy w niej mieszkają. Czasownik *אבל* występujący na początku wersu 4 może oznaczać zarówno ‘być w żałobie’¹, jak i ‘wysychać’², w tym drugim przypadku jako synonim *יבש*. Oba czasowniki występują razem w Am 1, 2, gdzie *אבל* odczytywany jest z reguły w znaczeniu ‘bycia w żałobie’. Nie wiadomo do końca, dlaczego oba wymienione znaczenia zawierają się w tym hebrajskim czasowniku. Możliwe, że chodzi z jednej

¹ Za tym tłumaczeniem opowiadają się np. L. Stachowiak (*Księga Jeremiasza*. Poznań 1967, s. 203); P.C. Craigie, P.H. Kelley i J.F. Drinkard (*Jeremiah 1–25*. Dallas 1991, s. 175); J.R. Lundbom (*Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 1999, s. 640).

² ‘Wysychać’ to tłumaczenie preferowane np. przez: W. McKane’a (*A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Edinburgh – New York [1986] 2001, s. 260, 262); W.L. Holladay (*Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. T. 1: Chapters 1–25. Philadelphia 1986, s. 364, 378); a także na gruncie polskim przez tłumacza Biblii warszawsko-praskiej, K. Romaniuka. Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. „Biblia warszawsko-praska” w przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk, pierwszy biskup warszawsko-praski. Towarzystwo Biblijne w Polsce. Warszawa 1997.

strony o odniesienie do stanu psychicznego (żałoba), z drugiej zaś do stanu fizycznego (wyschnięcie)³. Według takich badaczy jak D.R. Hillers czasownik אָבַל (akad. *abālu*) stanowi pewien topos literackiej tradycji sięgającej wstecz do ugaryckiego mitu dotyczącego żałoby bogini Anat, która opłakiwała swojego małżonka Baala, boga deszczu i burzy, zabitego przez Mota⁴. Jego śmierć oznaczała suszę na ziemi. A zatem żałoba wiązała się z odczuwalną przez ludzi suszą. Niekoniecznie jednak autorzy biblijni byli świadomi tych wcześniejszych powiązań znaczeniowych w obrębie czasownika אָבַל. Bardziej wymownym mogło być dla nich powiązanie rytuałów żałobnych (m.in. siedzenie w prochu i popiele) z wysychaniem ziemi. Możliwe też, że czasownik zaczął funkcjonować jako martwa metafora, w obrębie której pewien stan fizyczny został przeniesiony na aspekt psychologiczny⁵.

W Biblii hebrajskiej motyw „żałoby ziemi” pojawia się dziewięciokrotnie (Iz 24, 1–20; 33, 7–9; Jr 4, 23–28; 12, 1–4; 12, 7–13; 23, 9–12; Oz 4, 1–3; Jl 1, 5–20; Am 1, 2). W każdym z tych przypadków jest powiązany z wysychaniem ziemi. LXX we wszystkich tych miejscach oddaje czasownik אָבַל przez grecki ekwiwalent *πενθέω*, oznaczający trwanie w żałobie, doświadczanie smutku. Wydaje się więc uzasadnione przyjęcie, że podstawowe znaczenie omawianego czasownika to ‘być w żałobie’, które niekiedy odnosi się do fizycznego stanu wysychania⁶.

Część komentatorów zdecydowała się na usunięcie pierwszych dwóch części Jr 12, 4 ze względu na niejasną łączność z tokiem przekazu w wersecie 12, 3. Podczas gdy ostatnia część Jr 12, 4 dobrze wpisuje w myśl zawartą w 12, 3, pierwsza część wersetu 4 lepiej pasowałaby w kontekście Jr 14, 1–6⁷. Skłonność do usuwania pierwszych dwóch linii wersetu 4 jest widoczna również w polskich przekładach: w Biblii Tysiąclecia (wyd. 5) oraz w Biblii paulistów⁸. Jednak przeważająca wśród komentatorów tendencja stara się zachować całość tekstu masoreckiego, zakładając pewną złożoność semickiej wypowiedzi i możliwość zaistnienia tzw. przesko-

³ W.L. Holladay, *Jeremiah. A Commentary...*, s. 378.

⁴ D.R. Hillers, *The Roads to Zion Mourn. „Perspective”* 1971, t. 12, nr 1–2, s. 121–134, szczególnie s. 128–129.

⁵ Por. K.M. Hayes, *„The Earth Mourns”: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetics*. Leiden 2002, s. 16.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 18.

⁷ J.A. Thompson (*The Book of Jeremiah*. Grand Rapids 1980, s. 355, przyp. 35 i 36) podaje przykłady komentatorów, którzy zaproponowali taki podział w. 4.

⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich – „Biblia Tysiąclecia” wyd. V. Pallottinum. Poznań 2000; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Święty Paweł. Częstochowa 2008.

ków myślowych⁹. Wydaje się, że zachowanie tekstu masoreckiego służy teżżywieniu samego obrazu klęski, która dotyka ziemię, co też zostanie poruszone w dalszej części przedkładanego artykułu. Dodatkowo można zauważyć, że pytanie z pierwszej części wersetu 4 (jak długo?) odpowiada strukturalnie pytaniu z Jr 12, 1 (dlaczego?)¹⁰, a tym samym przemawia za pozostawieniem tekstu w niezmienionej formie. Na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuje się więc dłuższe, bardziej problematyczne brzmienie Jr 12, 4. Wydaje się, że właśnie ta wersja niesie za sobą pewne implikacje dla dyskusji dotyczącej ekologii, która odnosi się do obrazu „lamentującej” ziemi w pismach prorockich Starego Testamentu.

„Żałoba ziemi” w Jr 12, 4 w kontekście przesłania prorockiego

Rozdziały od jedenastego do trzynastego prorocтва Jeremiasza dotyczą niewierności Judy względem Bożego przymierza oraz konsekwencji, jakie się z tym stanem wiążą. Fragment Jr 11, 1–17 zapowiada klęskę dla ludu i królestwa jako skutek bałwochwalstwa. Po przedstawieniu aktu oskarżenia (w. 1–10) następuje ogłoszenie sądu¹¹. Choć przyznaje się, że kolejne dwanaście wersetów (Jr 11, 18 – 12, 6) sprawia spore problemy związane ze strukturą, formą i redakcją tekstu, przypuszcza się również, że passus ten składa się z dwóch narzekań Jeremiasza (11, 18–20; 12, 1–4) oraz dwóch odpowiedzi ze strony JHWH (11, 21–23; 12, 5–6)¹². Lamentacje te wypływają z poczucia zagrożenia dla życia proroka z powodu spisku w Anatot (11, 19. 21), nawet w obrębie jego własnej rodziny i sąsiadów¹³ (por. 12, 6) oraz ogólnego niezrozumienia pozornego szczęścia, które dostrzega on szerzej w życiu bezbożnych (12, 1). W przypadku drugiego narzekania można wyróżnić skargę Jeremiasza (12, 1–3) będącą trzyzwrotkowym poematem, a także komentarz w wersecie 4, który jest wtrąconą refleksją nad ludzką złością i spustoszeniem ziemi w wyniku ludzkich działań¹⁴. Przy czym komentarz ten nie podaje skutków dla samych ludzi, a jedynie dla ziemi, roślin, zwierząt i ptactwa¹⁵: żałoba, susza, śmierć. Ziemia cierpi i okrywa się żałobą z powodu zła ludzi i ich

⁹ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 203. Por. W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary...*, s. 263; J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 349.

¹⁰ K.M. Hayes, „*The Earth Mourns*”..., s. 93–94.

¹¹ T.E. Fretheim, *Jeremiah*. Macon 2002, s. 178–184. Jr 11, 8 może wskazywać, że wypowiedź została sformułowana z perspektywy odbytego sądu, możliwe, że na wygnaniu.

¹² Zob. W.L. Holladay, *Jeremiah. A Commentary...*, s. 365. Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*. Louisville – London 2008, s. 144.

¹³ J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 348.

¹⁴ Zob. J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20...*, s. 641.

¹⁵ K.M. Hayes, „*The Earth Mourns*”..., s. 94.

wykroczeń. Jej urodzaj jest zależny od sposobu postępowania jej mieszkańców (por. 14, 1–10). Passus Jr 12, 1–4 jest zdominowany przez dwa pytania Jeremiasza: „dlaczego” (w. 1) oraz „jak długo?” (w. 4), które mają na celu wezwanie Boga do wystąpienia w roli sędziego, niejako rzucenie Mu wyzwania w kwestii Jego domniemanej tolerancji wobec postępowania bezbożnych¹⁶.

Wersety Jr 12, 5–6 stanowią Bożą odpowiedź na skargę Jeremiasza. JHWH stawia prorokowi własne pytania jako swoiste wyzwanie. Mają mu one uzmysłwić, że jego prorocka relacja z Bogiem będzie oznaczać dalsze zmagania, a nawet konflikt z własną rodziną¹⁷. Dalsza część rozdziału dwunastego stanowi kontynuację odpowiedzi ze strony Boga. Przekazuje ona, że JHWH podziela troskę proroka o ziemię (w. 7–13), dlatego odpowiednio postąpi z tymi, którzy postępują bezprawnie (w. 14–17)¹⁸. Zostaną oni wyrwani z ziemi, a po czasie sądu na nowo w nią wszczepieni, chyba że zupełnie zlekceważą Boże działanie mające na celu sprowadzenie ich na właściwe drogi. W dalszym kontekście rozważanej tu frazy widać zatem pewną kontynuację obrazowości związanej z życiem agrarnym ówczesnych ludzi.

Z powyższej analizy bliskiego kontekstu Jr 12, 4 wynika, że z powodu Bożego działania (sądu) ludzka nieprawość i niesprawiedliwe postępowanie wpływają na stan ziemi: powodują suszę roślin oraz śmierć zwierząt i ptactwa. Ostatecznie kara dotyka też ludzi, którzy muszą opuścić ziemię (wygnanie) do czasu odnowienia. Nie dziwi więc, że ta oraz jej podobne frazy zachęcają współczesnych ekoteologów oraz liderów wspólnot kościelnych do wykorzystywania tego typu wypowiedzi w celu poparcia nauki przestrzegającej przed potencjalnie złymi wpływami ludzi na ekosystem. Jednakże trudno byłoby utrzymywać, że starożytnym prorokom przyświecały kwestie ekologiczne. Warto zatem się zastanowić, na ile tego typu teksty mogą służyć za argumenty w dyskusji dotyczącej ochrony środowiska.

Wykorzystanie tekstów Starego Testamentu w dyskusjach o ekologii

Cyril S. Rodd przestrzega innych przed wyczytywaniem z teksów starotestamentowych spraw bezpośrednio związanych ze środowiskiem

¹⁶ Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, s. 148. Allen wskazuje, że podobną skargę można znaleźć w Ps 35.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 150.

¹⁸ T.E. Fretheim, *Jeremiah*, s. 191.

naturalnym¹⁹. Stwierdza on, że we wszystkich tych pismach nie ma wyraźnego przykazania, które stawiałoby człowiekowi żądanie troszczenia się o ekosystem i podejmowania działań związanych z ochroną środowiska²⁰. Przyznaje jednak, że ze starotestamentowych narracji dotyczących stworzenia można wyciągać wnioski dotyczące ochrony przyrody tylko pośrednio.

Rodd odnotowuje, że to ekologiczny kryzys XX wieku spowodował, przynajmniej wśród chrześcijan, zainteresowanie się sprawami środowiska naturalnego z perspektywy biblijnej²¹. Lynn White Jr. w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zarzucił zachodniemu chrześcijaństwu, że od czasów średniowiecza w dużej mierze odpowiada ono za przyznanie człowiekowi transcendencji i władzy nad stworzeniem na podstawie tekstów biblijnych dotyczących stwórczego działania Bożego, szczególnie pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju²². Doprowadziło to w XIX wieku do połączenia nauki i technologii, co od tamtego czasu objawia się ogólnym przekonaniem o wyższości człowieka nad naturą i jej wyłącznie materialnym znaczeniem, służącym wszelkim potrzebom człowieka. Stąd wniosek, że chrześcijaństwo odnosiło się przez długi czas arogancko wobec natury, niejako wspierając materialistyczne filozofie Zachodu. White rzucił wyzwanie, by na gruncie religijnym na nowo przemysleć na wzór buddyjski bądź franciszkański zarówno wyobrażenia dotyczące natury, jak i przeznaczenie człowieka.

Na odpowiedź na te zarzuty nie trzeba było zbyt długo czekać. W pierwszej połowie lat siedemdziesiątych pojawiła się publikacja autorstwa Jamesa Barra, oparta na jego wykładzie wygłoszonym w John Rylands Library²³. Barr przede wszystkim odrzuca egzegezę, która ustala, że głównym znaczeniem obrazu Bożego w człowieku (Rdz 1, 28) jest dominacja nad resztą stworzenia²⁴. Dowodzi on, że frazą równoważącą dla przykazania dotyczącego panowania jest obraz przedstawiony w Rdz 2, 19, czyli Boga, który przyprowadza do człowieka zwierzęta, jakby były jego partnerami. Przyczyn nadużyć Barr dopatruje się w błędnych interpretacjach znaczenia panowania człowieka nad stworzeniem. Według niego, opierając się

¹⁹ C.S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*. Edinburgh 2001, rozdz. 17.

²⁰ *Ibidem*, s. 249.

²¹ *Ibidem*, s. 235.

²² L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. „Science” 1967, t. 155, nr 3767, s. 1203–1207. Choć autor nie odnotowuje tego jednoznacznie, wydaje się, że chodzi głównie o tekst Rdz 1, 26–28.

²³ J. Barr, *Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament*. „Bulletin of John Rylands Library” 1972, t. 55, nr 1, s. 9–32.

²⁴ *Ibidem*, s. 19–22.

na tekstach Starego Testamentu, nie można mówić o hegemoni ludzkości. Wyższość człowieka polega jedynie na zdolności racjonalnego myślenia oraz na posiadaniu nieśmiertelnej duszy, choć może jest to zbyt daleko posunięty wniosek wysnuty z pism starotestamentowych²⁵. Barr przyznaje człowiekowi jednak pozycję lidera, a nie bezwzględnego wyzyskiwacza stworzenia. Przy okazji zaznacza, że różne tradycje Starego Testamentu nie miały na celu wsparcia nauki materialistycznej²⁶.

Hans Walter Wolff stwierdza, że ludzkość jako społeczność otrzymała władzę nad ziemią i zwierzętami, a wraz z rozrostem populacji dominacja ta stopniowo zwiększała się i nadal zwiększa (Rdz 1, 26–28). Wolff odnotowuje trzy znaczące obserwacje: 1) biblijny opis stworzenia demitologizuje świat, tak że każda sfera jest dla ludzi dostępna w jej materialnym wymiarze, a więc ostatecznie człowiek może go w całości formować; 2) panowanie człowieka jest absolutne, co wynika ze znaczenia czasownika *כבש* w Rdz 1, 28 i odnosi się do użycia siły (por. Joz 18, 1) oraz zdolności do przemieniania rzeczy; 3) jak wynika z Psalmu 8, panowanie człowieka nad zwierzętami ma charakter niemal boski²⁷. Wolff jednak przestrzega, że w swym panowaniu ludzkość może nie rozumieć właściwie swoich zadań jako rodzaj panujący i poddać się destrukcyjnym trendom ekonomii i technologii²⁸. Może się tak zdarzyć, ponieważ nie zrozumie należycie swoich ograniczeń jako obraz Boży. Badacz zachęca więc do głębszej refleksji nad zadaniami wyznaczonymi człowiekowi przez Boga.

Walter Houston, wychodząc od współczesnych rozważań dotyczących wyzysku ziemi przez człowieka, odwołuje się do takich tekstów jak Rdz 1, 26–30 oraz Psalm 8, aby wskazać, że ich leksyka nawiązuje do starożytnej ideologii królowania człowieka²⁹. Obraz Boży w człowieku oznacza, że jest on reprezentantem Stwórcy³⁰. Człowiek jako król podlegał Bogu i miał strzec sprawiedliwości, biorąc w obronę słabych (np. Jr 22, 15–16)³¹. W dodatku to Bóg najpierw pozwolił człowiekowi korzystać z roślin (Rdz 1, 29), a następnie w nowym porządku po potopie spożywać mięso zwierząt (Rdz 9, 3), z czego wynika, że ludzka dominacja nad stworzeniem

²⁵ *Ibidem*, s. 23. Nie podważa się tu słuszności interpretacji Barra. Można jednak zauważyć, że nie do końca odpowiada ona pewnym tradycjom biblijnym dotyczącym antropologii. Trudno byłoby wywnioskować z samego tekstu Rdz albo innych miejsc ST naukę o nieśmiertelności ludzkiej duszy.

²⁶ *Ibidem*, s. 27.

²⁷ H.W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia 1974, s. 161–163.

²⁸ *Ibidem*, 164.

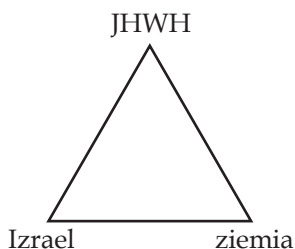
²⁹ W. Houston, „And let them have dominion...” *Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis*. *Studia Biblica* 1978: Papers on Old Testament and Related Themes 1. Red. E.A. Livingstone. Sheffield 1979, s. 161–184.

³⁰ *Ibidem*, s. 165.

³¹ *Ibidem*, s. 166.

nie mogła oznaczać dowolnego wykorzystywania go dla własnych celów. Ograniczenia nałożył Stwórca. Człowiek powinien być odpowiedzialnym reprezentantem Boga na ziemi, choć jego upadek prowadzi do wszelkich nadużyć³². Houston konkluduje, że ludzkie panowanie nad naturą musi mieć na uwadze królestwo Boże i jego chwałę, nie własny dobrobyt człowieka.

Christopher J.H. Wright postawił tezę, że część tradycji starotestamentowej ma na celu przedstawienie zależności między JHWH, Izraelem i ziemią³³. Można to wyrazić graficznie za pomocą następującego schematu:



Podstawowa więź dotyczy JHWH i Izraela. Lud jest zależny od Boga, od utrzymania z Nim żywej relacji. JHWH jest ostatecznym właścicielem ziemi, Izrael zaś otrzymuje ją od Boga jako dziedzictwo. Wright wyjaśnia w innym miejscu, że w trójkącie wskazującym na relacje między Bogiem, Izraelem i ziemią według różnych źródeł zachodzą następujące zależności: ziemia należy do Izraela (np. Ps 105, 11). Czasem ziemię określa się jako należącą do Pana (Wj 15, 17; 1 Sm 26, 19; Jr 3, 19). Izrael również należy do Pana (Pwt 32, 8–9; Ps 33, 12), a czasami opisane jest to odwrotnie: Pan należy do Izraela (Jr 10, 16; Lm 3, 24)³⁴. W zależnościach tych można dostrzec ząbające się perspektywy: teologiczną, ekonomiczną i społeczną. Jednak przede wszystkim zależności te wskazują, że Izrael jest odpowiedzialny przed Bogiem zarówno w kwestii relacji z Nim, jak i w kwestii tego, jak wykorzystuje ziemię. Wright twierdzi, że w Starym Testamencie odpowiedzialność ta ma charakter przede wszystkim ekonomiczny. Jednak w późniejszej publikacji autor zauważa, że skoro Bóg jest właścicielem ziemi i przekazał ją swojemu ludowi jako dziedzictwo, zależności te stanowią podstawę dla teologicznej i etycznej refleksji nad ekologią³⁵. Jeśli chodzi o całą ziemię, napotyka się w Starym Testamencie dwie

³² *Ibidem*, s. 168–169.

³³ C.J.H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*. Carlisle 1997, szczególnie s. 104–105.

³⁴ *Idem*, *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove 2004, s. 88.

³⁵ *Ibidem*, s. 104.

podobne przesłanki jak w przypadku ziemi Izraela: cała ziemia należy do Boga (Ps 24, 1) i jest Bożym darem dla ludzkości. Z tych dwóch przesłanek może wynikać ekologiczny wymiar etyki starotestamentowej³⁶. Boskie prawo własności powinno wpływać na ludzkie wybory etyczne, a zatem – kontynuując to rozumowanie – człowiek nie powinien nadużywać stworzenia, lecz szanować je ze względu na szacunek do Właściciela³⁷. W dodatku – jak zauważa komentator – coraz więcej uwagi w studiach nad Starym Testamentem poświęca się odkrywaniu podobieństw między ludźmi a zwierzętami lądowymi: w opisie pierwszego rozdziału Genesis zarówno zwierzęta, jak i człowiek powstają szóstego dnia, mają podobne zdolności rozmnażania się, otrzymują to samo tchnienie życia (por. w. 30). Z kolei zgodnie z opisem zawartym w rozdziale drugim zwierzęta podobnie jak człowiek pochodzą z prochu ziemi (w. 19 i 7)³⁸. I choć „obraz” Boży w człowieku wskazuje na jego panowanie nad innymi gatunkami, to inne nurty tradycji starotestamentowej postulują, że właściwe królowanie oznacza troskę o innych (por. Ps 104 i 145)³⁹. Ponadto opis stworzenia nie kończy się ukształtowaniem człowieka, jakby było ono punktem kulminacyjnym całego procesu formowania kosmosu, lecz szabatem – odpoczynkiem Boga (Rdz 2, 2), kiedy to Stwórca świętuje ukończenie swojego dzieła, które ocenia jako „bardzo dobre”. Wynika z tego, że stworzenie nie istnieje bezpośrednio z powodu i dla człowieka, lecz przede wszystkim z powodu i dla Boga. Ponadto ziemia i reszta stworzenia również potrzebuje swoich szabatów tak samo jak Bóg i człowiek (por. Kpł 26, 43).

Prawdą jest, że starożytni Izraelici nie zajmowali się kwestiami ekologicznymi we współczesnym rozumieniu. Również trudno byłoby nie zgodzić się z Roddem, że Stary Testament nie jest nastawiony na ochronę środowiska. Jednak współczesna dyskusja ekoteologiczna dowodzi, że starotestamentowe tradycje wypowiedziane na tematy związane z ziemią mogą stanowić argumenty w teologicznych i etycznych dyskusjach dotyczących ochrony środowiska.

Personifikacja ziemi w Jr 12, 4

Z jednej strony można zakładać, że Jr 12, 4 posługuje się personifikacją ziemi oraz metaforą lamentu jako techniki literackiej mającej pokazać łączność między rzeczywistością ludzi (12, 1–3) a rzeczywistością natury

³⁶ *Ibidem*, s. 103.

³⁷ *Ibidem*, s. 116.

³⁸ *Ibidem*, s. 117.

³⁹ *Ibidem*, s. 120–126.

(w. 4)⁴⁰. Możliwe, że w oryginalnym kontekście wyrażenie to miało spętać efekt przemowy prorockiej przeciwko bezbożnym. Miało ostrzegać, że ich postępowanie prowadzi nie tylko do utraty więzi z Bogiem, ale także do wyobcowania ze stworzenia. Nie tylko Bóg, lecz i ziemia odpowiada na łamanie przez ludzi warunków przymierza. Usycha ona i okrywa się żałobą, naród zaś zostaje z niej wyrwany (12, 14–17). Skutki win człowieka odczuwa otaczające go stworzenie.

Jednak z drugiej strony warto zauważyć, że język proroctwa Jeremiasza wychodzi poza samą literacką technikę personifikacji i zdaje się wskazywać na dalekosiężne skutki ludzkiego postępowania, które obejmują florę i faunę ziemi (por. Jr 7, 20). Działania ludzi odbijają się negatywnymi skutkami dla nich samych, lecz również dla obszaru, na którym żyją. Wywierają one tak wielki wpływ, że potrafią dokonać degradacji w obrębie stworzonej przez Boga natury. Język, jakim posługuje się prorok, ukazuje swoiste odwrócenie procesu stwarzania, niejako zniszczenie pierwotnej roślinności (por. Rdz 2, 5)⁴¹.

Warto w tym kontekście odnotować, że Jr 4, 23 w obliczu Bożego sądu nad Judą korzysta z osobliwego języka stworzenia z opisu kapłańskiego w Rdz 1, 2: *תהו ובהו* to dwa określenia oznaczające stan materii przed stwórczymi dziełami Boga. W orędziu Jeremiasza owe pierwotne stany „bezsztaltu” i „pustki”⁴² ponownie zagrażają nie tylko ludziom, którzy popełniają „złe czyny” (Jr 4, 4), lecz także porządkowi ziemi, na której żyją (4, 20. 27). Ziemia może ponownie powrócić do stanu sprzed Bożego uporządkowania w wyniku działalności ludzi. Odzwierciedla to wcześniejszą myśl proroka Ozeasza (Oz 4, 1–3), który zapowiadał, że postępowanie człowieka w kontekście przymierza z Bogiem wpływa na dobrobyt bądź jego brak w stworzeniu⁴³. I choć odniesienie do pierwotnego „chaosu” może być dla ludzi obrazem przerażającego doświadczenia wygnania,

⁴⁰ Zob. K.M. Hayes, „*The Earth Mourns*”..., s. 103.

⁴¹ *Ibidem*, s. 102.

⁴² Niektórzy uczeni przyjmują, że fraza *תהו ובהו* to hendiadyks opisujący ‘całkowity chaos’. Zob. np. G.J. Wenham, *Genesis 1–15*. Dallas 1987, s. 15. Jednak *תהו ובהו* można rozumieć bardziej technicznie jako bezkształt podobny do zwalów wód *תהום תהו* (por. BT – ‘bezład’), który zanika wraz z rozdzieleniem materii podczas trzech pierwszych dni stwarzania, a *בהו* jako pustkowie, które znika w procesie wypełniania w kolejnych trzech dniach stworzenia. Zob. J.B. Jordan, *The Sequence of Events in the Creation Week, Part 1*. „Biblical Chronology Newsletter” 1997 Oct., t. 9, nr 10 www.biblicalhorizons.com/biblical-chronology/9-10-the-sequence-of-events-in-the-creation-week-part-1 [dostęp 10.02.2019]. Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*. Warszawa 2003, s. 301–302. Odnośnie do połączenia *תהו* z głębią wód: zob. także B.K. Waltke, *An Old Testament Theology*. Grand Rapids 2007, s. 181.

⁴³ Zob. W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*. Grand Rapids 1998, s. 59.

to trudno byłoby wykluczyć, że chodzi też o realny wpływ ich postępowania na pozostałe składowe stworzenia, a zwłaszcza na dewastację ziemi. Wydaje się zatem, że proroctwo Jeremiasza przynajmniej w kilku wypowiedziach wyraża realny wpływ człowieka na ekosystem, choć na poziomie literackim mogłoby się wydawać, że chodzi o uosobienie ziemi. Testy ukazują istnienie pewnego organicznego związku między Bogiem, ludzkością i kosmosem. Czyny ludzi niosą dalekosiężne skutki dla życia ziemi. Możliwe, że właśnie ten punkt stykowy między człowiekiem i ziemią stanowi dobrą podstawę dla współczesnych argumentów z zakresu ekoteologii.

Można przypuszczać, że ziemia w Jr 12, 4 okrywa się żałobą, ponieważ w pewnej mierze tradycje biblijne postrzegały ją jako osobny organizm, któremu człowiek wyrządza krzywdę swoimi złymi czynami. I może nie chodzi w tym wypadku o zbieżność z hipotezą Gai Jamesa E. Lovelocka⁴⁴ ani też o przebóstwienie ziemi, gdyż w tradycjach starotestamentowych najwyraźniej nie posiada ona cech Bożych, lecz jest zależna od Boga⁴⁵. Niemniej podobnie jak człowiek ziemia jest „istotą żywą”, która doświadcza oddziaływania innych, odczuwa i reaguje na sprawy, które się na niej i wokół niej dzieją, a także potrzebuje wytchnienia. W niektórych tradycjach tekstualnych ziemia reaguje na przemoc i przelew krwi (Lb 35, 33–34; por. Iz 24, 5; 26, 21). W innych ziemia ponosi współwinę z jej mieszkańcami i zostaje ukarana, w wyniku czego „wypluwa” swoich mieszkańców (Kpł 18, 25; 20, 22). W jeszcze innych ziemia przemawia do natury (Oz 2, 24 TM). Odczuwa zło, jakie się w jej obrębie dzieje (Oz 4, 1–3). Potrzebuje szabatów (Wj 23, 10–11; Kpł 25, 1–4), choć ich nie otrzymuje, będąc niejako ciemniona przez swoich mieszkańców (Kpł 26, 34; 2 Krn 36, 21). Jej wołanie spośród ucisku przejawia się w suszy i jej obumieraniu (Iz 24, 4). Mieszkańcy zdają się nie rozumieć, że jej stan dotknie też ich samych⁴⁶.

Nie jest pewne do końca, na ile starotestamentowe opisy spersonifikowanej ziemi są pozostałością lub stanowią nawiązania do wcześniejszych motywów religii wyrażających się w kultach płodności. Biblia hebrajska odrzuca raczej ideę utożsamienia ziemi z bogiem lub boginią. Niemniej liczne przykłady potwierdzają, że różne starotestamentowe tradycje postrzegały ziemię osobowo, jako „istotę żywą” zależną od Boga. W niniejszym artykule można zaproponować tezę, że Jr 12, 4 personifikuje ziemię, ponieważ w ten sposób człowiek lepiej może zrozumieć i wyobrazić so-

⁴⁴ J. Lovelock, *Gaja – nowe spojrzenie na życie Ziemi*. Warszawa 2003.

⁴⁵ C.J.H. Wright, *Old Testament Ethics...*, s. 109.

⁴⁶ Podstawą dla takich powiązań człowieka z ziemią może być jahwistyczny opis stworzenia, według którego אדם został ukształtowany z substancji אדמה (Rdz 2, 7), co by mogło wskazywać na ich organiczny związek.

bie krzywdę, jaką jego czyny mogą wyrządzić stworzeniu niby drugiej osobie. Możliwe, że uosobiona ziemia dobitniej przemawia do wyobrażeń ludzkich i przynajmniej z założenia pobudza do refleksji. W szerszym kontekście proroctwa pewne zachowania ludzkie mogą prowadzić do odwrócenia porządku stworzenia i doprowadzić ziemię do stanu pierwotnego „chaosu”, choć stanowi on raczej metaforę przerażającego doświadczenia wygnania ludu z ziemi obietnicy niż zapowiedź degradacji materii. I choć sam Jeremiasz nie interesował się kwestiami ekologicznymi, trudno odmówić jego proroctwom i obrazowości języka potencjału przydatnego w debacie ekoteologicznej. Współcześnie biblijna personifikacja ziemi może okazać się pomocna w retoryce skierowanej przeciwko jej wyłącznie przedmiotowemu traktowaniu. Pośród stworzeń Bożych jest ona również żywym organizmem, który reaguje na bodźce i potrzebuje wytchnienia.

Słowa kluczowe:

żałoba, ziemia, proroctwo, ekologia

Personification of the Earth in Jeremiah 12:4 in the Context of Ecological Discussion

A b s t r a c t

The article presents issues related to the interpretation of Jer. 12:4, by explaining the meaning of earth's mourning in the context of Jeremiah's prophecy. The prophet describes the influence that certain human actions have upon the environment in which they live. The article also portrays the present state of discussion concerning the use of OT traditions in ecological discussions, pointing to valid observations by H.W. Wolff, W. Houston and C.J.H. Wright. It also suggests that the personification of earth in Jeremiah's prophecy is more than a mere literary technique employed to connect the reality of human beings and nature. It rather points in the direction of regarding the earth as a living organism, which helps men and women to understand that their wrong actions have direct influence on another precious living being, the earth. Therefore, it is suggested that prophetic personification of the earth can be of use in contemporary rhetoric against abusing nature.

Keywords:

mourning, earth, prophecy, ecology

BOGDAN FERDEK

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

EKOLOGICZNY ASPEKT PRZYMIERZA SPOD ZNAKU TĘCZY

Przemawiając 22 grudnia 2006 roku do Kolegium Kardynalskiego oraz członków Kurii Rzymskiej na spotkaniu wigilijnym, Benedykt XVI wspominał swoją wizytę w Auschwitz:

Na moich drogach przez Polskę nie mogło zabraknąć wizyty w Auschwitz-Birkenau, w miejscu najokrutniejszego bestialstwa – próby zniszczenia narodu izraelskiego, a poprzez to unicestwienia wyboru Boga, wygnania samego Boga z historii. Wielkim pocieszeniem było dla mnie ukazanie się na niebie tęczy, wówczas gdy w hiobowym geście wołałem do Boga w obliczu grozy tego miejsca, w przerażeniu wobec pozornej nieobecności Boga, a jednocześnie w przeświadczeniu, że nie przestaje On, również w Swym milczeniu, być i trwać przy nas. Ta tęcza była jak odpowiedź: tak, jestem tu, a słowa obietnicy, przymierza, wypowiedziane po potopie, obowiązują do dziś¹.

Do tego wydarzenia papież senior nawiązał w czasie prywatnej audiencji udzielonej autorowi niniejszego artykułu 11 grudnia 2017 roku w klasztorze Mater Ecclesiae na terenie Watykanu. Owa osobista dyskusja z Benedyktem XVI o teologii tęczy była inspiracją do napisania tego tekstu.

Tęcza jest niejako dokumentem przymierza zawartego z Noem. Ma ona postać wielobarwnego łuku powstającego w wyniku rozszczepienia promieniowania słonecznego załamującego się wewnątrz licznych kropli

¹ Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*. „L'Osservatore Romano” 2007, nr 2 (290), s. 41.

wody, np. deszczu. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że tęcza jest wynikiem współdziałania wody i światła słońca. A przecież to właśnie w wodę i w powietrze przepuszczające światło uderza współczesny kryzys ekologiczny mierzony stopniem zanieczyszczenia środowiska. Degradacja środowiska naturalnego dotyczy również stanu wód i dostępności światła słońca. Skażona woda staje się trucizną, smog zaś powstały w wyniku wymieszania się powietrza z dymem i spalinami tłumi promienie słoneczne. Brudna woda i smog wykluczają tęczę. W kontekście współczesnego kryzysu ekologicznego sensowne staje się pytanie o ekologiczny aspekt przymierza z Noem, którego dokumentem jest tęcza. A zatem jakiego znaczenia w kontekście współczesnego kryzysu ekologicznego nabiera przymierze spod znaku tęczy?

Do przymierza, którego symbolem stał się łuk tęczy, nawiązuje wprost praca Igi Czaczkowskiej *Pomiędzy potopem a tęczą*², która jednak nie rozwija wprost ekologicznego aspektu przymierza z Noem. Aspekt ten sygnalizuje natomiast Jean Daniélou w publikacji *Święci „poganie” Starego Testamentu*, w rozdziale poświęconym Noemu³. Zamiarem autora jest ukazanie przymierza noachickiego na tle ekologii integralnej, którą to szerzej prezentuje książka *Ekologia wyzwaniem dla teologii* pod redakcją Jarosława Lipniaka⁴. Istotą ekologii integralnej jest uchwycenie różnorodności wszystkich stworzeń w ich wielorakich relacjach, z uwzględnieniem relacji do Boga jako ich podstawy. Tylko taka ekologia, która opiera się na relacjach Bóg – człowiek – współstworzenia, może być nazwana ekologią integralną czy też ekoteologią⁵. Tak rozumiana ekologia integralna wpisuje się w biblijne pojęcie przymierza, które „oznacza przecież pytanie o to, czy i jaka relacja może istnieć pomiędzy Bogiem i człowiekiem”⁶. Ponieważ symbolem przymierza z Noem jest tęcza, będąca współdziałaniem wody i światła słońca, można na bazie relacji do Boga pytać o stosunek człowieka do jego współstworzeń.

1. Kontekst przymierza noachickiego

Na początku trwała komunია wszystkich stworzeń będąca owocem trynitarniej komunii Boga. Jednakże upadek człowieka zniszczył ową jedność przyrody. Grzech ten był zaprzeczeniem relacji, gdyż człowiek chciał uczynić bogiem (Rdz 3, 5). Godząc w relację z Bogiem, grzech

² Zob. I. Czaczkowska, *Pomiędzy potopem a tęczą*. Lublin 1998, s. 126–127.

³ Zob. J. Daniélou, *Święci „poganie” Starego Testamentu*. Kraków 2013, s. 47–57.

⁴ *Ekologia wyzwaniem dla teologii*. Red. J. Lipniak. Wrocław 2016.

⁵ Zob. A. Proniewski, *Teologia ekologii*. W: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, s. 61–78.

⁶ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*. Poznań 2004, s. 71.

uderzył również w relacje pomiędzy ludźmi, a także w relacje pomiędzy ludźmi i ich współtworzeniami. Przez upadek człowieka stworzenie „zostało poddane marności” (Rz 8, 20) i „niewoli zepsucia” (w. 21). W konsekwencji „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (w. 22). Ilustracją marności i zepsucia stworzenia jest potop, który trzeba rozpatrywać jako kategorię teologiczną⁷. Potop jest bowiem zaprzeczeniem *Heksaameronu*. Według tego poematu o stworzeniu (gr. *hexa hemeron* – ‘sześć dni’) pierwszego dnia światło zostało oddzielone od ciemności (Rdz 1, 3–4). W drugim dniu Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem (w. 7). Natomiast w trzecim dniu wody spod nieba zostały zebrane w jednym miejscu, dzięki czemu ukazała się powierzchnia sucha, czyli ziemia (w. 9–10). Potop spowodował ciemności, zlanie się wód ponad sklepieniem z wodami pod sklepieniem, w wyniku czego wody spod nieba zalały powierzchnię suchą, czyli ziemię. Był to więc powrót do ziemi, która „była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód” (w. 2). Według Tadeusza Brzegowego ów werset Księgi Rodzaju stanowi prolog do pieśni na cześć Stworzyciela i ujmuje sumarycznie to, co stanowi treść całego poematu zwanego *Heksamerem*. Prolog ten

wyraża sumarycznie to, co będzie treścią sześciu dni stwórczych, a w szczególności wymienia elementy, na których będzie się koncentrować Boże działanie stwórcze w kolejnych dniach: ziemia, woda, ciemność. Zmieni się tylko kierunek: gdy w prologu poeta postępuje od środka na zewnątrz, to działanie Boże będzie postępować od zewnątrz ku środkowi: ciemności, wody, ziemia. Generalnie można powiedzieć, że mimo trudności, jakie przedstawia tekst masorecki Rdz 1,1–2, stwierdza on jedną jedyną zasadę stwórczą, wcześniejszą niż wszystko, co istnieje. Jest to nauka, z jaką spotykamy się w wielu miejscach ST⁸.

Co za tym idzie:

Ani forma wypowiedzi, ani użyte terminy, ani kontekst nie wskazują, by autor natchniony podejmował tutaj babiloński epos o stworzeniu świata poprzez pokonanie pierwotnego boskiego chaosu. Niemal powszechne w polskiej literaturze biblistycznej mówienie o chaosie z związku z przekładem i wyjaśnianiem Księgi Rodzaju 1,1–2 należy uznać za przejaw i relikty panbabilonizmu, modnego wśród protestanckich uczonych w drugiej połowie XIX w., ale dziś już i przez nich zarzuconego. Należy zatem oczy-

⁷ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*. Poznań 2008, s. 163.

⁸ T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?* „Collectanea Theologica” 1994, t. 64, nr 4, s. 16.

ścić zarówno oficjalne wydania Biblii, księgi liturgiczne (liturgia słowa Wielkiej Soboty), jak i podręczniki z tych wątków chaosu⁹.

Zamiast zatem mówić, że grzech człowieka doprowadził stworzenie do chaosu, z którego powstało, trzeba mówić, że grzech człowieka zniszczył porządek kosmosu. A bez porządku kosmos przestaje być kosmo-sem, skoro κόσμος oznacza 'porządek'. Nie rozstrzygając egzegetycznych sporów o dwa pierwsze wersety Księgi Rodzaju w świetle teologicznie rozumianego potopu, można za Jeanem Daniélou stwierdzić:

Grzech człowieka pociąga za sobą zniszczenie kosmosu. Zatem solidarność człowieka i kosmosu [...] uwidacznia się tutaj w negatywie. [...] Potop może być określany jako kosmiczna reperkusja grzechu¹⁰.

Potop jest więc największą klęską ekologiczną spowodowaną grzechem człowieka. W kosmosie zniszczonym przez grzech człowieka tęcza nie może zaistnieć.

Przez przeciwieństwo potop pokazuje znaczenie relacji w ekologii. Niszcząc relację z Bogiem, grzech człowieka zniszczył również relację człowieka do współtworzeń. Doprowadziło to do największej katastrofy ekologicznej, jaką jest potop. Potop rozumiany pod kątem teologicznym uczy, że wszelki kryzys ekologiczny ma swoją ostateczną przyczynę w grzechu człowieka. Tym samym nie da się rozwiązać kryzysu ekologicznego bez odniesienia do podstawy wszelkich relacji człowieka, jaką jest relacja do Boga.

2. Istota przymierza noachickiego

O ile grzech niszczy kosmos, o tyle sprawiedliwość Noego ocala świat. Według Daniélou:

Historia Noego ujawnia również coś przeciwnego. Jeśli świat musi być zniszczony z powodu grzechu, to będzie on też zbawiony z powodu sprawiedliwości. Wystarczy obecność sprawiedliwego Noego, ażeby świat został ocalony od zniszczenia. Także los kosmosu stał się uzależniony od świętości. Święci ochraniają świat¹¹.

⁹ *Ibidem*, s. 20.

¹⁰ J. Daniélou, *Święci „poganie”...*, s. 51.

¹¹ *Ibidem*, s. 51–52.

W podobnym duchu wypowiada się papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*:

Pomimo że „wielka była niegodziwość ludzi na ziemi” (Rdz 6, 5), a Bóg „żałował, że stworzył ludzi na ziemi” (Rdz 6, 6), to jednak przez Noego, który nadal zachował uczciwość i sprawiedliwość, postanowił otworzyć drogę zbawienia. Dał w ten sposób ludzkości możliwość nowego początku. Wystarczy dobry człowiek, by pojawiła się nadzieja! Tradycja biblijna wyraźnie mówi, że to odnowienie wiąże się z ponownym odkryciem i poszanowaniem rytmów, jakie ręka Stwórcy wypisała w przyrodzie (nr 71).

Relacja Noego do Boga, która została określona jako sprawiedliwość lub świętość, ratuje kosmos. Ze względu na tę relację Bóg zawiera z Noem przymierze, którego celem jest odnowienie komunii stworzeń. Przymierze to obejmuje:

- ludzi: „wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami, [...] z każdym człowiekiem” (Rdz 9, 15);
- każdej istoty żywej: „wspomnę na moje przymierze, które zawarłem [...] z wszelką istotą żywą” (w. 15);
- oraz całego kosmosu: „Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc” (8, 22).

Przymierze przywraca porządek kosmiczny. Wszystko wraca z powrotem na miejsce, o czym mówią trzy pierwsze dni *Heksaameronu*. Pojawiają się warunki do powstania tęczy. Nieprzypadkowo właśnie ona jest dokumentem przymierza:

Po czym Bóg dodał: „A to jest znak przymierza, które Ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach, wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego istnienia. Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, spojrzę na niego i wspomnę na przymierze wieczne między Mną a wszelkim ciałem, które jest na ziemi”. Rzekł Bóg do Noego: „To jest znak przymierza, które zawarłem między Mną a wszystkimi istotami, jakie są na ziemi” (Rdz 9, 12–17).

‘Łuk’ jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa *qeszet*, które oznacza zarówno ‘tęczę’, jak i ‘łuk wojenny’. Bóg zdaje się mówić do Noego w tym znaku, że jest Bogiem niosącym ład, który nie dopuści się wyniszczenia kosmosu dla wymierzenia sprawiedliwości ludziom. Łuk wojenny ze

znaku śmierci staje się znakiem ładu, czyli tęczą. Niezależnie od relacji człowieka do Niego Bóg zachowa relację do kosmosu. Porządek wszechświata opisany przez pierwsze trzy dni *Heksaameronu* nigdy nie zostanie zniszczony. Potwierdza to Jezus, nauczając, że Bóg przymierza sprawia, że „słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). Wschodzące słońce i padający deszcz niezależnie od sprawiedliwości i niesprawiedliwości ludzi stwarzają warunki do powstania tęczy. Do przymierza noachckiego nawiązuje również apostoł Paweł w Listrze, mówiąc o Bogu: „Pozwolił On w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami, ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa, czyniąc dobrze. Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napelniał wasze serca” (Dz 14, 16–17). A zatem przymierze noachickie trwa, albowiem spełniają się słowa Psalmu 104: „Zakreśliłeś granicę, której [wody] nie przekroczą, nigdy nie wrócą, by zalać ziemię” (w. 9).

Przymierze noachickie naprawia zerwane więzi. Relacja Noego do Boga ratuje świat i daje szansę na przywrócenie komunii stworzeń. Porządek kosmosu wyznaczony przez pierwsze trzy dni *Heksaameronu* nie zostanie już zniszczony, mimo że człowiek pozostanie zły: „Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8, 21). Niesprawiedliwość ludzi nie spowoduje odwołania przymierza, a zatem porządek kosmosu nie jest już zdany na łaskę i niełaskę sprawiedliwości lub grzechu człowieka. Słusznie więc Daniélou zauważa: „Bóg zdecydował się na świat, w którym nie chodzi o zniszczenie grzesznika, tylko o jego zbawienie. Przechodzimy od idei ochrony do idei odkupienia, od tęsknoty za pierwotną niewinnością do pierwszych etapów końcowego odnowienia”¹². Przymierze noachickie oznacza więc zwrot w historii zbawienia polegający na przejściu od wizji zwróconej w stronę przeszłości, ku pierwotnej niewinności, do wizji skierowanej ku przyszłości, kiedy stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Stworzenie będzie jęczeć i wzdychać w bólach rodzenia, które jednak doprowadzą je do porodu, w wyniku którego powstanie „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21, 1). „Niebo nowe i ziemia nowa” jest stworzeniem wyzwolonym z niewoli zepsucia i uczestniczącym w wolności i chwale dzieci Bożych. Według Jürgena Moltmanna łaska przygotowuje naturę do wiecznej chwały, do królestwa Bożego¹³. Dzięki łasce nastąpi odrodzenie (Mt 19, 28) kosmosu¹⁴. Dlatego też przymierze noachickie trwa

¹² J. Daniélou, *Święci „poganie”...*, s. 55.

¹³ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*. Kraków 1995, s. 45.

¹⁴ Idem, *Das Kommen Gottes*. Gütersloh 1995, s. 256.

nadal, gdyż ma przyszłość polegającą na wyzwoleniu z niewoli zepsucia i uczestniczeniu w wolności i chwale dzieci Bożych.

3. Pełnia przymierza noachickiego

Ukierunkowanie przymierza noachickiego ku przyszłości będącej wyzwoleniem stworzenia z niewoli zepsucia i uczestnictwem w wolności i chwale dzieci Bożych jest związane z Duchem Świętym. Jego misję wyzwalającą stworzenie przedstawia Psalm 104: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha, i odnawiasz oblicze ziemi” (w. 30). A więc Duch Święty odnawia oblicze ziemi ku niebu nowemu i ziemi nowej. Czytając Stary Testament w świetle przyniesionej przez Chrystusa pełni objawienia, w Duchu Bożym unoszącym się nad wodami (Rdz 1, 2) można widzieć Ducha Świętego. Ducha może również symbolizować gołębica unosząca się nad wodami potopu, którą Noe wypuścił trzykrotnie z arki (Rdz 8, 8–12). Papież Innocenty IV w swoim Liście *Sub catholicae professione* z 1254 roku uzasadnia powiązanie daru Ducha Świętego z namaszczeniem olejem krzyżma, co dokonuje się w sakramencie bierzmowania, w obrazie gołębicy przynoszącej Noemu gałązkę oliwną¹⁵. Kiedy Jezus przyjmował chrzest w Jordanie, „otworzyły się <nad Nim> niebiosy i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębica” (Mt 3, 16). Tegoż Ducha, który unosił się nad wodami na początku stworzenia i nad wodami potopu oraz nad wodami Jordanu, Jezus przyrównał do wody:

W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta Jezus wstał i zawołał donośnym głosem: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie — niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza”. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był <dany>, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7, 37–39).

Duch Święty byłby zatem wodą niestworzoną, która została wylana nie tylko na ludzi, ale na całe stworzenie w dniu Pięćdziesiątnicy. Do tego wydarzenia apostoł Piotr odnosi słowa proroka Joela: „W ostatnich dniach — mówi Bóg — wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” (Dz 2, 17; por. Jl 3, 1). Ten sam Duch inauguruje działalność Kościoła, aby stworzyć

¹⁵ „Nam Spiritus Sancti donum in chrismatis unctione confertur. Et columba utique, quae ipsum designat Spiritum, olivae ramum ad arcam legitur retulisse”, Innocenty IV, *Sub catholicae professione*, nr 830. W: H. Denzinger, *Euchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. San Francisco 2012, s. 277.

z niego arkę Noego. Literatura patrystyczna zgodnie z Pierwszym Listem św. Piotra widziała w arce Noego typ Kościoła¹⁶:

Chrystus bowiem również raz jeden umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprowadzić na ciele, ale powołany do życia przez Ducha. W Nim poszedł ogłosić [zbawienie] nawet duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym, gdy za dni Noego cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę. Teraz również zgodnie z tym wzorem ratuje was ona we chrzcie nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zobowiązanie dobrego sumienia wobec Boga – dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa (1 P 3, 18–22).

Duch Święty chce stworzyć z Kościoła nową arkę Noego. W arce panowała harmonia relacji w rodzinie Noego, ale także między jego rodziną a innymi współstworzeniami. Podstawą tych relacji była więź Noego z Bogiem. Podobnie w Kościele Duch Święty na bazie więzi z Bogiem tworzy relację jedności pomiędzy ludźmi. Jedność Pięćdziesiątnicy przeciwstawia się rozproszaniu ludzi obrazowanemu przez wieżę Babel. Pięćdziesiątnica jest więc przeciwieństwem wieży Babel, gdyż jednoczy rozproszonych ludzi. W jedność Pięćdziesiątnicy wpisują się elementy kosmosu: gwałtowny wicher i języki ognia. Są one nie tylko elementem teofanii, jaką jest Pięćdziesiątnica, lecz można w nich widzieć również wylanie Ducha Świętego „na wszelkie ciało” (Dz 2, 17). Za sprawą Ducha Świętego w Kościele będzie panowała komunია stworzeń, która już doszła do głosu w czasie narodzin Jezusa Chrystusa. Na to, że Jezus narodził się, aby przywrócić komunię stworzeń, wskazuje betlejemska szopka, której pomysł przypisuje się św. Franciszkowi z Asyżu. Zbudował on pierwszą szopkę w wiosce Greccio koło miasta Rieti w roku 1223. Wspomina o tym św. Bonawentura, który już w XIII wieku spisał żywot św. Franciszka. Szopka św. Franciszka przedstawia komunię stworzeń. Wokół narodzonego Jezusa zbierają się ludzie, aniołowie, zwierzęta i inne współstworzenia człowieka. Narodzony Zbawiciel przyszedł przywrócić komunię stworzeń, która będzie istotą zbawienia. Od wcielenia dzieło stworzenia rozpoczyna się jakby na nowo. Bóg nie tylko podtrzymuje stworzenia w istnieniu, lecz otwiera przed nimi nową perspektywę. Chce ją wyrazić szopka św. Fran-

¹⁶ Zob. B. Zgraja, *Arka Noego obrazem Kościoła w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*. „Vox Patrum” 2016, t. 65, nr 36, s. 761–781. Symbol Kościoła widział w arce Noego oprócz Augustyna także Cyprian (*Epistula ad Magnum*, II. „Patrologia Latina” 1844, t. 3, s. 1140) oraz Hilary z Poitiers (*Tractatus mysteriorum*, I, 13. Red. J.P. Brisson. Sources Chrétiennes 19b. Paris 1967, s. 100). Por. K. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, s. 506.

ciszka, która wskazuje na nowy, wspólny dom stworzeń pełen harmonijnych relacji pomiędzy nimi, których podstawę stanowi harmonijna relacja z Bogiem. Duch Święty zesłany przez Jezusa uwielbionego tworzy taką komunie w Kościele. Daje On Kościołowi ludzi wyposażonych w charyzmat budowania komunii. Przykładem takiego charyzmatyka jest bohater encykliki *Laudato si'*, św. Franciszek z Asyżu, który współstworzenia traktował jak siostry i braci, o czym mówi jego kantyk *Pochwała stworzeń* (nazywany także *Pieśnią słoneczną*), przytoczony przez papieża we wspomnianej encyklice (nr 87)¹⁷. Powstająca w Kościele komunie stworzeń jest niedoskonała z powodu skutków pierwszego grzechu i budowania wieży Babel. Zmierz ona jednak ku rzeczywistości eschatologicznej, w której osiągnie swoją pełnię. Rzeczywistość ta będzie oznaczała wyzwolenie stworzenia z niewoli zepsucia. Wskazuje na to tęcza, o której mówi Apokalipsa św. Jana: „a tęcza dokoła tronu – podobna z wyglądu do szmaragdu” (Ap 4, 2). Tęcza wskazuje na wypełnienie przymierza noachickiego, którym będzie wspólnota stworzeń, ich solidarność i miłość. Tęcza z Apokalipsy może być nazwana tęczą niestworzoną, która powstaje ze współdziałania wody niestworzonej, czyli Ducha Świętego, oraz światła niestworzonego, czyli Chrystusa. Dzieło stworzenia, rozpoczęte niejako na nowo przez wcielenie Chrystusa, dzięki Duchowi Świętemu osiągnie swoją pełnię w postaci nowego nieba i nowej ziemi. Będzie to oznaczało wypełnienie przymierza noachickiego spod znaku tęczy w przymierzu eschatologicznym Boga z ludźmi i wszystkimi ich współstworzeniami. Znakiem tego eschatologicznego przymierza będzie tęcza niestworzona.

Podsumowanie

Tęcza pojawia się na początku historii zbawienia jako dokument przymierza z Noem i pojawia się również w wypełnieniu historii zbawienia jako tęcza niestworzona będąca dokumentem przymierza eschatologicznego. W przymierzu tym przymierze noachickie osiągnie swój cel i wypełnienie. W odniesieniu do tęczy niestworzonej będącej dokumentem przymierza eschatologicznego można sparafrazować cytowane wyżej słowa Benedykta XVI: Ta niestworzona tęcza jest dokumentem przymierza zawartego po potopie, obowiązującego nie tylko do dziś, ale na całą wieczność, w której będzie trwała wspólnota, solidarność i miłość stworzeń. W perychorezę trynitarną, w której lśni tęcza niestworzona powstała

¹⁷ Zob. M. Dubinin, *Święty Franciszek i jego brat Słońce*, „Więź” 1998, nr 7 (477), s. 105–112; H.T. Hole, *Teologiczna ekologia hymnu „Pochwała stworzeń” św. Franciszka z Asyżu*. W: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, s. 201–217.

z wody niestworzonej i niestworzonego światła, zostaną włączeni ludzie i wszystkie ich współtworzenia.

Przymierze noachickie spod znaku tęczy ma dzisiaj swoją konkurencję w postaci przymierza wszystkich bytów, o którym mówi ruch określany mianem New Age. Symbolem tego ruchu obok mitycznej postaci Wodnika jest również tęcza. Watykański dokument *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age* streszcza ową ideologię następująco:

Wszystko w świecie jest ze sobą wzajemnie powiązane. W rzeczywistości każda część jest sama w sobie obrazem totalności; całość zawarta jest w każdej rzeczy, a każda rzecz zawarta jest w całości. W „wielkim łańcuchu istnienia” wszystkie byty są mocno związane i tworzą jedną rodzinę, będącą na różnych stadiach ewolucji¹⁸.

Takie założenie ideologiczne rodzi nową koncepcję ekologii. Według niej:

Dotychczasowy paradygmat każe nam widzieć przyrodę, człowieka i społeczeństwo w sposób atomizujący, utrudniający dostrzeżenie wszechzwiązków łączących Ziemię i wszystkie zamieszkujące ją istoty [...]; jesteśmy więźniami antropocentryzmu, każącemu nam odróżniać żywe od nieożywionego, ludzkie od zwierzęcego etc. Dopiero przełamanie antropocentryzmu pozwoli na przejście od ekologii „płytkiej”, która formułuje swe zadania w postulaty typu: „Chronię las”, do ekologii głębokiej, która każe myśleć: „Jestem częścią chroniącego siebie lasu. Jestem tą jego częścią, która zupełnie niedawno wkroczyła w myślenie”¹⁹.

New Age przyznaje więc przyrodzie zrównanie z człowiekiem w godności i prawach. Człowiek jest stawiany w jednym szeregu z innymi bytami, co prowadzi do zniwelowania różnic między nimi. W przeciwieństwie do propagowanej przez New Age równorzędności wszystkich bytów łącznie z człowiekiem – przymierze noachickie, nawet wypełnione w rzeczywistości eschatologicznej, nie niweluje różnic między człowiekiem i jego współtworzeniami. Co więcej, w świetle przymierza noachickiego różnice te okazują się dobroczynne i wyzwalające, umożliwiając bowiem właściwą relację człowieka do Boga i do współtworzeń. Dzięki

¹⁸ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*. Kraków 2003, s. 50.

¹⁹ Hasło *Ekologia głęboka*. W: *New Age. Encyklopedia Nowej Ery*. Red. W. Bockenheimer, S. Bednarek, J. Jastrzębski. Wrocław 1996, s. 117.

właściwej relacji do Boga człowiek nie będzie absolutyzował siebie ani natury²⁰. Tylko uznanie relacji umożliwia wspólnotę stworzeń, ich solidarność i miłość. Relacje są zatem podstawą przymierza. Bez nich trudno mówić o jakimkolwiek przymierzu. Słusznie więc zauważa Medard Kehl:

najlepszą formą jedności i wspólnoty jest nie rozmywanie się w jednolitości i zagubieniu własnej osobowości przez różnych partnerów, lecz we wzajemnym uznaniu dzielących nas odmienności. To podstawowe ludzkie doświadczenie służy wierze w stworzenie jako (analogiczny) model, dopomagający nam w rozpoznaniu zbawiennych treści w różnicach zarówno między Bogiem i stworzeniami, jak i między samymi stworzeniami. Bo tylko wtedy, gdy w najściślejszej wspólnocie znajdzie się dość miejsca dla bycia innym, możliwe staje się w ogóle uznanie specyficznie własnego pierwiastka każdego stworzenia i jego własnej wartości. [...] „Odróżniania” nie należy mieszać z „dzieleniem” czy zgoła odmawianiem wartości. Jest to raczej warunek umożliwiający relacje służące dobru obydwu stron²¹.

Zasadnicza różnica między przymierzem noachickim a propagowaną przez New Age „ekologią głęboką” tkwi w poszanowaniu relacji Bóg – człowiek – współstworzenia, a nie w lekceważeniu tych relacji poprzez zrównywanie człowieka i natury, co prowadzi do jej absolutyzacji. Dlatego New Age, posługując się tęczą będącą dokumentem przymierza z Noem, dopuszcza się uzurpacji tego symbolu. Teologiczna treść znaku tęczy jest przeciwieństwem tych treści, które poprzez ten symbol wyraża New Age. Tęcza jako dokument przymierza z Noem wskazuje na Boga jako Ekologa, bez którego nie ma ekologii. Nie tylko stworzył On *oikos* (środowisko), ale w tym *oikos* stanowi podstawę harmonijnych relacji swoich stworzeń. Jeżeli uznaje się Boga za Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, to w konsekwencji traktuje się stworzenia jako siostry i braci.

Słowa kluczowe:

przymierze, ekologia, relacja, tęcza, grzech

²⁰ Zob. P. Kiejkowski, „Nie jesteśmy Bogiem. Ziemia istniała wcześniej niż my i została nam dana”. Wybrane wątki antropologiczne „Laudato si’”. W: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, s. 25–44.

²¹ M. Kehl, *I widział Bóg...*, s. 498.

The Ecological Aspect of the 'Rainbow Covenant'

A b s t r a c t

The rainbow serves as a record of the covenant made with Noah. The Noahic Covenant marks a turning point in the history of salvation, which consists of the transition from a vision directed towards the past — towards original innocence, to a vision directed towards the future, when “creation itself will be set free from its bondage to corruption and obtain the freedom of the glory of the children of God” (Rom. 8:12). The work of creation, which made a fresh start with the incarnation of Christ, will reach its fullness through the work of the Holy Spirit, in the form of the new heaven and new earth. This entails the fulfillment of the Noahic Covenant under the sign of the rainbow in the eschatological covenant which God made with mankind and all mankind’s fellow-creatures. The sign of this eschatological covenant will be an un-created rainbow (Rev. 4:2–3), symbolizing water (the Holy Spirit) and light (Christ).

Keywords:

Covenant, ecology, relationship, rainbow, sin

BOGUMIŁ JARMULAK

Ewangeliczny Zbór Reformowany w Poznaniu

O STOSUNKU CZŁOWIEKA DO PRZYRODY W NAUCZANIU JANA KALWINA

Wstęp

Lukas Vischer zauważa, że w dziełach Jana Kalwina nie znajdzie się cytatów, „które można by wykorzystać we współczesnych dyskusjach na temat ochrony środowiska”¹. Niemniej nieuzasadnione byłoby przeglądanie dzieł Reformatora w poszukiwaniu cytatów, które usprawiedliwiałyby bezmyślną eksploatację przyrody. Nie można też powiedzieć, że w tym przypadku prawda leży pośrodku. Stosunek Jana Kalwina do przyrody i — ogólnie rzecz biorąc — do stworzenia był raczej podyktowany przez ich relację do chwały Stwórcy. To z kolei oznacza, że człowiek nie może deifikować stworzenia, ale nie może też traktować go po macoszemu.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie stosunku Reformatora z Genewy do przyrody, a także postawy, jaka jego zdaniem powinna cechować człowieka wobec środowiska naturalnego. Rozpatruje się w niej nie tylko wybrane wypowiedzi Jana Kalwina, lecz także ich percepcję w kręgach teologicznych, pamiętając, że Reformator nie poświęcił tej kwestii żadnego osobnego traktatu. Jego wypowiedzi na poruszany tu temat są więc rozproszone w różnych jego dziełach, co jednak nie musi znaczyć, że była to dlań kwestia poboczna.

1. Dualizm duch — natura

H. Paul Santmire odnotowuje, że Jan Kalwin i Marcin Luter „odziedziczyli tradycję refleksji teologicznej na temat przyrody, którą w znacznej

¹ L. Vischer, *Rich Before We Were Born. On Calvin's Understanding of Creation*. Louisville 2009, s. 8 [o ile nie zaznaczono inaczej, tłum. własne].

mierze ukształtował dualizm duch – natura, czyli pogląd, według którego świat materialny w pewien fundamentalny sposób, sam przez się, stanowi przeszkodę dla życia wiary. [...] Zgodnie z tą perspektywą kwestia umiłowania przyrody lub troski o nią rzadko – jeśli kiedykolwiek – była traktowana poważnie”². W rezultacie stosunek do przyrody był w zasadzie oderwany od refleksji teologicznej. H. Paul Santmire przyznaje, że już wcześniej niektórzy teologowie, np. Augustyn z Hippony lub Franciszek z Asyżu, próbowali przełamać ów dualizm. W ich ślady poszedł Marcin Luter i Jan Kalwin. Pod wpływem lektury Pisma Świętego doszli oni do „wnikliwej teologii przyrody [...] [i] zdecydowanie zerwali z dualizmem duch – materia”³. W konsekwencji takiego kroku zdobyli się z jednej strony na postrzeganie kwestii soteriologicznych w ich związku z doktryną o stworzeniu, z drugiej zaś na nieograniczanie dzieła zbawienia jedynie do ludzi, lecz włączenie w nie reszty stworzenia. Otworzyło to drogę do refleksji ekologicznej z perspektywy teologicznej.

Jürgen Moltmann łączy odejście od dualizmu duch – materia z pneumatologią Jana Kalwina, będącym w swoim czasie „jednym z nielicznych, który podjął i podkreślił tę koncepcję [stworzenia w Duchu]”⁴. Zdaniem Jürgena Moltmanna Jan Kalwin akcentował immanencję Ducha w stworzeniu, zbliżając się do stoickiego panteizmu, jednak

odróżnił on swą doktrynę o kosmicznym Duchu od stoickiego panteizmu za pomocą chrześcijańskiej nauki o Trójcy: Duch Boży działa w świecie i zdziałał go jako całość, bez utożsamiania się z nim. Kosmiczny Duch pozostaje Duchem Bożym i staje się naszym Duchem, gdy działa w nas jako dająca życie moc⁵.

Z powodu przekonania o przenikaniu stworzenia przez Ducha Świętego Nicholas Wolterstorff mówi nawet o sakramentalnym postrzeganiu stworzenia u Kalwina, co oznaczało zwrot ku stworzeniu jako miejscu spotkania z Bogiem⁶. A zatem stworzenie nie tylko jest elementem zbawczego zainteresowania Boga, a tym samym teologów, lecz w pewnym stopniu również narzędziem zbawienia.

Zdaniem Susan E. Schreiner Jan Kalwin sprzeciwiał się wykluczeniu Boga z zaangażowania w dzieje świata, gdyż uważał, że „świat jest zbyt

² H.P. Santmire, *Hasło Reformation Traditions (Lutheranism and Calvinism)*. W: *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Red. B.R. Taylor. Bristol 2005, s. 341.

³ *Ibidem*.

⁴ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*. Tłum. Z. Danielewicz. Kraków 1995, s. 49.

⁵ *Ibidem*.

⁶ N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*. Grand Rapids 1983, s. 160.

niebezpiecznym miejscem, aby pozostawić je przyczynom wtórnym”⁷. Bez stałej i immanentnej obecności Boga w świecie, czyli bez opatrności, świat uległby dezintegracji, a więc powrotowi do pierwotnego stanu *tohu wawohu*, zamiast zmierzać ku chwale. Belden C. Lane dodaje, że według Kalwina obecność Boga w świecie wynika z tego, że po upadku Adama Bóg postanowił objąć całe stworzenie swym dziełem zbawczym⁸. Stworzenie nie jest bytem samoistnym, toteż stale pozostaje w relacji zależności od Stwórcy, który ceni je jako swoje dobre dzieło i dlatego nie jest obojętny na jego los, lecz pragnie objawić w nim swoją chwałę. To oznacza, że Bóg dąży do powstrzymania świata od powrotu do stanu chaosu z pierwszego dnia stworzenia, a równocześnie dąży do napelnienia świata swoją chwałą.

2. *Theatrum gloriae Dei*

To z kolei prowadzi do kolejnej obserwacji. Formułuje ją między innymi Lukas Vischer, kiedy stwierdza, że Kalwin, pisząc o stworzeniu, często posługiwał się językiem zapożyczonym z dziedziny architektury: „Świat jest boskim dziełem sztuki, które mamy podziwiać z zachwytem”⁹. Belden C. Lane uzupełnia, że „Kalwin połączył oszałamiające piękno kosmosu z tajemnicą wewnętrznego życia Trójcy Świętej”¹⁰. Zachwyt człowieka ma z kolei kierować jego najgłębsze tęsknoty ku Bogu oraz prowadzić go do wielbienia Stwórcy w odpowiedzi na Jego chwałę objawioną w stworzeniu.

Jan Kalwin postrzega więc stworzenie przede wszystkim jako zwierciadło chwały Bożej, „w którym możemy kontemplować niewidzialnego Boga”¹¹. W *Komentarzu do Listu do Hebrajczyków* (Hbr 11, 3) Kalwin pisze:

Słusznie zatem nazywamy ten świat zwierciadłem boskości; nie żeby było ono wystarczająco jasne, aby człowiek zdobył pełne poznanie Boga, patrząc na świat, lecz [...] wierni, którym dano oczy, dostrzegają w nim prześłyty Jego chwały jakby skrzące się w każdej stworzonej rzeczy¹².

⁷ S.E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin*. Durham 1991, s. 32.

⁸ B.C. Lane, *Ravished by Beauty: The Surprising Legacy of Reformed Spirituality*. Oxford 2011, s. 62.

⁹ L. Vischer, *Rich Before We Were Born...*, s. 12.

¹⁰ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 62.

¹¹ L. Vischer, *Rich Before We Were Born...*, s. 11.

¹² J. Calvin, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Tłum. J. Owen. Edinburgh 1853, s. 266.

Ponieważ Bóg stworzył świat po to, aby w nim i poprzez niego zmanifestować swoją chwałę, można go przedstawić jako *theatrum gloriae Dei*, czyli teatr chwały Bożej.

Podobnie wyraża się Peter A. Huff, kiedy stwierdza, że „cała przyroda – określana przez Kalwina jako zwierciadło lub teatr chwały – jest środkiem objawienia”¹³. W tym samym duchu Belden C. Lane zauważa:

ulubioną metaforą Kalwina, kiedy mówi o pięknie świata, jest właśnie teatr chwały Bożej. [...] Według Kalwina kontemplacja piękna Boga na wielkiej scenie przyrody jest aktem pragnienia angażującym całe stworzenie. [...] Całe stworzenie naśladuje piękno Boga¹⁴.

Belden C. Lane odnotowuje również, że w samym tylko *Institutio religionis christianae* Kalwin posługuje się metaforą teatru siedmiokrotnie. Podobnie postępuje w swoich komentarzach. Na przykład w *Komentarzu do I Listu do Koryntian* (1 Kor 1, 21) stwierdza: „Prawdą jest bowiem, że świat jest jak teatr, w którym Bóg ukazuje nam jasną manifestację swojej chwały, a jednak – mimo tego spektaklu rozgrywającego się na naszych oczach – pozostajemy ślepi, lecz nie dlatego że przedstawienie jest mętne i niejasne, ale z powodu stępionego umysłu”¹⁵.

Wartość przyrody wynika zatem z tego, że jest dziełem Boga, w którym uważny obserwator może dostrzec chwałę Tego, który je uczynił, oraz poznać Stwórcę, a w szczególności Jego boskie moce, czyli „mądrość, sprawiedliwość, majestat, porządek i dobroć”¹⁶. Poznanie to ma z kolei prowadzić człowieka do wielbienia Boga, a także kształtować jego właściwy stosunek do przyrody. Człowiek może z różnych powodów nie dostrzegać pełni chwały Stwórcy objawionej w stworzeniu, lecz jeszcze gorsze od „stępionego umysłu” jest niszczenie stworzenia prowadzące do dodatkowego zamazania świadectwa chwały Boga, co apostoł Paweł nazywa tłumieniem prawdy przez nieprawość (por. Rz 1, 18).

3. Dobre dary Stwórcy

Ludzie postrzegają dobro stworzenia, a tym samym chwałę Stwórcy, przede wszystkim na dwa sposoby. Po pierwsze, przyroda zapewnia im

¹³ P.A. Huff, *Calvin and the Beasts: Animals in John Calvin's Theological Discourse*. „Journal of the Evangelical Theological Society” 1999, t. 42, nr 1 (March), s. 68.

¹⁴ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 58.

¹⁵ J. Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*. T. 1. Tłum. J. Pringle. Edinburgh 1848, s. 85.

¹⁶ W.D.O. Taylor, *The Theater of God's Glory: Calvin, Creation, and the Liturgical Arts*. Grand Rapids 2017, s. 59.

środki potrzebne do życia. Nawet jeśli wiele tych środków stanowi wytwór kultury, to jednak wytwory te nie mogłyby powstać bez darów natury. Bóg zatem zaopatruje człowieka w to, co konieczne dla jego istnienia. Jednakże Bóg daje mu o wiele więcej, niż potrzebuje on do przetrwania. Jak stwierdza Lucas Vischer, Bóg „zapewnia nam również to, co sprawia, że życie na ziemi może być przyjemnością”¹⁷. Natomiast W. David O. Taylor wyjaśnia: „Kalwin podkreśla, że możemy radować się stworzeniem, ponieważ sam Bóg się nim raduje”¹⁸. A zatem przyjemność i radość jest zamierzonym przez Boga skutkiem interakcji między człowiekiem a jego środowiskiem.

W *Komentarzu do Psalmów* (Ps 104, 14) Kalwin stwierdza: „Psalmista wspomina również wino i oliwę, czyli dwie rzeczy, które nie tylko zaspokajają potrzeby ludzkie, ale również dostarczają pełnej szczęścia radości życia”¹⁹. Z kolei w *Institutio religionis christianae* Reformator zauważa:

Jeśli więc zastanowimy się, w jakim celu Bóg stworzył jedzenie, to zobaczymy, że stworzył je nie tylko dla zaspokojenia naszych koniecznych potrzeb, ale również dla naszej przyjemności i zadowolenia. [...] W trawie, drzewach i owocach odnajdujemy nie tylko różnorodną przydatność, ale także piękny wygląd i przyjemny zapach²⁰.

Bóg zatem poprzez stworzenie zaspokaja podstawowe potrzeby egzystencjalne człowieka, ale daje mu dużo więcej, niż jest mu potrzebne do przetrwania. Można stwierdzić, że przez przyrodę zaspokaja również jego potrzeby wyższe. Destrukcyjna działalność wobec przyrody jest więc niszczeniem dobrych darów Boga, ale też odcinaniem się od przygotowanych przez Niego środków zaspokojenia potrzeb ludzkich – niższych i wyższych.

Reformator z Genewy ostrzega jednocześnie przed złym korzystaniem z darów Bożych, i to zarówno ze względu na samego człowieka, jak i na stworzenie. W *Institutio religionis christianae* Kalwin zachęca: „Niech to będzie naszą zasadą: Korzystanie z darów Bożych nie jest źle ukierunkowane, kiedy jego cel jest zgodny z zamiarem, jakim sam Twórca stworzył je i z jego przeznaczeniem, gdyż stworzył je dla naszego dobra, nie zaś do zniszczenia”²¹. Ponadto dodaje: „Paweł przekonuje nas, żebyśmy używali

¹⁷ L. Vischer, *Rich Before We Were Born...*, s. 26.

¹⁸ W.D.O. Taylor, *The Theater of God's Glory...*, s. 62.

¹⁹ J. Cavin, *Commentary on the Book of Psalms*. T. 4. Tłum. J. Anderson. Edinburgh 1845, s. 155.

²⁰ Idem, *Institutes of the Christian Religion*. Tłum. F.L. Battles. Louisville 1960, 3.10.2.

²¹ *Ibidem*.

tego świata, tak jakbyśmy zeń nie korzystali”²². To znaczy, że człowiek ma korzystać z darów Boga rozsądnie. Kalwin mówi tu jednak o czymś więcej niż tylko o powstrzymaniu się od niszczenia przyrody, ma tu bowiem na myśli wszelkie przejawy niewłaściwego wykorzystywania tego, co Bóg powierzył człowiekowi.

4. *Contemptus mundi*

Pojawia się tu kwestia *contemptus mundi*, czyli pogardy dla świata. Jak zauważa James B. Jordan, *contemptus mundi* według Jana Kalwina nie wynika ze wspomnianego wcześniej dualizmu duch – materia, lecz z porównania życia doczesnego, czyli życia w świecie, z życiem przyszłym.

Rozmyślanie nad życiem przyszłym pozwala nam zrozumieć marność teraźniejszości. Jednak pogarda ta nie może „prowadzić do nienawiści wobec świata ani do niewdzięczności” (*Institutio*, 3.9.3), gdyż całe stworzenie jest dobrym dziełem Boga. Obecne życie jest pielgrzymką i mamy korzystać z jego błogosławieństw na tyle, na ile pomagają nam posuwać się naprzód. Abyśmy korzystali z nich bezpiecznie, musimy być od nich niezależni. Rzeczy tego świata są dobre same w sobie, jeśli jednak nasze panowanie nad światem ma być prawdziwym panowaniem, to nie możemy dać się im zniewolić²³.

Jak stwierdza Kalwin, chrześcijanin zatem powinien „znosić biedę w pokoju i cierpliwości, dostatek zaś z umiarkowaniem”²⁴. To właśnie umiarkowanie jest zasadą, jaką trzeba się kierować w korzystaniu z zasobów przyrody, aby nie pomyśleć, że poza nią nie istnieje żadna inna rzeczywistość. Jak postać ma przypominać, że nie samym chlebem żyje człowiek, tak wszelkie umiarkowanie w korzystaniu z darów Boga przypomina, że ich konsumpcja nie jest ostatecznym celem ludzkiego życia.

Jednak zasada umiarkowania ma na celu nie tylko zachowanie człowieka przed zbytnim przywiązaniem do świata. Wyznacza ona również granice panowania człowieka nad światem. Komentując Księgę Rodzaju 2, 15, Kalwin wyjaśnia: „Bóg powierzył Adamowi opiekę nad ogrodem, aby pokazać, że posiadamy rzeczy, które Bóg nam dał, pod warunkiem że będziemy z nich korzystać w sposób skromny i umiarkowany”²⁵. Należy

²² *Ibidem*, 3.10.1.

²³ J.B. Jordan, *Christian Piety: Deformed and Reformed*. Tyler 1986, s. 13.

²⁴ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 3.10.4.

²⁵ Idem, *Commentary on the First Book of Moses Called Genesis*. T. 1. Tłum. J. King. Edinburgh 1847, s. 125.

przy tym podkreślić, że Kalwin, mówiąc o „panowaniu nad światem”, ma na myśli opiekę nad światem, a nawet służbę światu, nie zaś eksploatację świata. Wynika to choćby z tego, że — jak pisze David N. Field — „choć stwórcza i opatrnościowa aktywność Boga skupia się na człowieku, to Bóg okazuje ojcowską troskę wszystkim stworzeniom”²⁶. Jeśli zaś Bóg jest Ojcem całego stworzenia, to człowiek nie może go niszczyć, lecz musi odzwierciedlać stosunek Stwórcy do stworzenia. Dlatego słusznie wnioskuje Lucas Vischer, że „podejście Kalwina do przyrody nie jest utylitarne, [...] uprzywilejowana zaś rola człowieka nie stanowi przyzwolenia na traktowanie reszty stworzenia wedle swojego widzimisię. Przeciwnie, podkreśla ona odpowiedzialność człowieka za stworzenie”²⁷. Człowiek zatem jest szafarzem dla stworzenia i ma obowiązek chronić je i administrować nim na chwałę Bożą. Nie może czynić tego bezmyślnie ani niedbale, a już na pewno nie może go łupić ani dewastować. Tak bowiem dobry gospodarz nie postępuje.

5. Szafarstwo

Właśnie obraz szafarza najbardziej pasuje do opisanego właściwego stosunku człowieka do stworzenia. Pisząc o przykazaniu uprawiania i doglądania ogrodu Eden (Rdz 2, 15), Jan Kalwin naucza:

Kto posiada pole, ten niech tak korzysta z jego plonów, aby nie ucierpiało ono z powodu niedbalstwa, lecz raczej niech przekaże je potomnym w takim stanie, w jakim je otrzymał, lub nawet w lepszym. [...] Niech każdy uważa siebie za szafarza tego, co otrzymał od Boga. Wtedy nie będzie postępował w sposób rozpasany ani nie zniszczy przez nadużycie tego, co Bóg dał mu do zachowania²⁸.

Z kolei komentując Psalm 104, 31, Kalwin zauważa: „Niech Pan się raduje z dzieł swoich». Słowa te nie są bynajmniej zbyteczne. Bóg pragnie bowiem, aby porządek, jaki ustanowił od początku, został zachowany przez prawowite korzystanie z Jego darów”²⁹. Podobna wypowiedź znajduje się również w *Kazaniach o Księdze Powtórzonego Prawa*:

²⁶ D.N. Field, *Hasło Calvin, John (1509–1564), and the Reformed Tradition*. W: *The Encyclopedia of Religion and Nature*, s. 344.

²⁷ L. Vischer, *Rich Before We Were Born...*, s. 14.

²⁸ J. Calvin, *Commentary on the First Book of Moses Called Genesis*. T. 1., s. 125.

²⁹ Idem, *Commentary on the Book of Psalms*. T. 4, s. 169.

Kiedy zostajemy wezwani do uczynienia czegoś szkodliwego lub krzywdzącego, musimy pamiętać, że Pan nasz umieścił nas na tym świecie, który jest naszym domem, i zaopatrzył we wszystko potrzebne do życia. Jeśli jednak złupię tę ziemię i pozbawię wszelkiego dobra, które Bóg dał, by zapewnić pożywienie dla ludzi, to będzie oznaczać, że dążę do unicestwienia dobroci okazanej przez Boga. [...] Wiemy, że Bóg ustanowił ziemię naszą matką, a kiedy otwiera ona swoje łono, aby nas nakarmić, to tak jakby sam Bóg wyciągnął dłoń i ofiarował nam dowód swojej dobroci³⁰.

Wynika stąd, że panowanie człowieka nad światem nie może się stać panowaniem niesprawiedliwym, lecz ma odzwierciedlać ojcowską troskę Boga o stworzenie. Na tym polega prawdziwe szafarstwo, które jest służbą, a nie eksploatacją. „Jeśli spalimy księgę, jaką ukazał nam Pan, rozmyślnie podważając porządek, który ustanowił w przyrodzie, bawiąc się w kata bezbronnego ptaka, i jeśli w ten sposób powstrzymamy to stworzenie od wypełnienia ojcowskich lub matczynych obowiązków, to co się stanie z nami?”³¹, pyta Reformator. Skutki niefrasobliwego traktowania przyrody dotkną również człowieka, kiedy okaże się, że zaczyna mu brakować środków potrzebnych do życia.

6. Grzech i odkupienie

Co więcej, grzech człowieka wpływa na stan stworzenia. I to nie tylko grzech wymierzony bezpośrednio w stworzenie, lecz każdy grzech. „Swoim grzechem wprowadziliśmy zamęt w niebie i na ziemi”³², pisze Kalwin w *Komentarzu do Księgi Jeremiasza* (Jr 5, 25). Natomiast w *Komentarzu do Księgi Izajasza* (Iz 30, 23) dodaje: „Nasze nieprawości i przestępstwa zamykają łono ziemi”³³. W związku z tym Belden C. Lane zauważa, że zdaniem Kalwina „to grzech Adama spowodował, iż kosmos zatracił swój należyty stan. To, że ludzie nie odpowiedzieli zachwytem na dzieło stworzenia, miało znaczące skutki kosmologiczne”³⁴. Wszelki grzech niszczy bowiem pierwotną harmonię porządku stworzenia i niesie za sobą znaczące i różnorakie skutki – nie tylko bezpośrednie. Dzieje się tak, gdyż

³⁰ Idem, *Sermons on Deuteronomy*. Tłum. A. Golding. Edinburgh 1987, Kazanie 119 (Pwt 20, 16–20) [MOBI, s. nienumerowane].

³¹ Ibidem, Kazanie 126 (Pwt 22, 5–8).

³² Calvin J., *Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*. T. 1. Tłum. J. Owen. Edinburgh 1850, s. 301.

³³ Idem, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*. T. 2. Tłum. W. Pringle. Edinburgh 1850, s. 374.

³⁴ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 63.

świat jest nie tylko spiżarnią dla człowieka, ale także miejscem spotkania z Bogiem i miejscem służby Bogu.

W *Komentarzu do Listu do Rzymian* (Rz 8, 21) Kalwin wyjaśnia, że stworzenie znajduje się w stanie niedoli ze względu na grzech człowieka. Mówi też o współudziale stworzenia w dziele odkupienia i stwierdza, że „Bóg przywróci świat do stanu doskonałości”, choć dodaje, że „nie jest naszą sprawą dochodzić, czym będzie ta doskonałość w przypadku zwierząt, roślin czy metali”³⁵. Słusznie więc ujęła to Susan E. Schreiner w słowach: „we wszystkich swoich pismach Kalwin nauczał, że chwała Boża wykracza poza los indywidualnych dusz i obejmuje całe stworzenie”³⁶. Z kolei Lucien Joseph Richard przyznaje, że według Kalwina błędem jest skupienie się na kwestii własnego zbawienia, co redukuje Boga do narzędzia osobistego zbawienia, podczas gdy osobiste zbawienie ma na celu przywrócenie właściwej „relacji między człowiekiem a resztą stworzenia”³⁷, gdyż „celem odkupienia, a w szczególności procesu uświęcenia, jest przywrócenie utraconego [w wyniku upadku Adama] porządku”³⁸. W rzeczy samej Kalwin postrzega całą historię zbawienia jako proces odnowienia porządku stworzenia, centralną rolę w tym procesie przypisuje Duchowi Świętemu³⁹, człowieka zaś postrzega jako mediatora tego odnowienia⁴⁰.

Choć człowiek miał sprawować pieczę nad stworzeniem, to jednak sprowadził na nie niedolę. I nadal powtarza to za każdym razem, kiedy grzeszy. Niemniej jednak Kalwin nie twierdzi, że wszystko, co człowiek może uczynić dla dobra stworzenia, to powstrzymać się od grzechu. Edward P. Hahnenberg, omawiając nauczanie Kalwina o powołaniu, podkreśla, że Reformator zdecydowanie poszerzył pojęcie powołania. Inaczej niż u Lutra powołanie według Kalwina polega nie tylko na bezpośrednim okazywaniu miłości bliźniemu, lecz na udziale w dziele opatrności Bożej. „Ludzie odnajdują przykład do naśladowania w twórczym i opatrnościowym działaniu Boga”⁴¹. To oznacza, że wypełniając swoje powołanie, każdy człowiek współuczestniczy w boskim panowaniu nad stworzeniem i w realizacji zamiarów Boga wobec stworzenia, które Kalwin nazywa

³⁵ J. Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Tłum. J. Owen. Edinburgh 1849, s. 305.

³⁶ S.E. Schreiner, *The Theater of His Glory...*, s. 5.

³⁷ L.J. Richard, *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta 1974, s. 112.

³⁸ *Ibidem*, s. 113.

³⁹ *Ibidem*, s. 175.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 177.

⁴¹ E.P. Hahnenberg, *Awakening Vocation: A Theology of Christian Call*. Collegeville 2010, s. 28.

„ustanowieniem niebiańskiego panowania Boga na ziemi”⁴². Innymi słowy, działalność człowieka nie może ograniczać się jedynie do przywrócenia i zachowania porządku stworzenia, lecz ma również na celu przemianę tego porządku na chwałę Stwórcy. Dzieje się to wraz z nadchodzącym królestwem Bożym, stwierdza Lucien Joseph Richard⁴³ i dodaje, że Kalwin inaczej niż wielu mu współczesnych nie uważał stworzenia za dzieło skończone, lecz za wciąż oczekujące na pełną realizację, czyli na aktualizację swego potencjału.

7. Uwielbienie

Zdaniem Beldena C. Lane’a z pism Kalwina można wyprowadzić wniosek, że człowiek uczestniczy w dziele opatrności również, a w zasadzie przede wszystkim poprzez nabożeństwo, czyli oddawanie czci Stwórcy. „Świat istnieje dzięki oddawaniu chwały Bogu”⁴⁴. Z jednej więc strony piękno świata, teatru i zwierciadła chwały Bożej, zachęca ludzi do oddawania Bogu czci⁴⁵. Nie tylko bowiem powoduje zachwyt nad dziełami Stwórcy oraz budzi tęsknotę za intymną komunią z Bogiem, ale również — jak to ujął W. David O. Taylor — jest źródłem symboli, które towarzyszą publicznemu nabożeństwu Kościoła⁴⁶. Z drugiej strony cześć oddawana Bogu sprawia, że świat istnieje, funkcjonuje oraz trwa w nadziei odkupienia. Co więcej, „z perspektywy Kalwina to, co nazywamy żywotnością ekologiczną, zależy od adoracji Stwórcy”⁴⁷, przyznaje Belden C. Lane. Cytuje przy tym słowa Kalwina między innymi z *Komentarza do Księgi Psalmów* (Ps 115, 17): „Jeśli na ziemi nie będzie trwała taka adoracja Boga, jeśli Bóg nie zachowa Kościoła w tym celu, to cały porządek przyrody popadnie w zamęt, gdyż stworzenie ulega unicestwieniu, jeśli nie ma komu wzywać imienia Pana”⁴⁸. To znaczy, że kult zdaniem Kalwina „jest czymś więcej niż antropocentryczną rozgrzewką przed pójściem do nieba”⁴⁹, konkluduje Belden C. Lane.

Niestety — rozwija swą myśl ów komentator — nawet jeśli człowiek dostrzega piękno stworzenia, często zatrzymuje się na nim i nie kontynuuje swej wędrówki ku Temu, od kogo to piękno pochodzi i na kogo

⁴² J. Calvin, *Letter to Nicholas Radziwill*, 13.02.1555. W: *Selected Works of John Calvin*. T. 6. Red. H. Beveridge, J. Bonnet. Grand Rapids 1983, s. 137.

⁴³ L.J. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, s. 175.

⁴⁴ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 58.

⁴⁵ W.D.O. Taylor, *The Theater of God's Glory...*, s. 99.

⁴⁶ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 58.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 66.

⁴⁸ J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*. T. 4, s. 358.

⁴⁹ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 82.

to piękno wskazuje. Piękno stworzenia budzi w człowieku tęsknotę za Stwórcą, lecz często wydaje się mu, że może zaspokoić to pragnienie za pomocą samego stworzenia. „Niewiele korzystamy z kontemplacji przyrody, jeśli oczami wiary nie postrzegamy tej duchowej chwały, której obraz ukazany jest nam w świecie”⁵⁰, stwierdza Kalwin, komentując Psalm 104, 3. Ponadto „przyczyniamy się do zniszczenia świata, który tak bardzo pociąga nas swoim pięknem”⁵¹, gdy czcząc stworzenie zamiast Stwórcy, rujnujemy stworzenie. Kult zatem „powinien skupiać się na Źródle Bytu, gdyż zawsze gdy kult skupia się na czymś innym niż na Bogu, prowadzi do reifikacji swojego przedmiotu”⁵². Jeśli więc ktoś kocha stworzenie jako dzieło Ojca, jeśli zależy mu na jego odnowie, zachowaniu i dobrobycie, to nie będzie go niszczyć, ale również nie może go adorować, jakby było samym Bogiem.

Podsumowanie

Punktem wyjścia dla wyrażanych przez Jana Kalwina poglądów na kwestie, które dzisiaj nazywa się ekologicznymi, jest odejście od dualizmu duch – materia. Pozwoliło to włączyć przyrodę w dzieło zbawienia, ale także szerzej spojrzeć na samo dzieło stworzenia. Stworzenie zatem jest według Reformatora z Genewy przede wszystkim teatrem chwały Bożej, a więc miejscem, gdzie Bóg objawia sam siebie. Co prawda, daje się poznać w sposób pośredni, jak w Słowie, jednak człowiek nie powinien z tego powodu ignorować dzieł Bożych. Bóg objawia się w stworzeniu szczególnie przez dobre dary, jakich udziela ludzkości. Bóg, udzielając ich, nie tylko zaopatruje człowieka w to, co mu potrzebne do życia, ale również w to, co przydatne do dobrego życia. Dary te wraz z całym stworzeniem są ponadto znakami, których zadaniem jest kierowanie tęsknot i uwagi człowieka na Darczyńcę. Odpowiedzią człowieka na te dary powinna być wdzięczność połączona z właściwym ich użytkowaniem. To użytkowanie oznacza zarówno troskę o stworzenie, jak i umiarkowanie w korzystaniu z nich. Zbytne przywiązanie do darów Stwórcy może bowiem odciągnąć uwagę człowieka od Boga i eschatologicznej nadziei, a nawet prowadzić do postawy bałwochwalczej wobec stworzenia. Ostatecznie teatr chwały Bożej stanowi dla człowieka platformę dla sprawowania kultu, gdyż nie tylko stanowi motywację dla oddawania Bogu czci oraz elementów sprawowania kultu, ale także włącza człowieka w dzieło opatrności Bożej, czyli w zachowanie stworzenia przed powrotem do pierwotnego stanu

⁵⁰ J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*. T. 4, s. 147.

⁵¹ B.C. Lane, *Ravished by Beauty...*, s. 72.

⁵² *Ibidem*, s. 77.

tohu wawohu. Ponadto włącza człowieka w aktualizację potencjału stworzenia. Człowiek uczestniczy w tym dziele jako szafarz dla stworzenia i jako taki ma kierować się w nim wolą i chwałą Boga. Toteż grzech człowieka stanowi zaprzeczenie owego powołania, a nawet rodzi skutki przeciwnie do objawionych przez Boga. Grzech powoduje bowiem zniszczenie stworzenia oraz uniemożliwienie osiągnięcia przez nie pełni swego potencjału. Bóg zatem zdaniem Kalwina pragnie nie tylko konserwacji stworzenia czy też odtworzenia jego stanu pierwotnego, lecz doprowadzenia go do pełni chwały. Można by zatem stwierdzić, że podstawowym schematem w nauczaniu Reformatora z Genewy na temat stosunku człowieka do przyrody jest zasada: z chwały w chwałę. Najpierw Bóg objawia swoją chwałę w stworzeniu, a następnie oczekuje, że człowiek odpowie na to objawienie, oddając chwałę Bogu. Przyczynia się zaś do tego między innymi przez „uprawianie i dogłębne oglądanie ogrodu Eden” (Rdz 2, 15).

Słowa kluczowe:

Kalwin, stworzenie, chwała, szafarstwo

Man's Attitude Towards Nature in John Calvin's Teaching

A b s t r a c t

Calvin broke with spirit-matter duality, which dominated the medieval theology. He did this on the basis of his pneumatology. Because the Spirit of God is immanently present in the creation, the created order reveals the glory of God to men and becomes a place where people can meet God. The good gifts of God and His beauty mirrored in nature are meant to spur people to give thanks to God and to glorify Him. The gifts not only supply people with what is essential for survival but also provide enjoyment and delight. Because nature is inherently good and because God cares for it like a kind Father, people must not frivolously exploit nature, but instead, they must guard it and cultivate it, transforming it from glory to glory, as good and faithful stewards imitating the love of the Father to His creations. Humans destroy nature not only by direct unjust actions aimed against nature and by the deification of nature but also by any sin which impairs the created order. On the other hand, dutiful worship of God restores the created order and upholds it. This means that any attempt to deify nature actually harms it for it impairs its fundamental function which is to prompt people to worship God.

Keywords:

Calvin, creation, glory, stewardship

PAWEŁ BEYGA

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

**„Pleni sunt caeli et terra gloria tua”
ZIEMIA I DOCZESNOŚĆ W TEOLOGII LITURGII
JOSEPHA RATZINGERA**

Podczas swojego prawie ośmioletniego pontyfikatu papież Benedykt XVI zwracał szczególną uwagę na celebrowanie liturgii. Jednakże teologowie i zwykli chrześcijanie zaznajomieni z dorobkiem Josepha Ratzingera doskonale wiedzą, że zainteresowanie liturgią stanowiło istotny akcent całej jego teologii, także przed wyborem na Stolicę Piotrową. Świadczy o tym obszerny tom z serii *Opera omnia* poświęcony właśnie teologii liturgii¹. Głęboko teologiczne podejście Josepha Ratzingera nie sprzeciwiało się poglądom specjalistów „szkiełka i oka”, do których przyzwyczaili się już liturgiści. Inaczej mówiąc, nawet gdy poruszał on problemy związane z rubrykami liturgicznymi, to odczytywał je w świetle *lex credendi* Kościoła. Jak sam stwierdził: „nie interesowały mnie problemy szczegółowe nauki liturgicznej, ale zawsze problem zakotwiczenia liturgii w fundamentalnym akcie naszej wiary i, co za tym idzie, miejsce liturgii w całej naszej ludzkiej egzystencji”².

W teologii liturgii Josepha Ratzingera można odnaleźć wiele wątków, których całościowa prezentacja, chociażby fragmentaryczna, jest zadaniem niezwykle trudnym, o ile nie niemożliwym w ramach jednej pracy. A zatem celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na następujące pytanie: Jaka teologia ziemi wyłania się z teologii liturgii uprawianej przez katolickiego teologa Josepha Ratzingera? Innymi słowy: Co o doczesności chce nam powiedzieć katolicka liturgia? Doprecyzowania wymaga termin „ziemia”. W niniejszym artykule ziemia będzie rozumiana jako

¹ Por. J. Ratzinger — Benedykt XVI, *Opera omnia*. T. 11: *Teologia liturgii*. Lublin 2012.

² Za: P. Milcarek, *Przedmowa*. W: J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*. Kraków 2011, s. 1.

doczesność, miejsce bytowania człowieka, przestrzeń, w której postawił go Bóg. Droga do realizacji postawionego celu zamyka się w trzech punktach. Na początku została ukazana wizja ziemi i nieba na podstawie liturgicznego śpiewu *Sanctus*. Następnie skoncentrowano się na apologii oraz teologii modlitwy *ad orientem* uprawianej przez papieża emeryta. Ostatni punkt jest próbą teologicznej oceny wizji doczesności obecnej w teologii liturgii Josepha Ratzingera. Metodę wykorzystaną w poszukiwaniu rozwiązania sformułowanego problemu można sprowadzić do znanej maksymy: *lex orandi – lex credendi*, jako że stara się ona wydobywać z liturgii treść chrześcijańskiej wiary.

Należy w tym miejscu przyznać, że podejmowano już na gruncie polskiej teologii próby ukazania wybranych aspektów teologii liturgii Josepha Ratzingera. Czytelnik poszukujący opracowań na ten temat może sięgnąć po publikacje m.in. Pawła Milcarka³ oraz Doroty Zalewskiej⁴. Także zagraniczni autorzy, np. Aidan Nichols⁵ i Nicola Bux⁶, podejmowali podobną problematykę. Brakuje jednak pracy, która rozpatrywałaby problem ziemi z punktu widzenia teologii liturgii papieża emeryta. Autor artykułu wyraża więc nadzieję, że niniejszy artykuł może stać się nie tylko impulsem do dalszej dyskusji i badań, lecz przyczyni się do popularyzacji myśli Benedykta XVI także wśród chrześcijan innych konfesji.

Sanctus – Benedictus

Śpiew *Sanctus* jest częścią nie tylko liturgii katolickiej, lecz znalazł swoje ważne miejsce również w nabożeństwach wspólnot powstałych w wyniku szesnastowiecznej Reformacji. Nie jest on obcy także chrześcijaństwu prawosławnemu. *Sanctus*, chociaż w różnych formach, stał się miejscem spotkania wielu tradycji konfesyjnych ze względu na jego uniwersalizm oraz biblijne korzenie (zob. Iz 6, 3)⁷. Słusznie zatem zauważył Joseph Ratzinger, że „w całej tradycji liturgicznej Wschodu i Zachodu prefacja kończy się zawsze odniesieniem do liturgii niebiańskiej i zaprasza zgromadzonych do włączenia się w aklamację chórów niebieskich. Właśnie

³ Zob. idem, *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*. Kraków 2009.

⁴ Zob. D. Zalewska, *Reforma liturgii? Służba Boża w myśli teologicznej Josepha Ratzingera*. Toruń 2008.

⁵ Zob. A. Nichols, *Salutary Dissatisfaction: An English View of „Reforming the Reform”*. W: T.M. Kocik, *The Reform of the Reform? A Liturgical Debate: Reform or Return*. San Francisco 2003, s. 195–210.

⁶ Zob. N. Bux, *Benedict XVI's Reform. The Liturgy between Innovation and Tradition*. San Francisco 2012.

⁷ Por. J. Brinktrine, *Msza Święta*. Tłum. L. Tatara. Warszawa 1957, s. 147.

zakończenie prefacji wywarło decydujący wpływ na ikonografię motywu *Maestas Domini*”⁸.

Według papieża emeryta należy zwrócić uwagę na zmiany tekstu biblijnego z Księgi Izajasza, jakich dokonała chrześcijańska liturgia. Po pierwsze, miejscem akcji nie jest już świątynia w Jerozolimie, lecz niebo otwierające się ku ziemi. Po drugie, wołającymi są nie tylko serafini, lecz wszystkie zastępy niebieskie łączące niebo z ziemią, czyli Kościół zbawionych wraz z Kościołem pielgrzymującym. Wreszcie zmieniono formę z „On” na formę „Ty”, a w efekcie *Sanctus* z wołania o pomoc stało się pieśnią pochwalną Boga⁹. Dla Josepha Ratzingera śpiew ten stanowi także wyraz misteryjnego i kosmicznego wymiaru liturgii chrześcijańskiej. Warto w tym miejscu niejako na marginesie zauważyć, że omawiany tekst stanowi doskonałą egzemplifikację pierwotnego znaczenia terminu *ortodoksja*. Temat doksologicznego języka liturgii domaga się uściślenia, co dokładnie oznacza greckie słowo *doxa*. Joseph Ratzinger zauważył, że termin ten występuje najczęściej wraz z innym, tworząc pojęcie *ortodoksji*. W pierwotnym znaczeniu słowo *doxa* nie oznaczało opinii, sposobu myślenia, lecz kult i chwałę Bożą. Dlatego pojęcie *ortodoksji* powinno się rozumieć przede wszystkim jako prawidłowy sposób oddawania czci Bogu i odpowiadania Mu, a dopiero potem jako prawowierny sposób mówienia o tajemnicy Boga¹⁰. Śpiew *Sanctus* jest zatem przykładem *ortodoksyjnego* wymiaru liturgii w podwójnym znaczeniu: godnego oddawania chwały Bogu oraz właściwego mówienia o Jego tajemnicy.

Omawiany tekst stanowi także liturgiczną antycypację kultu oddawanego Bogu w Jeruzalem niebieskim. Dla Josepha Ratzingera słowem, które ukazuje połączenie nieba z ziemią w czasie liturgii, jest antycypacja. Według papieża emeryta

adoracja, prawidłowy sposób kultu, jest konstytutywna dla prawej ludzkiej egzystencji w świecie: jest tak właśnie dlatego, że przekracza ona codzienne życie, dając nam udział w istnieniu „Nieba” — świata Bożego — i pozwalając, aby światłość tego boskiego świata przenikała do samego środka naszego świata. [...] Życie pozbawione takiej antycypacji, życie, w którym niebiosy nie byłyby otwarte, byłoby przytłaczające i puste¹¹.

⁸ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*. Kraków 2005, s. 221.

⁹ Por. *ibidem*.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*. W: idem, *Opera omnia*. T. 11, s. 1–2.

¹¹ Idem, *Duch liturgii*. Poznań 2002, s. 21.

Kluczowe dla poruszanego w niniejszym artykule zagadnienia jest sformułowanie „otwarte niebios”. Ziemską liturgia celebrowana w doczesności jest prawdziwą liturgią na tyle, na ile pozostaje otwarta na niebo i zjednoczona z nim. Oznacza to, że „człowiek nie może zrobić kultu sam; jeśli nie ukaże mu się Bóg, będzie działał w próżni”¹². Bóg objawia się w doczesności, a zatem ziemia staje się przestrzenią Bożego objawienia, czyli wychodzenia Boga do tego, co nie jest Bogiem¹³.

W świetle powyższych rozważań ziemia ani doczesność nie mogą stać się dla chrześcijańskiej liturgii perspektywą ostateczną, lecz muszą one ją przekraczać i antycypować niebo. Już w czasie swojego pontyfikatu Benedykt XVI w drugiej części trylogii *Jezus z Nazaretu* powrócił do obrazu nieba otwartego dla ziemi. Papież powiązał otwarcie nieba z relacją synoptyków o rozdarcie się zasłony w świątyni jerozolimskiej (zob. Mt 27, 51; Mk 15, 38; Łk 23, 45) i dostrzegł w niej dwie aluzje. Pierwsza dotyczy skończoności świątyni i ofiar Starego Testamentu wobec odkupieńczej śmierci Jezusa Chrystusa. Natomiast druga wskazuje na swobodny dostęp człowieka do Boga: „do tego czasu oblicze Boga było zasłonięte. [...] Teraz sam Bóg usunął zasłonę i w Ukrzyżowanym ukazał się jako Ten, który miłuje aż do końca”¹⁴. W ten sposób nie tylko niebo, lecz także ziemia pełna jest Bożej chwały. Przypomina o tej prawdzie śpiew *Sanctus* łączący doczesność z wiecznością.

Zazwyczaj w katolickiej liturgii śpiewowi *Sanctus* towarzyszy także aklamacja o charakterze mesjańskim, czyli *Benedictus*. Należy nadmienić w tym miejscu, że praktyka łączenia obu tekstów utrwaliła się dopiero około VII wieku pod wpływem liturgii gallikańskiej¹⁵. Według Josepha Ratzingera także dzisiaj, gdy obie części są wykonywane razem, możliwe jest ukazanie myśli przewodniej obu fragmentów. „*Sanctus* jest przyporządkowane odwiecznej chwale Boga; *Benedictus* natomiast odnosi się do przybycia wcielonego Boga pomiędzy nas”, stwierdził Ratzinger. Inaczej mówiąc, pierwsza część mówi o tym, kim Bóg jest, druga zaś staje się narracją o Jego zbawczym działaniu w historii świata. Według Johanna Brinktrine’a *Benedictus* jest liturgicznym okrzykiem radości skierowanym do Chrystusa, który ukazuje się swojemu ludowi w Eucharystii¹⁶. Motyw ziemi i doczesności w tej perspektywie jest niezwykle silnie podkreślony. Trafnie ujął to Joseph Ratzinger, który stwierdził, że „wielki moment Jego

¹² *Ibidem*.

¹³ Por. J. Ratzinger — Benedykt XVI, *Opera omnia*. T. 2: *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*. Lublin 2014, s. 82.

¹⁴ Idem, *Jezus z Nazaretu*. Cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*. Kielce 2011, s. 224.

¹⁵ Zob. J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*. Warszawa 1956, s. 346.

¹⁶ Zob. J. Brinktrine, *Msza Święta*, s. 151.

przyjścia, niesamowitość Jego realnej obecności w żywiołach ziemi po prostu domaga się odpowiedzi. Podniesienie, ukłęknięcie, dźwięk dzwonek są takimi właśnie nieporadnymi próbami odpowiedzi¹⁷. Wymienione przez papieża emeryta ludzkie próby odpowiedzi na obecność Pana w znakach sakramentalnych są w rzeczywistości próbą ukazania odpowiedzi całej ziemi. Mają one sens głęboko biblijny, ponieważ konsekracja w katolickiej liturgii bywała nazywana nową teofanią¹⁸. Pismo Święte podaje przykłady odpowiedzi całej stworzonej natury na obecność Boga. Takim przykładem może być objawienie Boga narodowi wybranemu: „Góra Synaj była cała spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu i unosił się z niej dym jak z pieca, i cała góra bardzo się trzęsła” (Wj 19, 18). Ziemia jest nie tylko posłuszna swojemu Stwórcy, ale Go także rozpoznaje. Podobnie natura odpowiada Bogu własnym *Benedictus*, jednakże wyrażonym inaczej niż słowami. Taki sposób myślenia przejęła katolicka liturgia, która chce widzieć w *Sanctus* oraz *Benedictus* nie tylko odpowiedź Bogu udzieloną przez człowieka, lecz także przez całe stworzenie, a w interesującym nas przypadku także przez ziemię.

Modlitwa *ad orientem*

W roku Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa Joseph Ratzinger opublikował książkę *Duch liturgii*. Tytuł stanowił odwołanie do dzieła Romano Guardiniego o podobnym tytule: *O duchu liturgii* (1918)¹⁹. Publikacja *Duch liturgii* wzbudziła wielkie zainteresowanie, jednakże zachwyt lub ostrze krytyki ze strony środowisk teologicznych skierowano na rozdział poświęcony ołtarzowi i kierunkowi modlitwy. Sam autor przyznał po latach, że zastanawiał się, czy przy okazji kolejnych wydań nie usunąć tego fragmentu, aby ukazać istotną treść całej książki²⁰. Jednakże dla postawionego na początku artykułu problemu ten dziewięciostronicowy rozdział o modlitwie *ad orientem* jest niezwykle ważny i nie można go pominąć.

Konkretne ukierunkowanie modlitewne ku Wschodowi nie jest ideą *stricte* chrześcijańską. Religie pogańskie także знаły motyw światłości jako symbolu bóstwa. Rzymianie obchodzili święto narodzenia słońca 25 grudnia. Data obchodów nie była przypadkowa, ponieważ to właśnie w okolicach tego dnia następowało astronomiczne przesilenie, gdy „po najciemniejszym miesiącu słońce się odradza i zaczyna zwiększać

¹⁷ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana...*, s. 225.

¹⁸ Por. J. Brinktrine, *Msza Święta*, s. 151.

¹⁹ Wyd. pol. R. Guardini, *O duchu liturgii*. Tłum. M. Wolicki. Vetera et Nova 3. Kraków 1996.

²⁰ Zob. J. Ratzinger, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*. W: idem, *Opera omnia*. T. 11, s. 3.

swą moc”²¹. Z kolei ojcowie Kościoła w ciemności upatrywali miejsce przebywania upadłych duchów, a nawet samego diabła nazywano ciemnością, który „sam będąc ciemnością, w ciemnościach rządzi”²². Bóg natomiast nie tylko jest Światłością, ale sam stworzył światłość, która jest odbiciem Jego natury. A zatem pierwsi chrześcijanie doskonale uchwycili teologiczną głębię światłości w czasie sprawowania liturgii, a szczególnie podczas Eucharystii.

Według Josepha Ratzingera wspólne skierowanie kapłana i wiernych podczas modlitwy liturgicznej nie wynika jedynie z pewnej kościelnej tradycji, lecz ma przełożenie na kosmiczny wymiar liturgii. Oczywiście człowiek może modlić się wszędzie, gdyż Bóg obejmuje cały kosmos i jest dla nas wszędzie i w każdym miejscu²³. Owa świadomość wszechobecności Pana jest dla papieża emeryta wynikiem objawienia Jezusa Chrystusa w dziejach ludzkości, ponieważ „Bóg nam się ukazał i tylko dlatego Go znamy, tylko dlatego możemy pełni ufności wszędzie się do Niego modlić. Z tego samego powodu w modlitwie chrześcijańskiej nadal wyrażać należy owo zwrócenie do Boga, który nam się objawił”²⁴. Jeśli Bóg się wcielił, to także modlitwa powinna mieć wymiar inkarnacyjny, a więc wykorzystywać to, co dostępne dla człowieka, aby wyrażać rzeczywistość nadprzyrodzoną. Jednym z przykładów takiego wykorzystania stworzenia w liturgii jest zwrócenie się ku Wschodowi. Inaczej mówiąc, ziemia i konkretny kierunek stały się nośnikiem określonej teologii, a zwłaszcza chrystologii. Tak jak Chrystus przyjął ludzką naturę, tak chrześcijańska modlitwa przyjmuje określoną postać, wykorzystując przestrzeń i kierunek do wyrażenia prawd wiary. Dla Josepha Ratzingera „kosmiczny symbol wschodzącego słońca wyraża uniwersalność przekraczającą wszystkie miejsca, zachowując jednak konkretność Bożego objawienia”²⁵.

Chociaż liturgia sprawowana na ziemi wykorzystuje konkretny kierunek geograficzny, to jednak nie zatrzymuje spojrzenia na doczesności. Uwe Michael Lang zauważył, że przykładem takiego przekraczania doczesności jest znane wołanie Augustyna w czasie liturgii: *Conversi ad Dominum!* Według angielskiego oratorianina gesty w liturgii oraz konkretne ukierunkowanie w czasie Eucharystii pozostają otwarte na cały kosmos. To kosmiczne ukierunkowanie ma podwójny kontekst: Wschód jako sym-

²¹ J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*. Kraków 2016, s. 292.

²² Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*. Tłum. W. Kania. Oprac. M.A. Bogucki. Pisma Starożytności 9. Warszawa 1973, s. 302.

²³ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 70.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 70–71.

bol zmartwychwstałego Chrystusa oraz symbol paruzji²⁶. Joseph Ratzinger, wskazując na modlitwę *ad orientem*, podkreślił istotę chrześcijańskiego kultu, w którym działanie człowieka ustępuje aktywności Boga. Dzieje się tak, ponieważ „to nie spojrzenie na kapłana jest ważne, lecz wspólne spojrzenie na Chrystusa. Nie chodzi tutaj o dialog, lecz o wspólną adorację, o wyjście naprzeciw Temu, który nadchodzi”²⁷.

Warto wspomnieć w tym miejscu o pracy Johannesesa Pinska *Die sakramentale Welt*, która doczekała się tłumaczenia na język polski. Autor zauważył pewną sakramentalność światła, która rozpoczęła się w momencie wcielenia Syna Bożego. Przez przyjęcie ludzkiej natury Chrystus wywyższył kosmos, dokonując *consecratio mundi*. Dzięki temu stworzenie uzyskało nową treść i rangę, stając się jednocześnie przekątnikiem boskiego życia w tajemnicy Trójcy Świętej²⁸. Modlitwa ku Wschodowi wskazuje na ziemię i kosmos, które pozostając na usługach swojego Stwórcy, stają się przestrzenią, w której Pan nawiązuje zbawczy kontakt ze swoim stworzeniem w liturgii.

Teologia J. Pinska oraz J. Ratzingera podejmuje podobną problematykę miejsca i roli ziemi w liturgii na przykładzie modlitwy ku Wschodowi. Według obu teologów ziemia jest miejscem, z którego chrześcijanie zwracają się ku niebu, co więcej, jest też środkiem pozwalającym ukazać konkretną teologię modlitwy. Dzięki wspólnemu zwróceniu kapłana i wiernych *ad Dominum* można uchwycić kosmiczny i eschatologiczny wymiar liturgii, którego egzemplifikacją stał się w ciągu wieków krzyż znajdujący się na środku ołtarza. Krzyż zaczęto na nim umieszczać od około V wieku. Czasami zawieszano krzyż nad ołtarzem, aby stał się naturalnym punktem skupienia wzroku kapłana i wiernych w czasie Eucharystii²⁹. Chrześcijańskie wyobrażenia Pana na krzyżu nie były od początku ukazaniem Jego męki, lecz uwielbieniem. Chrystus na krzyżu był zwycięskim Królem, który pokonał zło i śmierć. Od tego momentu – jak tłumaczy Ratzinger – wspólne zwracanie się ku krzyżowi umieszczoneму na wschodniej ścianie świątyni było wyznaniem wiary, że tryumfalny pochód Chrystusa sięga do wspólnoty wierzących zgromadzonej na ziemi w doczesności³⁰.

²⁶ Por. U.M. Lang, *Turning towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer*. San Francisco 2009, s. 106.

²⁷ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 75.

²⁸ Por. J. Pinski, *Świat i sakramenty*. Kraków 1997, s. 127.

²⁹ Por. K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu*. Poznań 1998, s. 17.

³⁰ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*. Warszawa 1986, s. 22.

Próba oceny teologicznej

Każdej myśli teologicznej, formułowanej nawet przez najwybitniejszych chrześcijańskich myślicieli, grozi zamienienie w muzealny eksponat lub łabędzi śpiew, z którego wyziera „pożegnanie z tym, co bezpowrotnie minęło”³¹. Może to spotkać w przyszłości także teologię Josepha Ratzingera — Benedykta XVI. Aby tak się nie stało, należy podejmować próbę jej teologicznej oceny oraz pytać o jej recepcję w dzisiejszym krwiobiegu Kościoła, a mówiąc szerzej — w chrześcijaństwie. Jak więc powinno się ocenić teologię ziemi zawartą w wizji liturgii nakreślonej przez niemieckiego teologa, a później papieża?

Należy w tym miejscu zauważyć, że temat ziemi powrócił kilka lat temu przy okazji publikacji encykliki papieża Franciszka *Laudato si'*. Choć dokument następcy Benedykta XVI ma charakter zarówno doktrynalny, jak i duszpasterski, to jednak obecny papież nie wkroczył na swoistą *terra incognita* dla katolickiej teologii. Choć J. Ratzinger nie podejmował wprost zagadnień związanych z teologią ziemi, to jednak możliwe jest odkrycie takiej teologii w jego spojrzeniu na liturgię Kościoła.

Papież emeryt, ukazując teologię zawartą w *Sanctus* oraz *Benedictus*, uważał oba śpiewy za miejsce spotkania liturgii ziemskiej oraz celebrowanej na ołtarzu w niebie. Podejmując się próby przełożenia teologii śpiewu *Benedictus* na współczesną praktykę liturgiczną, zauważył, że po II Soborze Watykańskim dodano do katolickiej liturgii rzymskiej aklamację po konsekracji angażującą zgromadzonych wiernych. Należy w tym miejscu pozostawić na boku problem związany z inwokacją do Chrystusa, gdy jednocześnie cała modlitwa eucharystyczna zwraca się wprost do Ojca. Joseph Ratzinger wskazał, że zamiast tworzyć nowe formy powitania Chrystusa obecnego w postaciach eucharystycznych najodpowiedniejszy byłby powrót do starożytnej praktyki wykonywania *Benedictus* po konsekracji. Dla papieża emeryta „jest rzeczą oczywistą, że nie ma aklamacji stosowniejszej i głębszej, a jednocześnie mocniej osadzonej w tradycji niż właśnie ta: Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie”³². Śpiew ten przypomina, że wchodzenie Chrystusa w historię świata nie zakończyło się wraz z wniebowstąpieniem, lecz trwa, ilekroć Kościół gromadzi się na łamaniu chleba. Przestrzenią tego wchodzenia jest doczesność.

W liturgicznej optyce Ratzingera *Sanctus* ma charakter epiklezy wstępującej, która to stanowi prośbę do Boga, aby ofiary składane w czasie Eucharystii zostały zaniesione przez anioła na ołtarz w niebie, czyli konsekrowane, a na uczestników ziemskiego zgromadzenia zstąpiły łaski jako

³¹ Idem, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*. Warszawa 2009, s. 250–251.

³² Idem, *Nowa pieśń dla Pana...*, s. 226.

skutki tej ofiary³³. Zgromadzony w doczesności Kościół, łącząc się z chórami aniołów w śpiewie wysławiającym świętość Boga, prosi o wyniesienie ofiar, a także o udział doczesności w liturgii niebieskiej. W świetle teologii katolickiej podczas *Sanctus* uczestnicy liturgii, nie odrywając stóp od ziemi, biorą udział w celebracji niebieskiej. Z kolei *Benedictus* może zostać nazwany epiklezą zstępującą, gdzie Chrystus przychodzi, wkracząc w doczesność pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina. Takie spojrzenie na ziemię jako przestrzeń Bożego działania dochodzi do głosu także w teologii prawosławnej. Według Alexandra Schmemmanna już od czasów patrystycznych pojmowano liturgię jako realną obecność przychodzącego Królestwa niebieskiego w doczesnym świecie³⁴. *Sanctus* i *Benedictus* stanowią ekumeniczne świadectwo, że liturgia nie może swoim spojrzeniem ogarniać jedynie ziemi, lecz musi patrzeć dalej. Stworzona ziemia stanowi zatem przestrzeń celebrowania ziemskiej liturgii, jednakże staje się równocześnie punktem, z którego chrześcijanie wypatrują przychodzącego Pana.

Wypatrywaniu temu służy wspólne skierowanie wiernych oraz kapłana ku geograficznemu Wschodowi lub ku Wschodowi symbolicznemu, którym jest krzyż ołtarzowy. Liturgia, posługując się ziemskimi środkami, chce ukazać rzeczywistość nadprzyrodzoną i eschatologiczną. Jakkolwiek we współczesnej teologii katolickiej podejmowano próby zatrzymania liturgii tylko na ziemi, bez jej eschatologicznego wychylenia. W optyce kultu reprezentowanej przez J. Ratzingera nie do przyjęcia jest chociażby teoria „świeckiej liturgii”. W zsekularyzowanej teologii holenderskiej liturgia przestała już być uroczystym aktem oddawania czci Bogu przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Można upatrywać genezy takiego ujmowania liturgii w stwierdzeniu, że „na podstawie faktu samoofiarowania Jezusa codzienne życie chrześcijanina może realnie stać się uwielbieniem Boga i zarazem służbą człowiekowi, wyrażającą się w budowaniu pokoju, sprawiedliwości, wolności i doczesnego szczęścia ludzkości”³⁵. Według holenderskiego teologa Edwarda Schillebeeckxa należy uznać za równoprawne liturgię kościelną oraz liturgię ludzkiej egzystencji, która ma się wyrażać w codzienności zwykłych chrześcijan. Swoją argumentację opiera on na fakcie ukrzyżowania Jezusa poza Jeruzalem, czyli miastem świętym. Śmierć na Kalwarii nie miała według Schillebeeckxa charakteru sakralnego ani liturgicznego, lecz stanowiła „dramatyczną godzinę

³³ Por. W. Granat, *Sakramenty święte*. Cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*. Lublin 1961, s. 280.

³⁴ Por. A. Schmemmann, *Liturgy and Theology*. W: *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Red. T. Fisch. New York 1990, s. 56.

³⁵ A. Nadbrzeżny, *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej*. Lublin 2013, s. 125.

ludzkiego życia, której Jezus doświadczył”³⁶. Znika tutaj z pola widzenia rola Chrystusa jako Kapłana składającego ofiarę ze swojego życia, a więc i powód do chrześcijańskiej radości. W tak rozumianym kulcie ziemia, a w szerszym kontekście cała stworzona natura przestaje odsyłać chrześcijan ku wieczności, a staje się celem sama w sobie, rzeczywistością całkowicie autonomiczną wobec liturgii niebieskiej. Stąd dzieli liturgię tylko krok od przekonania, że wyznacznikiem prawdziwego kultu jest jego utylitaryzm, a zatem wspólnota może celebrować samą siebie lub w ogóle porzucić liturgię na rzecz pomocy ubogim oraz potrzebującym³⁷. Joseph Ratzinger, postulując powrót do częstego celebrowania liturgii *ad orientem*, wskazuje na remedium, które pozwala liturgii na nowo powrócić do jej pierwotnego zadania z jednoczesnym ukazaniem doczesności jako miejsca działania Boga i przebywania człowieka.

Wnioski końcowe

Na zakończenie należy rozwiązać kwestię sformułowaną na wstępie: Jaka teologia ziemi wyłania się z teologii liturgii uprawianej przez katolickiego teologa, Josepha Ratzingera? Postawione pytanie domaga się wieloaspektowej odpowiedzi. Po pierwsze, papież emeryt nie podejmuje tematu ziemi z perspektywy ekologów lub społecznego aktywisty, lecz z pozycji teologa, poruszając się przy tym w ramach teologii liturgii. Po drugie, chociaż *Sanctus* i *Benedictus* są tekstami odwołującymi się do rzeczywistości eschatologicznej, to zawierają one w sobie chrześcijańską wizję doczesności i ziemi, na której Bóg stawia człowieka. Z jednej strony ziemia stanowi w liturgii miejsce przychodzenia Chrystusa, z drugiej zaś staje się punktem wyjścia ku eschatologicznemu wymiarowi kultu chrześcijańskiego. Kolejny wniosek wypływający z przeprowadzonych badań pozwala postawić tezę, że teologia ziemi Ratzingera stanowi doskonałą odpowiedź na współczesne próby zamykania liturgii jedynie w ramach doczesności. Przykładem takiego zabiegu była próba stworzenia swoistej zsekularyzowanej liturgii, która stojącym na ziemi wyznawcom Chrystusa zakazywała spoglądania w niebo w imię zaradzania potrzebom tego świata. Wreszcie Joseph Ratzinger poprzez ortodoksyjną katolicką teologię ziemi zauważa ekumeniczny wymiar rozumienia liturgii sprawowanej przez chrześcijan, która ukazuje niebiosy oraz ziemię pełne Bożej chwały już teraz w doczesności.

³⁶ A. Nadbrzeżny, *Sakrament wyzwolenia...*, s. 125.

³⁷ Zob. J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*. Kraków 2006, s. 145.

Słowa kluczowe:
liturgia, ziemia, doczesność, Ratzinger

**“Pleni sunt caeli et terra gloria tua”
Earth and Temporality in Joseph Ratzinger’s Theology of the Liturgy**

A b s t r a c t

The article regards chosen aspects of earth and temporality in Joseph Ratzinger’s theological reflection. Author shows Ratzinger’s vision of union between heaven and earth in two liturgical texts: *Sanctus* and *Benedictus*. Arguments given by Joseph Ratzinger were not in fact liturgical but have been presenting implications between a definite liturgical celebration and the dogmatic truths. The article analyzes also prayer toward east as a liturgical space of meeting temporality and eternity during the Catholic Eucharist. The problem of modern liberation theology in the liturgy was also presented in the article.

Keywords:
liturgy, earth, temporality, Ratzinger

JOEL BURNELL

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

TOWARDS A THEOLOGY OF THE EARTH WITH DIETRICH BONHOEFFER

Introduction

Dietrich Bonhoeffer did many things during his short life. One of the things he did not do was to write a systematic theology of the earth, much less what we would call today an eco-theology. Nevertheless, throughout his life the earth was a subject of major concern to him. This short paper aims to introduce his thoughts regarding human life on this earth, and to consider their relevance and usefulness for us today. Bonhoeffer's own thoughts on this subject are scattered throughout the corpus of his writing, from his early days as a student of theology to his final yet still penultimate musings in Tegel prison. Yet the theme is recurrent. Bonhoeffer scholar Larry Rasmussen goes so far as to declare that:

Bonhoeffer's theological and cultural analysis [...] contain a profoundly Earth-honoring theology, exactly the kind required for our own "great work" or "historical process." That work is, in the words of Thomas Berry, "to carry out the transition from a period of human devastation of the earth to a period when humans would be present to the planet in a mutually beneficial manner."¹

As Rasmussen points out, Bonhoeffer did not write in a vacuum. He developed his own theology of nature against the twin backdrop of Teutonic "blood and soil" romantic theology, as it became yoked in service

¹ L. Rasmussen, *Bonhoeffer: Ecological Theologian*. In: *Bonhoeffer and Interpretive History: Essays on Methods and Understanding*. Ed. P. Frick. Frankfurt 2013, p. 250.

to fascist and Nazi ideology, and to the “orders of creation” theology of his day, which in the case of many prominent theologians took on a “pious, patriarchal and racist (anti-Semitic) Christian twist.”² Although the seeds of what Rasmussen calls Bonhoeffer’s “Earth-honoring theology” were present in his writings from the start, that theology did not appear in mature form in Bonhoeffer’s early writings. Perhaps more clearly than in many other areas, a survey of his thought regarding the Earth, in particular its relationship to humanity and to its Creator, reveals both continuity and development.³ More importantly, such a survey hints at directions we might pursue in order to take Bonhoeffer’s thought beyond where he himself was able to go during his all-too-short life.

Two Images

Bonhoeffer has two images of the earth that are particularly poignant. This first is what he referred to as the search for “solid ground.” Bonhoeffer’s lifelong search for solid ground on which to make a stand against the crisis of modernity, as exemplified in his day by the National Socialist regime of the Third Reich, let him in the end to conclude that there is “no solid ground under our feet.” Or rather, as the world he was born into came crashing down around his feet, he surveyed the scorched landscape and declared that the ground on which we stand is the living person of Jesus Christ. Bonhoeffer did not understand Christ as a foundation on which to build, but rather as a milieu – or more specifically a relationship – in which to live daily, which includes our relationship to God, to our own self, to others, and to all creation. He experienced the reality of God, as revealed in the historical person of Jesus Christ, as dynamic rather than static. According to this vision the very nature of God can perhaps be best understood as an ecstatic dance (*perichōrēsis*) of beauty, love and creativity. The same is true for all creation, including human beings created in God’s image, who are invited by the Triune God to join the dance.

Bonhoeffer’s image of no solid ground under our feet can be recast as learning to sail. Much like the Mariner in *Waterworld*, our natural habitat has become the ocean, and even if we could find the mythical “dryland” many still seek, we would still be called to live on the open sea. Once we accept the dynamic nature of God’s own reality, and give up the illusion of finding solid ground, we are able to embrace the dynamic nature

² *Ibidem*, p. 256.

³ For a recent, broad-reaching study of Bonhoeffer and environmental ethics: cf. S. van den Heuvel, *Bonhoeffer’s Christocentric Theology and Fundamental Debates in Environmental Ethics*. Eugene 2017.

of what Bonhoeffer calls “Christ-reality.” For Bonhoeffer, Christ-reality means that the world has been reconciled with God through Jesus Christ. This is not merely a theological concept, but a spiritual reality, which he experienced as a form of practical mysticism that entails participating in God’s reconciling work in the world. To revisit the concept of *perichōrēsis*, our true home and destination is a place, or rather state, in which our life as human beings becomes a divine dance, and the divine dance becomes our earthly life as human beings.

Bonhoeffer’s second image employs the mythical story of Antaeus, the son of Poseidon and of Gaea, the earth Goddess and Mother of all. According to the old myths, Antaeus’ strength came from the ground, and he was invincible as long as he could touch the earth. In the end Heracles defeated him by lifting him off the ground and crushing him to death. Somewhat surprisingly, Antaeus appears several times in Bonhoeffer’s writings. In his Barcelona address of February 9th, 1928, entitled *Basic Questions of a Christian Ethic*, he wrote:

An ancient and profound legend tells us about the giant Antaeus, who was stronger than all the men of the world. No one could defeat him until during one battle his adversary lifted him up off the ground, whereupon the giant lost the power that had flowed into him only from his contact with the earth. Those who would abandon the earth, who would flee the crisis of the present, will lose all the power still sustaining them by means of eternal, mysterious powers. The earth remains our mother just as God remains our father, and only those who remain true to the mother are placed by her into the father’s arms. Earth and its distress — that is the Christian’s Song of Songs.⁴

Bonhoeffer reprised this thought in his sermon in Barcelona of September 23rd, 1928, in which he declared:

This legend of the giant Antaeus is profound. Only those standing with both feet on the ground, who are and remain wholly children of the earth, who do not undertake hopeless attempts to flee to unreachable heights, who make do with what they have and gratefully hold fast to it, who have the full strength of human existence — those are the ones who serve time and thus also eternity.⁵

⁴ D. Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, New York: 1928–1931*. Dietrich Bonhoeffer Works, English Edition [further DBWE] 10. Ed. C.J. Green. Trans. D.W. Stott. Minneapolis 2008, p. 377–378.

⁵ *Ibidem*, p. 531.

Bonhoeffer employed the story of Antaeus to illustrate the need to live earthly life fully and concretely, in the here and now. He argued that we lose strength for our daily life whenever we lose touch with earthly reality, when we seek to escape this world by focusing on the after-life, when we choose to live with illusions. As he wrote in this same sermon:

Be human beings with your own wills, with your own passions and your own concerns, your happiness and your distress, your seriousness and your frivolity, your jubilation and your misery. God wants to see human beings, not ghosts who shun the earth itself. God loved the earth and made us from that earth; God made the earth our mother, God, who is our Father. We were created not as angels but as children of the earth with guilt and passion, strength and weakness, but as children of the earth whom God loves, children loved by God precisely in our weaknesses, in our passions, in our guilt. Precisely in our defiant position on earth — within time, within our own time — God loves us; precisely in holding fast to our Mother Earth and to what she has given us, in solidarity with the human race, even where it is weak, in kinship with our own, small, weak times — God wants us, and something of eternity that destroys all time shines into our hearts.⁶

The story of Antaeus illustrates how Bonhoeffer adopted Nietzsche's critic of Christianity and turned it on its head, by picturing the Christian not as weak but as strong. As Fritz de Lange has expressed it, Bonhoeffer made a Christian out to be a "Nietzschean hero, who creates his own tablet of the law in his God-given freedom."⁷ Bonhoeffer writes in his sermon of July 24th, 1928, "The human being who loves is the most revolutionary human being on earth. He is the subversion of all values, the dynamite of human society, the most dangerous human being."⁸ As the editors of the German edition of Bonhoeffer's works write:

In the symbol of Antaeus, Bonhoeffer appropriates Nietzsche's insistence that we develop in ourselves the kind of loyalty to the earth so characteristic of antiquity; he then develops that symbol into an understanding of a Christianity that is itself bound to the earth, a Christianity that orients itself toward the incarnation of the God of the Christians and thence comes

⁶ *Ibidem*, p. 530–531.

⁷ F. de Lange, *Aristocratic Christendom: On Bonhoeffer and Nietzsche*. In: *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy*. Eds. B. Gregor, J. Zimmermann. Bloomington — Indianapolis 2009, p. 77–78.

⁸ D. Bonhoeffer, cited in: *ibidem*, p. 78. Orig.: idem, *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*. DBWE 11. Eds. V.J. Barnett, M. Bocker, M.B. Lukens. Trans. I. Best, N.S. Humphrey, M. Pauck, A. Schmidt-Lange, D.W. Stott. Minneapolis 2010, p. 461.

to an understanding of reality in the larger sense. The symbol of Antaeus will accompany Bonhoeffer even into his very last conversations concerning the ethics of this-worldly responsibility.⁹

Now it is time to turn our attention from Bonhoeffer's images to his vision of Christ the Center.

Christ the Center of All Creation

In his Christology lectures of 1933, Bonhoeffer moves beyond the ecclesiological focus of *Sanctorum communio* and *Akt und Sein* to make Christ the center of all reality. As recorded in his students' notes (his personal lecture notes were not preserved), he writes:

The One who is in the center is the same One who is present in the church as Word and sacrament. [...] Christ, as the one who is being-there *pro-me*, is the mediator. That is Christ's nature and way of existing. Being in the center means a threefold being-there:

- (1) being-there for humankind,
- (2) being-there for history,
- (3) being-there for nature.

This is the Christ *pro-me* translated into the "where structure." Christ's status as mediator must be proven in that he can [be] seen as the center of human existence, of history, and of nature.¹⁰

Asking "where" Christ stands in history, Bonhoeffer answers firmly: He stands *pro me*. This *pro me* is related in time and space to all created reality; Christ is the center in three ways: in being-there for human beings, in being-there for history and in being-there for nature. As G. Clarke Chapman puts it: "The Mediator (*Mittler*) is the center (*Mitte*) of every part of existence [...]"¹¹ Perhaps Bonhoeffer would have developed this sweeping vision of Christ the Mediator in his planned lectures the following semester on positive Christology, which unfortunately were canceled when he refused to sign a loyalty oath to Hitler. Perhaps we are allowed for a moment to speculate how he might have proceeded.

⁹ R. Staats, *Editor's Afterword to the German Edition*. In: D. Bonhoeffer, *Berlin, New York: 1928–1931*, p. 627–628.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Berlin: 1932–1933*. DBWE 12. Ed. L.L. Rasmussen. Trans. I. Best, D. Higgins, D.W. Stott. Minneapolis 2009, p. 324.

¹¹ G.C. Chapman, *Bonhoeffer, Liberation Theology, and the 1990's*. In: *Reflections on Bonhoeffer: Essays in Honor of F. Burton Nelson*. Eds. G.B. Kelly, J.C. Weborg. Chicago 1999, p. 301.

Christ as the center of human existence neither replaces a person's personality nor occupies their entire consciousness. Rather, Christ's centrality to human beings relates to "the persons we are before God." Interpreting his theology of sociality Christologically, Bonhoeffer states that human beings cannot fulfill the law, which constitutes a boundary at the center of human existence that defines humanity individually and corporately. As the new creation Christ, having fulfilled the law, himself now stands in the center as the boundary between the old and the new "I," between judgment and justification.¹² Bonhoeffer goes on to interpret history eschatologically, in light of the promise of Messiah. Just as the individual cannot fulfill the law, so history cannot fulfill the messianic promise, though it continually tries to do so "by glorifying itself in the messiah."¹³

By analogy, creation now also exists as "creation before God." Christ stands as the boundary between old creation (including humanity) and new creation, which eschatologically includes everything as reconciled to God in Christ. Human beings, both individually and corporately, no longer relate to creation directly but indirectly, through Christ; Christ is the center, both of human existence and of creation. Humanity once again is called to fulfill God's plan to be-there for nature, just as Christ is there for nature. This makes the question of responsibility of "being-there for the earth" an eschatological reality; we are called to realize now, in part and penultimately, what God will ultimately fulfill completely in the *eschaton*. As Bonhoeffer writes, „Christ as the mediator is precisely the end of the old, fallen world and the beginning of the new world of God.”¹⁴

Although Bonhoeffer's comments here regarding nature are brief and less than satisfying, nevertheless they foreshadow his reflections in *Ethics*.

Creation vis-à-vis Ultimate and Penultimate Reality

In the *Ethics'* manuscript entitled *Ultimate and Penultimate Things*, Bonhoeffer first describes the ultimate, i.e. the word of God, the good news of justification,¹⁵ before moving on to discuss the penultimate. Here he rejects both radicalism, which believes in God the Judge and Redeemer, and the compromise solution, which focuses on God as Creator and Preserver. He considers both positions extreme, because they "make the penultimate

¹² D. Bonhoeffer, *Berlin: 1932–1933*, p. 324. This is a reformulation of the Lutheran dialectic of law and grace, and Luther's paradox of *simul iustus et peccator*.

¹³ *Ibidem*, p. 325.

¹⁴ *Ibidem*, p. 327.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Ultimate and Penultimate Things*. In: *Ethics*. DBWE 6. Ed. C.J. Green. Trans. R. Krauss, D.W. Stott, Ch.C. West. Minneapolis 2005, p. 146–150.

and the ultimate mutually exclusive," absolutizing either the idea of God's ultimate reality or of human penultimate reality, instead of affirming their unity in Jesus Christ.¹⁶ Bonhoeffer argues that an ethic built on only one Christ-event would end in compromise (incarnation), radicalism (crucifixion) or enthusiasm (resurrection),¹⁷ and summarizes with this claim: "Christian life means being human in the power of Christ's becoming human, being judged and pardoned in the power of the cross, living a new life in the power of the resurrection. [...] Christian life is participation in Christ's encounter with the world."¹⁸

We could wish that Bonhoeffer had developed said participation with the world in the spirit of his earlier statement describing Christ as the center of human existence, of history, and of nature. Alas (for the purpose of this paper), in "preparing of the way" he focuses more narrowly on soteriology and the doctrine of reconciliation. As a result, the earth fades quickly from view, for it is not in need of reconciliation but rather restoration. Even the following manuscript, which bears the promising title of *The Natural*, focuses on anthropology. Nevertheless, if it is true regarding human salvation that the penultimate must be "preserved for the sake of the ultimate," and that Christ's followers are called to remove obstacles to the preaching of the gospel and establish conditions that foster its reception,¹⁹ then by extension the present creation must be preserved for the sake of the eschatological new creation, and Christians are called to take part as well in this aspect of "Christ's encounter with the world." Niels Henrik Gregersen argues that this is indeed a promising approach, and one which is consistent with Bonhoeffer's developing thought.

In his *Ethics*, Bonhoeffer's focus is clearly on the human participation in the reality of Christ. Christ being both the center *and* the limit of creation means that Christ is at once in the midst of worldly affairs, but is there as the self-identical one, who continues to call the creatures to attune themselves to the comprehensive reality of Christ. Construed in this way, Bonhoeffer's *Ethics* consistently transcends the contrastive thought patterns that we identified in several passages in *Creation and Fall*. Christ is not only different from the world by virtue of freedom, but is also different from the world by virtue of embracing the world in a self-communicating love. Accordingly, the power of Christ is no longer depicted as an overpowering

¹⁶ *Ibidem*, p. 154–155.

¹⁷ *Ibidem*, p. 157.

¹⁸ *Ibidem*, p. 159.

¹⁹ *Ibidem*, p. 160–162.

of human nature, but as the empowering of human beings to become what they are destined to become: icons of Jesus Christ.²⁰

Gregersen argues that the boundaries of Bonhoeffer's thought have expanded. Or to put it differently, for Bonhoeffer the walls between Church and World have fallen: "The Word of God continuously addresses the community of the Church while constituting its limit, and the world from the outset stands under the promise of divine acceptance and reconciliation at its very center." The distinction between Church and World is thus a penultimate matter, while their reconciliation to God and to each other is ultimate. Furthermore, the same process of tearing down the old walls applies to humanity and the rest of creation. "The new creation (*creatio nova*) is now seen as emerging out of the old creation (*creatio nova ex vetere*), for also the fallen creation is both preserved, accepted and reconciled in the comprehensive reality of Jesus Christ."²¹

In the limited space left in this brief article, we now turn our attention to the question of Christian ecological praxis.

Christ the Center of All Creation and Christian Praxis

Peter M. Scott, in his article subtitled *The Mystery of Reconciliation in Creation*, refers to three senses of mystery. The first two spring from Bonhoeffer's writings: "the mystery of reconciliation: God's saving action in Jesus Christ," and "the mystery of living from centre and boundary, and the place of non-human nature in that, the mystery of participation in a common realm." The third sense of mystery, which takes us beyond Bonhoeffer (at least in the area of eco-theology), is "the mystery of post-natural reconciling work or activity in the shared realm of humanity and nature."²² But how, according to Scott, can we call on Bonhoeffer to arrive at such praxis?

In Bonhoeffer's truncated discussion of the Mandates, he moves inexorably towards moral concretization. While applauding this move, Scott nevertheless draws attention to what he calls "the Christological over-determination of Bonhoeffer's anthropology."²³ Christ shares freedom with human beings, and this is what distinguishes human beings from non-hu-

²⁰ N.H. Gregersen, *The Mysteries of Christ and Creation: "Center" and "Limit" in Bonhoeffer's Creation and Fall and Christology Lectures*. In: *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Eds. K. Busch Nielsen, Ch. Tietz, U. Nissen. Göttingen 2007, p. 156.

²¹ *Ibidem*.

²² P.M. Scott, *Postnatural Humanity? Bonhoeffer, Creaturely Freedom and the Mystery of Reconciliation in Creation*. In: *Mysteries in the Theology...*, p. 112.

²³ *Ibidem*, p. 129.

man creation. Could a restatement of anthropology lead us in a more earth-friendly direction, towards a concept of nature that focuses on what human and non-human life share in common? Could this then become the basis for community between humanity and nature, where human beings are “over-against, with and in-dependence-upon nature” just as they are “over-against-one-another, with-one-another and in-dependence-upon-one-another”? Here Scott suggests the way forward is a “fuller conversation with the concept of God: a threefold/trinitarian anthropology of citizen, representative and agitator.”²⁴

Drawing on Bonhoeffer’s concept of *die Stellvertretung*,²⁵ Scott argues that its essence is representative action, i.e. “acting for the other or representing them.”²⁶ He then moves on to explore the concept of creaturehood by way of Bonhoeffer’s *analogia relationis*, not however in relationship to reconciliation but rather to creation. Is there is a sense in which human beings share a nature with non-human creatures/creation, so they could act as representatives? Scott finds this common nature in the Genesis account of “the interdependence of the human and the non-human,” where human beings as *imago dei* participate as citizens in God’s commonwealth of creation.²⁷ Although the distinction between the human and non-human remains, humanity and the rest of creation are not pitted against each other, nor is humanity called to gain independence from or mastery over creation; rather, humanity and the non-human exist in relation to each other (Bonhoeffer’s concept of sociality). “Humanity and nature may thereby be understood as citizens in a common realm.”²⁸ Scott’s final move is to address the theme of redemption, and to identify human beings as “agitators,” who as fellow citizens of creation speak and act on behalf of nature, as nature’s representative. He writes:

The mystery of reconciliation is therefore coincident with the mystery of praxis. The mystery of reconciliation identifies us as nature’s representatives and therefore as ecological citizens and thereby as agitators (to agitate whenever citizenship is denied). The hiddenness of the mystery of the reconciling God in creation *etsi Deus non daretur* is not the evacuation of Christian meanings but the attempt to re-relate these afresh in the inhospitable

²⁴ *Ibidem*. Gregersen too argues that what he considers “theological shortcomings” in Bonhoeffer’s doctrine of creation stem from “an over-use of Christological concepts and a corresponding under-use of Trinitarian resources,” N.H. Gregersen, *The Mysteries of Christ and Creation...*, p. 139.

²⁵ Translated in DBWE as ‘vicarious representative action.’

²⁶ P.M. Scott, *Postnatural Humanity?...*, p. 130.

²⁷ *Ibidem*, p. 130–131.

²⁸ *Ibidem*, p. 131–132.

circumstances of modernity — that is, to develop a moral/practical position — towards a threefold anthropology. Reconciliation does not mean here a “realistic” acceptance of what is [nor] resignation to our present social order therefore. Instead, being reconciled means the attempt to act as nature’s representative in order to defend a common citizenry and to agitate whenever such citizenry is obscured or threatened.²⁹

It is perhaps this final mystery, which is furthest from Bonhoeffer’s actual written texts, that is truest to his essential insight regarding the nature of reality and our participation as humans in what Scott calls “the reconciling work of God for others,” and which realizes most fully Bonhoeffer’s conviction that what matters is “participating in the reality of God and the world of Jesus Christ,” and that these are one and the same.

Keywords:

Bonhoeffer, Antaeus, no solid ground, Christ-reality, practical mysticism, Christ the Center, ultimate and penultimate, praxis

Towards a Theology of the Earth with Dietrich Bonhoeffer

A b s t r a c t

Bonhoeffer has two images of the earth that are particularly poignant. His lifelong search for “solid ground” on which to make a stand against the crisis of modernity (as exemplified by the Third Reich) let him conclude that there is not solid ground, save for the person of Jesus Christ. Yet Bonhoeffer did not understand Christ as a static foundation on which we build, but rather as a dynamic reality in which we live. Once we give up the illusion of finding “solid ground under our feet,” we are able to embrace the dynamic nature of what Bonhoeffer calls “Christ-reality,” i.e. for that the world has been reconciled with God through Jesus Christ. Bonhoeffer experienced this reality a form of practical mysticism that participates in God’s reconciling work in the world.

The second image, and the focus of this paper, is that of Antaeus, the son of Poseidon and Gaea. Antaeus’ strength came from the ground, and he was invincible as long as he could touch the earth. Heracles defeated him by lifting him off the ground and crushing him to death. Bonhoeffer used Antaeus to illustrate the need to live life fully, concretely, in the here and now. He argued that we lose strength for daily life whenever we lose touch with earthly reality, when we seek to escape this world by focusing on the after-life, when we choose to live with illusions.

This article explores selected resources Bonhoeffer offers for an earth-friendly theology in *Creation and Fall*, his *Christology* lectures and *Ethics*, leading towards Christian praxis in which human beings, as citizens in the commonwealth of God’s creation, act as representatives of non-human creation whenever our common citizenship is denied.

²⁹ *Ibidem*, p. 132.

MARIUSZ ROSIK

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

PAWEŁ APOSTOŁ O NATURALNYM POZNANIU BOGA (RZ 1, 19–20)

Katechizm Kościoła Katolickiego uznaje fragment korespondencji Pawła z Rzymianami (Rz 1, 19–20) za *locus classicus* argumentacji biblijnej za naturalną (rozumową) poznawalnością Boga. Wśród „»dróg« wiodących do Jego poznania”¹, które są nie tyle dowodami, ile argumentami za istnieniem Boga, autorzy *Katechizmu* wymieniają dwie: świat materialny i osobę ludzką (KKK 31). Prezentowana refleksja nad Pawłowym wywodem najpierw ukazuje przyczyny, dla których poznanie Boga z dzieł stworzonych jest utrudnione, następnie przybliża naturę tego poznania, odwołując się do podobnej myśli zawartej w korespondencji Apostoła Narodów z Koryntianami, oraz omawia konsekwencje braku owego poznania. Nieco inna droga poznania Boga została dana według Pawła wyznawcom judaizmu, którzy mają nie tylko „księgę natury” (jak poganie), ale także objawione Prawo. Przedstawienie roli Prawa pozwoli określić różnicę w dochodzeniu do Boga przez pogan i Żydów. Ostateczne wnioski przedstawia konkluzja niniejszych rozważań.

1. Możliwość rozumowego poznania Boga według Rz 1, 19–20

O początkach gminy chrześcijańskiej w Rzymie wiadomo niewiele. Zgodnie z wczesną tradycją, która niestety nie jest zbyt dobrze udokumentowana, Piotr przybył do Rzymu około 42 roku po Chr. Klaudiusz od początku swych rządów odnosił się z dużą rezerwą do Żydów. Prawdopodobnie w roku 49 lub 50 po Chr. cesarz wydał dekret wydalający Żydów z Rzymu. Wspomina o nim Łukasz: „Potem [Paweł] opuścił Ateny

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej KKK], Poznań 1994, s. 22.

i przybył do Koryntu. Znalazł tam pewnego Żyda, imieniem Akwila, rodem z Pontu, który z żoną Pryscyllą przybył niedawno z Italii, ponieważ Klaudiusz wysiedlił z Rzymu wszystkich Żydów” (Dz 18, 1–2a)². Swetoniusz stwierdza, że dotyczyło to Żydów, którzy byli powodem niepokoju za sprawą niejakiego Chrestosa³. Jeśli „Chrestos” odnosi się do Chrystusa (a co do tego raczej nikt z badaczy nie zgłasza już wątpliwości), staje się jasne, że dekret cesarza objął nie tylko wyznawców judaizmu, w tym judeochrześcjan, ale przypuszczalnie także niektórych przynajmniej etnochrześcijan, których identyfikowano z judaizmem, znając w jego obrębie zjawisko prozelityzmu⁴. Sam Swetoniusz nie jest jednak dokładnie obeznany z całą sprawą, gdyż z kontekstu, w jakim pojawia się wzmianka o wypędzeniu Żydów, wynika, że autor przypuszczał, iż Chrystus znajduje się w tym czasie w Rzymie⁵. W każdym razie wzmianka Swetoniusza o wydaleniu Żydów z Wiecznego Miasta poświadcza, że rzymską diasporę zamieszkiwali judeochrześcjanie. Kościół rzymski wywodzi się więc w połowie I stulecia tak z Żydów, jak i pogan.

Świadomy jest tego Paweł Apostoł, który w liście wysłanym do chrześcijańskich mieszkańców Rzymu uwzględnia jednych i drugich. Adresatami Listu do Rzymian, wysłanego najprawdopodobniej z Koryntu w 56 roku, są zarówno judeochrześcjanie, jak i wyznawcy Chrystusa wywodzący się z kręgów pogańskich (etnochrześcijanie). Według Apostoła Narodów jedni i drudzy potrzebowali usprawiedliwienia, które znaleźli w Chrystusie. Żydzi bowiem są winni tego, że nie zachowali wszystkich przykazań Prawa, poganie zaś tego, że nie rozpoznali Boga na drodze naturalnego poznania. Mówiąc o poganach, Paweł porusza sformułowany w tytule tego artykułu problem naturalnej poznawalności Boga. Zgodnie z hermeneutyczną zasadą, że tekst należy czytać w jego kontekście, wypada przytoczyć w całości Pawłowy wywód na ten temat:

² Nie wiadomo, czy Akwila i jego żona byli już w Rzymie chrześcijanami, czy też zostali nimi w Koryncie pod wpływem przepowiadania Pawła.

³ „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit”, *De vita Caesarum*, 5, 25, 4. Za: Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*. Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław 1987. Józef Flawiusz poświadcza postawę Klaudiusza wobec Żydów, przytaczając słowa jego dekretu: „Równocześnie napominam ich [Żydów], aby mojej dobroci nie nadużywali i nie pogardzali wierzeniami innych narodów, lecz przestrzegali swoich praw”, *Antiquitates Judaicae*, 19, 290. Za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*. Red. E. Dąbrowski. Tłum. Z. Kubiak (Księgi I–XIII), J. Radożycki (Księgi XIV–XX). Warszawa 2001. Na podstawie informacji, że wśród Żydów trwają spory o Chrystusa, Swetoniusz zapewne sądził, że Chrystus przebywał w tym czasie w Rzymie; zob. F.F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*. Kraków 2003, s. 152.

⁴ R. Penna, *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul*. „New Testament Studies” 1982, t. 28, nr 3, s. 328.

⁵ B.B. Bruce, *Wiarygodność pism...*, s. 152.

Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy, ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen. Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zboczenie. A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwego poznania Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi. Pełni są też wszelakiej nieprawości, przewrotności, chciwości, niegodziwości. Oddani zazdrości, zabójstwu, waśniom, podstępowi, złośliwości; potwarcy, oszczercy, nienawidzący Boga, zuchwali, pyszni, chępliwi, w tym, co złe – pomysłowi, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, niestali, bez serca, bez litości. Oni to, mimo że dobrze znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają, winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią (Rz 1, 18–32).

Apostoł stwierdza, że od stworzenia świata można poznać dwa niewidzialne (gr. *aorata*) przymioty⁶ Boga: „potęgę” (gr. *dynamis*) i „bóstwo” (gr. *theiotēs*). Poganie poznali Boga (w. 21), gdyż sam Bóg objawił im to, co można o Nim poznać (w. 19)⁷. Mimo to jednak „nie mogą wymówić

⁶ Użyty w Biblii Tysiąclecia termin „przymiot” nie wydaje się w pełni adekwatny, gdyż z punktu widzenia filozofii bóstwo jest istotą, a nie przymiotem Boga.

⁷ Podobny pogląd o poznawalności Boga z dzieł stworzonych wyznaje św. Augustyn: „Zapytaj piękno ziemi, morza, powietrza, które rozprzestrzenia się i rozprasza; zapytaj piękno nieba [...], zapytaj wszystko, co istnieje. Wszystko odpowie ci: Spójrz i zauważ, jakie to piękne. Piękno tego, co istnieje, jest jakby wyznaniem (*confessio*). Kto uczynił całe to piękno poddane zmianom, jeśli nie Piękny (*Pulcher*), nie podlegający żadnej zmianie?”, *Kazanie 241*. https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MR/wam_2010_ojcz_02.html [dostęp 15.02.2019].

się od winy" (w. 20), gdyż „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (w. 18) oraz „choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali” (w. 21), co więcej, „zaćmione zostało bezrozumne ich serce” (w. 21)⁸. Owo „zaćmienie serca” jest nie tylko skutkiem braku poznania Boga, lecz w pewnym sensie także jego przyczyną. Paweł używa tu czasownika *skotidzomai* (‘pograćzyć w ciemnościach’) w odniesieniu do serca (odpowiednikiem greckiego terminu *kardia* jest hebr. *lew*), które w Biblii jest rozumiane jako siedlisko myśli ludzkich, a więc także rozumowego oglądu świata. Owo „zaciemnienie serca” funkcjonuje w teologii jako konsekwencja grzechu pierwszych rodziców.

a. Przyczyny braku poznania Boga z dzieł natury wśród pogan

Biblijny mit o rajskim ogrodzie równie jasno ukazuje, że pierwsze nieposłuszeństwo wobec Stwórcy było absolutnie najgorszą decyzją, jaką kiedykolwiek podjął człowiek. To ona spowodowała na świat trzy konsekwencje: śmierć (przynajmniej tę duchową, rozumianą jako zerwanie więzi z Bogiem), cierpienia i kolejne grzechy. Do kategorii cierpień teologia dogmatyczna wlicza tzw. ranę umysłu, a więc zakłócenie poznania Boga. Rana umysłu „odbija się w życiu człowieka trudnością poznawania lub wręcz niemożnością poznania, a także ignorancją i lenistwem intelektualnym”⁹. Według autora natchnionego pierwsi rodzice mieli nadzieję na poznanie dobra i zła, tymczasem ich grzech przyniósł skutek zupełnie odwrotny. Szczegółowa analiza frazy „poznać dobro i zło” (Rdz 3, 5. 22) prowadzi do wniosku, że występuje ona w narracji w sensie „poznać wszystko”¹⁰. Po raz pierwszy fraza ta pojawia się w słowach węża (Rdz 3, 5), który knuje podstęp przeciw człowiekowi, po raz drugi zaś nabiera wydźwięku ironicznego w ustach Boga (Rdz 3, 22), niemniej w obu przypadkach łączy się ściśle z upadkiem.

Nowy status człowieka po grzechu został uwypuklony w tekście poprzez zastosowanie hebrajskiej formy *weatta* (Rdz 3, 16), która wprowadza

⁸ J.K. Pytel, *Samookazanie się Boga przez stworzenie świata* (Rz 1, 20). „Warszawskie Studia Teologiczne” 1997, t. 10, s. 279.

⁹ R.E. Rogowski, *ABC teologii dogmatycznej*. Opr. S.J. Stasiak, R. Zawila, A. Małachowski. Wrocław 1999, s. 60.

¹⁰ W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*. Rozprawy i Studia Biblijne 1. Warszawa 1996, s. 108–109. „Przez określenie »poznać dobro i zło« narrator rozumie, stosownie do hebrajskiego sposobu mówienia, naturalnie znacznie więcej niż sam tylko proces intelektualny. Słowo *jada* określa jednocześnie doświadczenie wszystkiego i uzyskanie władzy nad wszelkimi rzeczami i tajemnicami; »dobro i zło« należy bowiem pojmować tu nie jednostronnie, w sensie moralnym, ale w znaczeniu »wszystko«, G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. B. Widła. Warszawa 1986, s. 130.

dza nowy wątek opowiadania¹¹. Konsekwencją „poznania dobra i zła” nie było oczekiwane zrównanie się z Bogiem (ani tym bardziej zyskanie nieśmiertelności), lecz cierpienia, wstyd, osłabienie woli, utrata pierwotnego poznania Boga, doświadczenie bezsilności i konieczność śmierci. Karą za postępek człowieka w świetle wersetu: „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), jest nie tylko śmierć, ale także świadomość (poznanie) jej niechybnej konieczności. Egzegeci zauważają pewien odcień ironii w opowiadaniu Jahwisty: zamiast oczekiwanego „poznania dobra i zła”, pierwsi rodzice „poznali, że są nadzy” (Rdz 3, 7), przy czym nagość łączy się tu z ideą bezsilności i braku skutecznej ochrony przed cierpieniem. Motyw nagości obejmuje w tym wypadku także ograniczenie poznania przymiotów Bożych.

O ranie zadanej ludzkiemu poznaniu Boga przez grzech pierwszych rodziców pisze Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*:

Według Apostoła, na mocy pierwotnego zamysłu stwórczego rozum miał być wyposażony w zdolność swobodnego przekraczania granic doświadczenia zmysłowego i docierania do najgłębszego źródła wszystkiego: do Stwórcy. W następstwie nieposłuszeństwa, przez które człowiek postanowił nadać sobie całkowitą i absolutną autonomię w stosunku do Tego, który go stworzył, utracił tę zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy. Księga Rodzaju opisuje obrazowo tę kondycję człowieka, opowiadając, że Bóg umieścił go w ogrodzie Eden, pośrodku którego rośło „drzewo poznania dobra i zła” (por. 2, 17). Znaczenie tego symbolu jest jasne: człowiek nie był w stanie samodzielnie rozeznaczyć i rozsądzić, co jest dobre, a co złe, ale miał kierować się wyższą zasadą. Ślepa pycha zrodziła w naszych prarodzikach złudne przekonanie, że są niezależni i samodzielni, mogą się zatem obyć bez wiedzy pochodzącej od Boga. Skutki ich pierwotnego nieposłuszeństwa dotknęły wszystkich ludzi, zadając rozumowi rany, które od tamtej chwili miały się stać przeszkodą na jego drodze do pełnej prawdy. Ludzka zdolność poznania prawdy została zaćmiona na skutek odwrócenia się od Tego, który jest źródłem i początkiem prawdy. Także o tym mówi Apostoł, ukazując, jak bardzo myśli człowieka stały się na skutek grzechu „nikczemne”, a jego rozumowanie wypaczone i wiodące do fałszu (por. Rz 1, 21–22). Oczy umysłu nie mogły już widzieć wyraźnie: stopniowo rozum stał się więźniem samego siebie. Przyjście Chrystusa było wydarzeniem zbawczym, gdyż uwolniło rozum od jego słabości, rozrywając kajdany, w które sam się zakuł (nr 22).

¹¹ J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*. SBL Septuagint and Cognate Studies 35. Atlanta 1993, s. 48.

b. Natura rozumowego poznania Boga

Wracając do wywodu Pawła skierowanego do Rzymian, należy zauważyć przekonanie Apostoła o możliwości naturalnego poznania Boga¹². Przekonanie to zawarł on w słowach: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (w. 20). Chodzi tu o poznanie rozumiane w sensie hellenistycznym, a więc poznanie intelektualne¹³. Potwierdza to terminologia zaczerpnięta z filozofii greckiej (*gnōstos, ktisis*)¹⁴. Inaczej ma się rzecz w korespondencji z Koryntianami, gdzie Paweł wydaje się nawiązywać wprost do starotestamentowej idei mądrości Bożej: „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 Kor 1, 21). W tym przypadku koncepcja poznania jest na wskroś semicka, zakłada bowiem nie tylko akt intelektualny, lecz także afirmację wolitywną, mianowicie przyłgnięcie sercem do poznanego Boga¹⁵. Już samo sformułowanie „przez głupstwo głoszenia” jest paradoksalne. Stają więc naprzeciw siebie dwie kategorie: świat ze swoją mądrością i Bóg z mądrością, która światu wydaje się „głupstwem”.

Kosmos to świat istot ludzkich, które wpatrując się w Bożą mądrość odbitą w stworzeniu, mogą poznać jego Stwórcę, jednak nie są w stanie ani poznać, ani przyjąć zbawczego działania Boga (podobnie jak w Rz 1, 19–20; por. Mdr 13, 1–9). Bóg jednak od wieków postanowił zbawić tych, którzy przyjmą nie mądrość świata, lecz logikę wiary w Jezusa Chrystusa. A zatem nie istnieje *de facto* antyteza poznania racjonalnego i wiary, lecz zamknięcia się w logice czysto ludzkiej i otwartości na Bożą mądrość. Paweł przedstawia to za pomocą antytezy: mądrość świata — mądrość Boga¹⁶.

¹² H. Ordon, *Świat stworzony drogą do poznania Boga* (Rz 1, 19–20). „Verbum Vitae” 2017, nr 31, s. 172–173.

¹³ E. Świerczek, *Poznanie Boga według Pisma Świętego. Czy Mdr 13, 1–9 i Rz 1, 18–23 oraz późna tradycja żydowska uzupełniają ogólną naukę biblijną na temat poznania Boga?* „Przegląd Kalwaryjski” 2007–2008, nr 11–12, s. 26.

¹⁴ J. Woyke, „Sie vertauschten die Wahrheit über Gott mit der Lüge...” ‘Anti-Kosmotheismus’ im Römerbrief des Paulus? W: *Schöpfung, Monotheismus u. fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen*. Red. L. Bormann. Biblisch-Theologische Studien 95. Neukirchen — Vlyun 2002, s. 152.

¹⁵ K. Romaniuk, *Zagadnienie naturalnego poznania Boga według Rz 1, 18–33*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1977, t. 24, z. 1, s. 65–66.

¹⁶ „W historii egzegezy padały różne propozycje rozumienia sformułowania »w mądrości Bożej«. Niektórzy rozumieci tu mądrość objawioną w Prawie i w księgach prorockich (Chryzostom, Klemens Aleksandryjski), inni woleli mówić o mądrości, która każe przewartościować sprawy tego świata i uznać je za mało znaczące (Orygenes), jeszcze inni wskazywali na mądrość pochodzącą z objawienia Bożego (jako jej źródło wskazywano niekiedy żydowską apokaliptykę). Inna propozycja głosi, że mądrość, o której mówi tu Paweł, to prorocka mądrość pozwalająca krytycznie i oczyma wiary spojrzeć na sprawy

Tradycja Kościoła raczej jednoznacznie interpretuje Rz 1, 18–32 i 1 Kor 1, 21 jako teksty mówiące o możliwości naturalnego poznania Boga¹⁷. Oczywiście istnieje cała gama odcieni interpretacyjnych wśród egzegetów, jednak raczej nikt nie zaprzecza zasadniczemu przesłaniu tych fragmentów. Co najwyżej pewni badacze utrzymują, że mowa jest tam o możliwości poznania Boga z dzieł stworzonych, nie zaś o konieczności. Niektórzy dodają, że do takiego poznania konieczne jest działanie Bożej łaski na rozum ludzki.

Taki stan rzeczy poświadcza papież Pius XII, który w encyklice *Humani generis* pisze:

Umysł ludzki zasadniczo mógłby o własnych siłach dojść do prawdziwego i pewnego poznania tak jedyne go osobowego Boga, który przez swoją Opatrzność czuwa nad światem i nim rządzi, jak i prawa naturalnego, które Stwórca wypisał w naszych duszach. Skuteczne i owocne wykorzystanie za pomocą rozumu tych wrodzonych zdolności natrafia jednak w praktyce na liczne przeszkody. Prawdy dotyczące Boga oraz relacji między Bogiem i ludźmi przekraczają w sposób absolutny porządek rzeczy podpadających pod zmysły i gdy powinny one wyrazić się w czynach i kształtować życie, wymagają od człowieka poświęcenia i wyrzeczenia się siebie. Rozum ludzki natomiast w poszukiwaniu takich prawd napotyka trudności wynikające z wpływu zmysłów i wyobraźni oraz ze złych skłonności spowodowanych przez grzech pierworodny. Sprawia to, że w tych dziedzinach ludzie łatwo

świata; istnieją wreszcie i tacy, którzy widzą tu nawiązanie do charyzmatycznego daru mądrości. Bardziej istotne niż określenie semantycznego pola terminu *sofia* i odnalezienie odcienia znaczeniowego nadanego mu przez Pawła jest jednak fakt, że mądrość ta zostaje przeciwstawiona mądrości świata. Apostoł kładzie nacisk nie na samą treść terminu, lecz na opozycję”, M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 7. Częstochowa 2009, s. 129–130. Por. S.M. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. SBL Septuagint and Cognate Studies 134. Atlanta 1992, s. 11–112.

¹⁷ Na taką interpretację Rz 1, 19–20 powołuje się Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł pomaga nam wyraźniej dostrzec, jak wnikliwa jest refleksja podjęta w Księgach mądrościowych. Posługując się językiem potocznym, Apostoł przeprowadza filozoficzny wywód, w którym wyraża głęboką prawdę: obserwacja »oczyma umysłu« rzeczywistości stworzonej może doprowadzić do poznania Boga. Poprzez stworzenia daje On bowiem rozumowi wyobrażenie o swojej »potędze« i »Boskości« (por. Rz 1, 20). Wyraża się w tym uznanie, że rozum ludzki posiada zdolność, która zdaje się nieledwie przekraczać jego własne naturalne ograniczenia: nie tylko nie jest zamknięta w sferze poznania zmysłowego, potrafi bowiem poddać je krytycznej refleksji, ale analizując dane zmysłowe może też dotrzeć do przyczyny, z której bierze początek wszelka postrzegalna rzeczywistość. Językiem filozoficznym można by powiedzieć, że ten doniosły tekst Pawłowy potwierdza, iż człowiek posiada zdolność pojmowania metafizycznego” (nr 22), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [dostęp 15.02.2019].

sugerują się błędem lub przynajmniej niepewnością w tym, czego nie chcą uznać za prawdę (nr 2)¹⁸.

W słowach tych widać jasne nawiązanie do dokumentu I Soboru Watykańskiego:

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. [...] Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit (*De Deo uno* 1785).

c. Skutki braku rozumowego poznania Boga

Apostoł Paweł okazuje się spadkobiercą zarówno greckiej, jak i judaistycznej tradycji sapiencjalnej. W zestawieniu jego wywodu o naturalnej poznawalności Boga (Rz 1, 18–32) z myślą zawartą w Księdze Mądrości (Mdr 13, 1–9) da się zauważyć cztery wspólne elementy: „badanie przyrody jako część nabywania filozoficznej mądrości, przyrodoznawstwo jako jedna z możliwych dróg do poznania rozumu Boga, natura jako otwarta księga i wreszcie wielowarstwowy przekaz Boży zapisany w tej księdze i możliwy do odczytania przez człowieka”¹⁹. Kto jednak nie podejmie wysiłku, aby na tej drodze poznać Boga, naraża się na grzech bałwochwalstwa, który to właśnie jest konsekwencją braku poznania Boga: „I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” (Rz 1, 23)²⁰. W korespondencji z chrześcijanami w Galacji Paweł dodaje: „Wprawdzie ongiś, nie znając Boga, służyliście bogom, którzy w rzeczywistości nie istnieją. Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał, jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów, pod których niewolę znowu chcecie się poddać?” (Ga 4, 8–9).

Bałwochwalstwo było uważane w Izraelu i w rodzącym się Kościele za jedno z największych wykroczeń przeciw prawdziwemu Bogu. Było ono niczym cudzołóstwo, które przecież Prawo Izraela karało śmiercią. Pierwotny monoteizm izraelski nie wykluczał wcale istnienia obcych bogów, przyjmując raczej charakter monolatryczny. Z czasem utrwaliło się przekonanie, że bogowie obcych narodów są ułudą i nicością. Rozwój

¹⁸ DS 3875. Za: KKK 37.

¹⁹ A. Siemieniewski, *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*. Warszawa 2009, s. 18.

²⁰ K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Pismo Święte Starego Testamentu 8/3. Poznań – Warszawa 1969, s. 201–202.

myśli demonologicznej wpłynął na utożsamienie bożków z demonami, czyli złymi duchami, które zostały stworzone przez jedyne Boga jako istoty z natury dobre, jednak przez własny wybór wykroczyły przeciw swemu Stwórcy. Autor Psalmu 96 zapewnia, że wszyscy bogowie pogan to nicość: *kol-elohe haammim elilim* (BT5 tłumaczy: 'ułuda', w. 5). Hebrajskie *elilim* (nicość) stoi w jawnym kontraście z *elohim* (Bóg). Owa „nicość” jednak w przekładzie greckim Septuaginty przyjmuje imię demona: *pantes hoi theoi tōn ethnōn daimonia*. Tym samym śladem w tłumaczeniu poszedł św. Hieronim: „omnes dii gentium daemonia”²¹.

Bałwochwalstwo jest więc dla Izraelitów i pierwszych chrześcijan niczym innym jak tylko poddawaniem się wpływom demonów, których zamiarem jest odwodzenie wyznawców od drogi zbawienia²². Kiedy Paweł głosił Ateńczykom zmartwychwstałego Chrystusa jako „nieznanego Boga” (Dz 17, 23), niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich mówili: „Zdaje się, że jest on zwiastunem nowych bogów (*daimonion*), bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie” (Dz 17, 18). Pisma Pawłowe podtrzymują dawne przekonania o tożsamości bożków i demonów²³. Apostoł przestrzega Koryntian: „Nie chciałbym, byście mieli coś wspólnego z demonami. Nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów; nie możecie zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów” (1 Kor 10, 20b–21)²⁴.

²¹ Podobnemu przekształceniu w tłumaczeniu uległo Boże ostrzeżenie przeciw tym, którzy „palą kadzidło na ceglach” (Iz 65, 3); w LXX Bóg napomina tych, „którzy palą kadzidło demonom”. „Kozły” z Iz 13, 21 w tekście greckim stają się „demonami”. „Trzeba także pamiętać, że w najstarszych wierzeniach żydowskich (tzn. sprzed wygnania) występowały postacie demonów i złych duchów odpowiadające starożytnym bóstwom kananejskim”, A.M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997, s. 154.

²² M. Rosik, *Biblia o bałwochwalstwie*. W: *Bogowie i ich ludy. Religie pogańskie a procesy tworzenia się tożsamości kulturowej, etnicznej, plemiennej i narodowej w średniowieczu*. Red. L.P. Słupecki. Wrocław 2008, s. 28–29.

²³ Związek pomiędzy idolatrią a demonami ukazuje kanyt Mojżesza, który interpretuje historię Izraelitów wędrujących przez pustynię: „Bogami cudzymi do zazdrości Go pobudzają i gniewają obrzydliwościami. Złym duchom składają ofiary, nie Bogu, bogom, których oni nie znają, nowym, świeżo przybyłym – nie służyli im wasi przodkowie” (Pwt 32, 16–17); J. Smit, „Do Not Be Idolaters”: *Paul's Rhetoric in First Corinthians 10:1–22*. „Novum Testamentum” 1997, t. 39, fasc. 1, s. 41–42.

²⁴ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*. Poznań 1965, s. 224–227.

2. Kwestia poznania Boga wśród Żydów

Inaczej ma się sprawa poznania Boga wśród wyznawców judaizmu. W ich przypadku poznanie Boga jest ułatwione, gdyż może się dokonać na drodze objawionego Prawa. Prawo dane przez Boga na Synaju ma wymiar moralny i kultowy²⁵, a jego szczytem jest Dekalog. Prawo zostało dane Izraelowi jednak nie po to, aby wyzwolić go z grzechów, ale po to, by uświadomić mu grzeszność (Rz 7, 7), skoro „przez Prawo jest tylko większa znajomość grzechu” (Rz 3, 20b). Wystarczy jeden raz złamać przykazanie Boże, aby znaleźć się w stanie grzeszności, gdyż „jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający” (Rz 5, 16b). Nie ma takiego człowieka, który nie złamałby choćby jednego przykazania, „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23). „Wszyscy” odnosi się tak do Żydów, jak do pogan.

Poganie nieznający Prawa grzeszą, gdyż nie poznali w sposób właściwy Boga z dzieł stworzonych, Żydzi – choć znają Prawo – o własnych siłach nie są w stanie go przestrzegać²⁶. Prawo więc żadną miarą nie jest w stanie uwolnić człowieka z grzechu, a jedynie uświadomić mu stan grzeszności. Na tym polega jego zasadnicza funkcja (Rz 5, 12. 21; 7, 11). Co więcej, w pewnym sensie Prawo jeszcze bardziej pogrążyło człowieka w grzechu. „Gdzie nie ma Prawa, tam nie ma i przestępstwa” (Rz 4, 15b), pisze Apostoł Narodów. Nie ma przestępstwa, gdyż człowiek nie wie, co jest dobre, a co złe²⁷. Uświadamia mu to dopiero Prawo, którego nie jest w stanie przestrzegać własnym wysiłkiem. Wystarczy złamać jedno przykazanie, a człowiek staje się grzesznikiem i trwa w tym stanie, choćby zachowywał skrupulatnie wszystkie inne. Żaden ludzki wysiłek nie wystarczy, by ten stan grzeszności w sobie pokonać. Dobre czyny są czymś chwalebny, nie niwelują jednak czynów złych. Człowiek, który raz stał się grzeszny (a takimi są wszyscy), nie może wyjść z tego stanu bez Odkupiciela. Będąc w stanie grzechu, człowiek jest jego niewolnikiem; żyje jakby w więzieniu (Ga 3, 22–25). Jedyne, co można wówczas zrobić, to szukać ratunku w Bogu, który ma moc odkupić i przebaczyć grzech. To nie Prawo, ale Bóg w Chrystusie może pojednać człowieka ze sobą. Prawo

²⁵ W. Rakocy, „Gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). *Pneumatologia wyzwolenia i wolności*. „Scripturae Lumen” 2012, nr 4, s. 113; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*. Göttingen 1978, s. 77–80; H. Räisänen, *Paul and the Law*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 29. Tübingen 1983, s. 23–28.

²⁶ H. Ordon, *Świat stworzony...*, s. 177; B. Ponizy, *Poznanie Boga na podstawie Księgi Mądrości 13, 1–9*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1981, t. 34, nr 2, s. 101.

²⁷ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia. List św. Pawła do Rzymian*. W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*. Red. J. Frankowski, S. Mędała. Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 9. Warszawa 1997, s. 311.

jest jedynie „wychowawcą” (gr. *paidagōgos*; Ga 3, 24); dopiero wiara sprawia, że człowiek przestaje być poddany „wychowawcy” (Ga 3, 25)²⁸.

Dla tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, funkcja Prawa ustała (Rz 10, 4; Ga 3, 19)²⁹. Oczywiście nie oznacza to, że wierzący w Chrystusa nie muszą zachowywać przykazań. Wręcz przeciwnie! Jednak po przyjsciu Chrystusa przez wiarę w Niego zyskują moc, by przykazania te wypełniać, wcześniej natomiast o własnych siłach nie byli w stanie tego uczynić³⁰. Chrystus wykupił człowieka z niewoli Prawa w tym sensie, że dzięki Niemu człowiek staje się dzieckiem Boga (Ga 3, 23–26). Dziecko nie podlega zniewoleniu. Dziecko Boga ma Ducha Bożego, który daje siłę do zachowania przykazań. „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, [...] [tego dokonał Bóg]” (Rz 8, 3). Przykazania pouczały o tym, co jest dobre, Duch zaś daje siłę, by dobro wypełnić. Przykazania mówiły o tym, co jest grzechem, a Duch daje moc, by grzechu unikać. Przykazania nie dają siły, by unikać zła i czynić dobro, natomiast Duch daje upodobanie w tym, co dobre, dzięki czemu czynienie dobra staje się radością, a nie ciężącym obowiązkiem.

Poziom życia moralnego nie jest zależny od przyjęcia przykazań, lecz od stopnia zjednoczenia z Bogiem: kto jest z Nim ściśle złączony, nie potrzebuje przykazań, sam bowiem Bóg poucza go o tym, co dobre, i daje siłę do wypełnienia tego dobra. Moc do zachowania Prawa nie leży w samym Prawie, lecz w zjednoczeniu z Chrystusem. Nie wystarczy znajomość Prawa, by go przestrzegać. Trzeba być zjednoczonym z Bogiem, by otrzymać moc do zachowywania przykazań. Żydzi zatem pozostają winni przed Bogiem podobnie jak poganie³¹. Ci drudzy dlatego, że nie przyłgnęli do

²⁸ W. Rakocy argumentuje, „że życie wedle Prawa Bożego na etapie Starego Testamentu apostoł Paweł postrzega jako stan zniewolenia w grzechu. Owo Prawo nie wyrwało człowieka z tego stanu, ale jeszcze bardziej go w nim pogłężyło, dając mu większą świadomość własnej grzeszności. Bez Odkupiciela owa sytuacja jest beznadziejna. Zachowanie przykazań podnosi wprawdzie poziom moralny człowieka, lecz nie doprowadza go do stanu sprawiedliwości w obliczu Boga”, W. Rakocy, „Gdzie Duch Pański – tam wolność”..., s. 117.

²⁹ Więcej na temat Pawłowego rozumienia Prawa: zob. M. Czajkowski, „Cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 26). Rz 9–11 w kontekście całego Listu do Rzymian. „Perspectiva” 2012, t. 11, nr 1 (20), s. 5–22.

³⁰ O stanie człowieka przed przyjściem na świat Odkupiciela: zob. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*. Tarnów 1995.

³¹ W tym kontekście H. Ordon stwierdza: „Spotkanie judaizmu biblijnego, jego wierzeń i kultu, ze światem kultury i filozofii hellenistycznej, do jakiego doszło w diasporze, zwłaszcza aleksandryjskiej, wniosło nowe elementy i impulsy również w problematykę poznania Boga. Żydowskim wyznawcom monoteizmu, żyjącym wśród pogan, nie była obca wiedza o tym, że w niektórych nurtach filozoficznych przyjmowano na podstawie jedynie rozumowych spekulacji, bez uciekania się do objawienia, istnienie jednego Boga jako pierwszej przyczyny i zasady łączącej cały wszechświat. Punktem wyjścia dociekań, które doprowadziły na podstawie wnioskowania skutkowo-przyczynowego do wypracowania

Boga, którego można poznać na drodze rozumowej, ci pierwsi zaś dlatego, że mając Prawo, nie zachowywali go.

3. Konkluzja

Augusto Guerriero, włoski pisarz, jest autorem dzieła zatytułowanego *Quaesivi et non inveni* (*Szukałem i nie znalazłem*). Publicysta dzieli się swoim doświadczeniem poszukiwania Boga, które spełzło na niczym. Autor wyjaśnia, że poszukiwał Boga, jednak nie znalazł przekonujących argumentów za Jego istnieniem. W odpowiedzi na książkę Guerriero Carlo Carretto napisał dzieło *Ho cercato e... ho trovato* (*Szukałem i znalazłem*). Zakonnik daje w niej piękne świadectwo własnych poszukiwań Boga, które doprowadziły go do głębokiej wiary. Wydaje się, że owe dwa doświadczenia dwóch osób poszukujących Boga mogą być trafnym podsumowaniem refleksji na temat Jego naturalnej poznawalności. Zgodnie z przekonaniem Apostoła Narodów obserwacja dzieła stworzenia i pogłębiona refleksja intelektualna mogą doprowadzić do poznania istnienia Boga i niektórych Jego przymiotów. Poznanie to pozostaje jednak możliwością, nie koniecznością.

Na koniec niech zabrzmi głos Jana Pawła II, który komentując klasyczny Pawłowy tekst o naturalnej poznawalności Boga, powiedział:

Apostoł ma tu na myśli ludzi, którzy „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1, 18). Grzech odwodzi ich od oddawania należnej czci Bogu, którego każdy człowiek może poznać. Może poznać Jego przymioty. Niewidzialny Bóg staje się poniekąd widzialny przez swoje dzieła. Tę samą, co apostoł Paweł, naukę o poznawalności Boga z rzeczy stworzonych głosi w Starym Testamencie Księga Mądrości. [...] Główną myśl przytoczonego fragmentu Księgi Mądrości odnajdujemy również w Liście św. Pawła do Rzymian (1, 18–21): Boga można poznać ze stworzeń — świat widzialny stanowi dla umysłu ludzkiego podstawę do wniosku o istnieniu niewidzialnego Stwórcy. Wypowiedź Księgi Mądrości jest obszerniejsza. Autor natchniony polemizuje w niej ze współczesnym sobie pogaństwem, które wyrażało się w oddawaniu czci boskiej stworzeniom. Równocześnie zaś można w tej wypowiedzi odnaleźć akcenty istotne dla każdej epoki, również i dla naszej³².

idei Stwórcy i wielkiego Architekta świata, były dostrzegane w przyrodzie racjonalność, harmonia i ład. Ponieważ nie mogły one być dziełem przypadku, stąd pojawiły się próby racjonalnego wyjaśnienia ich zaistnienia”; H. Ordon, *Świat stworzony...*, s. 177.

³² Jan Paweł II, *Głupi z natury* (*Mdr 13, 1*). Katecheza wygłoszona na pl. św. Piotra 20 marca 1985 r. <https://adonai.pl/jp2/?id=189> [dostęp 15.02.2019].

Słowa kluczowe:

poznanie Boga, List do Rzymian, apostoł Paweł, droga natury, Prawo

**Paul the Apostle about Recognizing God in a Natural Way
(Rom. 1:19–20)**

A b s t r a c t

Apostle Paul in his correspondence with Romans states that there is a possibility to obtain some knowledge about God in natural way: “since the creation of the world, the invisible existence of God and his everlasting power have been clearly seen by the mind’s understanding of created things” (Rom. 1:20). There is a difference between the natural way of knowing God between pagans and Jews. It is because Jews have not only “book of nature” but also the Law which is revealed by God. Human sins make it more difficult to recognize God and his features both for pagans and Jews.

Keywords:

recognizing God, Letter to the Romans, apostle Paul, natural way, the Law

ALBÍN MASARIK

Matej Bel University in Banská Bystrica, Slovakia

Search for the Meaning of the Expression *kainē ktisis* in 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15

Introduction

In 2009 I published a 42-page study at the Pedagogical Faculty of Matej Bel University on *The Transformation of a Person in Christ*. The texts which I have introduced in my heading were also important within its framework. Seven years later I felt the need to return to this study and revise it, going into more depth in some sections and in connection to Paul's expressions about "a new creation" (καινή κτίσις). Slovak translations of the New Testament render 2 Cor. 5:17 in a way which relates the phrase "new creation" to the Christian (that is, to the one who is ἐν Χριστῷ) and in this form it expresses a significant relationship between spiritual existence and the quality of life. In some commentaries, however, I discovered approaches which did not relate the expression "new creation" to the Christian but to the world. That means that they do not present an anthropological perspective but rather a cosmological one. If this were the original meaning of this text, then I should not include it in my observations about the transformation of a person in Christ. Therefore, I would first like to map out the range of interpretations found by expositors, to understand the basis for individual positions and to take legitimate viewpoints into objective consideration, when revising the above-mentioned study.

1. Foundational New Testament Texts

Paul uses the expression "new creation" (καινή κτίσις) in two places (2 Cor. 5:17 and Gal. 6:15). In 2 Cor. 5:17 it is a collective label for the

implications of “being in Christ” and in Gal. 6:15 he notes that what it signifies is neither the existence or non-existence of religious signs (circumcision or non-circumcision), but what matters is a new creation. Therefore, it is important that we test what these expressions communicate as well as attempt to avoid interpretative errors or a subjective preference for any particular version.¹

First we might study the text in 2 Cor. 5:17 (ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινῶν; NA28), because here we find the relation between the existence ἐν Χριστῷ and its formative impact on man. The formula ἐν Χριστῷ will not be a subject for observation in this article because I will pay attention to it when I revise the older version of my work. Here I will focus on the expression καινὴ κτίσις and the interpretative connections, which we should take into account while examining it. We encounter the first problem with this text in the lack of verb in the Greek version. It was necessary to supply a verb when translating the text. Slovak translations insert the auxiliary verb “is” and relate it to the indefinite pronoun τις (‘anyone’).² W. Hulitt Gloer notes that English texts do this in similar fashion also but, in his opinion, the present context and apocalyptic background of the expression indicate that the translation ‘there is’ (a new creation) would have been preferable.³ Therefore, one of the objects of our study will be the question of how to translate the text in order to correctly grasp its meaning for an understanding of Christian existence in Pauline theology.

Another important question is what to understand by καινὴ κτίσις, when the noun κτίσις (‘creation’) can equally mean the result as well as

¹ J.D. Worthington, *Creation in Paul and Philo. The Beginning and Before*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/317. Tübingen 2011, p. 97: “Many observers focus on Paul’s description of a new creation. But without a proper discernment of how Paul understands the model or framework for the new creation (that is to say, the original creation), observation in the area of the new creation is, to put it mildly, very prone to an inaccurate understanding of the new.”

² Rendering of the text in Slovak translations:

Ecumenical: “Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation. The old things have passed away, new things have come;”

ECAV: “Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation. The old things passed away and behold, new things have come;”

R.Cath: “Whoever is therefore in Christ, is a new creation. The old has gone and new is come” (2 Cor. 5:17 SSV);

Roh.: “So then, if anyone is in Christ, he is a new creation, the old is gone, behold, everything is new.”

³ W.H. Gloer, *An Exegetical and Theological Study of Paul’s Understanding of New Creation and Reconciliation in 2 Cor. 5:14–21*. Mellen Biblical Press 5/42. Lewiston – Queenston – Lampeter 1996, p. 68.

the act of creating.⁴ One possibility is to understand it as the new existence of the person in Christ, which reveals itself to be new here and now in a new fellowship⁵. But as I will mention later, this is not the only possibility. Therefore, we will examine how this expression is interpreted in the exegetical discussion.

If we move on to the second text — in Gal. 6:15⁶ the new creation is spoken of as of something that is essential, as opposed to circumcision and uncircumcision which are insignificant. We find a similar structure of statements regarding the difference between circumcision and uncircumcision as being beside the point in both Gal. 5:6⁷ and 1 Cor. 7:19. If in Gal. 6:15 it is the new creation which matters, in Gal. 5:6 it is faith working through love. In 1 Cor. 7:19⁸ it is the keeping of God's commandments that matters. Comparison of these texts leads us to identify the "new creation" with "faith working through love" as well as "keeping God's commandments." We must be cautious with this because these expressions do not necessarily completely overlap, even though we may see in them evidence of the new creation in the present. If we take 2 Cor. 5:17 into consideration in context we gain a picture not only of the manifestation but also the source, which is in being *en Christō*.

In commentaries we can, however, find a relatively wide variety of approaches, which diverge both in the interpretation of content and in an understanding of the timing in which the new creation becomes reality.

2. Questions Discussed

In connection to the expression "new creation" (2 Cor. 5:17a; Gal. 6:15) we can find various interpretations of the content and also varied time frames. Concerning 1) content, expositors understand under this either 1a) the individual, or 1b) the cosmos. Concerning the 2) time frame, we can find 2a) present, or also 2b) eschatological approaches.

Ad 1. The individual or the cosmos?

⁴ F. Stagg, *New Testament Theology*. Nashville 1962, p. 114.

⁵ M.C. de Boer, *Galatians: A Commentary*. Louisville 2011, p. 403: "The new creation is both, it is God's new creative act in Christ, as well as the result of this new creative act, the fellowship of reciprocal love and service through Christ's Spirit (compare 5:13–24), in which the divisions of the present world have been removed (Jew/Greek, slave/free, man/woman, circumcision/uncircumcision)."

⁶ Gal. 6:15 (NA28): οὐτε γὰρ περιτομή τί ἐστίν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις.

⁷ Gal. 5:6 (NA28): ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὐτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.

⁸ 1 Cor. 7, 19 (NA28): ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.

We can open this section with Peter Oakes's comment, which compares the rendering of Galatians 6:15 and 2 Cor. 5:17 and notes that it isn't clear whether it refers to the renewal of the Christian or the world in general.⁹

a. *The individual as a new creation.* According to Rudolf Bultmann the expression new creation in 2 Cor, 5:17 as well as in Gal. 6:15 "clearly refers to the individual"¹⁰ (but he understands it from an eschatological perspective). We find the individual understanding among Moyer V. Hubbard's new works, whose work *The New Creation in Paul's Letters and Thought* is very interesting for various reasons and, besides being of benefit for the theme in hand, is a good text book for the history of exposition of the text. We will pay more detailed attention to his perspective in the conclusion of this article.

According to Gloer, Paul is speaking here of the new creation, which includes more than just the new being of individual believers, and he comments: "This new creation is an ontological reality, which includes the anthropological but transcends the individual perspective."¹¹

b. *The world as the new creation*

T. Ryan Jackson in his work *New Creation in Paul's Letters*, considers the concept of a new creation in the teaching of the early church. His view is that in the first place this was related to the individual's conversion initiated at baptism. As a second reality he mentions that they understood it in relation to a broader soteriology, which included all of creation. Although in his opinion individual writers of the early church placed an emphasis on the varied aspects of Paul's new creation, he states that "it is clear that many may have held together both an individual and a cosmological aspect of this concept."¹² An echo of these approaches can be found also in the works of contemporary authors. N.T. Wright in his work *Paul in Fresh Perspective*, represents the opinion that in Gal. 6:14–16, 2 Cor. 5:17 and Rom. 8: "Paul isn't speaking only of the individual Christian as a new creation, although that is, of course, true, but about the overall renewal of the cosmos. The Christian is invited to participate in it and that in two senses: as a consumer but also as an agent."¹³ Among older authors we find a similar position for example in Theodor Zahn, who sees in Gal. 6:15

⁹ P. Oakes, *Galatians*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids 2015, p. 189.

¹⁰ R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Ed. H.A.W. Meyer. Sonderband 4. Ed. E. Dinkler. Göttingen 1976, p. 159.

¹¹ W.H. Gloer, *An Exegetical and Theological Study...*, p. 68.

¹² T.R. Jackson, *New Creation in Paul's Letters*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/272. Tübingen 2010, p. 9.

¹³ N.T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis 2005, p. 114.

a new creation, not only in release from the bonds which previously tied believers in Christ to the present evil world,

but on the basis of his death, which redeemed us from the old world, a new world was created. It is unnecessary to say that this took place through Jesus' resurrection (1:1), the pouring out of the Holy Spirit (4:6), rebirth of sinful and mortal people to new and eternal life [...]. Because those, in whose heart the Spirit of Jesus Christ lives and who live in this spirit (5:25), know that they are a new creation, part of a new and eternal world. *Kainē ktisis* has this specific and individual meaning here as well as in 2nd Corinthians 5:17 comp. James 1:18 in contrast to the distinction which belongs to the old world – circumcised and uncircumcised people.¹⁴

Ad 2. Does this relate to present or eschatological concepts?

a. *New creation as the present.* Mathias Rissi understands a new creation as the Christians' contemporary existence. "They already are a new creation in Christ, because their life is determined by the One, who died for them and rose again."¹⁵ At the same time, he notes that the new creation is characterized by two elements: 1. the new creation needs daily confirmation, he lives from the daily presence of God's actions and 2. the new creation remains limited to the inner man."¹⁶

b. *New creation – the eschatological understanding.* Jackson finds in Theodoret that "the strict meaning of the new creation is the transformation of all things which will take place after the resurrection from the dead."¹⁷ We find an eschatological interpretation of the new creation also in Bultmann, who based it on the premise that 2 Cor. 5:17 has, in his opinion, not yet

¹⁴ Zahn T., *Der Brief des Paulus an die Galater*. 2nd edition. Leipzig 1907, p. 281f. George H. Guthrie (2 Corinthians. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids 2015, p. 308) mentions a similar anthropological interpretation in an eschatological context: "Others, however, understand under the new creation the newly created order established by Christ (for example, 'there is a new creation,' Roetzel 2007: 80–81; NRSV, HCSB, TNIV), which naturally includes believers as the new creation but this expression places it into a wider, eschatological context. The new basis for understanding others flows not just from the individual person who has been transformed by the gospel, but also from the values of the kingdom which has been brought in by Christ's Lordship [...]."

¹⁵ M. Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund – Der Prediger – Der Tod*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 56. Eds. H.J. Stoebe, O. Cullmann. Zurich 1969, p. 70.

¹⁶ *Ibidem*. And he continues: "Salvation, that is the new creation of the whole earthly existence of the soma remains a future hope (compare Romans 8:23). [...] The earthly existence of man is doomed to perish, but the believer already experiences in the inner man the renewing power of the resurrection."

¹⁷ Theodoret, *Epistle to the Galatians*, 6, 15. In: T.R. Jackson, *New Creation...*, p. 119.

been fulfilled¹⁸. But we mustn't overlook that he is also aware of the present implications of this reality. He understands the Christian existence to be an eschatological existence: "*En Christó* describes the direction of the believer's new life as of an eschatological existence. And this eschatological existence is described as *kaine ktisis*."¹⁹

Thomas R. Schreiner has a similar approach to the theme. In connection to the text of 2 Cor. 5:17 (v. 14–21) he observes that, "for Paul, the new creation is inseparably connected to the cross of Christ. The new creation began in Christ and will be completed at the end (eschaton), when the groaning, which characterizes the old creation, passes away (Romans 8:18–22)."²⁰

3. Search for My Own Position and Conclusion

The variability of objects and time structures delineated above apparently results from various interpretative starting points for the same text. From a biblical context it is certainly not possible to exclude either the anthropological perspective (because the New Testament reckons with man being changed) nor is it possible to overlook an expectation of eschatological renewal. While searching for the meanings which our two key texts communicate, Hubbard's work *New Creation in Paul's Letters and Thought* became a very significant help in the end which, with its structure and thorough elaboration, far surpasses the time and methodological possibilities available to me for reworking my study on the transformation of a person in Christ. After thorough research into the history of interpretation of this group of texts he comes to the conclusion:

There is no convincing evidence for a cosmological interpretation of *kaine ktisis* in 2nd Corinthians 5:17. The opposite is true. As emerges from the context of *kaine ktisis* in 2 Corinthians 5:17, we are dealing with an

¹⁸ Likewise also *ibidem*, p. 146: "Naturally, the tenses in 17b prevent us from understanding Paul's new creation primarily from the point of view of the physical universe. As Paul understood 'old' as that which has passed away and new as the present reality, the expression 'new creation' is not simply a reference to the renewal or renovation of the world. But if we take Paul's presentation of the eschatological perspective, as well as the connection with Christ's event, it begins in the resurrection of Jesus' body. This certainly doesn't present a problem to the evidence of a passage like 1 Corinthians 15:20,23, where Christ's resurrection is described as the 'first fruits' of the general resurrection, the arrival of which at the end of the ages is the subject of faith (compare Colossians 1:15–18; Romans 8,11.16f.29)."

¹⁹ R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 158.

²⁰ T.R. Schreiner, *Galatians. Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids 2010, p. 379f.

anthropological motive which concerns the new situation of the individual in Christ.²¹

Hubbard bases his claim on commentaries dealing with the key texts (2 Cor. 5:17 and Gal. 6:15) from the fourth to the 5th century (Severian) and from the sixth century (Oecumenius), as they are rendered by Karl Staab (1933). He finds support in them for an anthropological reading of the text. He states that this reading was reflected in both Calvin's and Luther's commentaries and formed the standard interpretation in the great German theologies and monographs of the 19th and early 20th centuries. He finds a change first in Adolf von Harnack in his study *The Terminology of the New Birth and Related Experiences in the Earliest Church*, in which Harnack noted that Paul used a traditional rabbinic motif, unknown to his readers.²²

According to Hubbard an anthropological interpretation of Paul's theme of "a new creation" was dominant also in the commentaries and monographs in the period following the second World War. In spite of this, already in 1935 he finds a significant shift in Strachan's commentary on The Second Epistle to the Corinthians. Strachan claims that Paul had adopted "the speech of contemporary Jewish thinking" and so defines *en Christō* in 2 Cor. 5:17 as "being a 'new creation'" in "a new world."²³ "Applying this to both texts, 2nd Corinthians 5:17 and Galatians 6:15, Strachan defines *kainē ktisis* soterio-cosmologically as expecting the new age: 'There is a new creation, whenever a man comes to be in Christ'."²⁴ After a reference to Ernst Käsemann's influence on supporting this line through his interest in the "apocalyptic Paul," he finally arrives at the conclusion, that "the trend of contemporary monographs and commentaries is heading towards a soterio-cosmological interpretation of the expression *kainē ktisis* and, to a great extent, this is the triumph of one historical background over another."²⁵

On the basis of study of Hubbard's work, I consider this meaning to be convincing, and espouse its meaning also for the context of Gal. 6:15 and will work with it in the revision of my study *The Transformation of a Person in Christ*.

²¹ M.V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge 2002, p. 183.

²² *Ibidem*, p. 3.

²³ R.H. Strachan, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*. New York 1935, p. 113–114.

²⁴ *Ibidem*, p. 113 (Strachan's translation of 2 Cor. 5, 17).

²⁵ *Ibidem*, p. 4.

Keywords:

new creation, Christian, eschatology, present

**Search for the Meaning of the Expression *kainē ktisis*
in 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15**

A b s t r a c t

The author of the paper is verifying the meaning of *kainē ktisis* ('new creation') in 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15. It follows the exegetical discussion, according to which this term may be interpreted either in relation to the individual or to the cosmos, and, from a time perspective, it is seen as either a present or an eschatological reality. After an examination of the sources the author is inclined to an understanding of this expression as having a present impact on an individual's existence. Naturally this cannot be interpreted as being in opposition to the eschatological context of being a Christian.

KALINA WOJCIECHOWSKA

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

ZIEMIA WYDAJE PŁON. FUNKCJA I ZNACZENIE LEKSEMU „ZIEMIA” I JEGO HIPONIMÓW W PRZYPowieŚCI O SIEWCY (MK 4, 1–9)

*Przypowieść o siewcy*¹, która pojawia się we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych w bardzo podobnej formie, od starożytności była rozważana i interpretowana z różnych punktów widzenia. Najbardziej popularna i uprawomocniona gatunkowo² okazała się interpretacja alegoryczna³, która obejmuje nie tylko przypowieść właściwą (Mk 4, 1–9), ale również jej wyjaśnienie (Mk 4, 13–20). Alegoria mogła być różnie ukierunkowana, zwykle też ją aktualizowano, odnosząc do rzeczywistości pozatekstowej znanej interpretującemu. Przykładowo Augustyn nadaje jej

¹ Jest to tytuł tradycyjny, traktowany w prezentowanym tekście jako termin techniczny. Współcześnie odchodzi się od tego tytułu na rzecz sformułowań bardziej oddających rzeczywistą treść paraboli: *Przypowieść o zasiewie* lub *o zasianym ziarnie*.

² Etymologicznie przypowieść, inaczej parabola, wywodzi się od czasownika złożonego παραβάλλω oznaczającego rzucanie (βάλλω – ‘rzucam’) obok (παρά), co nasuwa myśl, że paraboliczny przekaz/przykład nie dotyczy rzeczy, o której mówi bezpośrednio, lecz rzeczy/rzeczywistości znajdującej się „obok”, stąd tak częste kojarzenie paraboli z metaforą i alegorią. Mianem przypowieści najczęściej określa się krótkie utwory narracyjne, w których obok siebie zestawia się obrazy dwóch rzeczywistości. Pierwszy obraz jest zaczerpnięty z codzienności dobrze znanej odbiorcom, drugi znajduje się poza ich doświadczeniem i dotyczy głównie rzeczywistości królestwa Bożego. Odczytanie przypowieści polega na znalezieniu *tertium comparationis*, czyli elementu wspólnego lub związku pomiędzy dwiema zestawionymi rzeczywistościami.

³ Do przełomu XIX i XX w. wszystkie przypowieści traktowano jak alegorie i przy ich interpretacji stosowano tak zwaną alegorezę. Dopiero Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*. T. 1: *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*. Freiburg 1886; T. 2: *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*. Freiburg 1899) odszedł od tego rodzaju interpretacji, uważając, że właściwe przypowieści są rozbudowanymi porównaniami, wyraźnie oddzielając je od alegorii, a nawet przeciwstawiając je im.

sens eklezjologiczny i w opisywanych przykładach gruntu, na jaki pada zasiew, dopatruje się różnych grup chrześcijan we współczesnym mu Kościele. Jan Chryzostom z kolei nadaje swojej alegorezie sens dużo bardziej egzystencjalny i przykłady paraboliczne odczytuje jako decyzje, czy przyjąć Chrystusa, czy też Go odrzucić⁴. Tomasz z Akwinu widzi tu odniesienia do życia duchowego. Doskonałe jest ono tylko wtedy, gdy przynosi określone owoce. Trzydziestokrotny plon obrazuje pierwszy stopień osiągnięcia doskonałości duchowej, plon sześćdziesięciokrotny tych, którzy tę doskonałość osiągnęli w większym stopniu, plon zaś stokrotny tych, którzy na drodze swojego duchowego rozwoju doświadczyli przedsmaku zbawienia⁵. Luter jest tradycyjny w swojej interpretacji. Podobnie jak Augustyn w obrazach miejsc, na które pada ziarno, widzi chrześcijan, którym głosi się słowo Boże. Krytykuje popularne w jego czasach wyjaśnienie wielokrotnego owocu, który miałby odnosić się do trzech rodzajów życia w czystości: plon trzydziestokrotny oznaczałby tych, którzy żyją w małżeństwie, sześćdziesięciokrotny – żyjących we wdowieństwie, stokrotny zaś tych, którzy żyją w dziewictwie. Zamiast tego proponuje interpretację bazującą na Rz 1, 13 i Kol 1, 6 – to słowo Boże głoszone przez kaznodziejów przynosi owoc, czyli nawracanie się ludzi. Różnice w wysokości plonu powoduje przede wszystkim zasięg terytorialny działalności kaznodziei oraz liczba nawróconych osób⁶. Z czasem coraz częściej zaczęły się pojawiać interpretacje eschatologiczne, eksponujące motyw wzrastania królestwa Bożego w zależności od tego, jak słowo dochodzi do indywidualnych osób, wnika w duszę i ją ogarnia (tak np. A. von Harnack)⁷.

W XX i XXI wieku biblistykę zdominowały interpretacje dużo bardziej zakorzenione w tekście Ewangelii i w eschatologicznym charakterze nauczania Jezusa, z mniejszymi odniesieniami do współczesnej interpretatorów rzeczywistości pozatekstowej, za to z częstszymi do danych socjologiczno-historycznych (niekiedy aż do odczytania przypowieści jako odzwierciedlenia stosunków politycznych, socjalnych i ekonomicznych w Palestynie w I w., jak np. E. van Eck) i naturalnych (aż do odczytywania

⁴ E. van Eck, *The Harvest and the Kingdom: An Interpretation of the Sower (Mk 4:3b–8) as a Parable of Jesus the Galilean*. HTS „Theologies Studies” / „Theological Studies” 2014, t. 70, nr 1. <https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2715>, s. 1 [dostęp 06.09.2018].

⁵ *Ibidem*.

⁶ Interpretacja Lutra dotyczy tekstu z Łk 8, 4–15; zob. M. Luter, *Kazanie na niedzielę Sexagesima*. W: *Sermons by Martin Luther*. Red. i tłum. J.N. Lenker. T. 2: *Sermons on Gospel Texts for Epiphany, Lent, and Easter*. Albany 1997. http://media.sabda.org/alkitab-8/LIBRARY/LUT_SER2.PDF [dostęp 20.02.2018].

⁷ E. van Eck, *The Harvest and the Kingdom...*, s. 1.

przypowieści w kluczu ekologicznym, jak np. G.W. Fisher⁸). Często interpretacje takie koncentrują się nie tyle na całej przypowieści, ile na wyjaśnieniu poszczególnych jej elementów: znaczenia samego zasiewu (jako Ewangelii), procesu siania (jako głoszenia słowa), podłoża, na jakie pada ziarno (jako słuchaczy), czy wreszcie obfitych plonów.

Niniejszy artykuł wpisuje się w ten partykularny, a zarazem dość tradycyjny nurt interpretacji, ponieważ głównym obiektem zainteresowań jest tu leksem „ziemia” (γῆ) i jego hiponimiczne ekwiwalenty, które opisują miejsca zasiewu. Gruntem, na jaki pada zasiew, który miałby obrazować odbiorców przypowieści, zajmowali się w ostatnim czterdziestoleciu w mniejszym bądź większym stopniu i stosując różne podejścia oraz metodologie, m.in.: S.J. Kistemaker⁹, D. Flusser¹⁰, H. Weder¹¹, M.A. Tolbert¹², J. Painter¹³, B.C. Stiller¹⁴, L. Schottroff¹⁵, J.J. Kilgallen¹⁶, K. Snodgrass¹⁷. Skupiali się oni głównie na rozróżnianiu grup słuchaczy symbolizowanych przez drogę, miejsce skaliste, ciernie i dobrą glebę lub na akcie słuchania i rozumienia słowa (Ewangelii o królestwie Bożym). W prezentowanym tekście analizuje się nie tylko znaczenie leksemu „ziemia” i jego ekwiwalentów w samej przypowieści, lecz również funkcje kompozycyjne i retoryczne, jakie pełnią opisy miejsc zasiewu oraz związki tych opisów z określonymi sposobami odbioru Ewangelii, które reprezentują ludzie sportretowani w Ewangelii według św. Marka.

1. Struktura i poszczególne elementy przypowieści

Pierwszym krokiem do badania znaczenia poszczególnych elementów w tekście jest przedstawienie jego struktury. Pozwala to zauważyć częstotliwość występowania badanego elementu, ale także jego miejsce wśród innych komponentów tekstu oraz związki, jakie tworzy. Zazwyczaj przy

⁸ G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration in Mark's Parable of the Sower*. „Theology Today” 2017, t. 73, nr 4, s. 378–387.

⁹ S.J. Kistemaker, *The Parables: Understanding the Stories Jesus Told*. Grand Rapids 1980.

¹⁰ D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*. T. 1: *Das Wesen der Gleichnisse*. Bern 1981.

¹¹ H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*. Göttingen 1984.

¹² M.A. Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis 1989.

¹³ J. Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict*. London 1997.

¹⁴ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*. Minneapolis 2005.

¹⁵ L. Schottroff, *The Parables of Jesus*. Minneapolis 2006.

¹⁶ J.J. Kilgallen, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke*. Rome 2008.

¹⁷ K. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids 2008.

analizie struktury przypowieści o siewcy bierze się pod uwagę przypowieść właściwą, jej wyjaśnienie pochodzące od Jezusa oraz dodatki narracyjne, a nawet pokrewne treściowo kolejne przypowieści wzrostu, a więc cały duży fragment Mk 4, 1–34, w którym powszechnie dostrzega się strukturę koncentryczną:

- A 4, 1–2 – wprowadzenie narracyjne,
- B 4, 3–9 – przypowieść o siewcy,
- C 4, 10–13 – ogólne założenia nauczania w przypowieściach,
- D 4, 14–20 – wyjaśnienie przypowieści o siewcy,
- C' 4, 21–25 – ogólne założenia nauczania w przypowieściach,
- B' 4, 26–32 – przypowieści o ziarnie,
- A' 4, 33–34 – zakończenie narracyjne¹⁸.

Na podstawie tak zorganizowanej struktury można wyciągnąć wniosek, że kluczowe dla całego fragmentu jest wyjaśnienie przypowieści, które odnosi się zarówno do historii już opowiedzianej, jak i do przypowieści o wzroście, które dopiero zostaną przytoczone. Ponadto zwraca się uwagę, że poszczególne elementy tej ogólnej struktury również mają budowę koncentryczną bądź chiastyczną¹⁹. Struktura właściwej przypowieści o siewcy (B) wyglądałaby więc następująco:

- A 4, 3a – Słuchajcie!
- B 4, 4 – zła gleba,
- C 4, 5–7 – wzrost i niepowodzenie,
- B' 4, 8 – dobra gleba,
- A' 4, 9 – Słuchajcie!²⁰

Uwzględniono tutaj ramy przypowieści z powtarzającym się wezwaniem do uważnego słuchania, wręcz wsłuchania się w przypowieść, co oznacza, że temat słuchania i sposób słuchania (a co za tym idzie – również podmiot słuchania) są elementami znaczącymi w wersji przypowieści dostępnej w Ewangelii Markowej. Można mówić nawet o pewnej hermeneutyce słuchania jako kluczu interpretacyjnym²¹, ponieważ kwestia słuchania znajduje kontynuację i rozwiązanie w wyjaśnieniu przypowieści (Mk 4, 15. 16. 18. 20) wprowadzonym przez parafrazę słów Izajasza

¹⁸ G. Fay, *Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4:1–34*. „The Catholic Biblical Quarterly” 1989, t. 51, nr 1, s. 69.

¹⁹ *Ibidem*, s. 81.

²⁰ Nieco inaczej tę przypowieść dzieli Greg Fay (*Introduction to Incomprehension...*, s. 81), który zamiast całościowego elementu C rozróżnia C – 4, 5–6 i C' – 4, 7, tak aby uzyskać zgodność ze strukturą wyjaśnienia przypowieści: A 4, 15 – zła gleba; B 4, 16–17 – wzrost i niepowodzenie; B' 4, 18–19 – wzrost i niepowodzenie; A' 4, 20 – dobra gleba.

²¹ Por. B. Gerhardsson, *The Parable of the Sower*. „New Testament Studies” 1968, t. 14, nr 2, s. 180; K. Snodgrass, *A Hermeneutics of Hearing Informed by the Parables with Special Reference to Mark 4*. „Bulletin for Biblical Research” 2004, t. 14, nr 1, s. 59nn.

6, 9–10 o niezdolności do właściwego słuchania i rozumienia (Mk 4, 12). Prawdopodobnie ramy z wezwaniem do słuchania, a przynajmniej rozbudowany element zamykający przypowieściową narrację (4, 9) oraz organizacja tekstu wyjaśniającego na słuchaniu, zostały wprowadzone przez redaktora Ewangelii św. Marka, co oznacza, że przedmarkowy materiał ograniczałby się do 4, 3(b)–8²². Ponieważ większość biblistów twierdzi, że wyjaśnienie przypowieści nie pochodzi z tego samego pierwotnego źródła, co przypowieść, o czym świadczy m.in. zauważalna niezgodność z Mk 4, 3–8 (zob. niżej), przy dalszej analizie materiał z Mk 4, 13–20 będzie traktowany jako element pomocniczy, ale nie zawsze decydujący o interpretacji przypowieści właściwej.

Jakkolwiek struktura koncentryczna pozwala zauważyć wyeksponowany przez redaktora Ewangelii św. Marka motyw słuchania, to jednak trzeba się zastanowić, czy tak zarysowana kompozycja materiału przedmarkowego z Mk 4, 5–7 jako elementem kluczowym (ziarno padające na grunt skalisty i na ziemię z cierniami) ma swoje przełożenie retoryczne i mnemotechniczne. Wydaje się, że z perspektywy retoryki i mnemotechniki tekst przypowieści należałoby rozpatrywać raczej linearnie niż koncentrycznie. Sama przypowieść rozpoczyna się niepowtarzalnym wprowadzeniem: ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν (4, 3b–4a). Niepowtarzalność z jednej strony wskazuje na protagonistę narracji, czyli siewcę, którego celem jest zasianie ziarna mającego wydać plon, z drugiej zaś pozwala, by odbiorca skupił się na elementach powtarzalnych w opisie zasiewu. Każdy etap zasiewu jest przedstawiony w ten sam schematyczny sposób, który najlepiej ująć tabelarycznie, gdyż pozwoli to zaobserwować eksplicytny lub implicytny sposób wypełnienia sześćcioelementowego schematu:

Fraza inicjalna	Miejsce zasiewu	Wzrost	Przeszkody	Efekt	Plon/owoc
4, 4b ὁ μὲν ἔπεισεν	4, 4b droga		4, 4c ptactwo	4, 4d [ziarno] wydziobane	
4, 5a καὶ ἄλλο ἔπεισεν	4, 5a–b. d [miejsce] skaliste bez dostatecznej ilości i głębokości dobrej	4, 5c natychmiastowe wykiełkowanie	4, 6a palące słońce 4, 6c brak korzenia	4, 6b [ziarno] uschnięte	

²² Zob. E. van Eck, *The Harvest and the Kingdom...*, s. 4–5.

Fraza inicjalna	Miejsce zasiewu	Wzrost	Przeszkody	Efekt	Plon/owoc
4, 7 καὶ ἄλλο ἔπεσεν	4, 7a ciernie		4, 7b wzrost cierni	4, 7c [ziarno] zduszone 4, 7d brak owocu	
4, 8a καὶ ἄλλα ἔπεσεν	4, 8a dobra ziemia	4, 8c wzrost 4, 8d osiągnięcie wielkich rozmiarów		4, 8b wydanie owocu	4, 8e plon 30-, 60-i 100- krotny

Jak widać, wszystkie przykłady rozpoczynają się w sposób anaforyczny, tym samym sformułowaniem, co sprawia, że opowiadanie staje się rytmiczne i łatwo je zapamiętać. Sprzyja temu również podobny, lakoniczny opis podłoża złożony z przymka i rzeczownikowej części mowy (na ziemię, na skaliste, w ciernie), który rytmizuje tekst. Od tego schematu odbiega dopowiedzenie w Mk 4, 4b. d, które najprawdopodobniej nie należało do przedmarkowej wersji przypowieści, oraz bardziej rozbudowane określenie miejsca w Mk 4, 8a, gdzie pojawia się przymiotnikowe dookreślenie rzeczownika (na dobrą ziemię). Dodanie przymiotnika służy wyeksponowaniu tego ostatniego miejsca spośród innych; jest też wyznacznikiem zwrotu akcji w przypowieści i wskazaniem, że teraz nastąpi kulminacja i rozwiązanie akcji inne niż poprzednie.

Dzięki tabeli łatwiej dostrzec pewne elipsy zastosowane przez narratora przypowieści (Jezusa), który nie za każdym razem mówi o wzroście (kolumna trzecia) czy (nie)wydaniu owocu (kolumna piąta). Te elementy odbiorcy mogą sobie jednak bez trudu zrekonstruować. Natomiast za każdym razem jest podane podłoże, na które pada zasiew (kolumna druga), oraz to, co dzieje się z ziarnem w wyniku zaistniałych okoliczności (kolumna piąta).

Z perspektywy retorycznej sekwencja opisów układa się w sposób klimaktyczny, przynajmniej jeśli chodzi o dynamikę narracji o wzroście ziarna: to, które padło na drogę, w ogóle nie wzeszło; to, które padło na miejsce skaliste, wykiełkowało, ale nie zapuściło korzenia; eliptyczny opis tego, które wpadło w ciernie, sugeruje, że ziarno mogło wykiełkować i zapuścić korzenie, ale zaduszone przez ciernie nie wzeszło wysoko i nie wydało owocu; wreszcie to, które padło na dobrą ziemię, wzrosło, osiągnęło pokaźne rozmiary i wydało owoc. Wzmianka o braku owocu w Mk 4, 7d bywa najczęściej odnoszona do ziarna zagłuszonego przez ciernie, ale można potraktować to stwierdzenie jako element tranzycyjny (przejściowy), podsumowujący z jednej strony dotychczasowe negatywne próby

owocnego zasiewu – w żadnym z trzech opisanych przypadków ziarno nie wydało owocu, z drugiej zaś jako zapowiedź zwrotu akcji i skierowanie uwagi odbiorców właśnie na to, co dotąd było nieobecne, a teraz zostaje pomnożone: wielokrotny plon/owoc. Za taką interpretacją przemawiałoby również skonstrastowanie drugiej (miejsce zasiewu) i ostatniej (plon/owoc) kolumny w tabeli: druga kolumna jest za każdym razem wypełniona, ostatnia – tylko raz. Nawet jeśli odbiorca nie zapamięta wszystkich elementów przypowieści, powinien przyswoić sobie właśnie te dwa: gdy ziarno padnie na drogę, miejsce skaliste lub w ciernie, nie przyniesie owocu, ale jeśli padnie na dobrą ziemię, przyniesie owoc wielokrotny. Prowadzi to do wniosku, że wielkość plonu zależy głównie od jakości podłoża²³. Zapamiętaniu narracji sprzyja również układ trójkowy: trzy przykłady niepowodzeń i skonstrastowany z nimi plon opisany też potrójnie jako trzydziesto-, sześćdziesięcio- i stokrotny.

2. Niekonsekwencje w wyjaśnieniu przypowieści o siewcy

Termin „ziemia” w samej przypowieści o siewcy pojawia się zaledwie trzy razy: dwa razy przy opisie zasiewu w miejscu skalistym (4, 5b. d), raz przy opisie zasiewu na dobrym, żyznym gruncie – dobrej ziemi (4, 8a). Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy narrator stosuje ten leksem za każdym razem w tym samym znaczeniu i czy zawsze jest to znaczenie symboliczne, czy może raz symboliczne, a innym razem dosłowne.

Nie ulega wątpliwości, że alegorycznie należałoby potraktować „ziemię” w Mk 4, 8. Niestety nawet wyjaśnienie przypowieści w Mk 4, 20 nie rozstrzyga, jak rozumieć tu ten termin, ponieważ interpretacja skupia się tu na ziarnie: „tymi, którzy zostali zasiani na dobrej ziemi, są ci, którzy słuchają słowa, przyjmują i wydają owoc trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny i stokrotny”²⁴. Wydaje się, że „dobra ziemia” jako miejsce zasiewu straciła swoją autonomię i została niejako utożsamiona z ziarnem, choć jeszcze w Mk 4, 14–15 rozróżnia się to, co jest zasiewane, czyli słowo („siewca siew słowo”), i to, gdzie jest ono zasiewane: na drodze/przy drodze („a to są ci na drodze/przy drodze: gdzie zasiewane jest słowo, kiedy je usłyszą, natychmiast przychodzi szatan i porywa zasiane w nich słowo”). To rozróżniające miejsce zasiewu i ziarno wyjaśnienie pierwszego obrazu, drogi, może być wskazówką dla interpretacji kolejnych. Jednak już w wyjaśnieniu obrazu drugiego (Mk 4, 16) nie ma tej jasności

²³ A. Malina, *Dramaturgia metafory panowania Boga, sekwencja, kontekst i kontynuacja przypowieści (Mk 4)*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2011, t. 44, nr 2, s. 476.

²⁴ Tłumaczenia tekstów biblijnych pochodzą od autorki; zwykle bliższe są przekładowi filologicznemu niż literackim, aby zachować jak najwięcej cech tekstu greckiego.

i precyzji, toteż znaczenie miejsca, gdzie odbywa się zasiew, zlewa się ze znaczeniem samego ziarna/słowa: „a to są ci na skalistym [miejscu] zasiani”. Druga część wyjaśnienia przypomina wyjaśnienie pierwszego obrazu z wyraźnym wskazaniem na przedmiot zasiewu: „ci, kiedy usłyszają słowo, natychmiast z radością je przyjmują”. Niestety Mk 4, 17a znów zaciemnia sytuację i utożsamia miejsce z przedmiotem, ziarnem. Nie zmienia się bowiem podmiot kolejnego zdania i dlatego „ci, którzy z radością przyjmują słowo” (jak skalisty [grunt]), są też tymi, „którzy nie mają korzenia i są niestali” (choć logiczniej ten opis byłoby odnieść do ziarna/słowa). Przy wyjaśnieniu nie ma też odniesień do ziemi, której według Mk 4, 5b. d było niewiele i która nie miała odpowiedniej głębokości. Ta niekonsekwencja w interpretacji poszczególnych elementów utrzymuje się też w wyjaśnieniu dotyczącym zasiewu w miejscu, gdzie rosną ciernie (Mk 4, 18–19) opisane szeroko jako „troski świata, złuda bogactwa pozostałe żądze”. O niekonsekwencjach w wyjaśnianiu ostatniego, pozytywnego przypadku (Mk 4, 20) była już mowa.

Można próbować przywrócić pewną konsekwencję tym wyjaśnieniom, kierując się przede wszystkim jasnym rozróżnieniem przedmiotu zasiewu i miejsca zasiewu w Mk 4, 14–15. Oznacza to, że przedmiotem zasiewu pozostaje słowo, natomiast miejscem, na które pada ziarno, za każdym razem powinni być ludzie. Potwierdza to również narracyjne wprowadzenie do przypowieści w Mk 4, 1.

3. Mk 4, 1 jako bezpośrednia wskazówka interpretacyjna

Przypowieść o siewcy jest poprzedzona opisem okoliczności, w jakich odbywało się nauczanie Jezusa: Jezus z łodzi na jeziorze przemawia do tłumu stojącego na brzegu. Rzeczownik ὄχλος – ‘tłum’ pojawia się tu dwa razy: raz określony jest jako ‘największy’ (πλεῖστος), za drugim razem towarzyszy mu przymiotnik ‘cały’ (πᾶς). Narrator nie wymienia, z jakich osób składał się ów tłum, jednak określenia „największy” czy „najliczniejszy” oraz „cały” nasuwają na myśl nie tylko wielką liczebność, ale też różnorodność. A więc wśród tłumu znajdowali się uczniowie Jezusa (wraz z Dwunastoma), zapewne Jego krewni, mniej lub bardziej zdecydowani zwolennicy, ale też zapewne i przeciwnicy, faryzeusze, uczeni w Piśmie, herodianie, może kapłani, mieszkańcy Galilei, Judei, Jerozolimy, Idumei, Zajordania, Tyru i Sydonu (por. Mk 3, 7), zdrowi i chorzy, kobiety i mężczyźni, ubodzy i bogaci itd.

Przy opisie położenia tłumu narrator również użył dwóch określeń: πρὸς τὴν θάλασσαν – ‘przy jeziorze’ (dosł. ‘do jeziora’) oraz ἐπὶ τῆς γῆς – ‘na ziemi/na lądzie’. Pierwsze nawiązuje do miejsca, z którego

przemawiał Jezus: ἐν τῇ θαλάσῃ – ‘na jeziorze’, drugie, ἐπὶ τῆς γῆς – wydaje się nawiązywać już bezpośrednio do przypowieści o siewcy, ponieważ „ziemia” jest jedynym elementem leksykalnym powtarzającym się w narracji wstępnej (Mk 4, 1) i w przypowieści (Mk 4, 5. 8).

Choć nie ma jednoznacznego wskazania, kim jest siewca – a może być nim każdy, kto zasiewa słowo²⁵ – z narracji wprowadzającej wynika, że pierwszym zasiewającym jest Jezus. Jezus rzuca/zasiewa słowo – można się domyślać, że chodzi przede wszystkim o głoszenie Ewangelii o królestwie Bożym, konieczności wiary i nawrócenia (por. Mk 1, 15). Słowo jest kierowane do różnorodnego pod każdym względem tłumu, który stoi „na ziemi”, a zatem, metonimicznie rzecz ujmując, „ziemią”, na którą padają ziarna/słowa, są ludzie słuchający Jezusa. Widać, że schemat komunikacyjny narracji wprowadzającej jest powtórzony potem w przypowieści:

	nadawca	komunikat	odbiorca
Narracja wprowadzająca	Jezus	przypowieść	tłum stojący na „ziemi”
Przypowieść	siewca	ziarno	„ziemia”

W Mk 4, 1 „ziemia” nie ma żadnego dookreślenia, nie jest wartościowa ani negatywnie, ani pozytywnie. Jest równie neutralna jak „tłum”, który symbolizuje. Dopiero w przypowieści wymienia się różne rodzaje ziemi, na którą padają ziarna/słowa. To oznacza, że choć formalnie leksem „ziemia” nie występuje np. przy opisie zasiewu przy drodze, to wszystkie elementy umieszczone w kolumnie drugiej (miejsce zasiewu) zaprezentowanej w punkcie 1 tabeli należy uznać za ekwiwalentne i odnoszące się do ziemi symbolizującej tłum/wielu ludzi. „Ziemia” z Mk 4, 1 byłaby zatem hiperonimem, a droga, miejsce skaliste, miejsce, gdzie rosną ciernie, oraz dobra ziemia pełniłyby tu funkcję konkretyzujących i wartościujących hiponimów. Przekłada się to również na interpretację przypowieści. Tłum (symbolizowany przez ziemię) z Mk 4, 1 jest hiperonimem, a w kolejnych dookreśleniach ziemi można doszukiwać się symboli różnych grup słuchaczy wchodzących w skład tłumu. Identyfikacja każdej z tych grup będzie wyrażona konkretyzującymi hiponimami, często bardzo złożonymi, odnoszącymi się do tłumu.

Teoria „ziemi” jako wprowadzającego hiperonimu oraz rozwijanie go przez kolejne hiponimy znajduje potwierdzenie również w odniesieniach pozatekstowych, gdy weźmie się pod uwagę agrokulturę ówczesnej Palestyny opartą na rolnictwie i hodowli (pasterstwie). Rolnictwo rozwijało

²⁵ K. Wojciechowska, *Nauki dla wybranych. Charakterystyka ekskluzywnego nauczania Jezusa w Ewangelii Marka*. „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2016, t. 10, s. 164–165.

się głównie na północy, właśnie w okolicach jeziora Genezaret. Wzmianka o ziemi w Mk 4, 1 może więc ogólnie oznaczać 'ziemię uprawną', 'rolę'. Rolnicy jednak nie mieszkali na ziemi, którą uprawiali, lecz w wioskach i miastach, na pole zaś udawali się, gdy nadeszła odpowiednia pora (pola obsiewano wiosną i jesienią)²⁶ – stąd nawiązanie do wyjścia siewcy w przypowieści. Większość gruntów poza bliskim sąsiedztwem jeziora (i rzek) była skalista lub płytka²⁷ – stąd nawiązanie do tego rodzaju podłoża w drugim przykładzie przypowieści. Powszechnie też występowały ciernie²⁸, które narrator określa ogólnie jako ἀκάθαρτα. Trudno sprecyzować, o jaki gatunek tu chodzi; Mk 15, 7, gdzie również pojawia się to określenie w odniesieniu do rośliny, z której upleciono koronę dla Jezusa, nie jest wystarczająco precyzyjną wskazówką i potwierdza tylko powszechność występowania cierni (w liczbie ok. 200 gatunków²⁹) na obszarze od brzegów jeziora Genezaret aż do okolic Jerozolimy. Trzeba też zaznaczyć, że ciernie służyły jako roślina pastewna. Rolnicy niekiedy rezygnowali z uprawy zboża wymagającej intensywnej i ciężkiej pracy, pozwalając, aby większa część pola porosła cierniami stanowiącymi paszę dla zwierząt. Do uprawy zostawał niewielki pas „dobrej ziemi”³⁰. „Dobra ziemia” z ostatniego przykładu przypowieści może – jak wspomniano – rzeczywiście nawiązywać do bliskich okolic jeziora Genezaret i stanowić element perswazji, aby odbiorcy (przede wszystkim odbiorcy wewnętrzni) znający warunki uprawy roli w Palestynie utożsamili się z żyzną, dobrą „ziemią nad jeziorem” – stąd w Mk 4, 1 podwójne określenie miejsca, w którym stał tłum. Równocześnie „dobra ziemia” może się też odnosić do niewielkiego pasa ziemi uprawnej pozostawionego na polu porośłym cierniami. W tym przypadku perswazja byłaby jeszcze mocniejsza, jako że odbiorcy powinni zdać sobie sprawę ze swojej wyjątkowości i odpowiedzialności jednocześnie: skoro ziemi uprawnej jest tak mało, to należy zastosować się do przypowieściowych wskazówek, aby zasiane na niej ziarno przynosiło obfity plon.

4. Rodzaje ziemi i ich symbolika

Jak już wspomniano, wyznacznikami interpretacji miejsc zasiewu powinny być wskazówki w Mk 4, 1. 3a. 9 oraz 4, 15. Oznacza to, że w przypowieści o siewcy różne rodzaje gruntów reprezentują różne grupy ludzi,

²⁶ B. Szczepankiewicz, *Rośliny biblijne. Ziemia Święta*. Kraków 2014, s. 86.

²⁷ P.B. Payne, *The Order of Sowing and Ploughing in the Parable of the Sower*. „New Testament Studies” 1979, t. 25, nr 1, s. 128.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ B. Szczepankiewicz, *Rośliny biblijne...*, s. 168.

³⁰ G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration...*, s. 381.

do których trafia słowo (ziarno/zasiew), te zaś rozmaicie słuchają słowa i je przyjmują. Wcześniej wszystkie te grupy narrator określił jako „tłum najliczniejszy” i „cały tłum”, teraz dochodzi do uściślenia, z jakich grup tłum się składa (i do uświadomienia odbiorcy wewnętrznemu, że reprezentantów poszczególnych grup może szukać wśród wewnątrzewangelicznych bohaterów).

4.1. Droga i ziemia przy drodze

Obrazem dominującym w przypowieści jest opisane wyżej pole, na którym pozostawiono niewielki pas ziemi uprawnej i pozwolono, by rozrosły się ciernie przeznaczone na paszę dla zwierząt. Wśród ciernistych zarośli zwierzęta wydeptały sobie ścieżkę. Siewca wyszedł obsiewać pozostawiony kawałek roli i jedno z ziaren padło na udeptaną przez zwierzęce kopyta drogę³¹. Jeśli tak, to właściwym tłumaczeniem *παρὰ τὴν ὁδόν* będzie rzeczywiście ‘na drogę’, która okazała się zbyt twarda, zbyt mocno udeptana, aby ziarno mogło zapuścić korzeń i wykiełkować³². Przy takim wyobrażeniu „drogę” można uznać za obraz tych, którzy usłyszeli słowo, lecz nie zdążyli go zrozumieć, gdyż natychmiast przyleciały ptaki i je wydziobały. Jak wynika z Mk 4, 15, ptaki z Mk 4, 4 symbolizują szatana, który pojawia się tutaj jako antagonistą, ten, który nie pozwala ludziom wystarczająco wsłuchać się w Ewangelię i ją zrozumieć, sprawia też, że stają się zbyt twardzi (niczym udeptana droga), aby przyjąć słowo. W tym przypadku interpretacja koncentruje się na wywnioskowanej twardości drogi, a więc na niezdolności i niechęci albo przynajmniej na obojętności odbiorców na słowo.

Inaczej jest jednak, gdy frazę *παρὰ τὴν ὁδόν* rozumie się jako ‘przy drodze’. Nie wiadomo, jakiego rodzaju jest ziemia przy drodze, może jest to nawet „dobra ziemia”, skoro w innym miejscu rosną na niej ciernie, a w jeszcze innym ziarno może się rozwijać. Ale gdy ziarno na nią pada, przylatują ptaki. Akcentuje się więc bardziej brak czasu, aby ziarno mogło wykiełkować, oraz szybkość reakcji szatana niż rodzaj podłoża. Nie pojawia się zarzut o „zatwardziałość serca”, przeciwnie – wyprowadza się wniosek o gotowości przyjęcia słowa przez „dobrą ziemię przy drodze”. A skoro ludźmi, do których jest kierowane słowo, są ci „przy drodze”, należałoby się też zastanowić, co w tym przypadku oznaczałaby sama „droga”.

³¹ W Łk 8, 5, paralelnym do Mk 4, 3, pojawia się czasownik *κατεπατήθη* – ‘zostało wdeptane’; brakuje tu agensa, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby w świetle tego, co powiedziałano, uznać zań właśnie zwierzęta.

³² G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration...*, s. 381.

Pomocne mogą okazać się analizy narracyjne i pojawiające się założenie kompozycyjne, że trzy pierwsze przykłady w przypowieści o siewcy odzwierciedlają napięcia pomiędzy Jezusem (jako protagonistą) a Jego antagonistami obecne w całej Ewangelii Markowej³³. W grupie symbolizowanej przez „drogę” widzi się najczęściej różnych ówczesnych przywódców religijnych: uczonych w Piśmie, faryzeuszów, kapłanów³⁴, których zadaniem jest prowadzić (jak droga) ludzi do Boga. W Ewangelii św. Marka stają się oni głównymi antagonistami misji Jezusa, a więc pełnią podobną funkcję jak szatan. Terence J. Keegan (który zawęży grupę reprezentowaną przez drogę tylko do faryzeuszów), ukazując ich związek z szatanem, odwołuje się do podobieństwa leksyki zastosowanej do opisu aktywności szatana i działalności żydowskich przywódców religijnych. W Mk 1, 14 działanie szatana wobec Jezusa na pustyni jest opisywane czasownikiem *πειράζω* (‘wypróbowywać, kusić, sprawdzać’). Ten sam czasownik został użyty w odniesieniu do faryzeuszów i ich zamiarów w Mk 8, 11; 10, 2 i 12, 15. Oznacza to, że wewnętrzny odbiorca Ewangelii św. Marka powinien w obrazie ziarna padającego na „dobrą ziemię obok drogi” dostrzec tych, którzy chętnie słuchają słów Jezusa i może by je przyjęli, lecz znajdują się pod zbyt wielkim wpływem przywódców religijnych, którzy – podobnie jak szatan – podważają wiarygodność słów i czynów Jezusa. Słuchacze, w których przywódcy religijni zasiali wątpliwości, stają się obojętni na dalsze nauczanie (a nawet mu niechętni) i dalej podążają drogą wyznaczoną przez faryzeuszów, uczonych w Piśmie i kapłanów.

Trzeba jednak pamiętać, że szatanem został nazwany również Piotr (Mk 8, 33), który oponował, gdy Jezus zapowiadał swoje odrzucenie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie, stając się w opisywanej scenie antagonistą Jezusa. To sprawia, że grupa tych, których symbolizuje droga, może być szersza. Obejmowałaby ona wszystkich, którzy niezależnie od intencji kwestionują słowa i misję Jezusa, myślą wyłącznie w ludzkich kategoriach i do swojego punktu widzenia przekonują innych, tym samym wyznaczając im drogę, która nie wiedzie do królestwa Bożego.

4.2. Skalisty grunt

Opis zasiewu na gruncie skalistym jest najbardziej rozbudowaną deskrypcją w przypowieści. Zawiera potrójne odniesienie do niedoboru ziemi: skaliste miejsce, niewiele ziemi, brak głębokości ziemi, co w normalnym, lakonicznym stylu narracji przypowieściowej wydaje się nienatural-

³³ Por. M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark Builds Character: Interpretation*. „A Journal of Bible and Theology” 1993, t. 47, nr 4, s. 351.

³⁴ *Ibidem*, s. 351–352; T.J. Keegan, *The Parable of the Sower and Mark’s Jewish Leaders*. „The Catholic Biblical Quarterly” 1994, t. 56, nr 3, s. 507.

ne i zakłóca rytm paraboli. Co więcej, posłużono się tu dwoma różnymi obrazami, które odnoszą się do losu ziarna: spalenie przez słońce i brak korzenia. Być może — jak twierdzi John Dominic Crossan — pierwotnie znajdował się tu tylko jeden obraz, czyli ziarno spalone przez słońce, później ze względu na harmonizowanie z pozostałymi przykładami odnoszącymi się do gruntu dodano dwie informacje o ziemi³⁵. Ponadto opis skalistego gruntu znajduje się w centrum przypowieści, co skłania niektórych biblistów do przypisywania mu szczególnego znaczenia, zwłaszcza w kontekście analizy narracyjnej i symboliki odnoszącej się do uczniów³⁶.

Z Mk 4, 16 wynikałoby, że skalistym podłożem są ci, którzy z radością słuchają słowa. Θλιψις — ‘cierpienie’, a także διωγμός — ‘prześladowanie’ należą do okoliczności zewnętrznych, są więc od słuchających niezależne; mogą oni jednak na nie reagować. Reakcją tej grupy odbiorców jest πρόσκαιρος — ‘niestałość’, a właściwie ‘chwilowość’, czyli przyjęcie słowa/ziarna „na chwilę”, porzucenie go, kiedy pojawiają się związane z nim trudności, i pozbawienie go czasu, by mogło się w odbiorcach głęboko zakorzenić. Bardzo często owa chwilowość na podstawie wzmianki o braku dostatecznie głębokiej ziemi jest utożsamiana z powierzchownością³⁷.

W Ewangelii św. Marka reprezentantami takich słuchaczy są uczniowie, także, a może przede wszystkim Dwunastu³⁸, którzy bardzo szybko pozytywnie i entuzjastycznie odpowiadają na wezwanie Jezusa, idą za Nim, ale gdy dochodzi do prostej nawet próby (takiej jak czuwanie w Mk 14, 32–42), szybko się poddają; w czasie procesu i ukrzyżowania nie towarzyszą Jezusowi, nie przychodzą też do Jego grobu. Najdobitniejszy jest tu przykład Piotra, który najpierw z zapalem podąża za wezwaniem Jezusa (Mk 1, 16–18), wyznaje, że jest On Mesjaszem (Mk 8, 29), ale gdy tylko pojawia się zapowiedź odrzucenia i cierpienia (Mk 8, 31), staje się, jak wspomniano, antagonistą Jezusa (w. 32). Gdy Jezus zapowiada zwątpienie i rozproszenie się uczniów (Mk 14, 27), najgoręcej zaprzecza temu właśnie Piotr (w. 29–31). Jednakże w czasie procesu z obawy o własne bezpieczeństwo wypiera się znajomości z Jezusem (w. 66–71). John P. Heil widzi tu raczej ostrzeżenie, przygotowanie na cierpienie i prześladowanie

³⁵ T.J. Weeden Sr., *Recovering the Parabolic Intent in the Parable of the Sower*. „Journal of the American Academy of Religion” 1979, t. 47, nr 1, s. 99.

³⁶ T.J. Keegan, *The Parable of the Sower...*, s. 509.

³⁷ W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*. Kielce 2011, s. 30.

³⁸ M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark...*, s. 352; T.J. Keegan, *The Parable of the Sower...*, s. 510; por. J.P. Heil, *Reader-Response and the Narrative Context of the Parable about Growing Seed in Mark 4:1–34*. „The Catholic Biblical Quarterly” 1992, t. 54, nr 2, s. 275, gdzie autor twierdzi, że uczniowie reprezentowani są przez dobrą ziemię.

niż opis rzeczywistej kondycji duchowej uczniów³⁹. Takie podejście pozwala na uniwersalizację ostrzeżenia i odniesienie go zarówno do odbiorcy wewnętrznego, pierwszego, historycznego odbiorcy konkretnego (a przyjmuje się, że jest to wspólnota prześladowana), jak i do każdego odbiorcy rzeczywistego (zewnątrznego).

W Mk 4, 5b. d wspomniane są dodatkowe przyczyny niestałości/chwilowości tej grupy słuchaczy, która to niestałość nie pozwala zakorzenić się słowu: οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν — ‘nie miało wiele ziemi’, oraz τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς — ‘nie miało głębokości ziemi’. Te dodatki nie znajdują już wyjaśnienia w Mk 4, 16. W tych dopowiedzeniach pojawia się jednak leksem „ziemia”. Choć nie zostało to powiedziane wprost, w przywoływanym obrazie chodzi o brak wystarczającej ilości „dobrej ziemi”, w której słowo/ziarno mogłoby zapuścić korzenie. Jeśli zachować konsekwencję i w „ziemi” dopatrywać się symbolu jakiejś grupy ludzi, to symbolikę tę należy przywołać również tutaj. Skoro „dobra ziemia” to według Mk 4, 20 ci, którzy słuchają słowa i je przyjmują, a więc sprawiają, że słowo/ziarno owocuje i mogą stanowić wzór odbioru, to brak wystarczającej ilości dobrej ziemi może oznaczać brak dostatecznej liczby takich pozytywnych wzorców. Tę rozbudowaną interpretację można również odnieść do uczniów i Dwunastu. Byli oni pierwszymi, którzy zetknęli się z represjami ze względu na towarzyszenie Jezusowi lub głoszenie Ewangelii, nie mieli więc — poza samym Jezusem — wystarczająco licznych wzorców pożądanых zachowań. Odbiorca wewnętrzny oraz odbiorca rzeczywisty powinni już takie wzorce posiadać, ewentualnie potraktować przykład Dwunastu — opisanych w Ewangelii św. Marka jako mało rozumiejących i bojących się chwilowych entuzjastów Jezusa lub Ewangelii — jako antywzorzec.

Interpretacja dostatecznej ilości ziemi oraz głębokości ziemi z perspektywy „dobrej ziemi” symbolizującej grupę idealnych słuchaczy prowadzi też do uwzględnienia dodatkowych elementów zaczerpniętych z Mk 4, 5 i 4, 16 przy wyjaśnieniu Mk 4, 8 (zob. niżej).

4.3. Ziemia z cierniami

Odniesienie do cierni (Mk 4, 7) odbiega od poprzednich opisów. Nie ma tu bezpośredniej wzmianki o gruncie, lecz można się domyślać, że chodzi o „dobrą ziemię”, której pozwolono zarosnąć cierniami (zob. wyżej). Być może różnice w narracji, a zwłaszcza w wyjaśnieniu w Mk 4, 18–19, są podyktowane faktem, że — jak twierdzi Mary Ann Tolbert — typ słuchaczy, których miałyby symbolizować grunt z cierniami, nieszcze-

³⁹ J.P. Heil, *Reader-Response...*, s. 275.

gólnie interesuje narratora⁴⁰. Trudno się z tym zgodzić, mając w pamięci przytoczony wyżej obraz ciernistego w większości pola. Wydaje się raczej, że ta grupa odbiorców jest najliczniej reprezentowana w tłumie słuchającym Jezusa i choćby dlatego interesuje narratora.

Wskazanie w Mk 4, 18, że „ziemią z cierniami” są ci, którzy słuchają słowa, potwierdza spostrzeżenie, że słowo/ziarno w tym przypadku padło na „dobrą ziemię”. Owocu nie pozwalają przynosić wcześniej zakorzenione w tej dobrej ziemi ciernie, które się rozrosły. Wyjaśnienie skupia się na znaczeniu cierni: są to αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι — ‘troski o codzienność, złuda bogactwa oraz inne żądze’. W przeciwieństwie do trudności i prześladowań z poprzedniego przykładu (Mk 4, 5–6 i 16–17), które pojawiły się jako konsekwencja przyjęcia słowa, elementy symbolizowane przez ciernie były obecne w życiu słuchaczy, zanim pojawiło się w nim słowo. Początkowo wydaje się, że przyjęcie orędzia Jezusa nie kłóci się z dotychczasowym życiem i wyznawanymi wartościami, jednak w pewnym momencie dochodzi do konfrontacji i konieczności wyboru, czy być posłusznym słowu, czy pozwolić się zdominować dotychczasowym przyzwyczajeniom i priorytetom. Oznaczałoby to, że opis „ziemi z cierniami” odnosi się przede wszystkim do hierarchii wartości (por. Mt 6, 33). Dla ludzi symbolizowanych przez „ziemię z cierniami” pierwszeństwo ma zaspokojenie innych potrzeb, najczęściej materialnych (choć nie tylko), przed poszukiwaniem lub głoszeniem królestwa Bożego jak Jezus, czyli naśladowaniem Go (Mk 8, 34–35; 10, 23–25; 13, 10–11).

J.R. Donahue i M.A. Tolbert jako jednego z reprezentantów tej grupy słuchaczy wskazują człowieka⁴¹ mającego wiele posiadłości (Mk 10, 17–22)⁴². Słyszał on nauczanie Jezusa, poruszyło go ono — jest więc dobrą ziemią dla słowa. Przyszedł nawet, by się dopytać, co ma czynić, by osiągnąć życie wieczne, czyli słowo w nim zakiełkowało. Jednak przywiązanie do majątku nie pozwoliło mu pozytywnie odpowiedzieć na apel, aby rozdać wszystko ubogim i pójść za Jezusem. Człowiek ten dopuścił zatem, aby przywiązanie do bogactwa zdusiło w nim kiełkujące słowo.

To, w jaki sposób „inne żądze” mogą zagłuszyć słowo, ilustrują przykłady Heroda oraz Piłata⁴³. Początkowo Herod liczył się z Janem Chrzcicielem, uważał go za sprawiedliwego, brał w obronę, a przede wszystkim ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν — ‘słuchał chętnie/z radością’, choć odczuwał

⁴⁰ M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark...*, s. 354.

⁴¹ Człowiek ten w Mt 19, 20. 22 jest określany jako młodzieniec, natomiast w Łk 18, 18 jako dostojnik, zwierzchnik.

⁴² J.R. Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Minneapolis 1990, s. 47; M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark...*, s. 354.

⁴³ M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark...*, s. 354.

niepokój (Mk 6, 20). Oznacza to, że okazał się „dobrą ziemią” i pozwolił zakiełkować słowu (czyli głoszonej przez Jana Chrzciciela konieczności nawrócenia i zapowiedzi przyjścia Mesjasza). Kiedy władcę zauroczył taniec córki Herodiady, obiecał spełnić każdą prośbę dziewczynki. Ta namówiona przez matkę poprosiła o głowę Jana Chrzciciela. Herod był zaskoczony i zasmucony tą prośbą, być może w innych okolicznościach by jej nie spełnił, ale „ze względu na przysięgę i gości nie chciał jej odmówić” (Mk 6, 26). Słowo zostało zdławione przez potrzebę uchodzenia za człowieka wiarygodnego i słownego. Keegan⁴⁴, podobnie jak wcześniej przy szatanie powołując się na podobieństwa leksykalne, dopatruje się tutaj podwójnej reprezentacji. Herod, owszem, reprezentuje pojedyncze osoby, które ulegają potrzebie uwiarygodnienia się w oczach innych, jednocześnie zaś jest symbolem anonimowego tłumu, który też początkowo ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως – ‘słuchał Go [Jezusa] chętnie/z radością’. Później jednak, podburzony przez arcykapłanów, domagał się ukrzyżowania Jezusa (Mk 15, 11. 13), uległ autorytetowi władzy religijnej. W strukturze całej Ewangelii Markowej opis cierni, które duszą słowo, byłby więc zapowiedzią męki i śmierci Jezusa⁴⁵.

Piłata z kolei można uznać za reprezentanta tych, którzy ulegają żądzy władzy, potrzebie publicznego uznania i zachowania (s)pokoju. Prokurator Judei nie widzi winy w Jezusie, wie, że Jezus został postawiony przed sądem przez zawiść arcykapłanów (Mk 15, 10) i jest gotów wypuścić więźnia. Można to uznać za egzemplifikację kiełkowania w Piliacie ziarna/słowa. Później jednak prokurator ulega żądaniom tłumu i w obawie przed zamieszkami wydaje Jezusa na ukrzyżowanie (Mk 15, 15), czyli dusi w sobie słowo, które można tutaj utożsamić nie tylko z orędziem Jezusa, ale i z poczuciem sprawiedliwości, przyzwoitości lub sumieniem⁴⁶. Ta identyfikacja sprawia, że przykład ten staje się uniwersalny nie tylko w kontekście chrześcijańskim, lecz również ogólnoludzkim.

Te wewnątrzewangeliczne przykłady można odczytywać na poziomie odbiorcy wewnętrznego oraz odbiorców konkretnych jako ostrzeżenie, że niebezpieczeństwo zduszenia słowa nie pochodzi z zewnątrz, jak w przypadku prześladowań, lecz jest mocno zakorzenione w człowieku, któremu wydaje się, że będzie umiał pogodzić wymogi stawiane przez naukę Jezusa z dotychczasowym trybem życia. Okazuje się jednak, że owocowanie słowa/ziarna wymaga wykorzenienia z „dobrej ziemi” tego wszystkiego, co reprezentują ciernie.

⁴⁴ T.J. Keegan, *The Parable of the Sower...*, s. 510.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 511.

⁴⁶ M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark...*, s. 354.

4.4. Dobra ziemia

Ostatni przykład (Mk 4, 8) różni się od poprzednich przede wszystkim tym, że jego wymowa jest pozytywna. Po serii opisującej niepowodzenia zasiewu pojawia się spektakularny sukces, który z punktu widzenia kompozycji całej przypowieści można potraktować jak suspens. Zwięzłość opisu potęguje zaskoczenie. Podczas gdy wcześniej mocno skupiano się na okolicznościach niepowodzeń – widać to dobrze w czwartej kolumnie tabeli (przeszkody) – teraz Jezus jako narrator przypowieści koncentruje się na trzech najważniejszych elementach: rodzaju podłoża, efekcie zasiewu i opisie plonu. Przy opisie rodzaju podłoża wreszcie *explicite* pojawia się termin „ziemia”⁴⁷ (por. wyżej), który zdaje się bezpośrednio nawiązywać do narracji wprowadzającej w Mk 4, 1.

Jak już powiedziano, określenie „dobra ziemia” odnosi się najprawdopodobniej do niewielkiej części pola, które rolnik zdecydował się uprawiać. To naturalne, że w tej sytuacji rolnik pragnie, aby zasiew wydał wielokrotny plon, tym bardziej że ryzyko trafienia ziarna na nieodpowiedni grunt jest wliczone w proces zasiewu⁴⁸. Oznacza to, że grupa odbiorców, którzy będą słuchać i przyjmować/rozumieć słowo/ziarno tak, by mogło owocować (Mk 4, 20), nie jest duża; duże są natomiast oczekiwania wobec niej. Wspomniano już, że w bliższym dookreśleniu „dobrej ziemi” pomocny może okazać się opis niepowodzenia zasiewu na skalistym gruncie. Otóż „ziemia dobra” w przeciwieństwie do skalistego podłoża charakteryzuje się odpowiednią ilością oraz odpowiednią głębokością. Na podstawie wzmianek o ziemi w Mk 4, 5b. d i dwóch czasowników w Mk 4, 20 odnoszących się do ziemi jako określonej grupy idealnych słuchaczy można zauważyć pewne zależności:

- odpowiednia ilość ziemi z Mk 4, 5b odpowiada zdolności do „słuchania” w Mk 4, 20b;

- odpowiednia głębokość ziemi z Mk 4, 5d odpowiada zdolności do „przyjmowania/rozumienia” słowa. Ci zaś, którzy słuchają i przyjmują/rozumieją słowo, stają się dla innych, zwłaszcza dla odbiorców wewnętrznych, wzorcami postępowania.

Ani przypowieść, ani jej wyjaśnienie nie precyzują, co dokładnie oznacza „słuchanie” i „przyjęcie/zrozumienie” słowa. O ile we wcześniejszych przykładach czasownik ἰκούω mógł mieć przede wszystkim znaczenie dosłowne (tak na pewno w Mk 4, 15 i 16), o tyle w tym ostatnim przykładzie równie ważne jest jego szersze, nieco zmetaforyzowane znaczenie.

⁴⁷ W Mk 4, 5 główny opisem podłoża jest przymiotnik „skaliste” w *neutrum singularis*; użyty dwukrotnie rzeczownik „ziemia” służy do określenia przyczyn obumarcia pędu, który ledwie wykiełkował.

⁴⁸ W. Pikor, *Przypowieści Jezusa...*, s. 29.

Powiedziano już, że przypowieść o siewcy jest w istocie przypowieścią o różnych sposobach słuchania, skoro rozpoczyna się i kończy wezwaniem do słuchania. Istotną wskazówką, jak rozumieć to słuchanie, jest niewątpliwie parafraza Iz 6, 9–10 w Mk 4, 12⁴⁹: „żeby patrząc, patrzyli, a nie zobaczyli, słuchając, słuchali, a nie rozumieli, żeby się nie nawrócili”. Wynika stąd, że pierwsze trzy przykłady w przypowieści odnoszą się do tych, którzy „słyszają, a nie rozumieją i się nie nawracają”. Przykład czwarty opisuje tych, którzy „słuchając, słyszają, rozumieją i się nawracają”. Fragment Iz 6, 10 wspomina o rozumieniu sercem, które jest ekwiwalentem wnętrza człowieka: jego woli, myśli, emocji, umysłu. Słuchanie i przyjmowanie słowa ma więc polegać na zaangażowaniu całego człowieka w rozpoznawanie woli Bożej i jej wypełnianie. Takie rozumienie „słuchania” uzasadnia w Mk 4, 20c czasownik *παράδεχομαι*, który oprócz ‘przyjąć’, ‘zatrzymać’ i ‘rozumieć’ może oznaczać również ‘potwierdzić’. Chodziłoby więc o zewnętrzne potwierdzenie całkowitego wewnętrznego zaangażowania się w wypełnianie woli Bożej. Potwierdzeniem będzie prawdziwe nawrócenie, jak przekonuje Izajasz. W kontekście poprzednich trzech przypowieściowych przykładów dla odbiorców wewnętrznych Ewangelii św. Marka słuchanie, przyjęcie/zrozumienie/potwierdzenie i nawrócenie oznacza, po pierwsze, gotowość na przyjęcie Ewangelii, możliwość i zdolność do jej wysłuchania i zrozumienia oraz trzymanie się poleceń i przykładu Jezusa, a nie drogi wytyczonej przez dotychczasowych przywódców religijnych. Po drugie, pociąga za sobą gotowość do dawania świadectwa/głoszenia Ewangelii również w niesprzyjających okolicznościach. Po trzecie zaś, wykorzenienie dotychczasowej hierarchii wartości i w każdych okolicznościach określonych przez warunki zewnętrzne lub wewnętrzne przyznawanie priorytetu Ewangelii. Forma czasownika *ἀκούω* oraz *παράδεχομαι*, *indicativus praesentis*, oznacza, że chodzi o (nieustannie) trwający lub powtarzający się proces słuchania, rozumienia i potwierdzania całkowitego zaangażowania się dla Ewangelii, a nie o akt jednorazowy.

Warto zauważyć, że w takiej samej formie jak *ἀκούω* i *παράδεχομαι* występuje w Mk 4, 20d również czasownik *καρποφορέω* – ‘przynosić owoc’. Wszystkie trzy mają też ten sam podmiot. Wcześniej stwierdzono, że jest to wynikiem niekonsekwencji i utożsamienia „ziemi”, która symbolizuje słuchających, rozumiejących, potwierdzających i nawracających się, z ziarnem, które owocuje wrzucone w ową „dobrą ziemię”. Uznano to za utratę przez ziemię autonomii. Ale można też dopatrywać się tutaj swego rodzaju wewnętrznej metaforyzacji. Skoro to „dobra ziemia” jest warunkiem kiełkowania, zakorzenienia się rośliny (ziarna), jej rozwoju i wzro-

⁴⁹ K. Snodgrass, *A Hermeneutics of Hearing...*, s. 69.

stu, to uprawniona staje się metonimia: „dobra ziemia wydaje owoc”⁵⁰. Wydanie owocu dla odbiorcy wewnętrznego Ewangelii św. Marka oznacza rozprzestrzenianie się dobrej nowiny: nauki Jezusa i nauki o Jezusie (por. Mk 1, 1 z podwójnym genetivem: εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

Często w obrazie „dobrej ziemi” niektórzy egzegeci dopatrują się wskazania na uczniów Jezusa⁵¹. Gdyby tak było, to trzeba dodać, że chodzi o ideał ucznia, który słuca, przyjmuje/rozumie słowo, nawraca się i na potwierdzenie tego głosi Ewangelię/daje świadectwo o Jezusie, a nie o odniesienie do uczniów lub Dwunastu opisanych w narracji Marka niezbyt pozytywnie jako egzaltowanych i bojaźliwych. Wewnątrzewangelicznymi bohaterami, którzy lepiej reprezentują tę idealną grupę słuchaczy, są według Tolbert przede wszystkim uzdrowieni przez Jezusa⁵². Dla wewnętrznych odbiorców Ewangelii św. Marka stają się oni świadkami (czynnymi lub biernymi) zbawczej mocy Jezusa. Podobnie jak tłum z Mk 4, 1 są grupą bardzo zróżnicowaną. Można wśród nich spotkać przedstawicieli elit (Mk 5, 22–23) i żebraków (Mk 10, 46–52), Żydów (Mk 1, 40–45) i pogan (Mk 7, 25–30), mężczyzn (Mk 8, 22–26) i kobiety (5, 25–34). Wszystkich zaś cechuje wiara, która przewyższa strach i dzięki której Jezus, uzdrawiając ich, zmienia ich życie⁵³. Jako „dobra ziemia” słyszą słowa Jezusa (o Jezusie), przychodzą do Niego, przyjmują ofiarowane wraz ze słowem zbawienie, którego znakiem jest wewnętrzne i zewnętrzne uzdrowienie, i nawracają się. Potwierdzeniem nawrócenia w kontekście przypowieści o siewcy jest aktywne głoszenie świadectwa o Jezusie jako ofiarodawcy zbawienia. W ten sposób rozprzestrzenia się Ewangelia, co symbolizuje trzydziesto-, sześćdziesięcio- i stokrotny plon. Innymi słowy, owocem ziarna/słowa, czyli Ewangelii Jezusa o królestwie, staje się z jednej strony urzeczywistnienie tego królestwa w tych, którzy okazali się „dobrą ziemią”, z drugiej zaś głoszenie przez nich Ewangelii o Jezusie i królestwie Bożym. W realizacji królestwa w uzdrowionych akcentuje się przede wszystkim indywidualne zbawienie jako efekt rozwoju i wzrostu słowa/ziarna. W głoszeniu Ewangelii przez uzdrowionych („dobrą ziemię”) ucieleśnia się metonimia „ziemia wydaje plon”.

Za „dobrą ziemię” mogą uchodzić także ci, którym udało się przezwy- ciężać niepowodzenia opisane symbolicznie w trzech pierwszych obrazach przypowieści o siewcy. Wymieniony już wśród uzdrowionych trędowaty (Mk 1, 40–45) i kobieta cierpiąca na krwotok (Mk 5, 25–34) reprezentują dodatkowo tych, którym udało się wyzwolić spod wpływu przywódców

⁵⁰ Por. B. Widła, *Ikony przypowieści*. Warszawa 2005, s. 11.

⁵¹ J.P. Heil, *Reader-Response...*, s. 280; T.J. Keegan, *The Parable of the Sower...*, s. 511.

⁵² M.A. Tolbert, *How the Gospel of Mark...*, s. 355.

⁵³ *Ibidem*.

religijnych i głoszonych przez nich rygorystycznych zasad; udając się do Jezusa i dotykając Go, łamią przepisy dotyczące czystości rytualnej. Nie znajdują się już niebezpiecznie blisko drogi opisanej w pierwszym przykładzie przypowieści. Kobiety stojące pod krzyżem (Mk 15, 40–41) są przeciwieństwem pełnych chwilowego entuzjazmu uczniów. Nie porzucają Jezusa w Jego ostatnich godzinach i nie zważając na konsekwencje, pierwszego dnia tygodnia udają się do grobu, aby namaścić Jego ciało (Mk 16, 1–4). Towarzyszą Jezusowi i usługują Mu już od Galilei – pozwalają więc, aby Jego słowo mocno i głęboko się w nich zakorzeniło. Za reprezentantów tych, którym udało się wykorzenić ciernie, mogą uchodzić: Jair proszący o uzdrowienie córki (Mk 5, 21–24), kobieta namaszczaająca Jezusa w Betanii (Mk 14, 3–9) czy Józef z Arymatei (Mk 15, 42–46), który wykupił ciało Jezusa i pochował je w swoim grobie. Jair i Józef nie dali się zdominować przez wysoką pozycję, jaką osiągnęli, zanim usłyszeli słowo i doświadczyli czynów Jezusa, ani przez nieprzychylną wobec Jezusa opinię swojego środowiska, które mogło skazać ich co najmniej na ostracyzm. Kobieta w Betanii uznała, że należy uczcić Jezusa i namaścić Go drogim balsamem, nawet narażając się na zarzut marnotrawstwa.

Konkluzja

Przeprowadzone analizy pokazały, że przypowieść o siewcy (Mk 4, 1–9) można uznać za narrację odzwierciedlającą i syntetyzującą obecną w całej Ewangelii św. Marka troskę o los i przyszłość orzędzia Jezusa oraz nauczania o Jezusie i ich zależność od ludzkich postaw. W tej narracji „ziemia” i odnoszące się do niej hiponimy opisujące miejsca zasiewu (droga, [miejsce] skaliste, [ziemia] z cierniami, dobra ziemia) pełnią kilka zasadniczych funkcji, z których jako pierwszoplanowe należy wskazać funkcje retoryczne i mnemotechniczne. Występujące po anaforycznych wstępach opisy podłoża, utrzymane w miarę konsekwentnie w tej samej lakonicznej formie dwuelementowego wyrażenia przyimkowego (Mk 4, 4b. 5a. 7a. 8a), służą rytmizacji tekstu, co bardzo ułatwia jego zapamiętywanie. Są też jednym z dwóch elementów organizujących zasadniczą treść przypowieści: aby miała ona sens, najpierw trzeba wskazać miejsce, na które pada ziarno, a potem opisać plon, jaki to ziarno przynosi. Odbiorca nie musi pamiętać wszystkich szczegółów, wystarczy, że zapamięta zależności między tymi dwoma elementami: ziarno posiane na drodze/przy drodze, na gruncie skalistym, na ziemi z cierniami nie przynosi owocu, ziarno posiane na dobrej ziemi przynosi owoc wielokrotny.

Pewne trudności pojawiają się przy interpretacji poszczególnych elementów przypowieści, ponieważ w wyjaśnieniu podanym w Mk 4, 13–20

opisy gruntów tracą samodzielność i zostają w większości przypadków utożsamione z ziarnem. Pojawia się więc metonimia „ziemia wydaje plon” (lub „ziemia nie wydaje plonu”) nieobecna w przypowieści właściwej. Aby jednak łatwiej było zinterpretować elementy przypowieści stopione w metonimicznym wyjaśnieniu, zdecydowano się sięgnąć po wskazówkę obecną w narracji wprowadzającej Mk 4, 1. Za taką wskazówkę uznano opis bezpośrednich odbiorców przypowieści: „tłum” stojący na „ziemi” nad jeziorem. Leksykalnym łącznikiem pomiędzy narracją wstępną a przypowieścią okazała się „ziemia”, będąca równocześnie hiperonimem wobec bardziej szczegółowych opisów miejsc zasiewu. Ponieważ narracja wstępna oraz przypowieść właściwa wyraźnie rozdzielają miejsce zasiewu i ziarno, to rozdzielenie zdecydowano się zastosować również przy analizie wyjaśnienia przypowieści Mk 4, 13–20, dekomponując trudniejsze do interpretacji metonimie. Pozwoliło to odróżnić różne grupy odbiorców symbolizowane przez kolejne, bardziej skonkretyzowane niż w Mk 4, 1 opisy „ziemi” jako podłoża zasiewu. Okazuje się, że grupy te mają swoje reprezentacje wśród bohaterów występujących w Ewangelii św. Marka.

Zwrócono też uwagę na zwrotny, a zarazem kulminacyjny moment przypowieści: przykład zasiewu zakończony sukcesem. Jednym z wykładników tego zwrotu jest zmiana w formule opisu miejsca, na które pada ziarno (Mk 4, 8a), polegająca na dodaniu przymiotnika do dwuelementowego wyrażenia przymkowego. Przy charakterystyce znaczenia „dobrej ziemi” okazało się, że symbolizuje ona nie tylko tych, którzy „słuchają, przyjmują/rozumieją/potwierdzają” słowo/Ewangelię, lecz również tych, którzy usuwają (przezwyliczają) czynniki opisane w Mk 4, 4a. 5a. 7a jako uniemożliwiające „słuchanie i przyjmowanie/rozumienie/potwierdzenie” słowa, a więc zakorzenienie się i wzrost ziarna.

Słowa kluczowe:

Ewangelia Marka, przypowieść o siewcy, ziarno, ziemia, sianie, alegoria, metonimia

The Earth Produces a Fruit: The Function and Meaning of the Lexeme “Earth” and Its Hyponyms in the Parable of the Sower (Mark 4:1–9)

Abstract

The parable of the sower is a program parable in the Gospel of Mark. It concerns for the future of Jesus’ message and teaching about Jesus. The future is depending on the attitude of the recipients. In the article the (pre)Markan material Mark 4:1–9 was analyzed (interpretation in Mark 4:13ff is from a later strand of tradition than the parable itself). The structure of parables is characterized by repeating elements such as the anaphoric initial phrase, the place of sowing, the description of growing, failure in growing, the effect of growing and description of the fruit. Some of them are implicit elements, others are explicit. The parable has a climactic arrangement — the climax is the description of the thirtyfold, sixtyfold and hundredfold fruit. Descriptions of the place of sowing and growing contain hyponyms of the term “earth”: path, rocky ground, soil with thorns and good soil. The hyperonym itself appears only in Mark 4:1, which was considered an interpretative clue for the whole parable: the earth (gr. γῆ) in Mk 4:1 refers to the crowd, the descriptions of the types of earth refer to the individual groups of recipients forming the very large crowd gathered before Jesus at the Sea of Galilee.

Keywords:

Mark’s Gospel, parable of the sower, seed, earth, sowing, allegory, metonymy

VARIA

ANNA HAMRLOVÁ

Charles University

Institute of Christian Art History in Telč, Czech Republic

THE COEXISTENCE OF LUTHERANS AND CATHOLICS: ITS REFLECTION ON ART WITH EXAMPLES FROM THE CZECH-MORAVIAN HIGHLANDS IN THE 16TH CENTURY

Current literature about 16th century art usually evaluates the relationship between the Catholic and non-Catholic part of this region in the context of its artworks. Liturgical space is usually seen either from a Catholic or non-Catholic point of view, or a combination of both attitudes. Nevertheless, regional art does not have to belong to one of these sides, but can serve different congregational communities together. A good example of this can be seen in the church in Pacov. By contrast in Lutheran Jihlava, the main centre of the area, the Catholic Church was suppressed and local medieval cloisters throughout the 16th and the beginning of the 17th century only just survived. The effect this had can be seen influencing wall painting in the Catholic church, where similar motifs were used for the decoration of the town hall and local houses.

This text refers to the specific regional area on the border of Czech and Moravia as a reflection of art tendencies and the abundant church life in the area. The methodological foundation of this text is mainly cultural-historical, in order to place the period and situation in context. The first part of the article introduces the history of the area, the second part illustrates the religious aspect, and the third part is focused on surviving works of art and of wall paintings in the context of religion.

During the 16th century, the Czech-Moravian Highlands went through enormous economic development, which influenced both new building construction and the creation of works of art. Traditional Utraquism,¹ rooted

¹ More about Utraquism and art e.g. conferences almanacs: *Bohemian Reformation and Religious Practice* (1–9), Main Library, Prague 1996–2014. www.brrp.org [accessed

in Czech and Moravian lands from the time of the Hussite Wars in the 15th century, developed by stages into newly-arrived Lutheranism. The ideas of Utraquism closely matched those of the Catholics and Lutherans in the region, who were in constant dialogue not only in the field of religion, but also concerning questions of power, e.g. the responsibility of town councils. In this period, many artworks were created, but only a few of them have been preserved till today, and so can speak to us of the 16th century world.

Common Catholic themes were used by Protestants, albeit in a different form. Sometimes it is possible to see unusual themes associated with Lutheranism itself, or even with older Utraquism. The following text attempts to describe the specific situation in Czech lands during the 16th century and its reflection on wall paintings, using a specific example from the border of Czech and Moravia. The information presented can be understood as belonging to Central European or European art, and can help raise international awareness of how Lutheranism influenced regional art, and how the Catholic church coexisted with it.

Historical Background of the Area

Some basic information about the history and religious situation of the area, its theological differences and the economic situation, must be mentioned first, in order to have a clearer understanding of the background of these particular wall paintings.

During the 16th century, the area was mostly divided into separate towns with minor noble families.² This was unlike other parts of Bohemian lands of that century, which for the most part were under the rule of the powerful Rožmberk and Pernštejn noble families. Nevertheless, for the area the 16th century was a century of trade, especially trade in cloth, craft and silver mining. The main centers were towns such as Jihlava, Havlíčkův Brod and Pelhřimov.

Jihlava was an old royal town important for its silver mines. and was a significant trade crossroads. The main source of its income was the craft³ and drapery industry,⁴ which enabled a high standard of living

05.04.2017]; *Public Communication in European Reformation*. Eds. M. Bartlová, M. Šroněk. Praha 2007; *Pravda zvítězila. Výtoarné umění a husitství 1380–1490*. Ed. M. Bartlová. Praha 2015; *Umění české reformace*. Eds. K. Horníčková, M. Šroněk. Praha 2010.

² The only relevant noble family member can be found in the South part of the current area of Vysočina region, where lived Zachariáš of Hradec, member of Hradec lineage.

³ Apart from drapery, also the hat-making and beer industry; R. Pisková [et al.], *Jihlava*. Jihlava 2009, p. 283.

⁴ *Ibidem*, p. 283. At the end of the 16th century Jihlava had almost 700 master drapers; A. Vošahlík, *Jihlava*. In: idem, K. Kibic, J. Wagner [et al.], *Paměť měst. Městské památkové*

for its inhabitants⁵ and also for the arrival of a number of foreign artists, mainly from Germany and Italy.⁶ As a town with predominantly German inhabitants, Jihlava had always been a source of German influences, with religious works being no exception. Here, in the largest city of the region, there is preserved the majority of the Renaissance wall paintings found in this area. Czech kings and emperors of the Holy Roman Empire usually stayed at the city en route to Vienna or Prague. Directly in the centre were two houses for the king and his entourage, which were used for overnight stays and a break during their journey.⁷ The art orientation of Jihlava was extensively influenced by external influences gained through contacts with foreigners. In contrast, the cities around Jihlava were mostly Czech.

Havlíčkův Brod, a competitive town located on the Czech side of the border, was populated mostly with Czech citizens.⁸ Its prosperity during the 16th century was rooted in trade, craft and silver mining;⁹ along with the nationality issue, this was one of the major reasons for conflict and a source of competition with Jihlava.¹⁰ Nevertheless, the town's prosperity never reached the standard of Jihlava. Pelhřimov is less important compared to these two towns, even though during the 16th century it prospered economically, which enabled it to rebuild the older town center, which had been destroyed by fire, in the new Renaissance style. Its circumstances, as well as the confidence of the citizens, is best illustrated by the unusual situation that occurred when the town freed itself from bondage.¹¹ Slightly separated from these events stands Telč, the important seat of Zachariáš of Hradec, the highest land chamberlain.¹²

rezervace v českých zemích. Praha 1981, p. 98. In 2007 a book about silver mining in Jihlava was published: *Stříbrná Jihlava* (Brno 2007).

⁵ Many of them came from Bavaria, Saxony, Lusatia, Brandenburg, Glatz, Silesia and Austria. The percentage of Czech citizens was only 10%; R. Pisková [et al.], *Jihlava*, p. 270–271.

⁶ A. Bartušek, A. Kába, V. Fejt, *Umělecké památky Jihlavy*. Havlíčkův Brod 1960, p. 54; R. Pisková [et al.], *Jihlava*, p. 265.

⁷ *Ibidem*, p. 247.

⁸ At the beginning of the 15th century there was still a large German population; P. Nocar, *Havlíčkův Brod, ohlédnutí za historií našeho města*. Havlíčkův Brod 2008, p. 8.

⁹ V.V. Štěch, *Umělecké památky. Německý Brod*. Praha 1945, p. 4.

¹⁰ The theme of the relationship between religion and nationality in Czech lands is explored in the article: J. Pánek, *Nation and Confession in the Czech Lands in the pre-White Mountain Period*. In: idem, E. Doležalová, *Confession and Nation in the Era of Reformations: Central Europe in Comparative Perspective*. Prague 2011, p. 139–153.

¹¹ L. Martínková, *Říčanští z Říčan*. In: Z. Martínek [et al.], *Pelhřimov*. Praha 2014, p. 166–175.

¹² The title of highest land chamberlain was the fourth most important provincial title for officials of the estates.

This Catholic centre lived mainly from the fishponds and fields around the town.¹³

The Religious Situation

This seems to be more complicated than the history of the area. In the first half of the 16th century Utraquism was the most common faith, which stemmed from the time of the Hussite movement during the 15th century. Jihlava traditionally was Catholic, a religion which its inhabitants adhered to throughout the Hussite wars. Everything changed with the arrival of the German protestant preacher Paulus Speratus in 1522.¹⁴ Under his influence, most citizens soon turned to Lutheranism. A small group of Catholics remained faithful to the Minorite and Dominican cloisters, which languished in the centre of a Protestant city, but survived until re-Catholisation after 1620. The situation in the city became so critical that in 1562 all Catholic masses, except those held in Catholic cloisters, were prohibited.¹⁵

Other cities also adopted Utraquism. During the second half of the 16th century, most inhabitants converted to Lutheranism, even if not to the same extent as in Jihlava, and this faith still prevailed. The previously-mentioned towns were quite different from a religious point of view, and developed differently. Even in the 15th century in Havlíčkův Brod, Utraquism together with Catholicism still dominated, and it was not until the 16th century that the nobility moved away from Utraquism and the population converted to Protestantism.¹⁶

Pelhřimov was until the 1660's mainly Utraquist, but then underwent a transformation to Lutheranism.¹⁷ A quite interesting situation can be seen in Pacov, traditionally also an Utraquist town. Throughout the century, similar to the situation in Pelhřimov, parish priests often preached in competing Christian denominations, and this applied even to Catholic priests.¹⁸ These irregularities helped slowly eliminate the differences between the various religious groups, with the final differences only being in the order of the communion, celebrating the religious holiday of John Hus,

¹³ Telč. *Historické centrum*. Eds. J. Kroupa, O. Jakubec. Praha 2013, p. 25; J. Hrdlička, M. Hrdličková, E. Melmuková-Šašecí, J. Bláha, *Telč – 900 let (1099–1999)*. Telč 1999, p. 22.

¹⁴ J. Válka, *Dějiny Moravy*. Vol. 2: *Morava reformace, renesance a baroka*. Vlastivěda moravská 6. Brno 1996, p. 15; J. Mikulec [et al.], *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha 2013, p. 309–321.

¹⁵ Catholic masses were reinstated in 1622 (R. Pisková [et al.], *Jihlava*, p. 259); after the Battle of White Mountain, a crucial moment of religious diversification in Czech history. This information refers to the parish church of St. Jacob.

¹⁶ V.V. Štěch, *Umělecké památky*, p. 4.

¹⁷ L. Martínková, *Královské město (1596–1618)*. In: Z. Martínek [et al.], *Pelhřimov*, p. 204.

¹⁸ J. Vondráček, *Dějiny města Pacova a okolí*. Vol. 2 [unpubl. ms.]. Pacov 1945, p. 103.

and the inclusion of children at the communion service. The only problem was seen between the different sects¹⁹ living in the town, and the fragile coexistence did not last long. Soon Lutheranism went its own way and Catholics continued with Utraquism. Any thoughts of a better time were pre-empted by purposely appointing Protestant priests.²⁰ Despite this, the Catholic community was still the second largest in the town. Taking all this into account, it is almost unbelievable that all groups used just one church, the church of Saint Michael.

The only strictly Catholic town and district of the area can be found in Telč, historically the dominion of the Hradec family. The most important 16th century ruler, Zachariáš of Hradec, resolutely suppressed all other religious groups and sects not of the Roman Catholic faith.²¹ This rare situation inside a predominantly Protestant kingdom can serve as a suitable comparison with Protestant parts of the area, and this applies even for art, and especially wall paintings, which decorated not only churches, but also the facades of town houses.

Wall Painting in the Context of the Catholic and Lutheran Religion

A few fine examples of Renaissance interior wall painting and on the facades of city houses have survived, unfortunately mainly in fragments. The majority of it remained in Jihlava. Lutheranism had been influential in the city for the first half of the century, and when the paintings were made, all the burghers were already Protestants and this influence is noticeable in them to this day. Upon further inspection, these paintings reveal a closer connection to German art than other cities of the region, a product not only of the German inhabitants but also of the trade connections with neighbouring countries. This enabled the flow of German engravings to the city, and for the subsequent inspiration it generated to be used in wall paintings.

It is possible to divide the wall paintings in question into several groups according to type: illusive architecture, decorative ornaments, single figures (mainly allegorical) and figural scenes. The most obvious inspiration of German art can be seen in figural scenes and figures.

¹⁹ Quite important parts of the town were inhabited by other religious groups and sects, e.g. *Unitas Fratrum* or sect from Vlášence.

²⁰ A. Pitrmann, *Pacov, rodné město Antonína Sovy*. Praha 1945, p. 17.

²¹ The other Catholic nobilities were Pernštejn and Rožmberk families; F. Hrejsa, *Dějiny křesťanství v Československu*. Vol. 5. Praha 1948, p. 247.

The best preserved examples of single figural painting in Jihlava are two allegories at Masaryk Square 14 and 57. The first instance can be compared with the work of the Swiss-German artist and engraver Jost Amman, from the series of *Gynaeceum* and others artworks from that time, mainly from Germany (Nuremberg, Augsburg – Bavaria) and Switzerland.²² A typical theme is Fashion; figures with distinctive clothes and dresses worn in Protestant parts of Europe and inspired by Spanish fashion.²³ Characteristic is a high collar and overcoat, usually, though not always, black.²⁴ This is sometimes complemented by a small hat. Such figures are not seen in other parts of the area, and do not feature in wall painting or figures of contemporary nobility, or at least no such paintings were maintained until today. Some single figures can be seen in Pelhřimov, another city where the Protestant faith prevailed over others religions in the 1660s and 1670s, on the sgraffito façade of the house at Masaryk Square 14.²⁵ The main theme of the façade décor is the Virgin Mary on a crescent moon accompanied by three figures.²⁶

The church of Saint Adalbert in Havlíčkův Brod also represents a few allegorical figures of the Virtues, and although its pattern has not been discovered yet, some influence can be seen of the work of Jost Amman. The painting likely originated at the end of 16th century, when the town was already under the influence of Lutheranism. The most interesting scene is probably the personification of Theology and the attributed figure of John Hus painted in the presbytery vault. Two lively figures deep in discussion have highlighted hands as a symbol of argumentation, while behind them are depicted other symbols, the Ten Commandments and a cross with a Bible. John Hus is accompanied by a figure, probably an angel, to repre-

²² For example painting of Ursula Praun by Nicholas Neuchatel (Nuremberg 1568) or drawing of a woman clothes from Augsburg and Nuremberg (*Codex iconographicus monacensis* [further BBC Cod.icon] 341, Augsburg 1580).

²³ More about renaissance fashion for example: E. Currie, S. Vincent, *A Cultural History of Dress and Fashion*. Bloomsbury 2017; U. Rublack: *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe*. Oxford 2010; eadem, *Clothing and Cultural Exchange in Renaissance Germany*. In: *Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Eds. R. Muchembled, W. Monter. Cambridge 2007, p. 258–288.

²⁴ E.g. drawing of BBC Cod.icon. 361, Bayerische Staatsbibliothek.

²⁵ L. Martínková, *Královské město*, p. 204.

²⁶ Composition with theme of Virgin Mary on crescent moon survived at St. George church in Božejov at domain of Utraquist Jan Kryštof of Leskovec. Another examples of Assumption of the Virgin in Utraquist art can be found at an altar of Assumption of the Virgin from Náměť in Kutná Hora where are painted wings and central panel accompanied by sculpture of Virgin on crescent moon in front of it. Depiction of this type (Virgin Mary with small Jesus on crescent moon crowned by angels) decors also title page of Smíškovský graduale, late gothic manuscript of Utraquist nobility family came from Kutná Hora (1491). This depictions represent allegory of Religion; *Pravda zvítězila*, p. 209.

sent him as the righteous person. In this context Lutherans followed the earlier Utraquism tradition and maintained this important figure as a predecessor of Luther himself. Because of this, the style of decoration and the figural scenes are executed in a different style than in similar themes in Jihlava. Outlined lines are less noticeable, but still constitute an important part of the whole artwork. The single figure can be seen also in Božejov. Figures of apostles are painted alone, and in contrast with Lutheran art still maintain the late Gothic form.

Catholic wall painting survived only in fragments in Jihlava cloisters, but its affiliation to the faith is undisputable. In view of their poor economic situation, it is a small wonder that any wall painting was done at all. The style of these painting was composed of three types; the first one very close to the style of burgher and Protestant art in Jihlava, the second one evocative of Dutch or German art, and the third one reminiscence of late Gothic ideals.

Wall painting characterized by a distinctive black line survived in the church of the Holy Cross belonging to the Dominican cloister. A decoration of plant tendrils growing from a centre stalk situated at intervals along cross ribbed vaults represent the only Renaissance decor in the church. All ornamentation revolves around the vault's central keystone, and in some corner locations is accompanied by a text. A similar character of decor is used in Jihlava in a few houses and particularly in the town hall. The ground floor of the town hall is constructed by cross vaults repeating a different but reminiscent theme. Ornamentation of a different kind can be seen at 14 and 57 Masaryk Square.²⁷ Unlike burgher artworks, Catholic painting aspired to higher levels of proficiency, using ever more elaborate details and displaying the precise style of the experienced artist. The embellishment decorating the walls of the transept of the Dominican cloister are slightly different. Fragments of former paintings show evidence of Dutch and German influences. Figures have smooth skin; any figures or objects are highlighted by black lines according to the style of the church. This almost miraculous high-quality painting, at a time of great hardship in the Dominican order, may have another explanation. Archive documents reveal that the Dominicans came out of Jihlava at the beginning of the 17th century, and until 1621 the church also conducted protestant services.²⁸ Because of the burghers' better financial situation, there was a comparatively high possibility of creating wall

²⁷ Similar plant decors were used also in other town, e.g. in Velké Meziříčí where decorated ground floor cross vaults of the town hall also.

²⁸ V. Svěrák, *Vztahy mezi dominikánským klášterem a městkou radou v Jihlavě v době reformace*. In: *Dominikáni v Jihlavě v proměnách staletí*. Eds. T. Čemušák, T. Sedlák. Jihlava 2012, p. 17.

painting during this period. One of the paintings, however, contains the date 1569, which contradicts this.

The last type reminiscence of the late-Gothic period is represented by the painting in the presbytery of the Minorite church, The Assumption of the Virgin. Illusive and extravagant net vaulting (around 1500) decorates the former tall space behind the main altar, which is nowadays divided into two floors. Late-Gothic forms were not often used in wall painting, and no examples of late-Gothic forms from the second half of the 16th century have survived.

Styles used in Catholic centres in Jihlava (mentioned above) documented different approaches to wall painting in the second half of the 16th and the beginning of the 17th century. In some illustrations, a style closer to Protestant art was used; others observed the old tradition and followed western art. Not all examples of Renaissance wall painting can, with certainty, be compared to simple Catholic art. A relatively stronger Catholic position was achieved in Pacov, as was also mentioned above. The Saint Michael church in Pacov displays wall paintings of Old Testament scenes accompanied by texts, all of them emphasizing Christian virtues connected with love towards one's neighbour and humility. The church attracts our attention also because of its multi-religious function in the town and its openness to all faiths, not only for Lutherans as one might expect. All of these religions, Lutheranism, Catholicism and Utraquism, found expression with interior wall painting, but nevertheless a patron was probably a member of a noble family. At that time Pacov was the property of the protestant Španovský lineage.²⁹ The main sources of inspiration were derived from the art of Virgil Solis, and all the scenes on the gallery were accompanied by texts. Some scenes were inspired by the book of Nicolaus Reusner, a German lawyer and humanist poet active in Wittenberg, Augsburg, Strasbourg and Basel, who worked for Emperor Rudolph II. The book *Emblemata. Mors morte pianda*, published in 1581, is one of his works on Christian ethics and philosophy. Soon after its publication, paintings in the church came into being. The scene *Moses with Brazen Serpent* is also inspired by Solis's engraving, but from another series.³⁰ These sources act as excellent examples of the Lutheran influence on the art of Czech Protestants, but also examples of the connection with foreign countries and the strong influence of religion. Scenes from the Old Testament were painted

²⁹ During the second half of the 16th century, the owners of Pacov were Jan (1565–1582) and Michal Španovský (1584–1600), a patron was probably one of them; J. Vondráček, *Dějiny města Pacova a okolí*. Vol. 3.

³⁰ Unknown series; W.L. Strauss, *The Illustrated Bartsch*. Vol. 19/1. New York 1987, p. 593.

more to express Protestant ideals, with moralizing images capable of serving all religions. The more specific Lutheran themes were painted near the choir stalls on the south wall where fragments of former paintings still survive. In the middle of the wall is situated a seated figure, under it kneeling kings with crowns removed from their heads. This illustrates a theme from the Apocalypse (Rev. 17:1–18), one of the warnings in the book, and in accordance with the Protestant view of the world. More neutral scenes from the Old Testament are painted in view of the nave, while a significant scene of Lutheran ideology is rather hidden away. In this context, we have to ask the question why the most significant part of Lutheran religion was painted in the rear of the church, and whether this was by intent. Taking into consideration the decoration that remained inside, the scene from the apocalypse was perhaps painted in the only place where there was enough room for it.

One of the most famous examples of Catholic wall painting is in the Telč chateau, a Unesco Heritage monument. Its chapel is decorated with scenes in stucco by an Italian artist, while the interior of the complex used designs by Flemish artists. One of these was Virgil Solis, author of the engravings which inspired wall painting in Jihlava and Pacov. The embellishment of the chapel is mostly made of stucco with scenes on the theme of resurrection (above), and is completed by wall paintings representing the muses of music.³¹ Here can be seen one of the rare meeting points of all religious art, the celebration of music and through this art the portrayal of God himself, which is a vital element of both Protestant and Catholic liturgies.

A Few Final Words

The art connected with the Lutheran faith was rooted in the area of the Bohemian-Moravian Highlands mostly in German Jihlava. However, soon after this religion became dominant, other towns adopted these sources of inspiration from German lands. Lutheranism is closely connected with the art of the areas mentioned here, even if the themes and compositions are often very similar to Italian or Dutch art. Religion in the context of art considerably affected the consciousness of the town dwellers, its cultural relevance and its perception.

Even though we do not usually connect these wall paintings with Lutheranism today, it still forms a part of a town's appearance and the interiors of

³¹ More about iconographic conception of the chapel see: K. Křížová, *K některým částem výzdoby renesančního zámku v Telči*. „Památky a příroda“ 1979, vol. 9, p. 534–540; V. Korčáková, *Ikonaografický program pohřební zámecké kaple Věch soatých v Telči*. „Průzkumy památek“ 2001, vol. 8, no. 1, p. 21–36.

its churches. This gives us better awareness of the Renaissance era, in more ways than we realize. Catholic and other art originated mainly from external sources and achieved a slightly different effect. The patterns of the same artists were employed and inspired both groups, although often achieving a different result. This research also reveals the strong connection and dependence on German art, shown in a different light than we normally see it.

Lutheran art is mainly characterized by distinctive black outlines, and featuring depictions of figures and plant motifs, as seen in the Dominican church in Jihlava, which was a Protestant church for only twenty years. During the 16th century, the coexistence of Catholics and Lutherans in Jihlava was quite problematic, and the poor economic state of the Catholic church didn't allow for renovation of their convents and churches, or for new artworks. On the other hand, the church of Saint Michael at Pacov represents an example of the coexistence of multiple religious groups, as exhibited in mutual tolerance and the usage of one church for their services. Even though the town probably wasn't completely peaceful, this example shows the relatively peaceful environment for several faiths, and gives us a more detailed view of 16th century life. The more usual situation was for Catholicism and Utraquism to be replaced by Lutheranism, as in Havlíčkův Brod and Pelhřimov. The examples of artworks mentioned illustrate the abundant church life of the time, and even though the focus is on a relatively small regional area, there is ample evidence of church disunity and theological differences.

Keywords:

Wall painting, 16th century, Czech-Moravian Highland, Lutheran art, Catholic art

The Coexistence of Lutherans and Catholics: Its Reflection on Art with Examples from the Czech-Moravian Highlands in the 16th Century

A b s t r a c t

The development of art genres in the 16th and the beginning of 17th centuries outside the centers of power was influenced by the diverse religious situation, which is reflected in the art décor of municipal buildings and temples of worship. In mural paintings we can see particularly the blending of contemporary Utraquism and Catholicism with Protestantism, which itself was built on the Utraquism rooted in the Czech environment since the Hussite Wars. Although by the end of 16th century all the territory of Bohemia and Moravia was already under the influence of the Lutheran Church, the influence of German art is most evident in the art décor of houses in Jihlava; other cities (Pacov, Havlíčkův Brod) also followed German patterns, but the style itself was influenced by the Czech environment. Even though the artistic scene seems to be clearly defined, the artwork produced by the local Catholic environment is a testament to the blending of forces across the various confessions.

ADAM PALION

Stowarzyszenie Teologów Ekumenistów

EWOLUCJA KATOLICKIEGO SPOJRZENIA NA MARCINA LUTRA

Wstęp

W 2017 roku obchodzono jubileusz 500-lecia Reformacji, który stał się okazją do ponownej analizy postaci Marcina Lutra oraz jego dzieła reformacyjnego. Oceniając dokonania naukowców z dziedziny teologii lub historii, można dostrzec, że wyraźnie kiedyś zarysowane granice między ewangelikami i katolikami w kwestii oceny Ojca Reformacji uległy dziś przesunięciu, a niekiedy wręcz rozmyciu. W debacie naukowej dotyczącej Lutra jego krytycy znajdują się dziś nierzadko po stronie protestanckiej, sympatycy zaś wśród katolików.

Badania dzieł Reformatora prowadzone już od dawna przez jego spadkobierców stały się również przedmiotem zainteresowania strony katolickiej. Symboliczne przekroczenie barier międzywyznaniowych nastąpiło w 1966 roku, gdy badacze katoliccy zostali zaproszeni w charakterze uczestników, sprawozdawców oraz moderatorów seminaryjnych na kongres międzynarodowy w Helsinkach poświęcony Lutrowi¹.

Dzięki debacie przekraczającej granice konfesyjne można łatwiej i głębiej spojrzeć krytycznie na poszczególne wątki bogatego dorobku doktora teologii z Wittenbergi. Owa międzywyznaniowa refleksja przyniosła plon m.in. w postaci opracowań, które przystępnym językiem opisują ówczesny stan badań nad dziełami Lutra².

¹ O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*. Poznań 2008, s. 26.

² Por. np. H.F. Geisser, *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Regensburg 1985; W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*. München 1982; idem: *Martin Luther. Der Mann und das Werk*. München 1981; por. też O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, s. 531–586.

Jednym ze znaczących ekumenicznych kroków teologów katolickich i luterzańskich jest wspólny dokument Komisji Rzymskokatolicko-Luterańskiej zatytułowany *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, ogłoszony 6 maja 1983 roku, w 500-lecie urodzin Lutra³.

Niniejszy artykuł prezentuje panoramę katolickich badań nad dziełem Lutra, zmiany w postrzeganiu osoby Reformatora, jakie się w ich efekcie dokonały, a także oficjalne wypowiedzi Kościoła katolickiego z 1983 roku na temat Ojca Reformacji. Obok wspomnianego wyżej ekumenicznego dokumentu o Lutrze przytoczono też wypowiedzi papieża Jana Pawła II⁴.

Luter w oczach katolików na przestrzeni wieków

Obraz Ojca Reformacji z perspektywy rzymskokatolickiej od XVI do XX wieku był negatywny. Do takiego wizerunku oraz utrwalenia złej opinii o nim i jego teologii przyczynił się m.in. Jan Kochleusz (1479–1552)⁵. W swojej polemicznej biografii Wittenberczyka *De actis et scriptis Martini Lutheri*⁶ starał się ukazać go jako heretyka *par excellence*. Jedną ze stosowanych przez Kochleusza metod było wykazywanie w pismach Lutra sprzeczności, których krytyk doszukał się około 500.

Nowe podejście pojawiło się dopiero pod koniec XIX wieku, kiedy katoliccy badacze odeszli od trzymania się opinii Kochleusza, sięgnęli natomiast do źródeł, czyli do pism Reformatora.

³ Marcin Luter (ur. 10 listopada 1483 r. w Eisleben, zm. tamże 18 lutego 1546 r.) – teolog i reformator religijny; por. P. Janowski, *Hasło Luter Marcin*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 11. Red. S. Wilk [i in.]. Lublin 2016, kol. 230–236; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*. T. 1–2. Bielsko-Biała 2016–2017; H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Poznań 2017.

⁴ *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*. W: A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*. Poznań 2013, s. 121–131.

⁵ Jan Kochleusz (prawdziwe nazwisko: Dobeneck, łac. Johannes Cochlaeus; ur. 10 stycznia 1479 r. w parafii Wendelstein k. Norymbergi, zm. 11 stycznia 1552 r. we Wrocławiu) – duchowny rzymskokatolicki, kanonik wrocławski, humanista niemiecki, jeden z najważniejszych przeciwników polemicznych Lutra. Pełnił funkcję doradcy nuncjusza L. Campeggia na sejmie w Wormacji w 1524 r., w 1526 r. doradzał kard. Albrechtowi Brandenburskiemu na sejmie w Spirze, w 1530 r. wspierał zaś księcia saskiego Jerzego Brodatego na sejmie w Augsburgu. W latach 1540–1541 brał udział w dysputach religijnych, autor ok. 200 traktatów, a także dzieła *Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri* (Mainz 1549); por. H. Wojtyśka, *Hasło Cochlaeus, Dobeneck Johannes*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Red. R. Łukaszyk [i in.]. Lublin 1995, kol. 531–532; P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*. Opole 2017, s. 36.

⁶ Tłum. ang. *The Deeds and Writings of Dr Martin Luther from Year of the Lord 1517 to the Year 1546 Related Chronologically to All Posterity by Johannes Cochlaeus*. W: *Luther's Lives. Two Contemporary Accounts of Martin Luther*. Red. E. Vandiver [i in.]. Manchester – New York 2002, s. 53–351.

Drogę tę wytyczył dominikanin, archiwista Biblioteki Watykańskiej, Heinrich Suso Denifle⁷ (1833–1905). W swoich badaniach nad nauką Lutra podjął się próby nowego spojrzenia na Reformację. Rozpoczął tym samym odchodzenie od odziedziczonego po XVI wieku obrazu, choć same jego prace mają jeszcze wydźwięk wyłącznie negatywny⁸.

Kolejnym badaczem idącym w ślady Deniflego był innsbrucki jezuita i profesor uniwersytetu, Hartmann Grisar⁹ (1845–1931). W swoim trytomowym dziele *Luther* nie zajmował się zewnętrznym przebiegiem życia i dzieła Lutra, lecz opisał sylwetkę psychologiczną Reformatora z Wittenbergi¹⁰. Doszukiwanie się motywów Reformacji w jedynie wewnętrznych, psychicznych uwarunkowaniach Wittenberczyka także nie było dla niego do przyjęcia.

Obaj wymienieni wyżej teologowie, przeprowadzając analizę *Wykładu Listu do Rzymian* autorstwa wittenberskiego teologa, poruszyli problem współistnienia grzechu i sprawiedliwości w człowieku wierzącym. Ich opracowania stały się impulsem do kolejnych badań nad nauczaniem Lutrem po stronie protestanckiej, wpływając także na historyków i teologów katolickich oraz kierując ich uwagę na teksty źródłowe doby Reformacji¹¹.

⁷ Heinrich Suso Denifle (ur. 16 stycznia 1844 r. w Imst, zm. 5 czerwca 1905 r. w Monachium) — teolog, historyk, wykładowca. Od 1883 r. zastępca archiwisty Archiwum Watykańskiego. Autor wielu pozycji, opublikował m.in. wyniki badań nad mistyką niemiecką, krytyczne wydanie pism Henryka Suza. Poświęcił wiele lat studium nad luteranizmem, które uwieńczył dziełem *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* (Mainz 1904); zaprezentował w nim wewnętrzną ewolucję i psychologiczne uwarunkowania postaci Lutra. Niniejsze dzieło było bodźcem dla wielu uczonych do dalszych badań dotyczących Lutra i Reformacji; por. M. Daniluk, *Denifle Heinrich Suso* (hasło). W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3, kol. 1169–1170.

⁸ Por. P. Jaskóła, *Unio cum Christo...*, s. 38; por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*. Warszawa 1988, s. 119–120.

⁹ Hartmann Grisar (ps. Constantin Germanus; ur. 21 września 1845 r. w Koblencji, zm. 25 lutego 1932 r. w Innsbrucku) — historyk Kościoła, duchowny rzymskokatolicki, jezuita. Głównym przedmiotem jego zainteresowania było chrześcijaństwo. Znacząco Lutra. W 1883 r. z okazji 400-lecia jego urodzin opublikował *Reformatorenbilder. Historische Vorträge über katholische Reformatoren und Martin Luther* (Freiburg im Breisgau 1883). Od 1925 r. w Innsbrucku zajął się badaniami życia i psychiki Lutra oraz początków Reformacji w Niemczech. Owocem badań były dzieła: *Luther* (t. 1–3; Freiburg im Breisgau 1911–1912, 1924–1925); *Martin Luther. Leben und sein Werk* (Freiburg im Breisgau 1926, 1927) i wiele innych; por. B. Natoński, *Grisar Hartmann* (hasło). W: *Encyklopedia katolicka*. T. 6. Red. J. Walkusz [i in.]. Lublin 1993, kol. 157–158.

¹⁰ P. Jaskóła, *Unio cum Christo...*, s. 38; por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, s. 120.

¹¹ T. Jaklewicz, *Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator” w kontekście ekumenicznym*. Lublin 206, s. 150–154.

Rzymskokatolicki profesor Franz Xaver Kiefl¹² podążał po linii Deniflego oraz Grisara, którzy doszukiwali się fundamentu Reformacji w psychice Lutra. Nie ograniczył się on jednak do psychologii, lecz uwzględnił w swoich badaniach także liczne nadużycia Kościoła przedreformacyjnego. Dlatego też pomysł rozpoczęcia reformy Kościoła w XVI wieku zinterpretował jako zryw religijny, który ma źródło w umiłowaniu nauk Jezusa zapisanych w Ewangeliach. To nowe podejście pozwoliło Kieflowi – jak zauważa ks. prof. Alfons Skowronek – na zdystansowanie się od negatywnych kwalifikacji moralnych i teologicznych dzieła reformacyjnego Lutra¹³.

Innym pionierem nowatorskich badań myśli Ojca Reformacji okazał się teolog Robert Grosche (1888–1967)¹⁴. Skupił się on na jednym z elementów teologii Lutra – formule *simul iustus et peccator*. Plon swoich badań przedstawił w artykule opublikowanym w 1935 roku w czasopiśmie ekumenicznym „Catholica”. Nie prowadził żadnej polemiki z Lutrem. Uznał walory dialektyki historycznej wyróżnionej formuły oraz zwrócił czytelnikom uwagę na różnice językowe w debacie zaangażowanych stron¹⁵.

¹² Franz Xaver Kiefl (ur. 17 października 1869 r. w Höhenrain, zm. 5 lipca 1928 r. w Regensburgu) – kanonik i dziekan kapituły w Ratyzbonie, teolog rzymskokatolicki, profesor dogmatyki. Swoimi badaniami rzucił nowe światło na czasy Reformacji oraz na osobę Lutra; por. M. Kowalczyk, *Kiefl Franz Xaver* (hasło). W: *Encyklopedia katolicka*. T. 8. Red. A. Szostek [i in.]. Lublin 2000, kol. 1386–1387; H.H. Schwedt, *Kiefl, Franz Xaver* (hasło). W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 5. Freiburg – Basel – Wien 2009, kol. 1423.

¹³ Alfons Skowronek (ur. 26 stycznia 1928 r. w Piekarach Śląskich) – duchowny rzymskokatolicki, prof. teologii ekumenicznej. W latach 1977–1996 był członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, w latach zaś 1978–1993 członkiem Komisji Mieszanej i Podkomisji ds. Dialogu z Kościołami zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Problematyka ekumenizmu zajmowała w jego pracy badawczej główne miejsce. Stawiał odważne tezy, np. mówiąc o wizji Kościoła jako wspólnoty bogatej w różnorodność tradycji; por. *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce* (1964–2014). Red. J. Budniak [i in.]. Kraków 2016, s. 365–366; por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, s. 120.

¹⁴ Robert Grosche (ur. 7 czerwca 1888 r. w Düren, zm. 21 maja 1967 r. w Kolonii) – duchowny rzymskokatolicki, działacz ekumeniczny. W 1932 r. założył kwartalnik z zakresu teologii kontrowersyjnej „Catholica”. Podczas drugiej wojny światowej udzielał pomocy Żydom, w 1958 r. założył stowarzyszenie współpracy chrześcijan i Żydów. W jego spuściźnie naukowej znalazły się pozycje dotyczące dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z protestantyzmem i judaizmem, np. *Die dialektische Theologie und der Katholizismus*. „Catholica” 1932, t. 1, z. 1, s. 1–18; *Salus ex iudeis*. „Catholica” 1936, t. 5, z. 1, s. 30–48; *Gott und Mensch bei den Reformatoren und im Katholizismus*. „Akademische Bonifatius-Korrespondenz” 1937–1938, t. 52, nr 1; por. L. Górka, *Grosche Robert* (hasło). W: *Encyklopedia katolicka*. T. 6, kol. 189.

¹⁵ T. Jaklewicz, *Święty grzesznik...*, s. 151.

Kopernikańskiego przewrotu w katolickim spojrzeniu na Lutra dokonał teolog i historyk Joseph Lortz (1877–1975)¹⁶, który napisał dzieło *Die Reformation in Deutschland*, opublikowane we Fryburgu Bryzgowijskim w latach 1939–1940. Podjął próbę ukazania wielkości Lutra na tle jego jednostronności i ograniczeń. Lortz wystąpił z krytyką późnośredniowiecznego Kościoła, wytykając mu praktykę odpustów, a także nadużycia pobożnościowe, które nieraz przybierały postać dewiacji. Podkreślił niski poziom wykształcenia teologicznego duchownych. Piętnował zepsucie panujące w kurii rzymskiej, a także zeświecczenie hierarchii kościelnej na wszystkich szczeblach. Nadużycia te osiągnęły poziom krytyczny, co sprawiło, że wołania o reformę stały się „historyczną koniecznością”. Lortz w swej pracy pisze, że za rozłam Kościoła ponosi odpowiedzialność także sam Kościół: „wiera i miłość była w obydwu obozach zbyt słaba, by zapobiec rozłamowi w wierze. O tyle podział jest winą wszystkich chrześcijan”¹⁷. Komentując wystąpienie Reformatora, Lortz ukuł także słynną tezę, że „Luter zwrócił się przeciwko katolicyzmowi, który w pełni nie był katolicki”¹⁸.

Zdaniem ks. prof. Alfonsa Skowronka Lortz ukazuje Lutra jako „człowieka religijnego”, który nie zajmował się polityką, nie był mistykiem ani teologiem systematycznym, lecz „zwiastunem i wyznawcą swojej Ewangelii”. Dzieło Reformacji zapoczątkowane przez Lutra nie było nowinką tamtych czasów, lecz rezultatem doświadczenia religijnego. Ojciec Reformacji nie był buntownikiem, pragnął jedynie odnowić zniekształcone oblicze Kościoła na podstawie Słowa Bożego i w duchu Ewangelii. Działanie to wyrastało z jego głęboko religijnej natury. Dlatego też Luter nie opuścił Kościoła samowolnie, lecz „w poważnych zmaganiach w obliczu Boga w sposób niezamierzony stopniowo wyrastał z Kościoła rzymskiego”¹⁹.

¹⁶ Joseph Lortz (ur. 13 grudnia 1887 r. w Grevenmacher, zm. 21 lutego 1975 r. w Luksemburgu) – duchowny rzymskokatolicki, historyk Kościoła, profesor Akademii Branniewskiej. Publikował prace o tematyce reformacyjnej, m.in. *Die Reformation in Deutschland* (t. 1–2; Freiburg im Breisgau 1939–1940, 1982) oraz *Die Reformation als religiöses Anliegen heute* (Trier 1948). W swoich badaniach naukowych dążył do ukierunkowania wspólnej historyczno-teologicznej pracy naukowców z różnych wspólnot chrześcijańskich na poznanie własnej wiary i budowanie wzajemnego szacunku. Poświęcił się zgłębianiu prawd o Reformacji oraz dialogowi Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami i wspólnotami ewangelickimi; por. E. Kasjaniuk, *Hasło Lortz Joseph*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 10. Red. A. Szostek [i in.]. Lublin 2004, kol. 1390–1391.

¹⁷ Za: A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, s. 120.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 120–121.

Marcin Luter w spojrzeniu Kościoła Katolickiego w XX wieku

Lortz stał się zwiastunem szukania pozytywnych rysów w katolickim obrazie Lutra na podstawie poważnych naukowych badań źródłowych. Innych ich pionierem, obok Niemca, był Francuz Yves Marie-Joseph Congar²⁰. Co prawda, podchodził on krytycznie do samej postaci Reformatora, lecz dzięki pracom Congara katolickie postrzeganie Reformacji całkowicie się zmieniło. Uznał ją bowiem za powrót do źródeł i próbę odnowy Kościoła. Takie podejście przyjmie się powszechnie dopiero od II Soboru Watykańskiego. Warto też wspomnieć, że Congar podziwiał Lutra za radykalizm i absolutną świadomość pierwszeństwa wystarczalności łaski oraz Bożego miłosierdzia²¹.

Na polskim gruncie takim pionierem nowego spojrzenia katolickiego na obraz Lutra jest o. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.²² W swojej książce *Razem dla Chrystusa* poświęcił kilka passusów Wittenberczykowi. Jednym z ciekawszych jest fragment *Czego katolicki czciciel Maryi może się nauczyć od Lutra i protestantów?* Ojciec profesor już na wstępie wskazuje, że katolicy w pierwszym rzędzie mogą się nauczyć „promocji Chrystusa w swojej duchowości”. Nieraz bowiem się zdarza, że w pobożności katolickiej wierni bardziej koncentrują się na osobie Matki Najświętszej, pozostawiając Chrystusa w cieniu²³.

S.C. Napiórkowski nieraz był krytykowany za swoje poglądy teologiczne przez teologów katolickich, zarzucających mu, że „ulega wpływom protestanckim”. Jednakże naukowiec powinien stawiać pytania, nawet gdy nieraz pytania te będą niepoprawnie polityczne. Teolog, który zadaje pytania i szuka odpowiedzi, próbuje uzasadnić swoje poglądy, staje się odpowiedzialny za Kościół Chrystusa. Ojcu profesorowi leży na sercu odpowiedzialność przed myślącymi nieortodoksyjnie. Potrzeba wiel-

²⁰ Yves Marie Joseph Congar (ur. 8 kwietnia 1904 r. w Sedan, zm. 22 czerwca 1995 r. w Paryżu) – francuski teolog, dominikanin, uczestnik II Soboru Watykańskiego, kardynał od 1994 r., zwolennik ekumenizmu oraz koncepcji Kościoła jako Ludu Bożego. Interesowały go tematy z zakresu eklezjologii: pisał o episkopacie i prezbiteracie, o powołaniu świeckich, o urzędach i relacjach między tradycją kościelną a Biblią, o historycznej ewolucji poglądów eklezjologicznych. Był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej; por. M. Osner, *Hasło Congar Yves*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 2. Freiburg – Basel – Wien 2009, kol. 1295–1296.

²¹ Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*. Kraków 2001, s. 332–339, 452.

²² Stanisław Celestyn Napiórkowski (ur. 3 września 1933 r. w Mroczkach Małych) – duchowny rzymskokatolicki Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, prof. teologii dogmatycznej, dyrektor Instytutu Ekumenicznego KUL, członek wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej. Autor wielu książek i artykułów z zakresu teologii ekumenicznej; por. *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 301–305.

²³ S.C. Napiórkowski, *Razem dla Chrystusa*. Lublin 2013, s. 100.

kiego taktu, zrozumienia i wielkiej cierpliwości wobec wiernych inaczej uformowanych. Dlatego też ojciec S.C. Napiórkowski podkreśla w swojej książce: „grzeszyłbym przeciwko swemu powołaniu, gdybym na to nie zwracał uwagi”²⁴.

Kolejnym autorem prac teologicznych w łonie Kościoła rzymskokatolickiego, który odwołuje się do sformułowań Lutra, jest kard. Walter Kasper²⁵. W książce *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* porusza temat: Kościół jako *congregatio fidelium*. Odwołując się do zakorzenienia tego sformułowania w Tradycji Kościoła, objaśnia jego rozumienie. Przypomina, że ujęcie Kościoła jako *congregatio fidelium* (zgromadzenia wiernych) jest typowe dla tradycji protestanckiej, a jednocześnie stara się przedstawić argumenty potwierdzające jego obecność także w myśli Kościoła katolickiego²⁶. Omawiając pojęcie *congregatio fidelium*, Kasper wyjaśnia, że to nie pojedynczy wierni włączają się w Kościół, lecz Bóg przejmuje inicjatywę i działa poprzez swoje Słowo, zwołując wspólnotę Kościoła w jednej wierze. Luter wyraził tę tezę dobitnie: „Słowo Boże nie może istnieć bez ludu Bożego i odwrotnie, lud Boży nie może istnieć bez Słowa Bożego”²⁷. Tym samym tokiem myślenia poszli ojcowie soborowi Vaticanum II w słowach wstępu do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum: Verbum Dei religiose audiens et fideliter proclamans* – „słuchając nabożnie słowa Bożego i z ufnością je głosząc”²⁸. Oznacza to, że człowiek, usłyszawszy słowo Boże, powinien się nim dzielić. Kościół, czyli wspólnota wiernych, jest z natury misyjny, a ewangelizowanie stanowi jego prawdziwą tożsamość, jak zauważył papież Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*²⁹. Kard. W. Kasper w swoich rozważaniach teologicznych dotyczących Kościoła podkreślił też, że nie wolno wspólnotom

²⁴ *Ibidem*, s. 101.

²⁵ Walter Kasper (ur. 5 marca 1933 r. w Heidenheim) – duchowny rzymskokatolicki, profesor, kardynał. Wieloletni wykładowca dogmatyki w Münsterze i w Tybindze, od 2010 r. przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Komisji ds. Religijnych Kontaktów z Judaizmem. Członek m.in. Kongregacji Nauki Wiary oraz Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego; por. W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*. Poznań 2014.

²⁶ Por. idem, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Kraków 2014, s. 201, przyp. 213.

²⁷ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883, s. 629 (tłum. polskie za: M. Luter, *O soborach i Kościołach*. W: *Z problemów Reformacji*. Red. M. Uglorz. T. 6. Biel-sko-Biała 1993, s. 258).

²⁸ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Red. M. Przybyła. Poznań 2002, s. 350; por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Kraków 2010.

²⁹ Por. Dekret o misyjnej działalności Kościoła. W: *Sobór Watykański II...*, s. 434; por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*. Kielce 1990.

wywodzącym się z Reformacji odmówić prawa do nazywania się Kościołem³⁰. W innym miejscu ten sam autor podkreśla jedność słowa i sakramentu, o której pisał też Luter w *Dużym katechizmie*. Dla niego chrzest jest „wodą objętą Słowem Bożym i przykazaniem”, Eucharystia zaś „chlebem i winem objętym Słowem Bożym i z nim połączonym”³¹.

Zbliżenie myśli

Dokonany przez Lortza przełom kopernikański w badaniach nad Lutrem nie tylko otworzył drogę kolejnym badaczom katolickim spuścizny luterskiej, takim jak Otto Hermann Pesch³², ale przygotował również grunt pod zmianę obrazu Reformatora w oficjalnych wypowiedziach Kościoła katolickiego. Świadectwem tej zmiany był opublikowany w 1983 roku dokument dialogu luterkańsko-katolickiego: *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterkańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*. Omawiany dokument powstał w czasie drugiej fazy dialogu katolicko-luterkańskiego, w latach 1973–1984, podczas siódmej sesji rozmów, która odbywała się w Lantanie na Florydzie w dniach 9–14 marca 1981 roku³³. W trakcie tych obrad zabrał głos pastor Bertoldo Weber i zaproponował refleksję nad osobą Marcina Lutra, która zakończyłaby się powstaniem wspólnego dokumentu³⁴. Reakcja zebranego gremium była pozytywna. Pracy nad stworzeniem tekstu roboczego podjął się ze strony katolickiej bp Hans Ludwig Martensen z Kopenhagi, jezuita, pełniący też funkcję współprzewodniczącego Komisji Luterkańsko-Katolickiej, oraz luteranin dr Vilmos Vajta współpracujący z komisją. Podczas kolejnego spotkania w Wenecji w dniach 10–15 maja 1982 roku przedstawiono wstępny projekt dokumentu dotyczącego Ojca Reformacji, któremu nadano tytuł *Wyjaśnienie z okazji 500. rocznicy urodzin reformatora Marcina Lutra. Marcin Luter – wezwani do wspólnej pokuty*³⁵. Nad

³⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, s. 291.

³¹ M. Luther, *Großer Katechismus*. W: *Bekennntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen 1998 (tłum. polskie za: M. Luter, *Duży katechizm*. Tłum. A. Wantuła [i in.]. W: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterkańskiego*. Bielsko-Biała 2011, s. 115, 122).

³² O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*.

³³ S.C. Napiórkowski, *Czas przygotowania i druga faza dialogu (1973–1984)*. I. *Dialog*. W: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*. Red. idem, K. Karski. Lublin 2003, s. 129–130.

³⁴ *Ibidem*, s. 147; S.C. Napiórkowski, *35 lat teologicznego dialogu katolicko-luterkańskiego na forum światowym*. W: idem, *Wierzę w jeden Kościół*. Tarnów 2003, s. 343–354.

³⁵ Po raz kolejny podjęto decyzję o zmianie tytułu dokumentu na: *Marcin Luter – nasz wspólny nauczyciel*. Z takim tytułem rozesłano tekst członkom komisji przed spotkaniem w Kirchbergu. Ta wersja tytułu nawiązywała do słów kard. Johanna Willebrandsa, które wygłosił na V Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Federacji Luterkańskiej w Évian-les-

przygotowanym projektem pochylił się jako eksperci: ze strony katolickiej dominikanin Hervé Legrand oraz Heinz Schütte, profesor dogmatyki na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Stronę luterzańską reprezentował George Forell z Iowa City oraz V. Vajta. Podczas dyskusji prowadzonych między specjalistami można było zauważyć – jak odnotowuje o. prof. S.C. Napiórkowski – że strona katolicka wykazywała większe zainteresowanie „Lutrowym nawoływaniem do pokuty”³⁶.

W dyskusji nad dokumentem zabrało głos wielu przedstawicieli obu wyznań z różnych krajów. Do komisji wpłynął też głos przedstawiciela Kościoła katolickiego z Polski, z którego wynika, że opracowywany dokument jest ważnym elementem zbliżenia się dwóch tradycji, a zarazem przyczynia się do podniesienia kultury wypowiedzi o Ojcu Reformacji. Dokument miał być więc odpowiedzią na to, że ówczesny język wypowiedzi i dialogu pozostawiał wiele do życzenia³⁷.

Dalsze dyskusje nad dokumentem odbyły się podczas kolejnego zebrania Komisji Luterkańsko-Katolickiej w Kirchbergu w dniach 2–7 maja 1983 roku. Podczas tej sesji podjęto decyzję o powołaniu grupy czterech członków komisji do dalszych prac nad tekstem. W ustanowionej „komisji czterech” znaleźli się: Günther Gassmann, prof. dr Harding Meyer, ks. prałat dr Aloys Klein oraz bp dr Paul-Werner Scheele. Komisja otrzymała upoważnienie do wprowadzania poprawek, tak więc 6 maja 1983 roku nastąpiło ostateczne czytanie i wprowadzenie niewielkich zmian w tekście, który też został wtedy przyjęty w głosowaniu. S.C. Napiórkowski tak wspomina to wydarzenie: „niezwykła chwila, którą zapamięta historia. Po raz pierwszy w dziejach obu wielkich tradycji chrześcijańskich, katolickiej i protestanckiej, oficjalni przedstawiciele ich teologii podzielili wspólnie słowo o człowieku, który – wbrew swoim zamierzeniom – przyczynił się do rozłamu zachodniego chrześcijaństwa”³⁸.

-Bains w 1970 r. Propozycja ta też nie została przyjęta, ponieważ wyrażenie „wspólny nauczyciel” – jak zauważył ks. prof. Piotr Jaskóła – w przekładzie na język łaciński brzmi: *doctor communis*, który jest honorowo zastrzeżony dla św. Tomasza z Akwinu. Dlatego też strona katolicka głosowała za odrzuceniem tego wariantu. Ojciec S.C. Napiórkowski zgłosił swoje propozycje: *Marcin Luter – nasz wspólny brat* albo *Marcin Luter – wezwanie do centrum Ewangelii*, które także zostały odrzucone. Ostatecznie dokument otrzymał tytuł: *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*. Por. S.C. Napiórkowski, *Czas przygotowania...*, s. 149; P. Jaskóła, *Jana Pawła II zaproszenie do badania nad Lutrem*. W: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*. Red. Z. Glaeser. Opole 2008, s. 488; A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, s. 34.

³⁶ Por. S.C. Napiórkowski, *Czas przygotowania...*, s. 143–147; por. A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, s. 26–27.

³⁷ Por. S.C. Napiórkowski, *Czas przygotowania...*, s. 147.

³⁸ *Ibidem*, s. 149–150.

Ogarniając myślą cały dokument pt. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* wypracowany przez Komisję Rzymskokatolicko-Luterańską, można dostrzec, że jest on swego rodzaju *novum*. Na niewielu kartach autorzy zawarli elementy, które łączą dwa wyznania w osobie Ojca Reformacji. Ukazano tu syntetyczny obraz Lutra, jaki istniał na przestrzeni wieków, „dla katolików długo pozostawał on syntezą herezji”, natomiast dla strony ewangelickiej był on „gloryfikowany jako heros wiary”³⁹. Autorzy dokumentu przypomnieli w tekście „nawoływanie do pokuty”⁴⁰ jako spuściznę Lutra dla wszystkich chrześcijan. Wezwanie to jest aktualne do dziś. W pozytywnych spostrzeżeniach dotyczących Nauczyciela z Wittenbergi ukazano go jako „świadka Ewangelii”⁴¹, „nauczyciela wiary”⁴², uduchowionego pasterza Kościoła oraz obrońcę Kościoła⁴³.

Na łamach dokumentu komentuje się także jego spuściznę, która z biegiem lat uległa nieraz zniekształceniu, trywializacji albo też zapomnieniu. Dokument podaje sześć przykładów uproszczeń i zniekształceń idei teologicznych Lutra, do jakich doszło w różnych wspólnotach reformacyjnych, a za które nie można obarczyć winą Ojca Reformacji.

Po pierwsze, „Biblię coraz bardziej wyjmowano z jej kościelnego kontekstu, a jej autorytet interpretowano niewłaściwie w znaczeniu legalistycznym, w konsekwencji nauki o natchnieniu werbalnym”⁴⁴. Słowo Boże dla Lutra stanowiło największy autorytet, lecz na przestrzeni wieków straciło ono swoją jednoznaczność, a nieraz pierwszeństwo. Po drugie, szacunek Lutra dla życia sakramentalnego w czasach oświecenia i pietyzmu został w znacznej mierze zagubiony. Po trzecie, pogląd Lutra na człowieka jako osobę, która stoi przed Bogiem, został wypaczony i zrozumiany w sensie indywidualistycznym. Po czwarte, na przestrzeni lat orędzie usprawiedliwienia było niekiedy przysłaniane moralizatorstwem. Po piąte, opory, jakie przejawiał Luter wobec sprawowania władzy zwierzchniej w Kościele przez autorytety polityczne, z czasem uległy wyciszeniu. Po szóste, nauka o dwóch sposobach Bożego panowania (nauka o dwóch królestwach) była przez lata rozumiana jako legitymizacja zrzeczenia się przez Kościół własnej odpowiedzialności w sferze społecznej i politycznej⁴⁵.

³⁹ Por. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 122.

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 123.

⁴¹ Por. *ibidem*, s. 122.

⁴² Por. *ibidem*.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 125.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 127.

⁴⁵ Por. *ibidem*; por. A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, s. 80–83.

Papież Jan Paweł II o Lutrze

Innym istotnym głosem dotyczącym Marcina Lutra, jaki pojawił się po stronie Kościoła katolickiego, jest *List AM 10. November 1983 z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*⁴⁶, skierowany przez papieża Jana Pawła II do kard. Johannes Willebrandsa. Biskup Rzymu zwraca w nim uwagę na cztery aspekty.

Po pierwsze, czytając już wstępny akapit tekstu, można zauważyć, że papież, wzmiankując o Lutrze, tytułuje go „doktorem”, czego przedstawiciele Kościoła katolickiego unikali od wielu lat⁴⁷. Po drugie, papież przyjął z wielką radością fakt, że postać Ojca Reformacji jest coraz lepiej poznawana, choć – jak podkreślił – „trzeba jeszcze w tej dziedzinie wiele dialogu i zrozumienia”. Po trzecie, osobista religijność oraz duchowość Reformatora z Wittenbergi, której teologowie katolicy od wielu już lat nie ukazywali, została przedstawiona w pozytywnym świetle. Po czwarte wreszcie, list wskazuje, że dorobek Lutra nie jest jednoznaczny, dlatego teologowie rzymskokatolicy oraz luterkańscy powinni jeszcze dokładniej badać, uwzględniając źródła historyczne⁴⁸.

Na końcu papież skierował osobistą prośbę do przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności, aby jej członkowie kontynuowali dialog, który został rozpoczęty w Niemczech jeszcze przed II Soborem Watykańskim. Dialog ten ma przebiegać w duchu zgody z postanowieniami soborowymi: „w wierności względem wiary darmo otrzymanej, która zakłada skrucę i gotowość uczenia się przez słuchanie”⁴⁹.

Arcybiskup Alfons Nossol⁵⁰ w artykule *Ekumeniczny wymiar teologii Marcina Lutra* zauważa, że właśnie Jan Paweł II jako papież po 450 latach opisuje Marcina Lutra jako pielgrzyma oraz człowieka poszukującego i stawiającego pytania, a nie jako „kacerza i sprawcę *rebellio luterana*”⁵¹.

⁴⁶ Jan Paweł II, *List AM 10. November 1983 z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*. W: idem, *Dzieła zebrane*. T. 3: *Listy*. Kraków 2007, s. 66–67.

⁴⁷ Por. S.C. Napiórkowski, *Przemiany katolickiego obrazu Lutra*. W: *Z problemów Reformacji*. T. 6, s. 52.

⁴⁸ Jan Paweł II, *List AM 10. November...*, s. 66–67.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 67.

⁵⁰ Alfons Nossol (ur. 8 sierpnia 1932 r. w Broczu) – duchowny rzymskokatolicki, arcybiskup, prof. teologii dogmatycznej, kierownik Instytutu Ekumenicznego KUL, przewodniczący Rady KEP ds. Ekumenizmu, członek Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym. Autor wielu publikacji dotyczących ekumenizmu; por. *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 312–316.

⁵¹ Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*. Opole 1984, s. 305; por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Radą Kościoła Ewangelickiego „Wszyscy potrzebujemy nawrócenia”* (Moguncja, 17 listopada 1980 r.). W: idem, *Dzieła*

Dzięki otwartości Jana Pawła II przez lata organizowano w letniej rezydencji papieskiej Castel Gandolfo pod Rzymem spotkania najwybitniejszych intelektualistów światowych. Omawiano tam różne zagadnienia: od ujęcia człowieka w nauce współczesnej przez kryzysy dotyczące świat po rozumienie społeczeństwa liberalnego i tożsamości w czasach zmian przy końcu tysiąclecia. Wśród tych tematów znalazło się też miejsce dla Marcina Lutra. Kard. Franz König w swoim referacie *Duchowe podstawy Europy* uznał Lutra za jednego z tych, którzy oddziaływali na Kościół europejski, wywierając wpływ na jego rozwój⁵². W referacie *Europa i jej narody*, przedstawionym w Castel Gandolfo przez Krzysztofa Pomiana, wittenberski Reformator nie pojawia się, co prawda, w kontekście zagadnień teologicznych, lecz sama Reformacja zajmuje tam istotne miejsce jako „eksplozja partykularyzmów narodowych”. Reformacja przyniosła zdaniem Pomiana wtargnięcie kultury lokalnej, ustnej i popularnej w świat pisma. Wystarczy tu wspomnieć o tłumaczeniu Biblii na języki narodowe, niezliczone pisma, traktaty i broszury. Skala tego zjawiska jest oczywiście różna w zależności od kraju⁵³.

Z kolei Hans Maier w referacie *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, kończąc swoje wystąpienie, pozostawił słuchacza z paradoksem Marcina Lutra: oto chrześcijanin jest „wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym”, a zarazem „najuległym sługą wszystkich rzeczy i wszystkiemu podległym”⁵⁴.

Papież Jan Paweł II także podczas swoich zagranicznych pielgrzymek kilkakrotnie wspominał w przemówieniach o Lutrze. W jednym z takich znamienitych wystąpień znalazły się słowa skierowane do Rady Ewangelickiego Kościoła Niemiec podczas spotkania 17 listopada 1980 roku w Moguncji. Papież przedstawił w nich siebie jako „duchowego spadkobiercę Marcina Lutra”. Spotkanie to Jan Paweł II uczynił znakiem jedności w centralnych tajemnicach wiary, u podstaw których leży nawrócenie i pokuta. Zgodnie z nauczaniem Apostołów Narodów każdy uczeń Chrystusa uświadamia sobie, że potrzebuje nawrócenia. Wypowiadając słowa: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany”, papież przytoczył słowa *Dekretu o ekumenizmie*. W przemówieniu tym przypomniał także słowa, które wypowiedział 25 czerwca 1980 roku w związku z jubileuszem *Confessio Augustana*: „wola Chrystusa i znaki

zebrane. T. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*. Cz. 3: *Austria, Niemcy, Włochy i inne kraje europejskie*. Kraków 2008, s. 51–53.

⁵² F. König, *Duchowe podstawy Europy*. W: *Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski, W. Bonowicz. T. 1. Warszawa – Kraków 2010, s. 269–276.

⁵³ K. Pomian, *Europa i jej narody...*, s. 331.

⁵⁴ Por. H. Maier, *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*. W: *Rozmowy w Castel Gandolfo*. T. 2, s. 342.

czasu przynaglają nas, byśmy razem dawali świadectwo w coraz większej pełni prawdy i miłości". Dzisiejszy świat potrzebuje zjednoczenia chrześcijaństwa. Umiejętność stanięcia w prawdzie i przebaczeniu poprzez dialog, kontakty z przedstawicielami Kościołów i modlitwę da chrześcijanom narzędzia do autentycznego przepowiadania Chrystusa⁵⁵.

Podczas spotkania z biskupami Duńskiego Kościoła Luterńskiego⁵⁶ papież, mówiąc o intencjach Lutra co do odnowy Kościoła, przypomniał nauczanie soborowe nawiązujące do idei Reformatora z Wittenbergi. Przywołał w tym kontekście dekret *Unitatis redintegratio*:

Chrystus wzywa pielgrzymujący Kościół do nieustannej reformy, której Kościół, rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską, wciąż potrzebuje. Tak więc w stosownej porze należy odpowiednio i we właściwy sposób odnawiać to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i w czasie było przestrzegane w dziedzinie obyczajów, norm kościelnych czy sposobu wyrażania doktryny, które należy starannie odróżnić od samego depozytu wiary⁵⁷.

W innej swojej wypowiedzi skierowanej do przedstawicieli Kościołów ewangelickich papież podkreślił, że trzeba dostrzec doniosłość postulatów Lutra dotyczących Biblii i teologii. Obydwie te drogi powinny się przenikać, teologia powinna być bliższa Pismu Świętemu. Po raz kolejny papież zachęcał teologów ewangelickich i katolickich do podjęcia próby zrozumienia relacji między wiarą, Biblią, Tradycją i Kościołem, tak jak to widział Ojciec Reformacji⁵⁸.

Zakończenie

Na zakończenie niniejszych rozważań należy wspomnieć o jeszcze jednym elemencie łączącym nauczanie Lutra i teologię rzymskokatolicką. Jest nim daleko idący konsensus w nauce o usprawiedliwieniu. Zawarte porozumienie zostało wyrażone we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, ogłoszonej przez Światową Federację Luterńską i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, podpisanej 31 października 1999 roku w Augsburgu. Luteranie i katolicy stwierdzili w niej, że „biblijne

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Wszyscy potrzebujemy nawrócenia...*, s. 52–53.

⁵⁶ Por. idem, *Przemówienie podczas spotkania z biskupami Duńskiego Kościoła Luterńskiego „Nasza droga ku wspólnej Eucharystii”* (Roskilde, 6 czerwca 1989 r.). W: idem, *Dzieła zebrane*. T. 11. Cz. 3, s. 575–577.

⁵⁷ *Dekret o ekumenizmie*, nr 6. W: *Sobór Watykański II...*, s. 199.

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Kościołów ewangelickich „Musimy usuwać bariery i dążyć do pełniejszej komunii”* (Paderborn, 22 czerwca 1996 r.). W: idem, *Dzieła zebrane*. T. 11. Cz. 3, s. 156–159.

orędzie o usprawiedliwieniu w sposób szczególny skupia naszą uwagę na jądrze świadectwa nowotestamentowego, którym jest czyn zbawczy Boga w Chrystusie”⁵⁹.

Recz jasna, podpisanie dokumentu nie rozwiązało wszystkich kontrowersji na płaszczyźnie teologicznej. Pokazało jednak, że jest możliwe porozumienie⁶⁰.

Mija 500 lat od wystąpienia Lutra, symbolizującego rozpoczęcie Reformacji. Luter stał się zachętą dla teologów Kościoła Chrystusowego na przestrzeni stuleci do podjęcia trudu znalezienia wspólnego stanowiska. Wiele takich przyczynków teologicznych udało się już wypracować. W teologii katolickiej też można odnaleźć myśl Reformatora, a w teologii luterńskiej współczesne idee teologii katolickiej. Jednak aby odbudować jedność w różnorodności, pozostało jeszcze wiele do zrobienia. W niniejszym artykule autor skupił się na nielicznych wypowiedziach Kościoła rzymskokatolickiego, w których można znaleźć myśli Lutra. W niektórych sformułowania teologów katolickich są one wyeksponowane bezpośrednio, z niektórych wynikają tylko pośrednio.

Pozostaje żywić nadzieję na powstawanie kolejnych prac ukazujących wpływ idei Ojca Reformacji na współczesną myśl teologiczną rzymskiego katolicyzmu.

Słowa kluczowe:

reformator, nauczyciel, Kościół rzymskokatolicki, teologia, Marcin Luter

⁵⁹ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 17. W: *Bliżej wspólnoty...*, s. 504. Po podpisaniu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* również inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie ustosunkowały się do niej poprzez różne formy przyłączenia się do tej incjatywy: Światowa Rada Metodystyczna (2006): *Metodyści a Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 2007, z. 1–2 (60–61), s. 160–164; Światowa Wspólnota Kościołów Reformowanych (2017): *Association of the World Communion of Reformed Churches with the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. wcrch.org/wp-content/uploads/2017/10/WCRC-Association-to-JDDJ-EN.pdf [dostęp 18.01.2018]; tłum. polskie: *Akt przystąpienia Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych do „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”* (2017). „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 2018, t. 34, nr 1, s. 67–76; Anglikańska Rada Konsultacyjna (2016) – rezolucja o uznaniu istoty deklaracji: *The Anglican Consultative Council, Resolution 16.17: Joint Declaration on the Doctrine of Justification. ACC-16 Resolutions*. www.anglicancommunion.org/media/234449/acc-16-resolutions-2016.pdf [dostęp 18.01.2018], s. 7. Por. *Anglikanie uznali porozumienie ws. usprawiedliwienia*. www.ekumenizm.pl/ekumenizm/na-swiecie/anglikanie-uznali-wspolna-deklaracje [dostęp 18.01.2018].

⁶⁰ H. Wagner, *Dogmatyka*. Kraków 2007, s. 237–239.

The Evolution of the Catholic Approach to Martin Luther**A b s t r a c t**

The paper presents the impact of Martin Luther on the theological thought of the Roman Catholic Church. Several documents and Roman Catholic theologians have been enumerated who openly speak about the influence of the Father of Reformation teaching on the contemporary theology of the Roman Church. The article firmly states that studies are needed on the influence of Martin Luther's theology and thought on the theology of the Roman Catholic Church.

Keywords:

reformer, teacher, Roman Catholic Church, theology, Martin Luther

ANGELIKA MARIA MAŁEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

**„CAN A MALE SAVIOR SAVE WOMEN?”
ROLA JĘZYKA CHRYSOLOGICZNEGO WEDŁUG
ROSEMARY RADFORD RUETHER**

Wstęp

Rosemary Radford Ruether (urodzona w 1936 r.) jest teologką katolicką ze Stanów Zjednoczonych i zarazem jedną z pionierek współczesnej teologii feministycznej¹. Pomimo jej niewątpliwego wkładu w refleksję nad objawieniem i cenionej pozycji w środowisku żadna z publikacji jej autorstwa nie została dotychczas przetłumaczona na język polski². By zaradzić temu zaniedbaniu i choćby częściowo przybliżyć polskiemu czytelnikowi myśl tej badaczki, w niniejszym artykule zostaną przeanalizowane rozwijane przez Ruether koncepcje związane z językiem teologicznym. Dotyczą one przede wszystkim chrystologii (i zarazem soteriologii³) w optyce

¹ Co ciekawe, matka Ruether była katoliczką, ojciec zaś członkiem Kościoła episkopalnego, a więc – jak sama o sobie mówi – wychowała się w środowisku religijnym, ekumenicznym i humanistycznym. Ukończyła studia z filologii klasycznej i historii Rzymu, swój doktorat poświęciła zaś Grzegorzowi z Nazjanzu. Wykładała na Howard University School of Religion w Waszyngtonie, Garrett Evangelical Theological Seminary w Evanston oraz Pacific School of Religion w Graduate Theological Union w Berkeley. Ponadto jest doktorem *honoris causa* kilkunastu uniwersytetów. Więcej: zob. Hasło *Rosemary Radford Ruether*. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. J. Majewski, J. Makowski. Warszawa 2003, s. 294–303.

² Nie licząc jej korespondencji z Thomasem Mertonem; zob. *W domu na całym świecie. Listy Tomasza Mertona i Rosemary Radford Ruether*. Red. M. Tardiff. Tłum. M. Golicka-Jabłońska. Warszawa 1997.

³ Gerhard Ludwig Müller zwraca uwagę na nieuzasadnione rozdzielanie chrystologii i soteriologii, który to pozorny podział utrzymuje się błędnie już od średniowiecza. Nie są to bowiem dwa odrębne traktaty, lecz spojrzenie na dwa aspekty jednej tajemnicy Chrystusa, które wzajemnie się uzasadniają i wyjaśniają. „Podstawowe pytanie chrystologiczne

wspomnianej już teologii feministycznej, a więc z perspektywy kobiet jako równoprawnych z mężczyznami podmiotów zbawienia. Zacytowane w tytule prowokacyjne pytanie o możliwość zbawienia kobiet przez męskiego Zbawiciela jest dla Ruether punktem wyjścia do refleksji nad miejscem kobiet w historii zbawienia i postawienia pytania: Jakie wnioski wyprowadza się w Kościele z faktu, że *Logos* wcielił się jako mężczyzna, co wynika z tego dla kobiet i czy jest to słuszna droga dla wspólnoty wierzących?

1. Wprowadzenie do teologii feministycznych

Prąd feministyczny w teologii rozwinął się i wciąż z różnym skutkiem rozwija się w łonie wielu wyznań chrześcijańskich⁴, przede wszystkim protestanckich, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Europie Zachodniej. Podwaliną jego powstania było przeniesienie na grunt teologii i zaadaptowanie do jej potrzeb postulatów drugiej fali feminizmu oraz II Sobór Watykański, który w Kościele katolickim zapoczątkował pewne zmiany w interpretacji Biblii i rozumieniu relacji we wspólnocie, a z czysto praktycznego punktu widzenia umożliwił kobietom studiowanie teologii, dzięki czemu otrzymały one realną szansę formalnego współtworzenia tej dziedziny⁵.

Mianem wspomnianej wyżej „drugiej fali” określa się okres działalności ruchu kobiecego przypadający w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, którego ogólnym celem była walka o szeroko rozumiane równouprawnienie kobiet i mężczyzn. Realizował się on w dwóch nurtach: liberalnym (postulującym równy dostęp do zatrudnienia i warunków pracy oraz płacy) i radykalnym (domagającym się z kolei całkowitej zmiany struktur społecznych i politycznych opartych na patriarchalizmie). Jednym z jego skutków było także wprowadzanie zmian w języku⁶.

brzni: Kim jest ów Jezus z Nazaretu (chrystologia w ściślejszym znaczeniu) i jakie ma znaczenie dla naszej relacji do Boga (soteriologia)?”, G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*. Tłum. W. Szymona. Kraków 2015, s. 281.

⁴ I nie tylko, istnieją bowiem także nurty feministyczne rozwijane w ramach judaizmu i islamu; zob. np. „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2, i artykuły zawarte w dziale *Teologia i gender*.

⁵ A. Gomola, *Osiągnięcia i słabości teologii feministycznej*. W: *Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II?* Red. J. Kupczak, M. Zboralska. Kraków 2010, s. 13.

⁶ S. Kuźma-Markowska, *Hasło Druga fala*. W: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*. Red. M. Rudaś-Grodzka [i in.]. Warszawa 2014, s. 97–99.

a. „Not the feminist theology but a feminist theology”⁷

Podobnie jak sam feminizm, także teologia feministyczna nie jest monolitem, lecz zbiorem różnych, często wykluczających się wzajemnie poglądów, dlatego też bardziej poprawne wydaje się mówienie o „teologiach feministycznych” (z wyjątkiem przypadków odnoszenia się do tej kwestii na tyle ogólnie, że danym stwierdzeniem obejmuje się całość tego prądu i nie dochodzi do błędnej generalizacji). Pomijając nakładającą się na to wspomnianą już wyżej różnicę denominacji, najbardziej adekwatny podział wyróżnia dwa podstawowe nurty: mniejszościowy nurt radykalny (inaczej zwany rewolucyjnym, gynocentrycznym, czyli stawiającym w centrum kobiecość) – nawołujący kobiety do opuszczenia Kościoła, w którym struktury patriarchalne są tak głęboko zakorzenione, że nie można ich już naprawić, a także większościowy nurt reformistyczny (reformujący), który postuluje różnego rodzaju praktyczne zmiany na rzecz kobiet prowadzące do równouprawnienia ich w łonie Kościoła. Ruether ze względu na głoszone przez nią poglądy, jak też życie osobiste, jako że należy do Kościoła katolickiego, wpisuje się prąd reformujący obok takich postaci, jak – by wymienić tylko te najbardziej znane i zasłużone teolożki – s. Elizabeth A. Johnson CSJ (urodzona w 1941 r.) bądź Elisabeth Schüssler Fiorenza (urodzona w 1938 r.).

b. Rola doświadczenia

W teologiach feministycznych i innych teologiach osadzonych w paradygmacie teologii wyzwolenia dużą wagę przywiązuje się do indywidualnego i zbiorowego doświadczenia ludzkiego, „punktu początkowego i końcowego koła hermeneutycznego”, obejmującego doświadczenie boskości, siebie, wspólnoty i świata⁸. W tym przypadku eksponuje się doświadczenie kobiet jako odrębne od kolektywnego doświadczenia mężczyzn, ale zarazem z nim równoprawne. Ruether przestrzega przed błędnym jego rozumieniem i krytykowaniem go za subiektywizm, podkreślając, że także uznawane za obiektywne źródła teologii (Pismo Święte i Tradycja) są świadectwem doświadczenia zbiorowego, które bazowało jednak bardziej na doświadczeniu męskim niż ogólnoludzkim (a więc za-

⁷ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston 1983, s. 20. Ta nieprzetłumaczalna na język polski gra słowna, zaczerpnięta z publikacji Ruether będącej podstawą dla niniejszej analizy, ma na celu pokazanie braku roszczeń do wypracowania ostatecznej teologii feministycznej, wskazuje na świadomość bycia głosem jednym z wielu, aktualnym w danym miejscu i czasie, ale nie definitywnym, ponadto odwołuje się do pluralizmu i wymiaru kontekstualnego nie tylko w ramach teologii feministycznej, ale i w innych teologiach emancypacyjnych.

⁸ *Ibidem*, s. 12 [wszystkie cytaty w języku polskim z publikacji Ruether w tłum. własnym].

równie męskim, jak i kobiecym)⁹. Zwrócenie uwagi na kobiecą perspektywę i równouprawnienie jej ma więc teraz za zadanie wypełnienie obrazu refleksji nad objawieniem, który dotychczas był niepełny i przez to przekłamany¹⁰. Ruether dąży więc nie tylko do wyeksponowania doświadczenia kobiecego, ale także uświadamia wpływ doświadczenia ogólnoludzkiego na wszystkich etapach percepcji objawienia i przekazywania go dalej, bowiem symbol, który nie odpowiada doświadczeniu, staje się martwy¹¹, a więc przestaje odsyłać tam, dokąd powinien, czyli innymi słowy, nie spełnia już swojej funkcji.

2. Chrystologia feministyczna

Kim jest Jezus dla wierzących w Niego kobiet przełomu XX i XXI wieku, dla kobiet tu i teraz? Za punkt wyjścia poszukiwań odpowiedzi na to pytanie w refleksji Ruether niech posłuży dogmat chalcedoński, będący doktrynalną osią każdej ortodoksyjnej chrystologii. Głosi on, co następuje:

jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [*ἀνθρωπότητι, humanitate*], prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek [*ἄνθρωπον, hominem*], złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania¹².

W zacytowanym wyżej orzeczeniu soborowym, zawierającym doktrynę o dwóch naturach w Chrystusie, mowa jest jedynie o człowieczeństwie i naturze ludzkiej, bez odniesienia do kwestii płci, z jednej strony będącej historyczną oczywistością, z drugiej zaś – co zostanie rozwinięte dalej – także, a może nawet szczególnie dzisiaj pełniącej określoną funkcję w antropologii teologicznej. Zdaniem Ruether Ewangelia nie eksponuje dualizmu męskie – żeńskie, lecz traktuje opozycję płci na równi z innymi różnicami dzielącymi społeczeństwo, takimi jak klasa, narodowość czy re-

⁹ *Ibidem*, s. 12–13.

¹⁰ *Ibidem*, s. 18–19.

¹¹ *Ibidem*, s. 12–13.

¹² *Dokumenty soborów powszechnych*. T. 1. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2002, s. 222–223.

ligia. Dochodzi więc do wniosku, że z teologicznego punktu widzenia męskość Jezusa nie ma ostatecznego znaczenia (*ultimate significance*), a jedynie znaczenie społeczne, symboliczne w ramach ówczesnej, patriarchalnej kultury¹³. Wchodzi w ten sposób w polemikę z oficjalnym stanowiskiem Kościoła katolickiego, wyrażonym w wydanej za pontyfikatu Pawła VI deklaracji o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* z 1976 roku (a więc siedem lat przed opublikowaniem w 1983 r. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*), w którym Kongregacja Nauki Wiary stwierdza:

Słowo stało się ciałem jako mężczyzna. Rzeczywistość ta opiera się na fakcie, który nie zakładając wprawdzie wyższości mężczyzny nad kobietą, jest nieodłączny od ekonomii zbawienia. Jest on zgodny z powszechnym planem Bożym, jak sam Bóg to objawił, którego ośrodkiem jest misterium Przymierza¹⁴.

Choć stwierdzenie to pada w niniejszym dokumencie niejako przy okazji, w ramach uzasadnienia udzielania święceń kapłańskich jedynie mężczyznom, to samo w sobie stanowi głos w dyskusji nad celowością takiego, a nie innego przebiegu Wcielenia. Ruether jest przeciwna takiemu podejściu, gdyż eksponowanie płci Jezusa w dyskursie teologicznym jako

¹³ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, s. 137.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, nr 5. „Acta Apostolicae Sedis” [dalej AAS] 1977, t. 69, s. 98–116. Zasadniczą z punktu widzenia niniejszego opracowania myśl o nieprzypadkowości męskiej płci Jezusa i jej teologicznym znaczeniu Kongregacja Nauki Wiary powtórzyła w Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, nr 3, 9–10 (AAS 2004, t. 96, s. 671–687). Ostatnią do tej pory wypowiedzią Magisterium dotyczącą problemu święceń kobiet jest wydany przez tę kongregację Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich (AAS 2008, t. 100, s. 403), w którym nakłada się zarówno na potencjalnych szafarzy, jak i na kobiety usiłujące otrzymać święcenia ekskomunikę wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*), zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej. Brakuje jednak w tym bardzo krótkim, z założenia dyscyplinującym dokumencie jakichkolwiek odniesień antropologicznych, jakie znajdują się we wcześniejszej przywoływanych. Sama kwestia święceń kobiet, jakkolwiek obecna w pracach teolożek feministycznych, nie jest jednak jej zasadniczym ani tym bardziej jedynym postulatem, jak można by wnioskować z niektórych komentarzy krytycznych wobec teologii feministycznej, ponadto postulat ten był głoszony, jeszcze zanim stała się ona wyraźnym prądem teologicznym w Kościele katolickim. Warto zauważyć także trudności na polu dialogu ekumenicznego związane z ordynacją kobiet w części Kościołów tradycji anglikańskiej i protestanckich. Podsumowując ten wątek, trzeba zaznaczyć, że jest to kwestia bardzo szeroka, której dokładne omówienie wymagałoby osobnego opracowania, zwłaszcza z uwagi na kontrowersyjną rangę nauczania zawartego w teoretycznie zamykającym dyskusję na ten temat Liście apostolskim o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis* Jana Pawła II z 1994 r. (AAS 1994, t. 86, s. 545–548).

ontologicznej konieczności wcielenia Słowa może prowadzić i prowadzi do błędów doktrynalnych, przekładających się z teorii bezpośrednio na praktykę funkcjonowania Kościoła i roli kobiet w nim. Dzieje się to przede wszystkim przez podawanie w ten sposób w wątpliwość faktu, że Zbawiciel reprezentuje także kobiety, i w związku z tym możliwości również odwrotnej reprezentacji, czyli reprezentowania Jego przez kobiety¹⁵.

Jak stwierdzono już powyżej, teologia feministyczna opiera się na proklamacji pełnego człowieczeństwa kobiet: „cokolwiek zaprzecza, umniejsza lub zniekształca pełne człowieczeństwo kobiet, uznaje się zatem za niezawodne”, co implikuje, że „nie odzwierciedla to boskości i autentycznej z nią relacji ani prawdziwej natury rzeczy bądź też bycia przesłaniem lub dziełem prawdziwego Odkupiciela lub wspólnoty Odkupienia”¹⁶. Pytanie, czy można powiedzieć, że kobietę stworzono na obraz Boga, brzmi prowokacyjnie, lecz w praktyce wydawać by się mogło, że odpowiedź na nie jest przecząca. Ruether zwraca uwagę na to, że kategoryczny zakaz ordynacji kobiet w Kościele katolickim uzasadnia się argumentami takimi jak m.in. konieczność fizycznego podobieństwa między kapłanem a Chrystusem, co wyrażono w cytowanym już *Inter insigniores*:

Kapłan jest znakiem, którego nadprzyrodzona skuteczność wynika z przyjętych Świeceń; powinien to być znak wyraźny i łatwy do odczytania przez wiernych. Cała ekonomia sakramentalna opiera się na znakach naturalnych, bliskich psychice człowieka. *Znaki sakramentalne* – jak mówi św. Tomasz z Akwinu – *oznaczają coś przez podobieństwo naturalne*. To podobieństwo naturalne odnosi się zarówno do osób, jak i do rzeczy. Ponieważ w Eucharystii należy w sposób sakramentalny wyrazić działanie Chrystusa, dlatego trzeba pamiętać o tym, że nie byłoby tego podobieństwa naturalnego, jakie powinno zachodzić między Chrystusem i Jego kapłanem, gdyby nie był on mężczyzną; w takiej sytuacji trudno byłoby dostrzec w kapłanie obraz Chrystusa. Chrystus bowiem był i pozostaje mężczyzną¹⁷.

Analizując kwestię reprezentacji, gdzie kapłan może występować zarówno w roli Oblubieńca Kościoła, jak i jako część Kościoła w roli oblubienicy Chrystusa, Ruether wyprowadza wniosek, że w związku z tym mężczyzna jako taki ma możliwość reprezentowania jednocześnie tego, co boskie, i stworzonej części hierarchii, kobiety zaś mogą reprezentować

¹⁵ R.R. Ruether, *The Liberation of Christology from Patriarchy*. W: *Feminist Theology: A Reader*. Red. A. Loades. Louisville – London 1990, s. 140.

¹⁶ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 18–19.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Inter insigniores*, nr 5.

tylko ową drugą, stworzoną stronę¹⁸, lecz nie mogą reprezentować boskiej transcendencji w całej jej pełni¹⁹. Ostatecznie zaś w takim ujęciu wszystko sprowadza się do uznania mężczyzn za bliższych Bogu i bardziej do Niego podobnych²⁰. Rozumowanie to można by poprowadzić jeszcze dalej: skoro mężczyzna może reprezentować zarówno męskość, jak i kobiecość, to męskość jako uniwersalna jest człowieczeństwem *sensu stricto*, obejmującym także z natury partykularną kobiecość.

Jezus jako wyzwajające Słowo Boga manifestuje zdaniem Ruether „kenozę patriarchatu”, zapowiada wyzwolone człowieczeństwo i wychodzi nam naprzeciw z wezwaniem do wypełnienia wciąż niekompletnych sfer ludzkiego wyzwolenia²¹. Nie bez znaczenia wydaje się użycie w tym kontekście terminu „kenoza”, zarezerwowanego dla uniżenia się Syna Bożego poprzez Jego wcielenie. Tutaj mocą Słowa ma nastąpić obalenie dotychczasowej patriarchalnej struktury społecznej i kościelnej.

Ruether wskazuje na fakt, że mimo zdominowania chrystologii przez perspektywę maskulinistyczną na przestrzeni wieków istniały także równoległe do głównego prądu chrystologie androgeniczne i duchowe (spirytualne). Pierwsze z nich widziały Chrystusa jako reprezentanta nowego człowieczeństwa, który jednoczy w sobie to, co męskie i to, co żeńskie. Podstawy takiego rozumienia leżą w chrześcijańskim przekonaniu, że Chrystus zbawił całość ludzkiej natury, jak mówi o tym św. Paweł w Liście do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzn ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Chrystologie androgeniczne można znaleźć głównie w tradycji mistycznej, jako przykład Ruether przywołuje tu średniowieczną angielską wizjonerkę, Julianę z Norwich²². Przypominając te dawne świadectwa, chce wskazać

¹⁸ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, s. 126.

¹⁹ *Ibidem*, s. 61.

²⁰ Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute*. „Concilium” 1981, nr 3, s. 217.

²¹ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 137–138.

²² *Ibidem*, s. 127–128. Mowa o *Objawieniach Bożej Miłości* będących zapisem wizji, jakich miała doznać Juliana, kiedy to Jezus objawił się jej jako Matka (Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej Miłości*. Tłum. A. Gomola. Poznań 2007). Motyw ten w teologii średniowiecznej szerzej omawia m.in. Caroline Walker Bynum w swojej książce *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, w rozdz. *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in the Twelfth Century Cistercian Writing* (Los Angeles – London 1982, s. 110–169). Na temat chrystologii Juliany: zob. też A. Małek, „Objawienia Bożej Miłości” Juliany z Norwich – macierzyński Bóg i apokatastaza. W: *Ortodoksja. Ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*. Red. eadem, Ł. Rzepka. Kraków 2016, s. 83–96. Autorka niniejszego opracowania jest w trakcie przygotowywania rozprawy doktorskiej (dla której przewód został otwarty w marcu 2018 r.), związanej bezpośrednio z powiązaniem między wspomnianym motywem w przeszłości i współcześnie: *Macierzyńska symbolika*

na wcześniejsze istnienie pewnej intuicji, której współczesnym przejawem są teologie feministyczne.

3. Język chrystologii feministycznej

Język jest narzędziem umożliwiającym przekaz objawienia i w konsekwencji także narzędziem tworzenia teologii jako refleksji nad nim. Jednak jako rzeczywistość stworzona i skończona jest z natury ograniczony, co okazuje się szczególnie dotkliwie, gdy przychodzi za jego pomocą nazwać to, co Nienazywalne. Z braku innych możliwości nie pozostaje jednak nic innego jak tylko ciągle udoskonalanie tego narzędzia. Należy brać przy tym pod uwagę zachodzące w nim zmiany, warunkowane przez daną kulturę i określony kontekst historyczny, oraz, starając się dostrzegać niebezpieczeństwa czyhające przy utożsamianiu kultury z objawieniem, kształtować go w kierunku możliwie najbardziej inkluzywnym. Teologie feministyczne bez wątpienia mają charakter kontekstualny, dlatego też konieczność ciągłej aktualizacji i przystosowania wydaje się w nich szczególnie istotna. Niemniej wzięwszy pod uwagę założenia językoznawstwa kognitywnego, w którym język ściśle wiąże się z procesami poznawczymi zachodzącymi w umyśle człowieka, kwestia kształtowania rzeczywistości i bycia kształtowaną przez język jest dla teologii feministycznych równie istotna, co kontekst²³.

Ruether podjęła kwestię języka teologicznego przede wszystkim w swojej zapewne najważniejszej, wzmiankowanej już wyżej książce *Sexism and God-Talk*. Szczególnie interesujące wydają się tu aspekty związane z chrystologią, gdyż to w jej ramach stawia się dość prowokacyjne, przywołane w tytule niniejszego opracowania pytanie: „Czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?”. Wbrew pozorom nie jest ono jednak związane z negowaniem historycznego faktu męskiej płci Chrystusa ani z wykluczeniem kobiet z planu zbawienia, lecz po pierwsze, z automatycznym (świadomym lub nie) utożsamieniem męskości Jezusa z męskością Boga, po drugie zaś, ze sposobem przekazywania przez Kościół prawd objawienia, czyli szeroko pojętym językiem teologii, w tym zwłaszcza z językiem duszpasterskim. Analizy języka chrystologicznego nie da się, przynajmniej w tym przypadku, oddzielić od języka teologicznego mówiącego o Bogu w o g ó l n e, jednak akcent kładzie się tu na to, co najistotniejsze z punktu widzenia przekazywania nauki o drugiej Osobie Boskiej.

w chrystologiach starożytnych i średniowiecznych oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna w teologiach feministycznych.

²³ W kwestii języka teologii feministycznej z punktu widzenia językoznawstwa kognitywnego: zob. A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*. Tarnów 2010.

Ruether uważa, że język mówienia o Bogu nie jest sprawą tej samej wagi, co rodzaj gramatyczny wyrażenń stosowanych na co dzień. Mówienie o Bogu jako o mężczyźnie jest o tyle bardziej problematyczne, że w tym drugim przypadku kreuje się jednocześnie pewną ideologiczną stronniczość, rzutującą także na kształt rodziny i społeczeństwa poprzez opieranie ich na strukturach patriarchalnych²⁴. Teolożka ta przypomina także, że tradycyjna teologia z założenia uznawała język mówienia o Bogu za analogiczny i błędne byłoby rozumienie go dosłownie. Wyprowadza więc z tego wniosek, że także męskie charakterystyki nie są dla opisu Boga bardziej ani mniej stosowne niż żeńskie²⁵.

Przechodząc do biblijnych tytułów chrystologicznych: *Sofia* (Σοφία, Mądrość – głównie Prz 8, 22–36, Łk 11, 49 w kontekście Mt 23, 34) i *Logos* (Λόγος, Słowo – przede wszystkim J 1, 1–18), Ruether zgodnie z tradycją uznaje starotestamentową *Sofię* za tożsamą z *Logosem* i wskazuje na pełnienie przez oba tytuły tej samej kosmologicznej funkcji: we fragmentach Pisma Świętego, w których się pojawiają, są podstawą stworzenia, odzwierciedlają umysł Boga i dążą do pojednania z Nim ludzkości. Mimo to silniej akcentuje się tytuł *Logos*, będący w grece słowem rodzaju męskiego, a który to, gdy identyfikuje się go z płcią historycznego Jezusa, przesłania płynność symboliki płci przez uznanie Syna Bożego za jednoznacznie męskiego, będącego z kolei obrazem (męskiego) Ojca²⁶. Innymi słowy, powoduje to powiązanie męskiej płci historycznego Jezusa i (domyślnej) męskości *Logosu* jako manifestacji (w domyśle) męskiego Boga²⁷. Zdaniem Ruether nie ma żadnego usprawiedliwienia dla wyciągania takich wniosków z faktu, że Jezus wcielił się jako mężczyzna. Bóg Ojciec mógłby być równie dobrze tytułowany Matką, a Syn Córką, dlatego też owe związane z rodzicielstwem metafory powinny być częściowo zastąpione przez inne²⁸. Odwołuje się także do fragmentów biblijnych, w których podkreślono macierzyńskie, czy też szerzej: kobiece cechy Boga²⁹.

²⁴ R.R. Ruether, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 217.

²⁵ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 67.

²⁶ *Ibidem*, s. 58. Gerald O’Collins przedstawił argumenty za użyciem w Prologu Ewangelii według św. Jana tytułu *Logos*, a nie bliskoznacznej *Sofii*, z których najważniejsze to: 1) zachodzi tu zgodność rodzaju rzeczownika i płci Jezusa – niezręczne byłoby mówienie o Mądrości jako Pani (por. zwłaszcza Mdr 8, 2–4), która wcieliła się w mężczyznę; 2) judaizm hellenistyczny z Mądrością utożsamiał Torę – użycie słowa *Sofia* mogłoby sugerować, że „Tora była Bogiem i stała się ciałem”; 3) użycie przez Jana słowa *Logos* zostało poprzedzone przez inne, wcześniej powstałe pisma Nowego Testamentu. G. O’Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*. Tłum. K. Franek, K. Chrzanowska. Mysterion. Kraków 2008, s. 38–39.

²⁷ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, s. 117.

²⁸ Eadem, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 146–147.

²⁹ Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 218.

Według Ruether należy jednak zarazem wystrzegać się tworzenia takich koncepcji androginiczności Boga, które traktowałyby Jego żeńską stronę jako podrzędną lub pośredniczącą zasadę, co odtwarzałoby podporządkowanie i ograniczenie kobiet w społeczeństwie patriarchalnym³⁰. Zawłaszczenie „żeńskiego” oblicza Boga w ramach takiej hierarchii płci jest jej zdaniem po prostu wzmocnieniem stereotypów na poziomie języka mówiącego o Bogu³¹. Bóg bowiem tak samo jest męski i żeński, jak i nie jest ani taki, ani taki, jako Absolut i Pelnia jest ponad stworzonym podziałem na to, co „męskie” i „żeńskie”³².

4. Krytyka

Koncepcje Ruether, jakkolwiek same w sobie stanowiące cenny wkład w refleksję teologiczną, wzbudzają jednak pewne zastrzeżenia, obok których, chcąc pozostać rzetelnym, nie powinno się przejść obojętnie.

Przede wszystkim kontrowersyjna jest kwestia założonej przez Ruether przygodności płci Jezusa i zrównanie tego kryterium z innymi cechami charakteryzującymi i zarazem różnicującymi ludzi oraz związana z tym rozbieżność z aktualnym nauczaniem Magisterium Kościoła katolickiego wyrażonym w omówionym wyżej fragmencie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary. Trudno wyrokować jednoznacznie w sprawie miejsca płci Zbawiciela w historii zbawienia, jednak co do zrównania płci samej w sobie z takimi kryteriami, jak pochodzenie, klasa, narodowość czy religia, trzeba stwierdzić, że w zależności od kontekstu to lub inne kryterium może się wysunąć na pierwszy plan. „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione” (*Nam quod assumptum non est, curationis est expertis*), stwierdził w swojej słynnej i często przytaczanej formule Grzegorz z Nazjanzu³³. (Prze)akcentowanie w tym kontekście różnicy płci może doprowadzić, jeśli nie do wyłączenia kobiet ze zbawienia, to do zbędnego poszukiwania innego sposobu, w jaki miałyby się ono stać ich udziałem, poniekąd wręcz także do ograniczenia nie wprost powszechnej roli jedynego Pośrednika. Nie zmienia to jednak faktu, że założenie z góry przygodności przyjęcia przez Słowo ciała mężczyzny wydaje się nieuzasadnionym uproszczeniem.

Ponadto wątpliwości budzi relatywizowanie tytułu „Ojciec” jako podstawowego i najważniejszego tytułu pierwszej Osoby Trójcy, a także analogicznie tytułu „Syn” dla drugiej Osoby. Zastrzeżenie jest o tyle poważ-

³⁰ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 61.

³¹ *Ibidem*.

³² Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 222.

³³ Gregorii Theologi, *Epistola CI (Ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium, epistola I)*. W: idem, *Opera quae exstant omnia*. „Patrologia Graeca”, t. 37, k. 181–183.

ne, że źródłem dlań nie jest jedynie Tradycja (lub tradycja), lecz sam tekst Ewangelii i nauczanie Jezusa, w którym Bóg pojawia się wyłącznie jako Jego Ojciec i Ojciec ludzi³⁴. Z jednej strony można uznać to za dostosowanie się do patriarchalnej kultury, z drugiej zaś, ze względu na biblijną rangę przeciwnego argumentu, trudno jednak przyjąć taką opcję (jakkolwiek samą w sobie możliwą) za niepodważalnie i bezwarunkowo słuszną.

Podsumowanie i wnioski

Ruether podkreśla, że ważnym elementem ziemskiej misji Jezusa była rewolucyjna Dobra Nowina także, albo nawet przede wszystkim kierowana do biednych i wykluczonych – „pierwszych w Królestwie Bożym”³⁵. Oczywiście, mówiąc o wykluczonych, nie ma na myśli jedynie kobiet, jednak ostatecznie stwierdza, że tak wielka waga przywiązywana do płci Jezusa nie pasuje do Dobrej Nowiny³⁶. Według niej Bóg, który stworzył świat i wybawił ludzkość z grzechu, nie mógłby zaaprobować wyższości mężczyzn nad kobietami, a przedstawianie Go wyłącznie z męskiej perspektywy jest w gruncie rzeczy bałwochwalstwem, gdyż ubóstwia się w ten sposób męskość, która jest rzeczywistością przynależącą do porządku stworzonego³⁷. Zacytowane w tytule pytanie o możliwość zbawienia kobiet przez męskiego Zbawiciela, jak zarysowano to powyżej, dotyczy nie tyle płci samej w sobie, ile raczej sposobu mówienia o niej i uwagi, jaką się jej poświęca: dopiero wyniesiona na piedestał staje się potencjalnym źródłem problemów. W związku z tym należy walczyć o takie mówienie o Chrystusie, by zarówno jako Bóg, jak i jako człowiek był On bliski w równym stopniu wszystkim ludziom bez wyjątku. Ruether niestereotypowo dba tu również o drugą stronę, gdyż przestrzega także kobiety przed takim afirmowaniem siebie jako *imago Dei*, które dyskredytowałoby człowieczeństwo mężczyzn i czyniło je winnymi „grzechu seksizmu”. Według niej należy poszukiwać takiej koncepcji człowieczeństwa, która zawierałaby w sobie przedstawicieli obu płci, wszystkich grup społecznych i etnicznych, gdyż „każda zasada religii lub społeczeństwa marginalizująca jedną grupę ludzi jako mniej ludzką uwłacza nam wszystkim”³⁸. W rozwijanej przez siebie teologii Ruether prezentuje się więc nie tylko jako teolożka feministyczna, ale – w szerszym sensie – jako teolożka wyzwolenia, której teologia dąży do przygarnięcia przez Kościół wszystkich

³⁴ Warto zauważyć to rozdzielenie, które najwyraźniej jest widoczne w popaschalnej zapowiedzi Jezusa: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego” (J 20, 17).

³⁵ R.R. Ruether, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 142.

³⁶ *Ibidem*, s. 147.

³⁷ Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 222.

³⁸ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 20.

tych, którzy „źle się mają” (por. Mt 9, 12) i poprzez przyjęcie ich doświadczenia takim, jakim ono jest, budowanie prawdziwej wspólnoty wiernych.

Podsumowując wnioski wypływające z nakreślonej wyżej teologiczno-lingwistycznej refleksji Ruether, trzeba zauważyć, że język, w jakim uprawia się teologię, a w tym przypadku chrystologię, ma bezpośrednie przełożenie z teorii na praktykę. Nie ma „niewinnego” języka religijnego, który zaczyna się i kończy na akademickich dywagacjach teologów, bez reperkusji w świecie poza uniwersytetem, lecz każdy ma swój określony wpływ na praktyczne funkcjonowanie Kościoła we wszystkich jego wymiarach, poczynając od podstawowego, duszpasterskiego, aż do kształtu katolickiego, czy patrząc jeszcze szerzej – chrześcijańskiego społeczeństwa. Zadaniem teologów jest więc między innymi takie kształtowanie języka religijnego (nie tylko dotyczącego teologii akademickiej, lecz także, a może nawet bardziej języka duszpasterskiego), aby zamiast narzędziem opresji stawał się on środkiem wyzwalającej wszystkich *praxis* wiary.

Słowa kluczowe:

teologia feministyczna, Rosemary Radford Ruether, język teologiczny, chrystologia, język chrystologiczny

**“Can a Male Savior Save Women?": The Meaning of Christological Language
by Rosemary Radford Ruether**

A b s t r a c t

Rosemary Radford Ruether (born in 1936) is an American Catholic theologian, who is one of the pioneers of feminist theology. In her most important book *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (1983) she wrote about the problem of the theological language. Especially interesting are here Christological aspects, where Ruether asks: “Can a Male Saviour Save Women?”. It doesn’t mean, that she wants to negate Jesus’ historical sex, but, first, it’s about recognizing maleness of Jesus as maleness of God, and, second, it’s about the theological language, which is used in the Church. Ruether’s idea is that male sex of Jesus is just one of many accidentally characteristics. Treating it as necessary for the Incarnation can simply lead to dogmatic mistakes. These mistakes have further, practical consequences, especially for women. Ruether shows the opportunities of change for women in the Church by changes in the Christological language.

Keywords:

feminist theology, Rosemary Radford Ruether, theological language, Christology, Christological language

RECENZJE

JOANNA SZCZEPANKIEWICZ-BATTEK

Wyższa Szkoła Bankowa we Wrocławiu

Mariusz Orłowski, *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991–1995*. Wydawnictwo Naukowe Semper. Warszawa 2018

Znane z wysokiego poziomu merytorycznego warszawskie wydawnictwo Semper, które jako jedno z nielicznych w Polsce chętnie wydaje publikacje poświęcone historii i społecznym aspektom funkcjonowania Kościołów protestanckich w Polsce, prezentuje kolejną wartościową pozycję z zakresu tej tematyki. Jest to wydawnicza wersja rozprawy licencjackiej (mowa o tzw. licencjacie kanonicznym, uzyskiwanym na uczelniach katolickich jako kolejny stopień naukowy pomiędzy magisterium a doktoratem) Mariusza Orłowskiego, obronionej w 2017 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC, prof. KUL, a jej recenzentem dr hab. Piotr Kopiec, prof. KUL.

Pierwszy rozdział rozprawy obejmuje typologię (umiejscowienie Kościołów tej tradycji w obrębie chrześcijaństwa) oraz historię pentekostalizmu w Polsce i na świecie, ze szczególnym uwzględnieniem odłamu funkcjonującego obecnie pod nazwą Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Instytucjonalnie wyłonił się on z polskiego ewangelikalizmu, choć sama nazwa „ewangelikalizm” jako określenie pewnego specyficznego typu pobożności przyjęła się w Polsce dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. W 1929 roku uczestniczył on w zjeździe w Starej Czołnicy koło Łucka (Wołyń) pod nazwą Związek Zborów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Obok Śląska Cieszyńskiego tzw. Kresy Wschodnie były kolebką ruchu pentekostalnego na ziemiach polskich, jednak jego wyznawcy z obydwu regionów – jak zauważa autor – nie nawiązali

wówczas porozumienia. Przyczyną były trudne do zniwelowania różnice doktrynalne (np. dominujący na Śląsku Cieszyńskim stanowczy chrześcijanie nie praktykowali wówczas chrztu wiary; w poszczególnych nurtach istniały także rozbieżności w rozumieniu daru języków). Poza tym zwolennicy ruchu zielonoświątkowego na Śląsku Cieszyńskim rekrutowali się głównie spośród miejscowych luteranów, których nie satysfakcjonowało sformalizowanie i skostnienie ich macierzystego Kościoła, podczas gdy na Kresach Wschodnich tę formę pobożności popularyzowali reemigranci, którzy zapoznali się z nią podczas swojego pobytu w Stanach Zjednoczonych i zdecydowali się wrócić do ojczyzny, by jako misjonarze krzewić ją wśród swoich rodaków. W centralnej Polsce okresu międzywojennego głównym ośrodkiem ruchu zielonoświątkowego była Łódź.

W dalszej części pracy autor omawia skomplikowaną sytuację polskiego pentekostalizmu w okresie krótko po drugiej wojnie światowej: przesiedlenia związane ze zmianą granic, tworzenie nowych struktur, prześladowania ze strony władzy stalinowskiej, utworzenie Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (który do 1987 r. zrzeszał dwie denominacje o charakterze pentekostalnym w Polsce: chrześcijan wiary ewangelicznej i stanowczych chrześcijan), jak również jego rozwiązanie w 1987 roku i powstanie w efekcie kilku niezależnych denominacji, w tym KChWE. Autor nie próbuje bagatelizować ani tym bardziej tuszować konfliktów, a niekiedy wręcz rozłamów związanych z funkcjonowaniem tych struktur. Przeciwnie, odważnie podejmuje tę tematykę, starając się na podstawie analizy materiałów źródłowych przedstawiać wyniki problemy z różnych punktów widzenia i poddawać je własnej, choć nie narzucającej się czytelnikowi autorytarnej ocenie.

Rozdział drugi jest poświęcony w całości postaci brytyjskiego teologa zielonoświątkowego, Derekowi Prince'owi (1915–2003). Według autora Derek Prince „na przełomie lat 80. i 90. XX wieku był uznawany za głównego nauczyciela zielonoświątkowego w środowisku KChWE”. Odróżniało to wyżej wymienioną denominację od pozostałych Kościołów tego nurtu w Polsce, które były raczej związane z teologią reprezentowaną przez Kościoły tzw. pasa biblijnego w USA. Derek Prince odwiedził Polskę w 1996 roku, w konferencji zaś z jego udziałem, która odbyła się w hali sportowo-widowiskowej Miejskiego Ośrodka Sportu i Rekreacji w Lublinie, według ustaleń autora uczestniczyło około 2 tys. osób, w tym także spoza KChWE. Kolejne podrozdziały są poświęcone szczegółowym kwestiom nauczania Prince'a: 2.2. *Fundament wiary*; 2.3. *Nawrócenie i wiara w Boga*; 2.4. *Nauka o chrztach, czyli od Jordanu do Pięćdziesiątnicy*; 2.5. *Nałożenie rąk*; 2.6. *Powstanie z martwych i sąd wieczny*. Ostatni, siódmy podrozdział stanowi podsumowanie i subiektywną próbę oceny nauczania

Prince'a. M. Orłowski stosuje tu klasyczną dla wielu dyscyplin nauki metodę porównawczą, z jednej strony konfrontując nauczanie Prince'a z ujęciem tych zagadnień przez inne nurty pentekostalizmu, z drugiej zaś z klasyczną katolicką teologią dogmatyczną. Autor przy tej okazji obficie cytuje m.in. dwóch wybitnych teologów ekumenistów reprezentujących ośrodek wrocławski: ks. Bogdana Ferdka i bp. Andrzeja Siemienińskiego.

Obydwa rozdziały wstępne stanowią bardzo rzetelne wprowadzenie historyczne i teologiczne do zagadnień poruszanych w części zasadniczej rozprawy. Ponieważ są one napisane przystępnym i komunikatywnym językiem, wyjaśniającym pewne zagadnienia od podstaw, tekst ten jest niezmiernie pożyteczny dla czytelników, którzy rozpoczynając lekturę, nie dysponują wystarczającą wiedzą na temat pentekostalizmu i jego cech charakterystycznych.

Kolejne cztery rozdziały stanowią część zasadniczą rozprawy. Rozdział trzeci: *Od domowej grupy modlitewnej do zboru Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Puławach* omawia początki wspólnoty. Za jej rozpoczęcie autor uważa akcję „Ewangelia dla każdego”, przeprowadzoną w mieście na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, polegającą na dystrybucji bezpośredniej lub kolportowaniu drogą pocztową broszur zachęcających do udziału w korespondencyjnym kursie biblijnym. Koordynatorem tej akcji w Puławach był pastor Ryszard Kwoka ze zboru KChWE w Świdniku. W kursie biblijnym wzięło udział około 300 osób z Puław, jednak tylko nieliczni byli zainteresowani dalszymi kontaktami ze społecznością, która tę akcję zorganizowała. Autor – wówczas początkujący kaznodzieja, a później pastor KChWE – nie ukrywa przyczyn, ogólnie mówiąc, umiarkowanego powodzenia tej akcji (odwiedzanie uczestników kursu bezpośrednio w domu, i to bez zapowiedzi, co wiązało się z faktem, że większość z nich nie posiadała w domu telefonu, budziło jednoznaczne skojarzenia z działającymi identycznymi metodami Świadcami Jehowy). Równolegle w Puławach działała związana z tym samym środowiskiem konfesyjnym modlitewna grupa domowa, której liderem był inż. Jarosław Moniak. Od 10 marca 1991 roku służbę w placówce misyjnej w Puławach (początkowo działającej jako niezależna wspólnota, później włączona w struktury KChWE) objął autor publikacji. Samodzielnym zbozem tego Kościoła społeczność puławska została w październiku 1993 roku. W dalszym ciągu narracji zwraca uwagę wysiłek autora, by zachować maksimum obiektywizmu w opisywanych przez siebie problemach, które pojawiły się w nowo proklamowanej wspólnocie. Wymienia wśród nich: negatywne reakcje ze strony duchowieństwa rzymskokatolickiego, bariery lokalowe i logistyczne, konflikty personalne, trudności w porozumieniu się z innymi społecznościami o charakterze

zielonoświątkowym w mieście i w regionie, jak również osobiste kłopoty autora, przeżywającego w tym okresie poważny kryzys małżeński. Ostateczna wymowa rozdziału jest jednak optymistyczna: liczebność zboru wyraźnie się zwiększyła: w latach 1991–1995 dwadzieścia jeden osób z Puław i najbliższej okolicy przyjęło chrzest wiary, zmarło zaś jedynie dwoje członków wspólnoty (Adam Szabelski i Teresa Pawłowska).

Rozdział czwarty omawia działalność zagranicznych misjonarzy i ewangelistów, którzy w opisywanym w książce okresie działali w puławskim zborze lub w jakiś sposób go wspierali. W pierwszej kolejności autor wymienia małżeństwo holenderskie (z polskimi korzeniami), Rebecę i Benjamina van der Windtów, którzy w latach 1993–1995 prowadzili w Puławach pracę ewangelizacyjno-misyjną. Następny podrozdział jest poświęcony osobie Gusa Eyre (brytyjskiego „śpiewającego ewangelisty”) oraz innym wykonawcom muzyki chrześcijańskiej. Ostatnia część tego rozdziału zawiera relację z przygotowań i przeprowadzenia w Puławach teleewangelizacji Billy’ego Grahama z 1993 roku, która za pośrednictwem satelity była transmitowana z Essen (Niemcy) do wszystkich krajów Europy Środkowo-Wschodniej.

Rozdział piąty, zatytułowany *Pomoc przedstawicieli innych zborów w działaniach misyjno-ewangelizacyjnych Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Puławach*, jest najkrótszy: liczy zaledwie trzy strony, co stanowi dużą dysproporcję w tekście książki (wszystkie pozostałe rozdziały są dłuższe, w tym poprzednie dość znacznie). Jak wynika z relacji autora, wszystkie wydarzenia związane ze współpracą z innymi zborami miały formę koncertów, na których występowali wyznawcy z innych zborów KChWE. Jedynym wyjątkiem było seminarium *Wojny Boże w Starym Testamencie*, prowadzone przez pastora Ryszarda Kwokę ze Świdnika, wielokrotnie wymienianego na łamach książki. Charakter współpracy zborów w regionie, nastawionej głównie na służenie w zaprzyjaźnionych placówkach wykonawstwem muzycznym, logicznie wynika z zainteresowań i pasji autora, który sam czynnie uprawia muzykę, o czym wielokrotnie jest mowa w tekście publikacji.

Ostatni, szósty rozdział stanowi opis wydarzeń z 1995 roku, tj. prób połączenia puławskiego zboru KChWE z inną wspólnotą o podobnym profilu, lecz działającą niezależnie. Po połączeniu się obu wspólnot (co nie nastąpiło w sposób całkowicie bezbolesny i bezkonfliktowy) autor złożył rezygnację z funkcji pastora w puławskim zborze. Logicznie uzasadnia to przedział czasowy opisywany w pracy: jest to właśnie okres służby pastorskiej Mariusza Orłowskiego w opisywanej wspólnocie. W ostatnim podrozdziale autor stara się prześledzić dalsze losy liderów wszystkich puławskich wspólnot zielonoświątkowych. Ostatni rozdział pracy jest

niewiele dłuższy niż poprzedni (liczy pięć stron). Zdaniem recenzentki obydwie ostatnie rozdziały bez większego uszczerbku mogłyby zostać połączone w jeden.

Zakończenie jest *de facto* streszczeniem treści zawartych w całej pracy. Uwagę przykuwa bogata bibliografia wymieniająca kolejno wszystkie materiały źródłowe (co jest bezwzględny wymogiem przy rozprawach naukowych z zakresu historii), prace typowo teologiczne (wszystkie autorstwa Prince'a lub jemu poświęcone) oraz opracowania pomocnicze (kilkadziesiąt pozycji). Publikacja zawiera również dwa aneksy: pełny tekst wyznania wiary KChWE w Polsce oraz kopię pisma do Wydziału Spraw Obywatelskich Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie, informującego o powołaniu puławskiego zboru. Pracę uzupełniają fotografie oraz indeks osób.

Jak napisał jeden z recenzentów rozprawy, ks. dr hab. Sławomir Pawłowski: „Choć praca obejmuje niewielki przedział czasowy i dotyczy stosunkowo niewielkiej liczby wiernych, budzi szacunek z powodu metodologicznej poprawności i wysiłku ocalenia od zapomnienia rozlicznych działań misyjno-ewangelizacyjnych podjętych w Puławach w latach 1991–1995”. Recenzentka całkowicie zgadza się z tą opinią. Uznanie budzi skrupulatność autora, który zgromadził bogaty materiał źródłowy, niczego nie pomijając, jak również wykazał się rzetelnością w jego interpretacji. Do nielicznych mankamentów pracy recenzentka zalicza wymienioną już wyżej dysproporcję objętościową rozdziałów oraz posługiwanie się głównie inicjałami imion osób wymienianych w tekście pracy, co w pewnym stopniu utrudnia jego percepcję.

Książka Mariusza Orłowskiego stanowi wartościową pozycję wśród – wciąż nielicznych na polskim rynku – opracowań dotyczących historii działających w naszym kraju Kościołów mniejszościowych. Jak widać, została ona (podobnie jak sam autor) należycie doceniona na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

