

---

Wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

Teologiczny

Wybrane artykuły z lat 2015–2019

Selected papers from 2015–2019

---

Wrocław

---

Theological

---

REVIEW

---

ISSN 1231-1731

e-ISSN 2544-6460

**Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu**  
**Pontifical Faculty of Theology in Wrocław**



---

Wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

Teologiczny

Wybrane artykuły z lat 2015–2019

Selected papers from 2015–2019

Wrocław

---

Theological

---

REVIEW

---

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY  
WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW  
ISSN 1231-1731  
e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

- bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący / chairman), prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska  
Yaakov Deutsch, prof., David Yellin College of Education, Jerozolima, Izrael  
ks. Bogdan Ferdek, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska  
ks. Józef Grzywaczewski, dr hab., prof. UKSW, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
ks. Zbigniew Kubacki, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, sekcja A. Boboli, Polska  
ks. Krzysztof Pawlina, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, sekcja J. Chrzyciela, Polska  
Franz Posset, prof., wolny badacz, Beaver Dam, Wisconsin, USA  
ks. Mariusz Rosik, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska  
ks. René Roux, prof., Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano, Szwajcaria  
ks. Stefano Tarocchi, prof., Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Florencja, Włochy  
ks. Włodzimierz Wołyniec, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

- ks. dr hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / editor-in-chief  
dr Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / secretary  
50–328 Wrocław, ul. Katedralna 9  
tel. +48 767 244 165  
e-mail: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

ISBN: 978-83-66545-28-1

KOREKTA / COPY EDITOR

Aleksandra Sitkiewicz

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak  
[dtp@academicon.pl](mailto:dtp@academicon.pl) | [dtp.academicon.pl](http://dtp.academicon.pl)

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny” jest wersja elektroniczna.  
The electronic version of “Wrocław Theological Review” journal is its original version.

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:  
[www.ojs.academicon.pl/wpt](http://www.ojs.academicon.pl/wpt)

## Spis treści / Contents

### TEOLOGIA DOGMATYCZNA / DOGMATIC THEOLOGY

GERHARD LUDWIG MÜLLER	
Theology as a Science	
Teologia jako nauka .....	7
WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC	
Trydencka nauka o obecności Chrystusa w Eucharystii w ujęciu Josepha Ratzingera	
Tridentine Teaching about the Presence of Christ in the Eucharist According to Joseph Ratzinger .....	18
JANUSZ KRÓLIKOWSKI	
Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii	
Contemplation and Rationality: The Sacred Dimension of Theology .....	32
JAN PAWEŁ STRUMIŁOWSKI OCIST	
Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego	
Dogmatic Truth in the Dynamism of Mystical Knowledge .....	50
ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI	
<i>Homo deificatus</i>	
<i>Homo deificatus</i> .....	65

### BIBLISTYKA / BIBLICAL STUDIES

DANIEL J. LASKER	
Jewish Anti-Christian Polemical Treatises in Early Modern Central and Eastern Europe: Where Are They?	
Żydowskie antychrześcijańskie traktaty polemiczne w okresie wczesnej nowożytności Europy Środkowej i Wschodniej – gdzie one są? .....	79

## PIOTR OSTAŃSKI

- Ty będziesz nazywał się Kefas* (J 1,42). Aramejskie osobowe nazwy własne  
w greckim tekście Nowego Testamentu  
*You will be called Kephas* (John 1:42): Aramaic Personal Proper Names  
in the Greek New Testament ..... 93

## MIROŚLAW RUCKI, MICHAEL ABDALLA

- Kamień, o który wszyscy się potykają (Mt 16,23)  
The Rock that Causes Everyone to Stumble (Matt 16:23) ..... 111

## KRZYSZTOF PILARCZYK

- Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich  
Around the Problem of Dating Acts ..... 127

## MAŁGORZATA PIOTRKOWSKA-DAŃKOWSKA

- W cieniu jabłoni i rozpadlinach skały. Semiotyczna lektura Pnp 2,3 i 2,14  
In the Shadow of an Apple Tree and in the Clefts of the Rock: The Semiotic  
Reading of Song 2:3 and 2:14 ..... 150

## FILOZOFIA / PHILOSOPHY

## JOYCE AVRECH BERKMAN

- Phenomenology and Christian Philosophy: Edith Stein's Three Turns  
Fenomenologia a filozofia chrześcijańska. Trzy przemiany Edith Stein ..... 167

## JERZY TUPIKOWSKI CMF

- Krytyczna rekonstrukcja głównych założeń analitycznej teologii naturalnej J. Hicka  
Critical Reconstruction of the Main Assumptions Underlying John Hick's  
Analytical Natural Theology ..... 191

Gerhard Ludwig Müller

Ludwig Maximilian University of Munich, Catholic-Theological Faculty, Germany  
ORCID: 0000-0003-0309-6805

## Theology as a Science<sup>1</sup>

### Teologia jako nauka

**ABSTRACT:** The vantage point of the article is to show the formation process of the concept and objective of Christian theology from the historic perspective. The concept of theology itself stems from its function within the Church – it is the acceptance and execution of the Revelation. Theology is the task of the Church as a whole, as it leads to getting to know God and the ultimate objective of man. Through the establishment of the relation between reason and faith, theology becomes for one a place of searching for answers to fundamental questions concerning the reason for one's existence. As theology has its sources in the self-revelation of God in His Word, getting to know God is complete on the personal plane in the love for Him. Theology is not a science in the full extent of the concept, as it is executed by reason, and through this, it participates in the cognition of all reality. Today it seems to be a proposition of a fundamental anthropological science, in light of the distribution of specialities of special sciences at universities, as it deals with fundamental questions. On the other hand, theology has in its core the spreading of the Gospel, and this remains its task as a science in the university realm.

(summary prepared by fr. Jacek Froniewski)

**KEYWORDS:** theology as a science, theological cognition, theology and lay sciences, faith and reason, theology at the university

**ABSTRAKT:** Punktem wyjścia artykułu jest ukazanie kształtowania się pojęcia i celu chrześcijańskiej teologii w perspektywie historycznej. Natomiast sama treść teologii zdaniem autora wynika z jej funkcji w Kościele – to przyswojenie i realizacja Objawienia. W takim sensie teologia jest zadaniem Kościoła jako całości, gdyż wiedzie do poznania Boga i ostatecznego celu człowieka. Poprzez ustanowienie związku pomiędzy

---

<sup>1</sup> The article is based on the text of the speech delivered during the International Scientific Conference on the occasion of the 50<sup>th</sup> anniversary of the Pontifical Faculty of Theology in post-war Poland “Theology in the world of science,” which was held at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław on 22–23 June, 2018. The article was originally published in: “Wrocław Theological Review” 2019, vol. 27, no 2, pp. 7–18. The current version is a modified version of the original article by the editors.

rozumem a wiarą teologia staje się dla człowieka miejscem poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytanie o sens istnienia. Ponieważ teologia ma swoje źródło w samoobjawieniu się Boga w Jego Słowie, poznanie Boga dopełnia się na płaszczyźnie osobowej w miłości do Niego. Pomimo całej swojej specyfiki poznawczej teologia jest w pełni nauką, gdyż realizuje się za pomocą rozumu, przez co uczestniczy w poznaniu całej rzeczywistości. Więcej jeszcze, w takim kontekście teologia dzisiaj wydaje się propozycją fundamentalnej nauki antropologicznej wobec rozdrobnienia specjalności nauk szczegółowych na uniwersytetach, gdyż zajmuje się podstawowymi pytaniami o byt i naturę istoty ludzkiej. Z drugiej strony teologia ma w swojej istocie głoszenie Ewangelii i to pozostaje jej zadaniem jako nauki w świecie uniwersyteckim – miejscu wymiany poglądów, gdzie wnosi istotne kwestie egzystencjalne ważne dla każdego.

(streszczenie przygotował ks. Jacek Froniewski)

SŁOWA KLUCZOWE: teologia jako nauka, poznanie teologiczne, teologia a nauki świeckie, wiara a rozum, teologia na uniwersytecie

## The concept and the objective of Christian theology

The usage of the term “theology” to refer to the scientific collection, presentation and analysis of the entire reality of the world and man from the perspective of the revelation emerged in the Western World in the 12<sup>th</sup> century (Gilbert van Poitiers, Petrus Abaelard). The Christian doctrine (*doctrina christiana, sacra scriptura, divina pagina, sacra eruditio*) was until that time frequently seen as the opposition to “theology,” this being a collective term for the false teachings of heathens about God.

In contrast, Christian teachings about God and Christ are the “true” theological philosophy (Augustine, *Civ* 8:1). Augustine describes a threefold mode of usage of the term (*Civ* 6): First as a mythical theology of writers, second – as a political theology (e.g. also as a state ideology) and third – as philosophical teachings about God. This lecture on God under the intense impact of the philosophically substantiated myth (Plato, *Polit* 379a) forms for Aristotle, as the *Theologia*, one of the three philosophical sciences after mathematics and physics: “Without a doubt, if there would be something divine somewhere, then it would have such nature and have as its objective the most noble of sciences, the most noble form of the being” (*Metaph* E 1026a). Thus, theology is the “first philosophy” and first metaphysics. It poses the question on the universal reasons and principles of being. This metaphysically-philosophical science of God is significant for Christian theology as well, as the *theologia naturalis*.

The reception of “theology” as a professional term took place against the backdrop of an intense transformation of meanings of both components of this term. “Theos” now becomes, in opposition to the predicative usage in Greek and Roman mythology, a designation for the God from the Biblical Revelation,



in itself person and subject. “Theos” thus becomes the name of that personal reality that approaches the world as the Creator (Gen 1:1) and Originator, as well as Carrier of holy history (Ex 3:14), and which reveals itself in the New Testament as the Father, Son and the Spirit (Gal 4:4–6; Matthew 28:19 and elsewhere). The discussion of God, hence, takes place by way of an explication of the *logos* of God (John 1:14), whereby this God that would submit itself to this thinking is expressed in themselves in the WORD and in the Spirit (Clement of Alexandria, *Strom* 1:12, 66:1,13, 57:6; Origen, *Cels* 6:18; *Comm in lo* 1:24; 2:34).

In the works of Athanasius, Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa, one finds an important differentiation between *theologia* (= the science of *theos*, the Father as the origin of Godliness and His union with the Son and the Spirit, meaning, teachings on the immanent Trinity) and *oikonomia* (= the science of the incarnation of the Word and the sending of the Spirit, meaning, a focus on the economic Trinity, the self-discovery of God in the history of salvation). In the works of Eusebius of Caesarea, “church theology” describes the true Christian science of God, differently to paganism and to any heretic concepts (*Praep* 55:1,1–4). In the sixth century, *Pseudo-Dionysius the Areopagite* differentiates between mythical, symbolic theology that provides an internal connection to God and the demonstrative-argumentative theology (*Myst* 3; *Ep* 9). The more effective and existential type of theology rather remains within the will and love of its frame of time (theologia cordis), while theology not aimed intellectually any more puts its focus on the discovery of knowledge (theologia intellectualis). This also corresponds to the question of scholastics as to whether theology is rather theoretically-speculative (according to theologians more strongly oriented on the Aristotelian ideal of knowledge, e.g. Albert the Great, Thomas Aquinas, conf. S.th. I q. 1., a.4), or, within the sense of the Augustine and Franciscan tradition, that it must rather be a practical science “anziskanischen” (Duns Scotus; Bonaventura, *Prooem* in IV 9,3: “ut boni fiamus”).

## Theology as a function of the Church

The material determination of “theology” stems from the reflection about its necessity as a function of the Church. The sending of the Church to preach the Gospel to people of all times (Mt 28:19) includes the order to provide the Revelation in a relevant linguistic and witness form so that it could also be accepted by people into their faiths, with their given mental, psychological and cultural conditions. As an attempt at a theoretical inclination and implementation of the revelation, it materially belongs to the universal teachings of the Church.

Both as a simple reflection on faith, as well as within its scientific-theoretical and scientific-organisational institutionalisation at higher education facilities, theology encompasses:

- a) *Historic theology*, with the task of a hermeneutic and historical analysis of the actual purpose of the expression of God in the relevant sources of faith (scripture, tradition, the life and teachings of the Church);
- b) *Theoretical or speculative theology*, with the task to encompass faith in its entirety reasonably, and to bring it to fruitful dialogue with the natural experience of reality of man, as it is reflected in philosophy, but also, in particular, in historical, social and natural sciences;
- c) *Practical theology*, with the objective of reflecting on the individual and social shape of Christian life in the Church and the church itself with respect to society.

Thus, theology does not originate from folly of reason that ventures far too far into divine secrets, and would like to remain on a solid base of available and material knowledge instead of the leap of faith that should be attempted. Theology is also not founded in the private interests of the individual researchers. Theology is a task of the Church as a whole. Its forum is the public space of spiritual and cultural life.

The First Vatican Council founded the service of reason to provide faith while protecting the secretive form of faith, and described the relationship of the positive, philosophical, theoretical and practical aspect of theology:

If, however,

- the reason illuminated by faith (*ratio fide illustrata*) would research with fire, piety and sincerity, with God's Mercy, it would arrive at intelligent insight (*intelligentia mysteryorum*), in fact, quite a fruitful one both from
- the analogy (*analogia*) to that which it recognises naturally, as well as from the relationship of mysteries, among them (*nexus mysteryorum inter se*) and
- with the ultimate objective of man (*finis hominis ultimus*) (DH 3016; 4192).

According to the Second Vatican Council, one can describe the objective of studies in theology in its individual disciplines and in relation to issues of philosophy and natural sciences in contact with the ecumenical questions and the knowledge of the history of religion so:

that younger theologians create Catholic knowledge with precision from the divine revelation, they immerse themselves deeply in it, they make it fruitful for their spiritual life and preach, interpret and defend it in their future priestly service (OT 16).

## Theology as the place of the self-understanding of man in the light of God

If it would want to do justice to its task, then theology may not limit itself to simply preaching of faith or just explaining the teachings of the church. This would suggest not in the least the threat of fundamentalism in the interpretation of scripture, which makes no hermeneutic differentiation between the content of what is spoken and its world perspective, or, alongside, the threat of a fruitful, purely positivist reference to the Revelation or to the teachings of the Church. As Faith, however, is not a purely affective attunement of the soul (according to the statement: "Everyone must respond to the question of religion with themselves alone in private"), but because faith describes a personal relation with God who reveals Himself in Word and in Act of His historic revelation as the omnipresent leading idea of the human experience of reality and search for truth, man is unconditionally referred back to reason. Through it, they react adequately to the entirety of their world experience.

A determination of the relationship between reason and faith assumes a precise material statement of the both mutually referring terms. The fundamental relationship of reality and human knowledge may not be described by the fact that reason and sanity only constitute a system of empty rules, through which amorphous content of sensual perception is formed to be some kind of complete image. And the other way around, faith cannot be defined against the backdrop of a quantitative understanding of knowledge, as an amendment or limitation of knowledge acquired from the experience of the world with reference to any subjectively constructed world beyond. Reason is rather given in its transcendental fulfilment that encompasses subjects, introducing the unit of consciousness into sensual experiences in the first place, by virtue of reality itself. In this regard, the question arises about the absolute reason for reality, *the reason of the existence of an individual as a person*. The inevitable fact of life in suffering, in love and in death are key moments of the spiritual existence of man in the world. In their spiritual self-fulfilment, one experiences themselves as reliant on the transcendental origin and the objective of all: God, as the *Whereupon* of self-fulfilment. Hence, the self-experience of man as a creature of reason includes the role of being a "listener" for any possible consolation and claim of God to them in the transmission of any human word. Only upon meeting the *Whereupon* of human spirit as revealing itself in history, does the ability of self-transcendence become complete (*potentia oboedientialis*). *This mode of realisation of reason and freedom opened up by the WORD and carried on by the SPIRIT is called, in the theological sense, "faith."* It is not a heterogeneous

addition to knowledge, but the determination of the transcendental realisation of reason by the Light from the “subject of knowledge” itself (*lumen fidei*).

## The origin of theology in the historic meeting with God

On the level of advanced reflection, this original reasonability of faith is called “theology.” The Christian faith clearly does not begin with a general experience of the Holy, but as the self-proclamation of God as a Person in His Words that He speaks to us. The God of Abraham, Isaac and Jacob, the Father of Jesus Christ, does not in any culturally substantiated way, constitute a personification of cosmic powers, as in polytheistic myths and in religions that perceive the divine impersonally. It also is not any variety of a game of philosophic theism that would believe that the absolute is the highest spirit.

Faith is, rather, the reaction to an initiative from the realm of the divine, when and how God would reveal Himself in His absolutely holy name – *ubi et quando visum est Deo*. God is holy because He turns out to be unavailable. However, in the revelation of His name, He also commences a relationship with us so that we can refer to Him and become a community with the holy God. God is holy and He sanctifies us. He is God and He deifies us, when we recognise Him in His WORD (*logos*) and love Him in His Spirit (*spiritus divinus*). “And this is life eternal, that they might know Thee the only true God, and Jesus Christ, whom Thou hast sent” (John 17:3). To recognise God in the faith infused by the Holy Spirit and in theological reflection is not the material permeation and embracing of a subject of knowledge, but a mutual permeation of two spiritual subjects, namely, the endless Spirit of God and the limited Spirit of man, “but then shall I know even as also I am known” (1 Corinthians 13:12).

Theological knowledge is completed in the love for God, above all, and to one’s next as to oneself. Considering this appeal by God, we are also made aware of our own unavailability. If He speaks to me, “You,” there rises in me the ontological reason for my human existence, this is the substantiality, the indivisibility and the immortality of my soul, the meaning of my metaphysical “I.” “For God made not death, neither hath He pleasure in the destruction of the living. For He created all things that they might be: and He made the nations of the Earth for health” (Wisdom 1:13). We find ourselves reflexively as a person due to the divine call to existence and a life from God and onto Him: “Man (...) is the only creature on Earth which God willed for Himself” (GS 24).

Moses sees in the desert the mysterious form of the burning thorn bush that does not burn all the way – an image for the unavailable power of the holy mystery. God Himself calls him from the burning thorn bush by name, but Moses does not react with horror and with a reflex to flee, but clearly, without pride and any sort of feeling of low self-esteem, presents himself: “Here am I” (Exodus 3:4). On this holy soil of revelation, God tells him His name, making Himself identifiable and addressable Himself as the God of Abraham, Isaac and Jacob. Jesus says at the climax of his self-revelation of the triune God that this God of promise is not a God of the dead, but of the living (Matthew 22:32). God is the father for Israel and the Church “I am that I am” – always and everywhere.

Hence, it is not the people of God that present the holy personified as their God. It is rather God who freely answers to the needs and complaints of an enslaved people, and addresses them actively. Their question to Moses is fully legitimate: “What is His name?” And Moses tells the people not of his mystical experiences that may not really be of general interest, but he fulfils his task and provides them with the information. “I AM hath sent me unto you” (Exodus 3:14).

Here one sees the unique fusion of the predicate of divinity with the self-revelation of God as a person in relation to the people of His union. In terms of the history of religion, it remains unprecedented and may also not be derived from the concepts of divinity or absolute and one. To summarise the entire self-revelation of the holy God as mercy and life for everyone who is faithful, one may quote a word from the First Epistle of Peter:

Hope to the end for the grace that is to be brought unto you at the revelation of Jesus Christ; (...) But as He which hath called you is holy, so be ye holy in all manner of conversation. Because it is written, Be ye holy; for I am holy. (Leviticus 19:2) (1 Peter 1:16).

Knowledge of God is effected as the succession of Christ and the equalisation with the crucified and resurrected Lord due to the share in the life of the holy God. The life of Christ in God is the fruit and the effect of the self-revelation of God to man, through which the faithful, by Christ, become sons and daughters of God, and by infusion of the Holy Spirit into our hearts, become friends of God.

Our knowledge of truth and the completion of man in the participation in the divinity and rule of God, based on the self-revelation of God, has decisive consequences for our human image. How do we see ourselves in this world in relation to God?

In *Gaudium et spes*, the Council says:

Man judges rightly that by his intellect he surpasses the material universe, for he shares in the light of the divine mind. By relentlessly employing his talents through the ages, he has indeed made progress in the practical sciences and in technology and the liberal arts. In our times, he has won superlative victories, especially in his probing of the material world and in subjecting it to himself. Still he has always searched for more penetrating truths, and finds them. For his intelligence is not confined to observable data alone, but can with genuine certitude attain to reality itself as knowable, though in consequence of sin that certitude is partly obscured and weakened. The intellectual nature of the human person is perfected by wisdom and needs to be, for wisdom gently attracts the mind of man to a quest and a love for what is true and good. Steeped in wisdom, man passes through visible realities to those which are unseen (GS 15).

## Theology as a specific medium of self-understanding of man about their own soul and their position in the world, in light of the revelation

For a methodically precise differentiation between the knowledge of the existence of God from the world in the natural execution of reason and the personal-dialogue appearance of reason due to meeting with God in faith, there arises an internal relation between the knowledge of God and the human world and human self-knowledge. Theological reason thus does not only serve the system-immanent interpretation of the knowledge of faith of the Church, but, at the same time, the mutual exchange between the basic orientation in the world achieved in faith and the entirety of knowledge of philosophy and the empirical sciences relevant for the question of human existence.

The scientific claim of faith thus opposes neither the internal spirit of faith nor the objective and method of science. There follows thus, that:

- a) theology, founded in the objective and subjective faith in the revealed truth in the articles of faith (the principle of unity in theology), is specifically different from the natural theology of philosophy, as well as from the formal and real sciences;
- b) as theology, however, rises thanks to reason, and thus shares in the universal reach of reason towards the entirety of reality in its natural, societal, historical and transcendental reality (and to the extent that theological reason, just as reason in general, is informed by reality), it is eminently a science.

## Problems with respect to theology and profane sciences

In the 19<sup>th</sup> century, the Church took a stand against two deficient definitions of relation of faith and reason:

- a) against *fideism* (Bautain) and *traditionalism* (Bonald, Bonnetty, Lamennais). In order to avoid claims against the reasonability of faith (in empiricism, rationalism, criticism), the representatives of these directions traced all religious and moral knowledge of man back to some original revelation, and these are, in the authoritative and positivist sense, predetermined by that possibility of reasonable analysis and transfer (conf. DH 2751–56; 2776–2780; 2811–2813; 2841–2844);
- b) on the other hand, theological *rationalism* (in various variants) also required a critical approach. Even if it did not always and in every respect reduce truths of faith to truths of reason; however, it obfuscated the various origins and the various principles (*lumen naturale, lumen fidei*) that are the basis for natural and supernatural truth. The analogous structure of theological knowledge must have been proven in this regard. Thus, God, as its content and its principle, can never be encompassed by human reason or be in any way made available. In its incomprehensibility, He rather remains the divine secret to which man refers to in a personal act. For this reason, theological reason is, at its very core, dialogical and personal and not dispositive and subjective (conf. the condemnations of the theses of J. Frohschammer: DH 2850–54).

The determination of the relationship of faith and reason in their mutual relation, at the same time, with a differentiation, was also the topic of the dogmatic constitution *Dei Filius* about the Catholic faith, of the First Council of Vatican (DH 3000–3045).

The determination of the relationship of “faith and knowledge” experienced a further expansion in the Second Vatican Council. *Dei Verbum* understands Revelation not as the provision of information on supernatural truths, but rather as the personal message of God through Jesus Christ and the Holy Spirit in the medium of the world and history. While separate, faith and reason do not remain in a fixed relationship with each other, but refer to each other dynamically (conf. DV 2–6; GS 15).

The rising natural sciences were, since their “formation” in the 19<sup>th</sup> century, always flanked and contaminated by a purely immanentist and materialistic world image. Only the material, the visible, the measurable was valid. Truth was not the knowledge of being any more with all its material and spiritual

revelations, but it was limited to what was technically possible and reproducible. The reduction of knowledge to inductive experience structures hid the rather deductive “achievements” of theology and philosophy. Its merit is not found in the improvement of quality of individual results, but in the deeper reflection on the permanent question about the existence of all that exists and its relation to God. Progress in philosophy and theology can certainly also be measured quantitatively in its historical and exegetic dimensions – if we only consider the critical text editions. At its speculative core, however, there is only one qualitative progress that must always be re-adapted individually.

## Theology as a fundamental anthropological science

In opposition to the ever increasing fragmentation of individual professional fields at higher education facilities and academies, the frequently microscopic differentiation of which, as well as their independence, theology seems to be a “fundamental science” that deals with the basic coordinates of being, of thinking and of human nature in his conditioning of the reliance on transcendence.

The rationality of faith in the revelation of Jesus Christus allows any person who is not faithful, but who searches for truth and whose existence in the world is a question to them, to seek answers. First, non-believers may see that theology contains a multitude of historic details and cultural knowledge and creative will and contains philosophical reflection characteristic for the development of human spiritual history that the removal of theology from university life would lead to a significant reduction of the entirety of knowledge. The university is nothing else than the entirety of knowledge. Theology is assigned in the university arrangement in the entirety of human knowledge, at the same time remaining at its core, because it confronts man with the reason and sense of his entire existence.

Second, man, as a being provided with reason, has always asked himself about his origins, his objectives and his purpose. The experience of one’s dependence on factors that are not bound by his own fantasy and the readiness to create, the question about his own humanity is also the question about the existence of God. In the course of the history of the spirit and of theology, great thinkers have always shown off complex systems that were carried by the question about god and the relevant consequences for man. In their density and the general validity, they belong to that scope of knowledge that must rightly claim a place within the university.



## Theology – for preaching

“The Church is concerned with proclaiming the gospel to all those, within the University, to whom it is still unknown and who are ready to receive it in freedom.” In this way, the Congregation for Catholic Education, the Pontifical Council for the Laity and the Pontifical Council for Culture had provided in the text *The Presence of the Church in the University and in University Culture* 1994 (conf. VAS 118, 9) had stated one aspect significant for theology: Theology is also the preaching of the word of God in the world. The University means in its specific level – scientific exchange, and it is a meeting place of people. Theology may not be taught without value and neutrally. Always under the protection of its own method and the requirements of time, theology may experience an increase in challenges due to the contact with other fields of knowledge, for instance, historic sciences, linguistic sciences, philosophy as well as natural sciences. The indicated sciences frequently put new questions to scientific theology that is encouraged, by university exchange, to new research.

The order to preach of those who teach and their employees must be carried by knowledge that the contents of theology always come with an existential meaning. Countless young people are provided, through the presence of theology at universities and higher education facilities, with the possibility of confronting themselves with the material questions of their existence, and, if they are not students of theology, to meet the Church, the faith in the triune God, the incarnation and the deification of man. True science, however, has its ultimate objective not in technology, but in wisdom.

In terms of the virtue of *sapientia*, the Scripture says in the Book of Wisdom, 6:16–19:

For she goeth about seeking such as are worthy of her, and she sheweth herself to them cheerfully in the ways, and meeteth them with all providence.

For the beginning of her is the most true desire of discipline, And the care of discipline is love.

And love is the keeping of her laws: and the keeping of her laws is the firm foundation of incorruption. And incorruption bringeth near to God.

Włodzimierz Wołyniec

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska

ORCID: 0000-0002-5251-4076

## Trydencka nauka o obecności Chrystusa w Eucharystii w ujęciu Josepha Ratzingera<sup>1</sup>

Tridentine Teaching about the Presence of Christ  
in the Eucharist According to Joseph Ratzinger

**ABSTRACT:** The Council of Trent worked out four reasons explaining Christ's special and exceptional presence under Eucharistic species. First, the Council states says that this presence is "true, real and substantial" (*vere, realiter, substantialiter*). This kind of the presence of Our Lord results from the divine revelation handed down to us in evangelical stories about the institution of Eucharist (Mt 26:26–28; Mk 14:22–24; Lk 22:19–20). The conciliar formulation, particularly about "the true" (*vere*) presence may have been influenced by the text of J 6:55. The second reason concerns the prior and permanent presence of Christ under the Eucharistic species. The Council made a statement that Christ the Lord is present in other sacraments during their reception, but He is present under the Eucharistic species right after the transubstantiation and before the reception of the Holy Sacrament by the faithful; He also remains present in the faithful after the sacrament has been received. The third reason is that the entire Christ, with the Body and Blood, Soul and Divinity is present in every species. The Lord's Body and Blood are present by virtue of sacramental words, His Soul is present by virtue of the natural connection and coexistence of body and soul in human nature, whereas Christ's divinity is present by virtue of the hypostatic union of two natures in the person of the Son of God. The last reason concerns transubstantiation. The Council emphasised that the entire substance of bread changes into the substance of the Body of Christ and the entire substance of wine changes into the substance of the Blood of Christ, therefore, there is no consubstantiation. Joseph Ratzinger calls our attention to Christ's substantial presence. He holds that modern theology must restore the original sense of the concept of substance, which means the existence of the thing in itself and consists the essence of the thing, though invisible when contrasted with the external manifestation of the thing and the visible phenomenon. Therefore,

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2017, t. 25, nr 2, s. 7–18. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

what happens during the transubstantiation in the Eucharist takes place outside the physical realm and is not perceptible to the eye. What is most important is that the substance of a thing (bread and wine) changes into the substance of a person. While the substance of the thing exists for itself in an autonomous way, the substance of the person – to the contrary – exists not for itself, but for and in relation to the other. The substantial presence of Christ cannot be understood statically, but dynamically. Christ the Lord puts into the context of the Paschal feast the *novum* of his salvific sacrifice. His death becomes for us a source of new life. Crucified and risen from the dead, our Lord invites us to the trinitarian life and thus empowers us to transcend ourselves. In the Eucharist the transformation of the entire cosmos begins. The substantial presence of Christ is a corporeal presence. The body of the Resurrected Lord belongs to the new reality, transcending all the space. As contrasted with Adam's body which can be a limitation or a community, the new body of the Resurrected is only a community, which means that it is not a barrier separating us from one another, but a platform connecting Christ with others. Therefore, the new resurrected body is called a life-giving spirit, while Adam's earthly body "counts for nothing" (J 6:63).

**KEYWORDS:** presence of Christ, Eucharistic species, transubstantiation, consubstantiation, Body of Christ, Blood of Christ, substance, sacrifice of Christ, death of Christ, corporeality, Resurrection

**ABSTRAKT:** Z nauki Soboru Trydenckiego wynikają cztery racje, dla których obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest szczególna i wyjątkowa. Po pierwsze Sobór mówi, że obecność ta jest „prawdziwa, rzeczywista i substancjalna” (*vere, realiter, substantialiter*). Taki sposób obecności naszego Pana wynika z objawienia Bożego przekazanego w ewangelicznych opowiadaniach o ustanowieniu Eucharystii (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Łk 22,19–20). Można jednak przypuszczać, że na sformułowanie soborowe, przede wszystkim to o „prawdziwej” (*vere*) obecności, miał również wpływ tekst J 6,55. Drugą rację stanowi uprzednia i trwała obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Sobór zauważa, że o ile Chrystus Pan jest obecny w innych sakramentach podczas ich przyjmowania, o tyle pod postaciami eucharystycznymi jest obecny zaraz po przeistoczeniu i przed przyjmowaniem Najświętszego Sakramentu przez wiernych, a także pozostaje w nich obecny po przyjęciu sakramentu. Trzecia racja to obecność całego Chrystusa z ciałem i krwią, z duszą i bóstwem pod każdą z postaci. Ciało Pańskie i Krew Pańska są obecne na mocy sakramentalnych słów, dusza Chrystusa jest obecna na mocy naturalnego połączenia i współlistnienia ciała i duszy w naturze ludzkiej, natomiast bóstwo Chrystusa na mocy unii hipostaticznej dwóch natur w osobie Syna Bożego. Ostatnia racja dotyczy przeistoczenia, czyli transubstancjacji. Sobór podkreśla, że cała substancja chleba przemienia się w substancję Ciała Chrystusa i cała substancja wina przemienia w substancję Krwi Chrystusa, dlatego nie ma konsubstancjacji. Joseph Ratzinger koncentruje uwagę na obecności substancjalnej. Jego zdaniem współczesna teologia musi przywrócić pierwotny sens pojęcia substancji, która oznacza istnienie rzeczy w sobie i jest tym, co najważniejsze w rzeczy, chociaż niewidoczne, w odróżnieniu od zewnętrznego przejawu rzeczy i widzialnego fenomenu. Dlatego to, co się dzieje podczas transubstancjacji w Eucharystii, dokonuje się poza obszarem fizycznym i nie jest uchwytnie dla oka. Zmienia się jednak to, co najważniejsze – substancja rzeczy (chleba i wina)

na substancję osoby. O ile substancja rzeczy istnieje dla siebie w sposób autonomiczny, o tyle substancja osoby – przeciwnie – istnieje nie dla siebie, lecz dla drugiego i w relacji do drugiego. Obecności substancjalnej Chrystusa nie można rozumieć statycznie, lecz dynamicznie. Chrystus Pan wprowadza w kontekst uczyty paschalnej *novum* swojej zbawczej ofiary. Jego śmierć staje się dla nas źródłem nowego życia. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan włącza nas w trynitarne życie i pozwala przekraczać siebie. W Eucharystii rozpoczyna się też przemiana całego kosmosu. Substancjalna obecność Chrystusa jest obecnością cielesną. Ciało Zmartwychwstałego Pana należy do nowej rzeczywistości, przekraczającej wszelką przestrzeń. W odróżnieniu od ciała adamowego, które może być granicą lub wspólnotą, nowe ciało Zmartwychwstałego jest już tylko wspólnotą, to znaczy nie stanowi granicy oddzielającej od innych, lecz jest pomostem łączącym Chrystusa z innymi. Dlatego takie nowe, zmartwychwstałe ciało zostaje nazwane duchem dającym życie, podczas gdy ziemskie ciało adamowe na nic się nie przyda (J 6,63).

SŁOWA KLUCZOWE: obecność Chrystusa, postaci eucharystyczne, transsubstancjacja, konsubstancjacja, Ciało Chrystusa, Krew Chrystusa, substancja, ofiara Chrystusa, śmierć Chrystusa, cielesność, zmartwychwstanie

Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowa<sup>2</sup>. W ten sposób Katechizm nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II, w której obecność ta jest określona słowem „szczególna” (łac. *maxime*)<sup>3</sup>, w porównaniu z innymi sposobami Jego obecności w Kościele i w Eucharystii<sup>4</sup>. Jeśli tak, to możemy zapytać, z czego wynika wyjątkowość tej obecności i jakie są jej teologiczne racje? Aby odpowiedzieć na to pytanie, spojrzmy najpierw na naukę Soboru Trydenckiego, o którym Katechizm mówi, że streszcza wiarę katolicką w eucharystyczną obecność Chrystusa<sup>5</sup>, a następnie spróbujemy ukazać jej interpretację w ujęciu Josepha Ratzingera jako przedstawiciela współczesnej myśli teologicznej.

<sup>2</sup> KKK, nr 1374.

<sup>3</sup> Łaciński termin *maxime* można też przełożyć polskim słowem „najbardziej”: Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* 7.

<sup>4</sup> Chodzi o obecność w słowie Bożym, w modlitwie Kościoła, tam, „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje” (Mt 18,20), w ubogich, chorych, więźniach (por. Mt 25,31–46), w sakramentach, których On jest sprawcą, w ofierze Mszy Świętej i w osobie szafarza: Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen Gentium* 48; por. KKK, nr 1373.

<sup>5</sup> KKK, nr 1376.

## Trydencka nauka o eucharystycznej obecności Pana

Temat obecności Chrystusa podejmuje Sobór w Dekrecie o Najświętszej Eucharystii (1551 r.). W pierwszym rozdziale zatytułowanym *Rzeczywista obecność* (*De reali praesentia*) czytamy: „Na początku święty sobór uczy oraz otwarcie i wprost wyznaje, że w życiodajnym sakramencie świętej Eucharystii, po dokonaniu konsekracji chleba i wina, nasz Pan Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest obecny prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, pod postaciami tychże widzialnych rzeczy”<sup>6</sup>. Wyjątkowość eucharystycznej obecności Chrystusa jest związana tutaj z trzema określeniami: „prawdziwie (łac. *vere*), rzeczywiście (łac. *realiter*), substancjalnie (łac. *substantialiter*)”. Sobór nadaje tym trzem określeniom wartość dogmatyczną, przyjmując, że wynikają one z Objawienia Bożego i są z nim zgodne. W kanonie pierwszym, dołączonym do Dekretu, Sobór odrzuca inne interpretacje obecności Chrystusa, które nie uznają, że Ciało i Krew wraz z duszą i bóstwem naszego Pana Jezusa Chrystusa są prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecne w Najświętszym Sakramencie<sup>7</sup>. Jeśli więc określenia te wynikają z Bożego Objawienia, to zapytajmy, w którym miejscu słowo Boże mówi o tym, że Chrystus jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecny w Eucharystii? Ojcowie Soboru wskazują przede wszystkim na słowa Pana Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, kiedy, jak piszą:

pobłogostawił On chleb i wino, i jednoznacznie oświadczył, że podaje apostołom swoje własne ciało i swoją własną krew. Słowa te, odnotowane przez ewangelistów (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Łk 22,19–20), a następnie powtórzone przez św. Pawła (1Kor 11,24–25), mają taki właśnie własny i jasny sens, jak rozumieli to ojcowie<sup>8</sup>.

Wydaje się też, że na soborowe sformułowanie mogły mieć wpływ słowa Pana Jezusa z mowy eucharystycznej w Kafarnaum: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6,55). W części rękopisów Ewangelii św. Jana występuje termin grecki w formie przysłówkowej „prawdziwie” (gr. *αληθως*), a nie w formie przymiotnikowej „prawdziwy”

<sup>6</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004 (dalej: DSP), s. 445–456.

<sup>7</sup> Sobór uznaje za błędne mówienie o obecności w znaku, obrazie lub mocy (*in signo vel figura aut virtuti*): Sobór Trydencki, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] DSP, s. 457–459.

<sup>8</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie...*, dz. cyt., s. 447.

(gr. ἀληθής)<sup>9</sup>. Taką formę znają niektórzy Ojcowie Kościoła, a także – co ciekawe – jest ona powszechnie znana w średniowiecznych przekładach łacińskich, w których greckie zostaje oddane łacińskim słowem *vere*, czyli tym samym, które znajduje się w soborowym dokumencie. Nie można wykluczyć, że Ojcowie Soboru Trydenckiego znali wersję J 6,55 właśnie ze słowem *vere*, tym bardziej że tylko taką wersję znał św. Tomasz z Akwinu, który wyjaśnia słowa Chrystusa: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Ciało moje naprawdę jest pokarmem i Krew moja naprawdę jest napojem) w następujący sposób: „Nasz Pan chce powiedzieć: Nie myślcie, że to, co mówię, jest tylko figurą, ponieważ ciało moje naprawdę zawiera się w pokarmie wierzących, a krew moja naprawdę zawiera się w sakramencie ołtarza”<sup>10</sup>. Jeśli ojcowie Soboru Trydenckiego znali ten komentarz, to mogli uznać, że łacińskie słowo *vere* wyrazi najlepiej sposób obecności Chrystusa w Eucharystii. Dlatego z tekstu J 6,55 mogli je bezpośrednio przenieść do tekstu dokumentu o Eucharystii. Jak Ciało Chrystusa jest naprawdę (*vere*) pokarmem i Jego Krew jest naprawdę (*vere*) napojem, tak sam Chrystus Pan jest naprawdę (*vere*) obecny w Najświętszej Eucharystii.

Według nauki Soboru Trydenckiego wyjątkowość obecności Chrystusa w Eucharystii wynika także z porównania tego sakramentu z innymi sakramentami. Rozdział trzeci soborowego Dekretu mówi o wyższości Najświętszej Eucharystii. Jeśli inne sakramenty posiadają moc uświęcania dopiero wtedy, gdy ktoś je przyjmuje – wyjaśnia Sobór – to w sakramencie Eucharystii obecny jest Sprawca świętości, to jest Chrystus, jeszcze przed jej przyjęciem. Wynika to z ewangelicznych opisów ustanowienia Eucharystii, ponieważ „zanim apostołowie przyjęli Eucharystię z rąk Pana, rzeczywiście im oznajmił, że Ciałem Jego jest to, co im daje (por. Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 22,19)”<sup>11</sup>. Dlatego zaraz po konsekracji i jeszcze przed przyjęciem sakramentu jest obecny Chrystus pod postaciami chleba i wina (łac. *ante usum*), a nie tylko w momencie przyjmowania tego sakramentu (łac. *in usu*)<sup>12</sup>. Ojcowie Soboru uznają za logiczny wniosek, wynikający z opisów ustanowienia Eucharystii, że jeśli jest On obecny przed przyjęciem, to jest także obecny po przyjęciu Eucharystii. Kanon czwarty dołączony do Dekretu odrzucił twierdzenie podważające trwałość obecności Pana, a mianowicie, że Ciało i Krew naszego Pana są obecne tylko wtedy, gdy są

<sup>9</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 424.

<sup>10</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 974, s. 456.

<sup>11</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie...*, dz. cyt., s. 449.

<sup>12</sup> Tamże.

przyjmowane, i potwierdził, że prawdziwe Ciało Pańskie pozostaje w konsekrowanych częściach, które przechowuje się i pozostawia po Komunii<sup>13</sup>.

Z nauczania Soboru wynika, że wyjątkowy jest też sposób, w jaki nasz Pan jest obecny pod każdą z postaci eucharystycznych. Jego Ciało jest obecne pod postacią chleba na mocy słów Pana (*ex vi verborum*): „To jest moje Ciało za was wydane” i Jego Krew jest obecna pod postacią wina też na mocy słów Pana (*ex vi verborum*): „To jest moja krew za was wylana”. Ale to samo Ciało jest też obecne pod postacią wina, Krew pod postacią chleba. Natomiast dusza Chrystusa jest obecna pod dwiema postaciami „na mocy naturalnego połączenia i współistnienia (*vi naturalis connexionis et concomitantiae*)” ciała, krwi i duszy, stanowiących człowieczeństwo Chrystusa. Natomiast bóstwo Chrystusa, połączone z Jego człowieczeństwem (ciałem i duszą), jest obecne pod każdą z postaci eucharystycznych „ze względu na przedziwną unię hipostatyczną”<sup>14</sup>. Nie ma wątpliwości, że tak sformułowana nauka soborowa odzwierciedla naukę św. Tomasza z Akwinu, który w komentarzu do J 6,54 pisze:

Kto przyjmuje komunię ciała, przyjmuje także komunię krwi, jako że pod obydwoma postaciami obecny jest cały Chrystus, także w odniesieniu do ciała i krwi. Lecz pod postaciami chleba znajduje się ciało Chrystusa dzięki sile przemiany (*ex vi conversionis*), krew natomiast ze względu na naturalne współwystępowanie (*ex naturali concomitantia*). Z kolei pod postacią wina znajduje się krew Chrystusa dzięki sile przemiany, ciało zaś ze względu na naturalne współwystępowanie<sup>15</sup>.

Do Tomaszowego ujęcia Sobór dodaje jednak coś nowego. Kiedy mówi o mocy naturalnego połączenia i współistnienia ciała, krwi i duszy Chrystusa, wówczas przywołuje prawdę o zmartwychwstaniu Pana. „Dzięki zmartwychwstaniu – czytamy w dokumencie – części Chrystusa Pana (...) łączą się wzajemnie”, ponieważ „Chrystus Pan powstawszy z martwych, już więcej nie umiera (por. Rz 6,9)”<sup>16</sup>. Sobór przypomina zatem, że Chrystus obecny pod postaciami eucharystycznymi jest Chrystusem zmartwychwstałym, to znaczy Chrystusem,

<sup>13</sup> Kanon 4 odrzuca de facto tezy Marcina Lutra, który nie przyjmował trwałego związku postaci eucharystycznych z Ciałem i Krwią Chrystusa i obecności Pana *extra usum*: Sobór Trydencki, *Kanony o Najświętszym Sakramencie...*, dz. cyt., s. 457; por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, seria: *Opera omnia*, t. 11, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 262–263.

<sup>14</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie...*, dz. cyt., s. 449.

<sup>15</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 970, s. 454.

<sup>16</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie...*, dz. cyt., s. 449.

w którym człowieczeństwo w pełni przemienione i uwielbione (ciało, krew i dusza) trwa w zjednoczeniu z bóstwem w osobie Syna Bożego.

O wyjątkowości obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi decyduje ostatecznie przemiana substancjalna chleba i wina, czyli przeistoczenie, o którym traktuje rozdział czwarty Dekretu (*De transubstantiatione*). Według Soboru nauka o przeistoczeniu nie jest nowa, ponieważ przekonanie o przeistoczeniu eucharystycznym istniało w Kościele Bożym od zawsze. Podstawą tego przekonania był autorytet samego Chrystusa, naszego Odkupiciela, który „powiedział, że prawdziwie ciałem Jego było to, co podawał pod postacią chleba”<sup>17</sup>. Sobór postanowił natomiast ująć to przekonanie Kościoła w doktrynie o przeistoczeniu (łac. *transubstantiatio*), która w zwięzły sposób wyraża objawioną prawdę o obecności Chrystusa w Eucharystii. W dokumencie czytamy zatem: „Przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, naszego Pana, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Święty Kościół katolicki słusznie i właściwie nazwał tę przemianę przeistoczeniem”<sup>18</sup>. Do tej doktryny nawiązuje kanon drugi, odrzucając naukę o „konsubstancjacji”, czyli współistnieniu substancji chleba i wina z substancją Ciała i Krwi Pana. W myśl kanonu cała substancja chleba przemienia się w Ciało i cała substancja wina przemienia się w Krew – w sposób przedziwny i jedyny w swoim rodzaju – dlatego po przeistoczeniu substancja chleba i wina nie pozostają wraz z Ciałem i Krwią Pańską<sup>19</sup>.

Spojrzenie na naukę Soboru Trydenckiego, streszczającą katolicką naukę o obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii, pozwala nam odkryć wyjątkowość tej obecności. Nasz Pan Jezus Chrystus jest obecny w tym sakramencie prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, jest obecny w swoim bóstwie i człowieczeństwie. Cały jest obecny w swoim Ciele i cały jest obecny w swojej Krwi. Dokonuje się to przez przeistoczenie chleba i wina, które mocą słów Pana stają się Jego Ciałem i Krwią. Po przeistoczeniu w czasie konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, ale jest i pozostaje substancja Ciała Chrystusa i substancja Jego Krwi.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 449–451.

<sup>19</sup> Sobór Trydencki, *Kanony o Najświętszym Sakramencie...*, dz. cyt., s. 457.



## Obecność eucharystyczna we współczesnej teologii katolickiej

Po przedstawieniu nauki Soboru Trydenckiego postawmy pytanie: co nowego wnosi współczesna myśl teologiczna w klasyczną naukę o obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi? Odpowiedzi będziemy szukać w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jako czołowego reprezentanta współczesnej teologii katolickiej.

### Obecność substancjalna

Najwięcej kłopotu sprawia współczesnej teologii określenie obecności substancjalnej, ponieważ pojęcie substancji utraciło swój pierwotny sens. Pod wpływem nauk przyrodniczych substancja jest rozumiana jako złożona struktura chemiczna, która obejmuje jednostki składowe, takie jak atomy i cząsteczki małych i średnich rozmiarów<sup>20</sup>. Tymczasem w teologii i nauczaniu Kościoła substancja była i jest pojęciem metafizycznym. W klasycznym rozumieniu substancja (gr. *οὐσία*, łac. *substantia*) nie jest zewnętrznym przejawem rzeczy, fizycznym jawieniem się, widzialnym fenomenem, ale trwałą podstawą tego, co widzialne w rzeczy, i ostatecznie jest tym, co najważniejsze w rzeczy, to znaczy jest rzeczą w sobie, istniejącą w sobie i dla siebie, a nie w czymś innym i dla kogoś innego (*esse in se, non in alio*)<sup>21</sup>.

Joseph Ratzinger próbuje zachować pierwotny sens tego pojęcia, dlatego nazywa substancję „metafizyczną rzeczywistością istnienia realnego bytu, a nie ukazywaniem się rzeczy jako takiej”<sup>22</sup>. Aby zrozumieć, czym jest substancjalna obecność Chrystusa, trzeba – jego zdaniem – zachować istotne rozróżnienie między niewidoczną rzeczywistością metafizyczną a widzialnym zjawiskiem fizycznym, pomiędzy rzeczą jako taką (rzeczą w sobie, istniejącą samodzielnie) a ukazywaniem się tej rzeczy (zjawiskiem fizycznym)<sup>23</sup>. Oczywiście takie rozróżnienie zakłada uznanie za prawdę, że widzialny przejaw czy fenomen rzeczy nie mówią o niej wszystkiego i nie wyrażają jej w pełni, ale że istnieje też niewidoczna, metafizyczna głębia bytu, czyli właśnie substancja, określająca

<sup>20</sup> Por. J. Zon, *Substancja. W naukach przyrodniczych*, [w:] EK 18, kol. 1145–1146.

<sup>21</sup> Por. J.H.J. Schneider, *Substanz*, [w:] LThK 9, kol. 1077–1080; G. Szumera, *Substancja. W filozofii*, [w:] EK 18, kol. 1143–1145.

<sup>22</sup> Odwołując się do Kanta, J. Ratzinger przyjmuje, że substancja należy do obszaru noumenów, a nie fenomenów: J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 270.

<sup>23</sup> Tamże, s. 271.

rzecz w sobie. Jeśli więc nasz Pan Jezus Chrystus staje się obecny w sakramencie Eucharystii przez zmianę substancji chleba i wina w substancję Jego Ciała i Krwi, to zmiana ta, czyli przeistoczenie (transsubstancjacja), „nie jest absolutnie procesem fizykalnym, ponieważ istota, substancja, o której tu mowa, znajduje się poza obszarem fizyki i przedmiotów widzialnych fizycznie”<sup>24</sup>. Transsubstancjacja dotyczy zatem nie tego, co się ukazuje i jest widoczne na zewnątrz, lecz tego, co nigdy nie może się ukazać, ponieważ znajduje się poza obszarem fizykalnym. Ratzinger pisze: „Z fizycznego i chemicznego punktu widzenia w ofiarowanych darach eucharystycznych absolutnie nic się nie zmienia, nawet w wymiarze mikroskopijnym”<sup>25</sup>. Niemniej jednak fizyka i chemia nie wyjaśniają całej rzeczywistości i dlatego nie można mówić, że tam „gdzie fizycznie i chemicznie nic się nie dzieje, tam w ogóle nic się nie dzieje”<sup>26</sup>.

Co się zatem „dzieje” podczas eucharystycznego przeistoczenia? Szukając odpowiedzi na to pytanie, zwróćmy uwagę na dwie teologiczne przesłanki Josepha Ratzingera. Pierwsza dotyczy istnienia podwójnej substancjalności: substancjalności wspólnej dla wszystkich stworzeń i substancjalności osoby. Cechą charakterystyczną substancjalności wspólnej dla wszystkich stworzeń jest autonomiczne istnienie, to znaczy istnienie rzeczy w sobie i dla siebie. Dodatkową jej cechą, bardziej ukrytą, jest bycie znakiem obecności Boga, od którego wszystkie stworzenia otrzymują swoje istnienie. Do tego rodzaju substancjalności należą substancje każdego stworzonego bytu, w tym oczywiście substancje chleba i wina, które są darami ofiarnymi w sakramencie Eucharystii. Natomiast cechą charakterystyczną drugiej substancjalności, to jest substancjalności osoby, jest – w przeciwieństwie do pierwszej – istnienie nie dla siebie, lecz dla kogoś innego<sup>27</sup>. Druga przesłanka dotyczy sposobu istnienia rzeczy, który Joseph Ratzinger, za Tomaszem z Akwinu, nazywa istnieniem na sposób substancji czy też według substancji (*per modum substantiae vel secundum substantiae*)<sup>28</sup>, w odróżnieniu od sposobu istnienia rzeczy na sposób natury czy według natury. Tak więc podczas przeistoczenia w sakramencie Eucharystii dokonuje się zmiana substancjalności – od substancjalności rzeczy do substancjalności osoby. Chleb i wino jako dary ofiarne istnieją najpierw autonomicznie w sobie i dla siebie, a po

<sup>24</sup> Tamże, s. 272.

<sup>25</sup> Tamże, s. 273.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 274.

<sup>28</sup> W *Sumie Teologii* Tomasz wyjaśnia, że Ciało Chrystusa w sakramencie Eucharystii nie jest zlokalizowane w jednym miejscu jak inne byty cielesne, lecz istnieje na sposób substancji: S. Th. III, q 76, a 5, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974, s. 71.

przeistoczeniu tracą właściwą sobie autonomię i zaczynają istnieć już tylko dla Boga, przez Niego i w Nim istnieją jako substancje Ciała i Krwi Chrystusa<sup>29</sup>. „Były rzeczami – pisze Joseph Ratzinger – teraz są czystym znakiem obecności Boga wśród nas, ponieważ zostały zmienione w substancji, w swej głębi, w swej tożsamości i w swoim bycie”<sup>30</sup>.

Substancjalna obecność naszego Pana Jezusa Chrystusa w Eucharystii jest zatem obecnością na sposób osoby i w relacji do osób. Substancja Ciała Chrystusa i substancja Krwi Chrystusa oznaczają obecność osoby, która jest Boską osobą wcielonego Syna Bożego. W swoim Ciele i w swojej Krwi jest On obecny w istotnym byciu sobą. A tym, co najistotniejsze w Jego byciu sobą, jest – zdaniem Josepha Ratzingera – „Jego miłość okazana na Krzyżu, w której daje On siebie samego (substancję siebie samego), swoje naznaczone śmiercią i zmartwychwstaniem «Ty» jako rzeczywistość sprawiającą zbawienie”<sup>31</sup>. Jeśli więc Chrystus jest obecny substancjalnie, oznacza to, że jest w tym sakramencie na sposób Boskiej osoby wcielonego Syna Bożego, który cały jest obecny w swoim Ciele i w swojej Krwi dla nas i dla naszego zbawienia.

### Dynamiczna obecność zbawcza

Substancjalnej obecności Pana nie można rozumieć statycznie, lecz dynamicznie. Dynamizm tej obecności wynika najpierw z kontekstu uczty paschalnej, kiedy Pan zasiada do stołu ze swoimi uczniami. Jednak sakrament Eucharystii nie jest wyłącznie powtarzaniem paschalnej uczty. Jezus Chrystus wnosi do paschalnej uczty radykalne *novum*, ponieważ daje nie „coś”, ale siebie samego, ofiaruje swoje Ciało i przelewa swoją Krew, i w ten sposób daje całą swoją egzystencję<sup>32</sup>. Dlatego też w Eucharystii – pisze Benedykt XVI – „nie tylko otrzymujemy w sposób statyczny wcielony Logos, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary”<sup>33</sup>.

Radykalnym *novum* eucharystycznej obecności Chrystusa jest zatem obecność Jego Ofiary, którą On wprowadza w kontekst paschalnej uczty. Uczta łączy się tu z Ofiarą Krzyża. Dlatego – jak pisze Joseph Ratzinger – w sakramencie Eucharystii nasz Pan rozdaje siebie samego jako podzielonego, rozerwanego na Ciało i Krew<sup>34</sup>. Jego obecność w Eucharystii jest obecnością dynamiczną

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 274.

<sup>30</sup> Tamże, s. 275.

<sup>31</sup> Tamże, s. 276.

<sup>32</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* 7.

<sup>33</sup> Tamże, II.

<sup>34</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 289.

i zbawczą. Uczta paschalna i Ofiara Krzyża tworzą w tym sakramencie jedno dynamiczne wydarzenie zbawcze, w którym „Chrystus ukrzyżowany i zmarłychwstały zasiada ze swoimi do stołu (...), pozwala uczestniczyć w swoim życiu naznaczonym Ofiarą Krzyża”<sup>35</sup>. W Eucharystii jest On prawdziwym chlebem z nieba i prawdziwym barankiem złożonym w ofierze<sup>36</sup>.

Na dynamiczną obecność zbawczą Chrystusa wskazują sakramentalne słowa Pana: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje (...). Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,26–28; par). Według Josepha Ratzingera słowa: „To jest moje Ciało, to jest moja Krew”, są wzięte z języka ofiarniczego Izraela, a dokładnie z Pieśni o Słudze Pańskim z Izajasza 53. Dlatego Pan Jezus, wypowiadając te słowa, pokazuje siebie jako prawdziwą Ofiarę. Ile razy sam Chrystus wypowiada te słowa przez usta szafarza sakramentu, to uobecnia się Jego Ofiara złożona na krzyżu, której istotą jest miłość<sup>37</sup>. Papież Benedykt podkreśla, że w śmierci Chrystusa objawia się miłość Boża w najbardziej radykalnej formie, ponieważ kiedy w śmierci ofiaruje On siebie samego, aby człowieka podnieść i zbawić, to Bóg zwraca się przeciwko sobie. I to właśnie jest wyrazem miłości Boga w najbardziej radykalnej formie, która uobecnia się nadal w sakramencie Eucharystii<sup>38</sup>.

Słowa Pana o nowym Przymierzu w Jego Krwi, nawiązujące do Jr 31,31, wskazują z kolei na nowe braterstwo krwi, czyli na nową wspólnotę Boga z człowiekiem, do której bramą jest śmierć Pana<sup>39</sup>. Krew Chrystusa przelana na krzyżu i uobecniania w sakramencie Eucharystii jest znakiem nowego Przymierza i nowego życia. Dlatego w Eucharystii, przez Ofiarę Chrystusa, całe Boże życie dociera do nas i udziela się w formie sakramentu<sup>40</sup>. W ten sposób śmierć Chrystusa uobecniania w Eucharystii ma fundamentalne znaczenie zbawcze; staje się źródłem życia dla nas<sup>41</sup>.

Obecność Chrystusa w Eucharystii okazuje się ostatecznie mocą, która nas ogarnia i włącza w trynitarnie życie Boga. „Dzięki temu – jak zauważa Joseph Ratzinger – zostajemy wyrwani z nas samych, tak że stajemy się z Nim jedno,

<sup>35</sup> Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, seria: *Opera omnia*, t. 7, cz. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 290.

<sup>36</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* 10.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 292–293.

<sup>38</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* 9.

<sup>39</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 296 i nn.

<sup>40</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* 8.

<sup>41</sup> J. Ratzinger pisze, że Chrystus w sakramencie Eucharystii uczynił swoją śmierć Słowem i Miłością po to, aby mogła się uobecniać przez wszystkie czasy jako źródło życia dla nas: J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 304.

a przez Niego – z braćmi”<sup>42</sup>. Ponadto zbawcza obecność Chrystusa w Eucharystii wpływa na przemianę całego kosmosu. Fundamentem tej przemiany o zasięgu kosmicznym jest substancjalne przekształcenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, które papież Benedykt porównuje do „nuklearnego rozszczepienia”. Chrystus obecny w Eucharystii dotyka w jakiś najskrytszy sposób rzeczy stworzonych, wywołując proces ich przekształcenia, którego kresem będzie przemienienie całego świata, aż do stanu, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1Kor 15,28)<sup>43</sup>.

### Obecność cielesna

Jeśli Chrystus – wcielony Syn Boży – jest obecny w Eucharystii prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, to musi być w niej obecny cielesnie. Mówiąc o cielesnej obecności Chrystusa, Joseph Ratzinger mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa. Według niego „realizm eucharystyczny i realizm zmartwychwstania należą do siebie i mogą być zrozumiałe tylko razem”<sup>44</sup>. Jeśli zmartwychwstanie można nazwać radykalnym „skokiem ontologicznym”, który otwiera nowy wymiar życia i człowieczeństwa, to Zmartwychwstały Pan ze swoim ciałem i duszą należy teraz całkowicie do nowej rzeczywistości, do sfery tego, co Boskie i wieczne<sup>45</sup>. Zmartwychwstały Pan uwolnił się od ograniczeń ziemskiego ciała (gr. *sarks*) i dlatego ma możliwość dawania siebie wszędzie i wszystkim w nowej egzystencji, której istotą jest otwartość obecności wykraczającej poza wszelką przestrzeń<sup>46</sup>.

Rozważając 1Kor 15,35–53, w którym św. Paweł zapewnia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego i to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa z tym, co niezniszczalne, Joseph Ratzinger wyjaśnia, że Ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu istnieje w nowy sposób, który nazywa istnieniem na sposób chrystologiczny, w przeciwieństwie do wcześniejszego istnienia ciała na sposób adamowy<sup>47</sup>. Ciało istniejące na sposób adamowy stanowi z jednej strony granicę w relacjach z innymi, ale może też być pomostem do spotkania z drugimi. Jeśli człowiek przeżywa cielesność w sposób zamknięty, to jego ciało jest granicą,

<sup>42</sup> Tamże, s. 325.

<sup>43</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* 11.

<sup>44</sup> J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, seria: *Opera omnia*, t. 10, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 172.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, seria: *Opera omnia*, t. 6, cz. 1, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 570.

<sup>46</sup> Tenże, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 277–278.

<sup>47</sup> Tenże, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 165–166.

ale kiedy przeżywa cielesność w sposób bardziej wspólnotowy, otwierając się na innych, to jego ciało staje się pomostem. Tymczasem zmartwychwstałe ciało Chrystusa jest już tylko pomostem w spotkaniu. Dzięki zmartwychwstaniu ludzkie ciało przestaje być granicą, a pozostaje w nim tylko i wyłącznie to, co jest wspólnotą<sup>48</sup>. W odniesieniu do słów Pana podczas mowy eucharystycznej, że „Duch daje życie, a ciało na nic się nie przyda” (J 6,63), Joseph Ratzinger wyjaśnia, że ciałem, które nie przydaje się na nic, jest ciało stanowiące granicę. Natomiast – w paradoksalny sposób – duch dający życie jest w Eucharystii „ciałem”, to znaczy takim ciałem, które nie stanowi granicy, lecz wspólnotę<sup>49</sup>.

Jeśli w języku Biblii ciało oznacza całą osobę, w której ciało i duch (dusza) stanowią nierozłączną jedność, to w Ciele Chrystusa jest obecna cała osoba

Jezusa Chrystusa. W Eucharystii Chrystus jest obecny z nami w sposób najbliższy z możliwych. Rozważając ewangeliczny opis Wniebowstąpienia, Joseph Ratzinger zwraca uwagę na to, że uczniowie doświadczają nowej bliskości Pana, której nie doświadczali nigdy wcześniej. Jest to nowa i trwała obecność Pana, która przynosi prawdziwą radość (por. Łk 24,50–53)<sup>50</sup>.

## Podsumowanie

Katolicka nauka o obecności Chrystusa w Eucharystii nie rezygnuje z mówienia o obecności substancjalnej i o transsubstancjacji. Musi jednak podejmować trud wyjaśniania, na czym ta obecność polega i jaki jest sens sakramentalnego przestoczenia. Jeśli zatem mówimy, że nasz Pan jest obecny w sposób substancjalny, to należy przez to rozumieć, że jest On w pełni sobą, to znaczy w swoim byciu i działaniu jest całkowicie dla drugiego jako wcielony Syn Boży. Jest całkowicie dla Ojca i jest całkowicie dla nas. Jego substancjalna obecność oznacza też, że jest On sobą jako ukrzyżowany, naznaczony męką i śmiercią, oraz zmartwychwstały, żyjący u Boga w nowej rzeczywistości.

Obecność substancjalna dokonuje się w niezwykły sposób. Jezus Chrystus przemienia materialne rzeczy chleba i wina w substancję swojego Ciała i w substancję swojej Krwi, to znaczy zmienia istotę tych rzeczy, istniejących dla siebie, w istotę swojej Boskiej osoby, istniejącej dla innych.

<sup>48</sup> Tenże, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 327.

<sup>49</sup> Dlatego w sakramencie Eucharystii „Ciało Chrystusa jest «duchem», ale też duch Chrystusa jest «ciałem» i tylko w takim napięciu, na przekór wszystkim naturalizmom i spiritualizmom, ukazuje się szczególnie i nowy realizm Zmartwychwstałego”: J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>50</sup> Tenże, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 576.

Jezus Chrystus w Najświętszej Eucharystii rozdaje całkowicie siebie, daje swoje rozdarte Ciało i przelaną Krew jako prawdziwy pokarm. Mocą Bożej miłości i mocą słowa („To jest moje Ciało i to jest moja Krew”) uobecnia On swoją Ofiarę krzyżową, a w niej czyni obecną swoją śmierć, która staje się dla nas źródłem nowego życia. Dlatego Jego obecność jest dynamiczna. Dając nam całego siebie i całą swoją egzystencję, Chrystus Pan wrywa nas z ograniczeń własnego „ja” i pomaga otwierać się na innych, włączając nas w trynitarnie życie Boże.

Zmartwychwstały Pan nie ma najmniejszej trudności w przekraczaniu przestrzeni i w byciu obecnym w najmniejszych cząstkach konsekrowanych i każdym miejscu, gdzie sprawowana jest Eucharystia. Nowa cielesność Chrystusa nie stanowi żadnej przeszkody, żadnej granicy do bycia dla drugiego i we wspólnocie z innymi. W Eucharystii jest On najbliżej nas, ponieważ jest w nas bez ograniczeń ziemskiego ciała.

## Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii*, seria: *Opera omnia*, t. 11, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, seria: *Opera omnia*, t. 10, tłum. J. Kobienna, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, seria: *Opera omnia*, t. 6, cz. 1, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, seria: *Opera omnia*, t. 7, cz. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2016.
- Schneider J.H.J., *Substanz*, [w:] LThK 9, kol. 1077–1080.
- Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 445–456.
- Sobór Trydencki, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, s. 457–459.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, [w:] tegoż, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [b.r.], s. 40–69.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, [w:] tegoż, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [b.r.], s. 105–167.
- Szumer G., *Substancja. W filozofii*, [w:] EK 18, kol. 1143–1145.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.
- Zon J., *Substancja. W naukach przyrodniczych*, [w:] EK 18, kol. 1145–1146.

Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

ORCID: 0000-0003-3929-6008

## Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii<sup>1</sup>

### Contemplation and Rationality: The Sacred Dimension of Theology

**ABSTRACT:** The article raises the question of the relation between theology and prayer. Theology is a knowledge about God the Holiest and as such it should carry out research in a holy manner, which may contribute to the holiness of the person who is connected with theology as a teacher or a student. The question of the relation between theology and prayer belongs to the most fundamental issues concerning the method of theology to which we should constantly refer as to a great source of guidelines for today. We consider certain statements which appeared in past centuries and which referred to the relation between theology and prayer in an attempt to find the adequate approach to the spiritual and scientific situation in the field of theology in those times. After this introduction we present a view that the relation may be described as the use of prayer in service of theology. Theology, on the other hand, in its full and traditional sense is total and completed only then, when it constitutes the foundation of piety and leads to prayer. Theology through prayer can permeate inner life opening itself to the state when we belong to God whom we keep in our heart.

**KEYWORDS:** Jesus Christ, theology, prayer, contemplation, spirituality

**ABSTRAKT:** Artykuł porusza kwestię relacji między teologią a modlitwą. Teologia jest wiedzą o Najświętszym Bogu, zatem powinna prowadzić swoje badania w sposób święty, co może przyczynić się do świętości osoby związanej z teologią zarówno w roli nauczyciela, jak i ucznia. Kwestia relacji między teologią a modlitwą należy do najbardziej fundamentalnych zagadnień dotyczących metodyki teologicznej, do której należy nieustannie odnosić się jako do obszernego źródła wytycznych na dane czasy. W artykule analizujemy wybrane wypowiedzi z minionych wieków odnoszące

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2017, t. 25, nr 1, s. 19–34. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.



się do relacji między teologią a modlitwą, w ramach próby znalezienia odpowiedniego ujęcia sytuacji duchowej i naukowej w teologii w tamtych czasach. Po wprowadzeniu przedstawiamy pogląd, że relacja ta może być opisana jako wykorzystywanie modlitwy w służbie teologii. Teologia natomiast, w swoim pełnym i tradycyjnym sensie, jest kompletna tylko wtedy, gdy stanowi fundament pobożności i prowadzi do modlitwy. Teologia poprzez modlitwę może przenikać życie wewnętrzne, otwierając się na stan, w którym należymy do Boga mieszkającego w naszym sercu.

SŁOWA KLUCZOWE: Jezus Chrystus, teologia, modlitwa, kontemplacja, duchowość

Wiara jest utwierdzana przez bojaźń Bożą; bojaźń Boża przez wstrzemięźliwość, która staje się nieporuszona dzięki cierpliwości i nadziei. Z tego rodzi się nieporuszoność, a jej owocem jest miłość. Miłość jest bramą kontemplacji naturalnej, po której następuje teologia i największa szczęśliwość.

*Ewagriusz z Pontu*<sup>2</sup>

Zagadnienie wzajemnego i bezpośrednio wewnętrznego związku teologii i modlitwy jest tak stare jak sama teologia, a jego wyraźnym odzwierciedleniem jest tradycyjne, uroczyste określenie *sacra theologia*, które stosujemy, gdy mówimy o teologii. Podkreśla ono, że jest to wiedza o Bogu – Najświętszym, że powinna postępować w swoim badaniu naukowym w sposób święty, tak bowiem może także przyczyniać się do uświęcenia tego, kto jest z nią związany jako nauczyciel bądź jako studiujący. Zagadnienie związku teologii i modlitwy należy do podstawowych zagadnień w zakresie metody teologii, do których warto stale powracać, mając na względzie wyciągnięcie wniosków dla nas na dzisiaj. Zwrócimy więc w tym miejscu uwagę na niektóre wypowiedzi, które w minionych wiekach pojawiały się w kontekście omawiania relacji zachodzącej między teologią i modlitwą, szukając w odniesieniu do nich adekwatnego podejścia do obecnej sytuacji duchowej i badawczej w dziedzinie teologii. Oczywiście mamy na uwadze, że dzisiejsze rozumienie teologii w dość znacznej mierze różni się o tego, które pojawiało się w minionych wiekach, ale poniekąd „substancja” tego pojęcia, mimo zachodzącej ewolucji, pozostaje stale taka sama. Teologia dzisiaj różni się od teologii dawnej tym, że w polskich warunkach jest ona uprawiana w większości przypadków znowu na uniwersytecie, a to stawia przed nią pewne nowe wymagania, przede wszystkim w odniesieniu do jej naukowości, co nie zmienia jednak potrzeby zachowania jej *sakralnego* charakteru, o który może być trudno pod naciskiem zasadniczo świeckich wymogów akademickich. Ten

<sup>2</sup> Ewagriusz z Pontu, *Capita practica ad Anatolium*, [w:] PG 40, 1221.

nacisk niczego nie zmienia i nie może doprowadzić do zmian w naturze teologii, która ma określony status religijny i która musi być bezwzględnie zachowana – bez względu na miejsce, w którym teologia jest uprawiana.

### *Ipsa philosophia Christus*

Dzisiejsi studenci teologii zaczynają swoje studia od „filozofii”, dlatego można w pełnym tego słowa znaczeniu mówić, iż studia teologiczne są obecnie, właściwie biorąc, studiami filozoficzno-teologicznymi. Sens takiego ich prowadzenia ma głębokie zakorzenienie nie tylko w tradycji akademickiej, ale także w żywym doświadczeniu Kościoła, który w formułowaniu swojej doktryny wielorako korzysta z filozofii jako swego uprzywilejowanego sprzymierzeńca. Ta złożona sprawa wymagałaby nowego przemyślenia oraz zastanowienia się nad sposobem efektywnego i nowoczesnego integrowania w ramach studiów teologicznych tych dwóch dziedzin nauki, którymi są filozofia i teologia. W wielu kwestiach teologicznych brakuje dzisiaj owocnego dialogu z filozofią współczesną i z jej obecnym kształtem metodologicznym<sup>3</sup>. Propozycje formułowane w nauczaniu kościelnym, choćby w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II, nie spotkały się jeszcze z należną recepcją w kościelnych instytutach naukowych.

Wiadomo, że słowo „filozofia”, aż do pełnego średniowiecza, nie oznaczało określonej dziedziny poznania, ale przede wszystkim pewien sposób życia, poszukiwanie mądrości oparte na doktrynie ascetycznej i na kontemplacji<sup>4</sup>. Z tej racji przez dłuższy czas stosowano to słowo na określenie tych, którzy w Kościele kładli szczególny nacisk na przyjęcie wymogów praktycznych mądrości ewangelicznej, wprowadzając je w swoje życie i postępowanie. Filozofowanie nie oznaczało niczego innego niż bycie mnichem (*monachum agere*). *Philosophia* oznaczała życie monastyczne, a *philosophus* odnosiła się do mnicha. To pojęcie było równoznaczne z innymi określeniami, które można spotkać w języku chrześcijańskim, a mianowicie: *theosophus* i *philochristus*<sup>5</sup>. Również „teologia” nie oznaczała na początku sposobu poznania ani dziedziny wiedzy, ale sposób modlitwy. Stanowi ona podstawę ascezy i prowadzi do kontemplacji. W takim znaczeniu stosuje to słowo Ewagriusz z Pontu w słynnym pryncypium: „Jeśli

<sup>3</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Regagner une philosophie a partir de la theologie*, [w:] *Pour une philosophie chretienne*, praca zbiorowa, Paryż–Namur 1983, s. 175–187.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Christenleben als Philosophie*, „Catholica” 14 (1958), s. 291–304; tenże, [w:] *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie–II*, Einsiedeln 1971, s. 349–387.

<sup>5</sup> Por. J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen age*, seria: *Studia Anselmi-ana*, t. 48, Rzym 1961, s. 48–67.

jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”<sup>6</sup>.

Klemens z Aleksandrii, którego można uznać za prekursora takiego rozumienia filozofii w środowisku chrześcijańskim, pisze:

Filozofią (...) nazywamy nie doktrynę głoszoną w każdej szkole filozoficznej, lecz to, co rzeczywiście jest filozofią, to znaczy właściwą postawę nie tyle w stosunku do mądrości technicznej, dostarczanej nam biegłości w sprawach związanych z naszym życiem, ile do mądrości zawierającej niezachwianą wiedzę o sprawach boskich i ludzkich oraz będącą stałym i niezmiennym zrozumieniem obejmującym teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, jednym słowem to wszystko, czego nauczył nas za pośrednictwem swego zstąpienia na ziemię i za pośrednictwem proroków Pan. (...) Tej właśnie mądrości pragnie filozofia, która jest dążeniem duszy do prawidłowego rozumowania i do czystego życia<sup>7</sup>.

Św. Jan Chryzostom niejako podsumowuje takie ujęcie, stwierdzając, że życie chrześcijańskie jest „najwyższą i najbardziej użyteczną filozofią”<sup>8</sup>. Mówi on również o „filozofii mnichów”, którą uznaje za „boską” i „zgodną z Chrystusem”<sup>9</sup>.

W akcentowaniu filozofii w życiu chrześcijańskim Ojcom Kościoła chodzi w najwyższym stopniu o wejście na drogę oczyszczenia duchowego, które uzdalnia do autentycznej modlitwy. Ewagriusz z Pontu pisze w tym sensie: „Ten, kto pragnie się modlić prawdziwie, powinien nie tylko zapanować nad popędliwością i pożądlivością, ale także stać się wolnym od namiętnej myśli”<sup>10</sup>. Należy mieć na uwadze, że ujęcia tego typu nie zostały zaproponowane tylko przez myślicieli chrześcijańskich, ale nawiązywały już do wcześniejszej tradycji filozoficznej, która traktowała filozofowanie jako „ćwiczenie się ku śmierci”. Już dawno zauważył to św. Jan Klimak (ok. 578–ok. 649), pozostając pod wyraźnym wpływem filozofów klasycznych<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie* 60 (61), [w:] tegoż, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziołek, L. Nieścior, A. Ziernicki, wstęp i oprac. L. Nieścior, seria: *Źródła Monastyczne*, t. 18, Kraków 1998, s. 261.

<sup>7</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (6, 7, 54–55), tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, s. 143.

<sup>8</sup> Jan Chryzostom, *Homiliae XC in Matthaicum* 31, 3, [w:] PG 57, 374: *Tu vero qui sublimioris utiliorisque philosophiae praecepta audis, non erubescis turpiora quam illi agens?*

<sup>9</sup> Tenże, *Homiliae XLIV in Epostolam primam ad Corinthios* 6, 3, [w:] PG 61, 52.

<sup>10</sup> Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie* 54 (53), [w:] tegoż, *Pisma ascetyczne*, dz. cyt., s. 259.

<sup>11</sup> Por. Jan Klimak, *Drabina rajy* (6, 24), tłum. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 165.

Analizując rozumienie monastycyzmu w pismach św. Jana Klimaka, Ireneusz Hausherr zwrócił także uwagę na obecne w nim pojęcie teologii, którą tak syntetyzuje: „Prawdziwa teologia zakłada śmierć pasji. (...) Nie polega ona na rozumowaniu i na spekulacji. (...) Ona stanowi najwyższy cel instytucji monastycznej w tym życiu, pokrywając się z doskonałością tego stanu”<sup>12</sup>. Hausherr dodaje, że ta pojmowana teologia jest „szczytem modlitwy”:

Można ją nazwać różnymi pojęciami i określić różnymi mianami: mistyczna, doświadczalna, monastyczna (...), jest ona tym wszystkim i jeszcze innymi rzeczami: wszystkim z wyjątkiem dialektyki, scholastyki, sylogistyki. Prawdziwa teologia jest niema, oprócz tego, że jest uwielbieniem i adoracją. (...) Kto nie poznał Boga (w ten sposób), nie może mówić o Nim inaczej niż przez przypuszczenia (jak wyrazi się św. Maksym Wyznawca); jest czystością, która uczyniła ucznia teologiem (wydaje się, że żaden tłumacz nie zauważył, że chodzi o św. Jana) i dała mu w posiadanie, jemu samemu (to znaczy bez żadnego profesora), dogmaty dotyczące Trójcy<sup>13</sup>.

Nie ma więc dla mnicha innej drogi i możliwości, by stać się teologiem, niż droga wyznaczona przez św. Jana, a mianowicie droga czystości wewnętrznej. Asceci chrześcijańscy w „filozofii” doceniali przede wszystkim to, co nazywali *empraktos* lub *di'ergon*, to znaczy studium, ale w sensie łacińskiego *studium*. Przedmiotem ich „studium” jest asceza; intensywność jej podjęcia i praktykowania jest miarą ich zmierzania do teologii. „Ta teologia składa się więc z dwóch rzeczy: pewności bycia powołanym do modlitwy – teologii – kontemplacji, oraz przekonania, że nie można do niej dojść inaczej jak przez *apatheię*”<sup>14</sup>.

Świadectwa zaczerpnięte z Ewagriusza z Pontu i Jana Klimaka są wystarczające do tego, by przypomnieć rozumienie teologii przyjmowane w Kościele starożytnym, które mogłoby zostać szeroko potwierdzone przez odwołanie się do wielu innych autorów tamtego czasu. Było to rozumienie, które było prezentowane nie tylko na chrześcijańskim Wschodzie. Odnajdujemy je także na Zachodzie w okresie całego średniowiecza. Na początku średniowiecza św. Beda Czcigodny, nawiązując do Marii siedzącej u stóp Jezusa i słuchającej Jego słów, symbolizującej życie kontemplacyjne, podczas gdy Marta zabiega o codzienne sprawy, napisał, że jest tylko jedna teologia, to znaczy ta, która jest

<sup>12</sup> I. Hausherr, *La theologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [w:] *Theologie de la vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique*, praca zbiorowa, Paryż 1961, s. 386.

<sup>13</sup> Tamże, s. 390.

<sup>14</sup> Tamże, s. 391.

kontemplacją Boga: *Una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei, cui merito omnia iustificationum merita, universa virtutum studia postponuntur*<sup>15</sup>.

Takie było zasadniczo rozumienie teologii aż do XII w. *Theologia – sermo de Deo* nie opierała się na analizach intelektualnych ani na szkolnych dyskusjach, ale wyrastała z praktyki kontemplacji, miłości, adoracji; była wypowiedziana w uwielbieniu i dziękczynieniu. Chodziło o aktywność całego człowieka, która wyrażała się w modlitwie wewnętrznej i w liturgii. Taka teologia niewątpliwie zakłada pewne poznanie, ale jest ono tylko narzędziem, punktem wyjścia, który rozwinie się w coś wznioślejszego – jej właściwym celem nie jest usiłowanie zrozumienia Boga, ale składanie Mu dziękczynienia i kierowanie do Niego próśb. Jednym słowem, chodzi o opiewanie Go, którego zwieńczeniem jest miłująca adoracja.

Na ogół wiadomo, że w pierwszej połowie XII w., począwszy od Abelarda, mianem teologii zaczyna się stopniowo określać aktywność mającą charakter naukowy. W XIII stuleciu takie rozumienie stanie się powszechne<sup>16</sup>. Rozumienie teologii jako nauki, która nie jest już pierwszorzędnie oparta na modlitwie, ale która jest wiedzą wyrastającą z „myślenia”, zostanie utrzymane przez cały czas rozwoju tego nurtu myślenia chrześcijańskiego, któremu nadano miano scholastyki, ponieważ cieszyła się ona przychylnością „szkół” w miastach. Także jednak wówczas zabiegano o włączenie do teologii naukowej jej aspektu modlitewnego i kontemplacyjnego, wyrastającego z tego nurtu myślenia, który nazywamy dzisiaj „teologią monastyczną”, odróżniając ją od teologii akademickiej<sup>17</sup>. Świadectwem tego zabiegania jest m.in. słynny list *Ab Aegyptis argentea* skierowany do nauczycieli teologii w Paryżu przez papieża Grzegorza IX (7 lipca 1228 r.)<sup>18</sup>.

Po epoce św. Tomasza z Akwinu teologia scholastyczna coraz bardziej traciła kontakt z modlitwą. W końcu, definitywnie w XV w., doszło do tego, co François Vandenbroucke określił jako „rozwód”<sup>19</sup>. Stopniowo następowało rozejście się dróg poznania i miłości, wiedzy i kontemplacji, życia intelektualnego i życia duchowego, aż nastąpiło ich antynomiczne rozdzielenie. W efekcie

<sup>15</sup> Beda Czcigodny, *In Evangelium Lucae expositio* 3, 11, [w:] PL 92, 471.

<sup>16</sup> Por. U. Kopf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tybinga 1974.

<sup>17</sup> Por. J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. S.M. Borkowska, Kraków 1997, s. 223–275.

<sup>18</sup> Por. *Chartularium Universitatis Parisensis*, H. Denifle, A. Chartlain (eds.), t. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI* (Paryż 1899), Bruksela 1964 (nr 59), s. 114–116.

<sup>19</sup> Por. F. Vandenbroucke, *Nouveaux milieus, nouveaux problèmes, du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, [w:] J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *Spiritualité du moyen âge*, Paryż 1961, s. 298.

tego rozdzielenia powstały odrębne dziedziny wiedzy teologicznej, a najbardziej symptomatycznym jego wyrazem stała się odrębna „teologia mistyczna” („teologia afektywna”), mająca na celu metodyczne słuźenie wzrostowi duszy, którego nie zapewniała już teologia spekulatywna<sup>20</sup>. Przeciw tej degradacji żywotności teologii zareagowali reformatorzy w XVI w., miał ją na uwadze Erazm z Rotterdamu<sup>21</sup>, a następnie, już w nurcie odnowy katolickiej, jezuiti. Sposobem przełamania istniejącej dychotomii miało być zwrócenie się do Biblii i do tradycji, zwłaszcza patrystycznej. Św. Ignacy Loyola i jego pierwsi uczniowie w swojej działalności akademickiej i formacyjnej kładli duży nacisk na teologię, która powszechnie nazywała się już wówczas „teologią pozytywną”. Ignacy podkreśla, że teologia pozytywna, opierająca się przede wszystkim na Ojcach Kościoła, „wzbudza uczucia, żeby we wszystkim kochać Boga, naszego Pana, i służyć Mu”, natomiast teologia scholastyczna „określa lub wyjaśnia dla naszych czasów rzeczy konieczne do zbawienia wiecznego i do lepszego zwalczania i ujawniania wszelkich błędów i fałszów”<sup>22</sup>. Hieronim Nadal, generał jezuitów, w duchu dogłębnej wierności w stosunku do ducha i nauczania św. Ignacego pytał sugestywnie: *Quis agnoscat theologum, qui speculative tantum theologus sit, et non corde ac sensu spiritus intelligat quae intelligit omnia?*<sup>23</sup> Potrzebne jest więc w teologii to, co nazywa się „sercem” i „zmysłem duchowym”. Jednym słowem, jest konieczne, aby studium stało się modlitwą – aby erudycja przekształcała się w adorację. Jeszcze raz przychodzi na myśl pryncypium, które św. Ignacy zapisał w *Ćwiczeniach duchownych*: „Bo przecież nie ogrom wiedzy napełnia i nasycza duszę, lecz rozumienie rzeczy i smakowanie w nich”<sup>24</sup>. Założyciel jezuitów nawiązuje zapewne do tego, co św. Bonawentura zapisał o św. Franciszku z Asyżu: „Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadowala i nasycza duszę”<sup>25</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, że wartość istotnie modlitewna i uświęcająca teologii w XVI w. nie była już rzeczywistością ewidentną, jak było jeszcze w XIII stuleciu. Trzeba było do niej powrócić i bronić jej, aby ją na nowo

<sup>20</sup> Por. J. Gerson, *O teologii mistycznej*, tłum. i oprac. M. Jakubowska, Kęty 2012.

<sup>21</sup> Por. G. Chantraine, «Mystere» et «Philosophie du Christ» selon Erasme. *Etude de la lettre a P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur–Gembloux 1971.

<sup>22</sup> Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 363, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997, s. 150.

<sup>23</sup> *Excerpta ex apologia P. Hieronymi Nadal pro exercitiis sancti Ignatii 1554/1556*, [w:] *Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, vol. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1577*, D.F. Zapico, C. de Dalmases (eds.), Rzym 1943, s. 322.

<sup>24</sup> Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 2, dz. cyt., s. 10.

<sup>25</sup> Por. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie Kościoła* (22, 21), tłum. i oprac. A. Horowski, Kraków 2008, s. 597: *Multa enim scire et nihil gustare quid valet?*

pozyskać. Podczas gdy w tradycji starożytnej słowa kontemplacja i teologia były synonimami, teraz trzeba było je na nowo połączyć w syntezie na miarę nowych czasów. Zauważenie takiej potrzeby nie oznaczało, że została ona od razu wprowadzona w życie, a nawet można powiedzieć, że odbywało się to w stopniu bardzo niewielkim. O braku wypracowania takiej syntezy i jej metodycznego stosowania świadczy przede wszystkim fakt, że właściwie po św. Robercie Bellarminie (1542–1621) zakończyły się czasy teologów-świętych.

Teologia po scholastyce nabrała więc dominującego charakteru systematycznego, mało kontemplacyjnego, a efektem tego przejścia stało się teraz traktowanie tajemnic wiary i samego Jezusa Chrystusa w sposób dość jednostronnie intelektualny, pojęciowy, spekulatywny, a nie w sposób afektywny, witalny, kontemplacyjny w sensie najbardziej właściwym. Była to koncepcja, która doprowadziła do wspomnianego wyżej rozwoju, a w konsekwencji do rozejścia się dróg teologii i świętości, dzisiaj analizowanego przez teologów, aby na nowo doprowadzić teologię i świętość do szczęśliwej syntezy<sup>26</sup>. Wiele teologów słusznie nie zadowala się istniejącym rozziwem między rzeczywistościami, które powinny stanowić organiczną całość, a więc podejmuje wysiłki, aby na nowo „usakralizować” teologię, to znaczy by ponownie i w pełnym znaczeniu była ona *sacra theologia*. Po przypomnieniu więc niektórych historycznych aspektów zagadnienia zamierzamy w tym miejscu wskazać możliwą drogę „usakralizowania” teologii, pokazując jej wewnętrzny związek z modlitwą, kluczową zasadą i narzędziem sakralizowania każdej rzeczywistości.

## Wewnętrzne doświadczenie wiary

Na początku trzeba przypomnieć pewne zasady, które będzie można następnie zastosować do podjętego tutaj zagadnienia, mając na celu wyprowadzenie z tych zasad praktycznych konsekwencji.

Nie ulega więc wątpliwości, że teologia jest poznaniem i sposobem poznania, a z tej racji jest także nauką opierającą się na poznaniu naukowym<sup>27</sup>. Dlatego jest aktywnością inteligencji, która zakłada, wydobywa i rozwija pewne

<sup>26</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–896; tłum. polskie: *Teologia i świętość*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, L. Balter i in. (red.), seria: *Kolekcja Communio*, t. 6, Poznań 1991, s. 424–432; A. Louf, *Un grand docteur monastique: S. Pierre Damien*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem” 23 (1961), s. 261–274; J.-P. Torrell, *Theologie et saintete*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 205–221.

<sup>27</sup> Por. C. Journet, *Introduzione alla teologia*, Alba 1956, s. 23–41.

doświadczenie wewnętrzne, od którego nie może być oddzielona. Wynika to z faktu, że to doświadczenie wewnętrzne nie jest niczym innym niż wiarą, natomiast wiara żywa działa przez miłość, to znaczy jest wiarą uwarunkowaną przez czyny i przez postępowanie oparte na miłości (por. Ga 5,6). W konsekwencji obejmuje pragnienie i przyzwolenie, a tym samym także modlitwę, która ze swej natury jest pragnieniem i przyzwoleniem. Pragnienie Boga jest uprzywilejowaną formą, którą przyjmuje miłość w obecnym życiu. W sposób szczególny na ten aspekt miłości Boga zwraca uwagę św. Augustyn, a po nim św. Grzegorz Wielki, który wyraził go w sposób systematyczny, zwłaszcza w komentarzu do Pieśni na Pieśniami<sup>28</sup>.

Miłość pragnąca jest związana z wiarą i nadzieją, a tym samym jest sposobem, za którego pośrednictwem posiadamy Boga „w ciemności”, jak podkreśla św. Paweł, a za nim konsekwentnie wszyscy mistycy. Gdy to posiadanie stanie się oglądaniem, będzie w nim nadal trwać i rozwijać się miłość, chociaż nie będzie już wiary ani nadziei. W międzyczasie – *interim*, jak mawiali autorzy monastyczni – jest to czas pragnienia, aspiracji, dążenia, a więc jest to także czas prośby: konsekwencją i wyrażeniem pragnienia Boga jest modlitwa, polegająca na kierowaniu do Niego próśb, na proszeniu Go za każdego człowieka, za Kościół i za cały świat, za tych, którzy pełnią ważne zadania, a zwłaszcza za nas samych. Aby Boga dawać, trzeba Go wpierw posiadać, trzeba Go przyjąć, a więc trzeba Go o to prosić, gdyż tylko On sam absolutnie darmo daje siebie człowiekowi.

Pojmowanie modlitwy jako pragnienia i otwartego proszenia Boga może zapewnić więź między nauką i wiarą w teologii. Bóg jest przedmiotem teologii – przedmiotem zewnętrznym w stosunku do człowieka – który można studiować, analizować, opisać metafizycznie, a nawet uczynić to w bardzo spójny sposób, poniekąd nie mając wiary, przynajmniej nie mając wiary żywej, która tworzy wspólnotę z Nim. Także filolog może studiować Pismo Święte w taki sam sposób, jak każdy inny tekst. Chrześcijanin, który przeżywa swoją wiarę, musi uczynić z tego przedmiotu, którym jest Bóg, swój podmiot, to znaczy musi się z Nim identyfikować. Trzeba spotkać się duchowo i wewnętrznie z Bogiem, nawiązać z Nim dialog i wymianę, dzięki którym ukonstytuuje się relacja międzyosobowa. Konieczna jest prośba ze strony człowieka, będąca wyrazem potrzeby Boga, pragnienia Go i miłowania. Będzie to akt wiary modlącej się, która odpowiada właściwemu poznaniu teologicznemu. Wiara żywa jest koniecznym poszukiwaniem Boga, zdążaniem do Niego, jest pielgrzymką (*itinerarium*).

<sup>28</sup> Por. Gregorio Magno, *Commento al Cantico dei cantici*, A. Montanari (ed.), Milan 2012.



Jest to podstawowe przesłanie, które odczytujemy w Księdze Psalmów, będącej szczytową księgą modlitwy i teologii w Starym Testamencie<sup>29</sup>.

Modlitwa jest wyrażeniem wewnętrznej aspiracji ducha wierzącego, który przekraczając siebie, szuka czegoś i Kogoś więcej; jest ona zarazem stałym potwierdzeniem zgody na przyjęcie udzielanego i udzielającego się osobowo daru. Jest ona praktykowaniem tej wiary, której poznanie teologiczne intelektualnie i na podstawie zasad rozumowych rozważa jej przedmiot, czyli treść. Nie można więc bez szkodenia integralności każdej z nich oddzielać wiary od wiedzy teologicznej ani oddzielać wiary od modlitwy. Teologia jako *scientia fidei* jest także *scientia adorationis*. Modlitwa spełnia więc kluczową funkcję pośredniczącą między wiarą i teologią, ponieważ doświadczenie wynika z wiary. Aby zatem istniała i była kontynuowana rzeczywista teologia, w tradycyjnym i pełnym znaczeniu tego słowa, to znaczy nie tylko jako czysta wiedza, ale także jako przeżycie i źródło doświadczenia, jest konieczne, aby modlitwa określała jej początek – *alloquium*, jak mówił św. Anzelm<sup>30</sup>. Trzeba na początku zwrócić się do Boga za pośrednictwem modlitwy prośby, aby podejmowany wysiłek badawczy i refleksyjny rzeczywiście miał charakter teologiczny. Na końcu zaś trzeba zwrócić się do Boga z modlitwą akceptacji i dziękczynienia, z najwyższą modlitwą adoracji. Między tymi dwoma wydarzeniami modlitewnymi sytuuje się aktywność inteligencji, która zmierza do jasnego wyrażenia tego, co zostało objawione, a teraz jest odkrywane w przedmiocie wiary, której urzeczywistnienie polega na bezpośredniej, konkretnej i osobowej relacji z Bogiem. Chodzi o takie doświadczenie, którego istotę wyraził św. Ignacy Loyola: „Węchem i smakiem wyobraźni czuć i smakować nieskończoną słodycz i czułość bóstwa, duszy i jej cnót”<sup>31</sup>.

## Możliwe zastosowanie

Jak można zastosować przywołane tutaj zasady? Zobaczyliśmy już, że w wysiłku teologa należy wyróżnić jakby trzy kolejne etapy postępowania badawczego, które jednak warunkują się wzajemnie i przenikają wewnętrznie. Pierwszym etapem jest etap wiary potocznej, niesystematyzowanej, niestematyzowanej, można by powiedzieć za Karlem Rahnerem, która polega na wstępnym uchwyceniu

<sup>29</sup> O możliwości wykorzystania intuicji starotestamentalnych w odniesieniu do teologii kościelnej por. J.M. Vincent, «*Qu'est-ce que la théologie?*». *Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.

<sup>30</sup> Por. Anzelm, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, [w:] PL 158, 225.

<sup>31</sup> Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 124, dz. cyt., s. 56.

treści objawionych oraz wzbudza modlitwę pragnienia i prośby. Drugi jest etap refleksji teologicznej, która analizuje dane objawione, wyrażając je za pomocą formuł i dokonując ich usystematyzowania, pozwalając na przejście od etapu potocznego uchwycenia do właściwego opisanie i uporządkowania danych objawionych. Takie jest najbardziej właściwe znaczenie studium teologicznego. Poszukiwanie nie powinno jednak zatrzymywać się w tym miejscu, a mianowicie potrzebuje ono dalszego dopełnienia, którym jest sięgnięcie w głąb, prowadzące do odkrycia wewnętrznej jedności analizowanego przedmiotu. Ta jedność tajemnic wiary w samym Bogu może zostać odkryta tylko za pośrednictwem modlitewnej adoracji i kontemplacji, która zostawiając wszystko na boku, bezpośrednio chwytą całość. Słusznie napisał Rene Voillaume: „Teologia, czyniąc tajemnice Boże bardziej rozdzielonymi i bezpośrednio zrozumiałymi, musi wzbudzać w nas żywsze pragnienie posiadania ich w miłości”<sup>32</sup>. Miłość, właśnie chwytając pierwotnie całość rzeczywistości, ma w najwyższym stopniu charakter jednoczący, a tym samym wewnętrznie integruje człowieka zarówno pod względem osobowościowym, jak i religijnym. Dzięki temu także sama teologia zyskuje na znaczeniu jako nauka odznaczająca się wewnętrzną jednością, na co mocno zwrócił uwagę św. Tomasz z Akwinu w swoim wykładzie na temat natury teologii<sup>33</sup>. Warto pamiętać o jego stwierdzeniu na temat „świętej doktryny”, które ma poniekąd charakter programowy, według którego jest ona *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnium*<sup>34</sup>.

Bez tego wzajemnego dopełniania się tych trzech etapów od początku do końca, od wiary do kontemplacji, biorąc pod uwagę, że kontemplacja przewyższa studium i ożywia wiarę, którą stymuluje studium, można posiadać „wiedzę teologiczną”, ale jeszcze nie teologię w pełnym i ostatecznym znaczeniu tego słowa – czyli taką teologię, o której mówiliśmy na początku. Wiedza, której dostarcza teologia, może polegać na krytyce historycznej, na egzegezie i na dziejach doktryn bądź też na refleksji filozoficznej w dziedzinach spekulatywnych. W każdym jednak razie są to tylko „pomocnicze” dziedziny teologii rozumianej według jej logiki religijnej i według jej właściwego celu, którym jest uświęcająca komunია z Bogiem, prowadząca *in via* do osiągnięcia ostatecznego zbawienia.

Trzeba więc rozróżnić, nie rozdzielając i nie przeciwstawiając sobie, „teologię jako naukę” i „teologię jako modlitwę”. Dzięki temu rozróżnieniu można osiągnąć i zachować zmysł tajemnicy Boga, który potem wyrazi się w naszym sposobie mówienia o tej tajemnicy. Doświadczenie często pokazuje, że tym,

<sup>32</sup> R. Voillaume, *Come loro*, Rzym 1964, s. 312.

<sup>33</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 1 a. 4.

<sup>34</sup> Tamże, ad 2.

co może i powinien robić teolog, nie tyle jest wyjaśnianie tajemnic, ile raczej wzbudzanie w innych odczucia tajemnicy Boga i szacunku dla niej. To odczucie trzeba najpierw osiąść osobiście, aby móc je potem przekazywać innym. Odczucie tajemnicy i szacunek stają się właściwie kosztowaniem Boga, będącym wypadkową wiary, pokory, miłości i zachwyty, a więc najwznioślejszych postaw duchowych i religijnych, będąc już elementem świętości osobistej, która potem może się twórczo rozwijać, kształtując postawy osobowe i eklezjalne. Zakłada to zasadnicze otwarcie na modlitwę kontemplacyjną i adoracyjną. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć, że ta modlitwa bezpośrednio, spojrzenia w prostocie na Boga, poddania się Mu i przyjęcia Go, a tym samym także Jego tajemnic i Jego wymogów, jest najbardziej właściwym wyrażeniem tej miłości, która polega na dogłębnym pragnieniu posiadania i kosztowania Boga, a jeśli już Go posiada, na podziwianiu Go i dziękowaniu Mu za to poznanie siebie, którego On łaskawie udziela wierzącym, aby prowadzić ich do efektywnego uświęcenia<sup>35</sup>.

Dziękczynienie za poznanie Boga, którego zechciał On łaskawie udzielić wierzącym, zajmowało ważne miejsce w teologii Ojców Kościoła. W czasach, w których chrześcijanie na co dzień odczuwali, że żyli w środowisku, które jeszcze nie było chrześcijańskie, Ojcowie podkreślali, że wierzący powinni zauważyć swój nadzwyczajny przywilej, którym było posiadanie prawdy objawionej i cieszenie się tym dobrodziejstwem. Inspirowali się w tym entuzjastyczną wypowiedzią z Pierwszego Listu św. Piotra: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (2,9).

Dzisiaj, nawet jeśli nasze bezpośrednie otoczenie jest chrześcijańskie, zdajemy sobie sprawę, że świat jest jeszcze pełen ludzi, którzy nie znają Boga i nie kochają Go wystarczająco. Czy zatem wystarczająco dowartościowujemy te podstawowe dobrodziejstwa, którymi są dla nas wiara, możliwość poznawania prawdziwego Boga i teologia, czyli *scientia salutis*, czyli wiedza pomagająca w osiągnięciu zbawienia? Pomyślmy o rozmaitych wysiłkach, które podejmuje Kościół, zmagając się z oskarżeniami o wsteczność i o nadużywanie swojej pozycji, aby zapewnić pełniącym posługę kapłańską i wiernym świeckim osiągnięcie poznania intelektualnego – naukowego w pełnym znaczeniu tego słowa – tajemnic Bożych i ukazanie, w jaki sposób mogą one i powinny kształtować styl życia osobistego i wspólnotowego. Także jako chrześcijanie powinniśmy zapytać się, czy rzeczywiście chodzi w tym wypadku o prawdę, którą się kocha i którą spontanicznie, odwołując się do jej niezwyklej, wewnętrznej spójności,

<sup>35</sup> Por. A. Chapelle, *A l'école de la théologie*, Bruksela 2013, s. 275–288.

kocha się bardziej, ponieważ bardziej się ją poznało? Czy jest to prawda, za którą dziękuje się Bogu, mając na uwadze otrzymane dobro zbawcze i wynikające z tego niewątpliwe przywileje, zwłaszcza przywilej otwartej drogi prowadzącej do zbawienia? Za Hansem Ursem von Balthasarem mówi się dzisiaj często o potrzebie „teologii klęczącej” i mamy już, głębszą niż jeszcze nie tak dawno temu, świadomość, że do takiej teologii ma zmierzać „teologia siedząca”, czyli ta, która jest efektem studium przy biurku w domu i w bibliotece, a także osiągnięta w sali wykładowej, w której słucha się prawdziwych mistrzów. Ta druga teologia jest konieczna, ale ma ona tylko charakter przygotowawczy w stosunku do tej pierwszej. Jest także „teologia stojąca” – to znaczy teologia rozwijana w obecności Boga i Jego majestatu, ponieważ milcząca adoracja w modlitwie wewnętrznej urzeczywistnia się w Kościele razem ze wspólnotową, publiczną celebracją kultu liturgicznego, z tą formą modlitwy, która ma stać się, w końcu, „teologią śpiewaną”. Ostatecznie, jak podkreśla św. Augustyn, w wiecznym śpiewie „Alleluja” nastąpi zwieńczenie ludzkiej wędrówki wiary, a więc także i teologii, która z niej wyrasta: „Śpiewajmy Alleluja tutaj pośród trosk, abyśmy mogli śpiewać tam w pokoju. (...) Śpiewajmy więc, bracia, nie dla przyjemności odpoczywania, ale dla ulżenia w trudzie. (...) Śpiewaj i idź”<sup>36</sup>.

Zachowanie postawy religijnej zależy i zawsze będzie zależeć od naszego uprzedniego i habitualnego zaangażowania, które stanowi niejako opcję egzystencjalną określającą byt, i czynu wierzącego. Podkreśla to bardzo jednoznacznie tradycja katolicka, która widzi religijność jako postawę wszystko ogarniającą i wszystko porządkującą<sup>37</sup>. Nie jest konieczny zapał, wspaniałomyślność, poświęcanie się modlitwie w chwili, gdy już poświęcamy się studium teologicznemu i gdy usiłujemy pracować nad osiągnięciem jakiegoś efektu naukowego. Co więcej, w takim momencie może być rzeczą najlepszą zasiąść wygodnie i wytrwale za biurkiem, nie traktując teologii jako modlitwy, aby móc lepiej poświęcić się teologii jako nauce i prowadzić poszukiwania intelektualne. Postawę wspaniałomyślności, oczekiwania i miłości względem Boga trzeba mieć już wcześniej niejako wpisaną w swoją postawę egzystencjalną, w swoje studium i w swoje nastawienie duchowe. Jeśli się jej nie miało, byłoby lepiej nie podejmować zaangażowania teologicznego, ponieważ zostałyby ono narażone na popadnięcie w pustkę, mogłoby zostać „wywłaszczone” z tego, co stanowi o jego sensie, czyli z osobowej relacji z Bogiem; stałoby się tylko ćwiczeniem czysto intelektualnym, zewnętrznym i obcym w stosunku do życia wiary. Przeciwnie, jeśli kocha się

<sup>36</sup> Augustyn, *Kazanie* 256, 3, [w:] *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 482–483.

<sup>37</sup> Por. B. de Margerie, *Melanges anthropologiques a la lumiere de saint Thomas d'Aquin*, Paryż 1993, s. 51–64.

w sposób uprzedni, wówczas pozna się więcej i będzie się bardziej kochać tego, którego w większym stopniu będzie się znało. W tym znaczeniu średniowieczni mistrzowie duchowi powtarzali z pełnym przekonaniem: *Amor oculus est et amare videre est*<sup>38</sup>. Miłość znacząco otwiera perspektywy poznawcze, ponieważ przede wszystkim zbliża do tego, o którego ostatecznie chodzi w teologii. Jeśli mamy poznawać Boga, a wszystko inne w Jego perspektywie, to musimy być coraz bliżej Niego. Wówczas także to, co powiedzieli o Bogu inni, teologowie, mistycy, a nawet ci, którzy Go odrzucają, będzie przemawiało do nas innym głosem i będzie nabierało dla nas wiarygodności i inspirującego znaczenia.

Jeśli wykładowca i student będą żyć miłością, jeśli będą mieć tę nieodzowną dyspozycję wewnętrzną otwierającą na teologię, to będą spontanicznie reagować na wszystko jako ludzie duchowi, czyli jako prawdziwi teologowie. Studium stanie się dla nich iskrą, która najpierw wywołuje, a następnie kształtuje reakcję międzyosobową, buduje więź, wzbudza modlitwę przyzwolenia i dziękczynienia, zachęca do świętych czynów. Można w tym miejscu zastosować zasadę, którą św. Tomasz z Akwinu, inspirując się wersem psalmu, kilkakrotnie zastosował w drugiej części *Sumy teologii*, na przykład odnośnie do eremitów. Potocznie powtarzane zastrzeżenie podnoszone pod ich adresem stwierdzało, że nie są w sensie właściwym poświęceni Bogu, ponieważ nie mają okazji do okazywania posłuszeństwa. Tomasz odpowiada, że byli oni na początku, w fazie cenobitycznej życia, bardzo posłuszni, dojrzewając do takiego posłuszeństwa, które obchodzi się bez przełożonego, nie czyniąc aktów pozytywnych, konkretnych, poddania swojej woli – woli przełożonego, który byłby obecny przy nich: *Habent enim oboedientia in praeparatione animi*<sup>39</sup>. To samo dotyczy tego, kto poświęca się studium teologii. Jego teologia będzie teologią klęczącą, stojącą lub śpiewającą, a więc teologią w bliskości Boga, jeśli wcześniej autentycznie klęczał przed Bogiem, stał przed Nim i śpiewał Mu, zanim siadł do studiowania. Studium będzie wówczas kontynuacją jego przygotowania do modlitwy kontemplacyjnej, a jego pragnienie w czasie studium, nawet zagadnień na pierwszy rzut oka odległych od tajemnicy Boga, będzie zwracać się do Niego: *Praeparationem cordis eorum exaudivit* (Ps 10,17 Wlg). Gdy potem kończy się właściwe studium, wówczas spontanicznie powraca postawa modlitwy, a treść studiowana staje się treścią życia duchowego i inspiracją do codziennych postaw wyrażających realizowane dzieło uświęcenia.

Także w tym wypadku możemy znaleźć wyjaśnienie tego stanu rzeczy u św. Tomasza z Akwinu. Analizując relacje zachodzące między „życiem czynnym” i „życiem kontemplacyjnym”, pokazuje on, że to co nazywa „doktryną”, czyli

<sup>38</sup> Ryszard z opactwa św. Wiktora, *De gradibus charitatis*, [w:] PL 196, 1203.

<sup>39</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, q. 188 a. 8 ad 3.

nauczanie teologii, jest dziełem życia czynnego wypływającym z życia kontemplacyjnego. Na pierwszym miejscu wynika to z przedmiotu tego nauczania, którym jest Bóg poznawany i pozwalający nam poznawać; na drugim miejscu z racji podmiotu, który musi być w tym stanie wewnętrznego zapału, którego „doktryna” będzie konsekwencją, wyrażeniem, promieniowaniem<sup>40</sup>. Dla uzasadnienia postawionego zagadnienia Akwinata cytuje wymowny werset psalmu: *Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt* (Ps 144,7). Chodzi w tym miejscu o taką pamięć, o której św. Jan Kasjan mówił, że powinna być nieustanna: *ad perpetuam Dei memoriam*<sup>41</sup>. Taka pamięć, promieniując wywieranym wymownie skutkiem, którym jest wewnętrzne gustowanie (*abundantiae suavitatis*), przeradza się w świadectwo, które prowadzi do Niego w tej *eructatio*, która jest biblijnym symbolem entuzjazmu i miłości. Zauważmy, że to wszystko odnosi się także do przepowiadania i do tych, którzy podejmują to wielkie zadanie w Kościele.

To co św. Tomasz z Akwinu mówi o tych, którzy nauczają „świętej doktryny”, jest tak samo prawdziwe odnośnie do tych, którzy słuchają tego nauczania, a to z dwóch racji: z racji Boga i Jego tajemnic, które stanowią przedmiot poznania, oraz z racji wewnętrznej dyspozycji podmiotu. Takiego samego zapału oczekuje się od tego, który naucza „doktryny”, i od tego, który ją przyjmuje i ją rozważa. Z tego powodu dwa ważne i zasadnicze elementy studium, którymi są lekcja i lektura, powinny kończyć się modlitwą, to znaczy przedłużać się w kontemplacji, w kosztowaniu prawdy – *gaudium de veritate*, w osobowej bezpośredniości. Nie jest utopią uznanie, że modlitwy też trzeba nauczać. Liczne przykłady potwierdzają taką potrzebę, dlatego ma sens, aby jednym z podstawowych tematów teologicznych była modlitwa. Wiele w tej dziedzinie zależy od nauczycieli (a także od uczniów), od ich entuzjazmu wzbudzanego przez posiadanie prawdy, którą przekazuje się studentom. Nie jest niemożliwe także duchowe odczytanie notatek robionych w czasie wykładów. Uzupełniają tę możliwość dobre publikacje, klasyczne i współczesne, których jest coraz więcej, chociaż często pozostają one w ukryciu i nie są wystarczająco doceniane. Obecne pokolenie jest pod tym względem uprzywilejowane, chociaż często tego nie zauważa. Takiego zestawu źródeł teologicznych nie mieliśmy do dyspozycji jeszcze dwadzieścia lat temu. Jeśli wykład akademicki (lekcja) jest poniekąd kolektywny, w dużym stopniu bezosobowy, w jakiś sposób uniwersalny, to lektura może być i jest osobista i wewnętrzna; jest to chwila sprzyjająca refleksji nad nauczaną dziedziną, medytacji

<sup>40</sup> Tamże, q. 188 a. 6.

<sup>41</sup> Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X* (10, 10, 2), tłum. i oprac. A. Nocoń, seria: *Źródła Monastyczne*, t. 28, Kraków 2007, s. 420.

nad jakąś książką, która do niej się odnosi, i to jest to, co przywraca nauczaniu bezosobowemu charakter zadania osobistego, bez którego byłoby ono bezowocne.

## Zakończenie

Nie ma łatwego, osiągniętego raz na zawsze rozwiązania postawionej tutaj kwestii, mimo że sformułowane zasady są do pewnego stopnia oczywiste. Jest jednak pewne, że takie rozwiązanie istnieje. Każdy musi osobiście odkrywać, na czym ono polega, jakie są jego warunki i jakie konkretne wymagania pociąga za sobą. W tym miejscu staraliśmy się pokazać tylko kierunek, w jakim należy go szukać, i granice, w obrębie których może być znalezione. Na zakończenie można powiedzieć, że polega ono na użyciu wiedzy teologicznej w służbie teologii, która odpowiednio do jej pełnego i tradycyjnego sensu jest totalna i dopełniona tylko wtedy, gdy jest fundamentem pobożności i zmierza do modlitwy. Tym co charakteryzuje tę postawę w tych dwóch stanach „przygotowania” serca i jego „wylania” – *eructatio* – jest zapal. Ten zapal, który powinniśmy wzbudzać, kształtować i stale umacniać w całym naszym życiu oraz we wszystkich naszych studiach i prowadzonych wykładach, jest tym, co daje naszej teologii nie tylko jasność – zależy ona wydatnie od inteligencji – ale także jej żywotność i wskazuje na jej wewnętrzną spójność; sprawia, że wnika ona w nasze życie wewnętrzne, otwierając się na wzajemne posiadanie Boga w nas i nas w Bogu. Ponieważ ten zapal jest darem, trzeba o niego prosić. Trzeba go także kultywować w każdy możliwy sposób i od samego początku, ponieważ służy on praktykowaniu miłości Boga i bliźniego. Stąd znaczenie w studiowaniu także życia braterskiego, wspólnej pracy i wspólnych badań, troski o służbę, delikatność relacji, szacunek dla osobowości drugiego. Św. Albert Wielki sformułował wskazanie, które szczególnie podjęli potem bracia dominikanie: *In dulcitudine societatis quaerere veritatem*<sup>42</sup>.

Podobnie ma się rzecz z gorliwością apostołską, która ściśle łączy się z teologią, chociaż jest to zagadnienie zasługujące na odrębne potraktowanie. W tym miejscu wystarczy stwierdzić, że apostołat weryfikuje teologię. Tym co przekonuje, nie jest sztuka retoryczna, osiągnięta wymowność ani nawet wyszukana spekulacja, nawet jeśli to wszystko zachowuje swoją wartość. Ważny jest przekonujący ton, ma znaczenie odpowiednie akcentowanie prawdy, które może znaleźć nawet specjalny sposób wyrazu, modulacja głosu, pod warunkiem jednak, że nie zwodzi co do doświadczenia wewnętrznego mówiącego.

<sup>42</sup> Por. Y. Congar, *Chercher la verite dans la douceur de la communaut*e, „La Vie Spirituelle” 81 (2001), s. 285–297.

Prawda komunikowana musi pozytywnie opierać się na doświadczeniu egzystencjalnym i być jego wyrażeniem<sup>43</sup>. Niewiele znaczy, że czyjaś wypowiedź budzi zaufanie lub skłania do afirmacji, że zawstydzą albo poruszą, jeśli nie jest komunikowaniem prawdy stanowiącej część jego samego i jego doświadczenia, ponieważ wierzy całym swoim bytem i został już przekształcony wewnątrz przez to, co komunikuje. Może zdarzyć się, że widząc lub słuchając jakiegoś wykładowcy bądź jakiegoś kaznodziei, jest się zmuszonym do zadania pytania, czy on rzeczywiście wierzy w to, co mówi. Zdaje się recytować poglądy kogoś innego i powtarzać je bez osobistego odniesienia się do nich. Jego świadectwo pozostaje wówczas powierzchowne, a w ten sposób nie zdoła nikogo przekonać i nawrócić. Aby tego uniknąć, pozostaje uprawiać teologię z entuzjazmem i radością: *gaudium de veritate*, w młodości i prostocie serca niepodzielonego, całego oddanego Bogu, czyli efektywnie postępującego drogą świętości. Jednym słowem, trzeba troszczyć się o to, aby teologia była *sacra*.

## Bibliografia

- Anzelm, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, [w:] PL 158, s. 241–248.
- Balthasar H.U. von, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–896; tłum. polskie: *Teologia i świętość*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, L. Balter i in. (red.), seria: *Kolekcja Communio*, t. 6, Poznań 1991, s. 424–432.
- Balthasar H.U. von, *Christenleben als Philosophie*, „Catholica” 14 (1958), s. 291–304.
- Balthasar H.U. von, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie – II*, Einsiedeln 1971.
- Balthasar H.U. von, *Regagner une philosophie d partir de la theologie*, [w:] *Pour une philosophie chretienne*, praca zbiorowa, Paryż–Namur 1983, s. 175–187.
- Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie Kościoła*, tłum. i red. A. Horowski, Kraków 2008.
- Chantraine G., «Mystere» et «Philosophie du Christ» selon Erasme. *Etude de la lettre de P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur–Gembloux 1971.
- Chapelle A., *A l'école de la theologie*, Bruksela 2013.
- Congar Y., *Chercher la verite dans la douceur de la communautaire*, „La Vie Spirituelle” 81 (2001), nr 735, s. 285–297.
- Beda Czcigodny, *In Evangelium Lucae expositio*, [w:] PL 92, 633–938.
- Ewagriusz z Pontu, *Capita practica ad Anatolium*, [w:] PG 40, 1219–1250.
- Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziołek, L. Nieścior, A. Ziernicki, wstęp i oprac. L. Nieścior, seria: *Źródła Monastyczne*, t. 18, Kraków 1998.
- Gerson J., *O teologii mistycznej*, tłum. i oprac. M. Jakubowska, Kęty 2012.

<sup>43</sup> Por. J. Królikowski, *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Symposium” 2 (1998), nr 2, s. 117–129.



- Gregorio Magno, *Commento al Cantico dei cantici*, A. Montanari (ed.), Milan 2012.
- Hausherr I., *La theologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [w:] *Theologie de la vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique*, praca zbiorowa, Paryż 1961, s. 385–410.
- Jan Chryzostom, *Homiliae XC in Matthaem*, [w:] PG 57, 13–463.
- Jan Chryzostom, *Homiliae XLIV in Epistolam Primam ad Corinthios*, [w:] PG 61, 9–379.
- Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, vol. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1577*, D.F. Zapico, C. de Dalmases (eds.), Rzym 1943.
- Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X* (10, 10, 2), tłum. i oprac. A. Nocoń, Kraków, seria: *Źródła Monastyczne*, t. 28 2007, s. 420.
- Jan Klimak, *Drabina rajy*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2011.
- Journet C., *Introduzione alla teologia*, Alba 1956.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994.
- Kopf U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tybinga 1974.
- Królikowski J., *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Symposium” 2 (1998), nr 2, s. 117–129.
- Leclercq J., *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen age*, seria: *Studia Anselmiana*, t. 48, Rzym 1961, s. 48–67.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. S.M. Borkowska, Kraków 1997.
- Leclercq J., Vandenbroucke F., Bouyer L., *Spiritualite du moyen age*, Paryż 1961.
- Louf A., *Un grand docteur monastique: S. Pierre Damien*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem” 23 (1961), s. 261–274.
- Loyola Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997.
- Margerie B. de, *Melanges anthropologiques d la lumiere de saint Thomas d'Aquin*, Paryż 1993.
- Ryszard z opactwa św. Wiktora, *De gradibus charitatis*, [w:] PL 196, 1207–1224.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Torrell J.-P., *Theologie et saintete*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 205–221.
- Vincent J.M., «*Quest-ce que la theologie?*». *Une aproche par l'interpretation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.
- Voillaume R., *Come loro*, Rzym 1964.
- Wąsek D., *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Kraków 2010.

Jan Paweł Strumiłowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
ORCID: 0000-0003-1547-8309

## Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego<sup>1</sup>

### Dogmatic Truth in the Dynamism of Mystical Knowledge

**ABSTRACT:** One may distinguish cataphatic and apophatic cognition within the mystical tradition of the Church. Apophatic cognition (obscure) is more appreciated than the positive one, because in knowing God, we attempt to know a reality absolutely transcendent. However, the Revelation itself has both elements, and yet the positive element seems to receive greater emphasis. On the other hand, the dynamism of knowing God indicates some transition from positive to negative cognition. The dogmas are statements thoroughly positive. They aim to define and pass on the divine truth. In that perspective a question arises as to their signification and actuality, against the backdrop of the dynamism of knowing God. The question is all the more important because mystics are commonly said to be beyond the dogmas. The article analyses the dynamism of knowing God's reality and lays emphasis on the dogmatic cognition in order to demonstrate both the cataphatic and apophatic character of the dogmatic truth that makes the mystical cognition impossible beyond or outside the dogmas.

**KEYWORD:** dogma, revelation, mysticism, positive theology, negative theology, experience

**ABSTRAKT:** W tradycji mistycznej Kościoła wyróżnić możemy poznanie katafaticzne i apofaticzne, przy czym poznanie apofaticzne (ciemne) stawia się wyżej od poznania pozytywnego, co wynika z faktu, że w poznaniu Boga mamy do czynienia z poznaniem zupełnie transcendentnej rzeczywistości. Samo Objawienie jednak posiada oba aspekty, aczkolwiek aspekt pozytywny wydaje się być bardziej wyeksponowany. Dynamika poznania Boga wskazuje natomiast na zmierzanie od poznania pozytywnego ku negatywnemu. Dogmaty są wypowiedziami na wskroś pozytywnymi. Ich zadaniem jest definiowanie i przekazywanie Bożej prawdy. W takiej perspektywie pojawia się

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2017, t. 25, nr 1, s. 35–48. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

pytanie o ich znaczenie i aktualność w perspektywie dynamiki rozwoju poznania Boga. Pytanie jest o tyle ważne, że potocznie często twierdzi się jakoby mistycy byli ponad dogmatami. Artykuł analizuje dynamikę poznawczą rzeczywistości Boskiej ze szczególnym uwzględnieniem w tej dynamice poznania dogmatycznego, wykazując zarówno katafaticzny jak i apofaticzny charakter prawdy dogmatycznej sprawiający, że poznanie mistyczne nie może realizować się poza lub ponad dogmatami.

SŁOWA KLUCZOWE: dogmat, objawienie, mistyka, teologia pozytywna, teologia negatywna, doświadczenie

## Wstęp

Współcześnie bardzo często można spotkać się z twierdzeniem, które przybiera postać truizmu, jakoby dogmaty wiary, a nawet doktryny religijne dotyczyły jakiejś niższej formy religijności i przeznaczone były dla wierzących znajdujących się na niższym poziomie wtajemniczenia, podczas gdy szczyty życia religijnego, realizujące się w mistyce, wykraczają ponad doktryny. Mistycy różnych tradycji religijnych według tych opinii przekraczają bariery struktur religijnych i wykraczają poza pozytywną treść prawd doktrynalnych i niejako spotykają się w mistycznej metaprzestrzeni religijnej. Potrafią oni rzekomo w ten sposób spotkać się ponad podziałami, a to ich spotkanie ma dowodzić, że różne doktryny mają charakter tymczasowych i subiektywnych dróg, które prowadzą do jednego celu<sup>2</sup>. Mistycy, w ten sposób przekroczywszy granice wynikające z ludzkiej ograniczoności, doświadczają tej samej rzeczywistości, która nijak ma się do początkowych etapów każdej drogi religijnej.

Tezy takie, chociaż bardzo atrakcyjne ze względu na ich pozorny ładunek uniwersalizmu i wolności oraz otwartości, niosą ze sobą poważne problemy – przynajmniej na gruncie chrześcijaństwa. Kwestionują one bowiem w sposób pośredni absolutny charakter Objawienia. Uznanie tezy o tymczasowości prawd dogmatycznych powoduje ich relatywizację. To z kolei sprawia, że samo Objawienie jest czymś relatywnym. Chrystus zatem nie przekazał nam w swoim Objawieniu prawdy absolutnej i zawsze obowiązującej. Problem się zaostrza, jeśli uświadomimy sobie, że fundamentalne dogmaty chrześcijańskie, jak dogmat trynitarny czy chrystologiczny, nie wynikają wprost z prawd, które Chrystus głosił, ale wynikają z Jego tożsamości. Zatem relatywizując owe dogmaty, relatywizujemy samą osobę Chrystusa.

Z drugiej strony sama tradycja mistyczna Kościoła świadczy o tym, że w poznaniu (doświadczeniu) Boga konieczne jest porzucenie utartych schematów

<sup>2</sup> Por. W. Johnston, *Mistycyzm „Obłoku niewiedzy”*, tłum. A. Gicala, Poznań 2001, s. 41–44.

myślowych nawet w kwestiach fundamentalnych, dotyczących koncepcji dogmatycznych. Poznanie pozytywne w doświadczeniu mistycznym zostaje przekroczone przez doświadczenie apofatyczne<sup>3</sup>. W praktycznych wypowiedziach ojców Kościoła istnieje mnóstwo stwierdzeń świadczących o tej dynamice. Powszechnie znane jest zdanie, że jeśli znamy Boga, albo mówiąc precyzyjniej, jeśli potrafimy Go pojąć lub ująć w jakiejś kategorii intelektualnej (poznawczej), to tym co znamy, nie jest tak naprawdę prawdziwy Bóg<sup>4</sup>.

W obliczu tych dwóch twierdzeń rodzi się zatem pytanie nie tylko o miejsce i zakres poznania pozytywnego, z którym mamy do czynienia w przypadku prawd niesionych przez treść dogmatów, ale także o samą dynamikę poznania dogmatycznego. Czy dogmaty mają naprawdę charakter prawd bezwzględnych? Kościół przecież stoi na stanowisku, że przyjęcie dogmatów wiary jest konieczne na drodze zbawienia. A jeśli mają one taki charakter, to czy w dynamice doświadczenia mistycznego mogą mieć one jedynie tymczasowe znaczenie? Czy wyznaczają one tylko na początku ramy myślenia o Bogu lub kierunek Jego poszukiwania, a po przekroczeniu pewnej granicy doświadczenia mistycznego przestają być już potrzebne? Jeśli jednak zawsze są aktualne, to jak się ma ich pozytywny treściowo charakter do poznania negatywnego? I jaka w końcu jest dynamika prawdy niesionej przez dogmaty? Czy ta pozytywna prawda jest czymś odrębnym od prawdy poznawanej na sposób apofatyczny, czy może jednak sama prawda dogmatyczna zawsze ma aspekt apofatyczny? I czy prawda dogmatyczna jest pewnym monolitem, pewnym ustalonym „pakietem” (depozytem), czy może mieć ona charakter otwarty i naznaczony pewną dozą niedookreślenia? Czy nie popełniamy błędu upodmiotawiając tę prawdę i myśląc o niej mimowolnie w kategoriach quasi-ontologicznych?

## Struktura Objawienia i struktura ludzkiego poznania

Podstawą jakiegokolwiek relacji człowieka do Boga, czy to będzie relacja poznawcza, czy relacja egzystencjalna, jest Objawienie Boże. Między Bogiem a człowiekiem rozciąga się ontologiczna przepaść, którą w akcie Objawienia i Wcielenia (rozumianych integralnie) przekracza Bóg<sup>5</sup>. Poznanie Boga przez człowieka jest więc ufundowane aktem Objawienia, aczkolwiek tego aktu

<sup>3</sup> Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008, s. 85–87.

<sup>4</sup> Por. Aurelius Augustinus, *Sermones de Scripturis*, [w:] tegoż, *Opera Omnia. Tomus quintus. Pars prior*, Paryż 1865 (PL 38, nr 360).

<sup>5</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 129.

nie wyczerpuje. Należy jednak zaznaczyć, że zależność między Objawieniem i poznaniem nie jest jednoznaczna, przez co trudno jest określić zakres i miejsce poznania w całościowym wydarzeniu Objawienia. Trudność ta wiąże się z jednej strony z różnym rozumieniem Objawienia, a z drugiej z trudnościami w zdefiniowaniu tego, co kryje się za zagadnieniem „poznania”, zwłaszcza kiedy mówimy o poznaniu Boga.

W historii Objawienie było pojmowane na różny sposób. Spośród rozmaitych modeli, które kładą nacisk na różne aspekty Objawienia, możemy za A. Dullesem wymienić takie, jak: 1) Objawienie jako doktryna, w którym Bóg jest rozumiany jako autorytet obwieszczający prawdę; 2) Objawienie jako historia, w której manifestacje transcendentnego Boga dokonują się poprzez wydarzenia odczytywane przez ludzi i rozumiane jako znaki; 3) Objawienie jako doświadczenie wewnętrzne, w którym Bóg komunikuje się z człowiekiem na forum wewnętrznym; 4) Objawienie jako obecność wartościująca, w której Bóg jest ostateczną instancją orzekającą o ludzkim życiu; 5) Objawienie jako nowa świadomość, w której poznanie lub doświadczenie Boga prowadzi do zupełnie nowego pojmowania świata i własnej tożsamości<sup>6</sup>. Każde z tych ujęć Objawienia jest jego cząstkową ekspozycją. Chcąc ująć Objawienie całościowo, należałoby oczywiście uwzględnić wszystkie modele.

Niemniej ten metodologiczny podział rzuca pewne światło na rozumienie miejsca poznania Boga w kontekście całościowo rozumianego Objawienia. Spontanicznie mogłoby się wydawać, że największy ładunek epistemiczny, a zatem też największe pokłady pozytywnej treści zawarte są w pierwszy modelu, który uwypukla „prawdę” w postaci treści przekazanej nam przez Boga. Model ten koresponduje mocno ze scholastycznym pojmowaniem Objawienia rozumianym jako przekazanie nam przez Boga prawdy, do której nie mieliśmy dostępu<sup>7</sup>. I oczywiście można by uznać, że model ten, aczkolwiek mocno redukcjonistyczny, jest przydatny w kontekście określania miejsca poznania pozytywnego w Objawieniu. Jednakże samo zredukowanie rozumienia fenomenu Objawienia prowadzi również do nieprawidłowego pojęcia pozytywnej prawdy Objawionej, co wynika zarówno z faktu złożoności ludzkiego poznania, jak i z transcendentnego przedmiotu poznania, jakim jest Bóg manifestujący się w rzeczywistości immanentnej.

Mówiąc o poznaniu pozytywnym, zazwyczaj mamy na myśli poznanie konceptualne. Konceptualizacja jest główną dominantą ludzkiego poznania. Tworzenie pojęć przez ludzki umysł dokonuje się poprzez kategoryzację

<sup>6</sup> Por. A. Dulles, *Models of Revelation*, Garden City 1983, s. 33.

<sup>7</sup> Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, Ramsey 1981, s. 54.

rzeczywistości. Żeby jakiegokolwiek pojęcie mogło powstać w umyśle, treść rzeczywistości, którą owo pojęcie określa, musi ulec zamknięciu w obrębie wytyczonych granic, odróżniających je od innych kategorii. Tak rozumiane poznanie, stawiające na piedestale to, co conceptualne, dąży samo przez się do domknięcia. O ile w kwestii poznania rzeczywistości immanentnej (skończonej) taka forma poznania jest jak najbardziej pożądana, o tyle w kwestii poznania Boga (nieskończonego) objawiającego się w kategoriach skończonych prowadzi do mocnej redukcji i deformacji prawdy o Nim, przez co w teologii takie super-racjonalne nastawienie po prostu zabija tchnienie wiary<sup>8</sup>.

Zatem otwartość poznawcza jest nieodzowna, jeśli chodzi o poznanie rzeczywistości, która charakteryzuje się tym, że choć ulokowana jest w pewnej stabilnej strukturze racjonalnej, nie pozwala się w tej strukturze zasklepić, lecz stanowi coś w rodzaju źródła nieustannie emanującego coraz to głębszą i nową prawdą, czyli w gruncie rzeczy nie generuje nowych, odrębnych znaczeń, ale nieustannie pogłębia i wysyła znaczenia kompatybilne ze swoją istotą<sup>9</sup>, a taki charakter wydaje się mieć samo Objawienie, na co wskazuje chociażby dynamika teologii.

Ujmowanie prawdy o Bogu w domknięte schematy prowadzi zatem do faktycznego zagubienia prawdy o Nim. Niemniej ludzkie poznanie, co współcześnie coraz bardziej się dostrzega, nie ogranicza się tylko do tego, co conceptualne lub empiryczne. W dziedzinie epistemologii możemy wyróżnić poznanie racjonalne i irracjonalne (intuicyjne). Ludzki umysł jest *de facto* miejscem spotkania obydwu<sup>10</sup>. Do obszaru irracjonalnego poznania zaliczają się na przykład uczucia i emocje, które niezbitnie stanowią pewną formę poznania zarówno rzeczywistości wewnętrznej, jak i zewnętrznej<sup>11</sup> i które mają charakter pozytywny, aczkolwiek nie zawsze do końca określony. I właśnie ta nieokreśloność sprawia, że poznanie irracjonalne może stanowić miejsce otwarcia (lub niedomknięcia) poznania racjonalnego. Poznanie tego rodzaju (intuicyjne) z samej swojej natury jest poznaniem otwartym. Nie oznacza to oczywiście, że jest ono czymś opozycyjnym do poznania racjonalnego i conceptualnego. Istotnie jest tak, że zasada się ono na conceptualnej lub ontologicznej strukturze, lecz nie pozwala na jej domknięcie, czyniąc poznawaną rzeczywistość nieustannie otwartą (przykładem takiej struktury poznawczej jest poznanie estetyczne)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Por. A. Gesche, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 232.

<sup>9</sup> Por. R. Sokołowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 181–183.

<sup>10</sup> Por. V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, Kraków 2009, s. 31–32.

<sup>11</sup> Por. R. Scruton, *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2010, s. 10.

<sup>12</sup> Por. R. Viladesau, *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, Nowy Jork–Oksford 2012, s. 36.

Takiej strukturze ludzkiego poznania odpowiada struktura Objawienia, w którym niepojmowalny Bóg objawia się w tym, co jest pojmowalne. Należy tutaj zaznaczyć, że taka struktura nie oznacza, że Bóg jest nieracjonalny, co mogłaby sugerować zbyt płaska analogia, lecz że objawia się w świecie i poprzez świat racjonalny. Bóg nie jest irracjonalny, lecz niepojmowalny, a Jego niepojmowalność nie wynika z faktu, że jest nieprzystawalny do zasad logiki rządzących światem stworzonym, ale że jest on ponad tą logiką. Bóg jest w swojej istocie metalogiczny<sup>13</sup>.

W obszarze pozytywnego poznania Boga za pośrednictwem dogmatu możemy zatem uznać, że rozumienie dogmatu tylko jako formuły ściśle określającej (domkniętej) rzeczywistość Boską jest błędne. Poznanie dogmatu powinno być poznaniem poprzez zwartą formułę dogmatyczną rzeczywistości na wskroś otwartej. Takiemu rozumieniu poznania zapośredniczonego w dogmatach odpowiada rozumienie teologii jako „słowa o Bogu zależnego od Słowa Bożego”<sup>14</sup> lub jako „Słowa Bożego w słowie ludzkim”<sup>15</sup>. Takie rozumienie teologii zasada się więc na tezie, że rzeczywistość Boga jest ujmowana językowo, gdyż Bóg, w Objawieniu wchodząc w ludzką rzeczywistość, wchodzi również w przestrzeń języka<sup>16</sup>.

Na kanwie tych refleksji dotyczących istoty zagadnienia możliwości objawienia Boga w ludzkim słowie J. Szymik zauważa, że sama ontyczna struktura języka czyni go nośnikiem Boskiej tajemnicy. Język jest w swojej istocie miejscem przenikania rzeczywistości Boskiej i ludzkiej<sup>17</sup>.

Takie określenie sprawia, że dogmat możemy rozumieć nie tylko jako medium poznania pozytywnego, ale też jako medium spotkania z Tajemnicą. Dogmat zatem jest nie tylko nośnikiem konceptualnej informacji, ale jest formą uobecniająca i inicjująca poznawczą relację człowieka do Boga. To z kolei otwiera przed nami dalsze perspektywy analizy zjawiska uobecniania wydarzenia Objawienia w dogmacie.

W kolejnych krokach dla określenie prawdy dogmatycznej w dynamice poznania mistycznego przyjrzymy się samej dynamice rozumu w procesie tegoż

<sup>13</sup> Por. T. Obolevitch, *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (2011), nr 1, s. 87–88.

<sup>14</sup> M.-D. Chenu, *La litterature comme „lieu” de la theologie*, „Revue des Sciences philosophiques et theologiques” 53 (1969), nr 1, s. 72.

<sup>15</sup> Tamże, s. 74.

<sup>16</sup> Por. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlufis steil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, W. Kern (hrsg.), Fryburg 1988, s. 180.

<sup>17</sup> Por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 36.

poznania. Następnie zaś przyjrzymy się głębiej strukturze ontologicznej dogmatu, ale już nie w ogólnym zarysie, jak w tym podpunkcie, ale w kontekście niesionej przez dogmat transcendentnej prawdy i dynamiki nie tylko poznawczej, ale także dynamiki relacji człowieka i Boga, inicjowanej i podtrzymywanej przez ontologiczną partycypację prawdy Bożej w formie ludzkiego języka.

## Dynamika poznania Boga: od racjonalności do jej przekroczenia

Powyższy opis wewnętrznej struktury Objawienia i przystającej względem niej struktury poznania ludzkiego zakłada kompatybilne współistnienie elementu racjonalnego w poznaniu oraz elementu przekraczania racjonalności. Owo współistnienie, jak wskazuje na to tradycja mistyczna, charakteryzuje się pewną dynamiką. Mistrzowie duchowi wskazują zgodnie, że początkowe poznanie pozytywne koniecznie domaga się przekroczenia tego, co pozytywne, i wejścia w ciemność poznania negatywnego.

Dynamika prowadząca do przekraczania racjonalnych form w poznaniu Boga związana jest z Jego transcendentną naturą. Początkowo człowiek poznaje Boga w zwierciadle rzeczy zmysłowych (w kategoriach racjonalnych). Takie poznanie musi jednak zostać przekroczone ze względu na niepodobieństwo Boga do wszystkiego, co stworzone<sup>18</sup>. Błędem jednak byłoby twierdzenie, jakoby dynamika poznania miała stanowić jedynie przejście od racjonalności ku irracjonalności, gdyż element irracjonalny ludzkiego poznania też przynależy do ludzkiej, a więc stworzonej natury człowieka. Tradycja mistyczna również w tej kwestii wskazuje, że oczyszczeniu ulega nie tylko sfera racjonalna, ale także sfera irracjonalna ludzkiego poznania (uczucia)<sup>19</sup>.

Takie ułożenie kwestii rzuca światło na samo rozumienie poznania apofatycznego, które nie jest czymś opozycyjnym czy konkurencyjnym względem poznania pozytywnego. Chrześcijańska koncepcja poznania apofatycznego związana jest nie tylko ze sferą poznawczą, ale dotyczy także i wynika z całościowo rozumianej soteriologii, a niewątpliwie proces zbawczy dotyka również sfery ludzkiego rozumu. Zatem apofatyka nie może być rozumiana jedynie jako negacja nieadekwatnego poznania pozytywnego, ale jako przekraczające wypełnienie sfery racjonalnej. Poznanie apofatyczne nie jest więc jakąś formą

<sup>18</sup> Por. R. Garrigou-Lagrangé, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 459–460.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 439–449.



negatywizmu poznawczego, ale jest przekroczeniem pozytywnego poznania bez niszczenia go. Nie chodzi więc o porzucenie pozytywnego poznania, lecz o wejście w poznanie, które element pozytywny najpierw zakłada, a następnie go przekracza<sup>20</sup>.

I rzeczywiście, tradycja mistyczna, kiedy mówi o dynamice poznania Boga, wówczas nie mówi o dychotomii poznania racjonalnego i irracjonalnego, ale raczej o dynamice rozumu i wiary, które nie powinny mimo dialektycznego ujęcia być rozumiane jako opozycyjne, lecz jako dopełniające się<sup>21</sup>. Poznanie pozytywne jest w takiej perspektywie konieczne nie tylko jako inicjujące i wyznaczające ramy dla rozwoju poznania Boga, ale również jest konieczne z tego względu, że stanowi ono pewnego rodzaju medium inicjacji wiary. Wiara, rozumiana zarówno jako cnota teologiczna, jak i jako określony depozyt objawionych prawd, nie jest czymś oddzielnym od stworzonej formy czy stworzonej natury ludzkiego aparatu poznawczego, ale jest w nim zinterioryzowana. Dlatego też wiara, chociaż jest cnotą teologiczną, to jednak jest aktem człowieka, i chociaż dotyczy prawdy Bożej, to jednak wyrażona jest w kategoriach ludzkiego języka.

Tak zdefiniowana struktura poznania Boga, angażująca wiarę, zmienia rozumienie dynamiki tegoż poznania. Chociaż zewnętrznie wydaje się, że poznanie Boga podąża od racjonalnych form do ponadracjonalnego, ciemnego poznania, którego nie sposób zamknąć i wyrazić w jednoznacznych orzeczeniach na temat Boga, to jednak istota tej dynamiki nie dotyczy i nie rozgrywa się między racjonalnością i irracjonalnością, lecz między rozumem i wiarą, która rozum przekracza. Na taką dynamikę wskazuje również sama struktura Objawienia w Chrystusie – Bóg Objawił się w swoim Synu poprzez wcielenie, natomiast poznanie Boga w Synu domaga się przebiccia przez Jego człowieczeństwo<sup>22</sup>.

Element irracjonalny ludzkiego poznania wydaje się zatem w kontekście wiary spełniać swoją podstawową funkcję. Powyżej powiedziano, że poznanie irracjonalne stanowi o możliwości otwarcia racjonalności na nowe potencjalności poznawcze. Zatem w poznaniu Boga nie jest ono celem, który łamie poznanie racjonalne, lecz jest narzędziem otwierającym lub pozwalającym przekroczyć poznanie racjonalne, ale nie w znaczeniu porzucenia racjonalności i wejścia w absurd, lecz otwarcia racjonalności na przekraczające ją światło wiary.

W takim kontekście rodzi się wiele pytań o naturę sformułowań dogmatycznych. Z jednej strony są one przecież zwartymi i konceptualnymi definicjami,

<sup>20</sup> Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 437–441.

<sup>21</sup> Por. J.P. Strumiłowski, *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016, s. 110–111.

<sup>22</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu...*, dz. cyt., s. 132.

a z drugiej pretendują do definicji niosących potencjał wiary. Należy więc zapytać, czy sformułowania dogmatyczne mają strukturę racjonalno-irracjonalną, która byłaby przyczynkiem otwarcia na ponadkonceptualne światło wiary? A jeśli tak, to jaka jest struktura ontologiczna zestrojenia elementu dyskursywnego i elementu wiary oraz jaka jest dynamika ich współistnienia w dogmacie? Innymi słowy – należy zapytać, czy dogmat jest taką formułą, która może mieścić w sobie lub która może być medium partycypacji prawdy transcendentnej, wyrażanej przez jego logiczną (immanentną) strukturę?

## O paradoksalnej strukturze dogmatu

O konceptualności (racjonalności) sformułowań dogmatycznych świadczy już historia teologii, która jest historią związku Objawienia z filozofią. Teologia, tak jak ją obecnie rozumiemy, mówiąc w dużym uproszczeniu, powstała przez swoistą syntezę prawdy objawionej z filozofią, która to synteza polegała na adaptacji słownika i aparatu myślowego filozofii w celu wyrażania prawd objawionych. W ten sposób teologia jest w gruncie rzeczy racjonalnym sposobem wyrażania prawdy objawionej w języku zaczerpniętym z filozofii. Odczytując znaczenie tej fuzji, należy zaznaczyć, że objawienie samo w sobie nie stanowi w swojej istocie zbioru prawd (twierdzeń), które w zetknięciu z filozofią otrzymały precyzyjną, filozoficzną i jednoznaczną formę. Objawienie jest nade wszystko wydarzeniem, stąd też w procesie krystalizacji teologii (dogmatów) właściwą treścią podlegającą dogmatycznemu określeniu w ścisłym sensie był nie depozyt, ale wydarzenie objawienia, czyli ekonomia rozumiana jako działanie Boga<sup>23</sup>. Chociaż zatem dogmaty dotyczą prawdy o Bogu, to są one formułowane jako coś wtórnego względem działania Boga. Dogmaty określają więc, jaki obraz Boga wydobyć możemy z doświadczenia Jego działania. Natomiast pewność co do faktu adekwatności tegoż obrazu wiąże się z absolutną prostotą Boga, z której wynika prawda, że Jego działanie tożsame jest z Jego istnieniem, co stanowi o identyczności Trójcy ekonomicznej i ontologicznej<sup>24</sup>.

Takie spojrzenie na proces krystalizowania się dogmatów tłumaczy ich specyficzny charakter: dogmat z jednej strony jest formułą mieszczącą prawdę o Bogu, jednak nie jest to tylko prawda dyskursywna, ale jest to także prawda egzystencjalna. Ma prowadzić nie tylko do poznania, jaki jest Bóg, ale ma też

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 185–193.

<sup>24</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 504.

prowadzić do Jego doświadczenia<sup>25</sup>. Dyskursywny element prawdy dogmatycznej zdefiniowanej w kontekście filozoficznego aparatu pojęciowego sprawia, że definicje dogmatyczne rzeczywiście odznaczają się elementem ścisłości i dyskursywności. Element egzystencjalny natomiast sprawia, że są one w swojej strukturze niedomknięte.

Ów podwójny charakter w sformułowaniach dogmatycznych jest widoczny bardzo wyraźnie. Dogmat o Trójcy na przykład, w swoim najbardziej syntetycznym ujęciu sprowadza się do formuły *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*. Formuła ta z jednej strony bardzo precyzyjnie opisuje zależność między hipostazami a substancją, zwłaszcza zważywszy na spory towarzyszące formułowaniu tych terminów<sup>26</sup>. Jednakże w takiej postaci formuła, mimo ścisłości terminologicznej, nie ma charakteru jednoznacznego sylogizmu, ale w swojej treści jest otwarta znaczeniowo, aczkolwiek ma pewne granice (zakres), w których możemy się poruszać w orzeczeniach o Trójjedynym. Ograniczenie zakresu nie sprawia, że formułę można wyczerpać. Zatem mamy tutaj formułę określającą (ograniczającą), której wewnętrzny zakres, aczkolwiek ograniczony przez ramy formuły, pozostaje w jej polu niewyczerpywalny.

Podobnie jest z formułą chrystologiczną, która stwierdzając, że w Chrystusie istnieją dwie natury, opisuje ich współistnienie poprzez zestawienie czterech określników, które wyznaczają pole znaczeniowe. Owo pole, aczkolwiek ograniczone i określone czterema dopowiedzeniami<sup>27</sup>, pozostaje interpretacyjnie otwarte, chociaż wyklucza interpretacje jednoznaczne i domknięte poznawczo.

Taka konstrukcja dogmatów, oprócz tego, że wynika z i prowadzi do potencjalnego otwarcia egzystencjalnego (wynika z faktu, że dogmat jest kodyfikacją wydarzenia spotkania człowieka z Bogiem, opisującą ontologię Boga umożliwiającą takie spotkanie), jest jednak gwarancją otwartości treściowej, która wydaje się konieczna, jeśli chcemy mówić o formułach mieszczących prawdę o Bogu, która przecież ma charakter nieskończony, aczkolwiek nie oznacza to, że prawda ta w swoim zakresie tożsama jest z dowolnością. Dogmaty dokładnie spełniają ten postulat – wskazują na Boga, odróżniają Go od tego, co Bogiem nie jest, lecz nie zamykają (nie ograniczają) Jego „treści”.

<sup>25</sup> Por. P.P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 180–181.

<sup>26</sup> Por. B. Sesboue, *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”. Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, B. Sesboue (red.), tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 259–267.

<sup>27</sup> „(...) bez podzielenia i bez rozłączenia, bez zmieszania i bez zmiany” (Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, nr 11).

Ponadto taka struktura, oprócz tego, że wydaje się odpowiednia dla prawdy o Bogu, determinuje również konkretną dynamikę partycypacji prawdy w formule dogmatycznej.

## Dynamika partycypacji prawdy w formule dogmatycznej

Powyższe rozważania wskazują, że sama struktura sformułowań dogmatycznych podporządkowana jest nadrzędnej dynamice udzielania się prawdy Boga, która dla człowieka nade wszystko ma charakter egzystencjalny. Dynamika udzielania się Boga (ekonomii) jest pierwotna względem samych sformułowań dogmatycznych, ale też jest ich właściwym celem. A takie ustawienie sprawy rozjaśnia nam analizowaną kwestię, gdyż owa dynamika wskazywana jako podstawa i cel dogmatu jest w istocie dynamiką samej mistyki lub dynamiką egzystencjalnego i mistycznego poznania Boga. By wykazać ową spójność jeszcze bardziej, analizę owej dynamiki należy przeprowadzić nie tylko na podstawie opisu struktury dogmatu, ale także opierając się na założeniach samej mistyki, z jednoczesnym pytaniem, czy dynamika poznania Boga weń zawarta może być realizowana przez medium, jakim jest werbalna formuła dogmatyczna.

W jednym artykule nie sposób oczywiście przedstawić zarówno wyczerpującej analizy każdej definicji dogmatycznej, jak i dokonać analizy wszystkich koncepcji mistyki. Niemniej, zważywszy na zasadniczą spójność centralnych twierdzeń mistyki chrześcijańskiej, miarodajna i wystarczająca (przynajmniej na potrzeby wykazania koherencji między dynamiką doświadczenia egzystencjalnego a dogmatem) wydaje się analiza rdzenia mistyki, jaką odnaleźć możemy w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity.

Niewątpliwie koncepcja chrześcijańskiej mistyki w wyjaśnianiu swoich tez mocno zasada się i korzysta z neoplatonizmu. Nie jest to jednak czysta adaptacja, ale jest to raczej przetransformowanie tradycyjnych neoplatońskich tez<sup>28</sup>. Dionizy, wprzegając w swoje wyjaśnienia system neoplatoński, mocno go zmodyfikował. Pierwotnie opisywał on metafizyczne kontinuum Boga i świata stworzonego w hierarchicznie ułożonych emanacjach, co miało gwarantować możliwość poznania Boga na różnych poziomach degradacji pierwotnego światła. Dionizy odrzucał takie gradacyjne rozumienie stworzenia, które miałyby

<sup>28</sup> Mówiąc o neoplatonizmie, tak naprawdę mówimy o wielości różnych wątków filozoficznych (por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 50).

być poręką spójności metafizycznej świata i możliwości poznania Boga<sup>29</sup>. Nie odrzucał jednak samej hierarchii, która stanowiła rdzeń jego koncepcji, jednakże inaczej ją rozumiał. Boskie hierarchie u Dionizego nie polegają na tym, że w bytach stworzonych, znajdujących się na różnych szczeblach metafizycznej drabiny, możemy dostrzec mniej lub bardziej rozproszone światło Jedni. Hierarchie według Pseudo-Dionizego są raczej „miejscami”, w których dokonuje się jednocześnie ruch zstępujący i wstępujący. Ich symultaniczność jest tak daleko posunięta, że w pewnym sensie są one tożsame. Zatem hierarchia na tyle przyjmuje i promieniuje Boskim światłem, na ile sama staje się samooddaniem<sup>30</sup>. Hierarchia jest kanałem promieniowania Boskiego światła, kiedy przyjmuje postać „Źródła”, czyli kiedy staje się podobna do Jedni, której nadrzędną zasadą jest samoudzielające się dobro.

Hierarchie w ten sposób nie są miejscami partycypacji lub obecności zdeponowanej w nich substancji Boskiego światła, ale są miejscami nieustannej dynamiki wymiany. Przyjmują dynamikę udzielającego się im Boskiego światła na tyle, na ile same stają się w swojej istocie aktywne w donacji własnej istoty. Bóg, udzielając siebie, czyni w ten sposób tego, kogo obdarowuje, obdarowującym<sup>31</sup>. Zatem przyjęcie daru Boga lub Jego poznanie, z natury implikuje upodobnienie się do Niego, co realizuje się w akcie samooddania tego, który jest obdarowany. Innymi słowy, człowiek znający Boga realizuje w swoim życiu kenotyczne samooddanie, które rządzi dynamiką emanacji. Człowiek, który przyjął dar Boga, sam staje się darem dla innych, co jest w pełni zgodne z twierdzeniem św. Jana, że „kto miłuje, ten zna Boga”.

Zanim zastanowimy się, czy formuła dogmatyczna spełnia taką zależność, zobaczymy, czy sam Dionizy taką ewentualność zakładał. Otóż dynamika mistycznego udzielania się Boga opisana w hierarchiach koresponduje bardzo mocno z tezami jego traktatu o *Boskich Imionach*, który razem z resztą korpusu jego pism tworzy spójny system.

*Boskie Imiona* są traktatem, w którym Dionizy pokazuje, w jaki sposób zawarte w Piśmie Świętym Imiona (nazwy) Boga, którego przecież „żadne słowo nie może opisać” i który nie daje się ująć „żadnym argumentem i żadnym pojęciem, i żadnym imieniem, jako że nie jest na sposób niczego z rzeczy będących”<sup>32</sup>, w pewien sposób wyrażają adekwatną prawdę o Bogu.

<sup>29</sup> Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 172.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 174.

<sup>32</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, [w:] tegoż, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 218.

I chociaż Pseudo-Dionizy mocno podkreśla nieadekwatność każdego ludzkiego określenia, to jednocześnie stwierdza, że adekwatne wyrażenie prawdy o Bogu jest możliwe dzięki objawieniu w Piśmie, w którym sam Bóg wyzwała „nadsubstancjalny promień” i „pociąga święte intelekty do nieustającej kontemplacji i wspólnoty”, dzięki którym możemy się wznieść „do oświeconych promieni świętych ksiąg Pisma”<sup>33</sup>. Zatem adekwatność słów względem esencjalnej prawdy o Bogu jest ufundowana faktem Objawienia i odnosi się do „każdej teologicznej materii Pisma”<sup>34</sup>, stanowiąc w ten sposób ontologiczną bazę wyrażania tego, co niewyraźalne, za pośrednictwem tego, co wyraźalne (co stanowi *de facto* opis hierarchii). Tak rozumiane *logia*, w których *Logos* wydaje (podarowuje i uobecnia) samego siebie<sup>35</sup>, siłą rzeczy dotyczą także sformułowań dogmatycznych – zarówno ze względu na ich istotowe powiązanie z wydarzeniem Objawienia, jak i ze względu na fakt ich natchnionej natury. Dogmaty zatem również są *logiami*, które realizują dynamikę przyjmowania i oddawania prawdy Bożej w swoich sformułowaniach. Dogmat jest bowiem zwartą strukturą semiotyczną, która semantycznie pozostaje otwarta, co jest warunkiem dynamizmu semantycznej nieskończoności w obrębie semiotycznych granic.

Natomiast podkreślić należy, że sformułowanie dogmatyczne według takiej optyki jest hierarchią tylko wtedy, gdy rzeczywiście realizuje ową dynamikę, tzn. kiedy w swoich stworzonych strukturach werbalnych zawiera prawdę Objawioną oraz jednocześnie jest w akcie wyrażania tej prawdy, czyli wtedy, kiedy formuła jest w akcie kontemplacji, tzn. kiedy sama formuła staje się przestrzenią poznania niezmiernego Boga.

## Wnioski

Powyższe analizy wskazują, że chociaż pierwszą funkcją dogmatu rozumianego jako sformułowanie, które jest nośnikiem prawdy o Bogu, jest funkcja informacyjna (przekazywanie prawdy), to jednak prawda ta nie ma charakteru jedynie dyskursywnego, ale ma charakter egzystencjalny. Dyskursywny aspekt dogmatu oczywiście służy ukierunkowaniu egzystencjalnemu wierzącego, ale jego rola w tymże ukierunkowywaniu się nie wyczerpuje.

Dogmaty rodziły się jako formuły pochodne względem doświadczenia ekonomicznej, a nie jako pochodne tylko poznania pewnego depozytu prawdy. Z tego

<sup>33</sup> Tamże, s. 218–219.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 220.

<sup>35</sup> Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 186–187.

względem pierwszorzędym elementem, który w dogmacie ulega kodyfikacji, jest doświadczenie ekonomii. Taka zależność między rzeczywistością a formułą opisującą tę rzeczywistość sprawia, że dogmaty, chociaż są semiotycznie określone, to semantycznie pozostają otwarte, tak jak otwarta jest ekonomia, i otwarta jest także „treść” Boga, którego dogmaty określają.

Otwarta struktura, która nie wyklucza określoności, ale ją zakłada, aczkolwiek nie pozwala na domknięcie znaczeniowe, jest jak najbardziej spójna z szeroko rozumianym aparatem poznawczym człowieka, który chociaż dąży do domknięcia poznawczego (element dyskursywny), to jednak współistnieje z elementem intuicyjnym, prowadzącym do otwartości i pogłębiania poznania, czyniąc poznanie określone otwartym na coraz to nowe przestrzenie. Z kolei taka struktura aparatu epistemologicznego sprawia, że człowiek jest otwarty na tajemnicę, która niekoniecznie musi mieć charakter czegoś niepoznawalnego, ale która może wiązać się z nadmiarem poznawczym i niezgłębionością<sup>36</sup>. To zaś stanowi punkt otwarcia człowieka na wiarę, która jako cnota teologalna otwiera człowieka i uzdalnia go do poznania nieskończonego i transcendentnego Boga.

W dogmacie rozumianym w ten sposób możemy zauważyć zarówno strukturę spójną z aparatem poznawczym człowieka, prowadzącą do otwarcia na tajemnicę, jak i jednoczesne wypełnienie celu owego otwarcia. Dogmat rozumiany jako *logium* jest bowiem nośnikiem prawdy nadprzyrodzonej, a zarazem miejscem doświadczenia tejże prawdy, co pozostaje w pełni zgodne z jego strukturą.

W ten sposób dogmat jawi się jako zasada niezbywalna poznania Boga na każdym etapie życia duchowego czy mistycznego. Jest on warunkiem właściwej inicjacji i ukierunkowania egzystencjalnego na spotkanie Boga, ale też jest warunkiem i miejscem istotowego spotkania, które dokonuje się niezależnie od stopnia zaangażowania i postępu człowieka na drodze zjednoczenia z Bogiem. Dogmat przez swoją strukturę zakłada bowiem jednoczesne istnienie elementu dyskursywnego i elementu przekroczenia dyskursywności, bez porzucenia jego pozytywnej treści. W dogmacie w ten sposób dostrzec możemy doskonałą syntezę i harmonię teologii pozytywnej i negatywnej.

To zaś powoduje, że dogmat rzeczywiście prowadzi człowieka do poznania Boga. Natomiast poznanie mistyczne Boga nie prowadzi do porzucenia dogmatu, ale wręcz przeciwnie, wzmacnia poznanie dogmatu, prowadząc do odkrywania coraz głębszych jego pokładów znaczeniowych i egzystencjalnych.

<sup>36</sup> Taki charakter ma chrześcijańskie rozumienie tajemnicy, która nie jest czymś ukrytym i niedostępnym, ale odkrytym, lecz niezmiernym (por. R.J. Woźniak, *Rożnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 152–156).

## Bibliografia

- Aurelius Augustinus, *Sermones de Scripturis*, [w:] *Opera Omnia. Tomus quintus. Pars prior*, Paryż 1865 (PL 38), s. 23–993.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- Chenu M.-D., *La litterature comme „lieu” de la theologie*, „Revue des Sciences philosophiques et theologiques” 53 (1969), nr 1, s. 70–80.
- Dulles A., *Models of Revelation*, Garden City 1983.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Gesche A., *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Johnston W., *Mistycyzm „Obłoku niewiedzy”*, tłum. A. Gicala, Poznań 2001.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Merton T., *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008.
- Nelson V., *Sekretne życie lalek*, tłum. A. Kowalcz-Pawlik, Kraków 2009.
- Obolevitch T., *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (2011), nr 1, s. 81–93.
- O’Collins G., *Fundamental Theology*, Ramsey 1981.
- Ogórek P.P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, [w:] tegoż, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 215–321.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Scruton R., *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2010.
- Seckler M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlufis steil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, A. Dulles (hrsg.), Fryburg 1988, s. 180–241.
- Sesboue B., *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”. Relacje trynitarne (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, B. Sesboue (red.), tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 251–300.
- Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 214–225.
- Sokołowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012.
- Strumiłowski J.P., *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- Viladesau R., *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, Nowy Jork–Oksford 2012.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.



Andrzej Jastrzębski

Uniwersytet św. Pawła w Ottawie, Kanada  
ORCID: 0000-0003-2637-7706

## *Homo deificatus*<sup>1</sup>

### *Homo deificatus*

**ABSTRACT:** *Theosis* (*deificatio*) was one of the major theological topics in both early Eastern and Western Churches. The concept of *theosis* would not be a favorite tool for contemporary theologians to express the basic call of the human being to become like God (moral perfection). The human being was created in the image of God and through God's grace is to become His resemblance (similitude). God's grace operating in the sacraments of the Church launches the process of deification of the human being, transforming him into God's similitude as far as it is possible in this life. The human being is not going to become God; rather, he is going to become fully human. This article is an attempt, based on the teaching of the Fathers of the Church and their contemporary commentators, at illustrating this process.

**KEYWORDS:** human being, grace, *theosis*, spiritual development, image and similitude

**ABSTRAKT:** *Theosis* (*deificatio*, przebóstwienie) było jednym z głównych tematów teologicznych zarówno w Kościołach wschodnich, jak i zachodnich. Koncepcja teozy dla współczesnych teologów nie byłaby ulubionym narzędziem wyrażania podstawowego wezwania człowieka do upodobnienia się do Boga (doskonałości moralnej). Człowiek został stworzony na obraz Boży i dzięki łasce Bożej ma stać się do Niego podobny (*similitude*). Łaska Boża działająca w sakramentach Kościoła rozpoczyna proces przebóstwienia człowieka, przemieniając go, na ile to możliwe, na podobieństwo Boże już w tym życiu. Człowiek nie stanie się Bogiem, ale stanie się w pełni człowiekiem. Niniejszy artykuł jest próbą zilustrowania tego procesu, opartą na nauczaniu Ojców Kościoła i ich współczesnych komentatorów.

**SŁOWA KLUCZOWE:** człowiek, łaska, teoza, rozwój duchowy, obraz i podobieństwo

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2015, t. 23, nr 1, s. 7–18. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

## Ogólna charakterystyka koncepcji przebóstwienia

Przez przebóstwienie (gr. *theosis*, *theopoiesis*; łac. *deificatio*) teolodzy, szczególnie na Wschodzie, starają się wyrazić nowy stan człowieka, który polega na wewnętrznej obecności Ducha Świętego, prowadzącego człowieka na drogę świętości. Duch Święty upodabniając człowieka do Boga (*homoiosis theo*), co nie znaczy, że człowiek staje się Bogiem, czy nawet równym Mu, czyni go uczestnikiem Jego życia.

Obraz Boży (*eikon*) stanowi niezbywalną część natury człowieka, natomiast dzięki Duchowi Świętemu kształtuje się w człowieku podobieństwo, zachodzi upodobnienie do Boga, a człowiek raduje się uczestnictwem w błogosławnym życiu Boga. To w obrazie Boga znajdują się ukryte duchowe władze człowieka, intelekt i wola, które są podatnym gruntem dla *theosis*. Przebóstwienie to największe pragnienie Boga wobec człowieka<sup>2</sup>. Przebóstwienie nie jest darem przydawanym do natury człowieka, którą można by ujmować także bez niego, lecz istotnym elementem samej natury ludzkiej, kiedy odbija ona swój pierwotny model, stając się podobieństwem Boga w Trójcy<sup>3</sup>.

Słowo „prebóstwienie” do języka teologii wprowadził właściwie Klemens Aleksandryjski. Termin ten został przyjęty dla wyrażania sytuacji chrześcijanina odkupionego przez Chrystusa. *Theosis* było pochodzenia pogańskiego, dlatego niektórzy Ojcowie woleli używać innych wyrażeń jak: usynowienie, pokrewieństwo z Bogiem, zażyłość, wspólnota natury, uczestnictwo czy też odrodzenie<sup>4</sup>.

Teologiczną podstawą idei przebóstwienia jest nauka Starego Testamentu o obrazie Boga w człowieku<sup>5</sup>. Na tej podstawie oraz opierając się na nauce św. Pawła o nowym życiu w Chrystusie („Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” – Ga 2,20), Ojcowie Kościoła utworzyli termin *theopoiesis*<sup>6</sup>. Jan Damascęński oraz Grzegorz z Nyssy mówili, że człowiek jest mikrokosmosem, syntezą wszechświata<sup>7</sup>. Paul Evdokimov mówił z kolei, że człowiek jest mikrotosem, ponieważ jako jedyny we wszechświecie nosi w sobie obraz Boga<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 132–133.

<sup>3</sup> Por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracoviensia” 4 (1972), s. 225–226.

<sup>4</sup> P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 47.

<sup>5</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 226.

<sup>6</sup> Tamże, s. 67.

<sup>7</sup> Por. A. Kijewska, *Renesans karoliński: Alkuin, Eriugena*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012, s. 111.

<sup>8</sup> Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 52.

Człowiek, stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga, osiąga swoje naturalne spełnienie w procesie przebóstwienia. Stanowi ono aktualizację powierzonego człowiekowi zadania upodobniania się do swego Stwórcy. Aby to zadanie zrealizować, człowiek jest obdarowany szczególnymi pomocami od Boga, łaską Ducha Świętego<sup>9</sup>.

Stajemy wciąż wobec wielkiej i niedającej się dobrze zawrzeć w pojęciach tajemnicy Boga, który jest całkowicie inny (transcendentny), a jednak skutecznie udziela się człowiekowi, nie wchłaniając go jednak w siebie i nie pozbawiając indywidualnej odrębności. Nie ma zatem miejsca na panteizm, jest za to miejsce na uświęcenie ciała i jego zmartwychwstanie<sup>10</sup>. Duch Święty, który zamieszkuje w duszy człowieka, jest sprawcą procesu przebóstwienia. Przebóstwienie jest możliwe dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – przebóstwienie to właściwie nowe życie w Chrystusie<sup>11</sup>.

Ojcowie greccy mówili, że Syn Boży stał się człowiekiem, aby człowiek mógł wejść w sferę Bożą, stać się Bogiem (Ireneusz, Atanazy). Była to istotna część orędzia chrześcijańskiego. Przebóstwienie, stanie się jednym z Bogiem, było spełnieniem ludzkich tęsknot. Dziś rzadko się tak mówi, widząc w idei przebóstwienia zbyt duże wpływy helleńskie<sup>12</sup> albo po prostu relikty przeszłości. Koncepcję przebóstwienia należy rozumieć zawsze w kluczu antropologiczno-ontycznym, czyli w duchu interpretacji pozycji człowieka oraz jego powołania w świetle całej ekonomii Bożego działania, Jego planu zbawienia wobec człowieka<sup>13</sup>.

Maksym Wyznawca powiadał, że człowiek poprzez przebóstwienie otrzymuje od Boga wszystko, co On posiada, z wyłączeniem tożsamości istotowej. Wydaje się to może stwierdzeniem przesadnym, ale tak właśnie była pojmowana łaska przebóstwienia. Jest to pełny udział w życiu Bożym, będącym celem istnienia człowieka, bytu zaplanowanego na podstawie wzoru Bożego. Jan Damascencki dodaje, że człowiek przez łaskę przebóstwienia staje się tym, czym Bóg jest z natury, a św. Paweł przyrównuje ją do usynowienia (*theopoesis* staje się *hyiothesia* – człowiek staje się synem w Synu)<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 149.

<sup>10</sup> L.L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1982, s. 110.

<sup>11</sup> Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 146.

<sup>12</sup> C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 37.

<sup>13</sup> Por. R.P. Hinlicky, *Theological anthropology: Toward integrating theosis and justification by faith*, „Journal of Ecumenical Studies” 34(1991), nr 1, s. 38–74.

<sup>14</sup> Tamże, s. 43.

Również zdaniem Augustyna istotą przebóstwienia jest stawanie się „synami w Synu”, czyli życie w Chrystusie oraz ściśle z Nim zjednoczenie<sup>15</sup>. W chrześcijaństwie chodzi ostatecznie o osobowy związek człowieka z Bogiem w miłości<sup>16</sup>. Obok Augustyna ideę usynowienia (*adoptio*) podjął św. Ireneusz z Lyonu. Twierdził on, że podstawę usynowienia stanowi „zmieszanie” Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie, dlatego, że Bóg Ojciec dzięki temu rozpoznaje oblicze swego umiłowanego Syna w każdym człowieku<sup>17</sup>. Bóg Ojciec kształtuje człowieka na obraz swojego Syna, formując stopniowo w człowieku Jego oblicze, aż rysy umiłowanego Syna przebijają przez postać człowieka, a Ojciec może znaleźć w nim pełni swoje upodobanie<sup>18</sup>.

Chrześcijańska koncepcja człowieka jest rzeczywista, a nie symboliczna. Zakłada przemienienie i oświecenie stworzonej natury ludzkiej, tj. osiągnięcie wyższej jakości życia, a nie tylko symbolicznej reprezentacji nieludzkich wartości w ludzkim świecie. Centralnym tematem antropologii chrześcijańskiej jest – zdaniem Berdyajewa – idea Boskiej ludzkości, Bożo-człowieczeństwa. I co bardzo istotne, chrześcijaństwo prowadzi do deifikacji człowieka, a nie do angelizacji jego zwierzęcej natury, ponieważ Chrystus był Bogiem-Człowiekiem, a nie Bogiem-Aniołem<sup>19</sup>.

## Ludzka tęsknota za *deificatio* i pokusa, aby stać się „jak Bóg”

Jean-Paul Sartre mówił, że bycie człowiekiem oznacza stawanie się Bogiem albo przynajmniej tęsknotę za boskością. Tradycja chrześcijańska zawsze przypisywała człowiekowi tę naturalną tęsknotę (*desiderium naturale*) za Bogiem, choć pragnienie to może zostać zaspokojone w życiu człowieka jedynie przez „podnoszącą” go łaskę Boga. Na tym polega przebóstwienie lub pełne „uczłowieczenie człowieka”. Ludzkiego głodu nie zaspokoi żadna namiastka poza Bogiem. Choć człowiek, szukając zaspokojenia swego głodu, zwraca się do mnóstwa rzeczy tego świata, jego prawdziwe szczęście jest w Bogu. Szukanie zaspokojenia poza Bogiem zawsze prowadzi do rozczarowania<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 177.

<sup>16</sup> Tamże, s. 236.

<sup>17</sup> Por. K. Matuszewski, *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu*, [w:] *Idea udziału człowieka w życiu Bożym i Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, A. Uciecha (red.), seria: *Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova*, t. 10, Katowice 2010, s. 73–74.

<sup>18</sup> J.B. Lotz, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1985, s. 50.

<sup>19</sup> N. Berdyajew, *The Destiny of Man*, Londyn 1945, s. 82.

<sup>20</sup> C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 53.

Przebóstwienie wprowadza człowieka na nowe drogi, wcześniej mu nieznanne, choć podświadomie wy tęsknione. Człowiek wyczekuje realizacji przebóstwienia w swoim życiu, ponieważ jest ono właściwym spełnieniem jego natury; tęskni za zjednoczeniem się ze swym Stwórcą, ponieważ przeczuwa, że tylko w Nim jest możliwe zrealizowanie wszelkich pragnień oraz osiągnięcie prawdziwego Dobra. Przebóstwienie jest de facto aktualizacją najgłębszego powołania człowieka, prawdy o stworzeniu na obraz Boży i wezwania do upodabniania się do Niego. Aby ten cel osiągnąć, człowiek podejmuje różne wysiłki (akty autotranscendencji), przyjmuje cierpienie, a nawet jest zdolny do rezygnacji z niższych wartości na rzecz osiągnięcia wartości najwyższej, tj. Boga<sup>21</sup>.

Przebóstwienie oraz adopcja (usynowienie) to nade wszystko więź człowieka z Bogiem dzięki Wcieleniu Słowa Bożego oraz Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Przebóstwienie zawiera w sobie także wymiar etyczny, niejako wymaga od człowieka nowej konstytucji etycznej. Duch Święty wprowadza w człowieku harmonię między duszą i ciałem, co uzewnętrznia się w dobrych czynach. Innym owocem działania Ducha Świętego jest spokój pośród namiętności, czyli *apatheia*, która stanowi część *theosis*<sup>22</sup>. Proces przebóstwienia w pełni urzeczywistni się dopiero w wieczności<sup>23</sup>, w wymiarach eschatycznych (św. Atanazy)<sup>24</sup>, w drugim zmartwychwstaniu (św. Augustyn)<sup>25</sup>.

Christoph Schönborn mówi, że

człowieka niszczy nie wielkość jego tęsknoty, lecz jej wynaturzenie. Zamknięta w sobie samej tęsknota ta może człowieka tylko zniszczyć. Otwarta na właściwy cel, może przyjąć szczęśliwość Boga – jedyną skuteczną odpowiedź na ludzkie aspiracje. W niej spełniają się one ponad wszelkie ludzkie oczekiwania<sup>26</sup>.

Można wyróżnić dwie drogi fałszywego przebóstwienia, czyli samoubóstwienia człowieka. Pierwszą z nich jest gnoza jako próba uczynienia z siebie boga poprzez odkrycie swej rzekomo boskiej natury. Człowiek jest tu postrzegany jako ktoś nieświadomy swej boskości. Przebóstwienie sprowadzałoby się w takim wypadku do pełnego poznania siebie samego. Tego rodzaju „boski człowiek” jest obecny w wielu współczesnych systemach filozoficznych (np. *Übermensch* Nietzschego). Druga forma podejścia do przebóstwienia jest jego zupełną negacją.

<sup>21</sup> Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 134–135.

<sup>22</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 43.

<sup>23</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>24</sup> Tamże, s. 190.

<sup>25</sup> Tamże, s. 224.

<sup>26</sup> C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 54.

Człowiek jawi się tu jako radykalnie skończony i niedoskonały. Gabriel Marcel określił taką postawę jako pychę człowieka, jego „przesadną pokorę”, gdzie człowiek uważa się w istocie jako całkowicie autonomiczny byt. Oba podejścia łączy negacja wszelkiej współpracy z łaską Bożą<sup>27</sup>.

Bóg stworzył człowieka jako człowieka, a nie jako nieświadomego siebie boga, jak by chciała gnoza. Realizując w pełni swe człowieczeństwo, człowiek upodabnia się do Boga i jest to w istocie jedyna droga do stania się w pełni człowiekiem<sup>28</sup>. W tym kontekście z gnozą polemizował szczególnie św. Ireneusz z Lyonu. Nie zgadzał się on, aby umieszczać w naturze ludzkiej z zasady element boski. Gnostycy traktowali bardzo radykalnie określenie „bóg” zastosowane wobec człowieka, co wskazywało na to, że nie istnieje istotna różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Święty Ireneusz zdecydowanie zwalczał taką naukę<sup>29</sup>.

Człowiek jest *imago Dei*, natomiast prawdziwym obrazem Stwórcy jest Chrystus, Syn Boży. Człowiek nigdy nie będzie równy Bogu, nie będzie tym samym, co Bóg<sup>30</sup>. Święty Ambroży stwierdza przy tym, że człowiek dochodzi do uczestnictwa w Boskiej naturze wyłącznie za pośrednictwem Syna Bożego<sup>31</sup>. Święty Augustyn i św. Ambroży ograniczają przebóstwienie do stawania się człowieka na wzór aniołów, bo człowiek nigdy nie może stać się „jak Bóg”. Z tego poglądu zrodziła się teoria „uzupełniania zastępów anielskich” świętymi ludźmi<sup>32</sup>.

Przebóstwienia nigdy nie można ujmować jako dzieła człowieka, czyli jako samoubóstwienia. Dokonuje się ono przez łaskę, którą określano nieraz jako „przebóstwiająca”<sup>33</sup>. Przebóstwienie to zrealizowanie podobieństwa do Boga, ontyczne dokończenie człowieka pogłębiające jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo do Boga (obraz) i otrzymanie w darze Bożego sposobu istnienia, iluminacji przemieniającej progresywnie byt samej natury ludzkiej<sup>34</sup>. Przebóstwienie jest czystym darem Boga. Samo-przebóstwienie, czyli przebóstwienie naturalne, jest niemożliwe<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 51–52.

<sup>28</sup> Tamże, s. 40.

<sup>29</sup> Por. K. Matuszewski, *Idea udziału...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>30</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>31</sup> Tamże, s. 160.

<sup>32</sup> Tamże, s. 220.

<sup>33</sup> C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 42.

<sup>34</sup> Y.Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L.B. i S.G., „Znak” 20 (1968), nr 169–170, s. 859.

<sup>35</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 230.

## Koncepcja przebóstwienia na Zachodzie

W myśli zachodniej wiele miejsca pojęciu przebóstwienia (*deificatio*) poświęcił św. Augustyn. Deifikację wywodzi on z tajemnicy Wcielenia. Ważnym punktem odniesienia jest dla niego w tym kontekście tekst psalmu 82,6: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”. Z tego fragmentu Augustyn wyprowadza pojęcie przebóstwienia, *deificatio hominis*<sup>36</sup>. „Przebóstwienie dzieje się za sprawą boskiego czynu w człowieku i trwa w nim dzięki etycznemu postępowaniu człowieka na skutek uświęcającego działania Ducha. Stan taki prowadzi człowieka do celu ostatecznego – do Boga”<sup>37</sup>.

Według św. Augustyna przebóstwienie (*deificatio*) odnosi się do dziedziny mistyki, ponieważ wskazuje na całkowite zjednoczenie się człowieka z Bogiem, kiedy człowiek niejako „wchodzi w Boga”. Człowiek nie przestaje na tym, aby stać się tylko człowiekiem, ale chce być *homo deificatus*, choć nie może stać się Bogiem (*Deus*)<sup>38</sup>.

Termin „przebóstwienie” wyraża przemianę w istotę przebóstwioną, tj. wypełnioną Bogiem do takiego stopnia, że On może istnieć w istnieniu człowieka i działać w jego działaniach. Na Zachodzie tradycyjnie mówi się też w tym kontekście o łasce uświęcającej<sup>39</sup>. W opinii J. Grossa *theopoiesis* Kościoła greckiego jest właśnie odpowiednikiem tego, co dziś wyrażamy w pojęciu łaski uświęcającej. Sam Augustyn łączy *deificatio* z *iustificatio*<sup>40</sup>.

Święty Tomasz wprowadził koncepcję łaski stworzonej jako sposobu udzielania się duszy przez Boga. Nie jest to jakaś nad-natura nakładana przez Boga człowiekowi, ale nowa właściwość samej duszy, która uzdalnia ją do życia życiem Boga, nie niszcząc przy tym ani nie zmieniając istotowo natury ludzkiej. Pozostaje tajemnicą sposób, w jaki Duch Boży staje się duchem duszy człowieka<sup>41</sup>.

Na Wschodzie z podobną do Tomaszowej teorią wystąpił około 100 lat później św. Grzegorz Palamas. W jego rozumieniu należy odróżnić istotę Boga od energii, poprzez które udziela się On stworzeniom. Energie te są niestworzone, boskie i dzięki nim człowiek zostaje przemieniony. Przemieniona jest także jego cielesność. Energie Boże są ukazywane jako światło Taboru, które przenika Mojżesza, Eliasza i każdego, kto się na nie otwiera<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>37</sup> Tamże, s. 115.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 234.

<sup>39</sup> W. Stinissen, *Człowiek prawdziwy*, Poznań 2013, s. 171.

<sup>40</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>41</sup> L. Bouyer, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>42</sup> Tamże.

Poprzez przebóstwienie człowiek jest niejako „wchłonięty” przez ducha, a całe jego ziemskie dążenie podporządkowane celom Bożym, a ostatecznie pragnieniu ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem. Grzech pierworodny spowodował wypaczenie powołania człowieka, przyćmienie mgłą pożądań. Metaforycznie rzecz ujmując, natura ludzka pochyliła się ku ziemi i jej sprawom, zapominając o swym powołaniu do zjednoczenia się z Bogiem. W miejsce zorientowania na Stwórcę w człowieku górę wzięło mnóstwo przyziemnych celów. Mimo skażenia grzechem w człowieku zawsze istnieje, nawet jeśli nie w pełni świadome, pragnienie szukania Boga, aktualizacji pełni powołania do bycia człowiekiem przebóstwionym<sup>43</sup>.

## Przebóstwienie jako upodobnianie się do Chrystusa poprzez życie sakramentalne

Gdy Chrystus przychodzi do serca człowieka, staje się on nosicielem Chrystusa, jak to podkreśla Ignacy Antiocheński. Jeszcze dobitniej wyraża to św. Paweł w Liście do Galatów: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Dzięki obecności Chrystusa w sercu człowieka otrzymuje on wszystkie potrzebne mu do uświęcenia dary duchowe. Podobieństwo do Boga, utracone przez grzech pierworodny, zostaje człowiekowi przywrócone przez łaskę chrztu świętego. Ma on teraz chronić je oraz rozwijać, aż Chrystus się w nim ukształtuje w całej pełni i nastąpi przebóstwienie człowieka, czyli jego pełne zjednoczenie z Bogiem. Wówczas człowiecze serce pełne Boga staje się świątynią Jego chwały i miejscem odbicia się Jego istoty jeszcze przed uszczęśliwiającą wizją w wieczności<sup>44</sup>.

Praktycznym wymiarem przebóstwienia jest upodobnianie się do Chrystusa, ściśle z Nim zjednoczenie, które dokonuje się za sprawą sakramentów. Jest to naśladowanie śmierci Chrystusa oraz narodzin do nowego życia. Poprzez chrzest chrześcijanin otrzymuje swoje nowe istnienie, przez bierzmowanie dynamizm, a przez Eucharystię życie<sup>45</sup>. Przebóstwienie dokonuje się obiektywnie poprzez sakramenty Kościoła sprawowane w mocy Ducha Świętego, a subiektywnie poprzez ascezę człowieka, przez modlitwę, post i jałmużnę<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 140.

<sup>44</sup> Por. B. Zenkowsky, H. Petzold, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*, Marburg 1969, s. 75.

<sup>45</sup> C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 45–46.

<sup>46</sup> Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie...*, dz. cyt., s. 845.



Dzięki zjednoczeniu się Boga z człowieczeństwem w Chrystusie człowiek jest wezwany do tego, aby przez łaskę stawać się osobowym bytem przebóstwionym. Jest to przemiana ponadstotowa, „transfenomenologia świętości”<sup>47</sup>. Człowiek, który jest kształtowany na wzór Chrystusa – dzięki uczestnictwie w życiu sakramentalnym – potrafi być krzewicielem pokoju, sprawiedliwości, odnajdywać i czynić dobro, być serdecznym wobec innych, w końcu przebaczać – staje się wolny do życia miłością chrześcijańską<sup>48</sup>.

Przebóstwienie prowadzi do pełnej wolności w Chrystusie. Jest to wolność paradoksalna, ponieważ jest w swej istocie posłuszeństwem Chrystusowi. Chrystus sam jest wolnością i to On wyzwala człowieka ku wolności (Ga 3,4): „Pan zaś jest Duchem, a gdzie Duch Pański – tam wolność” (2Kor 3,17). Chrystus uwalnia człowieka przede wszystkim z wewnętrznych niewoli, tj. z grzechu. Tylko On jest prawdziwym gwarantem wewnętrznej wolności i tożsamości człowieka. Chrystus przynosi człowiekowi wolność w jego najrozmaitszych uwikłaniach i lękach egzystencjalnych.

Człowiek ochrzczony jest ukierunkowany na Chrystusa na tyle, na ile żyje Ciałem Mistycznym Chrystusa, tzn. na ile żyje życiem sakramentalnym. Tylko Chrystus bowiem może w pełni ożywiać każdego członka Kościoła, ponieważ gdzie jest Chrystus Eucharystyczny, tam jest życie łaski. Sakramenty święte są dla chrześcijanina szkołą obecności w radościach i smutkach innych ludzi, w życiu całej społeczności ludzkiej. Jest to formacja „sakramentalnej osobowości” człowieka, który staje się zdolny do odpowiedniego sposobu zachowania w rozmaitych sytuacjach życia. Życie sakramentalne powinno wyrażać się konkretnie w miłości bliźniego, a nawet w miłości nieprzyjaciół<sup>49</sup>.

Przyjęcie Chrystusa do swojego życia poprzez chrzest powinno kształtować określony sposób zachowania. Trzeba pamiętać przy tym, że człowiek upodabniający się do Chrystusa nie zostaje tym samym wyłączony spod obowiązności praw psychologicznych, socjologicznych czy biologicznych. Dalej przeżywa radości i cierpienie – być może nawet bardziej intensywnie. Człowiek ochrzczony jest dalej podatny na wszelkiego rodzaju choroby i nieobce są mu także zaburzenia psychiczne<sup>50</sup>.

Ochrzczony według Klemensa Aleksandryjskiego jest właściwie już przebóstwiony, jest istotą doskonałą, nowym człowiekiem. Nie jest to jednak proces automatyczny i domaga się współpracy ze strony człowieka. Najpierw jest

<sup>47</sup> Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 57.

<sup>48</sup> A.J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997, s. 36.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 39–41.

<sup>50</sup> Tamże, s. 44.

inicjatywa Boga, a potem jej dopełnienie poprzez współdziałanie człowieka<sup>51</sup>. Dar obrazu powierzony człowiekowi domaga się współpracy w stawaniu się człowieka podobnym Bogu przez „udoskonalający dar miłości”<sup>52</sup>.

W dobie Ojców Kościoła chrzest nazywano oświeceniem, ponieważ otwierał on oczy człowieka na Chrystusa. Chrzest faktycznie jest zakotwiczeniem człowieka w Chrystusie, uwalnia od grzechu pierwородnego i włącza go w Paschalne Misterium Chrystusa, czyniąc go nowym człowiekiem, który ma coraz głębiej poznawać Boga. Krótko mówiąc – chrzest otwiera człowieka na proces rozwoju nowej egzystencji w Chrystusie<sup>53</sup>.

## Przebóstwienie jako realizacja Bożego podobieństwa w człowieku

Stan przebóstwienia jest efektem współpracy człowieka z łaską Boga. Polega on na uczestnictwie natury ludzkiej w jakościach życia Bożego. Jest to realizacja podobieństwa do Jezusa Chrystusa w człowieku, dar łaski Bożej bez zasługi ze strony człowieka (por. 1P 1,3–4)<sup>54</sup>. Człowiek jest w pełni obrazem Boga, gdy spełnia się w nim ściśle zjednoczenie ciała i duszy z boskim Duchem, określonym jako niebiański i doskonały. Grzech sprawia separację od Ducha Bożego, natomiast dobre czyny przywracają jedność z Nim<sup>55</sup>.

Przebóstwienie zakłada rozwój człowieka ku doskonałości, jego radykalną aktualizację, spełnienie daru obrazu w podobieństwie. Dzieje się to w relacji do Jezusa Chrystusa, który sam stał się najpełniejszym przykładem tego, do czego każdy z ludzi jest wezwany<sup>56</sup>.

Człowiek potencjalnie przynależy do życia Bożego, ponieważ otrzymany w chwili jego stworzenia dar obrazu Boga, który w sobie nosi, zobowiązuje go do rozwijania w sobie życia Bożego, do zmierzania ku czystości i nieśmiertelności<sup>57</sup>.

W zmartwychwstaniu Chrystusa objawia się na powrót z całą mocą znaczenie obrazu Boga w człowieku oraz siła do realizacji podobieństwa. W tym między innymi kryje się wyjątkowość wydarzenia paschalnego, że ukazuje jasno

<sup>51</sup> Por. C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 47.

<sup>52</sup> Tamże, s. 48.

<sup>53</sup> A.J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, dz. cyt., s. 65.

<sup>54</sup> Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 136.

<sup>55</sup> A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>56</sup> Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 141.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 138.

powołanie człowieka oraz Jego realizację w osobie wcielonego Syna Bożego<sup>58</sup>. Duchowy proces zjednoczenia z Bogiem jest zapoczątkowany w życiu doczesnym, a realizuje się w pełni dopiero w zmartwychwstaniu. W czasie tego procesu ulega przemianie natura człowieka i ze zniszczalnej staje się niezniszczalna, zanurzona coraz bardziej w wieczności<sup>59</sup>.

Człowiek jest powołany do przeobstwienia, czyli do stania się za sprawą łaski Bożej tym, kim Jezus jest ze swej natury. W języku św. Pawła to *hypothesis*, usynowienie, stanie się dzieckiem Bożym<sup>60</sup>. Chodzi nie tyle o przeobstwienie, którego człowiek doświadcza na mocy samego stwórczego aktu Boga (obraz), a które wyłania się z uspienia w czasie chrztu św., ale o takie dojrzewanie człowieka, które prowadzi go do stawania się podobnym do Boga. Chodzi o mistyczne zjednoczenie z Bogiem, a nie o budowanie silnej osobowości, o powierzenie własnej natury do dyspozycji Boga – tak bowiem jest ona stworzona przez Boga – jako miejsce działania dla Niego (A. von Speyr)<sup>61</sup>.

Jan od Krzyża wyróżnia w człowieku trzy władze: rozum, pamięć i wolę. Wszystkie one mają stać się miejscem powierzenia się Bogu i Jego panowaniu<sup>62</sup>. Przeobstwienie to do pewnego stopnia przejście od autonomii i aktywności do zależności i bierności. Władze duszy powinny stać się czułymi odbiornikami łaski Bożej zdolnymi do wychwytywania poruszeń Ducha Świętego, pozwalając się Mu oświecać i pociągać – twierdzi niedawno zmarły pisarz katolicki, Wilfrid Stinissen. Przeobstwienie rozumu dokonuje się przez wiarę. Od strony Boga wiara jest oświeceniem dawanym rozumowi przez Objawienie Kościołowi. Od strony człowieka wiara jest otwarciem się rozumu na natchnienia Ducha Świętego, a ostatecznie powierzeniem samego rozumu Bogu. Nie potrzeba świętości, aby przyjmować natchnienia Boże. Wystarczy być otwartym na Niego tu i teraz oraz prawdziwie liczyć na Niego. Wtedy Bóg może wykorzystać rozum jako „latarkę”, która pomaga szukać mądrości. Jest to pewnego rodzaju przynaglenie, a nie wynik spekulatywnej pracy rozumu<sup>63</sup>.

Stinissen stwierdza, że żyjąc łaską przeobstwienia rozumu,

zwykle łatwo zauważymy, czy to, co czytamy, zostało napisane z Ducha, czy pochodzi tylko z ludzkiego źródła. Jeżeli piszący pozwolił Bogu odebrać sobie pióro, czujemy przestrzeń duchową wokół jego słowa. Zyskujemy i „widzimy”

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 142.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 137.

<sup>60</sup> W. Stinissen, *Człowiek prawdziwy...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>61</sup> Tamże, s. 139.

<sup>62</sup> Tamże, s. 138.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 140–141, 143, 146.

więcej niż to, co samo słowo zdolne jest wyrazić bezpośrednio. Słowa pod natchnieniem Ducha otwierają bramy wiodące do duchowej rzeczywistości. Wiodą ku ciszy i pokojowi w Bogu. Duch przemawia do ducha w nas<sup>64</sup>.

Powierzchnowa wola człowieka jest zakorzeniona w powierzchownym „ja”, głęboka wola w głębokim, prawdziwym „ja”. Można też mówić o powierzchownym rozumie, tj. rozumie ograniczonym do swych naturalnych zdolności. Rozum staje się głęboki, gdy jednoczy się z Chrystusem, który jest Logosem, Mądrością. Rezygnując z autonomicznego korzystania z własnego rozumu, człowiek stwarza przestrzeń dla Boga. Jego światło przynosi człowiekowi wiedzę, której rzeczywiście potrzebuje. Nawet więcej, Bóg chce ofiarować człowiekowi samego siebie<sup>65</sup>.

Mądrość kontemplacyjna jest dostępna dla każdego – twierdzi Stinissen. Wystarczy prawdziwie wierzyć, aby mieć do niej dostęp. Jest to mądrość czy świadomość, która jest bardzo trudno uchwytna i praktycznie niewyraźna w słowach<sup>66</sup>. Rozum podlega przeobstwieniu przez wiarę, natomiast pamięć przez nadzieję. Można wyobrazić sobie pamięć jako pewnego rodzaju spichlerz, gdzie gromadzimy nasze skarby. Im większe nastąpi opróżnienie tego spichlerza, tym więcej będzie w nim miejsca dla Boga, dla jedyne go prawdziwego bogactwa. Pamięć ma zatem oderwać się od wszelkich form i wiadomości, aby przyjąć światło łaski Bożej poprzez nadzieję<sup>67</sup>.

Przeobstwienie woli prowadzi z kolei do tego, że człowiek już nie chce niepotrzebnych mu niewłaściwych rzeczy, albo nie chce ich zbyt zawzięcie czy zaciekle. Wolą człowiek mówi Bogu „tak”, starając się jednocześnie dostroić do Jego woli. Ma powstać swego rodzaju harmonia między wolą Boga a wolą człowieka. Bierny sposób poddania się woli Boga polega na przyjmowaniu tego, czego człowiek nie jest w stanie zmienić – to, co Bóg najwyraźniej dopuszcza, choć może nie dosłownie tego chce. Czynny sposób zestrojenia się z wolą Bożą polega na wykonywaniu tego, co Bóg nam „zleca”. Są to różne zadania, ale zawsze są to zadania miłości i gdy człowiek je wykonuje, wypowiada swoje „tak” wobec Boga. W takiej sytuacji potrzeba aktywnego wsłuchiwania się w to, czego On oczekuje<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, s. 144.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 148–149.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 150–151.

<sup>67</sup> Tamże, s. 157.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 162–163.

## Zakończenie

Przebóstwienie jest owocem niezwyklej wymiany pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Ten drugi się niejako „uczłowieczył”, aby ten pierwszy mógł się „przebóstwić”. Wszystko to jest powodowane miłością tak ze strony Boga, jak i ze strony człowieka. Droga przebóstwienia to właściwie „ucieleśnienie miłości Bożej w naszym życiu”. Przebóstwienie to nie próby człowieka, aby z własnej mocy przekształcić się na wzór własnych urojeń o bogu, czy też projekcji własnej wyobraźni. Bardzo łatwo można zostać zamkniętym w diabelskiej pułapce między „urojoną wszechmocą Boga i znieawidzoną własną bezsilnością”<sup>69</sup>.

W kluczu receptywno-responywnym<sup>70</sup> można by powiedzieć, że recepcja łaski Bożej w życiu człowieka, która zawarta jest w darze bycia obrazem Boga, uzyskuje swoją odpowiedź ze strony człowieka poprzez rozwijanie w jego życiu Bożego podobieństwa, co zostało szczegółowo opisane w niniejszym artykule.

Teologiczna problematyka przebóstwienia nie wydaje się trafiać za bardzo do współczesnego człowieka, niemniej odpowiednie jej rozumienie oraz podanie także i dziś może stać dla niego zachętą do wejścia na drogę rozwoju duchowego. Pośród pluralistycznego wachlarza propozycji duchowych na współczesnym areopagu kultury nieco tajemniczo brzmiące *theosis/deificatio* może stać się atrakcyjną drogą dla duchowości chrześcijańskiej.

Rozumienie przebóstwienia jako rozwoju czy też urzeczywistniania w życiu człowieka podobieństwa do Boga, czyli aktywowania mocy Bożego obrazu, który człowiek nosi w sobie, może być zestawiona z niektórymi koncepcjami osobowości, pojmowanej jako zewnętrzny wyraz głębokiego ja człowieka; jako rozwinięte w pełni człowieczeństwo. Zagadnienie to mogłoby się stać przedmiotem osobnego studium.

## Bibliografia

- Berdyajev N., *The Destiny of Man*, Londyn 1945.  
Bouyer L.L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1982.  
Congar Y.Y., *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L.B. i S.G., „Znak” 20 (1968), nr 169–170, s. 859.  
Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.

<sup>69</sup> C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 49–50.

<sup>70</sup> Por. A. Jastrzębski, *Receptywno-responywne ujęcie duchowości. Zarys problematyki*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 167–178.

- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.
- Hinlicky R.P., *Theological anthropology: Toward integrating theosis and justification by faith*, „Journal of Ecumenical Studies” 34 (1991), nr 1, s. 38–74.
- Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracoviensia” 4 (1972), s. 225–226.
- Jastrzębski A., *Receptywno-responsywne ujęcie duchowości. Zarys problematyki*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 167–178.
- Kijas Z.J., *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.
- Kijewska A., *Renesans karoliński: Alkuin, Eriugena*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012.
- Lotz J.B., *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1985.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989.
- Matuszewski K., *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu*, [w:] *Idea udziału człowieka w życiu Bożym i Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, A. Uciecha (red.), seria: *Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova*, t. 10, Katowice 2010, s. 73–74.
- Nowak A.J., *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997.
- Schönborn C., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Stinissen W., *Człowiek prawdziwy*, Poznań 2013.
- Zenkowsky B., Petzold H., *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*, Marburg 1969.

Daniel J. Lasker

Ben-Gurion University of the Negev, Israel  
ORCID: 0000-0002-9096-318X

## Jewish Anti-Christian Polemical Treatises in Early Modern Central and Eastern Europe: Where Are They?<sup>1</sup>

Żydowskie antychrześcijańskie traktaty polemiczne w okresie  
wczesnej nowożytności Europy Środkowej i Wschodniej –  
gdzie one są?

**ABSTRACT:** Anti-Christian polemical treatises comprise a well-known genre in medieval Jewish literature. It is generally thought that these books were written in response to Christian missionary pressure. Yet, when considering Eastern Europe in the early modern period, one sees that this genre is almost non-existent, despite continuing Christian attempts at converting Jews. An analysis of medieval Jewish anti-Christian writings shows that rather than being necessarily a response to Christian missionary pressure, many of them are part of a larger Jewish theological enterprise. Hence, such works are prevalent in areas where Jews engaged in theology – the Islamic world, Iberia, Provence, and Italy – and almost non-existent in Northern Europe (Ashkenazi), where there was little interest in theology. This pattern continued into the early modern period, at which time Ashkenazic Jews still produced almost no anti-Christian polemical works. The most important early modern, eastern European anti-Christian book, the very popular *Faith Strengthened*, was written by a Lithuanian Karaite Isaac of Troki (died 1594), reinforcing our knowledge that Eastern European Karaite Jews did not share the Ashkenazi intellectual ethos of their Rabbinic neighbors.

**KEYWORDS:** Polemics, Jewish-Christian relations, Early Modern, Eastern Europe, Interreligious Polemics, Karaism

**ABSTRAKT:** Antychrześcijańskie traktaty polemiczne stanowią znany gatunek w średniowiecznej literaturze żydowskiej. Powszechnie uważa się, że książki tego rodzaju pisano w odpowiedzi na chrześcijańską działalność misyjną. Jednak biorąc pod uwagę Europę Wschodnią we wczesnym okresie nowożytnym, można zauważyć,

---

<sup>1</sup> The article was originally published in: “Wrocław Theological Review” 2018, vol. 26, no 1, pp. 61–72. The current version is a modified version of the original article by the editors.

że na tym obszarze gatunek ten prawie nie istnieje, pomimo stałych prób chrześcijan nawracania Żydów. Analiza średniowiecznych żydowskich pism antychrześcijańskich pokazuje, że niekoniecznie są one odpowiedzią na chrześcijańską misyjną działalność, raczej wiele z nich stanowi część większego żydowskiego przedsięwzięcia teologicznego. Stąd też takie prace są powszechne na obszarach, gdzie Żydzi byli zaangażowani w badania teologiczne – w świecie islamu, na Półwyspie Iberyjskim, w Prowansji i we Włoszech, zaś prawie nie istnieją w Europie Północnej (zamieszkaną przez Żydów aszkenazyjskich), gdzie zainteresowanie teologią było niewielkie. Wzorec ten utrzymywał się we wczesnym okresie nowożytnym, w którym aszkenazyjscy Żydzi nadal nie tworzyli prawie żadnych antychrześcijańskich utworów polemicznych. Najważniejszą wczesno-nowoczesną, wschodnioeuropejską książkę antychrześcijańską *Faith Strengthened* (Wiara umocniona) napisał litewski Karaim Izaak z Trok (zm. 1594 r.). Ta bardzo popularna praca potwierdziła, że karaimscy Żydzi wschodnioeuropejscy nie podzielali aszkenazyjskiego etosu intelektualnego swoich rabinackich sąsiadów.

SŁOWA KLUCZOWE: polemika, relacje żydowsko-chrześcijańskie, wczesna nowożytność, Europa Wschodnia, polemika międzyreligijna, Karaimizm

The simple answer to the question posed in the title is that there are almost no Jewish anti-Christian polemics in early modern Central and Eastern Europe. This is true for those areas which are considered part of the Ashkenazic Jewish realm, including Germanic lands, Bohemia, Poland-Lithuania, Ukraine and the like. Since that is the case, other questions follow: Why should one expect such treatises? Why do they not exist? Is the early modern period different from the medieval one? Are there such treatises outside areas of Ashkenazic cultural domination? Answering these questions will help us understand better the history of the Jewish critique of Christianity in the medieval and early modern periods.

The first question to be answered is why we should expect to find Jewish anti-Christian treatises in early modern Central and Eastern Europe. Polemical literature was a common literary feature produced by medieval Jews, who produced a significant amount of literature devoted to the refutation of Christianity, in addition to embedding anti-Christian materials in works of other genres. If we accept the common wisdom, what I call the traditional narrative of the Jewish-Christian debate, Jews attacked Christianity in the context of Christian pressure, especially conversionary pressure; when Christians left Jews alone, Jews ignored Christianity and certainly did not attack it. Thus, Jewish composition of anti-Christian treatises in Christendom from the twelfth century on is a reaction to a Christian missionary campaign. At those times and places where anti-Jewish pressure was particularly acute in the Middle Ages, such as in Franco-Germany, Provence and Spain from the thirteenth century on, we find such treatises in abundance. This genre includes free-standing polemical



works, such as the twelfth-century Jacob ben Reuben's *Wars of the Lord* or the anonymous thirteenth-century *Nizzahon Yashan*, as well as accounts of public disputations, such as those of Paris, 1240, written by Joseph ben Nathan Official, and Barcelona, 1263, written by the chief Jewish representative, Nahmanides. The treatises produced are important parts of the Jewish literary heritage and reflect Jewish attitudes towards Christianity and refutations of its major doctrines.<sup>2</sup>

In the early modern period, the dynamics between Jews and Christians changed, and the power of the Catholic Church, and the mendicant orders which were at the forefront of conversionary campaigns, diminished in light of the Reformation and the rise of the nation-state. Nevertheless, Christians were still attacking Jews and Judaism, especially with help from Christian Hebraists and former Jews who had converted to Christianity; Jewish literature and practices were common targets.<sup>3</sup> Jews suffered legal disabilities and the censorship of their books, and leading Christian scholars, such as Johann Christoph Wagenseil and Theodor Hackspan, published Jewish anti-Christian polemics in order to refute their arguments. There were attacks on the Talmud such as those of Johann Pfefferkorn and Johann Andreas Eisenmenger. In light of ongoing Christian attempts to delegitimize Judaism and convert its adherents, one would expect to find anti-Christian treatises from this period, yet, as noted, they are almost non-existent in Ashkenazi areas.

We do find many polemical works in other parts of Europe at this time. Thus, if we look at early modern Amsterdam, we see that indeed there is abundant Jewish polemical material, especially in the seventeenth century. This literary production, produced mainly by Jews of Sephardic background, seems to have been stimulated mostly by the struggles of the returning Iberian Conversos who were caught betwixt and between the Inquisitorial forces in their native country and their desire to return to their ancestral religion. Having been cut off from Rabbinic Judaism for over 100 years, many of these New Christians were unaware of contemporary Jewish practice, and they often approached Rabbinic Jewish beliefs and practices with the prejudices instilled in them by

<sup>2</sup> On the Jewish critique of Christianity, see, e.g.: D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1997; D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979; and S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789*, vol. 1, Tübingen 1995. An overview of the literature on both sides of the debate is provided by H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, vol. 1 (1–11 Jht), Frankfurt a.M. 1982; vol. 2 (11–13 Jht), Frankfurt a.M. 1991; vol. 3 (13–20 Jht.), Frankfurt a.M. 1994

<sup>3</sup> See, e.g.: Y. Deutsch, *Judaism in Christian Eyes*, Oxford 2012.

the Church. In this environment, we find a healthy production of polemical works, many based on medieval Jewish anti-Christian treatises. The medieval compositions were used as a partial basis for composing original polemical books, many of which were written in the vernacular, such as the *Marrakesh Dialogues*,<sup>4</sup> or the works of Orobio de Castro<sup>5</sup> and of Saul Morteira.<sup>6</sup>

We also have a polemical exchange, in Hebrew, between a Jew of Amsterdam and the Christian Hebraist Johann Stefan Rittangel, who was in that city to publish his edition of *Sefer Yezirah*.<sup>7</sup> Even Benedict Spinoza, certainly no friend of traditional Judaism, made use of the Jewish anti-Christian tradition in his critique of Christianity.<sup>8</sup>

Another area of intense Jewish polemical literary output was Italy. Recent research by Karoly Daniel Dobos has turned up at least 56 Hebrew anti-Christian treatises from Italy, in addition to those which were written in the vernacular.<sup>9</sup> Post-medieval Italy, the home of the first official ghetto in 1516, was not a Garden of Eden for Jews, and Jews were forced to hear Christian missionizing sermons in Rome from the late sixteenth until the eighteenth century. There were also some Italian Jewish converts, but there was no constant anti-Jewish missionary campaign in all areas of what is now Italy. It is hard to conceive that Christian pressure was sufficient to cause the writing of 56 Hebrew responses, even if we

<sup>4</sup> C.L. Wilke, *The Marrakesh Dialogues. A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*, Leiden–Boston 2014.

<sup>5</sup> Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford 2004.

<sup>6</sup> M. Saperstein, *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of "New Jews"*, Cincinnati 2005; G.B. Kaplan, *Arguments Against the Christian Religion in Amsterdam by Saul Levi Morteira, Spinoza's Rabbi*, Amsterdam 2017.

<sup>7</sup> J.C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, Altdorf 1681, vol. 1, pp. 327–373 (with Latin translation). An English translation is available in O.S. Rankin, *Jewish Religious Polemic of Early and Later Centuries*, Edinburgh 1956, pp. 89–154.

<sup>8</sup> D.J. Lasker, *Reflections of the Medieval Jewish-Christian Debate in the Theological Political Treatise and the Epistles*, [in:] *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, Y.Y. Melamed M.A. Rosenthal (eds.), Cambridge 2010; R.H. Popkin, *Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century*, [in:] *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, M. Hunter, D. Wootton (eds.), Oxford 1992; E. Carlebach, *Ich will dich nach Holland schicken...?: Amsterdam and the reversion to Judaism of German Jewish converts*, [in:] *Secret Conversi ons to Judaism in Early Modern Europe*, M. Mulsow, R.H. Popkin (eds.), Leiden–Boston 2004.

<sup>9</sup> I thank Dr Dobos for that information; see also: D.J. Lasker, *Anti-Christian Polemics in Eighteenth-Century Italy*, [in:] *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. 1, Jerusalem 1994; and <http://www.jcrpolemicsinitaly.at/> [access: 30.09.2018].

take into account the presence of former Conversos in Italy.<sup>10</sup> Whatever the case, it is still significant that in Italy, Jews wrote so many polemical treatises, whereas in Central and Eastern Europe, we find almost no such literature.

Since there were Jews who responded to the challenges of Christianity in early modern Western and Southern Europe by writing polemics, we might expect to find a comparable Jewish reaction to parallel Christian challenges in Central and Eastern Europe during the same period. Yet, as mentioned, we do not see analogous polemical treatises to the east of Amsterdam and north of Italy. I would explain this lack by noting that the traditional narrative that Jewish anti-Christian literature was written in response to a Christian threat on Judaism is not the only narrative that explains this literature. In fact, I have devoted a number of years of my academic career to an attempt to undermine the traditional narrative.<sup>11</sup> First of all, I have discussed at length the Jewish critique of Christianity in Muslim countries where there was no Christian mission to the Jews.<sup>12</sup> My work included co-editing the earliest extant Jewish anti-Christian work, the ninth-century *Account of the Disputation of the Priest*, written in Judaeo-Arabic, which eventually became the Hebrew *Book of Nestor the Priest*.<sup>13</sup> In addition, I have also explored eighteenth-century Italian Jewish polemics and edited one of them.<sup>14</sup> The examples of the Jewish critique of Christianity in the medieval Islamicate and in early modern Italy should suffice to demonstrate that in contrast to the traditional narrative that Jews attacked Christianity only when they, themselves, were attacked, Jewish polemical treatises were not necessarily responses to a direct Christian threat to Judaism. In addition, there is evidence that even in medieval Christian Europe the Jewish

<sup>10</sup> On Jewish conversions in Italy, see, e.g.: P.A. Mazur, *Conversion to Catholicism in Early Modern Italy*, New York–London 2016. The question remains as to whether there is a correlation between specific areas of anti-Jewish missionary activity in Italy and the Jewish polemical output. I thank Emily Michelson for discussing this issue with me. On the place of Conversos in Italian Jewish polemical literature, see: K.D. Dobos, *The Impact of the Conversos on Jewish polemical activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena's 'Magen we-Herev' Destined for a Converso Audience?*, “Annali di Storia dell’Esegesi” 33/2 (2016), pp. 413–434.

<sup>11</sup> D.J. Lasker, *The Jewish Critique of Christianity – In Search of a New Narrative*, “Studies in Christian-Jewish Relations” 6 (2011), pp. 1–9.

<sup>12</sup> Idem, *The Jewish Critique of Christianity Under Islam in the Middle Ages*, “Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 57 (1991).

<sup>13</sup> Idem, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, 2 vols, Jerusalem 1996.

<sup>14</sup> D.J. Lasker, *Sefer Herev Pifyyot’ of Saul ben Joseph Merari (?). An Italian Jewish Anti-Christian Polemic of the Eighteenth Century*, “Italia” 12 (1996), pp. 7–35.

critique of Christianity was not always motivated by a perceived need to refute Christianity.<sup>15</sup>

Why then did Jews engage in anti-Christian polemics when there was no Christian missionary threat or other such pressure? I think the answer is that refutations of Christianity are part of Jewish self-reflections on theology. Those Jewish thinkers who engaged in rational speculation, namely Jews from Islamic lands, and Sephardic and Italian Jews, also engaged in inter-religious polemic. Thus from the dawn of Jewish anti-Christian polemics in the ninth century, with the first medieval Jewish philosopher Dawud al-Muqammas; through Saadia Gaon in the tenth century; Nahmanides in the thirteenth; Hasdai Crescas in the fourteenth; and Joseph Albo and Isaac Abravanel in the fifteenth; anti-Christian polemics was an integral feature of Jewish theology. Occasionally there was a confluence of factors that led to Jewish anti-Christian literary activity, such as occurred in the century between the anti-Jewish riots and the expulsion of Jews from Spain (1391–1492). It was during this period that the Jewish philosophical critique of Christianity was particularly well developed in a significant body of literature.<sup>16</sup>

In contrast, what emerges from a study of Franco-German Jewry is the dearth of specific treatises devoted to attacks on Christianity. In fact, if we look at the twelfth to the fifteenth centuries, there are basically two periods of polemical activity: the second half of the thirteenth century, in the wake of the Disputation of Paris, 1240, and the attacks on the Talmud; and in Prague in the late fourteenth and early fifteenth centuries. The Prague polemicists were not typical Ashkenazi intellectuals, since they were quite aware of Sephardic modes of theology and polemics. In addition, the anti-Christian authors in Prague were leading luminaries, led by Yom Tov Lipmann Muhlhausen.<sup>17</sup> In contrast, the polemicists in High Medieval France-Germany were relatively minor figures, even anonymous, such as the author of *Nizzahon Yashan*. Rabbi Yehiel of Paris, the main Jewish participant in Paris, and one of the Tosafists, did not write the account of the disputation; this was left to Joseph ben Nathan Official who apparently was what I call a professional polemicist who also wrote *Sefer Yosef ha-Meqanne*. This can be contrasted to the case of Nahmanides, the leading Iberian luminary of his generation, who did write an account of his participation

<sup>15</sup> D. Berger, *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, "The American Historical Review" 91/3 (1986), pp. 576–591.

<sup>16</sup> See: D.J. Lasker, *Jewish Anti-Christian Polemics in Light of Mass Conversion to Christianity*, [in:] *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, M. García-Arenal, G. Wieggers (eds.), University Park 2019, pp. 103–116.

<sup>17</sup> See: D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics...*, op. cit.

in the Disputation of Barcelona. In sum, leading Ashkenazic Jewish intellectuals did not author anti-Christian treatises; at most, they engaged in invective against Christians in their religious poetry, or included anti-Christian comments in their other writings, such as commentaries, and even here, I believe the claims of anti-Christian motives in Ashkenazic exegetical works are exaggerated.<sup>18</sup>

If Christian pressure leads to a Jewish response, we would expect Ashkenazi Jewry to respond by writing specifically anti-Christian treatises, which they did but only during a window of approximately fifty years in the second half of the thirteenth century. But otherwise they were silent, because, as noted, anti-Christian polemics is a sub-category of Jewish theology or philosophy. To the extent that Jews did not engage in systematic reflection on their beliefs, namely the situation in Ashkenaz, they did not write anti-Christian polemics; in contrast, Jewish theologians, in other parts of the world, who did engage in such speculation, also attacked Christianity, even in the absence of a so-called Christian threat and even if they did not devote specific treatises to the subject.<sup>19</sup> If one were an Ashkenazi Jew, one just did not partake in the same activity.

A corollary to this observation about Ashkenazic polemics is the difference in literary genres between Sephardic and Ashkenazic Jewry. Among Sephardic Jews, an important genre is the dialogue, as can be seen in two major Jewish philosophical works, Solomon ibn Gabirol's *Fountain of Life*, and Judah Halevi's *Kuzari*. There is a dialogical nature to most polemical works, such as Jacob ben Reuben's *Wars of the Lord*, Nahmanides' account of the Disputation of Barcelona, or Shem Tov ibn Shaprut's *Touchstone*.<sup>20</sup> In contrast, Ashkenazic Jews did not write dialogues. Moses Mendelssohn wrote the dialogue *Phaedo* in 1767, a take-off on the Platonic dialogue, but this exception proves the rule. Mendelssohn initiated a newfound interest in philosophy among the German branch of Ashkenazi Jewry. Thus, he engaged in reflections upon Jewish theology; he used the dialogical genre; and he also published refutations of Christianity, such as his response to Lavater and his letter to Karl-Wilhelm, the hereditary

<sup>18</sup> See, e.g.: D.J. Lasker, *Joseph ben Nathan's and the Medieval Jewish Critique of Christianity*, [in:] *Jews and Christians in Thirteenth Century France*, J.D. Galinsky, E. Baumgarten (eds.), New York 2015, pp. 113–122; and the further references provided there. I use the term “professional polemicist” to denote someone who devoted his major intellectual energies to studying Christianity, e.g., mastering Latin and reading Christian sources for the purposes of polemicizing and not as an incidental part of his intellectual profile.

<sup>19</sup> Saadia Gaon, for example, included anti-Christian arguments in both his theological and exegetical works; see : D.J. Lasker, *Saadia on Christianity and Islam*, [in:] *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, D. Frank (ed.), Leiden 1995.

<sup>20</sup> See: A.W. Hughes, *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, Bloomington 2007.

prince of Braunschweig-Wolfenbützel.<sup>21</sup> My generalization remains valid: a Jewish community which does not reflect on theology and does not use the dialogue as a genre is not very likely to produce literary works of interreligious polemics.

The Ashkenazic situation did not change much in the early modern period. Central and Eastern European Jews generally continued not to be interested in theology, not to write dialogues, and not to write anti-Christian polemics. There are no major anti-Christian polemics produced by Ashkenazic Jewry in the early modern period; no *Nizzahon Yashan*<sup>22</sup> and no *Nizzahon*.<sup>23</sup> This is despite the growing pressure on Jews, especially in the works of Christian Hebraists, some of whom used their erudition to attack Jewish beliefs and practices. In contrast, in the same period, Amsterdam Jewry was mainly Sephardic and it simply continued the Sephardic tradition of anti-Christian polemics. And, as mentioned, Jewish anti-Christian treatises were flourishing in Italy, another area where Jews engaged in theological self-reflection.

Despite what was written until now, we can find a few exceptions to the generalization that Central and Eastern European Ashkenazi Jews eschewed the writing of anti-Christian treatises. For instance, we could look at the lost work of Jacob of Belzyce, known to us from the refutation of it by the Socinian Martin Czechowic published in 1581. From Czechowic's account of Jacob's arguments, it would seem that we have here an example of a Polish-Jewish treatise devoted specifically to anti-Christian polemic. We have almost no information about Jacob the author, and whether he was an actual historical figure, but Judah Rosenthal, who brought Jacob's lost work to scholarly attention, speculates that he may have been "one of the physicians of Spanish origin living in Lublin." According to Czechowic, Jacob cited the story of the conversion of the King of the Khazars as proof of the truth of Judaism. That story is, of course, the basis of Judah Halevi's *Book of Kuzari*. Thus, even if Jacob of Belzyce was a Polish anti-Christian polemicist, he was not a typical Ashkenazic Jew and seems to have had Sephardic connections.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> M. Mendelssohn, *Jerusalem and Other Jewish Writings*, transl. and ed. A. Jospe, New York 1969, pp. 113–127. Ram Ben-Shalom informs me of a text he discovered in which a Polish Jew, Elazar Shalom, wrote a polemical dialogue against Christianity but only after moving west and being influenced by Mendelssohn and the Enlightenment.

<sup>22</sup> This major work was edited by D. Berger, *The Jewish-Christian Debate...*, op. cit.

<sup>23</sup> Y.-T. Lipmann Muhlhausen, *Sefer Nizzahon*, Altdorf 1644.

<sup>24</sup> J.M. Rosenthal, *Marcin Czechowic and Jacob of Belzyce: Arian-Jewish Encounters in 16<sup>th</sup> Century Poland*, "Proceedings of the American Academy for Jewish Research" 34 (1966), pp. 77–97; idem, *Jacob of Belzyce and His Polemical Book*, "Gal-Ed" 1 (1973), pp. 13–30. Familiarity with the *Kuzari* was apparently not widespread in early modern Eastern Europe; see: A. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge 2008,

Or consider Zalman Zvi of Aufhausen's *Yudisher Theriak* (Jewish Theriac) written in Yiddish in 1615, in order to refute accusations against Jews of the apostate Samuel Friedrich Brenz in his *Juedischer abgestreiffter Schlangentalg* (Jewish Stripped-off Snakeskin), from 1614. Brenz's accusations were more social than theological, namely Jews hate Christians, blaspheme Jesus, and the like. Zalman's response was a refutation of those accusations, not a discussion of Christian doctrines or even biblical exegesis. It is mostly a work of apologetics with no refutation of Christian doctrines.<sup>25</sup>

In 1704 in Hanover there was a public disputation between an unnamed Jewish convert to Christianity and Rabbi Joseph Stadthagen. Polemical interchanges between Jews and Christians were not necessarily rare in early modern Central and Eastern Europe, since they were mentioned by such Jewish luminaries as Judah Loew of Prague, Hayyim Yair Bachrach of Koblenz, Worms and Mainz; and Jonathan Eybeschuetz of Prague and Altona-Hamburg.<sup>26</sup> What makes Stadthagen different is his short Hebrew-Yiddish account of this public disputation, called *Minhat Zikkaron* (The Offering of Memory). While other Jewish-Christian encounters were mentioned by the Jewish protagonists, they generally did not make a written record of them. Stadthagen's thirty-page booklet was published from manuscript over 200 years after the event and obviously did not have much contemporary resonance or serve as an example to other authors.<sup>27</sup>

A later Eastern European treatise which includes an anti-Christian polemical section is Dov Ber of Bolechow's *Divrei Binah* (Words of Wisdom), written in 1800, most of which has remained unpublished. Along with criticizing Christians for abolishing observance of the commandments, Dov Ber refutes blood libel and host desecration accusations. In this work as well, we see Sephardic influence as the author records his investigation of Christian writings as having been stimulated by the admonition of a number of writers, including Judah ben Samuel Lerma, Isaac Arama, Maimonides and Isaac Abravanel, that one should learn how to answer an adversary. All these authors are Sephardim.<sup>28</sup>

---

pp. 180–193. Jacob could have known of the story of a king and the three religions from *Nizzahon Yashan*; see: D. Berger, *The Jewish-Christian Debate...*, op. cit., pp. 216–218.

<sup>25</sup> *Yudisher Theriak. An Early Modern Yiddish Defense of Judaism*, transl. and ed. M.M. Fajerstein, Detroit 2016.

<sup>26</sup> J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, London 1961.

<sup>27</sup> A. Berliner, A. Hirsch, *Religionsgesprach gehalten am kurfürstlichen Hofe zu Hannover 1704*, Berlin 1914; a summary of this disputation is provided by S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy...*, op. cit., pp. 180–183.

<sup>28</sup> G.D. Hundert, *The Introduction to Divre Binah by Dov Ber of Bolechów: An Unexamined Source for the History of Jew in the Lwów Region in the Second Half of the Eighteenth Century*, "AJS Review" 33/2 (2009), pp. 225–269.

A writer cited by Dov Ber as a source for the refutation of Christianity is Tobias Cohen, author of the important medical treatise *Ma'aseh Tuvyah*. Cohen was born in Metz in 1652 to a father who came from Poland and he, himself, returned to Poland to study in Cracow. Yet Cohen was not a typical Eastern European Ashkenazi Jew either. His grandfather was originally from the Land of Israel. After beginning his medical studies in Frankfurt, he transferred to Padua in Italy and spent most of his career in the Ottoman Empire until his death in 1729. His book begins with a theological introduction which reads like a typical medieval rationalist work, and he writes that his defense of the immutability of Judaism builds upon the works of such authors as Saadia Gaon, Judah Halevi, David Kimhi, Isaac Abravanel, and some of the Jewish anti-Christian polemicists. Thus, any anti-Christian polemics in *Ma'aseh Tuvyah* is probably a function of its author's exposure to rationalism and science, not of his family origins in Poland.<sup>29</sup>

So, where is there a significant early modern Jewish anti-Christian polemic written by an author with deep roots in early modern Eastern Europe which can compete with the medieval literature in providing a wide-ranging defense of Jewish beliefs and exegesis along with major criticism of the New Testament? In fact, such a work does exist and it is one of the most important Jewish anti-Christian polemics ever written, one which influenced some of the authors I have just mentioned. This book was translated into different languages (Dutch, German, Ladino, Latin, and English) and was the occasion of a number of Christian refutations, including by such luminaries as the aforementioned Wagenseil and A. Lukyn Williams. I am referring to *Hizzuq Emunah* ("Faith Strengthened"), of Isaac ben Abraham of Troki, completed by his student, Joseph ben Mordecai Malinowski, soon after Isaac's death in 1594.<sup>30</sup> *Hizzuq Emunah's* popularity was a function of its comprehensiveness, providing an exegetical roadmap to refuting Christian interpretations of the Hebrew Bible and providing criticism of the New Testament. Its language is clear and easy to understand.

<sup>29</sup> *Ma'aseh Tuvyah* has had multiple editions since it was first published in Venice, 1707–1708; see also: D.B. Ruderman, *Medicine and Scientific Thought. The World of Tobias Cohen*, [in:] *The Jews of Early Modern Venice*, R.C. Davis, B. Ravid (eds.), Baltimore 2001.

<sup>30</sup> See: Isaac of Troki, *Hizzuk Emunah*, D. Deutsch (ed.), Sohrau 1865. For the multiple editions, translations, and Christian refutations, see: B.D. Walfish, M. Kizilov, *Bibliographia Karaitica. An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden–Boston 2011, pp. 560–565. On the author, see: G. Akhiezer, *The Karaite Author Isaac ben Abraham of Troki and his Polemics against Rabbanites*, [in:] *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, C. Goodblatt, H. Kreisel (eds.), serie: *The Goldstein-Goren Library of Jewish Thought*, vol. 6, Beer Sheva 2006.



Isaac was an Eastern European Jew, but, he was not, however, an Ashkenazi Jew; he was a Karaite who lived in the major Lithuanian city of Troki, or Trakai. Eastern European Karaites lived among Ashkenazim but they were certainly not Ashkenazic Jews. They spoke the Turkic Karaim language and not Yiddish, did not engage in the study of Talmud, and they maintained their own separate existence, a separation which eventually led to Karaite denial of any Jewish identity.<sup>31</sup> Most importantly for my purposes, Karaites had a long tradition of interest in theology and in anti-Christian polemic.<sup>32</sup> Isaac of Troki was well conversant with Jewish philosophical theology as can be seen from the list of authors he cites, such as Maimonides, Judah Halevi, Joseph Albo, and Isaac Abravanel. He was also acquainted with internal Christian disagreements which were prevalent in Poland-Lithuania in the wake of the Reformation. We have one other Eastern European Karaite anti-Christian polemic as well, Solomon ben Aharon of Troki's *Migdal oz* (Tower of Strength), written approximately 100 years after Isaac produced *Hizzuq Emunah*.<sup>33</sup> Thus, even if Rabbanite Jews in Central and Eastern Europe did not generally produce anti-Christian works, their Karaite brethren certainly did.

My review of the dearth of Central and Eastern European Jewish polemical literature in the early modern period should not be interpreted as saying that Jews did not respond to Christianity in those areas at this period. There are many Jewish references to Christianity and Christian accusations, and the unique challenges of the period found expression in works composed by Ashkenazi Jews.<sup>34</sup> Central and Eastern European Jews were certainly aware of the challenges presented to them by Christianity and were not indifferent to them. Yet, other than *Hizzuq Emunah*, we find no major anti-Christian polemical

<sup>31</sup> For a general background on Karaism throughout history, see: *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, M. Polliack (eds.), Leiden 2003. For studies concerning specifically Eastern European Karaism, see: *Eastern European Karaites in the Last Generations*, D.D.Y. Shapira, D.J. Lasker (eds.), Jerusalem 2011.

<sup>32</sup> D.J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden–Boston 2008; idem, *Karaism and Christianity: An Evolving Relationship*, [in:] *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, E. Carlebach, J.J. Schacter (eds.), Leiden–Boston 2012.

<sup>33</sup> See: G. Akhiezer, D.J. Lasker, *Solomon ben Aaron of Troki and his Anti-Christian Treatise 'Migdal 'Oz'*, [in:] *Eastern European Karaites...*, op. cit.

<sup>34</sup> See, e.g.: Ben-Sasson, *Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire*, "Harvard Theological Review" 59 (1966). See also: E. Carlebach, *Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany*, [in:] *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, D.P. Bell, S.G. Burnett (eds.), Leiden–Boston 2006.

works in Central and Eastern Europe in this period. This fact reinforces my assertion, in contrast to the accepted wisdom, that there is no necessary relationship between a Christian threat and a Jewish response in form of polemical, anti-Christian treatises. The composition of Jewish refutations of Christianity is a result of many factors, mostly having to do with Jewish rational self-reflection, an enterprise which was missing in Central and Eastern Europe.<sup>35</sup>

This research was supported by the I-CORE Program of the Planning and Budgeting Committee and The Israel Science Foundation (grant no. 1754/12) and was originally offered as a lecture at the Third International Conference on Christian Hebraism in Eastern and Central Europe, Wrocław, April, 2017.

## Bibliography

- Akhiezer G., *The Karaite Author Isaac ben Abraham of Troki and his Polemics against Rabbanites*, [in:] *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, C. Goodblatt, H. Kreisel (eds.), serie: *The Goldstein-Goren Library of Jewish Thought*, vol. 6, Beer Sheva 2006, pp. 437–468.
- Akhiezer G., Lasker D.J., *Solomon ben Aaron of Troki and his Anti-Christian Treatise 'Migdal 'Oz'*, [in:] *Eastern European Karaites in the Last Generations*, D.D.Y. Shapira, D.J. Lasker (eds.), Jerusalem 2011, pp. 97–129 (Hebrew).
- Ben-Sasson H.H., *Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire*, „Harvard Theological Review” 59 (1966), pp. 369–390.
- Berger D., *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979.
- Berger D., *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, „The American Historical Review” 91/3 (1986), pp. 576–591.
- Berliner A., Hirsch A., *Religionsgespräch gehalten am kurfürstlichen Hofe zu Hannover 1704*, Berlin 1914.

<sup>35</sup> My friend and colleague Ted Fram reminds me that in the second half of the sixteenth century there was a slight efflorescence of Polish Jewish rationalism, reflected, for instance, in *Torat ha-olah* by Moses Isserles (Rema 1520–1572) and in interest in Joseph Albo's *Book of Principles*. This rationalism was soon replaced in the seventeenth century when Kabbalah went “mainstream” in the Polish Jewish communities. At the same time, Catholics turned more of their attention to Protestants and basically left Jews alone for over a century, perhaps another reason for a lack of Jewish polemical activity specifically in Poland. J.M. Rosenthal, *Marcin Czechowic...*, op. cit., p. 94, is of the opinion that “the debates of Jacob of Belzyce and Isaac of Troki reflect the age of religious tolerance in Poland in the second half of the sixteenth century.” Yet, interreligious polemic is not necessarily a product of religious tolerance. One might also mention the public Jewish-Christian disputation in Lviv/Lvov, 1759, which was instigated by the anti-rabbinic Frankist movement, and, thus, was not typical of Jewish-Christian relations in general.

- Carlebach E., *‘Ich will dich nach Holland schicken...’: Amsterdam and the reversion to Judaism of German Jewish converts*, [in:] *Secret Conversations to Judaism in Early Modern Europe*, M. Mulso, R.H. Popkin (eds.), Leiden–Boston 2004, pp. 51–69.
- Carlebach E., *Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany*, [in:] *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, D.P. Bell, S.G. Burnett (eds.), Leiden–Boston 2006, pp. 451–480.
- Deutsch Y., *Judaism in Christian Eyes*, Oxford 2012.
- Dobos K.D., *The Impact of the Conversos on Jewish polemical activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena’s ‘Magen we-Herev’ Destined for a Converso Audience?*, „Annali di Storia dell’Esegesi” 33/2 (2016), pp. 413–434.
- Eastern European Karaites in the Last Generations*, D.D.Y. Shapira, D.J. Lasker (eds.), Jerusalem 2011.
- Hughes A.W., *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, Bloomington 2007.
- Hundert G.D., *The Introduction to Divre Binah by Dov Ber of Bolechów: An Unexamined Source for the History of Jew in the Lwów Region in the Second Half of the Eighteenth Century*, „AJS Review” 33/2 (2009), pp. 225–269.
- Isaac of Troki, *Hizzuk Emunah*, D. Deutsch (ed.), Sohrau 1865, Sohrau–Breslau 1873.
- Kaplan G.B., *Arguments Against the Christian Religion in Amsterdam by Saul Levi Morteira, Spinoza’s Rabbi*, Amsterdam 2017.
- Kaplan Y., *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford 2004.
- Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, M. Polliack (ed.), Leiden 2003.
- Katz J., *Exclusiveness and Tolerance*, London 1961.
- Krauss S., Horbury W., *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789*, vol. 1, Tübingen 1995.
- Lasker D.J., *Anti-Christian Polemics in Eighteenth-Century Italy*, [in:] *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. 1, Jerusalem 1994, pp. 185–192 (Hebrew).
- Lasker D.J., *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden–Boston 2008.
- Lasker D.J., *Jewish Anti-Christian Polemics in Light of Mass Conversion to Christianity*, [in:] *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, M. García-Arenal, G. Wieggers (eds.), University Park 2019, pp. 103–116.
- Lasker D.J., *The Jewish Critique of Christianity – In Search of a New Narrative*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 6 (2011), pp. 1–9.
- Lasker D.J., *The Jewish Critique of Christianity Under Islam in the Middle Ages*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 57 (1991), pp. 121–153.
- Lasker D.J., *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, Oxford–Portland 2007.
- Lasker D.J., *Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz*, [in:] *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Jews and Christians*, O. Limor, G. Stroumsa (eds.), Tübingen 1996, pp. 195–213.
- Lasker D.J., *Joseph ben Nathan’s and the Medieval Jewish Critique of Christianity*, [in:] *Jews and Christians in Thirteenth Century France*, J.D. Galinsky, E. Baumgarten (eds.), New York 2015, pp. 113–122.
- Lasker D.J., *Karaism and Christianity: An Evolving Relationship*, [in:] *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, E. Carlebach, J.J. Schacter (eds.), Leiden–Boston 2012, pp. 477–487.

- Lasker D.J., *Reflections of the Medieval Jewish-Christian Debate in the Theological Political Treatise and the Epistles*, [in:] *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, Y.Y. Melamed, M.A. Rosenthal (eds.), Cambridge 2010, pp. 56–71.
- Lasker D.J., *Saadia on Christianity and Islam*, [in:] *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, D. Frank (ed.), Leiden 1995, pp. 165–177.
- Lasker D.J., *Sefer Herev Pifyyot' of Saul ben Joseph Merari (?)*. *An Italian Jewish Anti-Christian Polemic of the Eighteenth Century*, "Italia" 12 (1996), pp. 7–35 (Hebrew section).
- Lasker D.J., Stroumsa S., *The Polemic of Nestor the Priest*, 2 vols, Jerusalem 1996.
- Lipmann Muhlhausen Y.-T., *Sefer Nizzahon*, Theodor Hackspan (ed.), Altdorf 1644 (reproduction with introduction by Ephraim Talmage, Jerusalem 1984).
- Mazur P.A., *Conversion to Catholicism in Early Modern Italy*, New York–London 2016.
- Mendelssohn M., *Jerusalem and Other Jewish Writings*, transl. and ed. A. Jospe, New York 1969.
- Popkin R.H., *Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century*, [in:] *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, M. Hunter, D. Wootton (eds.), Oxford 1992, pp. 159–181.
- Rankin O.S., *Jewish Religious Polemic of Early and Later Centuries*, Edinburgh 1956.
- Rosenthal J.M., *Jacob of Belzyce and His Polemical Book*, "Gal-Ed" 1 (1973), pp. 13–30 (Hebrew).
- Rosenthal J.M., *Marcin Czechowic and Jacob of Belzyce: Arian-Jewish Encounters in 16<sup>th</sup> Century Poland*, "Proceedings of the American Academy for Jewish Research" 34 (1966), pp. 77–97.
- Ruderman D.B., *Medicine and Scientific Thought. The World of Tobias Cohen*, [in:] *The Jews of Early Modern Venice*, R.C. Davis, B. Ravid (eds.), Baltimore 2001, pp. 191–210.
- Saperstein M., *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of "New Jews"*, Cincinnati 2005.
- Schreckenberg H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, vol. 1 (1–11 Jht), Frankfurt a.M. 1982; vol. 2 (11–13 Jht), Frankfurt a.M. 1991; vol. 3 (13–20 Jht.), Frankfurt a.M. 1994.
- Shear A., *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge 2008.
- Wagenseil J.C., *Tela Ignea Satanae*, Altdorf 1681.
- Walfish B.D., Kizilov M., *Bibliographia Karaitica. An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden–Boston 2011.
- Wilke C.L., *The Marrakesh Dialogues. A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*, Leiden–Boston 2014.
- Yudisher Theriak. An Early Modern Yiddish Defense of Judaism*, transl. and ed. M.M. Fairstein, Detroit 2016.

Piotr Ostański

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska  
ORCID: 0000-0001-8048-6255

## *Ty będziesz nazywał się Kefas (J 1,42).* Aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu<sup>1</sup>

*You will be called Kephas (John 1:42):*  
Aramaic Personal Proper Names in the Greek New Testament

ABSTRACT: Everyone who studies the New Testament Bible must take into account its Aramaic background that results from several factors:

- the Aramaic language was very popular in Roman Palestine during the first century A.D.;
- Aramaic was Jesus' mother tongue;
- Jesus' teaching was being recorded in Aramaic and then it circulated among the people;
- the oldest Church consisted of Aramaic speaking communities.

It is worth remembering that working on the Greek Gospels the New Testament authors would follow their Aramaic language habits, which resulted in Aramaisms in the Greek texts, Aramaic sentence constructions and even Aramaic words rendered by Greek letters. The aim of this paper is to investigate Aramaic anthroponyms, i.e. personal proper names existing in the Greek text of the New Testament. We analysed seven Aramaic personal names beginning with the syllable bar- („son of...”): Barabbas (Matt 27:16), Bariēsous (Acts 13:6), Barnabas (Acts 4:36), Barsabbas (Acts 1:23), Bartholomaios (Mk 3:18), Bartimaios (Mk 10:46) and Simōn Bariōna (Mt 16:17); four apostles' nicknames: Kēphas (John 1:42), Boanērges (Mark 3:17), Thōmas (Mark 3:18) and Thaddaios (3:18), and one female name – Tabitha (Acts 9:36). Aramaic names and nicknames recorded in Greek script are one of clever devices that help to localize the text of the Gospel in the multilingual environment of Roman Palestine of the first century A.D. and thereby makes it more reliable for the reader. Apart from Aramaic anthroponyms in the Gospels there are also many Aramaic toponyms (geographical proper names), common words and phrases. They will require further research.

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2016, t. 24, nr 2, s. 7–22. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

KEYWORDS: Aramaic language, Greek New Testament, anthroponyms

ABSTRAKT: Każdy badacz Nowego Testamentu musi wziąć pod uwagę jego aramejskie pochodzenie, wynikające z kilku czynników:

- język aramejski był bardzo popularny w rzymskiej Palestynie w pierwszym wieku naszej ery;
- język aramejski był językiem ojczystym Jezusa;
- nauczanie Jezusa było zapisywane w języku aramejskim i w tym języku było pierw rozpow szechniane;
- najstarszy Kościół stanowiła społeczność mówiąca po aramejsku.

Warto pamiętać, że pracując nad greckimi Ewangeliami, autorzy Nowego Testamentu ulegali swoim aramejskim nawykom językowym, co skutkowało licznymi arameizmami, aramejskimi konstrukcjami zdań, a nawet aramejskimi słowami w greckiej transliteracji. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie aramejskich antroponimów, tj. nazw własnych istniejących w greckim tekście Nowego Testamentu. Przeanalizowaliśmy siedem aramejskich nazw własnych zaczynających się od sylaby bar- („syn...”): Barabasz (Mt 27,16), Bar-Jezus (Dz 13,6), Barnaba (Dz 4,36), Barsaba (Dz 1,23), Bartłomiej (Mk 3,18), Bartymeusz (Mk 10,46) i Szymon, syn Jony (Mt 16,17); cztery przydomki apostołów: Kefas (Jan 1,42), Boanerges (synowie gromu) (Mk 3,17), Tomasz (Mk 3,18) i Tadeusz (3,18) oraz jedno żeńskie imię – Tabita (Dz 9,36). Aramejskie imiona i przydomki zapisane alfabetem greckim są jednym z narzędzi pomagających zlokalizować tekst Ewangelii w wielojęzycznym środowisku rzymskiej Palestyny I wieku n.e. i tym samym uczynić go bardziej wiarygodnym dla Czytelnika. Oprócz aramejskich antroponimów w Ewangeliach istnieje również wiele aramejskich toponimów (geograficznych nazw własnych), wspólnych słów i wyrażań, wymagających dalszych badań.

SŁOWA KLUCZOWE: język aramejski, grecki Nowy Testament, antroponimy

**N**a łamach „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” ukazał się w roku 2015 artykuł zatytułowany *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*<sup>2</sup>. Autor nakreślił w nim realia językowe w Palestynie za czasów Jezusa i stwierdził, iż wielu mieszkańców tych terenów było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku<sup>3</sup>. Trudno jednak dziś rozstrzygnąć, jaki był zasięg społeczny i terytorialny tych języków, w jakiej zależności pozostawały do siebie język hebrajski i aramejski oraz jaką rolę odgrywał w Palestynie język grecki<sup>4</sup>. Prezentowane tu opracowanie jest kontynuacją tamtego studium.

<sup>2</sup> Zob. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.

<sup>3</sup> Por. C. Arnould-Behar, *La Palestine a l'epoque romaine*, Paryż 2007; A. Tresham, *The languages spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal” 20 (2009), nr 1, s. 93.

<sup>4</sup> Por. P. Muchowski, *Język codzienny Judei w I i II wieku w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2 (2010), s. 131.

Nie można mieć wątpliwości, iż Jezus jako palestyński Żyd znał język aramejski<sup>5</sup>. Był to z pewnością Jego język ojczysty<sup>6</sup> i zapewne w tym języku nauczał też prostych ludzi. Również po aramejsku zaczęto spisywać logia Jezusa, które potem krążyły wśród ludzi w odpisach, a później stały się jednym ze źródeł dla ewangelistów.

Rodzi się pytanie, czy oryginalnym językiem Nowego Testamentu, a przynajmniej Ewangelii, mógł także być język aramejski<sup>7</sup>. Niektórzy uczeni sądzą, iż Ewangelie powstały oryginalnie po aramejsku, a później zostały przełożone na grekę. Takie podejścia są jednak na ogół odosobnione<sup>8</sup>. Dziś uważa się powszechnie, że pisma Nowego Testamentu spisywali po grecku redaktorzy, którzy na co dzień posługiwali się dwoma albo i trzema językami, przy czym ich językiem ojczystym był właśnie aramejski<sup>9</sup>.

Nie zachował się żaden starożytny aramejski tekst Ewangelii. Jedyne dostępne dziś najstarsze zapisy Ewangelii są kopiami greckimi. Ich obserwacja prowadzi jednak do interesujących wniosków językowych. Otóż zostały one zredagowane przez autorów, którzy pisząc po grecku, zachowali swoje aramejskie nawyki językowe, na przykład nietypowy dla greki aramejski szyk wyrazów w zdaniu (orzeczenie – podmiot – dopełnienie) czy obecność skażeń w tekście greckim, które dają się w miarę łatwo wyjaśnić przez odwołanie do słownictwa aramejskiego. Innym ważnym śladem wskazującym na semickie tło greckich Ewangelii są arameizmy<sup>10</sup>. Przy wnikliwej obserwacji tekstu okazuje się, że jest ich więcej w tych fragmentach, które przekazują słowa Jezusa, niż w partiach

<sup>5</sup> Por. R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 75.

<sup>6</sup> J. Barr sugeruje, że dla ustalenia ojczystego języka Jezusa należałoby przełożyć Ewangelie z greckiego na aramejski i hebrajski. Ten z tekstów, który okazałby się najbardziej zrozumiały, byłby językiem ojczystym Jezusa. Por. J. Barr, *Which language did Jesus speak? Some remarks of a semitist*, „Bulletin of the John Ryland Library” 53 (1970), nr 1, s. 14–15. Okazuje się, że przekład Nowego Testamentu na hebrajski pozwala wyjaśnić wiele trudnych miejsc tekstu. Por. D. Bivin, R. Blizzard, *Understanding the Difficult Words of Jesus*, Arcadia 1983, s. 79–91, 119–169.

<sup>7</sup> Według rozeznania Papiasza zacytowanego przez Euzebiusza z Cezarei „Mateusz uporządkował logia (*synētaxato ta logia*) w języku hebrajskim (*Hebraidi dialektō*), a każdy je tłumaczył (*hermēneusen* – «interpretował»), jak potrafił” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 3,39,16). „Język hebrajski” może (choć nie musi) oznaczać w tym kontekście język aramejski.

<sup>8</sup> Np. J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, Mogilany–Kraków 2009; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996, s. 259–262.

<sup>9</sup> Ta uwaga nie dotyczy ewangelisty Łukasza. Zob. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa...*, dz. cyt., s. 51, 54.

<sup>10</sup> Uczni mają sporo kłopotów z odróżnianiem arameizmów od hebraizmów.

narracyjnych<sup>11</sup>. Dlatego uczeni wysuwają przypuszczenie, iż redaktorzy Ewangelii mogli korzystać z pisanych aramejskich źródeł logiów Jezusa i „oprawiać” je w bardziej poprawne (z punktu widzenia języka greckiego) teksty narracyjne<sup>12</sup>.

Szczególnie ważnym świadectwem wpływu języka aramejskiego na grecki tekst Ewangelii są aramejskie nazwy pospolite oraz własne, a ponadto wyrażenia i zwroty pozostawione w tekście w oryginalnej formie aramejskiej, jedynie w greckiej transkrypcji<sup>13</sup>.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie analiza aramejskich antroponimów (osobowych nazw własnych) obecnych w greckim tekście Nowego Testamentu. Reszta aramejskiej onomastyki biblijnej (toponimy), a także słowa pospolite i zwroty językowe wymagają osobnego opracowania.

## Aramejskie antroponimy rozpoczynające się od cząstki *bar-*

Nazwy własne (imiona) osób w Nowym Testamencie wywodzą się z wielu starożytnych języków, przede wszystkim z języka hebrajskiego<sup>14</sup> i greckiego<sup>15</sup>. Jest też kilka imion aramejskich, których wspólną cechą jest identyczna pierwsza sylaba, *bar-*. Jest ona grecką transkrypcją aramejskiego słowa *bar* („syn”) w funkcji prefiksu patronimicznego<sup>16</sup>. Oto kilka przykładów z tekstów Nowego Testamentu:

- *Barabbas* („Barabasz”; Mt 27,16), od *bar-’abbā’* („syn ojca”);
- *Bariēsous* („Bar-Jezus”; Dz 13,6), od *bar-Yēšūa’* („syn Jezusa”, imię fałszywego proroka);

<sup>11</sup> Ta uwaga dotyczy zwłaszcza Ewangelii Janowej.

<sup>12</sup> Por. B. Knox, *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review” 6 (1947), nr 2, s. 29.

<sup>13</sup> Por. J. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula 1974, s. 93–184; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. 1. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 16–19; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 167.

<sup>14</sup> Np. imię „Jezus” (*lēsous*) pochodzi od hebrajskiego *Yēšūa’* (skrót od *Yhōšūa’*; „JHWH jest zbawieniem”; imię to występowało już w Starym Testamencie, ale przez szacunek dla Chrystusa następcę Mojżesza zwykło się nazywać „Jozuem”, a „Księgę Jezusa syna Syracha” – „Księgę Syracha”), a imię „Mateusz” (*Maththaios*) od hebrajskiego *Matityāhū* („dar Boga”).

<sup>15</sup> Np. imię „Filip” (*Philippos*; od *phileo* i *hippos*) znaczy „miłośnik koni”, a „Andrzej” (*Andreas*; od *anēr, andros*) – „mąż”, „mężczyzna”, „męskość”.

<sup>16</sup> Językoznawcy zwracają uwagę na zastanawiający fakt, mianowicie na brak imion biblijnych, które rozpoczynałyby się od cząstki *bēn-*, czyli hebrajskiego ekwiwalentu aramejskiego słowa *bar*.



- *Barnabas* („Barnaba”; Dz 4,36), od *bar-nābā’* („syn proroka”; Łukasz przetłumaczył imię *Barnabas* jako *hios paraklēseos* – „Syn Pocieszenia”);
- *Barsabbas* („Barsaba”; Dz 1,23), od *bar-sabā’* („syn szabatu”);
- *Bartholomaios* („Bartłomiej”; Mk 3,18), od *bar-Tôlemay* („syn Tolmaja”, prawdopodobnie znaczy „syn oracza”);
- *Bartimaios* („Bartymeusz”; Mk 10,46), od *bar-tîmay* (prawdopodobnie „syn zhańbienia”, „syn kobiety lekkich obyczajów”);
- *Simon Bariona* („Szymon syn Jony”; Mt 16,17), od *Šimôn bar-Yônâ* („Szymon syn Jonasza”, przydomek apostoła Piotra); ewangelista Jan oddał ten patronim Piotra po grecku: *Simon ho hios Ioannou* („Szymon syn Jana”; J 1,42).

## Kefas

Słowo *Kefas* jest aramejskim przydomkiem apostoła Piotra nadanym mu przez samego Jezusa:

Jezus wejrząwszy na Szymona rzekł: Ty jesteś Szymon, syn Jana (*Simôn ho hios Iōannou*), ty będziesz nazywał się Kefas (*Kēphas*) – to znaczy: Piotr (*Petros*; J 1,42).

Apostoł Piotr jest tym w gronie Dwunastu, który na kartach Nowego Testamentu ma najwięcej imion i określeń. Podstawowym jego imieniem jest *Szymon*. Autorzy biblijni używają zwykle formy *Simon* albo niekiedy – w duchu tradycji hebrajskiej – *Symeon* (Dz 15,14; 2P 1,1). Imię to pochodzi od hebrajskiego czasownika *šāma’* („słuchać”), a *šim’ôn* znaczy tyle co „słuchający” albo „posłuszny”.

Dwukrotnie imieniu „Szymon” towarzyszy patronim:

- „Ty jesteś Szymon, syn Jana” (*Simôn ho hios Iōannou*; J 1,42);
- „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony” (*Simôn Bariōna*; Mt 16,17).

Między obu wyrażeniami nie ma sprzeczności. Pierwsze identyfikuje ojca apostoła Piotra, drugie zaś jest semickim idiomem wskazującym na charakter osoby Piotra<sup>17</sup>. Hebrajskie *yônâ* oznacza „gołębia” lub „gołębicę”. *Szymon syn Jony* oznacza więc nie tylko „syna Jonasza”, ale też „syna gołębiczy” albo „człowieka gołębiego charakteru”. Ta cecha może się odnosić do co najmniej dwóch spraw: niewinności i bezpieczeństwa, jakie Piotr będzie wnosił (por. Mt 10,42), oraz jego otwartości na *Ducha Bożego zstępującego jak gołębicą* (Mt 3,16; Mk 1,11;

<sup>17</sup> Por. T. McDaniel, *Clarifying New Testament Aramaic Names & Words and Shem Tob’s Hebrew Gospel of Matthew*, Winewood 2008, s. 50–51.

Łk 3,22; J 1,32). Potwierdzeniem takiej interpretacji może być druga część wypowiedzi Jezusa:

Błogostawiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie (Mt 16,17).

*Szymon syn Jony* nie zawsze był „synem gołębiczy”. W ogrodzie oliwnym okazał się „synem jastrzębia”, gdy mieczem odciął ucho słudze najwyższego kapłana (Mt 26,51), ale okazał się „słuchającym”, czyli „posłusznym”, gdy Jezus nakazał mu schować miecz na miejsce (Mt 26,52). Ostatecznie zaś okazał posłuszeństwo, oddając życie dla Jezusa (Dzieje Piotra 31–41).

Przydomek nadany Szymonowi przez Jezusa u początków publicznej służby brzmiał *Kēphas*. Jest to grecka transkrypcja aramejskiego słowa pospolitego *kēpā*, które oznacza „skałę” albo „kamień”. Końcowa *sigma* (s) została dodana w języku greckim prawdopodobnie po to, aby określenie *Kēphas* miało bardziej formę męską niż żeńską.

Aramejskie określenie Piotra zachowało się tylko w dziewięciu miejscach Nowego Testamentu: w cytowanym wcześniej tekście Janowym (J 1,42) oraz osiem razy w dwóch listach Pawłowych, do Galatów (1,18; 2,9.11.14) i w Pierwszym do Koryntian (1,12; 3,22; 9,5; 15,5). Jest znamienne, iż Paweł jedynie w dwóch tekstach nazywa *Szymona* „Piotrem” (Ga 2,7.8), w pozostałych zaś miejscach – *Kefasem*. Ten fakt może albo odzwierciedlać starożytną tradycję mówienia o *Szymonie*, albo świadczyć o wierności Pawła wobec decyzji Jezusa co do zmiany *Szymonowi* imienia, albo też wskazywać, iż w chwili redakcji listów do Koryntu i Galacji *Kefas* nie był jeszcze powszechnie znany jako „Piotr”.

Sens przydomka *Kēphas*, jakim Chrystus obdarzył Szymona podczas ich pierwszego spotkania (J 1,42), staje się bardziej zrozumiały w świetle Jezusowej przypowieści o budowaniu na skale (Mt 7,24–25), a także dwóch metafor skały: w Pawłowej interpretacji napojenia Izraelitów wodą ze skały podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej (1Kor 10,8) oraz w perykopie o obietnicy prymatu (Mt 16,18). Podobnie jak wichry i nawałnice nie są w stanie zaszkodzić domowi, który został wybudowany na skale, tak Kościoła nie są w stanie zniszczyć bramy piekielne, ponieważ został on założony na duchowej skale i kamieniu węgielnym, jakim jest Chrystus (Ef 2,20; 1Kor 3,11). W perykopie o obietnicy prymatu Chrystus zapowiada powołanie „urzędu skały” w Kościele, a Piotrowi zapowiada, że będzie pierwszym, którego na ten urząd wprowadzi:

Ty jesteś Piotr, i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą (Mt 16,18).

Nadanie Szymonowi przydomku *Kēphas* wskazuje na głębię poczynań Jezusa. Wybierając słowo w języku aramejskim, czyli ojczystym dla siebie i apostołów, Jezus odsłania, iż pragnie zażyłości, rodzinności i bliskości ze swoimi uczniami i współpracownikami. A nadając *Szymonowi* przydomek już na samym początku swojej misji, Jezus odsłania zamiary, z jakimi się nosi wobec niego: w zamyśle Bożym ma on być *kēpā*, czyli skałą, stabilną i wytrzymałą, na której Pan będzie budował społeczność Kościoła<sup>18</sup>. Tej budowli nic nie grozi, ponieważ w istocie jest ona wznoszona na Chrystusie. Dla ewangelisty powołanie *Szymona* i nadanie mu nowego imienia u progu działalności Jezusa jest antycypacją formowania przyszłego Kościoła i przygotowaniem apostoła do jego przyszłych zadań<sup>19</sup>.

O tym, że przydomek *Kēphas* był dla starożytnego Kościoła ważniejszy od właściwego imienia rybaka z Galilei (czyli *Szymon*), świadczy powszechna akceptacja greckiej kalki tego słowa, czyli *Petros*. Ta forma imienia apostoła występuje w Nowym Testamencie aż 156 razy w siedmiu postaciach:

- *Petros* („Piotr”; np. Mt 14,28; Dz 10,21);
- *Simon Petros* („Szymon Piotr”; piętnaście razy w Ewangelii według Jana, np. J 1,40; 6,8; 21,15, i trzy razy w innych miejscach: Mt 16,16; Łk 5,8; 21,3; w 2P 1,1 – *Symeon Petros*);
- *Simon ho legomenos Petros* („Szymon zwany Piotrem”; Mt 4,18; 10,2);
- *Simon ho epikaloumenos Petros* („Szymon zwany Piotrem”; Dz 10,18; 11,13);
- *Simon hos epikaleitai Petros* („Szymon zwany Piotrem”; Dz 10,5,32);
- *epethēken onoma to Simoni Petron* („Szymon, któremu nadał imię Piotr”; Mk 3,16);
- *Simon hon onomasen Petros* („Szymon, którego nazwał Piotrem”; Łk 6,14).

Najważniejszym z punktu widzenia niniejszego studium jest perykopa o obietnicy prymatu, w której ewangelista wyjaśnia etymologię imienia „Piotr”:

Ty jesteś Piotr (*Petros*), i na tej Skale (*petra*) zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą (Mt 16,18).

Najprawdopodobniej historyczna rozmowa między Jezusem i apostołem toczyła się w języku aramejskim i Pan użył w niej dwukrotnie tego samego słowa *kēpā*: raz jako nowe imię *Szymona* i drugi raz w znaczeniu „skała”. Natomiast

<sup>18</sup> Pewnej analogii można się dopatrzeć w *Jalkut Szim'oni* (średniowiecznej antologii midrasz do Biblii hebrajskiej). W *Jalkut* 766 na temat Lb 23,9 Abraham został też nazwany skałą (*petra*), z której został wyciosany Naród Wybrany (por. Iz 51,1). Por. D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 79–80.

<sup>19</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, Londyn 1968, s. 313.

w tekście greckim Mt 16,18 zachodzi gra słów *petra-Petros*: *Szymon* będzie się nazywał *Petros* (forma męska), ponieważ będzie *petra* (forma żeńska) dla wspólnoty Kościoła<sup>20</sup>.

Jak aramejskie słowo *kēpā'* dało początek przydomkowi *Kēphas*, tak od greckiego terminu *petra* pochodzi nowe imię *Szymona, Petros*.

Według Klemensa Aleksandryjskiego istniały dwie różne osoby o imieniu *Kēphas*, mianowicie apostoł *Szymon Piotr* oraz jeden z siedemdziesięciu dwóch uczniów Jezusa (por. Łk 10 1,17)<sup>21</sup>. Klemens stoi na stanowisku, że reprimendę od Pawła za odsuwanie się od pogan, opisaną w Ga 2, otrzymał nie *Szymon Piotr*, ale uczeń o imieniu *Kēphas*. Zwolennicy tej tezy zwracają uwagę na fakt, iż treść Listu do Galatów sugeruje istnienie dwóch różnych osób; raz bowiem Paweł pisze o Piotrze, a innym razem o *Kefasie* (Ga 2,7–12). Nadto *Kefas* w Pawłowej relacji o chrystofaniach jest wyraźnie wyłączony z grona apostołskiego (w 1Kor 15,3–5 autor nie napisał bowiem, iż Jezus „ukazał się Kefasowi, a potem wszystkim Dwunastu”, co byłoby bardziej logiczne, ale: *ukazał się Kefasowi*, a potem Dwunastu). Ponadto apostoł *Szymon Piotr* postanowił na mocy jerozolimskiego konsensusu z Pawłem ewangelizować obrzezanych, czyli Żydów (Ga 2,8–9). Tymczasem z dalszych informacji Pawła wynika, że *Piotr* głosił Dobrą Nowinę poganom, np. w Koryncie; w 1Kor 1,12 Paweł łączy misję *Kefasa* z pracą Apollosa, o którym wiemy, że też ewangelizował Korynt (Dz 19,1). Te fakty mogą świadczyć, iż ewangelizację w Koryncie prowadził *Kefas-uczeń*.

Próba rozdzielenia Kefasa-apostoła od Kefasa-ucznia służy Klemensowi i innym pisarzom wczesnochrześcijańskim (np. Pseudo-Hipolitowi Rzymskiemu czy Hieronimowi) do oczyszczenia *Szymona Piotra* od zarzutu, iż w Antiochii miał on konflikt z Pawłem<sup>22</sup>. Prawosławni uważają Kefasa-ucznia za jednego z siedemdziesięciu dwóch wysłanników Jezusa i czczą go jako św. Kefasa biskupa Ikonium, tego, któremu po zmartwychwstaniu ukazał się Chrystus (1Kor 15,5–6). Wspomnienie św. Kefasa w prawosławnym kalendarzu liturgicznym przypada 4–17 stycznia<sup>23</sup>.

Gdyby pójść tropem Klemensa Aleksandryjskiego, należałoby dokonać w życiorysie *Szymona Piotra – Kefasa* jeszcze wielu innych retuszy.

<sup>20</sup> Por. D. Hagner, *Matthew 14–28*, Dallas 2002, s. 470.

<sup>21</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 1,12,1–2.

<sup>22</sup> Por. B. Ehrman, *Cephas and Peter*, „Journal of Biblical Literature” 109 (1990), nr 3, s. 463–474.

<sup>23</sup> Por. *Synaxis of the Seventy Apostles*, <https://oca.org/saints/lives/2016/01/04/100017-synaxis-of-the-seventy-apostles> [dostęp: 5.09.2016].

## Boanerges

Inny aramejski antroponim znalazł się w katalogu apostołów w Markowej perykopie o wyborze Dwunastu:

Jezus ustanowił Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek (onoma) Boanerges (Boanērges), to znaczy synowie gromu... (*hioi brontēs*; Mk 3,16–17).

Wybór Dwunastu spośród grupy uczniów stanowił ważne wydarzenie zarówno dla ziemskiej misji Jezusa, jak i dla losów przyszłego Kościoła. Lista apostołów, którą Marek znał zapewne z tradycji<sup>24</sup>, została przytoczona także przez innych autorów Nowego Testamentu (Mt 10,2–4; Łk 6,14–16 i Dz 1,13). Cechą charakterystyczną tych czterech katalogów jest identyczna kolejność imion pierwszych czterech apostołów i odmienny porządek ośmiu pozostałych<sup>25</sup>. Umieszczanie „Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba” na drugiej i trzeciej pozycji wykazu apostołskiego może wskazywać na ich szczególną rolę u boku Jezusa<sup>26</sup>, a także na ich pozycję w starożytnym Kościele<sup>27</sup>.

Jest znamienne, że Jezus nadał aramejskie przydomki tylko tym trzem apostołom: Szymonowi – *Kefas*, a Jakubowi i Janowi – *Boanerges*. Z tym ostatnim określeniem wiążą się liczne trudności interpretacyjne. Po pierwsze – Jezus zwykle zmieniał imię albo nadawał przydomek pojedynczym osobom (J 1,42)<sup>28</sup>. W rozważanym przypadku dwie osoby otrzymują taki sam przydomek. Po wtóre, o ile przydomek *Kefas* (Piotr) zastąpił własne imię *Szymona*, tak iż apostoł stał się powszechnie znany w Kościele starożytnym pod nowym imieniem, o tyle nie ma w tradycji kościelnej żadnych śladów świadczących o tym, że do Jakuba i Jana przylgnęło określenie *Boanerges*. Mało tego, termin *Boanerges* w Mk 3,17 jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie. Tak więc sam Jezus zmienił imię apostołom czy też nadał im przydomek, ale starożytna tradycja tego nie podchwyciła. A po trzecie – pochodzenie i znaczenie słowa *Boanerges*

<sup>24</sup> Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977, s. 127.

<sup>25</sup> Imię Judasza Iskarioty jest przytaczane zawsze jako ostatnie.

<sup>26</sup> To trio apostołskie pojawia się w narracjach o wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5,37), o przemianieniu na górze (Mk 9,2) i o Ogrodzie Oliwnym (Mk 14,33).

<sup>27</sup> Paweł nazywa ich w Ga 2,9 „filarami Kościoła”.

<sup>28</sup> Podobnie było w Starym Testamencie: Abram stał się Abrahamem, Saraj – Sarą, Jakub – Izraelem, a Daniel, Chananiaś, Miszael i Azariaś – Belteszassarem, Szadrakiem, Meszakiem i Abed-Nego.

jest niepewne. Żadne znane aramejskie czy hebrajskie terminy i wyrażenia, które Marek przetłumaczył jako *hioi brontēs* („synowie gromu”), w transkrypcji greckiej nie tworzą słowa *boanērges*<sup>29</sup>.

Wszelkie próby wyjaśnienia zagadkowego przydomku, jaki Jezus nadał dwom swoim apostołom, muszą uwzględniać trzy fakty: po pierwsze – w tekście biblijnym występuje słowo *Boanērges*, po drugie – ewangelista przetłumaczył to słowo jako *synowie gromu*, a po trzecie, ten termin musi mieć, podobnie jak określenie *Kēphas*, proveniencję aramejską albo szerzej – semicką.

Dość prosto próbuje rozwiązać problematykę określenia *Boanērges* C. Mann<sup>30</sup>. Sądzi on, że termin *boanērges* należy podzielić na dwa oddzielne słowa: *boanērges*. O ile pierwszą część, *boanē-*, można jego zdaniem traktować jako grecką transkrypcję aramejskiego terminu *bnē* („synowie”, liczba mnoga od *bar* – „syn”), o tyle drugiej części, *-rges*, nie da się już wyjaśnić tak prosto – w języku aramejskim i hebrajskim nie ma słowa *rges* na określenie „gromu”. Być może ma rację M.-J. Lagrange, że istnieje arabskie słowo *radjas*, które oznacza „grom”, i że było ono wtedy powszechnie używane<sup>31</sup>. Tak czy inaczej, Marek posłużył się skomplikowanym słowem złożonym i nadał mu własny sens.

Inaczej interpretuje przydomek Jakuba i Jana – *Boanērges* – P. Parker<sup>32</sup>. Uważa on, że Marek znał słabo język aramejski i hebrajski, a mimo to chętnie transliterował obce słowa do swojego tekstu. Ilekroć to jednak czynił, popełniał błędy. Według Parkera przykładem omyłki może być właśnie Mk 3,17. Skąd Marek wziął sylaby *boan-* albo *boanē-*, skoro po aramejsku „syn” to *bar*, a po hebrajsku – *ben*? Jeśli druga część, *-rges*, jest transkrypcją hebrajskiego *rēgeš*, to słowo to nie oznacza „gromu”, ale „zgiełk” albo „gniew”. Parker sądzi, iż Marek sięgnął do skażonego źródła tradycji i przeniósł je do swojej Ewangelii.

Jeszcze wcześniej przed Parkerem V. Taylor zauważył, że w niektórych manuskryptach greckich spotyka się odmienną pisownię słowa *Boanērges*: *Banērges* (MS 565) i *Banērges* (MS 700), a w Peszycie syryjskiej – *benai reges*<sup>33</sup>. Wszystkie te formy przypominają aramejskie/hebrajskie *bnē/benē* („synowie”). Taylor uważa, że litera „o” (omikron) w *boanē-* może być późniejszym dodatkiem albo głosą.

<sup>29</sup> Por. J. Donahue, D. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, s. 124.

<sup>30</sup> Por. C. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, Nowy Jork 1988, s. 249.

<sup>31</sup> Por. M.-J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paryż 1929, s. 65.

<sup>32</sup> Por. P. Parker, *The posteriority of Mark in new synoptic studies*, [w:] *The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, Macon 1983, s. 70–71.

<sup>33</sup> Por. V. Taylor, *The Gospel According to Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, Londyn 1952, s. 231–232.

Zgola odmienne znaczenie pierwszej części przydomka *Boanērges*, *boanē-*, proponuje T. McDaniel<sup>34</sup>. Wychodzi on od informacji podanej w słowniku M. Jastrowa na temat hebrajskiego rdzenia *bû* oraz słowa *be'î* („wybuchnąć”, „krzyczeć”, „radować się”)<sup>35</sup>. Od nich wywodzi się czasownik kończący się spółgłoską „n” (*bā'an*, „krzyczeć”). Pochodzący od niego imiesłów ma formę *bō'an*, a *status constructus* w liczbie mnogiej – *bō'anē* („krzyczący”; por. Iz 45,17). Zdaniem McDaniela właśnie to semickie słowo Marek poprawnie przepisał literami greckimi jako *boanē-*, a w tłumaczeniu sparafrazował je jako „synowie”.

Co zaś się tyczy drugiej części słowa, *-rges*, najbliższy brzmieniowo jest mu termin *rēgeš*. Jednakże ani w aramejskich, ani też w hebrajskich słownikach nie ma ono znaczenia „grom”. Komentatorzy próbują pójść innymi drogami i proponują cztery możliwości pochodzenia terminu – *rges*<sup>36</sup>:

- *rēgeš* („zgiełk”, „gniew”, „zamieszanie”)<sup>37</sup>;
- *rogez* („podekscytowanie”, „poruszenie”; „tumult”; por. Hi 37,2)<sup>38</sup>;
- *ra'as* („trzęsienie”)<sup>39</sup>;
- *ra'am* („grom”)<sup>40</sup>.

Najbardziej koresponduje z Markowym przekładem przydomku *Boanērges* jako *hioi brontēs* („synowie gromu”) semicki termin *ra'am* („grom”), ale nie odpowiada mu grecka transkrypcja, nawet wtedy, gdybyśmy w słowie *ra'am* zamienili ' (ajin) na *g* (gimel, czyli *ragam*)<sup>41</sup>.

Pewną pomocą w poszukiwaniu sensu *-rges* mogą być słowa: aramejskie *rigešā'* („hałas”, „poruszenie”) i arabskie *rajasa* („zagrzmiało”). Ponieważ zaś arabskie słowo *rjs* oznacza „bród” albo „nieczystość”, niektórzy komentatorzy zastanawiają się, czy *Boanērges* nie oznacza „synowie plugastwa”. Gdyby taki sens był intencją autora, prawdopodobnie przydomek apostołów brzmiałby *Benērges* („synowie...”). Marek zapisał jednak ich imię jako *Boanērges*, czyli, jak wskazano poprzednio: „krzyczący...”. Trudno powiązać frazeologicznie krzyk z brudem i nieczystością, a znacznie łatwiej – z krzykiem gromkim, potężnym i głośnym.

<sup>34</sup> Por. T. McDaniel, *Clarifying New Testament...*, dz. cyt., s. 47–49.

<sup>35</sup> Por. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and the Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Londyn–Nowy Jork 1903, s. 147, 870.

<sup>36</sup> Por. R. Guelich, *Mark 1–8:26*, Dallas 2002, s. 153.

<sup>37</sup> Por. O. Betz, *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias*, „Revue Biblique” 3 (1961), s. 41–70; C. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, Cambridge 1963, s. 131.

<sup>38</sup> Por. V. Taylor, *The Gospel According to Mark...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>39</sup> Por. J. Rook, „*Boanerges, sons of thunder*” (*Mk 3:17*), „Journal of Biblical Literature” 100 (1981), s. 94–95.

<sup>40</sup> Por. R. Buth, *Mark 3:17: Bonerges and popular etymology*, „Journal for the Study of the New Testament” 10 (1981), s. 29–33.

<sup>41</sup> Por. J. Rook, „*Boanerges, sons of thunder*”..., dz. cyt., s. 94–95.

Podsumowując, należy podkreślić, iż Jezus nadał apostołom Jakubowi i Janowi wspólny przydomek, który Marek zapisał w Mk 3,17 jako *Boanērges* i przetłumaczył na grekę jako *bioi brontēs* („synowie gromu”). Dzisiaj trudno jest zrekonstruować semicką (aramejską) postać tego wyrażenia, gdyż zaginęła ona bardzo wcześnie. Mamy przecież do czynienia z *hapax legomenon*, a tradycja nie potwierdza, aby Jakuba i Jana identyfikowano jako *Boanērges*.

Poszukiwania aramejskich wyrażen, z których może wyrastać grecki przydomek *Boanērges*, pozwalają spojrzeć też w intencje Jezusa:

- jeśli *Boanērges* uznać za grecką transkrypcję wyrażenia *bnē rēgeš* („synowie zgiełku”), być może Jezus chciał delikatnie wypomnieć tym dwóm braciom ich porywczy charakter (por. Mk 9,38; 10,35–40; Łk 9,54–55);
- jeśli zaś *Boanērges* stanowi zapis greckimi literami sformułowania *bō‘ānē rēgeš* („gromko krzyczący”), Jezus zapowiadał tym apostołom niezwykłą moc ich przepowiadania; miałyby ono mieć w sobie coś z potężnego apokaliptycznego głosu Chrystusa (por. Ap 1,10.15; 4,1) albo aniołów (por. Ap 5,2; 7,2; 14,7)<sup>42</sup>. Może tu być ukryte pouczenie, że ludzie Kościoła nie powinni mówić przyciszonym głosem, retuszując przy tym prawdę zbawczą. Mają być jak prorok Amos, który grzmiał, zapowiadając ogień na Judę oraz strawienie pałaców Jerozolimy (Am 2,5), albo jak Jezus, który gromił faryzeuszów (Mk 12,38–40)<sup>43</sup>.

## Thomas

W gronie Dwunastu, których wymieniają ewangelisci, był jeszcze inny apostoł, który miał aramejskie imię albo przydomek. To Tomasz:

Jezus ustanowił Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; (...) dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza (Thoman), Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego... (Mk 3,16.18).

W katalogach apostołów Tomasz wzmiankowany jest czterokrotnie: na szóstym miejscu po Filipie (Dz 1,13), na siódmym po Bartłomieju (Mt 10,3) i na ósmym po Mateuszu (Mk 3,18; Łk 6,15). Szczególnie ważną rolę Tomasz odgrywał w Ewangelii Janowej:

- wyraził gotowość pójścia za Jezusem na śmierć (J 11,14–16);

<sup>42</sup> Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 128.

<sup>43</sup> Por. *The Interpreter's Bible. General Articles on the New Testament. Matthew. Mark*, vol. 7, G. Buttrick (ed.), Nowy Jork–Nashville 1951, s. 688.



- pytał Jezusa o drogę prowadzącą do domu Ojca (J 14,2–6);
- chciał się osobiście przekonać o zmartwychwstaniu Chrystusa i dotknąć Jego ran (J 20,24–29);
- złożył najbardziej dojrzałe w Nowym Testamencie wyznanie wiary w bóstwo Chrystusa (J 20,28);
- był uczestnikiem chrystofanii galilejskiej Chrystusa i przekazania *Szymonowi Piotrowi* prymatu (J 21,1–14).

Imię *Thomas* w Nowym Testamencie jest grecką transkrypcją aramejskiego słowa *te'ômā'*, które znaczy „bliźniak” (hebr. *te'ôm* albo *tômā'*; Rdz 25,24; 38,27). Nie ma jednak żadnych śladów ani dowodów na to, że w społeczności izraelskiej funkcjonowało męskie imię *te'ômā'*, natomiast w tekstach pobiblijnych występuje określenie *te'ôm* jako nazwa gwiazdozbioru Bliźniat na ekliptyce nieba<sup>44, 45</sup>.

Ważny dla niniejszego studium jest fakt, iż trzykrotnie w Ewangelii Janowej Tomasz jest określony jako *Thomas ho legomenos Didymos* („Tomasz zwany Didymos”; J 11,16; 20,24; 21,2). Grecki termin *didymos* oznacza również „bliźniaka”. *Didymos* nie jest więc przydomkiem Tomasza, jak zdaje się sugerować sformułowanie „Tomasz zwany Didymos”, ale przekładem aramejskiego *te'ômā'* na grekę. Ponieważ zaś w kręgu języka greckiego funkcjonowało imię *Didymos*, można sądzić, że wśród chrześcijan mówiących po grecku Tomasz był znany właśnie jako *Didymos*, a wśród judeochrześcijan jako *Tômā'*.

Istnieje również stara chrześcijańska tradycja, w myśl której ów apostoł miał na imię Juda (*Ioudas*), a ponieważ w gronie Dwunastu było trzech uczniów o takim imieniu, każdy z nich miał odróżniający go przydomek: Juda z przydomkiem Tadeusz (*Ioudas Thaddaios*; Mt 10,3; Mk 3,18), Juda z przydomkiem Iskariota (*Ioudas Iskariótēs*; Mt 10,4; Mk 3,19; J 12,4) oraz Juda znany wśród Żydów jako *Tômā'*, a wśród Greków – jako *Didymos*. Aramejski i grecki przydomek tego „Judy” znaczy to samo – „Bliźniak”.

Końcowa *sigma* (s) w greckiej wersji słowa *Tômā'* została dodana prawdopodobnie dlatego, aby imię *Thomas* (podobnie jak przydomek *Kēphas*) brzmieniem przypominało bardziej formę męską niż żeńską.

## Thaddaios

W gronie Dwunastu był jeszcze jeden apostoł, który miał aramejskie imię (albo przydomek). To Tadeusz:

<sup>44</sup> Por. T. McDaniel, *Clarifying New Testament...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>45</sup> Por. tamże.

Jezus przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów (...) A oto imiona dwunastu apostołów: (...) Jakub, syn Alfeusza, i Tadeusz (*Thaddaios*; Mt 10,1–3).

Imię *Tadeusz* występuje jedynie w dwóch katalogach Dwunastu, tym Mateuszowym i tym Markowym (Mk 3,18). Łukasz nie używa imienia *Tadeusz* ani w Ewangelii (Łk 6,14–16), ani w Dziejach (Dz 1,13). Z analizy listy imion apostołów można wnosić, iż Łukaszowy *Thaddaios* nosi imię *Ioudas Iakobou* („Juda Jakubowy”) i występuje bezpośrednio po Szymonie Gorliwym<sup>46</sup>. J. Jeremias uważa, że to właśnie Łukasz przekazał autentyczną formę imienia tego apostoła, a Mateusz i Marek – jedynie jego przydomek, który mógł funkcjonować w starożytnym Kościele, jako że w gronie Dwunastu było, jak to wspomniano wcześniej, trzech apostołów o imieniu Juda. Być może chodziło też o to, by Judy Jakubowego nie mylić z Judaszem Iskariotą<sup>47</sup>. Prawdopodobnie takie pomyłki się zdarzały. Śladem może być wyraźne stwierdzenie Jana Ewangelisty: „Rzekł do Jezusa Juda, ale nie Iskariota: Panie, cóż się stało, że nam się masz objawić, a nie światu?” (J 14,22)<sup>48</sup>. Wydaje się, że patronim „Juda Jakubowy” powinien wystarczająco rozróżniać te dwie osoby.

Przydomek *Thaddaios* jest greckim zapisem aramejskiego słowa *tadday*, które ma kilka znaczeń:

- „o wielkim sercu”. Z taką interpretacją wiąże się pewien ciekawy wariant imienia apostoła. Otóż w języku aramejskim „serce” to *lēb / lēv*. W niektórych manuskryptach (np. w Kodeksie Bezy) imię apostoła w Mt 10,3 nie brzmi *Thaddaios*, ale wyraźnie nawiązuje do słowa *lēb*: *Lebbaios* („Lebbeusz”). Natomiast w innych kodeksach (np. w Kodeksie z Genizy Kairskiej czy w Leningradzkim) zachował się wariant „Tadeusz zwany Lebbeuszem”<sup>49</sup>;
- inne znaczenie słowa *tadday* to „odważny”, „mężny”, „chrobry”.

Przydomek *Tadday* otrzymał w greckiej wersji końcową sigmę (podobnie jak imiona *Tōmā’* i *Kēpha*), aby brzmieniem bardziej przypominać męską formę gramatyczną.

Według tradycji apokryficznej (JózCieś) *Thaddaios* był synem Józefa, męża Maryi z jego pierwszego małżeństwa oraz rodzonym bratem Jakuba, który stał na czele Kościoła w Jerozolimie. Z tej racji bywa on określany jako „brat Pański”. Po zesłaniu Ducha Świętego miał głosić dobrą Nowinę na Wschodzie. Przypisuje się mu też List Judy w kanonie Nowego Testamentu. Wierni czczą go

<sup>46</sup> Por. D. Hagner, *Matthew 1–13*, Dallas 2002, s. 266.

<sup>47</sup> Por. J. Jeremias, *New Testament theology. The proclamation of Jesus*, vol. 1, Nowy Jork 1971, s. 232–233.

<sup>48</sup> Por. R. Guelich, *Mark 1–8:26*, dz. cyt., s. 163.

<sup>49</sup> Tak jest m.in. w *King James Version*.

jako patrona spraw beznadziejnych. Trudno jednak rozstrzygnąć jednoznacznie, dlaczego *Ioudan Iakōbou* obdarzono przydomkiem *Thaddaios*.

## Tabitha

Wśród aramejskich nazw osobowych, które znalazły się w Nowym Testamencie, jedno jest imieniem żeńskim. Nosiła je chrześcijanka z Jafy, znana i ceniona za niezwykłą dobroć i miłosierdzie. Zachorowała ona i umarła. Kiedy wiadomość o jej śmierci dotarła do *Szymona Piotra* do Liddy, ten niezwłocznie przybył do Jafy i modląc się, wskrzesił zmarłą. Wydarzenie opisał Łukasz w Dz 9,36–43.

Wskrzeszona kobieta nosiła aramejskie imię *Tabitha*. Pojawia się ono we wspomnianej narracji dwukrotnie, we wstępie oraz w poleceniu wydanym przez Piotra:

W Jafie mieszkała pewna uczennica imieniem Tabita, co znaczy Gazela (Tabitha he diermēneuomenē legetai Dorkas). Czyniła ona dużo dobrego i dawała hojne jałmużny (Dz 9,36);

Piotr upadł na kolana i modlił się. Potem zwrócił się do ciała i rzekł: Tabito (Tabitha) wstań! (Dz 9,40).

Łukasz podał imię chrześcijanki z Jafy w dwóch postaciach: *Tabitha* oraz *Dorkas*. Ta pierwsza jest transkrypcją aramejskiego słowa *tebitā'* lub *tēbyitā'*. Jest to forma emfatyczna od terminu *tabyā'* i oznacza „gazelę” albo „sarnę”<sup>50</sup>. Druga postać imienia, *Dorkas*, oznacza „gazelę” po grecku. Stąd też komentarz autora Dziejów: *Tabitha he diermēneuomenē legetai Dorkas* („Tabita, która jest tłumaczona nazwą Gazela”). *Tabitha* i *Dorkas* są więc tym samym imieniem, pierwsze w wersji aramejskiej i drugie – w greckiej (por. też Dz 9,39).

Imię „Tabitha” należało do często używanych w Izraelu imion żeńskich, w rzeczywistości będących nazwami pospolitymi<sup>51</sup> (por. np.: Jamin – *yāmīn* znaczy „prawa ręka”, Debora – *debôrā* znaczy „pszczoła” i Rachel – *rāchēl* znaczy „owca”).

<sup>50</sup> Por. E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Lipsk 1884, s. 11. „Gazela” po hebrajsku to *š'bi*.

<sup>51</sup> Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 306.

Komentatorzy zastanawiają się, czy jest zbiegiem okoliczności podobieństwo słów wypowiedzianych przez Szymona Piotra do zmarłej: *Tabitha, anastēthi* oraz polecenia Jezusa skierowanego po aramejsku do córki Jaira: *Talitha koum* (Mk 5,41).

## Podsumowanie

Poważne studium nad greckim Nowym Testamentem musi uwzględnić aramejskie podłoże tekstów biblijnych, które jest wynikiem kilku czynników:

- język aramejski był bardzo popularny w Palestynie w I w. po Chr.;
- Jezus znał ten język i na co dzień nim się posługiwał;
- wśród ludzi krążyły zapisane po aramejsku Jezusowe logiony;
- najstarsze wspólnoty kościelne były aramejskojęzyczne<sup>52</sup>.

Kiedy zaczęto spisywać tekst Ewangelii, redaktorzy – pisząc po grecku – zachowywali swoje aramejskie nawyki językowe. Ich konsekwencją są między innymi arameizmy w tekście biblijnym, aramejskie konstrukcje gramatyczne, a także aramejskie słownictwo zapisywane greckimi literami, zarówno aramejskie nazwy pospolite, wyrażenia i zwroty, jak również aramejskie nazwy własne osobowe i geograficzne.

Przedmiotem niniejszego opracowania były aramejskie antroponimy, czyli osobowe nazwy własne przekazane w greckim tekście Nowego Testamentu. Wśród nich wskazano siedem aramejskich imion osobowych rozpoczynających się od sylaby *bar-* („syn”): *Barabbas* (Mt 27,16), *Bariēsous* (Dz 13,6), *Barnabas* (Dz 4,36), *Barsabbas* (Dz 1,23), *Bartholomaios* (Mk 3,18), *Bartimaios* (Mk 10,46) i *Simon Bariona* (Mt 16,17), następnie cztery przydomki apostołów: *Kēphas* (J 1,42), *Boanērges* (Mk 3,17), *Thomas* (Mk 3,18) i *Thaddaios* (3,18), a na końcu jedno imię żeńskie – *Tabitha* (Dz 9,36).

Aramejskie imiona i przydomki przekazane w transkrypcji greckiej dobrze lokalizują tekst Ewangelii w środowisku wielojęzycznej rzymskiej Palestyny w I w. po Chr. i stanowią pomocniczy argument przemawiający za wiarygodnością tekstów biblijnych.

W Ewangeliach znajduje się też, oprócz aramejskich antroponimów, wiele toponimów (geograficznych nazw własnych), a także pojedynczych słów i wyrażań. Wymagają one osobnego opracowania.

<sup>52</sup> Por. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa...*, dz. cyt., s. 54–55.

## Bibliografia

- Arnould-Behar C., *La Palestine à l'époque romaine*, Paryż 2007.
- Barr J., *Which language did Jesus speak? Some remarks of a semitist*, „Bulletin of the John Ryland Library” 53 (1970), nr 1.
- Bartnicki R., *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015.
- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996.
- Bivin D., Blizzard R., *Understanding the Difficult Words of Jesus*, Arcadia 1983.
- Betz O., *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias*, „Revue Biblique” 3 (1961), s. 41–70.
- Buth R., *Mark 3:17: Bonerges and popular etymology*, „Journal for the Study of the New Testament” 10 (1981), s. 29–33.
- Carmignac J., *Początki Ewangelii synoptycznych*, Mogilany–Kraków 2009.
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961.
- Donahue J., Harrington D., *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002.
- Ehrman B., *Cephas and Peter*, „Journal of Biblical Literature” 109 (1990), nr 3, s. 463–474.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 1,12,1–2.
- Fitzmyer J., *The Aramaic language and the study of the New Testament*, „Journal of Biblical Literature” 99 (1980), nr 1, s. 5–21.
- Hagner D., *Matthew 1–13*, Dallas 2002.
- Hagner D., *Matthew 14–28*, Dallas 2002.
- Jeremias J., *Neutestamentliche Theologie. 1. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973.
- Jeremias J., *New Testament theology. The proclamation of Jesus*, vol. 1, Nowy Jork 1971.
- Kahle P., *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, „Theologische Rundschau” 17 (1949), nr 3, s. 201–216.
- Knox B., *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review” 6 (1947), nr 2, s. 24–29.
- Kautzsch E., *Grammatik des Biblisch-Aramaischen*, Lipsk 1884.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977.
- Lagrange M.-J., *L'Evangile de Jesus-Christ*, Paryż 1929.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012.
- Mann C., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, Nowy Jork 1988.
- McDaniel T., *Clarifying New Testament Aramaic Names & Words and Shem Tob's Hebrew Gospel of Matthew*, Winnewood 2008.
- Montgomery J., *Some Aramaisms in the Gospels and Acts*, „Journal of Biblical Literature” 46 (1927), nr 1–2, s. 69–73.
- Muchowski P., *Język codzienny Judei w I i II wieku w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2 (2010).
- Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.
- Parker P., *The posteriority of Mark in new synoptic studies*, [w:] *The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, Macon 1983.
- Rook J., *„Boanerges, sons of thunder” (Mk 3:17)*, „Journal of Biblical Literature” 100 (1981), s. 94–95.

- Segert S., *The languages of historical Jesus*, „Communio Viatorum” 44 (2002), nr 2, s. 161–173.
- Schnackenburg R., *The Gospel According to St. John*, vol. 1, Londyn 1968.
- Stern D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.
- Synaxis of the Seventy Apostles*, <https://oca.org/saints/lives/2016/01/04/100017-synaxis-of-the-seventy-apostles> [dostęp: 5.09.2016].
- Szmajdziński M., *Język aramejski. „Lingua franca” starożytnego Bliskiego Wschodu*, [w:] „*Gloriam praecedit humilitas*” (Prz 15, 33). *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, tegoż (red.), Częstochowa 2015, s. 737–755.
- Taylor V., *The Gospel According to Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, Londyn 1952.
- The Interpreter’s Bible. General Articles on the New Testament. Matthew. Mark*, G. Buttrick (ed.), vol. 7, Nowy Jork–Nashville 1951.
- Torrey C., *The Aramaic of the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 61 (1942), nr 2, s. 71–85.
- Tresham A., *The languages spoken by Jesus*, „Master’s Seminary Journal” 20 (2009), nr 1, s. 71–94.

## Mirosław Rucki<sup>1</sup>

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu,  
Wydział Mechaniczny, Polska  
mirosław.rucki@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7666-7686

## Michael Abdalla<sup>2</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Neofilologii, Instytut Językoznawstwa,  
Zakład Komunikacji Międzykulturowej i Aksjolingwistyki, Polska  
masatur2@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0933-3755

# Kamień, o który wszyscy się potykają (Mt 16,23)<sup>3</sup>

## The Rock that Causes Everyone to Stumble (Matt 16:23)

**ABSTRACT:** The article deals with the verse Matt. 16:23 in which Jesus addresses Peter in the following way: “Get thee behind me, Satan: thou art an offence unto me: for thou savourest not the things that be of God, but those that be of men” (KJV). One of the meanings of the word provided by dictionaries is analysed: *skándalon* is the native rock rising up through the earth, which trips up the traveler’ (<http://biblehub.com/greek/4625.htm>). Syriac dictionaries explain the meaning of the word used in the *Peshitta* as *a stumbling-block*, that is the rock upon which people stumble. The expression *kefo d-tuqalto* in *Peshitta* Rom. 9:33, referring to Isa. 18:14, is a particularly interesting use of this word. Considering an original Aramaic version of the Peter’s name *Kefo*, the wordplay difficult to be translated into Polish is analysed: in Matt. 16:18 Jesus names Simon with a new name *Kefo* meaning the Rock as the foundation of the Church, and a few verses farther He calls him [*kefo*] *d-tuqalto* meaning the

---

<sup>1</sup> Mirosław Rucki: autor hipotezy badawczej oraz struktury tekstu, przeprowadził badania w zakresie słownictwa hebrajskiego i greckiego, odpowiedzialny za napisanie artykułu.

<sup>2</sup> Michael Abdalla: autor zastosowanej metody badawczej, przeprowadził badania w zakresie słownictwa syriackiego i aramejskiego, odpowiedzialny za sprawdzenie artykułu i nadanie mu ostatecznego kształtu.

<sup>3</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2018, t. 26, nr 2, s. 61–76. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

rock that sticks up on the road for everyone to stumble. Moreover, an analysis of the related words in the Hebrew *Bible*, the *Peshitta* and the *Targums* provides additional interesting details, for example about the millstone mentioned in Matt. 18.

KEYWORDS: Gospel, Aramaic, *Targum*, *Peshitta*, Talmud, Translation Studies, rock, Simon Peter, millstone, offence

ABSTRAKT: Artykuł dotyczy wersetu Mt 16,23, zawierającego wypowiedź Jezusa skierowaną do Piotra: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (Biblia Tysiąclecia). W analizie zwrócono uwagę na jedno ze znaczeń podawanych przez słowniki: „*skándalon* is the native rock rising up through the earth, which trips up the traveler” (<http://biblehub.com/greek/4625.htm>). Słowniki języka syriackiego również wyjaśniają znaczenie użytego w *Peszicie* słowa jako *stumbling-block*, czyli kamień, o który wszyscy się potykają. Szczególnie ciekawym użyciem tego słowa jest połączenie *kifo d-tukalto* w wersecie Rz 9,33, nawiązującym do Iz 18,14. Mając na uwadze aramejskie brzmienie imienia Piotra – Kefa, zauważono grę słów trudną do oddania w języku polskim: w wersecie Mt 16,18 Jezus nadaje Szymonowi nowe imię Kefa (Skała jako fundament Kościoła), a kilka wersetów później nazywa go [*kefo*] *d-tukalto*, czyli kawałek skały sterczącej z ziemi na drodze, o który wszyscy się potykają. Analiza słownictwa *Biblii Hebrajskiej*, *Peszitty* i *Targumów* dostarcza dodatkowych interesujących szczegółów, m.in. dotyczących „kamienia młyńskiego” wspomnianego w Mt 18.

SŁOWA KLUCZOWE: Ewangelia, język aramejski, *Targum*, *Peszitta*, Talmud, translatoryka, skała, Szymon Piotr, kamień młyński, zgrzeszenie

## Wstęp

Podstawowy problem translatoryki biblijnej został zauważony już w samej Biblii. W *Prologu* do Mądrości Syracha tłumacz stwierdza, że „nie taką samą mają słowa siłę, gdy są wypowiedziane po hebrajsku i gdy są przełożone na inny język” (Syr *Prolog*, 23)<sup>4</sup>. Denotacja słów w językach oryginalnych nigdy nie pokrywa się w 100% z adekwatnym słowem w języku docelowym; poza tym funkcjonowanie słowa w zwrotach i idiomach tworzących własny, niepowtarzalny świat znaczeń i skojarzeń uniemożliwia przetłumaczenie go w sposób dokładny<sup>5</sup>. Dodatkową trudność sprawia zachowanie jasności przekazu sensów biblijnych, tak aby były zrozumiałe dla odbiorcy odległego w czasie i przestrzeni od realiów biblijnych<sup>6</sup>. Spory o koncepcję przekładu „rzecz rzeczą”

<sup>4</sup> Cyt. za: *Biblia Pierwszego Kościoła*, Warszawa 2017.

<sup>5</sup> M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają sens Biblii*, Kraków 2013, s. 44.

<sup>6</sup> T. Lisowski, *Ekwiwalenty greckiego leksemu πάσχα we współczesnych przekładach Nowego Testamentu – dialog z tradycją*, „Język. Religia. Tożsamość” 57 (2017), nr 1, s. 163–173.



czy „słowo słowem” są prowadzone w Polsce od wieków<sup>7</sup>, a w najnowszych tłumaczeniach pojawia się dylemat, czy zachować pewne wyrażenia tradycyjnie należące do polszczyzny biblijnej, czy też użyć współczesnych słów bez odcienia archaicznego<sup>8</sup>.

Przedmiotem niniejszego studium jest werset Mt 16,23, który w oryginale greckim brzmi następująco:

ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· ἕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων

Polskie przekłady, usiłując oddać znaczenie słowa σκάνδαλον, przeważnie tłumaczą je jako „zawada” lub „zgorzenie”:

- „Lecz On odwrócił się i rzekł do Piotra: Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (BT)<sup>9</sup>.
- „A On, obróciwszy się, rzekł Piotrowi: Idź precz ode mnie, szatanie! Jesteś mi zgorzeniem, bo nie myślisz o tym, co Boskie, lecz o tym, co ludzkie” (BW)<sup>10</sup>;
- „Lecz On, odwróciwszy się powiedział do Piotra: Odejdź ode Mnie, szatanie! Jesteś mi zawadą dlatego, że twoje myśli nie pochodzą od Boga, lecz od ludzi!” (BWP)<sup>11</sup>;
- „A on obróciwszy się, rzekł Piotrowi: Idź ode mnie, szatanie! Jesteś mi zgorzeniem; albowiem nie pojmujesz tego, co jest Bożego, ale co jest ludzkiego” (BG)<sup>12</sup>;
- „A on obejrzawszy się rzekł Piotrowi: Póđz ode mnie szatanie! Jesteś mi na zawadzie. Albowiem nie rozumiesz co jest Bożego, ale co jest ludzi” (BB)<sup>13</sup>.

Nieco inny kierunek obrał zespół tłumaczy Biblii Poznańskiej, nie tłumacząc słowa σκάνδαλον, ale oddając sens pojęcia „zgorzenie” jako skierowanie ku złemu:

<sup>7</sup> R. Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław 2011, s. 197.

<sup>8</sup> K. Bardzki, *Nowe ujęcia translatoryczne w przekładach Księgi Koboleta i Pieśni nad Pieśniami w Biblii Ekumenicznej*, „Roczniki Biblijne” 4 (2014), s. 451–459.

<sup>9</sup> Biblia Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991. Jeśli nie zaznaczono inaczej, polskie brzmienie wersetów biblijnych jest podane według tego wydania.

<sup>10</sup> Biblia Warszawska – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.

<sup>11</sup> Biblia Warszawsko-Praska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Warszawa 1997.

<sup>12</sup> Biblia Gdańska – *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona*, Warszawa 1986.

<sup>13</sup> Biblia Brzeska – *Biblia Brzeska 1563*, Kraków 2003.

– „A (Jezus) odwróciwszy się powiedział Piotrowi: – Zejdź mi z oczu, kusicielu, nakłaniasz Mnie do złego, bo nie po Bożemu myślisz, ale po ludzku” (BP)<sup>14</sup>. Podobnie w wydaniu Edycji św. Pawła zwrócono uwagę raczej na przeszkadzanie:

– „On zaś odwrócił się i rzekł do Piotra: «Idź za Mną, szatanie! Przeszkadzasz Mi, bo nie myślisz po Bożemu, ale po ludzku»” (NP)<sup>15</sup>.

Tłumaczenia te, choć oddają sens wypowiedzianego zdania, przesłaniają bogactwo obrazów, które stoją za wypowiedzianymi w rzeczywistości słowami. Obrazowo bowiem *σκάνδαλον* w krajobrazie charakterystycznym dla Izraela i Syrii jawi się jako kamień sterczący z ziemi na drodze<sup>16</sup>. Nie można go obejść, bo znajduje się na drodze, i nie można też go usunąć, ponieważ jest wystającą z gruntu częścią masywu skalnego.

Niektórzy badacze w swoich rozważaniach zwracają uwagę zarówno na to, że język aramejski stanowi kontekst opowiadania o nadaniu imienia „Piotr” Szymonowi, jak i na to, że *σκάνδαλον* oznacza kamień zgorszenia i przeszkodę<sup>17</sup>. Inni zajmują się problemem nazwania Piotra „szatanem” w Mt 16,23 z uwzględnieniem osobliwości języka aramejskiego, w którym odbywała się konwersacja<sup>18</sup>. Jeszcze inni odnotowują grę słów w oryginale trudną do oddania w innych językach, podkreślając, że w latach 1781–1965 napisano ok. tysiąca prac egzegetycznych na temat wersetów Mt 16,17–19<sup>19</sup>. Sugeruje się nawet, że nazwanie Szymona Piotrem w Mt 16,18 miało charakter ironiczny<sup>20</sup>.

W niniejszym studium zwrócono uwagę na wiele skojarzeń i obrazów związanych z wypowiedzią Jezusa o Szymonie jako przeszkodzie (Mt 16,23) w kontekście aramejskich pojęć w niej występujących. W analizie porównawczej

<sup>14</sup> Biblia Poznańska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1999.

<sup>15</sup> Najnowszy Przekład – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

<sup>16</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 556, podaje znaczenie „pułapka, zasadzka”, można jednak znaleźć też wyjaśnienie, że (*skándalon*) „is the native rock rising up through the earth, which trips up the traveler”, <http://biblehub.com/greek/4625.htm> [dostęp: 9.07.2018]. J. Donnegan, *A New Greek and English Lexicon*, Boston 1840 (s. 1122), odnotowuje, że słowa *σκάνδαλον* używano tylko w Septuagincie oraz w Nowym Testamencie.

<sup>17</sup> Zob. np.: S. Ormanty, *Liturgiczne tło władzy udzielonej Piotrowi*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 31–39.

<sup>18</sup> M. Rosik, *Ewangelie z językiem aramejskim w tle*, „Scripturae Lumen” 7 (2015), s. 101–114.

<sup>19</sup> C.C. Caragounis, *Peter and the Rock*, Berlin 1990, s. 1 oraz 44.

<sup>20</sup> A. Stock, *Is Matthew's Presentation of Peter Ironic?*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 17 (1987), nr 2, s. 64–69.

wykorzystano zarówno wyjaśnienia słownikowe, jak i odniesienie do codziennego życia oraz krajobrazu, w jakim analizowane słowa zostały wypowiedziane.

## Kontekst wypowiedzi Mt 16,23

W wersetach poprzedzających interesującą nas wypowiedź Jezusa opisane są następujące wydarzenia: nadanie Szymonowi imienia „Piotr” (Mt 16,13–20), zapowiedź męki Chrystusa (w. 21), po której następuje sprzeciw Piotra (w. 22). Miejsce zdarzenia to Cezarea Filipowa (Mt 16,13), miasto skalne znane dzisiaj jako Paneas (z gr. Πανειάς, hebr. טַבַּיַּאס Banias). Nazwa ta pochodzi od imienia pogańskiego bożka Pan (Πάν), na którego cześć wyryto w skale piękną świątynię. Do dziś można podziwiać piękne konstrukcje i dzieła sztuki rzeźbiarzy z czasów Jezusa.

Należy też mieć na uwadze mocno akcentowany aramejski kontekst wypowiedzi zapisanych w Ewangeliach, a szczególnie w Ewangelii Mateusza. Wielu mieszkańców Palestyny w czasach Jezusa było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku<sup>21</sup>. Ostański wyraża nawet pewność, że „pierwszym językiem Jezusa był aramejski i w tym języku przemawiał do prostych ludzi”<sup>22</sup>. Powszechność języka aramejskiego w środowiskach żydowskich była tak wielka, że rabini się obawiali, by nie wyparł on całkowicie „języka świętego”, czyli hebrajskiego. W celu zniechęcenia Żydów do modlenia się w języku aramejskim jeden z rabinów Talmudu, rabbi Jochanan, nauczał: „Kiedy człowiek zanosi swoje modły w języku aramejskim, aniołowie służebni nie przekażą ich [Bogu], ponieważ nie rozumieją aramejskiego” (*Szabat* 12b). Środowiska rabiniczne godziły się na używanie języka greckiego i perskiego, ale stanowczo wypowiadały się przeciw aramejskiemu, włączając w to również dialekt syryjski (syriacki): „Rabbi powiedział: «Dlaczego używacie języka syryjskiego (סורסי) w ziemi Izraela? Używajcie albo świętego języka [hebrajskiego], albo greki!». Zaś rabbi Josef powiedział: «A dlaczego używacie aramejskiego (ארמי) w Babilonie? Używajcie świętego języka albo perskiego!»” (*Sota* 49b). Na podstawie tego, że Hegessipos, pisarz chrześcijański II w., znał język hebrajski i aramejski, wielu badaczy wnioskuje o jego żydowskim pochodzeniu<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.

<sup>22</sup> Tenże, „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27, 46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 215–225.

<sup>23</sup> P. Hirschberg, *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers*, [w:] *Jewish Believers in Jesus*, O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), Peabody 2007, s. 325–378.

Ewangelia Mateusza wyróżnia się wśród pism Nowego Testamentu tym, że według tradycji została napisana po hebrajsku<sup>24</sup> lub aramejsku<sup>25</sup>. Za wersją aramejską przemawiałby fakt, że był to powszechnie znany język używany przez Żydów w Izraelu oraz w Mezopotamii; możliwe jednak, że Mateusz posłużył się językiem hebrajskim, gdyż w umysłach ówczesnych Żydów język hebrajski był językiem świętych pism i ery Mesjańskiej<sup>26</sup>. „Sposób pisania i komponowania [Ewangelii Mateusza] odpowiada (...) mentalności ludzi pochodzących z kręgu kultury semickiej i hebrajskiej”<sup>27</sup>. Struktura Ewangelii Mateusza wskazuje, że Autor kierował swoje dzieło przede wszystkim do religijnego czytelnika żydowskiego, w ogóle nie biorąc pod uwagę możliwości czytania jego Ewangelii przez nie-Żydów. Wskazywałyby na to takie słowa, jak „nie idźcie do pogan (...), idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10,5–6) czy też „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24).

Obserwacje te pozwalają na potraktowanie syriackiego tłumaczenia *Peszitty* jeśli nie na równi z oryginałem greckim, to przynajmniej jako kulturowo-językowego uzupełnienia tekstu greckiego. Jak zostanie wykazane poniżej, niejednokrotnie wyrazy aramejskie, pokrewne wyrazom hebrajskim, ukazują wewnętrzne powiązania pomiędzy tekstami, sugerując intencjonalne aluzje poczynione przez Jezusa Chrystusa.

## Kamień potknięcia się

Słowo *kifā* (*kefas*, głoskę „s” na końcu dodano na modłę języka greckiego) jest aramejskim przydomkiem apostoła Piotra nadanym mu przez samego Jezusa<sup>28</sup>, gdyż rozmowa między Jezusem i apostołem toczyła się najprawdopodobniej

<sup>24</sup> Mówi się o świadectwach Papiasza, Ireneusza (*Przeciw herezjom* III,1,1), Pantaenusa (Pantajnosa), Orygenesza i innych Ojców Kościoła (Euzebiusz, *Historia Kościelna* V,10,3 oraz VI,25,4). Epifaniusz (ok. 310–420) w swojej pracy *Panarion* XXX,3,7 stwierdza, że „w Nowym Testamencie tylko Mateusz wyłożył i głosił Ewangelię po hebrajsku i alfabetem hebrajskim” (Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν).

<sup>25</sup> R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 151, podaje, że wyraz Ἑβραϊστὶ w Nowym Testamencie jest używany w stosunku do języka aramejskiego. Ewidentnie aramejskie, a nie hebrajskie toponimy Gabbata (J 19,13) i Golgota (J 19,17) są opisane jako Ἑβραϊστὶ.

<sup>26</sup> M. Rucki, *Apostołowie dowodem boskości Jezusa* (Mt 10, 2), „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22 (2014), nr 2, s. 119–137.

<sup>27</sup> *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłum., wstęp i komentarz T. Loska, Katowice 1995, s. 12.

<sup>28</sup> Stosowne wyjaśnienie dla imienia Kefas – Piotr podaje Jan Ewangelista, adresując swoje dzieło do greckojęzycznych czytelników nieznających języka aramejskiego (J 1,42).

w języku aramejskim<sup>29</sup>. Z tego powodu syryjskie tłumaczenie *Peszitta*<sup>30</sup> o wiele lepiej oddaje znaczenie zamierzone przez autora w wersecie Mt 16,23, używając słowa ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ:

ܘܡܘܨܗܝܒܝܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ  
ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ

Znaczenie tego słowa, którego odpowiednikiem greckim jest *σκάνδαλον*, to „kamień potknięcia”, a także „obraz, zgorszenie”<sup>31</sup>. Słownik<sup>32</sup> podaje, że ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ pochodzi od ܥܝܢܘܢܝܘܢܐ, które oznacza „potykać się”, a wyrażenie ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ oznacza „potknąć się o kamień”<sup>33</sup>. Jak pamiętamy, w wersecie Mt 16,18 Jezus nadał Szymonowi imię Kefas – Piotr (syr. ܠܘܫܐ, „kamień, skała”) <sup>34</sup>, a tutaj „rzekł do Piotra [ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ] (...) jesteś mi zawadą [ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ]” (Mt 16,23). Ewidentnie w ich rozmowie prowadzonej w języku aramejskim nastąpiło „przeobrażenie” skały, na której można budować, w sterczący z ziemi fragment kamienia, o który wszyscy się potykają.

Obraz ten jest tym mocniejszy, że w języku aramejskim (syriackim) również wyrażenie ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ, ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ma określone znaczenie powiązane z tekstami biblijnymi. Pojawia się m.in. w Rz 9,32: „Potknęli się o kamień obrazy” (BT), dosłownie „potknęli się o kamień potykania się”:

ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ

Następny werset jest jakby łączonym cytatem z Izajasza (28,16 oraz 8,14): „Oto kładę na Syjonie kamień obrazy i skałę zgorszenia, a kto wierzy w niego, nie będzie zawstydzony”. W tłumaczeniu *Peszitty* werset Rz 9,33 wygląda następująco:

ܘܡܘܨܗܝܒܝܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ ܘܕܥܝܢܘܢܝܘܢܐ

<sup>29</sup> P. Ostański, *Ty będziesz nazywał się Kefas (J 1, 42). Kefas i inne aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016), nr 2, s. 7–22.

<sup>30</sup> Tekst *Peszitty* jest dostępny dzięki narzędziu <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> [dostęp: 16.06.2018].

<sup>31</sup> *A Compendious Syriac Dictionary*, J. Payne-Smith (ed.), Winona Lake 1998, s. 608.

<sup>32</sup> W. Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oksford 1926, s. 236.

<sup>33</sup> *A Compendious Syriac Dictionary...*, dz. cyt., s. 618.

<sup>34</sup> Tamże, s. 202.

Wyrażenia „kamień obrazy” i „skała zgorszenia” w tłumaczeniu polskim stwarzają wrażenie różnych rzeczywistości, podczas gdy chodzi o to samo: słowa **אבן**, **אבן**, **אבן** również oznaczają kamień, o który wszyscy się potykają.

Aramejski wyraz **תקלה** w licznych wariantach (m.in. **תקלה** oraz **תקלה**) wielokrotnie pojawia się w Targumach oraz w Talmudach i innych pracach rabinicznych w znaczeniach „potknięcie się, kamień potknięcia, pułapka, obraza”<sup>35</sup>. Na przykład Targum Neofiti używa go w tłumaczeniu hebrajskiego słowa **מוקש** „pułapka” w Księdze Wyjścia:

A study faraona rzekli do niego: Jak długo jeszcze będzie ten dla nas nieszczęściem (לתוקלה)? Wypuść ludzi, aby służyli swemu Panu Bogu. Czy nie rozumiesz, że ginie Egipt? (Wj 10,7).

Strzeż się zawierania przymierza z mieszkańcami kraju, do którego idziesz, aby się nie stali sidłem (לתוקלה) pośród was (Wj 34,12).

Tymczasem powiązany z nim wyraz **תקל** „uderzyć, stuknąć” oraz **תקל** „potknąć się, upaść” jest odpowiednikiem hebrajskiego **כָּשַׁל** w znaczeniu „potykać się, chwiać się”<sup>36</sup>, choć analogiczny wyraz **כָּשַׁל** w znaczeniu „uderzyć się o coś, potknąć się” funkcjonował również w języku aramejskim<sup>37</sup>, w tym w formie **ܟܫܠ** w literackim dialekcie syriackim<sup>38</sup>. Z kolei rzeczownik **ܟܫܠܐ** oznacza „kamień potykania się, skałę” oraz „przyczynę obrazy”.

W tym kontekście interesująco wyglądają tłumaczenia aramejskie (Targum Jonatana i *Peszitta*)<sup>39</sup> wersetów Iz 8,14–15: „On będzie kamieniem obrazy i skałą potknięcia się dla obu domów Izraela; pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem. Wielu z nich się potknie, upadnie i rozbije, będą usidleni i w niewolę wzięci”.

Tekst Masorecki (Iz 8,14):

וְהָיָה לְמוֹקֵשׁ וּלְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מְכֻשׁוֹל לְשָׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל לְפָח וּלְמוֹקֵשׁ לְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם

<sup>35</sup> M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Londyn–Nowy Jork 1903, s. 1691.

<sup>36</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1 i 2, P. Dec (red.), Warszawa 2013, s. 472.

<sup>37</sup> M. Jastrow, *A Dictionary...*, dz. cyt., s. 676.

<sup>38</sup> *A Compendious Syriac Dictionary...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>39</sup> Teksty aramejskie są dostępne dzięki narzędziu <http://cal.huc.edu/searching/targumsearch.html> [dostęp: 9.07.2018].

## Targum Pseudo-Jonatana (Iz 8,14):

וְאִם לֹא תִקְבְּלוּן וַיְהִי מִיַּמְרִיחַ בְּכוּן לְפוּרְעוֹן וְלֹא בִן מַחֵי וְלִכְיָהּ מִתְקַל לְתַרְוִין בְּתֵי רַבְרָבֵי יִשְׂרָאֵל  
לְתַבְרָה וְלִמְקַלָּא עַל דְּאִתְפְּלִיגוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה דְּזִתְבִּין בִּירוּשָׁלַם:

*Peszitta* (Iz 8,14):

ܘܝܡܘܢܐ ܕܠܐ ܬܝܩܒܠܘܢ ܘܝܗܝ ܡܝܡܪܝܚܐ ܒܝܚܘܢ ܠܦܘܪܥܘܢ ܘܠܐ ܒܝܢ ܡܚܝ ܘܠܝܚܝܐ ܡܝܬܩܠ ܠܬܪܘܘܝܢ ܒܬܝ ܪܒܪܒܝ ܝܫܪܐܝܠ  
ܠܬܒܪܗ ܘܠܡܩܠܐ ܥܠ ܕܐܝܬܦܠܝܓܘ ܒܝܬ ܝܫܪܐܝܠ ܥܠ ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ ܕܝܝܬܒܝܢ ܒܝܪܘܫܠܝܡ:

Jak widać, rozpatrywane wyrazy aramejskie nie są prostymi odpowiednikami słówek hebrajskich, tylko synonimami oddającymi sens tekstu hebrajskiego. Zresztą tłumaczenie polskie również nie jest tutaj konsekwentne: „kamień obrazy” (BT) to w rzeczywistości „kamień plagi”, gdyż hebrajski wyraz אבן נגף oznacza raczej plagi jako coś, co uderzyło w Egipt (Wj 12,13) albo w Izrael (Lb 16,47), a nie obrazę<sup>40</sup>. Warto też odnotować, że słowo מְשׁוּל „coś, o co ktoś się potyka”<sup>41</sup> odnosi się gdzie indziej do przeszkody ustawianej przed niewidomym, by ten się potknął (Kpł 19,14). Forma tego słowa z kolei odpowiada wyrażeniu מְשׁוּל, מְשׁוּלָא użytymu w *Peszicie* w wersecie Rz 9,33.

Polski	Hebrajski	Aramejski	Syriacki
Kamień obrazy	אבן נגף	אבן מחי	ܟܘܠܐ ܘܡܫܘܠܐ
Skala potknięcia się	צור מְשׁוּל	כיה מתקל	ܟܝܗܘܢܐ ܘܡܫܘܠܐ
Potknął się	קָשַׁל	וַיִּתְקַלּוּן	ܬܒܠܘܡܟܗ
Pułapka	פֶּחַ	תבֵר	ܦܫܐ
Sidla	מוקש	תקלא	ܡܘܩܫܐ

Podobnie można zauważyć, że Targum nie wykorzystuje słowa פֶּחַ na oznaczenie pułapki<sup>42</sup>, tylko preferuje wyraz תבֵר oznaczający „rozbite, zniszczenie”. Być może, stosując go, autor Targumu nawiązywał do werseu następnego, zapowiadającego upadek i rozbitcie się wielu (׀תברוּן), w pewnym sensie naśladowując

<sup>40</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 630, podaje znaczenie אבן נגף „cios, plaga”.

<sup>41</sup> Tamże, s. 548.

<sup>42</sup> M. Jastrow, *A Dictionary...*, dz. cyt., s. 1151, odnotowuje użycie tego słowa w znaczeniu „przeszkoda, zawada”.

grę słów tekstu hebrajskiego, gdzie wyrazowi מִזְקָשׁ „sidła”<sup>43</sup> w wersecie 14 odpowiada słowo בְּקִשׁוֹ „będa usidleni” w wersecie 15.

Tekst Masorecki (Iz 8,15):

וְקִשְׁלוֹ בָּם רַבִּים וְנִפְלוּ וְנִשְׁבְּרוּ וְנִקְשְׁוּ וְנִלְפְדוּ:

Targum Pseudo-Jonatana (Iz 8,15):

וְיִמְקִלוּן בְּהוֹן סְגִיאיִן וְיִפְלוּן וְיִמְבְּרוּן וְיִתְצַדּוּן וְיִתְאַחֲדוּן

*Peszitta* (Iz 8,15):

ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ

Można też odnotować, że autorzy tłumaczeń aramejskich posługują się różnymi wyrazami oznaczającymi skałę: w Targumie to są אֶבֶן oraz כִּיָּר, a w *Peszicie* לְלִטָּה oraz לְלִטָּה. Ten ostatni oznacza twardą skałę i może występować w połączeniu לְלִטָּה, לְלִטָּה<sup>44</sup>. Autorzy *Peszitty* nie wykorzystali w tym miejscu słowa לְלִטָּה, które raczej rzadko występuje w języku syriackim<sup>45</sup>, ale w rabinicznym języku aramejskim można je spotkać również w interesującym nas połączeniu dotyczącym kamienia, o który się ktoś potyka:

א " ר אלעזר לא שנו אלא שנתקל באבן ונשוף באבן

Rabbi Eleazar powiedział: to dotyczy jedynie przypadku, kiedy ktoś potknie się o kamień i rozbije o kamień [butelkę] (*Baba Kama* 28b).

Niemniej jednak wyraz ten pojawia się w *Peszicie* Nowego Testamentu (IP 2,8) w znaczeniu „kamień potknięcia” w połączeniu ze słowem אֶבֶן (czyli אֶבֶן, אֶבֶן) obok synonimicznego wyrażenia אֶבֶן אֶבֶן, אֶבֶן tłumaczonego zazwyczaj jako „kamień obrazy”:

ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ ⲛⲓⲃⲏⲗⲏⲙⲕⲉ

<sup>43</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 526, podaje, że wyraz ten oznacza dosłownie drewnianą pułapkę na ptaki, ale też metaforycznie ogólnie sidła.

<sup>44</sup> *A Compendious Syriac Dictionary...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>45</sup> Taką adnotację umieszcza przy tym słowie J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary...*, dz. cyt., s. 2.



Należy odnotować, że werset ten również w tłumaczeniu polskim sygnalizuje, iż kamień ów powoduje potknięcie: „[pozostał] kamieniem, o który się potkną, i skałą zgorzenia”. Znamienną natomiast rzeczą jest to, że te słowa znajdują się w Liście św. Piotra, który został nazwany „kamieniem potykania się” w rozpatrywanym wersecie Mt 16,23.

Dla uzupełnienia obrazu przytoczmy jeszcze komentarz Bār Ṣalībīego do interesującego nas wersetu:

Nazwał go szatanem, ponieważ jego nadmierna lojalność wobec Chrystusa zaczęła stanowić przeszkodę, dlatego zasłużył się na naganę. Miała to być lekcja dla tych, którzy negują męki Chrystusa i Jego ukrzyżowanie, aby się opamiętali. Bo skoro ten, który powiedział Chrystusowi, że jest Synem Bożym, ten, kto otrzymał błogostawieństwo i klucze, został nazwany szatanem, jak wielki może wobec tego być grzech tych, którzy wstydzą się przyjąć Jego nauki i afirmować swoją wiarę przy apostatach. Twierdzenie: „nie pojmujesz” wskazuje, że Piotrem kierowały myśli natury materialistycznej<sup>46</sup>.

W tym przypadku wybitny syriackojęzyczny teolog i patriarcha zwraca uwagę na inne znaczenie słowa ܩܠܒܐ, „powątpiewać”<sup>47</sup>. Zwątpienie jest w rozumieniu Bār Ṣalībīego tym właśnie „wielkim grzechem” prowadzącym do upadku.

## Kamień młyński

Kamieniste tereny Syrii i Palestyny pomagają lepiej uzmysłwić sobie prawdy teologiczne przekazywane Apostołom przez Jezusa Chrystusa. Natychmiastowa przemiana Szymona Ostoi Wiary („ty jesteś Piotr”) w Szymona Zgorzenie („jesteś mi zgorzeniem”) została zobrazowana za pomocą skały wykorzystywanej do osadzenia fundamentów pod trwałą budowlę oraz kamienia sterczącego na drodze, o który wszyscy się potykają, doznając obrażeń. Jednak nie jest to koniec łańcuszka skojarzeń kamieni z teologią.

Słowo *σκανδαλον* pojawia się w wypowiedzi Jezusa w relacji Mateusza dwa rozdziały dalej, w kontekście wiary „tych maluczkich”:

<sup>46</sup> Bār Ṣalībī (†1171), *Kitāb ad-durr al-farīd fī tafsīr al-'abd al-Dżadīd*, t. 1, s. 349. Jest to arabskie tłumaczenie syriackiego dzieła wykonane w 1828 r., poprawione przez 'Abd al-Masīh Dōlabānīego i wydane w Egipcie w 1914 r.; t. 1 (ss. 645) zawiera komentarz do Ewangelii Mateusza i Marka, t. 2 (ss. 477) to komentarz do Ewangelii Łukasza i Jana.

<sup>47</sup> Znaczenie to odnotowuje H. Bar Bahlul, [w:] *Lexicon Syriacum*, R. Duval (ed.), Parisii 1901, s. 462; oraz R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii 1879, s. 1844.



odpowiedzialności, widzimy bezpośrednią analogię do obrazu „kamienia potknięcia”, jakim stał się Szymon Piotr. Nie można wykluczyć, że Pan Jezus poczynił w tym momencie aluzję do swoich słów skierowanych do przyszłego biskupa Rzymu, który stał się zawadą, zgorzeniem, przeszkodą – tym wszystkim, co się kojarzy z kamieniem sterczącym na drodze. Ciągnąc dalej, w kolejnych „slajdach” Jezus „przemienia” ten kamień w kamień młyński.

Zwróćmy uwagę, że greckie słowo *μύλος* – „młyn, żarna” oraz *μύλος ὀνικός* „młyński kamień”<sup>50</sup> – zostało przetłumaczone przez chrześcijan syryjskich jako „ośli kamień młyński” ܩܘܪܬܐ ܕܡܘܠܝܢܐ. Komentatorzy podkreślają, że chodzi o wielkość tego kamienia młyńskiego, wprawianego w ruch wysiłkiem zwierząt. Traktat talmudyczny *Moed Katan* (10b) wspomina o osłach poruszających kamień młyński i używa w stosunku do nich wyrażenia *אמר רב ריהי*. W ten sposób język syriacki podkreśla powagę konsekwencji dla kogoś, kto stał się zgorzeniem – jeśli jesteś kamieniem potknięcia się, to na twoją szyję szykowany jest ogromny kamień, nie do udźwignięcia przez człowieka, z którym zostaniesz wrzucony do morza!

Obraz ten pomaga zrozumieć, dlaczego Pan Jezus mówi następnie o odcięciu ręki lub nogi, która jest powodem zgorzenia. Współczesnemu czytelnikowi z kręgu kultury europejskiej porada odcięcia ręki lub nogi (Mt 18,8) wydaje się przesadą. Może gdyby Jezus Chrystus powiedział o amputacji kończyny dotkniętej gangreną, odbieralibyśmy te słowa bardziej pozytywnie, jako wskazanie możliwego ratunku wobec poważnego zagrożenia śmiercią.

W rzeczywistości słowa te mają takie właśnie znaczenie, a stojący za nimi obraz rozmaitych kamieni jest bardzo mocny i wymowny, przynajmniej dla aramejskojęzycznych słuchaczy Jezusa Chrystusa i syriackojęzycznych czytelników Ewangelii. Kiedy bowiem nasz Pan mówi: „Biada światu z powodu zgorzeń!” (Mt 18,7), ponownie używa wyrazu *σκάνδαλον*, a w tekście syriackim ܩܘܪܬܐ ܕܡܘܠܝܢܐ – czyli biada światu z powodu kamieni sterczących na drodze i powodujących potknięcia i obrażenia. A kiedy kontynuuje: „jeśli twoja ręka lub noga jest dla ciebie powodem grzechu”, wypowiada słowo *σκανδαλίξει* oznaczające upadek w wyniku potknięcia się o taki kamień.

W myśl wersetu poprzedzającego, kamień taki przeobraża się w „ośli kamień młyński” przywiązany do szyi. Przed oczami zgromadzonych tłumów słuchających Jezusa pojawia się obraz wielkiego kamienia przywiązywanego do szyi człowieka, z którym to kamieniem człowiek ten zostaje wrzucony do morza. Ogromny ciężar kamienia błyskawicznie ciągnie człowieka na dno – nie ma chwili do zastanowienia, ubolewanie nad wartościowym kamieniem

<sup>50</sup> R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 404.

nie ma najmniejszego sensu. Jest tylko jedna możliwość ratunku: natychmiast uciąć sznur i wyrwać się z otchłani morskiej, póki głębokość jeszcze pozwala na bezpieczne wynurzenie się.

Trzeba pamiętać, że morze (gr. *θάλασσα*, hebr. *יָם*) dla Żydów oznaczało w zasadzie miejsce zniszczenia, które może coś wchłonąć bez śladu, jak otchłani. Na przykład w Księdze Hioba morze występuje jako synonim otchłani, krainy umarłych: „Człowiek nie zna tam drogi, nie ma jej w ziemi żyjących. Otchłani mówi: Nie we mnie. Nie u mnie – tak morze dowodzi” (Hi 28,13–14); „Czy dotarłeś do źródeł morza? Czy doszedłeś do dna Otchłani? Czy wskazano ci bramy śmierci?” (Hi 38,16–17). Izraelici bowiem nie zajmowali się żeglugą; okres świetności Salomona jest raczej wyjątkiem (2Krn 9,20–22), a późniejsze próby odnowienia żeglugi przez Jozafata i Ochozjasza speliły na niczym (2Krn 20,35–37).

Obrazem morza posłużył się Micheasz, mówiąc o całkowitym i nieodwracalnym przebaczeniu grzechów: „zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy” (Mi 7,19). Również totalna, bezpowrotna zagłada porównywana jest w Księdze Ezechiela do utopienia w morzu:

Oni podniosą lament nad tobą i powiedzą do ciebie: O, jakżeś upadło, przez morze zalane, o miasto przestawne, na morzu potężne, ty i twoi mieszkańcy, któreś grozę siało na całym lądzie (Ez 26,17). Twoje bogactwo, twoje towary i twoje ładunki, twoi sternicy i twoi żeglarze, naprawiający twoje okręty i twoi klienci, wszyscy twoi wojownicy przebywający u ciebie i cały twój lud znajdujący się u ciebie utoną w głębi morza w dniu twego upadku (Ez 27,27).

W tym kontekście pozbycie się kamienia młyńskiego, szybko i bezpowrotnie pogrążającego człowieka w otchłani morza, jawi się jako ogromna ulga i ocalenie. Jak bardzo pragnąłby tonący odciąć ten kamień!

Zatem ręka czy noga ciągnąca człowieka na dno, jak przywiązany do szyi kamień młyński, może być odcięta z ulgą, bez cienia żalu.

## Podsumowanie

Przemawiając do Piotra, a potem do zgromadzonych tłumów, Jezus Chrystus wykorzystał obrazowo właściwości fizyczne kamienia (twardość, ciężar) w celu ukazania fundamentalnych prawd teologicznych. W Polsce XXI w. mamy mniej kamiennych przedmiotów i mniej kamieni różnego rodzaju w krajobrazie, co utrudnia oddanie głębi aluzji pojawiających się w Ewangelii.

Niemniej jednak, dzięki aramejskim tekstom Nowego Testamentu, a także Targumów i Talmudu można prześledzić wiele skojarzeń odmalowanych w wyobraźni żydowskich słuchaczy Jezusa. Wyznanie wiary w Jezusa jako Syna Bożego czyni z nas skałę stanowiącą fundament dla trwałej budowli Kościoła, jednak przestając „myśleć po Bożemu”, możemy odciągnąć kogoś od pełnienia woli Boga i spowodować potknięcie, jak kamień sterczący na środku drogi. Ponosimy za to odpowiedzialność tak wielką, że kamień ten przekształca się dla nas w kamień młyński zawieszony na szyi i ciągnący na dno morza – jedynym ratunkiem jest odcięcie go.

Niestety, te jaskrawe obrazy są zakryte przed czytelnikiem polskim. Chciałoby się, by tłumacze zaczęli dostrzegać aluzje i skojarzenia tego typu, i zaznaczać je w polskich wydaniach Biblii przynajmniej w przypisach.

## Bibliografia

- Bar Bahlul H., *Lexicon Syriacum*, R. Duval (ed.), Paris 1901.
- Bardzki K., *Nowe ujęcia translatoryczne w przekładach Księgi Koboleta i Pieśni nad Pieśniami w Biblii Ekumenicznej*, „Roczniki Biblijne” 4 (2014), s. 451–459.
- Bār Šalībī, *Kitāb ad-durr al-farīd fī tafsīr al-‘ahd al-dżadīd*, t. 1, Kair 1828.
- Biblia Brzeska – *Biblia Brzeska 1563*, Kraków 2003.
- Biblia Gdańska – *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona*, Warszawa 1986.
- Biblia Pierwszego Kościoła*, Warszawa 2017.
- Biblia Poznańska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1999.
- Biblia Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991.
- Biblia Warszawska – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.
- Biblia Warszawsko-Praska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Warszawa 1997.
- Biblia: Najnowszy Przekład – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- Caragounis C.C., *Peter and the Rock*, Berlin 1990.
- A Compendious Syriac Dictionary*, J. Payne-Smith (ed.), Winona Lake 1998.
- Donnegan J., *A New Greek and English Lexicon*, Boston 1840.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, tłum. M. Gilski, oprac. A. Baron, Kraków 2015.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, oprac. H. Pietras, Kraków 2013.
- Ewangelia wg św. Mateusza*, tłum., wstęp i komentarz T. Loska, Katowice 1995.
- Hirschberg P., *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers*, [w:] *Jewish Believers in Jesus*, O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), Peabody 2007, s. 325–378.

- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Londyn–Nowy Jork 1903.
- Jennings W., *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oksford 1926.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1 i 2, P. Dec (red.), Warszawa 2013.
- Lisowski T., *Ekwiwalenty greckiego leksemu πάσχα we współczesnych przekładach Nowego Testamentu – dialog z tradycją*, „Język. Religia. Tożsamość” 57 (2017), nr 1, s. 163–173.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają sens Biblii*, Kraków 2013.
- Ormanty S., *Liturgiczne tło władzy udzielonej Piotrowi*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 31–39.
- Ostański P., „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27, 46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 215–225.
- Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.
- Ostański P., *Ty będziesz nazywał się Kefas (J 1, 42). Kefas i inne aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016), nr 2, s. 7–22.
- Payne-Smith R., *Thesaurus Syriacus*, Oxonii 1879.
- Peszitta Nowego Testamentu*, <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> [dostęp: 16.06.2018].
- Pietkiewicz R., *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław 2011.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rosik M., *Ewangelie z językiem aramejskim w tle*, „Scripturae Lumen” 7 (2015), s. 101–114.
- Rucki M., *Apostołowie dowodem boskości Jezusa (Mt 10, 2)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22 (2014), nr 2, s. 119–137.
- Stock A., *Is Matthew’s Presentation of Peter Ironic?*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 17 (1987), nr 2, s. 64–69.
- Saint Irenaeus of Lyons, *Against Heresies and Other Writings*, A. Roberts, J. Donaldson (eds.), Ex Fontibus 2016.

Krzysztof Pilarczyk

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska  
ORCID: 0000-0001-9283-1204

## Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich<sup>1</sup>

### Around the Problem of Dating Acts

**ABSTRACT:** This article presents a new research trend in American Biblical studies concerning the canonicity of the Acts of the Apostles, according to which the Acts are no longer assigned to Luke, St. Paul's companion, and are considered to have originated at the beginning of the second century (between 100 and 150). The arguments supporting this trend and the interpretative consequences will be presented, as well as the impact on the reconstruction of the origins of Christianity. The hypothesis on the later date of the creation of the Acts makes it possible to consider them a polemical work with the theology of Cerdon and Marcion. The location of the Acts in such a historical context explains more precisely the relationship between the Acts and the person of Paul of Tarsus and his letters. At the same time, such a message seems to be mythological, although not far from historical reality – connected with reality through the interpretation of the Word of God, which introduces the recipient into sacral history. The language of the author of the Acts is subordinated to this goal and should be treated as performative.

**KEYWORDS:** dating of the Acts of the Apostles; American Biblical studies; Cerdon; Marcion; sacral history

**ABSTRAKT:** Niniejszy artykuł prezentuje nowy trend badawczy w amerykańskich studiach biblijnych dotyczący kanoniczności Dziejów Apostolskich, zgodnie z którym odchodzi się od przypisywania autorstwa Dziejów Łukaszowi, towarzyszowi świętego Pawła i uznaje się, że powstały na początku drugiego wieku (między 100–150). Przedstawione zostaną argumenty za takim podejściem i jego konsekwencje interpretacyjne oraz wpływ na rekonstrukcję początków chrześcijaństwa. Hipoteza o późniejszej dacie powstania Dziejów umożliwia uznanie ich za pracę polemiczną wobec teologii Kerдона i Marcjona. Umieszczenie Dziejów w takim kontekście historycznym wyjaśnia dokładniej związek między Dziejami a osobą Pawła z Tarsu i jego listami. Jednocześnie taki komunikat wydaje się mityczny, choć nieodległy od historycznej

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2015, t. 23, nr 2, s. 75–94. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

rzeczywistości – związany z rzeczywistością poprzez interpretację Słowa Bożego, które wprowadza odbiorcę w historię sakralną. Temu celowi podporządkowany jest język autora Dziejów, który należy traktować jako performatywny.

SŁOWA KLUCZOWE: datacja Dziejów Apostolskich; amerykańska biblistyka; Kerdon; Marcjon; historia sakralna

Dzieje (Apostolskie), pismo kanoniczne Nowego Testamentu, najczęściej traktowane jest jako dokument pochodzący z pierwszego wieku, którego autorstwo tradycja przypisała Łukaszowi, towarzyszeni św. Pawła, na pewnym etapie naocznemu świadkowi jego życia, pozostającemu w bliskości także z innymi osobami zaangażowanymi w powstanie i rozwój chrześcijaństwa. Widziano w jego księdze pierwszy prosty przekaz historyczny o początkach Kościoła. Od pewnego czasu (półtora dekady XXI w.) część biblistów odchodzi od takiej identyfikacji Łukasza, autora Dziejów, i traktowania jego utworu jako przekazu *stricte* historycznego (w historii egzegezy widać to już nawet wcześniej), skłaniając się ku hipotezie o późniejszej dacie jego powstania, tj. przesuując ją na pierwsze dekady drugiego wieku po Chrystusie. Warto zatem przyjrzeć się, jakie argumenty za tym przemawiają i do jakich konsekwencji interpretacyjnych ta tendencja prowadzi oraz jaki ma to wpływ na historyczną rekonstrukcję początków chrześcijaństwa<sup>2</sup>. Niniejszy artykuł ma przede wszystkim charakter komunikatu o nowym nurcie badań nad Dziejami Apostolskimi, choć w jego końcowej części podjęta została próba jego wstępnej naukowej oceny, która może zachęcić do obszerniejszej polemiki.

## Data powstania Dziejów – podstawowe wyznaczniki czasowe

Wszystkie teksty wczesnochrześcijańskie są niezwykle trudne do datacji, do której określenia wykorzystuje się – jak wiadomo – kryteria wewnętrzne i zewnętrzne. Takich trudności nastroczą również Dzieje. Analizując najstarsze źródła, które wzmiankują o Dziejach (kryteria zewnętrzne), należy wskazać na pierwszą informację o nich, która pojawia się dopiero ok. 180 r. u Ireneusza, biskupa Lyonu (*Aduersus haereses* 3,1,1), oraz – jak twierdzą niektórzy amerykańscy

<sup>2</sup> W najnowszych polskich badaniach biblistycznych ten nurt jest niemal nieobecny lub mało widoczny. Zob. np. *Dzieje Apostolskie: egzegeza, interpretacja, teologia*, Toruń 2008; A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Warszawa 2011; *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. F. Mickiewicz, t. 1–2, Częstochowa 2011–2012.



bibliści<sup>3</sup>, będąc w tym przekonaniu na ogół odosobnieni – w *Dziejach Pawła*, piśmie apokryficznym powstałym prawdopodobnie w tym samym czasie co *Aduersus haereses* Ireneusza. Następnie świadectwa potwierdzające istnienie tej księgi znajdują się w Kanonie Muratoriego (ok. 200 r.) i u Euzebiusza z Cezarei (*Historia ecclesiastica* 3,4,6). Znamienne, że wcześniej księga ta nie była cytowana przez pierwszych pisarzy antyku chrześcijańskiego. Wprawdzie w pismach Klemensa Rzymskiego (zm. 101), Ignacego Antiocheńskiego (zm. 110), Polikarpa (zm. 156) oraz pismach datowanych ok. 150 r.: *Liście* Pseudo-Barnaby, *Pasterzu* Hermasa i *Didache* istnieją pewne analogie treściowe i formalne do Dziejów<sup>4</sup>, ale – jak to podsumował ks. E. Dąbrowski – nie wynikało to z bezpośredniej znajomości księgi Dziejów Apostolskich, lecz mogło być spowodowane wspólnym źródłem tradycji ustnej.

Odnosząc się natomiast do samej księgi, a w zasadzie do dwóch ksiąg przypisywanych Łukaszowi, które stanowiły jedno dwuczęściowe dzieło (Ewangelia według Łukasza i Dzieje), o czym świadczą wstępy do poszczególnych ksiąg, ich ramy chronologiczne, pomijając epizod dotyczący dzieciństwa Jezusa, obejmują przeszło trzydzieści lat (od działalności nauczycielskiej Jezusa (koniec lat dwudziestych – początek lat trzydziestych I w. n.e.) po więzienie Pawła w Rzymie (62/63). W bliskości tej drugiej daty należałoby zatem sytuować możliwość najwcześniejszego powstania Dziejów. Czy inne kryteria wewnętrzne pomogłyby tę datę uściślić? Tylko hipotetycznie, przez przywołanie Łk 21,20.24 – passusu zapowiedzi zburzenia Jerozolimy w nieco odmienny sposób sformułowanego niż to jest znane z Mk 13,14. Ewangelia według Marka zapewne należy do tych wielu „opowieści” o działalności Jezusa, które powstały przed pierwszą częścią dzieła Łukasza. W niej ewangelista pisze o zapowiedzi zburzenia Jerozolimy ogólnikowo i enigmatycznie<sup>5</sup>. Podczas gdy w Łk 21,20.24 tekst Markowy został przekształcony w taki sposób, że można domniemywać, iż Łukasz posiada wiedzę o historycznym zburzeniu miasta w 70 r., przez co zapowiedź jego zagłady przybiera cech konkretnych, odpowiadających realiom historycznym.

<sup>3</sup> J.V. Hills, *The Acts of the Apostles in the Acts of Paul*, [w:] *SBL Seminar Papers*, E.H. Lovering (ed.), Atlanta 1994, s. 1–47; R.I. Pervo, „A Hard Act to Follow”: *the Acts of Paul and the Canonical Acts*, „Journal Higher Criticism” 2 (1995), nr 2, s. 3–31; tenże, *The Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings: the Acts Seminar Report*, D.E. Smith, J.B. Tyson (eds.), Salem, Oregon 2013, s. 5; por. *Apokryfy Nowego Testamentu: apostołowie*, cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, M. Starowieyski (red.), Kraków 2007, s. 420–421.

<sup>4</sup> Por. *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Dąbrowski, Poznań 1961, s. 38–39.

<sup>5</sup> Por. *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. F. Mickiewicz, cz. 1, Częstochowa 2011, s. 73–74.

Taka interpretacja przywołanego passusu z Ewangelii według Łukasza, pozwala sformułować hipotezę, że Dzieje, które powstały po jego „pierwszej księdze” (Dz 1,1), można datować po 70 r. Również ta sugestia dotyczy Ewangelii według Łukasza, gdyż niektóre jej wersety, mówiące o Jerozolimie w porównaniu z Ewangelią według Marka, można wytłumaczyć powstaniem pierwszej księgi Łukasza po 70 r. Korzystając z Mk 11,17 („Mój dom będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów”), Łukasz opuszcza słowa „dla wszystkich narodów” (Łk 19,46). Również w zestawieniu Mk 14,58 i Łk 22,66 widać redakcję Łukasza, który pomija słowa Jezusa o zburzeniu i odbudowaniu świątyni jerozolimskiej. Wspólny wniosek dotyczący przywołanych tekstów prowadzi do wyjaśnienia tych zmian faktem, iż w czasie pisania Ewangelii Łukasz wiedział, że już świątynia została zburzona (70 r.) i nie było możliwości jej odbudowy. To wzmacnia argumentację za przesunięciem powstania „drugiej księgi” Łukasza po 70 r.

Dalsze wskazówki dotyczące precyzyjniejszego określenia daty napisania Dziejów pochodzą z porównania ich z dziełem Józefa Flawiusza *Dawne dzieje Izraela*, napisanym ok. 93/94 r. Jeżeli istniałaby zależność literacka między nimi, wówczas datację Dziejów należałoby przesunąć na sam koniec I w., a może i okres późniejszy. Niemniej jest to kwestia wśród biblistów dyskutowana, czy istnieje taki formalny związek między wskazanymi pismami. Dotyczy on zresztą tylko dwóch tekstów, w których Łukasz byłby zależny od Józefa Flawiusza: Łk 3,1 (o Lizyniaszu, tetrarsze Abileny) – *Antiquitates* 13,3 i 20,1 oraz Dz 5,36–37 (o Teodasie) – *Antiquitates* 20,5,1 i 18,1,1. Niekiedy związek ten bywał rozszerzany jeszcze na dwie inne kwestie: podobieństwo prologów z dwóch ksiąg Łukasza od prologów Józefa Flawiusza do *De bello Judaico* (przed 79 r.) i *Contra Apionem* (przed 100 r.) oraz treści dotyczących osób i wydarzeń, o których pisali obaj autorzy (Ananiasz, Kajfasz, Gamaliel, prokurator Feliks i jego żona Druzylla, Herod Agrypa I, prokurator Festus, Herod Agrypa II i jego siostra Berenike, spis ludności, bunty Teodasa i Judasza Galilejczyka). Starszą dyskusję na ten temat szeroko zreferował ks. E. Dąbrowski, opisując tezy zwolenników zależności Łukasza od Józefa Flawiusza (H.J. Holtzmann i M. Krenkela) oraz – będących w większości – przeciwników<sup>6</sup>. W konkluzji stwierdza on, że argumentacja tych egzegetów, którzy z uzależnienia Łukasza od Józefa Flawiusza wysuwali wnioski dotyczące powstania Dziejów na początek II w., opiera się na „kruchych podstawach”<sup>7</sup>. Przy tym mniemał, że taki pogląd przynależy jedynie do historii egzegezy.

<sup>6</sup> Zob. *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Dąbrowski, s. 90–94.

<sup>7</sup> Tamże, s. 94.

Wielu biblistów skłaniało się do przyjęcia hipotezy o powstaniu Dziejów w latach 90. I w., odwołując się do argumentu o braku odniesień Łukasza w drugiej jego księdze do listów Pawła z Tarsu. Wyjaśniano to tym, że Łukasz nie był przy Pawle, gdy ten pisał owe listy, a ich zbiór został opracowany dopiero ok. 100 r., a zatem Łukasz mógł ich nie znać.

W ten sposób w historii badań nad Dziejami ukształtowały się trzy hipotezy dotyczące daty ich powstania, które krótko ujął w hasle „Dzieje Apostolskie” *Encyklopedii katolickiej* ks. F. Gryglewicz: „czas powstania Dz datuje się albo na ok. 1. poł. II wieku (świadcstwo *Epistula apostolorum*), albo na ok. 80 (data napisania Łk) lub koniec I w. (data zbioru *Listów Pawła*), a z dużym prawdopodobieństwem ok. 90...”<sup>8</sup>. Co ciekawe, nawet pominął w nim najwcześniejszą datę powstania Dziejów wskazaną przez orzeczenie Papieskiej Komisji Biblijnej z 12 VI 1913 r. (63 r.)<sup>9</sup>, którą z czasem zakwestionowali nawet bibliści katolicki<sup>10</sup>. Większość katolickich biblistów opowiada się za nieprzesuwaniem powstania tej księgi poza 95 r., sytuując ją w dwóch ostatnich dekadach I w.<sup>11</sup> Niemniej usytuowanie na pierwszym miejscu przez ks. F. Gryglewicza hipotezy późnej datacji powstania Dziejów jest wymowne.

## Datacja powstania Dziejów we współczesnych badaniach

Najnowsze badania, obejmujące umownie okres półtorej dekady XXI w., prowadzone były na większą skalę głównie przez północnoamerykańskich biblistów (ścisły zespół liczył 12 osób), przynależących również do Society of Biblical Literature, a swoje podsumowanie znalazły w pracy zbiorowej pt. *Acts and Christian Beginings: the Acts Seminar Report* pod redakcją Dennisa E. Smitha i Josepha B. Tysona wydanej w Salem (Oregon) w 2013 r. Zaprezentowany raport stanowi pokłosie seminarium naukowego prowadzonego od marca 2000 do marca 2011 r.

<sup>8</sup> F. Gryglewicz, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 576–577.

<sup>9</sup> Zob. Pontificia Commissione Biblica, *De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate libri Actuum Apostolorum*, „Acta Apostolicae Sedis” 5 (1913), s. 291–292.

<sup>10</sup> Z polskich biblistów opowiadał się za nią jeszcze w swoim wprowadzeniu do tej księgi F. Józwiak – zob. *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, F. Gryglewicz (red.), Poznań–Warszawa 1969, s. 320. W drugim wydaniu tejże pracy (1996), już po śmierci autora opracowania, jej redaktor R. Rubinkiewicz dokonał w tym zakresie zmiany.

<sup>11</sup> Por. W. Rakocy, „Będziecie moimi świadkami...” (*Dz 1,8*), [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, J. Frankowski (red.), t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A.S. Jasiński i in., Warszawa 1997, s. 20.

przez Dennisa E. Smitha, emerytowanego profesora Nowego Testamentu na Phillips Theological Seminary w Tulsie (Oklahoma), które założone zostało przez kilka wspólnot protestanckich, a on sam przynależał do Kościoła episkopalnego.

Odnosząc się do kwestii datacji Dziejów, wskazani badacze, a zwłaszcza referujący pracę zespołu w tym zakresie Richard I. Pervo<sup>12</sup>, zarazem autor obszernej monografii na ten temat *Dating Acts: between the Evangelist and the Apologists* (Salem, OR 2006), uznali – po wnikliwej analizie źródeł – że Dzieje zostały napisane pomiędzy 100 a 130 r.<sup>13</sup> Na ten przedział czasowy – ich zdaniem – wskazuje z jednej strony zależność Dziejów od *Antiquitates Judaicae* Józefa Flawiusza (93/94) oraz listów Pawła z Tarsu (ich zbiór znany od ok. 100 r.), z drugiej zaś – wysoce prawdopodobna znajomość Dziejów zaświadczona w późno datowanych listach pasterskich Pawłowych (1–2 Tm i Tt) oraz *Liście* biskupa Polikarpa ze Smyrny (69/82–156)<sup>14</sup>. To może wskazywać, że przynależą one do świata ojców apostołskich, czyli okresu w historii chrześcijaństwa zamykającego się w latach 100–150. Z tego też okresu Dzieje znają specyficzne instytucje życia chrześcijańskiego, które dopiero wówczas się pojawiły, m.in. wdów – chrześcijanek. Również wskazywane w nich nadużycia finansowe występujące w gminach chrześcijańskich oraz problemy z nauczaniem swoje echo znajdują w Pawłowych listach pasterskich, pismach Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa pochodzących z pierwszej połowy II w. Z datą powstania Dziejów wiąże się także problem dotyczący Pawła z Tarsu, jednego z głównych ich bohaterów. Łukasz nie przedstawia go jako autora listów lub posługującego się tą formą komunikowania z zakładanymi przez siebie lub odwiedzanymi gminami. Ten fakt R.I. Pervo tłumaczy tym, zyskując w swych poglądach poparcie zespołu badawczego, że w niektórych kręgach po 100 r. listy Pawła z Tarsu stały się kontrowersyjne, mimo że większość wspólnot kościelnych, w których były znane, wykorzystywała je do kształtowania doktryny i etyki chrześcijańskiej. Te argumenty zdecydowały o przesunięciu powstania Dziejów z ok. 85 r. – do czego jak dotąd większość biblistów była przekonana – na lata 110–120, a niektórzy uczestnicy seminarium optowali nawet za latami 100–150<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Od swego doktoratu uzyskanego na Harvard University w latach 70. XX w. z zakresu religioznawstwa specjalizował się w badaniach nad Lukanami (Łk-Dz). Najnowsze jego prace z tego zakresu to: *The Gospel of Luke* (2014), *The Acts of Paul: a New Translation with Introduction and Commentary* (2014), *The Making of Paul: Constructions of Apostle in Early Christianity* (2010), *Acts: a Commentary* (2009), *The Mystery of Acts* (2008).

<sup>13</sup> R.I. Pervo, *The Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 6.

<sup>15</sup> Zob. J.B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts: a Defining Struggle*, Kolumbia, Karolina Południowa 2006, s. 23.

## Konsekwencje późnej daty powstania Dziejów

Przesunięcie daty powstania Dziejów na drugą dekadę II w. pociąga za sobą nie tylko splot problemów, ale też skłania do szukania dla tego pisma nowego *Sitz im Leben*, które nieoczekiwanie pozwala wyjaśnić kwestie dotąd zdawałoby się nierozwiązywalne. Ponieważ nie można ich tu przedstawić analitycznie, ujmę to – za amerykańskimi biblistami – w dziesięć punktów, a następnie tylko niektóre z nich nieco rozwinę:

Autor Dziejów był doskonałym narratorem/teologiem, który je napisał w określonym celu, a nie był to z całą pewnością taki, jaki przyświecał starożytnym historykom i dawałby mu prawo do nazywania go nawet w tej starożytnej konwencji historykiem. Ma o tym świadczyć choćby fakt, że nawet nie zebrał łączących się razem źródeł, co starożytni historycy zwykli czynić. Natomiast nie można mu odmówić doskonałej kontroli nad zebrany materiałem i umiejętności powiedzenia tego, co zamierzał.

Jednym ze źródeł, którymi autor Dziejów się posługiwał, były listy Pawła z Tarsu. To też spowodowało potrzebę dokonania rewizji datacji powstania tej księgi. Nastąpiło także zerwanie z długotrwałym przekonaniem biblistów, że autor Dziejów nie znał listów Pawła, ponieważ nie został w nich przedstawiony jako pisarz oraz z tego powodu, że w Dziejach – jak się wydaje – nie odnajdujemy odbicia jego teologii. Badacze skupieni wokół D.E. Smitha, powołując się na rezultaty prac Williama O. Walkera (jr)<sup>16</sup> oraz innych biblistów, stanęli na stanowisku, że listy Pawła są źródłem dla jego historii, lecz jego teologia zepchnięta została w tło tego obrazu. Ten wniosek staje się jeszcze bardziej uprawomocniony, gdy datę powstania Dziejów przesuwamy na II w., gdyż od tego czasu listy Pawła stają się coraz bardziej znane.

Poza listami Pawła nie daje się zidentyfikować żadne inne źródło historyczne dla Dziejów. Gdy raz określi się datację Dziejów na II w., co związane jest z potrzebą wskazania na ich relacje z listami Pawła, należy przemyśleć praktycznie wszystkie wcześniejsze ustalenia dotyczące źródeł. Wcześniejsze teorie zmierzające do rekonstrukcji historycznych źródeł wykorzystanych w Dziejach w pierwszym rządzie opierały się na „nadzwyczajnej” korelacji opowiadań Dziejów z listami Pawła. Nie mogąc wykazać literackich związków między nimi, przyjmowano, że ich autor, pisząc w latach 80. I w., albo sam był świadkiem wielu opisanych wydarzeń z życia Pawła, albo posiadał na ten temat wiedzę od osób w nich uczestniczących. Natomiast, gdy potraktujemy Dzieje

<sup>16</sup> Zob. W.O. Walker, *Paul and His Legacy: Collected Essays*, Salem, Oregon 2014; tenże, *Interpolations in the Pauline Letters*, Londyn 2001.

jako dokument z II w., wcześniejsze hipotezy źródeł wymagają weryfikacji. Okazuje się wówczas, że Dzieje wykorzystują różnorodne „źródła” jak Józefa Flawiusza, Homera, Wergiliusza i Septuagintę. Ale niezwłocznie należy dodać, że ten materiał tylko w ograniczonym zakresie jest dla nich źródłem. Raczej stanowi dla nich swoiste tło i literackie modele dla opowiadań znanych nam z Dziejów. Z pewnością natomiast nie jest on źródłem w znaczeniu ścisłym dla opowiadań o początkach chrześcijaństwa.

Autorzy przeprowadzonych badań wyprowadzają wniosek, że Jerozolima nie była miejscem narodzin chrześcijaństwa w przeciwieństwie do opowiadania na ten temat zawartego w pierwszych siedmiu rozdziałach Dziejów. Zmieniając rozumienie Dziejów, proponują rozpocząć od samego początku opowiadania. Tak zatem według oficjalnej historii chrześcijaństwa, jak i popularnej teologii narracja o Pięćdziesiątnicy z Dziejów jest mocno zakorzeniona jako oficjalne opowiadanie o początkach chrześcijaństwa. Niemniej – jak wykazały przeprowadzone interdyscyplinarne badania – narracja przedstawiona w Dz 1–7 o początku chrześcijaństwa ma niewielką wartość historyczną. Dlatego stanowi poważne wyzwanie dla większości hipotez dotyczących tej kwestii.

Dziejów nie można już dłużej używać jako niezależnego źródła do rekonstrukcji życia i misji Pawła z Tarsu. Znacznie lepiej do tego nadają się jego listy jako źródło wyjaśniające szereg szczegółów życia i podróży Pawła opisanych w Dziejach<sup>17</sup>. Prawdę powiedziawszy, jest bardzo mało, albo w ogóle nie ma, źródeł niezależnych, które mogłyby być wskazane jako historycznie wiarygodne. A zatem powinno się – postulują bibliści amerykańscy – przemyśleć to, jak zrekonstruować historyczne opowiadanie Pawła bez odnoszenia i polegania na szablonie stworzonym przez autora Dziejów.

Dzieje konstruują to opowiadanie na modelu epickim, wzorując się na związanej z nim literaturze. To jest jednocześnie perspektywa interpretacji Dziejów zaproponowana w badaniach naukowych na najbliższy czas. Jest to model o wiele bardziej funkcjonalny, który należy stosować, aby dopracować się niezwykle trudnych decyzji dotyczących historycznej wiarygodności badanych opowiadań.

Autor Dziejów stworzył nazwy dla postaci niezbędnych do aranżacji swego opowiadania. Wcześniej sądzono, że nazwy osób wymienianych w opowiadaniach odpowiadają postaciom historycznym. Dziś się okazuje, że w starożytnej literaturze narracyjnej często miały one znaczenie symboliczne i jako takie zostały wprowadzone do opowiadań. A zatem imiona postaci zostały wytworzone przez autora dla lepszego oddania realiów historycznych. To samo zjawisko

<sup>17</sup> Tą drogą poszedł w badaniach W. Rakocy w pracy *Paweł Apostoł: chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.

odnajdujemy w Dziejach. Nazwy te nie powinny być zatem automatycznie stosowane jako wskaźnik historyczności narracji.

Opowiadanie w Dziejach jest tak dopasowane, aby pomagało osiągnąć założone przez autora cele ideologiczne. To nowa perspektywa wytyczona przez uczestników seminarium, różna od tej odziedziczonej po wcześniejszych generacjach uczonych badających Dzieje. Jej się trzymano rygorystycznie, stosując ją jako podstawowy klucz w badaniu treści, formy i struktury opowiadań występujących w Dziejach.

Z założenia Dzieje nie mogą być dłużej traktowane jako historyczne, chyba że udowodni się coś innego. Stwierdzenie, że Dzieje są księgą niehistoryczną, to syntetyczny rezultat osiągnięty na seminarium prowadzonym przez dziesięć lat w Salem.

Autorem Dziejów nie jest zidentyfikowany przez biskupa Ireneusza (koniec II w.) Łukasz, towarzysz Pawła z Tarsu i jego „umiłowany uczeń” wspomniany w Kol 4,14, Flm 24 i 2Tm 4,11, za czym miałyby też przemawiać zawarte w Dziejach fragmenty pisane w 1 os. l.mn. (zwane po niemiecku *Wir Berichte*). Autor Dziejów (a także trzeciej Ewangelii kanonicznej) to jedna osoba, ale nienależąca do towarzyszy Pawła. Wywodził się ze świata grecko-rzymskiego, był obeznany z Septuagintą i innym greckim piśmiennictwem oraz posiadał umiejętność posługiwania się ówczesnymi technikami retorycznymi. To postać anonimowa, choć nadal – dla wygody – należy posługiwać się na jej określenie „Łukasz”, nie identyfikując go jednak z osobą wymienianą w pismach Pawłowych i Ireneusza.

## W poszukiwaniu nowego *Sitz im Leben* dla Dziejów

Przyjęcie późnej daty powstania Dziejów skłania również do poszukiwań nowego środowiska ich powstania. Nie tyle chodzi o geograficzne miejsce, co odnalezienie dla nich właściwego kontekstu religijnego i społecznego. Pierwsze dekady II w. wiążą się w historii chrześcijaństwa ze zróżnicowaniem poglądów teologicznych nie zawsze mających atrybut normatywności, ponieważ nie ukształtowała się jeszcze w obrębie doktryny chrześcijańskiej w pełni ortodoksja, a tym samym heterodoksji nie da się precyzyjnie określić. Rozwijała się również gnoza, dzielona na prawdziwą i fałszywą, choć jej najbardziej znana forma w postaci gnostycyzmu ukształtuje się dopiero w drugiej połowie II w. Bez wątpienia postacią wyróżniającą się w tym zróżnicowanym pod względem doktrynalnym środowisku chrześcijańskim był Marcjon z Pontu (Synopy)<sup>18</sup>. On

<sup>18</sup> Zob. R.T. Ptaszek, *Marcjon z Pontu*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 824–826.

to jest w pierwszej połowie II w. najbardziej znanym „heretykiem” – mówiąc późniejszym językiem Ireneusza i Tertuliana, a może lepiej powiedzieć po hebrajsku *acherem* = odmieńcem chrześcijańskim. Jemu też wcześni pisarze antyku chrześcijańskiego poświęcali najwięcej uwagi. Jeżeli przy tym dodać, że to on najprawdopodobniej sformułował pierwszy kanon chrześcijański Pism świętych, zaliczając do niego tylko 11 pism, tj. Ewangelię według św. Łukasza (z pewnymi opuszczonymi fragmentami) oraz 10 listów Pawłowych, to przyjrzenie się tej postaci w kontekście powstania Dziejów jest w pewnej mierze uzasadnione. Oczywiście, należy pytać, gdzie i w jakich okolicznościach mogłoby dojść do owego „spotkania” anonimowego „Łukasza” i jego koncepcji zbawienia z Kościołem Marcjona bądź marcjońskimi ideami?

Choć Marcjon to niezwykła postać w środowisku chrześcijańskim pierwszej połowy II w., to nieznaną jest nawet data jego urodzin. Jego obraz na użytek nauki ukształtowany został w dużej mierze za sprawą badań podjętych w latach dwudziestych XX w. przez Adolfa von Harnacka<sup>19</sup>, a obecnie przez Sebastiana Molla<sup>20</sup> i Jasona D. BeDuhna<sup>21</sup>. Prawdopodobnie jego narodziny przypadają na pierwszą dekadę II w. (100–110) w Poncie (Synopie) nad Morzem Czarnym. Jego ojciec był chrześcijańskim biskupem, a Marcjon stał się znaną, choć niezwykle kontrowersyjną postacią w Kościołach Azji Mniejszej<sup>22</sup>, zanim ok. 144/145 r. przybył do Rzymu, gdzie początkowo był poważany i akceptowany, ale ostatecznie uznany został za heretyka i usunięty z Kościoła rzymskiego. Niemniej miał licznych zwolenników nie tylko nad Tybrem i w Italii, ale też w Azji Mniejszej (Egipt, Syria, Persja, Armenia), którzy tworzyli zorganizowane odrębne wspólnoty kościelne istniejące do V/VI w.<sup>23</sup> On zaś zmarł prawdopodobnie ok. 165 r. w Rzymie.

<sup>19</sup> A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Lipsk 1921; 2. Aufl. 1924; tłum. ang. *Marcion. The Gospel of the Alien God*, tłum. J.E. Steely, L.D. Bierma, Eugene, Oregon 2007.

<sup>20</sup> Zob. S. Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, Tybinga 2010. Przytaczając jego ustalenia badawcze, odnoszę się do dysertacji doktorskiej S. Molla *At the Left Hand of Christ. The Arch-Heretic Marcion* obronionej na uniwersytecie w Edynburgu w 2009 r. – zob. <https://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/5817/Moll2009.pdf;jsessionid=8ABBFA1BB16EDE21F50780389B5442BF?sequence=2> [dostęp: 31.07.2015].

<sup>21</sup> J.D. BeDuhn, *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*, Salem, Oregon 2013.

<sup>22</sup> Za głoszenie poglądów sprzecznych z doktryną chrześcijańską najpierw został ekskomunikowany przez swego ojca, a następnie, gdy przybył do Smyrny, przez tamtejszego biskupa Polikarpa, który uznał go „za pierworodnego syna diabelskiego” (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 3, 5).

<sup>23</sup> Zob. R.M. Leszczyński, *Marcjonici*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1254–1255.



To, co szczególnie nas interesuje z głoszonej przez niego doktryny i może mieć zarazem związek z Dziejami, dotyczy wpływu na jego myśl listów Pawła z Tarsu, zwłaszcza Listu do Galatów. Marcjon uważał Pawła jako jedyne autentycznego apostoła Jezusa. Pozostawał pod wpływem jego poglądów na Prawo i łaskę oraz jego doktryny. To ona miałyby go doprowadzić do przekonania o istnieniu dwóch bogów, jednego objawionego w Biblii hebrajskiej – Jahwe (Demiurgiem) jako stwórcy, dawcę Prawa i sędziego ludzkości, którego identyfikował ze stworzonym porządkiem, Torą, z Izraelitami/Żydami, z ludem wybranym; drugim zaś był Bóg Jezusa. Marcjon nie kwestionował natchnienia i autorytetu Biblii hebrajskiej, niemniej interpretował ją literalnie (dosłownie) jako słowo Boga – Stwórcy, ale nie Boga Jezusa, od którego miałby On otrzymać mesjańską misję. W jego przekonaniu ojcem Jezusa Chrystusa był ów drugi Bóg, całkowicie nieznan światu. Jest to Bóg łaski, miłości i miłosierdzia. Zadaniem Jezusa było właśnie uwolnić ludzkość od okrutnego i złego Boga – Stwórcy (Demiurga) i przyprowadzić ją do nieznanego, dobrego Boga łaski. Dokonane przez Marcjona rozróżnienie bogów doprowadziło go do ujęcia chrześcijańskiego kanonu, którego świadomość posiadały pierwsze wspólnoty kościelne, ale on jako pierwszy zestawiał jego zawartość. Wyeliminował z niego całkowicie Biblię hebrajską (bo ona obrazuje tylko Demiurga), pozostawiając w nim tylko dziesięć okrojonych listów Pawła (bez Listu do Hebrajczyków oraz listów pasterskich: do Tymoteusza i Tytusa) i jedną ewangelię, która tylko przypominała znaną nam dzisiaj Ewangelię według Łukasza<sup>24</sup>. W kwestii uznanej przez Marcjona kanonicznej ewangelii współcześni badawcze są podzieleni. Jedni uważają, że dokonał on swoistego „okaleczenia” pierwszej części Łukaszeckiego dzieła, inni natomiast kwestionują taką ocenę i skłaniają się do tezy, że Marcjon zachował pierwotną formę tej ewangelii, a dopiero wtórnie została ona przez – nazwijmy ich umownie – „ortodoksyjnych” chrześcijan przejęta, uzupełniona i rozszerzona. Jedną z podstawowych różnic między nimi miałyby być dodanie później do owej „ortodoksyjnej” wersji narracji o narodzinach Jezusa (Łk 1–2). W starożytności ten spór również miał swoje odbicie w podziałach pomiędzy Kościołami. Rozwój wspólnot marcjonitów był zauważany, by nie

<sup>24</sup> Ireneusz z Lyonu skomentował to w następujący sposób: „Okroiwszy Ewangelię Łukasza (...), podobnie też pookrawał listy apostoła Pawła, wyrzuciwszy z nich wszystkie zdania, w których apostoł przedstawia Boga Stwórcę świata jako Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, oraz wszystkie proroctwa uważane przez apostoła za zapowiedź przyjścia Pana” (*Adversus haereses* I, 27). Próbę rekonstrukcji pism kanonicznych Marcjona na podstawie dostępnych źródeł podjął ostatnio (2013) J.D. BeDuhn, *The First New Testament...*, dz. cyt.

powiedzieć dynamiczny<sup>25</sup>. Zwalczali go przez polemikę z jego tezami pisarze antyku chrześcijańskiego głównego nurtu, pozostający w opozycji do heterodoksji, jak np. Orygenes i Tertulian<sup>26</sup>. Widać na tej podstawie, że zwolenników Marcjona, którzy przyjmowali jego kanon biblijny nie było mało. Tworzyli oni kościoły, które w porównaniu z gnostyckimi dłużej przetrwały, bo aż do początków VI w. Wyróżniały się tym, że posiadały niezależną organizację, a w swej doktrynie religijnej zrywały całkowicie z tradycją judaistyczną, widząc tylko w Pawle z Tarsu jedyne prawdziwego apostoła, wroga Żydów, a w Ewangelii (Łukasza) przekaz prawdziwej nauki Chrystusa<sup>27</sup>.

Chociaż autor *Dziejów* nigdy nie odnosi się wprost do Marcjona (jako postać historyczna wychodzi on daleko poza ich granice chronologiczne), ale wiele istotnych tematów tej książki może korespondować z jego poglądami, którym chce się on przeciwstawić, przez co *Dzieje* jawią się jako literatura polemiczna wobec rozwijającego się marcjonizmu i dlatego nie zostały włączone do kanonu ksiąg świętych przez Marcjona, choć stanowiły drugą część przyjętej przez niego Ewangelii. Ilustruje tę opozycję wobec nauczania Marcjona – jak to ujmuje J.B. Tyson<sup>28</sup> – idylliczny portret gminy wierzących chrześcijan, w którym autor *Dziejów* podkreśla ich wierność tradycjom i praktykom żydowskim (por. Dz 2,46–47; 5,12–13; 3,8.10; 4,1; 5,20–26.42), z którymi Marcjon ze swoim Kościołem całkowicie zerwał<sup>29</sup>. Również charakterystyka Pawła z Tarsu, która zajmuje sporo miejsca w drugiej części *Dziejów*, pokrywa się w tym zakresie z przywołanym obrazem wczesnej gminy wyznawców Chrystusa – Paweł jest

<sup>25</sup> Zob. M. Stachura, *Marcjon z Pontu i początki kościoła marcjonitów*, „Vox Patrum” 11–12 (1991–1992), nr 20–23, s. 345–360; tenże, *Herezja Marcjona i rozwój terytorialny kościoła marcjonitów do początku IV w.*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 3–4 (1995–1996), nr 12–13, s. 153–167.

<sup>26</sup> Zob. A. Piskozub-Piwoż, *Polemika z marcjonizmem w Orygenesie „Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” 2006, z. 39, s. 127–140; G. Lewandowski, *Polemika między Tertulianem a Marcjonem na temat nauki o „dwóch Bogach” w świetle „Adversus Marcionem”*, „Studia Gnesnensia” 13 (1999), s. 205–241.

<sup>27</sup> Por. J. Sajdak, *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, Czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, s. 160.

<sup>28</sup> Joseph B. Tyson jest emerytowanym profesorem religioznawstwa Southern Methodist University w Dallas (Teksas), w którym czynnie pracował w latach 1958–1998, oraz autorem licznych prac na temat Lukanów (m.in.: *A Study of Early Christianity* [Nowy Jork 1973], *The Death of Jesus in Luke-Acts* [Kolumbia 1986], *Images of Judaism in Luke-Acts* [Kolumbia 1992], *Luke, Judaism, and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts* [Kolumbia 1999], *Marcion and Luke-Acts: a Defining Struggle* [Kolumbia 2006]), oraz aktywnym członkiem Society of Biblical Literature.

<sup>29</sup> J.B. Tyson, *Marcion and the Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings...*, dz. cyt., s. 8; szerzej na ten temat: tenże, *Marcion and Luke-Acts: a Defining Struggle*, dz. cyt.

wierny żydowskiej wierze i praktykom judaistycznym: misję głoszenia Ewangelii rozpoczyna zawsze w synagodze, kieruje ją najpierw do Żydów, w argumentacji posługuje się odwołaniem do obietnic prorockich Biblii judaizmu, przełom związany z odejściem od partykularyzmu żydowskiego na rzecz uniwersalizmu w głoszeniu dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie przypisuje autor Dziejów Piotrowi (Dz 10,1–11,18), a nie Pawłowi, jak to wynikałoby z jego listów. Paweł ukazywany jest jako Żyd przestrzegający Tory, przed żydowskim sądem (sanhedrynem) zwraca się do żydowskiego arcykapłana, cytując Biblię hebrajską (Dz 23,5), także przed rzymskim prokuratorem Feliksem przedstawiał się jako wierzący Żyd (Dz 24,14), wyznający – podobnie jak faryzeusze – wiarę w zmartwychwstanie (24,15), podejmujący żydowską praktykę zbierania jałmużny i ofiar oraz dokonujący oczyszczenia przed wejściem do świątyni jerozolimskiej (Dz 24,17–18); przed innym prokuratorem rzymskim, Festusem bronił się, twierdząc, że nic nie zrobił przeciwko Prawu żydowskiemu ani świątyni (Dz 25,8,10), a w finalnej mowie przed Herodem Agryppą oznajmił, że jest lojalnym Żydem, który żyje według najsurowszych zasad stronnictwa faryzeuszy (Dz 26,4–8).

Dlaczego autor Dziejów w taki sposób ukazuje Pawła? Jeżeli zostały one napisane na początku II w., to można w nich rozpoznać religijny kontekst marcjoński z jego doktryną głoszącą, że Bóg Stworzyciel nie jest ojcem Jezusa Chrystusa, że Jezus nie był oczekiwanym przez Żydów mesjaszem, że Paweł był jedynym apostołem Jezusa. W opozycji do niej ukazane zostały w Dziejach misyjne metody Pawła i jego przekaz skierowany do Żydów, który można by nazwać teologią antymarcjońską. W nią wpisuje się wielokrotnie potwierdzany przez Pawła związek pomiędzy budowanym Kościołem a biblijnymi proctwami, czemu Marcjon stanowczo zaprzeczał. Marcjon nazywał też Piotra i przywódców jerozolimskiego Kościoła „falszywymi apostołami”, a Dzieje natomiast ukazują ich jako autentycznych świadków zmartwychwstałego Jezusa, do których należy również wyróżniany przez Marcjona Paweł, ale w ujęciu autora Dziejów jest on jednym spośród wielu, a nie jedynym autentycznym. Marcjon zdecydowanie wyznaczył granicę pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, podczas gdy Dzieje ukazują apostołów i Pawła jako w pełni wierzących Żydów, którzy przestrzegają Torę, a Paweł, tak przed, jak i po nawróceniu, pozostaje wierny faryzejskiemu sposobowi życia. W tym widać zdecydowane przeciwstawienie się teologii marcjońskiej i taką konstrukcję wizji chrześcijaństwa, w którym jest miejsce na wiarę w jedynego Boga, pozytywny związek z Biblią hebrajską oraz – w pewnym sensie – kontynuację żydowskiej wiary i zachowywanie praktyk judaizmu.

Oczywiście, jak zastrzega J.B. Tyson, którego poglądy referuję, te spostrzeżenia nie dowodzą, że Dzieje muszą być datowane na pierwsze dekady II w.

Ale powiązanie jej z marcjonizmem wyjaśnia swoistą strategię teologiczną, jaką posługiwał się autor *Dziejów*, oraz nieprzyjęciem tej księgi do marcjońskiego kanonu biblijnego. Trudność w tym, że aktywność Marcjona nie koresponduje z przyjmowaną datą powstania *Lukanów*, nawet tą późną.

Należy jednak brać pod uwagę rozwój idei religijnych, który zwykle rozciągnięty jest w czasie. Marcjon bez wątpienia nie jest tym, od którego to, co nazywamy „teologią marcjońską”, się zaczęło. Jego poglądy bliskie są na przykład nauczaniu Kerдона (Cerdona). Niektórzy widzieli w nim na pewnym etapie badań nauczyciela Marcjona, który – zanim przybył do Rzymu – prowadził działalność w Syrii<sup>30</sup>. Wprawdzie na początku opowiadał się za monizmem, później jednak zaczął uznawać dwie zasady twórcze i dwa porządki wszechrzeczy<sup>31</sup>. Współczesne badania, zwłaszcza S. Molla, wykazują w tym zakresie większą powściągliwość. Przyjmuje się, że Kerdon nauczał wcześniej niż Marcjon, a jego doktryna jest podobna do marcjońskiej oraz że Marcjon spotkał go, ale dopiero w Rzymie<sup>32</sup>. Raczej należy ich traktować jako dwóch niezależnych teologów, z tym, że Marcjon był w poglądach bardziej radykalny i je rozwinął, wykazując również większe zdolności organizacyjne, dzięki czemu jego Kościół powiększył się, a zwolennicy Kerдона (kerdonianie) dość szybko zakończyli działalność<sup>33</sup>.

*Casus* Kerдона i Marcjona nie wyczerpuje poszukiwań *Sitz im Leben* dla *Dziejów*. Skąpa liczba źródeł do dziejów pierwotnego Kościoła nie pozwala nam szczegółowo rozeznac zarówno lokalnych sporów doktrynalnych toczonych w poszczególnych Kościołach, jak i w większym wymiarze Kościoła powszechnego. Dzieje jednak kryją w sobie polemikę eklezjologiczną, która wyłania się dopiero przy konfrontacji z takimi systemami religijnymi jak kerdoniański czy marcjoński. Do szczegółowego rozwiązania tej kwestii jest jeszcze daleka droga. Wiedzie ona przez badania historyczne, patrystyczne oraz genologiczne. Zwłaszcza te ostatnie mogą nas doprowadzić do analogicznego rozwiązania problemu, jaki wyłonił się w związku z postawionym na przełomie XIX i XX w. dylematem, do jakiego obrazu prowadzą nas ewangelie kanoniczne – Jezusa historii czy Chrystusa wiary. Pamiętamy, jaką rolę w jego rozstrzygnięciu odegrała nowa definicja gatunku literackiego ewangelii. Analogicznie genologiczne badania nad *praxeis* mogą nas zbliżyć do rozstrzygnięcia dylematu, jaki obraz Kościoła

<sup>30</sup> Zob. A.Z. Zamorzanka, *Cerdon*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 80–81. Wskazywał już na niego jako nauczyciela Marcjona A. Harnack, *Marcion...*, dz. cyt., 1924, s. 31–39.

<sup>31</sup> Por. Pseudo-Tertulian, *Adversus haereses (initia duo, id est duos Deos)*; Ireneusz, *Adversus haereses*, I, 27, 1; Teodoret, *Haeticorum fabularum compendium*, I, 1, 24.

<sup>32</sup> Zob. S. Moll, *At the Left Hand of Christ. The Arch-Heretic Marcion*, dz. cyt., s. 64.

<sup>33</sup> Tamże, s. 64–65.

wyłania się z Dziejów – historyczny czy mityczny (polemiczno-teologiczny)? Na tym etapie badań można podjąć pewną próbę odpowiedzi na to pytanie, zwłaszcza w kontekście dyskusji o dacie ich powstania.

## Dzieje – historia czy mit?

Zwolennicy późnej datacji napisania Dziejów są zgodni co do tego, żeby widzieć w nich nie tyle przekaz historyczny, lecz mityczny. Takie stanowisko reprezentował J.B. Tyson, gdy podsumowywał przeszło dziesięć lat pracy wspomnianego wyżej seminarium naukowego<sup>34</sup>, mając dla swych tez poparcie większości jego uczestników. Chcąc zrozumieć prezentowane stanowisko, potrzeba przypomnieć znaczenia podstawowych pojęć, w jakich się ono wyraża, ponieważ jest to niezbędne w tym (i każdym) dyskursie naukowym.

Mit definiowany jest w tym wypadku po Bultmannowsku. Autor tej definicji, widząc jego dużą rolę w przekazach religijnych w starożytnym świecie, próbował go opisać w języku postoświeceniowym. Zgodnie z tym mitem świat składa się z trzech części: nieba, ziemi i piekła. Jednocześnie zakłada on konieczność interwencji nadnaturalnych mocy w trakcie rozgrywających się wydarzeń, dokonywanych cudów, „wkroczeń” transcendentnego Boga w świat człowieka. Opisy, które w taki sposób przedstawiają dzieje, mają charakter mitologiczny. Mit dla niego to każda próba przedstawienia tego, co wieczne (Boskie), jako tego, co doczesne (zanurzone w historii)<sup>35</sup>. Według Tysona księga Dziejów wpisuje się w tę definicję mitu zarówno pod względem tekstualnym, jak i kontekstualnym. Czytamy w niej zatem o Boskich interwencjach przy wyborze następcy apostoła – Macieja, zstępujących na apostołów językach jakby z ognia i mówieniu wieloma językami, licznych uzdrowieniach, wkroczeniu anioła do więzienia i uratowaniu Piotra, głosie z nieba, wielokrotnych wizjach zawierających Boski przekaz, cudownym uratowaniu życia po ukąszeniu węża. Autor Dziejów podziela obowiązującą w swoim środowisku wizję świata, tłumacząc zarazem owe Boskie interwencje w ten świat. Silny akcent pneumatologiczny w kreowaniu tego obrazu prowadzi do konstatacji, że powstanie

<sup>34</sup> J.B. Tyson, *Acts, Myth, and History*, [w:] *Acts and Christian Beginnings...*, dz. cyt., s. 15–18. Tej kwestii dotyczy także jego obszerniejszy artykuł *Acts. A Myth of Christian Origins* („Forum” 3d series 1 [2007], s. 171–189); zob także: <http://www.westarinstitute.org/wp-content/uploads/2014/05/Forum-12-The-Quest-of-Christian-Origins.pdf> [dostęp: 1.08.2015].

<sup>35</sup> Por. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, Nowy Jork 1958, s. 15; R.T. Ptaszek, *Bultmann Rudolf*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 736.

i rozwój Kościoła jest sprawą przede wszystkim Boską, dopiero w drugim rzędzie ludzką, a Duch Święty zapewnia skuteczność głoszonej przez ludzi Ewangelii i żywotność wspólnoty chrześcijańskiej. Dlatego ta instytucja Bosko-ludzka musiała być opisana językiem mitycznym, aby oddać jej tak pojmowaną istotę.

Na temat mitu powstało już wiele studiów. Dotyczyły one jego rozumienia i koncepcji, w tym także jego roli w *Dziejach* i jego znaczenia dla rekonstrukcji historii pierwotnego chrześcijaństwa<sup>36</sup>. Sama kompozycja *Dziejów* silnie jest z nią związana oraz rzutuje na to, jak przedstawiano historię pierwotnego chrześcijaństwa. Z pewnością elementy cudowności obecne w tej księdze wywierały wpływ na kolejne generacje chrześcijan. Rola *Dziejów* w konstruowaniu mitu o powstaniu chrześcijaństwa jest najlepiej widoczna w podstawowych jej tematach, które same w sobie nie są nasycone ową cudownością. Autor *Dziejów* podkreśla przede wszystkim jednolity charakter ruchu Jezusa. Wprowadza on inspirujące narracje, które dają obraz jedności i harmonii pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i podkreślają w niej znaczenie autorytetu dwunastu apostołów. Czytelnik uczy się przez to, że pod przywództwem apostołów wspólnota ta radzi sobie nawet ze sporami, łatwo je zażegnując, oraz dokonuje sprawiedliwego podziału dóbr w celu zaspokojenia potrzeb jej członków. W *Dziejach* wczesna wspólnota Jezusa przeniknięta jest wiarą w Biblię hebrajską oraz przywiązana do żydowskich rytów i tradycji, mimo opozycji wobec oficjalnych żydowskich autorytetów. Czytelnik *Dziejów* uczy się też, że ruch chrześcijański miał swój początek w Jerozolimie pod kierunkiem osób wyznaczonych przez Jezusa, które były świadkami Zmartwychwstałego i to On nakazał im pozostać w Jerozolimie aż do chwili, gdy otrzymają Ducha – moc z wysoka. W tym obrazie pierwotnego chrześcijaństwa obecny jest również Paweł, choć nie należał do Dwunastu, ale związany był mocno z jerozolimskim Kościołem i apostołami oraz swą misyjną działalność prowadził za ich przyzwoleniem. A przede wszystkim uczy się tego, że chrześcijańscy przywódcy kierowali się w swym działaniu tym, co Boskie i dlatego rozwój Kościoła przebiegał w sposób uporządkowany. W przekonaniu uczestników seminarium, którego poglądy prezentuję, *Dzieje* są przykładem mitu, nie tylko dlatego, że ich autor przyjął mitologiczny kontekst (rozumiany po Bultmannowsku), ale głównie dlatego, że służą wiodącym tematom w opowiedzianej przez Łukasza historii.

Oczywiście, jeżeli zapytamy, czy te dzieje (*praxeis*) pierwotnych Kościołów mogłyby być opisane inaczej, to alternatywnego ich opisu powinniśmy szukać tylko pośród świadectw chrześcijan żyjących w tym czasie, gdy się one rozgrywały. Takim w zasadzie jest jeden – Paweł z Tarsu i pozostałe po nim listy jako

<sup>36</sup> Por. choćby R. Cameron, M.P. Miller, *Redescribing Christian Origins*, Atlanta 2004.

źródło pisane do dziejów pierwotnego chrześcijaństwa. One dają nam obraz ruchu Jezusa, który nie był tak spójny, posiadał różne frakcje i konkurencyjne poglądy, by nie powiedzieć teologie. We wspólnotach Pawłowych zaistniały problemy nie były łatwo rozwiązywane. W tych wspólnotach byli apostołowie, a Paweł był jednym z nich. W jego przekazie liczba apostołów (posłańców niosących dobrą nowinę o Jezusie) nie była ściśle określona, nie ograniczała się do tych, którzy towarzyszyli historycznemu Jezusowi, w końcu niekoniecznie musieli być oni mężczyznami. Chociaż Paweł zna i respektuje Dwunastu Apostołów, którzy poprzedzają go w wierze, podkreśla jednocześnie w listach swoją niezależność od nich.

Patrząc w tym Pawłowym kontekście na Dzieje, jeszcze raz członkowie seminarium podkreślają mityczność tej księgi, ponieważ ich autor ukazał idylliczny portret pierwotnej wspólnoty Jezusa. Jego narracja podporządkowuje podejmowane tematy temu, aby wspierały ów portret. Jednocześnie Łukasz pisze swą księgę, posiadając jakiś dystans czasowy wobec tego, co opisuje, mając zarazem zupełnie różną perspektywę aniżeli świadkowie początków Kościoła jak na przykład Paweł.

Jeżeli zatem Dzieje Apostolskie są kartą mitu, mitu powstania chrześcijaństwa, należy zapytać, jakie mają one znaczenie jako źródło dla badań historycznych? Wiele studiów nad Dziejami ignorowało ich mityczny charakter, przyjmując zawarty w nich przekaz za historyczny. Niektóre nawet bardzo cenione studia dość bezkrytycznie korzystały z Dziejów, opisując początki Kościoła. Przykładem może być tu praca Jean Danielou czy Henri Marrou<sup>37</sup>, którzy twierdzą, że „historyczna wartość tego tekstu kanonicznego jest bezsporna” i wyrażają żal, że Dzieje „obejmują tylko pewną część historii pierwotnego chrześcijaństwa”<sup>38</sup>. Następnie twierdzą, że „rozpoczęcie historii Kościoła od Zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy roku 30 jest taką samą koniecznością jak opisywanie historii Chrystusa od Wcielenia Słowa w dzień Zwiastowania”<sup>39</sup>. Podobnie czyni W.H.C. Friend, przyjmując za Dziejami jako bazą źródłową całą swoją koncepcję historyczną<sup>40</sup>. I choć przypuszcza, że opisywane dzieje mogą być bardziej skomplikowane, za Łukaszem przyjmuje, że jego początki należy łączyć ze środowiskiem jerozolimskim, widząc w przekazie Łukasza historyczny przekaz o przywództwie tego Kościoła i apostołów. Jego

<sup>37</sup> Zob. *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. 1, Paryż 1963; wyd. pol.: *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, Warszawa 1984.

<sup>38</sup> J. Danielou, H. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, dz. cyt., s. 21.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Por. W.H. Friend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia 1984.

rozwój wyznaczają następnie takie postacie jak siedmiu diakonów hellenistów, zwłaszcza Szczepan.

Wielu współczesnych uczonych jest wyczulonych na rozróżnianie historii od mitu. Zazwyczaj wczesne teksty chrześcijańskie postrzegane są przez nich jako mityczne<sup>41</sup>. Dlatego uważają, że pierwotne chrześcijaństwo nie może być rozpoznawane przez Dzieje jako źródło historyczne, jak to czyniło wielu historyków, ponieważ opisują one jego powstanie jako mit założycielski Kościoła. Jednocześnie nie wykluczają, że w tym przekazie mitycznym nie ma elementów historycznych. Narracje w Dziejach, mimo że dominują w nich tematy niehistoryczne, mogą zawierać, co należy z naciskiem podkreślić, wiele materiałów historycznych pochodzących z wcześniejszych źródeł czy tradycji opartych na historycznych wspomnieniach. To prowadzi do jednego z najtrudniejszych problemów związanych z badaniami nad Dziejami, tj. umiejętnością rozdzielania tego, co w nich jest historyczne, od tego co mityczne. Jednocześnie nie należy deprecjonować mitycznej ich warstwy, dotyczącej powstania chrześcijaństwa, lecz umiejętnie ją czytać, posługując się współczesnymi teoriami mitu. Jednocześnie biorąc pod uwagę preferowaną późną datę powstania Dziejów, możemy w nich odnaleźć dużo więcej przekazu o dziejach chrześcijaństwa, w tym także początków drugiego stulecia.

## Naukowa wartość hipotezy o późnym datowaniu powstania Dziejów

Opisany współczesny nurt badań nad Dziejami poddany ewaluacji prowadzi do następujących wniosków:

Ustalanie daty powstania Dziejów jest w obecnym stanie wiedzy i źródeł pomocnych do tego zawsze hipotetyczne. Przesunięcie powstania Dziejów na pierwszą połowę II w. nie jest nową hipotezą. Pojawiła się ona dużo wcześniej, a najczęściej w historii badań biblistycznych łączona była z osobą J. Knoxa<sup>42</sup>, który był jej zagorzałym zwolennikiem. Choć myśłano, że należy już ona do historii egzegezy, amerykańscy bibliści przywrócili ją do łask, wzmacniając reinterpretację wcześniej znanych źródeł proveniencji zarówno żydowskiej, jak i wczesnochrześcijańskiej.

<sup>41</sup> Por. L. Martin, *History, Historiography, and Christian Origins. The Jerusalem Community*, [w:] *Redescribing Christian Origins*, dz. cyt., s. 263–273; G. Ludemann, *The Acts of Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Amhest 2005.

<sup>42</sup> Por. J. Knox, *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942.



Poszukiwanie kontekstu religijnego dla późno datowanych Dziejów mogłoby wskazywać na ich polemiczny charakter wobec nurtów kerdońskiego i marckońskiego. Niemniej argumentacja tej tezy jest wciąż mało przekonująca i niewystarczająca. Skłania raczej do podejmowania dalszych badań historycznych w tym zakresie, zwłaszcza w obszarze Kościoła syryjskiego, które pomogłyby ustalić genezę poglądów herezjarchów tego nurtu. Gdy to nie przyniesie oczekiwanych rezultatów, hipotezę tę należałoby odrzucić.

Badania genologiczne nad gatunkiem *praxeis* nie powinny być podporządkowywane apologetycznej tezie obrony historyczności Dziejów. Wyrazem tego może być „na siłę” ich zaliczanie do historiografii starożytnej z pewnymi od niej odstępstwami<sup>43</sup>, nazywanie historią zbawienia lub teologią dziejów, czy też – jak ma to miejsce ostatnio – historiografią paradygmatyczną<sup>44</sup>. W rzeczywistości bardziej jest to spór o terminologię, ponieważ zakres semantyczny pojęć, którymi się bibliści posługują w odniesieniu do Dziejów, zbliża również badaczy tego nurtu do tez biblistów amerykańskich, jednoznacznie nazywających główny przekaz Dziejów jako mityczny, co nie znaczy, że całkowity brak w tej księdze elementów historycznych.

Pewną intuicją w określeniu wyjątkowości genologicznej Dziejów wykazał się ks. C. Bartnik w pracy *Historiologia w kulturach starożytnych*, wychodząc niejako naprzeciw tezom biblistów amerykańskich, choć pisał ją przed podjęciem przez nich badań. Dostrzegł on w Dziejach całkowite *novum* w tym, że ich autor powiązał warstwę nadprzyrodzoną, zbawczą z warstwą doczesną i empiryczną bez mieszania ich i bez rozrywania całkowitego, a w warstwie doczesnej zastosował rodzaj wyjaśnienia przez przyczyny. U Łukasza każde wydarzenie z historii zbawienia jest dwuwymiarowe: naturalne i zarazem nadprzyrodzone, doczesne i zarazem zbawcze, o wymiarze historycznym i wiecznym, bez utożsamiania wewnętrznego jednego porządku z drugim<sup>45</sup>. Można by zaryzykować stwierdzenie, że jak Homer i Hezjod przez docenienie kulturotwórczej roli mitu stworzyli Helladę<sup>46</sup>, tak autor Dziejów dał początek nowemu – nie bałbym się powiedzieć – mitycznemu obrazowi dziejów, w które wkroczył Chrystus i zaistniał Kościół. Nazwanie tego obrazu mitycznym nie powinno budzić obaw. Humanisci greccy, gdy uprawiali logografię (mitografię) lub mitozofię (mitoteologię), zbierali i klasyfikowali oraz interpretowali mity, doszukując się w nich śladów rzeczywistych wydarzeń bądź ukrytego, egzystencjalnego doniosłego

<sup>43</sup> Ten typ badań reprezentuje w Polsce m.in. J. Kręcidło – zob. tenże, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 17–33.

<sup>44</sup> Zob. A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna...*, dz. cyt.

<sup>45</sup> Por. C.S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 255.

<sup>46</sup> Por. H. Kiereś, *Mit*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 280.

sensu. Widzieli w tym m.in. sposób prowadzący do uogólnienia i wykładania faktów historycznych. Podobną drogą poszedł autor *Dziejów*. Punktem wyjścia dla niego były misteria jako fakty: zaistnienie wspólnot kościelnych, pierwsze ich chwile pośród Żydów i pogan, znoszone prześladowania, nawrócenia. Pod tymi faktami w szacie empirycznej Łukasz widział *gesta Dei* – działanie Boże. Dla niego wydarzenia empiryczne są realistyczne, ale jednocześnie tworzą historię sakralną, bo mają swój wymiar i sens Boży i wpisują się w odwieczny Boży plan. Stają się przez to wydarzeniami misteryjnymi, a nie pozostają – mówiąc za Bartnikiem – „gołe”, jak naturalne; wprowadzają one w świat sakralny. Medium łączącym to, co empiryczne, z tym, co poza empiryczne stanowi głównie słowo. Dlatego przekaz religijny w *Dziejach* opiera się na naocznych świadkach i sługach słowa (Łk 1,2). W porządku naturalnym nie można tłumaczyć rzeczy przez słowo, lecz przez drugą rzecz. Niemniej w porządku metafizycznym i sakralnym (Bożym) słowo wyjaśnia rzecz. W odniesieniu do *Dziejów* tym słowem jest słowo Boże i nauczającego Jezusa. Dlatego stworzenie oraz początki Kościoła w wymiarze najwyższym tłumaczy się poprzez Boga „mówiącego”<sup>47</sup>. Nie dziwi nas zatem, że w *Lukanach*, zwłaszcza w drugiej ich części, odkrywamy – to co nazywa G. Vermes – „peszer chrześcijański”, który od faktów prowadził do misterium oraz szeroko kreślonego całościowego planu Bożego<sup>48</sup>. W takim ujęciu słowo nie jest tylko, nawet w historiografii, pustą pamięcią, wyłącznie narzędziem komunikacji, lecz przynależy do języka, który – za Johnem Langshawem Austinem – należy nazwać performatywnym<sup>49</sup>. Ta kategoria może dobrze służyć do opisu specyfiki dzieła Łukasza, napisanego głównie dla chrześcijan nie po to, aby było jedynie opowiadaniem o przeszłości Kościoła, ale wprowadzeniem w jego rzeczywistość. Owa rzeczywistość to nic innego jak transcendentny wymiar świata religijnego, który swoją realność uzyskuje w rytualnym (sakramentalnym, kultowym, misteryjnym) „dzianiu się” mitu<sup>50</sup>. Przywoływanie go pozwala człowiekowi religijnemu partycypować w świętych wydarzeniach i jednocześnie odczuwać przemożną realność tych wydarzeń. Na tym polega istota mitu Łukasowego: nie ma w nim zgodności z pewną zaszłą i transcendentną rzeczywistością; nie mówi on, że „prawdą jest, że było tak i tak”, ale angażuje jednostki w przebieg odtwarzanej świętej historii. Istota mitu

<sup>47</sup> Por. C.S. Bartnik, *Historiologia...*, dz. cyt., s. 255–256.

<sup>48</sup> Zob. G. Vermes, *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołak, Kraków 2008, s. 161–167.

<sup>49</sup> Zob. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993. Chodzi o język, który nie jest tylko szczególnym aktem mowy (coś opisuje), ale także działania (oddziałuje na rzeczywistość).

<sup>50</sup> Por. S. Sztajer, *Mit – język – rzeczywistość: mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 1/219 (2006), s. 77.

polega raczej na możliwości uczestniczenia w rzeczywistości, niż detalicznym jej odzwierciedleniu, choć bez odrywania od rzeczywistości gwarantowanej świadectwem *autoptoi*. On odgrywa zasadniczą rolę nie tylko w legitymizacji chrześcijańskiego porządku społecznego, opisie wcześniejszego świata religijnego, lecz przede wszystkim w ustanawianiu obecnego świata religijnego i widzeniu go jako całości (*universum*). Jeszcze precyzyjniej sformułuje to G. van der Leeuw, dla którego mit nie jest spekulacją, wyjaśnieniem czy interpretacją świata religijnego, lecz przeżywaną realnością<sup>51</sup>.

Myślenie autora Dziejów i stosowane przez niego kategorie ogólne w postrzeganiu chrześcijaństwa w poważnym stopniu „zaraziły” licznych historyków tej religii, zwłaszcza traktujących historię Kościoła jako subdyscyplinę teologiczną. Na ogół jednak większość historyków z lękiem uchyla się od podejmowania badań nad genezą i początkami chrześcijaństwa, ponieważ najstarsze źródła do ich dziejów, w tym Dzieje Apostolskie, nastroczają poważnych kłopotów interpretacyjnych<sup>52</sup>.

W zmaganiu się z tymi trudnościami związanymi z interpretacją Dziejów Apostolskich dróg rozwiązań należy szukać w obrębie wskazanym przez Papieską Komisję Biblijną, która analizując nowoczesne perspektywy hermeneutyki filozoficznej wyznaczonej przez prace M. Heideggera, R. Bultmanna, H.-G. Gadamera oraz P. Ricoeura<sup>53</sup>, trafnie stwierdza, że

religijny język Biblii jest językiem symboli, językiem „dającym do myślenia”; językiem, w użyciu którego odkrywa się nieustannie nowe bogactwa sensu; jest językiem sfery transcendentalnej; jest językiem, który sytuuje osobę ludzką w wymiarach samej głębi jej bytowania<sup>54</sup>.

Komisja kładzie jednocześnie nacisk, że badania te „nie powinny mieć za przedmiot tylko języka; powinny próbować dotrzeć do rzeczywistości, o której mowa w tekście”<sup>55</sup>. Opisane najnowsze trendy w badaniach nad Dziejami, nawet

<sup>51</sup> Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 364.

<sup>52</sup> Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie: źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 7. Natomiast w pracy E. Wipszyckiej *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, nie znajdziemy żadnych odniesień ani do Dziejów Apostolskich, ani innych pism Nowego Testamentu.

<sup>53</sup> Należałoby jeszcze dodać K. Jaspersa. Por. K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. T. Kupś, M. Pawlicki, D. Kolasa, Toruń 2015.

<sup>54</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 64.

<sup>55</sup> Tamże.

gdyby ktoś nie podzielał ich zasadniczych tez, prowokują i zachęcają do pójścia drogą wskazaną przez Komisję. Trzymanie się dosłownej ich interpretacji łatwo prowadzi do równie groźnej lektury fundamentalistycznej tej księgi.

## Bibliografia

- Apokryfy Nowego Testamentu: Apostołowie*, cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, M. Starowieyski (red.), Kraków 2007.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993.
- Bartnik C.S., *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000.
- Beduhn J.D., *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*, Salem, Oregon 2013.
- Bultmann R., *Jesus Christ and Mythology*, Nowy Jork 1958.
- Cameron R., Miller M.P., *Redescribing Christian Origins*, Atlanta 2004.
- Danielou D., *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. 1, Paryż 1963.
- Danielou D., Marrou H., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Taranowska, Warszawa 1984.
- Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. i tłum. E. Dąbrowski, Poznań 1961.
- Dzieje Apostolskie: egzegeza, interpretacja, teologia*, D. Kotecki (red.), Toruń 2008.
- Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, oprac. i tłum. F. Mickiewicz, Częstochowa 2011.
- Ewangelia według św. Łukasza*, t. 1–2, oprac. i tłum. F. Mickiewicz, Częstochowa 2011–2012.
- Frend W.H., *The Rise of Christianity*, Filadelfia 1984.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie: źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004.
- Gryglewicz F., *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, F. Gryglewicz, L. Bieńkowski, L. Łukaszyk (red.), Lublin 1983.
- Harnack A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Lipsk 1921.
- Hills J.V., *The Acts of the Apostles in the Acts of Paul*, [w:] *SBL Seminar Papers*, E.H. Lovering (ed.), Atlanta 1994, s. 24–54.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses III*, 3, 5.
- Jaspers K., Bultmann R., *Problem demitologizacji*, tłum. T. Kupś, M. Pawlicki, D. Kolasa, Toruń 2015.
- Jóźwiak F., *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, F. Gryglewicz (red.), Poznań–Warszawa 1969, s. 299–332.
- Kiereś H., *Mit*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2006.
- Knox J., *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942.
- Kręcidło J., *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” (2008), nr 1, s. 17–33.
- Leszczyński R.M., *Marcjonici*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, E. Ziemann (red.), Lublin 2006, s. 1254–1255.
- Lewandowski G., *Polemika między Tertulianem a Marcjonem na temat nauki o „dwóch Bogach” w świetle „Adversus Marcionem”*, „Studia Gnesnensia” (1999), nr 13, s. 205–241.

- Lindemann G., *The Acts of Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Amhest Jork 2005.
- Moll S., *The Arch – Heretic Marcion*, Tybinga 2010.
- Najda A.J., *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Warszawa 2011.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Pervo J., *The Acts of Paul: a New Translation with Introduction and Commentary*, [b.m.w] 2014.
- Pervo J., *The Gospel of Luke. The Scholars Bible*, Salem, Oregon 2014.
- Pervo R.I., „A Hard Act to Follow”: *the Acts of Paul and the Canonical Acts*, „Journal Higher Criticism” (1995), no 2, s. 3–31.
- Pervo R.I., *The Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings: The Acts Seminar Report*, D.E. Smith, J.B. Tyson (eds.), Salem, Oregon 2013, s. 6–9.
- Piskozub-Piwosz A., *Polemika z marcjonizmem w Orygenesie*, „Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian”, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religio-logicala” 39 (2006), s. 127–140.
- Pontificia Commissione Biblica, *De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate libri Actuum Apostolorum*, „Acta Apostolicae Sedis” (1913), nr 5, s. 291–292.
- Ptaszek R.T., *Bultmann Rudolf*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2000, s. 736–737.
- Ptaszek R.T., *Marcjon z Pontu*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2005, s. 824–826.
- Rakocy W., „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8), [w:] *Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych)*, t. 9, J. Frankowski, S. Mędała (red.), Warszawa [b.r.], s. 13–81.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł: chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- Sajdak J., *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, Czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949.
- Stachura M., *Herezja Marcjona i rozwój terytorialny kościoła marcjonitów do początku IV w.*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 3–4 (1995–1996), nr 12–13, s. 153–167.
- Stachura M., *Marcjon z Pontu i początki kościoła marcjonitów*, „Vox Patrum” 11–12 (1991–1992), z. 20–23, s. 345–360.
- Sztajer S., *Mit – język – rzeczywistość: mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 219 (2006), nr 1, s. 59–82.
- Teodoret L., *Haereticorum fabularum compendium*, I, 1, 24.
- Tyson J.B., *Acts, Myth, and History*, [w:] *Acts and Christian Beginnings: the Acts Seminar Report*, D.E. Smith, J.B. Tyson (eds.), Salem, Oregon 2013, s.15–18.
- Tyson J.B., *Marcion and Luke – Acts: a Defining Struggle*, Kolumbia, Karolina Południowa 2006.
- Van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Vermes G., *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołak, Kraków 2008.
- Walkier W.O., *Interpolations in the Pauline Letters*, Londyn 2001.
- Walker W.O., *Paul and His Legacy: Collected Essays*, Salem, Oregon 2014.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006.
- Zamorzanka A.Z., *Cerdon*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, A. Maryniarczyk i in. (red.), Lublin 2001, s. 80–81.

Małgorzata Piotrkowska-Dańkowska

ORCID: 0000-0003-2969-386X

## W cieniu jabłoni i rozpadlinach skały. Semiotyczna lektura Pnp 2,3 i 2,14<sup>1</sup>

In the Shadow of an Apple Tree and in the Clefts of the Rock:  
The Semiotic Reading of Song 2:3 and 2:14

**ABSTRACT:** This article is an analysis of the two units of the Song of Songs 2:3 and 2:14 that show the importance of a conscious choice of the Bridegroom and the Bride in shaping the relationship of love. Motives present in them, that is the shadow of an apple tree and the voice of a beloved one, have been also recalled in the last part of the book (8:5 and 8:13) and owing to that we can observe the transformation and maturation of the couple, a kind of a new birth, the fullness of life experienced by them and their love being spread among others. The structural semiotics method indicated in the Pontifical Biblical Commission's document *Interpretation of the Bible in the Church* was used in order to extract the depth of experience and the transformation of the characters, as well as to show causes of the events.

**KEY WORDS:** Song of Songs, semiotics, love, Bridegroom, Bride

**ABSTRAKT:** Artykuł stanowi analizę dwóch jednostek Pieśni nad Pieśniami, 2,3 i 2,14, które ukazują znaczenie świadomego wyboru Oblubieńca i Oblubienicy w kształtowaniu relacji miłości. Obecne w nich motywy: cienia jabłoni i głosu ukochanej przywołane zostały również w ostatniej części księgi (8,5 i 8,13), dzięki czemu poznajemy przemianę, dojrzwanie oblubieńców, niejako nowe narodzenie, przeżywaną pełnię życia oraz promieniowanie miłością wśród innych. W celu wydobycia głębi przeżyć i przemian bohaterów oraz ukazania przyczyn zachodzących zdarzeń wykorzystano metodę strukturalno-semiotyczną, wskazaną w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* Papieskiej Komisji Biblijnej.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Pieśń nad Pieśniami, semiotyka, miłość, Oblubieniec, Oblubienica

**K**luczem do lektury Pieśni nad Pieśniami jest miłość i od pierwszego do ostatniego wersetu księgi para bohaterów nie tylko obdarowuje się

---

<sup>1</sup> Artykuł pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2018, t. 26, nr 2, s. 25–40. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

wyszukanymi komplementami, ale także wykazuje nadzwyczajną wrażliwość na pragnienia wypowiedane przez umiłowaną osobę. Mamy tu do czynienia z ukazaniem miłości jako dynamicznej relacji między bohaterami poematu<sup>2</sup>.

Do badania wybraliśmy dwie jednostki tekstu – 2,3 oraz 2,14. Pierwsza z nich zawiera motyw jabłoni, w cieniu której usiadła Oblubienica, druga stanowi prośbę Oblubienca, by ukochana mu się pokazała. Obydwie jednostki ukazują przestrzenie przebywania bohaterki, obydwie również pozwalają zobaczyć wyraźne i konkretne podejmowanie decyzji przez bohaterów, by wejść w przestrzeń wzajemnego oddziaływania. Motywy te zostają później przywołane w ostatniej pieśni. Chcemy poznać nie tyle punkt dojścia miłosnej relacji, ile przemiany, jakie nastąpiły w czasie tego oddziaływania.

Dialogowy charakter interesującej nas księgi<sup>3</sup> wpłynął na posłużenie się analizą semiotyczną jako narzędziem badawczym. Jej specyfika została dostrzeżona i wskazana w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej<sup>4</sup>. Metoda ta skupia się na wydobywaniu znaczenia poprzez badanie struktury narracji przedstawianych zdarzeń<sup>5</sup>. Wykorzystanie tej metodologii w przypadku Pieśni nad Pieśniami zdaje się tym ciekawsze, że dzięki niej poznaje się mechanizmy warunkujące przemiany bohaterów i zdarzeń. Uławia to wejście w egzystencjalny dialog z tekstem. Księga ta jest z perspektywy duchowej reinterpretowana przez największych mistyków Karmelu, przy czym ich lektura nie ma charakteru badawczego, ale stanowi wyraz własnych przeżyć duchowych, ponieważ jest językiem rozmowy z Umiłowanym<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *The Visualization of the Dynamics of the Relationship Between the Bridegrooms in the "Song of Songs"*, [w:] *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities*, V. Osińska, G. Osiński (eds.), Hershey 2018, s. 68–85.

<sup>3</sup> J.C. Exum zwraca uwagę na to, że nie ma w tekście opisu narracyjnego, a o tym, co robią bohaterowie, mówią oni sami. Poznajemy ich „w akcie zwracania się do siebie”. Kluczem rozwoju wydarzeń jest dialog. Autor nazywa tekst „pieśnią dialogu”. Zob. tenże, *Song of Songs. A Commentary*, Louisville 2005, s. 4.

<sup>4</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 38–40. Chodzi nam o analizę strukturalną opracowaną przez szkołę francuską, dokładnie A.J. Greimasa i przedstawioną w: A.J. Greimas, *Sémantique structurale: recherche et méthode*, Paryż 1966; tenże, *Du Sens*, Paryż 1970; tenże, *Du Sens II*, Paryż 1983; A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paryż 1979.

<sup>5</sup> Podjęte postępowanie badawcze wykorzystuje etapy analizy określone przez A.J. Greimasa, dostępne w języku polskim: A.J. Greimas, *Elementy gramatyki narracyjnej*, tłum. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki” 75 (1984), z. 4, s. 177–198; metodologia została przybliżona i wykorzystana w: M. Piotrkowska-Dańkowska, *Winnice Engaddi. Biblijna droga do spotkania z Oblubieńcem*, Płock 2016, s. 17–47.

<sup>6</sup> Więcej na temat długiej tradycji mistycznej interpretacji tekstu, ze szczególnym akcentem na lekturę świętych Karmelu, zob. E. Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God*.

Problematyka odczytań Pieśni nad Pieśniami w dziejach egzegezy biblijnej ma swoje bogate dziedzictwo. Polski stan badań, zakorzeniony w egzegezie światowej, został przedstawiony w artykule J. Frankowskiego<sup>7</sup>, a poszerzają go wieloaspektowe prace K. Bardskiego<sup>8</sup>. Idąc tropem założeń wyrażonych przez J. Kręcidłę<sup>9</sup>, przyjmujemy, że kolejne pieśni tekstu zostały ułożone zgodnie z zamysłem ostatniego jej redaktora, tym bardziej że tekst poddajemy badaniu o charakterze synchronicznym.

## Analiza semiotyczna Pnp 2,3

*Jak jabłoń wśród drzew lasu,  
tak ukochany mój wśród chtëpców.  
W cieniu jego upragnionym zapragnęłam usiąść  
i owoc jego (jest) słodki dla podniebienia mego<sup>10</sup>.*

### Gramatyka podstawowa narracji

W metaforycznym porównaniu Oblubienica mówi o wyborze Oblubieńca spośród grona innych<sup>11</sup>. Obrazowo przedstawia Jego wyjątkowość<sup>12</sup>, powód, dla

*A Study in Biblical Intertextuality*, Oksford–Nowy Jork 2009, s. 197–204.

<sup>7</sup> O historii odczytywania tekstu w sposób alegoryczny zob. J. Frankowski, *Apendyks: Sens Pieśni nad Pieśniami – próba uściślenia*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, t. 7, tegoż (red.), Warszawa 1988, s. 171–174.

<sup>8</sup> Zarówno na polu translatorskim, jak i egzegetycznym, z podkreśleniem wartości egzegezy patrystycznej, np. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości*, Warszawa 2004; tenże, *Lektyka Salomona*, Warszawa 2011.

<sup>9</sup> J. Kręcidło, „Miłość – płomień Jahwe” (*Pnp 8, 5–7*): *potęga miłości jako klucz interpretacyjny do Pieśni nad pieśniami*, „Collectanea Theologica” 78 (2008), nr 4, s. 39.

<sup>10</sup> Odczytując znaczenie mikrosekwencji narracyjnych, wykorzystujemy *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, A. Kuśmirek (red.), Warszawa 2009, oraz *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2000.

<sup>11</sup> Zob. M.T. Elliot, *Pieśń nad Pieśniami*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), tłum. K. Szwykowska, Warszawa 2000, s. 804.

<sup>12</sup> Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2008, s. 296; *Pismo Święte. Stary Testament*, t. 2, M. Peter (red.), Poznań 2000, s. 483. O. Keel uważa, że jabłono występowała kiedyś częściej na palestyńskiej ziemi i przypisywano jej ożywcze oddziaływanie, zob. tenże, *Pieśń na Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 1997, s. 97. G. Ravasi zwraca uwagę na fakt przywoływania



którego zapragnęła usiąść<sup>13</sup> w jego cieniu<sup>14</sup> i skosztować jego owoców<sup>15</sup>. Jej wybór wynika z dostrzeżonych cech Oblubieńca, nie chodzi więc tylko o komplementy, które wcześniej usłyszała, i otrzymane podarunki (por. 1,9–11), ale także o jego osobowość (jest jabłonią wśród drzew leśnych)<sup>16</sup>. Sytuacja narracyjnie skutkuje działaniem Oblubieńca:

*Wprowadził mnie do sali biesiadnej,  
I godłem jego nade mną jest miłość. 2,4<sup>17</sup>*

Salę biesiadną określa się również jako dom wina, a wspólne picie wina miało w świecie starożytnego Wschodu konotacje erotyczne<sup>18</sup>.

Trajektoria podejmowanych działań wpisana została w semantykę podstawową, którą ukazuje kwadrat semiotyczny opierający się na relacjach binarnych:

---

jabłoni w poezji sumeryjskiej i podkreśla znaczenie owocowania, zob. tenże, *Pieśń nad pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, s. 65.

<sup>13</sup> W tłumaczeniu Bardskiego: „pragnie usiąść”, co jeszcze mocniej akcentuje wolę Oblubienicy. Zob. tenże, *Lektyka Salomona...*, dz. cyt., s. 307. Por. także: D. Bergant, D.W. Cotter, J.T. Walsh, C. Franke, *Song of Songs*, Collegeville, Minnesota 2001, s. 24.

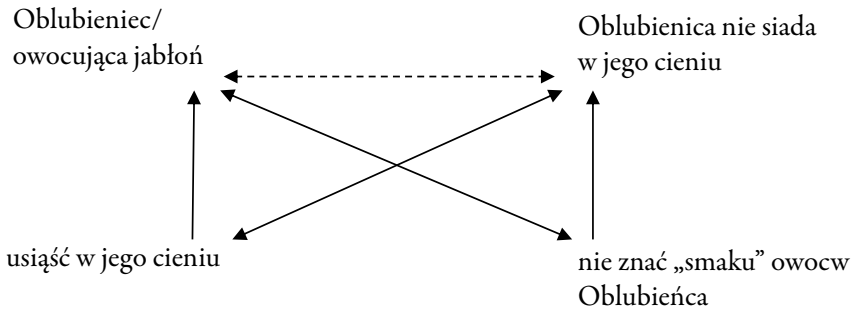
<sup>14</sup> Cień jest symbolem ochrony, zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 111; G. Barbiero zauważa, że w cieniu kobieta czuje się bezpieczna, za nim tęskniła, zob. tenże, *Song of Songs, Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 144, Lejda–Boston 2011, s. 86. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 36–37; O. Keel, *Pieśń na Pieśniami...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>15</sup> W cieniu owoc jest słodki, zob. E. Kingsmill, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 104. Przywołanie jabłka odnosi nas do kontekstu związanego ze świętym małżeństwem sumeryjskim, zob. M.H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City 1977, s. 371; E. Kingsmill, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 238. Por. R.W. Jenson, *Song of Songs*, Louisville 2005, s. 30.

<sup>16</sup> Por. T. Longman III, *Song of Songs*, Grand Rapids 2001, s. 111–112.

<sup>17</sup> Godło lub „chorągiew” („szandar”) jak baldachim zaślubny, „huppa” nad ukochaną, zob. *Pismo Święte. Stary Testament...*, dz. cyt., s. 483. Natomiast użyte tu hebrajskie „degel” Murphy i Fox odwołują do akadyskiego „diglu”, tzn.: spojrzenie, zamiar okazania miłości, zob. J.W. Walton, W.H. Matthews, M.V. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, K. Bardski, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2000, s. 656; zob. M.H. Pope, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 376–377; G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami*, dz. cyt., s. 65–66; O. Keel, *Pieśń na Pieśniami...*, dz. cyt., s. 100. Por. J.C. Exum, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>18</sup> O. Keel, *Pieśń na Pieśniami...*, dz. cyt., s. 100.



### Implikacje:

1. Kiedy ukochana siada w cieniu Oblubieńca, rozkoszuje się jego owocami.
2. Trudno szukać „smaków” ukochanego, cieszyć się jego darami, jeśli się nie odda pod jego opiekę.

Wydobywanie podstawowego znaczenia tekstu dzięki narzędziom semiotycznym zwraca uwagę na kilka elementów. Kiedy ukochana oddaje się pod opiekę Oblubieńca, wówczas on może „roztoczyć” nad nią swoją miłość<sup>19</sup>. Wyróżnienie go z grona innych porównaniem (jak jabłoń wśród drzew leśnych<sup>20</sup>) podkreśla jego zdolność owocowania i prowadzi do wejścia w bliższą relację<sup>21</sup>. Gwarancją znaczenia całego wydarzenia jest miłość, a cień i owoce są jak opieka i pocałunki<sup>22</sup>. Miłość aktywizuje wszystkie zmysły (tu: wzrok i smak). Binarny charakter analizy prowadzi również do postawienia pytania: w czyjej przestrzeni oddziaływania znajduje się Oblubienica, jeśli nie usiądzie w cieniu ukochanego? Kto ją chroni?

Gramatyka podstawowa narracji 2,3 wskazuje, jak budowane zostaje obojętne zainteresowanie, które prowadzi do biesiady miłości. Jego brak wyklucza wspólne przebywanie na uczcie. Trajektoria dynamiki zdarzeń kształtuje się następująco:

<sup>19</sup> Kiedy ona spoczywa w jego cieniu, jakby w zamkniętej przestrzeni, on pobudza ją do dynamiki, zob. J.M. Munro, *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield 1995, s. 52.

<sup>20</sup> Las i dzikie zwierzęta stanowią miejsce, którego się unika, zob. O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami...*, dz. cyt., s. 97.

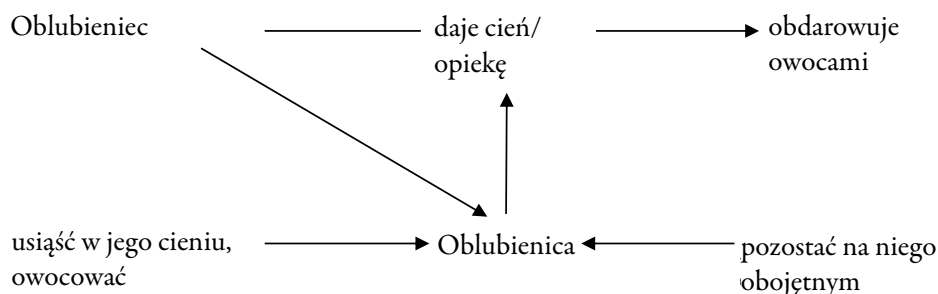
<sup>21</sup> Dla Orygenesza *Pieśń nad Pieśniami* stanowi wyraz szczytu życia mistycznego, połączenia duszy z Bogiem. Pisze o pragnieniu tego, co doskonałe, a wejść do domu wina, to nasycić się wiedzą, mądrością i tajemnicą, zob. Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 134. Por. Ps 119,103, Prz 9,2.

<sup>22</sup> Zob. M.T. Elliot, *Pieśń nad Pieśniami*, dz. cyt., s. 786.

- od zachwytu szczególnymi atrybutami Oblubieńca, skosztowania jego owocu, zajęcia miejsca w Jego cieniu po wprowadzenie do sali biesiadnej;
- od niezajmowania miejsca w jego cieniu do nieobecności uczyty (prawdziwej miłości w życiu). Tu właśnie rodzi się pytanie, gdzie jest w takim razie Oblubienica?

### Gramatyka powierzchniowa narracji

#### Model aktancyjny



Dynamika zdarzeń obejmuje następujące etapy:

1. Oblubienica oddaje się pod opiekę ukochanego (siada w jego cieniu).
2. Oblubieniec pragnie dzielić się swoim bogactwem (jabłoni słodkimi owocami).
3. Oblubienica musi przyjąć aktywną postawę, by znaleźć ukochanego (por. 1,7).

#### Performancja

Bieg ukazywanych zdarzeń pokazuje, że ukochanego trzeba znaleźć, to znaczy rozpoznać jego wyjątkowość wśród grona innych i zdecydowanie wybrać<sup>23</sup>. Uwypuklony został fakt, że ukochanego trzeba aktywnie poszukiwać. To pozwala na rodzenie się wzajemności i na zaproszenie jej do sali biesiadnej<sup>24</sup>. Oblubieniec roztacza więc nad Oblubienicą swoją opiekę.

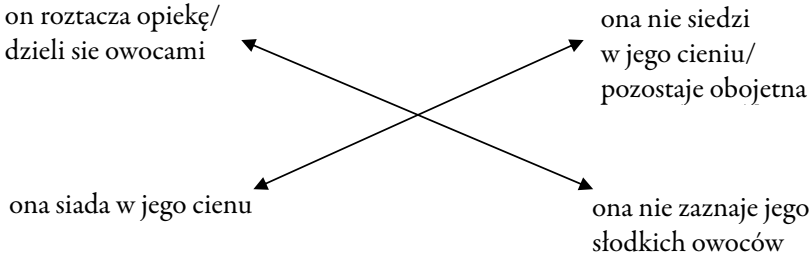
Etapy performancji przebiegają następująco:

<sup>23</sup> On jest kimś nieporównywalnie przewyższającym innych (jak jabłoni w lesie), jest też jak jabłoni wytrzymały, zob. J.M. Munro, *Spikenard and Saffron...*, dz. cyt., s. 83. Drzewo można również odczytać jako metaforę bohaterskiego kochanka, a owoc jako dar z siebie, zob. tamże, s. 107; inne drzewa lasu nie przyniosą owoców, zob. G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 85–86.

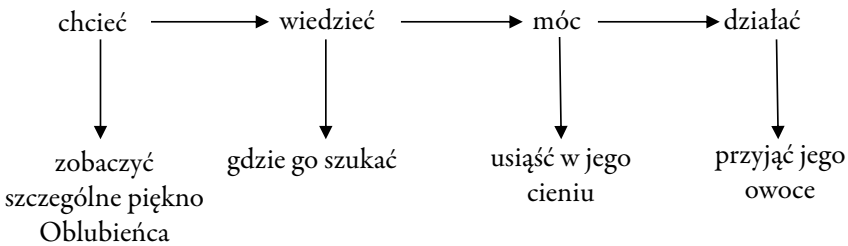
<sup>24</sup> Keel zwraca uwagę na fakt, że wprowadzenie to oznacza nową sytuację, zob. tenże, *Pieśń na Pieśniami...*, dz. cyt., s. 100. Kingsmill pisze o doświadczeniu mieszkania w cieniu

- konfrontacja: pragnienie, by usiąść w cieniu ukochanego musi wynikać z wyboru,
- dominacja: on może roztoczyć opiekę nad ukochaną,
- atrybucja: on udziela swoich słodkich owoców.

Przestrzenie zachodzących performancji:



Określenie deixis tej relacji podkreśla, że niezbędne jest przebywanie z ukochanym w jednej przestrzeni i wspólne pragnienia, by mogło dojść do pogłębiania więzi. Następującą performancję ukazuje hierarchia wartości modalnych wpisanych w zdarzenie<sup>25</sup>:



Dostrzeżenie wyjątkowości Oblubieńca i decyzja o przyjęciu jego opieki jest warunkiem kolejnych zachodzących zdarzeń. Otworzenie się Oblubienicy na miłość wywołuje reakcję ukochanego, który wprowadza ją w przestrzeń wzajemnego oddziaływania (por. 2,4).

ducha i smakowaniu owoców ducha, a zostać w tym cieniu, pozostać w nim, interpretuje jako trwać i zachwycać się, zob. tenże, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>25</sup> Zob. A.J. Greimas, *Elementy gramatyki...*, dz. cyt., s. 195.

Motyw jabłoni powraca w Pieśni nad Pieśniami w 8,5<sup>26</sup>:

*Pod jabłonią obudziłem cię;  
tam poczęła cię matka twoja,  
tam poczęła cię ta, co cię zrodziła. 8,5cde*

Miłość prowadzi do ponownego narodzenia, ma wydźwięk budzenia do życia. Całym swym bogactwem uaktywnia pełnię istnienia Oblubienicy<sup>27</sup>. Owocująca jabłoń ma jedyną w swoim rodzaju siłę, która zestawiona została z darem życia.

### Komentarz teologiczny

Nie bez powodu Orygenes pisał o smakowaniu Słowa Bożego<sup>28</sup>, że to niejako uczta, na którą zaprasza Bóg. Przestrzeń misterium, spotkania człowieka z Bogiem, ma miejsce wówczas, gdy człowiek usiądzie w Jego cieniu. Z perspektywy badanej jednostki Pieśni nad Pieśniami można wyodrębnić prowadzące do tego spotkania etapy: poszukiwanie Boga, wspólnie spędzony czas (por. 1,12–17), oddanie się pod Jego opiekę i udzielanie przez Boga darów. Nie jest to zwieńczenie wzajemnych więzi, ale dojrzewanie do następnych zdarzeń pogłębiających miłosną zażyłość. Wybór rozpoczyna wzajemne poznawanie<sup>29</sup> i czyni życie przestrzenią dla Boga. Jeśli Boży Oblubieniec (w odczytaniu alegorycznym<sup>30</sup>) zostaje wybrany, to budzi do pełni życia i realizuje cały swój zamysł wobec człowieka. Umożliwia to spojrzenie na człowieka nie tylko w stosunku do Boga, ale i na niego samego. To właśnie w Jego perspektywie ujawnia się pełnia i bogactwo natury człowieka i dopiero wówczas można zobaczyć wielkość obietnicy danej przez Boga.

<sup>26</sup> Więcej o związku miejsca między 2,3 a 5,5 zob. J.C. Exum, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 249; E. Kingsmill, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 278.

<sup>27</sup> Zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *Funkcja wybranych motywów w Pieśni nad pieśniami*, [w:] *Wizualizacja informacji w humanistyce*, M. Kowalska, V. Osińska (red.), Toruń 2017, s. 50–51.

<sup>28</sup> Zob. Orygenes, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>29</sup> Opisana sytuacja odnosi nas np. do Ewangelii według św. Jana. Przypomina zainteresowanie uczniów Jezusem i Jego propozycję, by zobaczyli, gdzie mieszka (por. J 1,37–39).

<sup>30</sup> Na co pozwala tradycja targumiczna i interpretacje alegoryczne Kościoła w okresie patrystycznym zob. J.C. Exum, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 73–77. O dwóch podstawowych interpretacjach, zob. G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 37–44. Kingsmill zauważa, że Pieśń nad Pieśniami stanowi wyraz pochwały Boga, zob. tenże, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 6–8.

W tej perspektywie widać, że odrzucenie Boga nie pozwala na „odkrycie” i rozpoznanie samej natury człowieka, ponieważ redukuje jej najważniejsze odniesienie. Skutki odrzucenia Boga prowadzą do zubożenia w rozpoznawaniu i przeżywaniu swojego człowieczeństwa. Jeśli człowiek nie odnajduje się w przestrzeni, która może go otworzyć na Boga, Jemu pozostaje czekać, wypatrywać jak Ojciec syna marnotrawnego (por. Łk 15,20). Podkreśla to znaczenie przesłania II Listu św. Pawła do Tymoteusza: „głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę” (2Tm 4,2), by każdy miał możliwość zwrócenia się ku Boskiemu Oblubieńcowi.

### Cezura

Analizowana jednostka 2,3 wchodzi w skład I pieśni tekstu, którą kończy wypowiedź Oblubieńca. Prosi on, by *nie rozbudzać miłości, póki ona nie zechce sama* (2,7). Tym samym oddaje decyzję o pogłębianiu więzi ukochanej, inaczej byłoby to sprzeczne z podmiotowym wchodzeniem w relację. Każdy znaczący moment pogłębiania relacji między Oblubieńcami zostaje poprzedzony taką deklaracją (por. Pnp 3,5; 8,4), miłość bowiem może rozwijać się tylko w atmosferze pełnej wolności. Nie stoi to również w sprzeczności z zaproszeniem do aktywności, kiedy Oblubieniec widzi, że nastąpiły ku temu odpowiednie warunki (por. 2,10–11)<sup>31</sup>. Tym samym wykazuje czynną postawę, zabiega o jej wzajemność, a nie tylko biernie czeka, to akcentuje dynamizm relacji między ukochanymi<sup>32</sup>.

## Analiza semiotyczna 2,14

*Gotębico moja w szczelinach skały,  
w kryjówce przepaści,  
pokaż mi wygląd twój,  
daj usłyszeć mi głos twój,*

<sup>31</sup> Orygenes pisze, że minęła już „zima duszy”, dlatego słowo zachęca do wyjścia poza własne mury, zob. tenże, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 178–179. Chodzi również o uznanie, że w miłości wszystko ma swój czas, zob. R.E. Murphy, *Pieśń nad pieśniami*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (eds.), wyd. pol. W. Chrostowski (red.), Warszawa 2001, s. 549 (dalej: KKB).

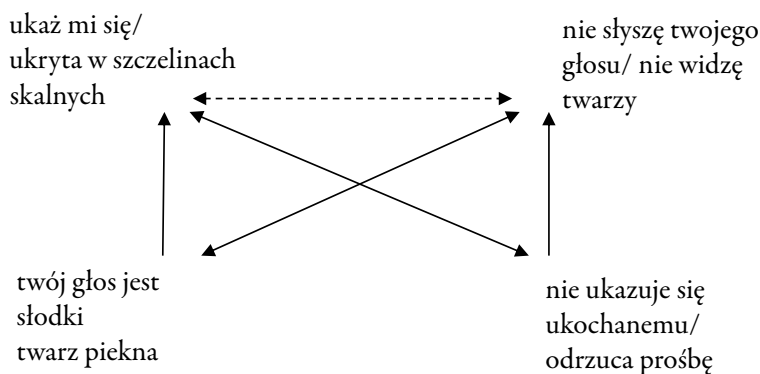
<sup>32</sup> Na dialogowy charakter tej relacji o charakterze pozawerbalnym, rozwijającym przeżywanie i pogłębianie miłości, zwraca uwagę R. Zawadzki, *Antropologia*, [w:] *Teologia Starego Testamentu, Księgi mądrościowe*, t. 3, M. Rosik (red.), Wrocław 2011, s. 120.

gdyż głos twój (jest) miły,  
a wygląd twój urodziwy.

### Gramatyka podstawowa narracji

Bezpośredniość wypowiedzi do ukochanej<sup>33</sup> wskazuje na istniejącą już więź między Oblubieńcami<sup>34</sup>. Relacja nie ma jednak charakteru pełnej otwartości i poznania, ponieważ ona jest ukryta w rozpadlinach skały, w szczelinach przepaści<sup>35</sup> i nie jest to miejsce bezpieczne<sup>36</sup>. Fakt, że właśnie tam się skryła, rodzi pytanie, dlaczego i przed kim? Narracyjny punkt wyjścia wskazuje miejsce jej przebywania i pragnienie Oblubieńca, by ukazała mu się w całym swoim wdzięku i słodyczy<sup>37</sup>.

Semantyka podstawowa 2,14 przedstawia się następująco:



<sup>33</sup> Zwrot „gołąbko” podkreśla szybki lot, młodość, siłę (por. Ps 55,7), ale i łagodność (por. Mt 10,16). Zob. *Pismo Święte. Stary Testament...*, dz. cyt., s. 485; o symbolicznym odczytaniu „gołębia” jako obrazu delikatności, piękna piór, oczu w tym wersecie, zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki...*, dz. cyt., s. 222; G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami*, dz. cyt., s. 74.

<sup>34</sup> Gołąb przynależał do sfery miłości, zob. O. Keel, *Pieśń na Pieśniami...*, dz. cyt., s. 116. Gołąb, poza urodą, jest również znany z nieśmiałości, ale jego niedostępność dodaje mu urody, zob. J.M. Munro, *Spikenard and Saffron...*, dz. cyt., s. 91. Więcej zob. T. Longman III, *Song of Songs*, dz. cyt., s. 122–123; G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>35</sup> „Oblubieniec znajduje oblubienicę niedostępną, «w zgłębieniach skały», a pragnie widzieć ją i słyszeć”, KKB, s. 550. „Obraz jest propozycją intymności, która znosi wszelki podział i tajemnicę”.

<sup>36</sup> G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami*, dz. cyt., s. 75. Zob. G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 115. Ukochana skryta w rozpadlinach skalnych znika też z pola widzenia, zob. O. Keel, *Pieśń na Pieśniami...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>37</sup> Zob. M.T. Elliot, *Pieśń nad Pieśniami*, dz. cyt., s. 804. K. Bardski tłumaczy te epitety: „miły, przyjemny, słodki głos; urodziwy wygląd”, zob. tenże, *Lektyka Salomona...*, dz. cyt., s. 314. Por. R.S. Hess, *Song of Songs*, Grand Rapids 2005, s. 90.

## Implikacje:

1. Prośba Oblubieńca wynika z przeświadczenia<sup>38</sup>, że jej głos jest miły<sup>39</sup>, dlatego pragnie go usłyszeć, a wygląd urodziwy/twarz pełna wdzięku, więc pragnie ją zobaczyć.
2. Jeśli Oblubienica nie odpowie Oblubieńcowi na jego pragnienia, to pozostanie w rozpadlinach skały, w szczelinach przepaści i on nie usłyszy, nie zobaczy całego jej piękna.

W gramatykę podstawową wpisana została konstrukcja chiastyczna<sup>40</sup>, więc komplementy Oblubieńca mają wysublimowaną formę<sup>41</sup>. Kiedy ona się ukryła, on przekonująco mówi o jej pięknie:

- a: ukaż mi swoją twarz,  
 b: daj mi usłyszeć swój głos!  
 b': słodki jest głos twój  
 a': twarz pełna wdzięku.

Piękno ukochanej było już wcześniej przedmiotem wyrażanego zachwyty, a nawet obdarowania (por. 1,9–11), więc tu chodzi o coś więcej, może trzeba, by ona sama rozpoznała swoją wartość i ją okazała. Oblubieniec jest już przeświadczony, że jej osobowość jest zachwycająca.

Reakcja ukochanej będzie odpowiedzią na zachwyt i pragnienie Oblubieńca<sup>42</sup>. On wie, że ona jest piękna i ma słodki głos, ale dopóty, dopóki ukochana jest ukryta, sama nie dostrzega swojej wartości, nie rozwija tego, co w niej najlepsze, a przebywanie w szczelinach skał nad przepaścią może jej zagrażać. Słuchanie głosu zachwyconego Oblubieńca, zwrócenie się w jego stronę pogłębia relacje między nimi, zmienia pustynię w miejsce życia i ukazuje ich osobowości<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> O tym, że On wie, zna już jej obraz, zob. Orygenes, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 172–173.

<sup>39</sup> „Słuchanie czyjegós głosu prowadziło do osobistej więzi z mówiącym”. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki...*, dz. cyt., s. 213. Głos oddaje również cechy mówiącego, charakter; tamże, s. 213.

<sup>40</sup> Ten chiastyczny tekst jest trudny do przetłumaczenia z powodu bogactwa treści oryginału, zob. J.C. Exum, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 128; O. Keel, *Pieśń na Pieśniach...*, dz. cyt., s. 119; G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>41</sup> Oblubienica jest pięknie komplementowana, zob. J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych...*, dz. cyt., s. 166. Jest to język miłości, ale i błagania, zob. E. Kingsmill, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 245.

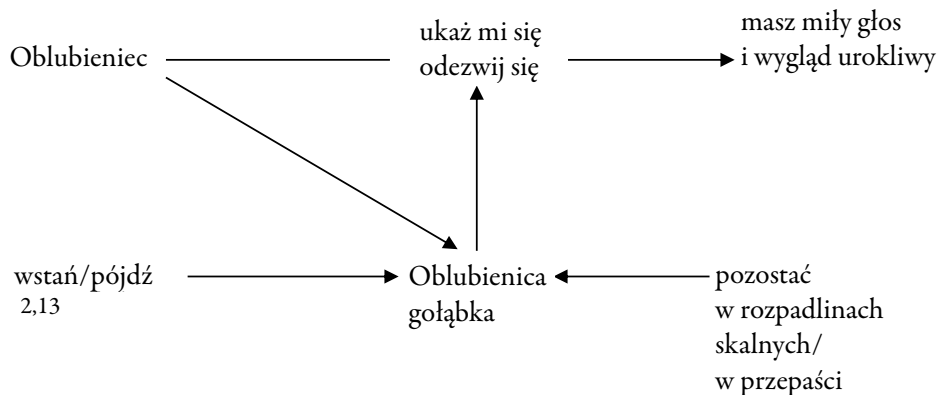
<sup>42</sup> Pieśń ta według Keela ma „(...) nakłonić Oblubienicę do działania, które pozwoli jej zbliżyć się do ukochanego”, tenże, *Pieśń na Pieśniach...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>43</sup> Zob. G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 116.



## Gramatyka powierzchniowa

### Model aktancyjny



### Dynamika zdarzeń:

1. Oblubienica słyszy prośby i pragnienia ukochanego.
2. Oblubieniec pragnie usłyszeć głos, zobaczyć twarz, w pełni odkryć osobowość ukochanej. On zdaje się dużo o niej wiedzieć.
3. Przed ukochaną decyzja, czy słysząc prośby i zachwyt, odwróci się w stronę wołającego. Jej zadaniem staje się zawierzenie ukochanemu.

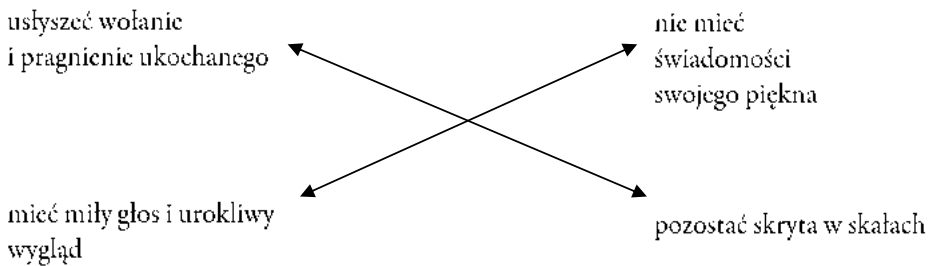
### Performancja

Oblubienica musi pokonać wątpliwości i niepokoje, by uświadomić sobie znaczenie tego, co mówi ukochany. Musi porzucić ukrycie w szczelinach skalnych, słuchając jego zachwytów, i zapragnąć obdarować Oblubienca całym swoim bogactwem.

### Etapy zachodzącej performancji:

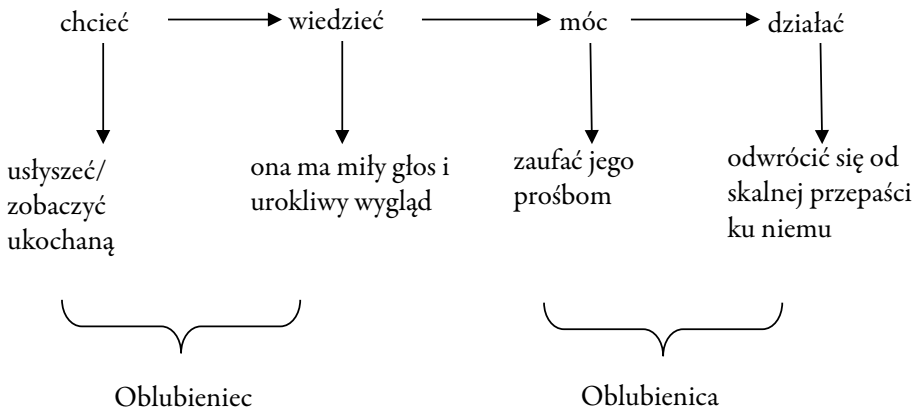
- konfrontacja: ona jest w rozpadlinach skały, nad przepaścią, a on mówi o jej pięknie,
- dominacja: jego zaproszenie – **wstań, pójdź**,
- afirmacja: ukazanie twarzy, przemówienie do ukochanego.

## Przestrzenie zachodzących performancji:



Przyjęcie zaproszenia Oblubieńca wiąże się z całkowitym zawierzeniem temu, co on mówi. Relacja może pogłębić się poprzez uznanie przez ukochaną atrybutów własnego piękna<sup>44</sup>. Binarizm analizy pokazuje jednocześnie, że jeśli ona szczelnie się schowa, skryje w mroku i pustce przepaści, to nie usłyszy jego głosu i nie rozpozna samej siebie.

## Modalizacja



Na poziomie modalizacji wyraźnie można zobaczyć relacyjność, współdziałanie Oblubieńców, które warunkuje zachodzenie poszczególnych procesów.

<sup>44</sup> Oblubieniec pragnie dzielić się pięknem wiosny, zaprasza ukochaną, by z nim wyruszyła, ale według Exuma ważniejsza od wiosny jest chęć zobaczenia kobiety, zob. tenże, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 128. On zachęca ją do udziału „w przygotowaniach do miłości widocznych w naturze”, J.M. Munro, *Spikenard and Saffron...*, dz. cyt., s. 91. Obraz miłości do kobiety łączy się z przebudzeniem na wiosnę, z tajemnicą życia większą od człowieka, zob. G. Barbiero, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 115.

Prośba skierowana do Oblubienicy, by przemówiła (ale już nie ma tu mowy o ukazaniu się), ponownie pojawia się w ostatniej pieśni księgi:

*O ty, która mieszkasz w ogrodach  
– drухowie nastuchują twego głosu –  
o daj mi go usłyszeć!* 8,13

Przyjaciele pragną usłyszeć mowę/mądrość tej, która mieszka w przestrzeni miłości. Promieniowanie miłości zaczyna wykraczać poza relację oblubieńczą, dlatego ukochany prosi, by przemówiła. Oblubienica nie jest już ukryta w niedostępnych skałach, teraz ma mieszkanie w ogrodach. Przyjmując, że tak nazywano przestrzeń miłości, to właśnie w niej kobieta znalazła swój dom. Pragnienie dzielenia się radością przeżywanej i doświadczanej miłości Oblubieniec wyrażał już wcześniej<sup>45</sup>. Miłość jest ich wspólnym misterium, ale jej promieniowanie przyciąga innych. Pragną ją usłyszeć, poznać głos miłości, a Oblubieniec chce obdzielać swoją radością przyjaciół<sup>46</sup>. Ukochana zgadza się więc na jego prośbę, ale jest zagadkowa, ponieważ to, co mówi, nie musi być zrozumiałe dla otoczenia:

*Uchodź spiesznie umiłowany mój,  
bądź podobny do gazeli  
albo do młodego jelenia  
na górach balsamowych!* 8,14

Mogłoby się wydawać, że gdzieś go wysyła, ale gazelą i młodym jeleniem nazywała go już wcześniej (por. 2,9), kiedy oczekiwała na spotkanie. Może oblubienicy mają już swój własny język, który ukształtowały przebyte doświadczenia? Może pragnie, by ukochany z nią był, by udał się do królestwa miłości, jak to interpretuje Langkammer?<sup>47</sup>

<sup>45</sup> „Wchodzę do mego ogrodu, siostró ma, oblubienico; zbieram mirrę mą z moim balsamem; spożywam plaster z miodem moim; piję wino moje wraz z mlekiem moim. Jedzcie, przyjaciel, pijcie, Upajajcie się, najdrożsi!” Pnp 5,1.

<sup>46</sup> Zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *Funkcja wybranych motywów...*, dz. cyt., s. 52–53.

<sup>47</sup> „Nie chodzi o ucieczkę umiłowanego, lecz o spieszne udanie się do królestwa miłości, co symbolizują «góry balsamowe»”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Księga Pieśni nad Pieśniami. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, oprac. H. Langkammer, Poznań 2016, s. 123; zob. O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami...*, dz. cyt., s. 289; G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami*, dz. cyt., s. 136; M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *The Visualization of the Dynamics of the Relationship...*, dz. cyt., s. 81. Na

W całej sekwencji wszyscy wyrażają jakieś pragnienie. Miłość pragnie się zobaczyć, usłyszeć, poznać, nasłuchuje się wszelkich jej oznak. Pieśń nad Pieśniami pokazuje, że Oblubienicy nie kryją się z nią przed otoczeniem. Sami wzrastają w doświadczeniu miłości, pogłębia się między nimi zrozumienie, a z innymi dzielą się swoją radością<sup>48</sup>. Miłość przyciąga miłość.

### Komentarz teologiczny

Wejście w bliższą relację z Bogiem jest procesem trwającym długi czas. Wynika to w dużej mierze z ludzkich słabości i trudności, by w pełni otworzyć się na Bożą obecność, często z trudności dostrzeżenia znaczenia własnego życia właśnie w Bożej perspektywie. Analiza 2,14 pokazuje, że nie wystarczy wiedza Boga o pięknie człowieka, Jego pragnieniem jest bowiem pełnia aktualizacji wartości człowieka, zobaczenie, uznanie, a właściwie doświadczenie tego przez niego samego. Tylko w miłości Boga piękno, wdzięk oraz osobowość człowieka mogą wybrzmieć całością darów, bo Bóg wie, czym obdarował. Jeśli człowiek nie zawierzy całkowicie Bożemu zapewnieniu, to nie uświadomi sobie tego bogactwa. Tylko kiedy zwraca się całkowicie ku Bogu, uzyskuje możliwość poznania pełni własnego istnienia<sup>49</sup>. Wejście w taką relację daje możliwość promieniowania miłością Boga wśród innych ludzi. Staje się świadectwem żywej Jego obecności w codziennych zmaganiach.

### Zakończenie

Badanie podkreśla znaczenie świadomego wyboru ukochanego/Boga i zawierzenie Jego opiece, inaczej w życiu pozostaje głęboka pustka. Decyzja Oblubienicy umożliwi ukochanemu/Bogu obdarowanie pełnią owoców. Jednak by móc

---

dwuznaczny wydzźwięk 8,14 zwraca uwagę J.C. Exum, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 262–263. Ciekawa jest chrystologiczna interpretacja 8,14 Kingsmilla: według autora kobieta mówi, by ukochany szedł i był pożywieniem dla świata. Takie ujęcie budzi pytania o to, z kim w związku z tym utożsamiać mądrość. Pozwala natomiast odczytywać Pieśń nad Pieśniami jako antycypację Oblubieńca Ewangelii, zob. więcej tenże, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 283–285.

<sup>48</sup> Miłość nie tylko trwa, ale także się rozwija, zob. J.C. Exum, *Song of Songs...*, dz. cyt., s. 5. Werset 8,14 nie jest wierszem zamknięcia; zob. tamże, s. 261.

<sup>49</sup> „Ona jeszcze nie ma odwagi, aby z <odkrytą twarzą oglądać chwałę Pana>. Ponieważ jednak jest już przystrojona i gotowa, powiedziano jej: <Pokaż mi twarz swoją>”. Orygenes, *Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, [w:] tenże, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 226–227.

wybierać, trzeba przebywać w tej samej przestrzeni i być aktywnym. Należy przyjąć Jego wcześniejsze dary, dostrzec, że pochodzą od Boga, i się nimi zachwycić. Dzięki temu miłość staje się drogą ku aktualizacji pełni człowieczeństwa.

Oblubieniec pragnie, by ukochana rozpoznała swoje piękno, o którym On już wie i w wyszukany sposób o nim mówi. Wydobywanie piękna osobowości prowadzi do radosnego dzielenia się nim z innymi<sup>50</sup>. Analiza pokazuje, jak ważne jest, by usłyszeć i zawierzyć temu, co mówi Oblubieniec/Bóg, który stale wspomaga ukochaną, ponieważ relacja miłości ma charakter zwrotny.

Otwartość na miłość przemienia Oblubieńców, nie tylko ukochaną, również ukochanego. Bóg zdaje się być samą radością w miłowaniu człowieka. W Księdze Rodzaju po opisie stworzenia pierwszych ludzi i oddaniu im ziemi w posiadanie znajdziemy ocenę tego wydarzenia: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). W Pieśni nad Pieśniami człowiek odkrywa utracone piękno i wartość w oczach Stworzyciela. Ciekawe, że *Peszitta* nadaje Pieśni nad Pieśniami tytuł *Mądrość nad Mądrościami*<sup>51</sup>.

## Bibliografia

- Barbiero G., *Song of Songs, Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 144, Lejda–Boston 2011.
- Bardski K., *Lektyka Salomona*, Warszawa 2011.
- Bardski K., *Pokarm i napój miłości*, Warszawa 2004.
- Bergant D., Cotter D.W., Walsh J.T., Franke C., *Song of Songs*, Collegeville, Minnesota 2001.
- Elliot M.T., *Pieśń nad Pieśniami*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), tłum. K. Szwykowska, Warszawa 2000, s. 799–812.
- Exum J.C., *Song of Songs. A Commentary*, Louisville 2005.
- Frankowski J., *Apendyks: Sens Pieśni nad Pieśniami – próba uściśleń*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, t. 7, J. Frankowski (red.), Warszawa 1988, s. 171–174.
- Greimas A.J., *Elementy gramatyki narracyjnej*, tłum. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki” 75 (1984), z. 4, s. 177–198.
- Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, A. Kuśmirek (red.), Warszawa 2009.
- Hess R.S., *Song of Songs*, Grand Rapids 2005.
- Jenson R.W., *Song of Songs*, Louisville 2005.
- Keel O., *Pieśń na Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, tłum. B. Mrozwicz, Poznań 1997.

<sup>50</sup> Motywy zachwytu nad pięknem Oblubienicy i dzielenia się radością są obecne w całej Pieśni nad Pieśniami, zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, „O, jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana, pełna rozkoszy!” (Pnp 7, 7). *Od estetyki do ontologii. Symbolika Pnp 7, 1–6*, [w:] *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, A. Kuśmirek (red.), Warszawa 2016, s. 271–291.

<sup>51</sup> Największą mądrością jest próba odczytania, zbadania miłości, nie bez powodu tradycja przypisała tę księgę Salomonowi, zob. E. Kingsmill, *The Song of Songs...*, dz. cyt., s. 46–47.

- Kingsmill E., *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oksford–Nowy Jork 2009.
- Kręcidło J., „Miłość – płomień Jahwe” (Pnp 8, 5–7): potęga miłości jako klucz interpretacyjny do *Pieśni nad pieśniami*, „Collectanea Theologica” 78 (2008), nr 4, s. 39–62.
- Longman III T., *Song of Songs*, Grand Rapids 2001.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Międzynarodowy komentarz do *Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), tłum. K. Szykowska, Warszawa 2000.
- Munro J.M., *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield 1995.
- Murphy R.E., *Pieśń nad pieśniami*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (eds.), wyd. pol. W. Chrostowski (red.), Warszawa 2001, s. 547–552.
- Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Piotrkowska-Dańkowska M., „O, jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana, pełna rozkoszy” (Pnp 7, 7). *Od estetyki do ontologii. Symbolika Pnp 7, 1–6*, [w:] *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, A. Kuśmirek (red.), Warszawa 2016, s. 271–291.
- Piotrkowska-Dańkowska M., Szetela M., *Funkcja wybranych motywów w Pieśni nad pieśniami*, [w:] *Wizualizacja informacji w humanistyce*, M. Kowalska, V. Osińska (red.), Toruń 2017, s. 37–60.
- Piotrkowska-Dańkowska M., Szetela M., *The Visualization of the Dynamics of the Relationship Between the Bridegrooms in the “Song of Songs”*, [w:] *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities*, V. Osińska, G. Osiński, Hershey (eds.), Pensylwania 2018, s. 68–85.
- Piotrkowska-Dańkowska M., *Winnice Engaddi. Biblijna droga do spotkania z Oblubieńcem*, Płock 2016.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Księga Pieśni nad Pieśniami. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, oprac. H. Langkammer, Poznań 2016.
- Pismo Święte. Stary Testament*, t. 2, M. Peter (red.), Poznań 2000.
- Pope M.H., *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City 1977.
- Ravasi G., *Pieśń nad pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2008.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998.
- Walton J.W., Matthews W.H., Chavalas M.V., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, K. Bardski, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2000.
- Warzecha J., *Miłość potężna jak śmierć*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, t. 7, J. Frankowski (red.), Warszawa 1988, s. 153–175.
- Zawadzki R., *Antropologia*, [w:] *Teologia Starego Testamentu, Księgi mądrościowe*, t. 2, M. Rosik (red.), Wrocław 2011, s. 93–134.

Joyce Avrech Berkman

University of Massachusetts/Amherst, Department of History, USA  
jberkman@history.umass.edu

## Phenomenology and Christian Philosophy: Edith Stein's Three Turns<sup>1</sup>

Fenomenologia a filozofia chrześcijańska.  
Trzy przemiany Edith Stein

**ABSTRACT:** This essay examines Edith Stein's three phases of religious development in the context of the debate during the 1920s and 30s over the relationship between religion and philosophy. This debate focused on the question of whether a Christian philosophy was an oxymoron. Stein, after her conversion to Roman Catholicism in 1922, identified herself as a Christian Philosopher. She thought that Christianity and Philosophy were reciprocal partners, not antagonists, in the search for fundamental truths of life and death. Stein's three turns, which this essay explores historically and biographically, feature her decision to apply phenomenological philosophical methods and insights to the realm of religion, her move to a Christian perspective and finally her choice of Catholicism as her belief system.

**KEY WORDS:** Carmelites, Catholic, Christian philosophy, empathy, Husserl, Ingarden, phenomenology, Scheler, Stein, theology

**ABSTRAKT:** Niniejszy esej analizuje trzy fazy rozwoju religijnego Edith Stein w kontekście debaty toczonej w latach 20. i 30. XX wieku na temat relacji pomiędzy religią a filozofią. Debata ta koncentrowała się na kwestii, czy filozofię chrześcijańską należy uznać za oksymoron. Stein, po przejściu na rzymski katolicyzm w 1922 roku, określiła się jako filozofka chrześcijańska. Uważała, że chrześcijaństwo i filozofia nie są dla siebie wzajemnie antagonistami, a partnerami w poszukiwaniu podstawowych prawd o życiu i śmierci. Trzy przemiany duchowe Stein, które esej ten bada pod względem historycznym i biograficznym, odnoszą się do jej decyzji o zastosowaniu fenomenologicznych metod i spostrzeżeń filozoficznych do sfery religii, przeniesienia zainteresowania filozofki na perspektywę chrześcijańską i wreszcie wyboru katolicyzmu jako systemu wiary.

**SŁOWA KLUCZOWE:** karmelicy, katolicy, filozofia chrześcijańska, empatia, Husserl, Ingarden, fenomenologia, Scheler, Stein, teologia

---

<sup>1</sup> The article was originally published in: "Wrocław Theological Review" 2019, vol. 27, no 1, pp. 201–224. The current version is a modified version of the original article by the editors.

On September 12, 1932, the Thomist Society of France held a conference in Juvisy, Seine-et-Oise, a southern suburb of Paris. Only a year before entering the Carmelite convent in Cologne on October 15, 1933, Edith Stein attended and actively participated in this conference. As you can glean from the published proceedings of this Conference, printed in French and German, 35 philosophers participated, mostly from France, six from Germany, while a very few came from Italy and Austria.<sup>2</sup> The conference contributed to a fierce debate that had become official a few years before in meetings and in publications on the question of Christian philosophy, whether the very term *Christian philosophy* is an oxymoron. Of course, the debate of the proper relationship between reason and faith can be traced back to antiquity and the Middle Ages, but only in the 1920s and especially in France during the 1930s, did the debate become a central preoccupation as a result of early twentieth-century developments in both philosophy and theology. At times, the debate was dubbed the French Debate, but, in fact, the debate was European-wide. This particular conference at Juvisy focused on the feasibility of Christian Phenomenology, i.e. whether the relatively new philosophy of phenomenology, defined and founded by Edmund Husserl in the early decades of the twentieth century, and by the 1930s, widely esteemed and adopted by European philosophers, was compatible with Christian theology. The dominant Christian theology of the early thirties drew upon the dramatic revival and translations in the 1920s of the writings of St. Thomas Aquinas, and the proliferation of Thomist societies and academic studies. Hence, at Juvisy, a Catholic theology prevailed, though Protestant theologians invoked Aquinas' arguments as well.<sup>3</sup>

Is there an historical and inherent character to phenomenology that inclines it to Christian philosophy? This debate continues to attract the attention of philosophers. Gregory Sadler, in his study of the 1930s conferences, writes, "In the present day... the possibility and the nature of Christian philosophy still remains an open, complex, and alluring question."<sup>4</sup> A vivid example of

<sup>2</sup> Société thomiste, *Proceedings of the Juvisy Conference: Journées d'Etudes de la Société Thomiste 1, Juvisy, 12 September 1932*, Juvisy 1932. Excerpts translated into English by G.B. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelations: the 1930s Christian Philosophy Debates in France*, Washington 2012. For an example of Edith Stein's discussion of the Juvisy Conference, see: E. Stein, *Finite and Eternal Being*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 9, transl. K. Reinhardt, Washington 2002, 12, and end notes, nos. 18 and 32, 547, 550. Stein mentions the Juvisy conference in a letter, November 11, 1932, to Roman Ingarden: *Letters to Roman Ingarden*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 12, transl. H. Candler Hunt, Washington 2014.

<sup>3</sup> B. Sadler, *Reason Fulfilled...*, op. cit., pp. 20, 26–27.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 36, cf. 45.



this was the international conference, “New Frontiers: Phenomenology and Religion,” at the University of Söderstörn in Sweden in 2008. One outcome of this conference was the volume *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, edited by Jonna Bornemark and Hans Ruin, published in 2010, which includes an essay on Stein.<sup>5</sup> This conference arose for two reasons: one, a response to a volume published in 2000 of essays in which the late Dominique Janicaud termed phenomenologists’ application of philosophical methods to religious questions, a “theological turn” about which Janicaud was critical,<sup>6</sup> and, two, a concern that religious fundamentalism had hijacked critical thinking about religion and inhibited a serious study of the borders between secular and non-secular, religious and non-religious, rational and irrational thinking.<sup>7</sup>

The Debate consists of responses to five critical questions: 1. Is a Christian philosophy possible? 2. What would be its nature? 3. Has there been any genuinely Christian philosophy? 4. If so, is there now any genuinely Christian philosophy? 5. What is the relationship between past and present Christian philosophies? Quite evident was a lack of consensus over definitions of philosophy and of Christian, identities both deeply controversial then and now. Both terms, of course, have a complex, tangled history. What is clear is that various efforts to reconcile faith and revelation with science or natural reason flounder over the matter of which takes priority.

The conflict among the Juvisy participants, mostly but not all Catholics, mostly but not all Thomists, mostly but not all phenomenologists, is divided as follows: those like Heidegger (he did not attend the conference, but influenced the thinking of many there), who rejected the notion of Christian philosophy as “wooden iron,”<sup>8</sup> and a rejection echoed at Juvisy by such Neo-Scholastic theologians as Mandonnet and Noël. Another in this ideological camp, Bréhier, declared “one can no more speak of Christian philosophy than of Christian mathematics or a Christian physics.”<sup>9</sup> The problem of the concept of Christian philosophy for various of the philosophers and theologians is that

<sup>5</sup> J. Bornemark, *Max Scheler and Edith Stein as Precursors of the Turn to Religion within Phenomenology*, [in:] *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, J. Bornemark, H. Ruin (eds.), Söderstörn 2010, pp. 45–65.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>7</sup> J. Bornemark, H. Ruin, *Introduction*, [in:] *Phenomenology and Religion...*, op. cit., p. 9.

<sup>8</sup> B. Sadler, *Reason Fulfilled...*, op. cit., p. 37, citing Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, end note p. 66.

<sup>9</sup> B. Sadler, *Reason Fulfilled...*, op. cit., p. 36, citing Emile Bréhier, [in:] *Proceedings* 36. See: E. Bréhier, *Y-a-t’il une philosophie chrétienne?*, “Revue de Métaphysique et de Morale” 38 (1931), no 4.

for Christians, faith is the ultimate authority for truth, whereas, for philosophers, reason and logic are the ultimate arbiters of truth. For example, Stein and others cite Thomas' belief that both Aristotelian and Arabic philosophy offer enough evidence to show that pure natural reason, unaided by revealed truth, can lead a thinker to a belief in God and ultimately to a Christian philosophy.<sup>10</sup> But, in the final analysis, faith and revelation can trump natural reason if a conflict between the two arises. For that reason, some of those at Juvisy insisted that philosophy is independent from religion and cannot be merged into the concept of Christian philosophy. They will grant that Christians are often philosophers, e.g. Descartes and Heidegger, but their philosophies are not Christian in nature.

In the other ideological camp that holds Christian philosophy to be a legitimate concept are Maritain, Gilson, Marcel, Stein and Blondel, and others. They pointed out that the Church fathers adopted Christianity as a philosophy because they viewed it as fulfilling the goals of Greek philosophers and because Christian doctrine made use of philosophic concepts.<sup>11</sup> Edith Stein regarded her own work as Christian philosophy.<sup>12</sup> Stein, who had immersed herself in Aquinas' thought as she translated from 1925–1929 Aquinas' *Quaestiones disputatae de veritate*, her translation published in 1931, conformed to the major tenets of those who had no problem with the term. She, following Aquinas along with other medieval theologians, argued that philosophy is essential to the pursuit of wisdom; indeed, Aquinas designated philosophy to be the perfect work of reason. At one point, Stein states:

the term *Christian philosophy* designates not only the mental attitude of the Christian philosopher, not merely the actual doctrinal system of Christian thinkers but, above and beyond these, the idea of a *perfectum opus rationis*. A Christian philosophy in this sense must aspire to a unity and synthesis of all the knowledge which we have gained by the exercise of our natural reason and by revelation.<sup>13</sup>

In this sense, Stein views revelation and faith as indispensable assistants to reason. Faith can stimulate questions and offer ideas about the realm of reality beyond the reaches of reason. Faith enters because those who reason discover

<sup>10</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 13.

<sup>11</sup> B. Sadler, *Reason Fulfilled...*, op. cit., p. 73.

<sup>12</sup> B. Stein, *Finite and Eternal Being*, p. 25. See: end note 18 for Stein's extended discussion of how Christian philosophy differs from theology, 548, and in end note 32, Stein, citing P. Daniel Feuling, sets forth a definition of philosophy.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 13.

the path of reason insufficient. But she is clear that human beings lack the capacity to grasp any truth confidently. She writes:

Even finite reality can never be exhaustively understood by means of conceptual knowledge, and much less the infinite reality of God... even theology is not a closed nor an absolutely conclusive structural whole. It evolves historically... it must be emphasized that the contents of revelation do not comprise the infinite plenitude of divine truth.<sup>14</sup>

And Stein does not look blindly at theological arrogance. She states, "Grace does not exempt Christian scholars from the need for a solid scientific and philosophic erudition" and adds without such more training, they "fall far behind the achievements of thorough and conscientious non-Christian scholars."<sup>15</sup>

In this essay, I dip into aspects of this debate as it appears in Edith Stein's personal and public writings. Among her personal writings, today I will enlist key letters from her correspondence with Poland's eminent philosopher, Roman Ingarden. Since most of my published essays on Edith Stein treat her life decisions, her complex sense of identity, her analysis of the nature of empathy, her distinctive secular and Christian feminism, and her approach to biographical and autobiographical writing, my attention herein addresses the biographical and historical dimensions of her involvement with this question of the legitimacy of a Christian philosophy based upon scientific phenomenological methods and insights. Please note: I am neither a philosopher nor a theologian; I am an historian of ideas and a biographer. I welcome your questions and thoughts following my presentation, some of which you may, among yourselves, better clarify and expand than I can.

Back to Juvisy: By the time that Stein went to Juvisy, she, among philosophers present, was widely honored as a path-breaking phenomenologist. For mostly sexist and possibly antisemitic reasons, scholars, until the past few decades, have marginalized her writings, though she is every bit as original and probing a philosopher as her more famous peer, Heidegger. In fact, Stein was instrumental in the development of Edmund Husserl's thought. She was not just Husserl's brilliant protégé, not just one of his most remarkable doctoral students, not just his hired assistant in deciphering and rewriting his nearly illegible notes on

<sup>14</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 551, end note p. 35. See also: E. Stein, *Letters to Roman Ingarden*, op. cit., pp. 241, 259–260.

disorganized scraps of paper, but also his collaborator, as Philosopher Antonio Calcagno has established in his various essays and books.<sup>16</sup>

Stein's thought on the validity and nature of a Christian philosophy had already begun take form by 1933. In 1929, Stein had contributed an essay to the *Journal of Philosophical and Phenomenological Research's* special issue, a *Festschrift* in honor of Husserl's 70<sup>th</sup> birthday. Two versions of this essay are extant. In both, she compares the philosophies of Aquinas and Husserl, though in one she imagines the comparison as a dialogue between the two men. Stein's theatrical imagination comes to the fore, as she has Husserl invite Aquinas to sit on the old leather sofa that Husserl prizes, saying "it's quite comfortable and I doubt I'll ever part with it."<sup>17</sup> Then ensues a dialogue, highlighting many important commonalities between the two men and also pointing to insuperable differences. This work is singular in bringing medieval scholarship into dialogue with the Christian philosophy of her time. Erich Przywara, the brilliant and beloved Jesuit theologian and mentor of Edith Stein, evaluated Stein's dialogue as an "astonishing confrontation between Husserl and Aquinas."<sup>18</sup> He prefers the dramatic dialogue version to the one Heidegger permitted to be published that appears in third person and is less captivating. Stein's remarks at Juvisy sustain and expand the ideas that appear in this 1929 essay. Similarly, Stein's remarks at Juvisy anticipate Stein's Christian philosophy as it appears in her *magnum opus*, *Finite and Eternal Being*, begun in 1931, before Juvisy and completed in 1936 during her years as a Carmelite nun in Cologne, Germany.

Similarly, Stein's dialogue reflected at least a decade of her theological turn, if we apply Janicaud's term to the many phenomenologists attracted to theological matters well before the 1930s. In Husserl's oft-quoted letter in 1919 to Rudolf Otto, the author of *The Idea of the Holy*, Husserl wonders about the impact of his phenomenological philosophy on his students. It makes, he says "Protestants out of Catholics and Catholics out of Protestants."<sup>19</sup> His remark should extend

<sup>16</sup> A. Calcagno, *Assistant and/or Collaborator? Edith Stein's Relationship to Edmund Husserl's Ideen II*, [in:] *Contemplating Edith Stein*, J.A. Berkman (ed.), Notre Dame 2006, pp. 243–270. See also: E. Stein, *Letters to Roman Ingarden*, op. cit., February 1918, pp. 85–90.

<sup>17</sup> E. Stein, *Knowledge and Faith*, transl. W. Redmond, Washington 2000, p. 3.

<sup>18</sup> T.F. O'Meara, *Erich Przywara SJ: His Theology and His World*, Notre Dame 2002, p. 123.

<sup>19</sup> H. Kleuting, *Edith Stein and John of the Cross: An Intellectual and Spiritual Relation from Husserl's Lecture in 1918 to the Gas Chamber of Auschwitz in 1941*, [in:] *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*, M. Lebeck, J.H. Gurmin (eds.), Oxford 2015, p. 472. Kleuting cites Husserl's 1919 letter to Rudolf Otto, published in *Das Mass des Verborgenen, Heinrich Ochsner (1891–1970) zum Gedächtnis*, C. Ochwaldt and E. Tecklenborg (eds.), Hannover 1981, p. 159. See: J. Bornemark, H. Ruin, *Introduction*, op. cit., p. 7.

to his Jewish students, such as Stein and Scheler among others. Though some of the phenomenologists remained skeptics, both Stein and Scheler became Catholics, and Husserl, a Jew himself, was a convert to Protestantism. Too easily scholars dismiss the rash of conversions of intellectuals over the decades as opportunistic, a means to secure and advance their careers or to spare their families from prejudice and discrimination.

Yet, inherent in the phenomenological method are elements that predispose its followers to consider theological issues. Most studies of Stein's theological turn emphasize her life experiences rather than her philosophical work. I do not want to diminish their importance, and I will review these briefly, but I do not think scholars have given adequate weight to her intellectual fervor and depth. Any perspective Stein adopted needed to satisfy her passion for rational truth, even after she converted and upheld the truths of faith and revelation. My argument is that Stein, in presenting her Christian philosophy (and she called it that), reveals the crucial role phenomenology exerted in sustaining her commitment to the criteria of rational logic, objectivity and fairness.<sup>20</sup> The phenomenological method encourages a self-critical and reflective analysis of how and what we think, be it of natural or supernatural experiences. Husserl directed Stein and his other students to focus on "‘things’ themselves. Perception... appeared as reception, deriving its laws from objects."<sup>21</sup> Objects encompassed everything from emotional events and acts of consciousness, to a tree. If all encompassing, then, obviously religious experience falls under the endless breadth of the phenomenological umbrella.

Stein and her peers quarreled over the meaning and implications of phenomenology and increasingly saw its limitations. A philosopher whom Stein often cites and was influential in her thinking and that of her phenomenological peers was Henri Bergson. Although his father was a Polish Jew, Bergson was attracted to Catholicism and scathing in his attacks on rationalist intellectualism in French philosophy.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> E. Stein, *Knowledge and Faith*, op. cit., p. 9. Stein frequently rebuts those who claim her philosophical and religious views reflect her feelings and fantasies. She agrees with Aquinas and Husserl who assert that philosophy "is a matter of the serious, sober inquiry of reason," and, so too, her turn to religion.

<sup>21</sup> E. Stein, *Life in a Jewish Family, 1891–1916: An Autobiography*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 1, L. Gelber, R. Leuven (eds.), transl. J. Koepfel, Washington 1986, p. 250.

<sup>22</sup> E. Sadler, *Reason Fulfilled...*, op. cit., p. 27. As one example, see: Edith Stein letter to Roman Ingarden, January 5, 1917 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., pp. 25–26).

As a phenomenologist, Stein asks: “What is philosophy?”<sup>23</sup> Can the means of knowledge themselves be fully known? In effect, phenomenology as a set of philosophical principles and a philosophical method itself deserves critical analysis. And when she and others subjected phenomenology to critical scrutiny, she realized the limits of phenomenology, especially as it relates to non-apparent reality. She wrote to Ingarden who was struggling with religious questions that “It seems that first, using the intellect, you have to approach the limits of reason and then come to the door of mystery.”<sup>24</sup>

In a provocative paragraph that ends the first chapter of *Finite and Eternal Being*, Stein sums up one of the challenges posed by the French Debate in this way:

Unbelievers have no good reason to distrust the findings of Christian philosophy on the grounds that it uses as a standard of measurement, not only the ultimate truths of reason, but also the truths of faith. No one prevents them from applying the criterion of reason in full stringency and from rejecting everything that does not measure up to it. They may also freely decide whether they want to go further and take account of those findings which have been gained with the aid of revelation. In this case they will accept the truths of faith not as “theses” (as do believers) but only as “hypotheses.” But as to whether or not the conclusions at which both arrive are in accord with the truths of reason, there prevails again a standard of measurement which both sides have in common... And unbelievers must judge for themselves whether by accepting this additional knowledge, they may perhaps gain a deeper and more comprehensive understanding of that which is. They will at any rate not shrink back from such an attempt if they are really as unbiased as, according to their own conviction, genuine philosophers ought to be.<sup>25</sup>

Stein and her peers were determined to be unbiased and objective. Karl Schudt writes that the purpose of a Christian philosopher is not to deliver faith, but “to remove obstacles for the unbeliever.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 28.

<sup>24</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, November 8, 1927 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 259).

<sup>25</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 28.

<sup>26</sup> K. Schudt, *Edith Stein’s Proof for the Existence of God from Consciousness*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (Winter 2008), no 1, p. 124.

Before examining the decisive role of phenomenology in influencing Stein's theological turn, let us review the no less decisive contribution of her life experiences.

Stein chronicles in her autobiography, periods of acute anxiety and even suicidal depression.<sup>27</sup> Before World War One, these arose from academic frustrations, a fear of failing in her academic projects and ambitions and family matters. It may be that her turn away as a young adolescent from the Judaism of her family contributed, but evidence for that hypothesis is lacking, especially since even after Stein's conversion, Queen Esther of the Jewish Bible, as well as her own mother, whom Stein deems upon her death an angel with intercessory powers, acted as paramount inspirations to godly devotion.<sup>28</sup> Edith Stein's iron will, remarkable intelligence, passion for learning, and feminist values certainly did not mesh well with the synagogue segregation of the sexes and women's exclusion from important religious rites and clerical positions.

World War One, however, brought a host of experiences that rocked the foundations of Stein's well being. During the war, Stein served for a time as a Red Cross nurse in a lazaretto on Germany's eastern front. There she treated men in acute suffering, many dying. Compounding these experiences, she lost her Göttingen University philosophical community of treasured friends. They scattered or still more shattering, many of her male friends and male relatives of her teachers and friends were injured and/or were killed. One particular death struck her particularly hard. When Stein learned of the death in 1917 of her deeply admired teacher and friend, Husserl's right hand man, Adolf Reinach, she was undone. She writes Ingarden, "...recently I have experienced difficult days – and there are more ahead – that have left me incapable of happiness."<sup>29</sup> Throughout Europe, countless individuals were searching for a shred of cosmic meaning in the relentless physical pain and the wholesale slaughter of millions. Soon, however, Stein encountered Reinach's wife Anne's calm, courage and positive approach to the death of her husband, which Anne had attributed to her Christian religious grounding. Anne's faith in the immortality of the soul,

<sup>27</sup> E. Stein, *Life...*, op. cit., p. 277.

<sup>28</sup> Edith Stein to Sr. Callista Kopf, October 4, 1936 [in:] E. Stein, *Self-Portrait in Letters, 1916–1942*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 5, transl. J. Koeppel, Washington 1993, p. 238. See also: my discussion of Stein's elevation of her mother in Joyce Avrech Berkman, Esther and Mary: *The Uneasy Jewish/Catholic Dynamic in the Work and Life of Edith Stein*, "Journal of Feminist Studies in Religion" 32 (Spring 2016), no 1, p. 60.

<sup>29</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, December 24, 1917 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 81).

symbolized through Jesus on the cross, propelled Stein to consider Christian belief more seriously.<sup>30</sup>

Stein occasionally cited the powerful influence of coming to know people who were inspiring models of another kind of living. In *On Empathy* she observes, “By empathy with differently composed personal structures, we become clear on what we are not, what we are more or less than others.”<sup>31</sup> Applying this sentiment to her wartime female friends, Stein reflects in her autobiography:

Frau [Erika] Gothe was a very devout Protestant; and the warmth radiating from her goodness reached us... [my] friendship with Pauline [Adolf Reinach's, sister] and Erika had more depth and beauty than my former student friendships. For the first time, I was not the one to lead or to be sought after; but rather I saw in the others something better and higher than myself.<sup>32</sup>

Erika Gothe also provided an example of Stein's analysis of empathizing with another's joy. Gothe had let Stein know that Husserl was seeking an assistant and suggested to Husserl the possibility of Stein holding such a position. When Gothe learned of the actual arrangement taking place, Stein writes, “Her deep-set, dark eyes were alight with intense joy. That night when we went to bed she said, ‘Good night. Lady Assistant!’”<sup>33</sup> This attitude of the pivotal role of empathic encounters with others correlates to Stein's immense indebtedness to St. Theresa's influence through Stein's empathizing with Theresa when she read Theresa's autobiography. In a telling letter to Ingarden, she explains that her intellectual work was essential to her journey to religion, but that her life experiences, along with concrete images of Christianity in the words of witnesses, such as Augustine, Francis and Teresa, were “decisive for me.”<sup>34</sup>

Soon after the war, Stein's relationship with Husserl as his assistant unbraided. I will not take the time now to describe what happened. She eventually resigned from her assistantship, though she and Husserl sustained a sturdy and mutually admiring friendship. At the same time this was happening, Stein, the second woman in Germany to receive a doctorate in philosophy, met

<sup>30</sup> T.R. Posselt, *Edith Stein: The Life of a Philosopher and Carmelite*, S.M. Batzdorff, J. Koepfel, J. Sullivan (eds.), Washington 2005, pp. 59–60, and end note pp. 12, 246.

<sup>31</sup> E. Stein, *On The Problem of Empathy*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 3, transl. W. Stein, Washington 1989, p. 89.

<sup>32</sup> E. Stein, *Life...*, op. cit., p. 308.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 411.

<sup>34</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, November 8, 1927 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 259).



rejection over and over again in her efforts to land a professorship, and, if you will, to land a life partner, and in her effort to get the Weimar government to remove discrimination against appointment of women in the civil service. Other scholars have written at length about these experiences. Less studied is her intense disillusionment with, first, Germany's defeat in World War One and then with the failure of her vision of liberal democracy to take root. She had limited psychological resources to cope with all of these setbacks, which is why many scholars have attributed her turn to religion as a desperate source of comfort, rather than also a logical extension of her intellectual activity as a phenomenologist.

Certainly religion did offer her the strength she urgently needed. The significance of her anxieties to her theological turn is evident in her letter to Roman Ingarden in October 1918 when she informs him of her turn to Christianity as having "freed me of all that [her anxieties and depression] suppressed me and at the same time has given me the strength to see life anew and, thankfully, to start living again. Thus, I can speak of 'rebirth' in the deepest sense of the term."<sup>35</sup>

No less vital, as Stein extended rational reflection to all phenomena, she discovered reason's limits or insufficiency. Mystery and mysteries of being are fundamental to all philosophies of religion. In my country, native American communities tell myriad stories, just as the Jewish and Christian Bibles tell numerous stories. One of the glories of our human imagination is our ability to express existential mystery through stories, and all stories reflect the truth of our contingent being, the non-given, as well as the given. For many native American peoples, the divinity is all pervasive, their religions pantheistic. For example, before hunting and killing a deer, the meat vital to survival, the hunter must engage in self-sacrificial rituals.

Stein knew that what is given to our natural reason is not all there is. That reality exceeds what is given, that truth is more than what natural rational and scientific thought discloses. In addition to fostering awareness of the limits of rational knowledge, phenomenology presented other concepts compatible with the theological turn. For Husserl, all experience, all that we think, intend, feel, all of our inner and outer life constitute phenomena for study. But how does that breadth of objects of study include what is not apparent, what our rational faculties cannot analyze?<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, October 10, 1918 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 140).

<sup>36</sup> Edith Stein to Fritz Kaufmann, September 16, 1919, "I do not believe I have cut the knot concerning the problem of the free will. I have only emphasized the negative... what seems to me to be certain – that the spontaneity of the will cannot be deduced from the individual

Husserl's writings on inner time-consciousness and the concept of horizon and of intersubjectivity invoke the non-apparent. For Husserl, the given and non-given arise simultaneously and appear via human inner time consciousness, which he viewed as the living stream of our subjectivity.<sup>37</sup>

The phenomenological method undergirds Stein's approach to being, whether the being or object is given, co-given with the non-given or of the simply non-given. The phenomenological method, as you who are here know, involves a process of reduction, *epoché*, as Husserl sets it forth in his *Ideen* (1913). It features a peeling away of all graspable attributes of an object and a bracketing as well of all our prejudices and assumptions to describe the abstract essence of an inner or outer object. But this abstract essence defies rational description of its origin and its dynamic. By the way, Stein sees in St. John of the Cross, her final study, an ascent to God, as based on peeling away to the divine co-given, that requires faith and revelation as well as reason for understanding.<sup>38</sup>

Husserl also introduced the key concept of intention. We select objects to consider every moment of our day. These acts of consciousness reveal our intentions, consciously or unconsciously. Stein, like Scheler and St. John of the Cross, and many others (see Mayayana Buddhism),<sup>39</sup> interpret that intention as driven by desire or love or by hate or any other series of emotions. Scheler certainly influenced Stein in her conviction that the intention of perceiving the unknowable is driven by love.<sup>40</sup>

Husserl proposed three ways to deduce knowledge:

1. The light of understanding
2. The forms, shapes, categories through which understanding grasps being
3. The objects through which we experience ourselves and other objects, including other consciousnesses.<sup>41</sup>

Through his method, he argues that we climb or dive (you can choose your metaphor) to the essences of inner and outer objects.

---

strengths and natural tendencies. Then, I have opened the door to the philosophy of religion in whose domain further investigations must take place" (E. Stein, *Self-Portrait in Letters...*, op. cit., p. 33).

<sup>37</sup> J. Bornemark, *Max Scheler and Edith Stein...*, op. cit., pp. 46, 58.

<sup>38</sup> Ibidem, pp. 62–63. Bornemark cites Herbert Hecker, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg 1993, p. 379, and Rolf Kuehn, *Leben aus dem Sein*, [in:] *Denken im Dialog: Zur Philosophie Edith Steins*, W. Herbstrith (hrsg.), Tübingen 1991, pp. 118–132. Bornemark quotes heavily from Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes a Cruce* (Edith Stein Werke Bd. 1) (Louvain, E. Nauwelaerts, 1954).

<sup>39</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> E. Stein, *Knowledge and Faith*, op. cit., p. 55.

Husserl's essence of the being of our self is the *Pure I*, or *Transcendent Ego*, because it is an abstraction or category for all human beings or selves. That *Pure I* readily becomes identified as the soul by Stein and other phenomenologists. The soul is the fount of our specific ego and of our individual spirit and personality. Phenomenologists, however, argue over whether the transcendent self is manifested in transcendent forms or types that shape our particular individuality.

A dilemma for Husserl's students, including Stein, concerns the independence of the objects outside our consciousness.<sup>42</sup> What, for example, is the relationship between our counting to 5 and the number 5 itself. What is the relationship between the act, the naming, and the number?

Stein also reasons through the image of cherry trees in our garden. She notes that we see that they are in bloom. As a realist she reasons that these objects pre-exist our consciousness and language, but our grasp and understanding of the blooming cherries depend upon structures of our consciousness, our language, linguistic categories and modes of thinking; otherwise the pure form 'cherry' cannot have content for us.<sup>43</sup> Jonna Bornemark labels Stein's approach to religion as "mystical realism."<sup>44</sup> Kathleen Haney dubs it "transcendental realism."<sup>45</sup>

Those phenomenologists called "transcendental idealists,"<sup>46</sup> representing the direction of Husserl's thought, subsequently bracketed the existence of objects outside our consciousness. Students were, therefore, to set aside the idea of the reality of objects pre-existing our conscious attention. Therein, the evidence and logic they held were insufficient to argue for their objective existence outside our consciousness and it is the structures of our consciousness that should absorb our attention. These abstract essences, the essence of the object 'cherry,' intuited through phenomenological reduction, transcend time and place and are universal.

Stein's position is not altogether consistent and clear. Recently, Antonio Calcagno, having translated Stein's *Introduction to Philosophy*, concludes that she tried to combine both the idealist and realist positions. This leads to the theory of the co-giveness of objects, an outlook highly compatible with the thinking of Aquinas and others.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>43</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 16.

<sup>44</sup> J. Bornemark and H. Ruin, *Introduction*, op. cit., p. 11.

<sup>45</sup> K. Haney, *Inviting Edith Stein into the French Debate*, [in:] *Intersubjectivity, Humanity, Being...*, op. cit., p. 441.

<sup>46</sup> T.F. O'Meara, *Erich Przywara...*, op. cit., p. 125.

<sup>47</sup> A. Calcagno, *The Philosophy of Edith Stein*, Pittsburg 2007, Chapter 7: *Die Fuelle oder das Nichts? Martin Heidegger and Edith Stein on the Question of Being*.

Stein, however, was not uncritical of Thomas. The Christian philosophy that she developed differed from Thomas on the rational path to knowledge of God. Where Thomas starts with beings in general, Stein starts, somewhat like Descartes' *cogito ergo sum*, with the I, the self, the ego, and the contingency of all things finite, and adds a special element, the question of the origins and nature of our sense of security in our own being.<sup>48</sup> After all the peeling away, we are left with the peeling actor, the psycho-physical self, our most intimate and immediate knowledge. But whereas Descartes' I is disembodied, Stein's is embodied and this embodiment in the intersubjective act of empathy constitutes the self and the other.

Stein goes beyond Husserl's *Pure I* and asks what is the being of which I am conscious; what is the self which is conscious of itself, and what is that which is both conscious of itself and its motion. She proceeds to explore human contingency. She observes that we live in time, in the moment, which is the meeting point of past and future. We are no longer and not yet. We can recover the past to some extent through memory, but the future is indeterminate. We are always making choices over certain possibilities, e.g. to learn to swim. Aware of our temporality and our finitude, we imagine and we desire, she claims, God is a being that is not temporal but eternal, not finite but infinite, not limited but all encompassing, a pure act, as in *Exodus*, where God is who is. We, on the other hand, are never in full possession of our being, we're always becoming. And Stein asks, what secures this ever mutating being who we are? This is a question that goes beyond First Cause argument to something more personal. As long as we are alive, our fluctuating self is sustained, she concludes, by an infinite being.<sup>49</sup>

Stein presents contradictory perspectives in her writings. She argues that God self-discloses in all created objects (co-giveness) and human reason can reveal that, but at other times she insists that the created can be known fully only through faith and revelation. For Stein, however, the non-given is not transparent and cannot be logically described. Faith became the key. Reason alone needs faith to fathom the objects of mystery. She proclaims that "Reason would turn into unreason if it would stubbornly content itself with what it is able to discover with its own light, barring out everything which is made visible to it by a brighter and more sublime light."<sup>50</sup> Stein takes a leap into faith that

<sup>48</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 58. See also: K. Schudt, *Edith Stein's Proof...*, op. cit., pp. 122–123.

<sup>49</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 58.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 22.

Husserl does not. Although Husserl left open the possibility of seeing visions as a source of religious experience, he regarded faith as not relevant to philosophy. Regarding this leap of faith, Stein cites the words in Aesop's Fables, #209: *hic Rhodus, hic salta* ("here is Rhodes, jump here").<sup>51</sup>

Stein's personal theological turn involves three turns: 1. Turn to religion, 2. Turn to Christianity, 3. Turn to Catholic theology.

The geographical and socio-historical context of Stein's intellectual and spiritual development is essential to understanding the character of her theological turn to Christianity, rather than Buddhism or revisionist forms of Judaism. In the Germany of the time when Stein entered the university, phenomenology had won the hearts and minds of many philosophically minded students. Stein made the difficult choice in of leaving her family and friends in Breslau to follow Husserl, the Master, as he was dubbed, of phenomenology to the University of Göttingen. Eventually she followed him to Freiburg to complete and defend her doctoral thesis and receive her doctoral degree on August 3, 1916.

## Turn to Religion

We must ask with regard to Stein, as she moved into the realm of non-given, what method for understanding was part of the tool kit of her time? The most influential options were impersonal deism or theism in its various types, varieties of Judaism and varieties of Christianity. We do not know whether Stein ever studied Eastern religions, though various German philosophers and writers did. Stein never encountered Jewish theology or philosophy, apart from Spinoza. For example, I see no reference in her writing to Neo-Kantian Hermann Cohen or phenomenologist Emmanuel Levinas or intersubjective analysts such as Martin Buber. Stein, however, did admire Spinoza highly, and in 1926 requested from the General Vicariat of Speyer permission, which was granted, to keep in her possession Spinoza's complete works along with three books by Bergson, and one apiece from Hume, Kant and Locke, to assist in her study of the relationship between modern philosophers and Aquinas.<sup>52</sup> She, however, never cites Spinoza's

<sup>51</sup> Edith Stein to Sr. Adelgundis Jaegerschmid, February 16, 1930 (E. Stein, *Self-Portrait in Letters...*, op. cit., p. 60). See also: her analogy of the "leap into the abyss... The believer leaps across lightly, the unbeliever stops this side of the precipice," [in:] *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 110, and to the wager (reminiscent of Pascal's wager) in her letter to Roman Ingarden, November 20, 1927 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 263).

<sup>52</sup> Edith Stein to the General Vicariate, Speyer on the Rhine, February 21, 1926 (*Self-Portrait in Letters...*, op. cit., pp. 49–50).

understanding of his core concept of infinitude in her religious development. Nowhere does she write of outstanding rabbis in the synagogues she attended with her mother before and after her conversion. Among her phenomenological circle of associates and friends were a remarkable number of Jews, and, as much as I can glean, other Jews among her Jewish teachers and friends, with few exceptions, either suspended their beliefs or converted to some denomination of Christianity. Henri Bergson's writings certainly influenced Stein's philosophical thinking – but not her religious orientation.

When Stein abandoned Judaism in her early teens, she became an unbeliever in a broad sense – i.e. she did not become an atheist, but rather an agnostic and indifferent to questions of religion. For her, phenomenology served as her religion. But let me be clear; Stein never abandoned her ethnic pride. She delighted in the fact that she was connected with Jesus physically, as she told her Jesuit confessor, Father Hirschmann, “You don't know what it means to me to be a daughter of the chosen people – to belong to Christ, not only spiritually, but according to the flesh.”<sup>53</sup> And, further, she never tried to convert any believing Jew to Christianity. Her foremost concern became unbelieving Jews and Christians.<sup>54</sup>

In tracking Stein's turn toward religious experience, we find that as early as 1913 and '14, Stein no longer ruled out religious experiences as phenomena to investigate. The phenomenologist philosopher Max Scheler, about whom I will speak again in connection with Stein's learning about Catholicism, was responsible. Stein writes that he was a genius, and his study *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values...* probably affected the entire intellectual world of recent decades even more than Husserl's *Ideas*. The young phenomenologists were greatly influenced by Scheler; some ...depended more on him than on Husserl. Stein found stirring, Scheler's insistence on “radical intellectual honesty.”<sup>55</sup> When Stein met him, he was working out his theory of sympathy, a focus on emotional objects corresponding to Stein's focus on empathy as an object. During her first two years at Göttingen, Scheler rivaled Husserl in attracting philosophy students. In Scheler's remarks on religion, Stein writes, Scheler opened for her:

<sup>53</sup> Posselt quotes Stein's words to Daniel Feuling [in:] *Edith Stein: The Life...*, op. cit., p. 109. His recollection of this incident appears in his *Short Biographical Sketch of Edith Stein*, [in:] *Never Forget: Christian and Jewish Perspectives on Edith Stein*, W. Herbstrith (ed.), transl. S. Bartzdorff, Washington 1998, pp. 260–263.

<sup>54</sup> G. Stein, *My Experience with my Aunt Edith Stein*, [in:] *Never Forget...*, op. cit., p. 55.

<sup>55</sup> E. Stein, *Life...*, op. cit., pp. 258–259.

a region of phenomena which I could then no longer bypass blindly. With good reason, we were repeatedly enjoined to observe all things without prejudice, to discard all possible "blindness." The barriers of rationalistic prejudices... fell, and the world of faith unfolded before me.<sup>56</sup>

When Stein was working on her dissertation in 1915 and 1916, she had not yet examined the field of faith, but religion surfaces a few times in her dissertation. The final section of her dissertation is titled *Empathy as the understanding of Spiritual Persons*. This is a curious section. Stein's use of spirit (*Geist*) should not be confused with a spiritual or religious person, but, rather, is a term for the aspect of the individual's consciousness that is separate from natural and physical forms. In the early 1920s, Stein further fleshes out the dynamic interplay between our physical and psychological attributes and experiences and our distinct mental and spiritual aspects. Stein rejected psychological determinism and insisted on the human capacity for free will. She viewed that freedom emanated from one's spirit. She understands that spirit is a facet of the *Pure I* that Husserl expounds. Still, it is in this section of her dissertation when she considers the possibility of an individual empathizing with a personality type very different from their own that she invokes the religious person. She writes:

I can be skeptical myself and still understand that another sacrifices all his earthly goods to his faith. I see him behave in this way and empathize a value experiencing as the motive for his conduct... I empathically gain the type of *homo religiosus* by nature foreign to me, and I understand it even though what newly confronts me here will always remain unfulfilled.<sup>57</sup>

She goes on to insist on our making an effort of transcending our self-structure, lest "we take the self as the standard [and] lock ourselves into the prison of our individuality. Others become riddles for us, or still worse, we remodel them into our image and so falsify historical truth." This quotation shows the vital openness of Stein's phenomenology and personality. It relates to her value for objectivity, but reveals more – her recognition that personal growth demands openness to others unlike ourselves, no matter how different from ourselves, a philosophy that I wish prevailed in our world today.

In this same section of *On Empathy*, Stein speculates on religious personalities:

<sup>56</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>57</sup> E. Stein, *On the Problem of Empathy*, op. cit., p. 115.

There have been people who thought that in a sudden change of their person they experienced the effect of the grace of God, others who felt themselves to be guided in their conduct by a protective spirit...Who can say whether there is genuine experience present here or whether there is that unclarity about our motives which we found in considering the 'idols of self knowledge'?

Then Stein asks:

is the essential possibility of genuine experience in this area already given with the delusions of such experience?... the study of religious consciousness seems to me to be the most appropriate means of answering our question... However, I leave the answering of this question to further investigation and satisfy myself here with a 'non liquet,' It is not clear.<sup>58</sup>

A year later, by 1917, if not before, Stein found herself searching for clarity phenomenologically. She immersed herself in questions of religion. She has begun writing about metaphysics. She remarks to Roman Ingarden:

I find that many people will cut all corners (to totally avoid the religious experience) though it is impossible to conclude a teaching on person without going into the God question, and it is impossible to understand history. Of course, I am still not at all clear about this... It is THE question that interests me. When you return, perhaps we can read Augustine together.<sup>59</sup>

At the same time, though devastated by Adolf Reinach's death, she and his widow Anne prepared his literary remains for publication. Among these was a paper on the philosophy of religion written while in the battlefield. Reinach stressed the idea of security that God gave finite individuals. This security, for her, appears in her image of being cradled in God's arms as a child in her parents' arms,<sup>60</sup> an image that kindles her thinking phenomenologically about the possibility of a divine being in new ways, as I will explain shortly.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>59</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, February 20, 1917 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., pp. 49–50).

<sup>60</sup> E. Stein, *Finite and Eternal Being*, op. cit., p. 58.



## Turn to Christianity

By 1918, four years before her conversion, Stein, evident in her correspondence with Roman Ingarden, is already discussing the philosophy of religion with Husserl and Heidegger and anticipating her “the great decision” ahead.<sup>61</sup> She has delved into a number of major Protestant and Catholic religious writings: *The Gospel of Luke*, Schleiermacher’s *Sermons*, writings by Heinrich Scholz (Protestant Theologian and University of Breslau Professor of Religion), Selma Lagerlöf’s *Christuslegenden*, a collection of German religious poems in the *Bücher der Rose*, Josef Kreitmaier’s essay on Expressionism and Dostoyevsky’s *The Brothers Karamazov*. She informs Ingarden that she was impressed by Möhler’s *Symbolik* and later Scheebben’s *Mysterien des Christentums*: “a book I very much love and value. It is the first work, or one of the first, that after the great flood of rationalism, placed itself again quite decisively in support of the supernatural and became fundamental for the entirely new dogmatics.”<sup>62</sup> Stein is also engaged in conversations with Gerda Walther about mysticism and parapsychology, the latter a field of interest to Henri Bergson and William James and other philosophers.<sup>63</sup> By October 10<sup>th</sup>, 1918, Stein writes to Ingarden: “I have overcome all the obstacles and increasingly have a thoroughly positive view of Christianity.”<sup>64</sup>

During her summer with her closest friend, philosopher Hedwig Conrad Martius, and before Stein read *The Life of Saint Teresa by Herself*, she was actively discussing religious questions. She describes Hedwig’s work *Metaphysical Conversations*, which investigates the soul and ontology in general, as “indescribably wonderful.” In the same letter to Roman Ingarden, not mentioned in Stein scholarship, Stein began a treatise on the philosophy of religion at the same time! She also predicts that “Presumably, in the future, I will work only in this area.”<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, October 12, 1918 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 41).

<sup>62</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, September 24, 1918 (*ibidem*, p. 131), and October 12, 1918 (*ibidem*, p. 141), and November 8, 1927 (*ibidem*, p. 259).

<sup>63</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, August 7, 1917 (*ibidem*, p. 77).

<sup>64</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, October 10, 1918 (*ibidem*, p. 139).

<sup>65</sup> Edith Stein to Roman Ingarden, August 30, 1921 (*ibidem*, p. 188).

## Turn to Catholicism

Why did she become Catholic rather than Protestant? Stein wrote that she searched a long time before she found the religious answers she needed. These, she found in St. Teresa's autobiography, which she spent a night reading during her 1921 summer stay with the Theodor Conrad and Hedwig Conrad-Martius, both Jewish converts to Protestantism. Stein's reverence for Theresa is all the more interesting because Hedwig was at that time her closest and dearest friend. Still, it was this book that set the seal on her choice of which form of Christianity.<sup>66</sup>

Despite Stein's words, Przywara (1889–1972), the distinguished Jesuit theologian and insightful mentor of Stein, and who was, as well, a prolific writer and fervent anti-Nazi, challenges Stein's claim to Hedwig of Teresa's autobiography's catalytic role. Przywara reported a different turning point: We were walking along the bank of the Rhein in Speyer when she told me that while still an atheist she found in the bookstore she frequented, a copy of [Ignatius Loyola's] *Spiritual Exercises*. It interested her first only as a study of psychology, but she quickly realized that it was not something to read but to do. So as an atheist, she made, along with the little book, the long retreat and finished the thirty days with the decision to convert.<sup>67</sup> What troubles me about Przywara's alternate account is that Stein was not an atheist at any point in her life. She was an agnostic or skeptic. Also, as I've suggested already, Stein had already moved toward Christianity, even if she had not identified which form of Christianity.

Assuming that Stein's own words matter and Teresa's autobiography acted as a catalyst to her decision to convert to Catholicism, then how did it? Should her experience with this book fall under the category of life experiences or a consequence of her phenomenology? Both, I argue, come to play.

I can readily appreciate Stein's attraction to Teresa's autobiography. Teresa also experienced deep depression and psychological exhaustion and wrestled with suffering and death. She too was a woman of power and leadership.

<sup>66</sup> Ibidem, fn. 4, p. 189, includes a substantial discussion of Stein's reading of Teresa of Avila's autobiography and its relation to Stein's conversion. It makes special reference to Stein's explanation to Johannes Hirschmann of the autobiography's pivotal impact. According to Posselt, *Edith Stein: The Life...*, op. cit., Stein told her and Hedwig Conrad-Martius of the autobiography's influence. Nowhere, however, did Stein leave a written account of her experience. See: Posselt's *Edith Stein: The Life...*, editors' extensive discussion in footnote 3 of Ch. 7, 246 and in their "gleanings 4," pp. 292–293. See also: Edith Stein to Roman Ingarden, January 1, 1928 (*Letters to Roman Ingarden*, op. cit., p. 266).

<sup>67</sup> T.F. O'Meara, *Erich Przywara...*, op. cit., p. 121. Przywara cites his "Die Frage Edith Stein," *In und Gegen*, Nuremberg 1955, p. 72.

Teresa's entrepreneurial and risk taking radical reform and transformation of the Carmelite order in the face of considerable resistance and the terror of the Inquisition no doubt thrilled Stein. Further, Teresa was dedicated to a contemplative life; she combined intellectual passions with a deep emotional and mystical relationship with God. A reading of Teresa's account reveals a vigorously thinking woman, for example in her careful, complex delineation of the nature of prayer.

We can consider other factors in Stein's turn to Catholicism, such as her pleasure in Catholic churches being open to worshippers beyond set services, her visits to Catholic monasteries with the Protestant Conrads and her relish in reading Latin texts. Stein's mastery of Latin surely shaped Professor Gertrud Koebner's conclusion after a conversation with Stein, "It was because the Lutheran Church had none of this that she could never be a Lutheran."<sup>68</sup> Possibly, Stein's anti-nationalism and universalistic outlook along with her identification with the minority and persecuted state of Catholicism historically in Prussia were further elements.<sup>69</sup>

Phenomenology again appears as an influence when we examine Stein's regard for Max Scheler, whom I earlier discussed. Stein underscores his Catholicism:

I do not know in which year Scheler returned to the Catholic Church... he was full of Catholic ideas at the time and employed all the brilliance of his spirit and his eloquence to plead them. This was my first encounter with this hitherto totally unknown world.<sup>70</sup>

I suspect Stein's emphasis upon the body as central to the empathic act, as well as the constitution of the person inclined her toward Catholicism more than Lutheranism. While all Christian denominations pose a tension, if not a dualism, between the mind and body, or soul and body, the antinomy is more muted in Catholicism. Stein may have found in many Catholic texts a fuller acceptance of the body as God's creation than in most Protestant texts. For example, the very idea that one has intimacy with God's body in the experience of transubstantiation of wine and bread is utterly alien to the dominant Protestant view of the sacrament as essentially a spiritual or cerebral intimacy or simply a symbolic event. Similarly, Catholic iconography of Jesus as baby and

<sup>68</sup> Waltraud Herbstrith quotes the recollection of Professor Gertrude Koebner, *Edith Stein: A Biography*, transl. B. Bonowitz, San Francisco 1992, p. 71.

<sup>69</sup> E. Stein, *Life...*, pp. 168–169, 190.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 260.

as adult on the cross highlights his humanness and physical reality. Indeed, this is closer to Stein's Jewish upbringing in which God becomes immanent and physical in the burning bush.

I offer two conclusions: (1), the combined influence and affirmation of Stein's life experiences, her devotion to Thomas and other theologians, along with her devotion to Husserl and the philosophy of phenomenology typifies all aspects of Stein's thought. Throughout all of Stein's published writings, whether on empathy, on being and personhood, on the state, on community, on women, on education, and in her correspondence, we can see her drive to integrate, reconcile, combine, a kind of irenic, peace-loving impulse. Thomas offered a model, but her striving carried into all matters. Przywara underscored how the Carmelites served as a hybrid site for reconciling her past, present and desired future.<sup>71</sup> Carmel spirituality rested on the life and words of the prophet Elijah. Carmel and Israel came together in the order. Stein had not abandoned her Jewish ethnic identity nor major elements of Jewish belief and worship, as these are evident in Carmel's six pointed star of David in their sacred art and their worship beginning with the Jewish declaration of monotheistic faith, *Schma Israel*.<sup>72</sup> Carmel also prized prayer and intellectual endeavor, and Stein found a haven for her research and writing. She could remain faithful to Husserl and Aquinas, other medieval thinkers, as well as classical Greek and Latin thinkers. An essay of mine, published in the *Journal of Feminist Studies in Religion* treats Stein's ability to join together her worship of both Queen Esther and Jesus' mother, Mary. Relatedly, she integrates both secular feminist views on women based upon a phenomenological analysis with Christian texts, to pioneer a Christian Feminism – which some would claim is debatable just as is the concept of Christian philosophy.<sup>73</sup>

My second conclusion is (2) Stein scholars are very familiar and often daunted by her response to queries about her conversion when she uttered *secretum meum mihi*. These were the words which Protestant Hedwig Conrad-Martius reported were Stein's response when Hedwig asked her about her attraction to Christianity and to Catholicism. She simply did not want to share with others her reasons for her theological turn. Harm Kleuting, Professor of Church history and theology and a priest in the Archdiocese of Cologne claims, however, that *secretum*, which scholars hold is taken from the Jewish Bible, does

<sup>71</sup> T.F. O'Meara, *Erich Przywara...*, op. cit., p. 126.

<sup>72</sup> E. Stein, *The Prayer of the Church*, [in:] *The Hidden Life: Hagiographic Essays, Meditations, Spiritual Texts*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 4, L. Gelber and M. Linssen (eds.), transl. W. Stein, Washington 1992, p. 7.

<sup>73</sup> J. Berkman, *Esther and Mary...*, op. cit., pp. 55–74.

not mean secret in all versions of the Jewish Bible. And contrary to the views of other scholars, he argues that Stein was not quoting the Bible, but St. John of the Cross, who voiced these words when he was imprisoned in 1578 Toledo. Therein, John was citing both the Jewish Bible and Corinthians 12:4. Kleuting speculates that Stein may have come across St. John's words in 1918, when Husserl gave a lecture on Otto's earlier mentioned book *The Idea of the Holy*, in which St. John is quoted.<sup>74</sup>

In sum, Stein did not keep her religious evolution a secret. She has directly and indirectly left many clues to her spiritual development. An understanding of her three intellectual and spiritual turns reveal the nature of the evolution of Stein's philosophy and theology. They also invite us to reflect on the relationships between our experience and our intellectual and spiritual development within our historical context.

## Bibliography

- Berkman J., *Esther and Mary: The Uneasy Jewish/Catholic Dynamic in the Work and Life of Edith Stein*, "Journal of Feminist Studies in Religion" 32 (Spring 2016), no 1.
- Berkman J., *Introduction*, [in:] *Contemplating Edith Stein*, J.A. Berkman (ed.), Notre Dame 2006.
- Bornemark J., *Max Scheler and Edith Stein as Precursors of the Turn to Religion within Phenomenology*, [in:] *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, J. Bornemark, H. Ruin (eds.), Söderstörn 2010.
- Bornemark J., Ruin H., *Introduction*, [in:] *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, J. Bornemark, H. Ruin (eds.), Söderstörn 2010.
- Bréhier E., *Y-a-t'il une philosophie chrétienne?*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 38 (1931), no 4.
- Calcagno A., *Assistant and/or Collaborator? Edith Stein's Relationship to Edmund Husserl's Ideen II*, [in:] *Contemplating Edith Stein*, J.A. Berkman (ed.), Notre Dame 2006.
- Calcagno A., *Edith Stein's Philosophy of Community in her Early Work and her later Finite and Eternal Being; Martin Heidegger's Impact*, "Philosophy and Theology" 23, no 2.
- Calcagno A., *The Philosophy of Edith Stein*, Pittsburg 2007.
- Haney K., *Inviting Edith Stein into the French Debate*, [in:] *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*, M. Lebeck, J.H. Gurmin (eds.), Oxford 2015.
- Kleuting H., *Edith Stein and John of the Cross: An Intellectual and Spiritual Relation from Husserl's Lecture in 1918 to the Gas Chamber of Auschwitz in 1941*, [in:] *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*, M. Lebeck, J.H. Gurmin (eds.), Oxford 2015.

<sup>74</sup> H. Kleuting, *Edith Stein and John of the Cross...*, op. cit., pp. 470–471.

- O'Meara T.F., *Erich Przywara, SJ: His Theology and His World*, Notre Dame 2002.
- Posselt T.R., *Edith Stein: The Life of a Philosopher and Carmelite*, S. Batzdorff, J. Koepel, J. Sullivan (eds.), Washington 2015.
- Sadler G., *Reason Fulfilled by Revelation: the 1930s Christian Philosophy Debates in France*, Washington 2012.
- Schudt K., *Edith Stein's Proof for the Existence of God from Consciousness*, "American Catholic Philosophical Quarterly" 82 (Winter 2008), no 1.
- Société thomiste, *Proceedings of the Juvisy Conference: Journées d'Etudes de la Société Thomiste 1, Juvisy, 12 September 1932*, Juvisy 1932.
- Stein E., *Finite and Eternal Being*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 9, transl. K. Reinhardt, Washington 2002.
- Stein E., *Knowledge and Faith*, transl. W. Redmond, Washington 2000.
- Stein E., *Letters to Roman Ingarden*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 12, transl. H.C. Hunt, Washington 2014.
- Stein E., *Life in a Jewish Family, 1891–1916: An Autobiography*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 1, L. Gelber, R. Leuven (eds.), transl. J. Koepel, Washington 1986.
- Stein E., *On the Problem of Empathy*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 3, transl. W. Stein, Washington 1989.
- Stein E., *Self-Portrait in Letters, 1916–1941*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 5, transl. J. Koepel, Washington 1993.
- Stein E., *The Hidden Life: Hagiographic Essays, Meditations, Spiritual Texts*, [in:] *Collected Works of Edith Stein*, vol. 4, L. Gelber and M. Linssen (eds.), transl. W. Steon, Washington 1992.
- Stein G., *My experience with my Aunt Edith Stein*, [in:] *Never Forget: Christian and Jewish Perspectives on Edith Stein*, W. Herbstrith (eds.), transl. S. Batzdorff, Washington 1998.

Jerzy Tupikowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska  
ORCID: 0000-0003-1086-5000

## Krytyczna rekonstrukcja głównych założeń analitycznej teologii naturalnej J. Hicka<sup>1</sup>

### Critical Reconstruction of the Main Assumptions Underlying John Hick's Analytical Natural Theology

**ABSTRACT:** A synthetic depiction of John Hick's philosophical reflections proves that in his research the religion-oriented theodicy issues come to the fore. The natural theology, or rather the philosophy of religion, proposed by him aims at (1) questioning the conclusivity of any attempts at supporting arguments for the existence of God (the cosmological or the ontological arguments). He claims that the measures taken in those arguments by no means stand up any logical criticism. On the other hand (2), John Hick puts forward an original proposal of an argument named as "eschatological verification". This way of constructing arguments particularly appeals to him as he is immune to allegations against the inconsequence of metaphysical conclusions. He bases it on the intuition of logical consistency, though on the horizon of the very religious faith. Therefore, the "eschatological verification" formulated by the author of *The fifth dimension* and his highly controversial theory of "religious relativistic pluralism" boils down to an *a priori* quasi-religious concept of the world, a concept that cannot be subjected to any rational (logical) verification. His proposal only results from the projected coherence of religious experience.

*transl. Monika Szela*

**KEYWORDS:** God, existence, verification, proof, faith

**ABSTRAKT:** Powyższe, z konieczności szkicowe, ujęcie filozoficznego namysłu J. Hicka pozwala zauważyć, że w jego badaniach na czoło wybija się problematyka teodycealna, ale zorientowana typowo religijnie. Proponowana przez niego teologia naturalna, czy też filozofia religii zmierza (1) do zakwestionowania konkluzywności wszelkich prób argumentowania istnienia Boga (argumentacji kosmologicznej, jak

---

<sup>1</sup> Artykuł został pierwotnie opublikowany we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” 2015, t. 23, nr 1, s. 155–170. Obecna wersja artykułu zawiera modyfikacje redakcyjne względem wersji pierwotnej.

i dowodu ontologicznego) sądząc, iż ich kroki dowodowe nie wytrzymują logicznej krytyki. Z drugiej jednak strony (2), J. Hick wychodzi z propozycją autorską, skoncentrowaną na sformułowaniu argumentu, który opatruje mianem „weryfikacji eschatologicznej”. Ten sposób argumentowania wydaje mu się właściwy, ponieważ jest odporny na zarzuty niekonsekwencji wniosków metafizycznych. Opiera się on bowiem na intuicji logicznej spójności, ale w horyzoncie samej religijnej wiary. Tak zatem, wyartykułowana przez Autora *Piątego wymiaru* „weryfikacja eschatologiczna” oraz jego, z gruntu kontrowersyjna, teoria „religijnego pluralizmu relatywistycznego” zamyka się w obrębie jakiejś, postulowanej *a priori*, w istocie quasi-religijnej wizji świata, wizji racjonalnie (logicznie) niesprawdzalnej. Wyrasta bowiem z obszaru projektowanej jedynie koherencji doświadczeń natury religijnej.

SŁOWA KLUCZOWE: Bóg, istnienie, weryfikacja, dowód, wiara

## Uwagi wstępne

Dość często formułowaną tezę dotyczącą ateizmu jest ta, że, ściśle rzecz ujmując, nie jest on w zasadzie postawą wyraźnie intelektualną, co raczej decyzją woli – jest wyborem życiowej postawy, koncentrującej się na wykazaniu prawdziwości *przekonania* o charakterze praktycznym, że Bóg nie istnieje, a zatem i *przedmiot* wiary religijnej jest swoistym zbiorem pustym. Pytanie jednak fundamentalne, kluczowe, zwłaszcza z filozoficznego punktu widzenia, jakie się tutaj zarysowuje, jest takie: czy jakiegokolwiek twierdzenia ateistyczne mają jakiś poznawczy sens? Oczywiście, nie sprowadzając debaty do poziomu banalności, zasadne do poważnej dyskusji wydaje się rozważenie kwestii, czy w ogóle można na poziomie refleksji ontologicznej udowodniać, że jakiś przedmiot nie istnieje?

Bardzo interesującą w tym kontekście myśl artykułuje J.M. Bocheński, sądząc, że:

Żaden wielki myśliciel nigdy nie podawał w wątpliwość istnienia Boga. To może – kontynuuje – brzmieć dziwnie, jeśli pomyśleć o sporej liczbie tak zwanych ateistów. Jeśli jednak przyrzeć się sprawie bliżej, to okaże się, że spór filozoficzny wcale nie toczy się o *istnienie* absolutu, czegoś nieskończonego. (...) Bo przecząc z wielką stanowczością istnieniu *chrześcijańskiego* Boga, twierdzą jednocześnie zazwyczaj, że świat jest nieskończony, wieczny, nieograniczony, absolutny. Co więcej, ich postawa jest pod niejednym względem jak każdy łatwo może sprawdzić, typowo religijna.



I wyprowadzając wniosek końcowy mówi: „Sporny problem polega (...) nie na tym, czy Bóg istnieje, lecz na tym, jak Go sobie powinniśmy wyobrażać”<sup>2</sup>. Z uwagi tej wynika, że główny problem nie polega na samym braku afirmacji dla sądu w postaci: „Bóg istnieje”, lecz raczej na odpowiedzi na pytanie: w *jakiego* Boga, w jaki Jego *model*, czy *rozumienie* ewentualny ateista nie wierzy, czy też nie wyraża jakiegos afirmującego przekonania głównie co do Jego istnienia, ale i Jego natury.

Naturalnie, sam problem ateizmu (oczywiście, w tle także problem agnostycyzmu) jest problemem zdecydowanie dłuższym, niż historia filozoficznej myśli kilku ostatnich wieków, niemniej jednak, to myśl w nich zawarta w znacznej mierze przyczyniła się i odcisnęła swoje piętno na kształcie współczesnej (XX i XXI-wiecznej) debaty w tym obszarze<sup>3</sup>. Nie ulega wątpliwości, że oświecenie i wyrosły z niego pozytywizm wraz z jego późniejszymi dziejami wyznaczyły klimat podejmowanych aktualnie dyskusji w obronie istnienia Boga oraz tezach temu przeczących. Naturalnie, ze sporym uproszczeniem, ale można twierdzić, że niektóre nurty w ramach szeroko rozumianej filozofii analitycznej w jakiś sposób do tego dziedzictwa nawiązują i je rozwijają, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę przesłanie współczesnego neopozytywizmu w różnych jego odsłonach. Oczywiście, sama filozofia analityczna jako najbardziej prężny sposób współczesnego filozofowania, jest fenomenem niezwykle bogatym i wieloaspektowym – mieści w sobie rozmaite nachylenia merytoryczne: od filozofii języka (naturalnego i idealnego), przez elementy ontologii, filozofii umysłu, aż po filozofię religii i teologię naturalną<sup>4</sup>.

## Co z „weryfikowalnością” wypowiedzi o Bogu?

W tym tle należy analizować i interpretować myśl J. Hicka (1992–2012)<sup>5</sup>, jednego z bardziej wpływowych i twórczych przedstawicieli tego nurtu, tym bardziej – to

<sup>2</sup> J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 71–72.

<sup>3</sup> Analizy w tym obszarze przeprowadza Z.J. Zdybicka: zob. *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, A. Gudaniec, A. Nyga (red.), Lublin 1998, s. 23–37.

<sup>4</sup> Zob. na ten temat badania i wnioski, jakie przeprowadza i formułuje T. Szubka: *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.

<sup>5</sup> Niniejszy artykuł nawiązuje do podjętych przeze mnie badań na kanwie jego myśli, które zawarłem w książce pt. *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?* (Wrocław 2009, s. 164–185), ale je poszerza i w świetle nowszej literatury krytycznie porządkuje.

trzeba wyakcentować – że jego zainteresowania, aczkolwiek skoncentrowane głównie wokół zagadnień filozofii religii, to jednak ich naturalną *niszą* jest ogólny klimat – merytoryczny i metodologiczny, właściwy filozofii analitycznej. W tym kontekście warto przywołać trzy wstępne opinie, najpierw M. Kiliszka, który oceniając poglądy J. Hicka, podkreśla, że jest on przykładem myśliciela reprezentującego tzw. nieredukcjonistyczny nurt analitycznej filozofii religii i szerzej – naturalnej teologii. Zwracając na to uwagę, chce przez to odnotować, iż takie podejście odbiega znacznie od (nazbyt) restryktywnego traktowania dyskursu języka religijnego, który w innych analitycznych opcjach, oceniano jako pozbawiony głębszego (logicznego) poznawczego sensu. W opinii bowiem J. Hicka, reflektowany przez niego język religijny, jak i analizy na polu ontologii, poddają się regułom weryfikacji oraz falsyfikacji, jak ma to miejsce w pozostałych typach ludzkiego rozumowania<sup>6</sup>. Analogiczne uwagi formułuje P. Strzyżyński, który podkreśla to, że filozoficzna myśl J. Hicka oraz – jak mówi – cała „współczesna mentalność” wyrastają „z tego samego ruchu filozoficznego, jakim był empiryzm, pozytywizm i neopozytywizm”<sup>7</sup>. Podobnie I. Ziemiński w swoim wprowadzeniu do książki J. Hicka (*Argumenty za istnieniem Boga*<sup>8</sup>) akcentuje to, że podejście „radykalnego ateizmu” jest głównie wypadkową postulatów neopozytywistów, w przekonaniu których, sensem jakimkolwiek, logicznością odznaczają się wyłącznie zdania poddające się weryfikowalności empirycznej, co nasz autor stara się znacznie neutralizować<sup>9</sup>.

Propozycje rozwiązań przywołanego w tytule artykułu filozofa są, owszem, pod wieloma względami oryginalne, ale w pewnych aspektach także kontrowersyjne, zwłaszcza gdy chodzi o jego stanowisko dotyczące koncepcji tzw. religijnego pluralizmu i w związku z tym propozycję ograniczenia religijnych roszczeń doktryny chrześcijańskiej. Wspomniana wyżej oryginalność swoją egzemplifikację odnajduje w dwutorowej próbie ujęcia jego myśli. Otóż, po pierwsze, w jego zdecydowanie krytycznej interpretacji i ocenie konkluzywności filozoficznych argumentów za istnieniem Boga (począwszy od kosmologicznych, po różne wersje argumentacji ontologicznej), jak również, po drugie – w jego oryginalnym – autorskim podejściu, jakim jest teoria tzw. eschatologicznej

<sup>6</sup> Por. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin 1983, s. 57.

<sup>7</sup> P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej we współczesnej kulturze zachodniej w świetle Johna Hicka koncepcji wiary*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 764.

<sup>8</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.

<sup>9</sup> I. Ziemiński, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 7–31 (zwłaszcza s. 11–13).

weryfikacji<sup>10</sup>. Naturalnie, w tle tych problemów mieszczą się także inne, pokrewne zagadnienia, np. kwestia istnienia zła, mnogość religii (pluralizm relatywistyczny) – ich prawdziwość oraz, co już częściowo zaznaczono, próba logicznego osadzenia sensu języka religijnego.

W świetle uwag poczynionych wyżej, warto podkreślić to, że w różnych publikacjach J. Hicka pojawia się wielokrotnie rzeczowa debata z wieloma współczesnymi przejawami ateizmu, głównie z jego otoczką *teoretyczną*. W jego opinii podstawowym aktualnie problemem nie jest sama negacja jako taka istnienia Boga, a więc czegoś w postaci *klasycznego* ateizmu jako określonej postawy (intelektualnej) negującej Jego afirmację, ale takiej specyficznej jego formy, w odślonie której całe w ogóle pole kwestii istnienia (i działania) Boga jest pozbawione wszelkiego sensu. Autor zwraca tu uwagę na to, że tutaj nie chodzi już jedynie o to – jak chcieli dotąd (niektórzy – przykładem jest także wczesna myśl L. Wittgensteina) pozytywiści, twierdząc, że sądy (zdania) dotyczące Boga są rodzajem tych wypowiedzi, które są jawnie fałszywe, są bezprzedmiotowe czy wręcz nie są zdaniami, czyli wypowiedziami komunikującymi jakieś sensowne treści. Uściślając te uwagi, J. Hick podkreśla, iż krytycy sensowności języka religijnego – głównie agnostycy i ateści, nie tyle podważają konkretne przekonania teistyczne, ale sam rdzeń języka jako języka, który operuje w obszarze zdań – wypowiedzi religijnych, czyli tych głównie, które w swym słowniku zawierają nazwę „Bóg”<sup>11</sup>.

Pozostając w duchu tych wstępnych uwag, nadmiemy, iż w opinii J. Hicka poprawnie sformalizowana aporia nie odnosi się do tego, „czy – jak się wyraża – byt zwany Bogiem nie posiada, bądź posiada cechę istnienia”, ale o to, czy i na ile, w jakim sensie sama „definicja terminu «Bóg» nie ma, czy też ma swój desygnat”. Dlatego też proponuje on tym samym obstawanie przy „tradycyjnym wyrażeniu”, czyli formie nazwowej – „istnienie Boga”<sup>12</sup>. Dodatkowo argumentuje tutaj J. Hick, iż, owszem, „istnienie Boga można, niewątpliwie dowieść”, o ile sam „dowód utożsamia się z formalnie poprawnym rozumowaniem”. Jak wyjaśnia dalej: „jest (...) znanym logicznym truizmem, że można przeprowadzić prawomocny dowód, w którego wniosku znajdzie się dowolne zdanie. Mając jakieś zdanie *q*, można znaleźć takie zdania, że uzyskałoby się sprzeczność, uznając je i przecząc *q*. Zdania te stanowią przesłanki, z których *q* wynika jako wniosek”. I formułuje konkluzję, wedle której „można łatwo

<sup>10</sup> Przedstawia ją J. Hick w pracy: *Theology and Verification*, [w:] *Philosophy of Religion*, B. Mitchell (ed.), Oksford 1971, s. 59–60.

<sup>11</sup> Zob. J. Hick, *The Justification of Religious Belief*, „Theology” 71 (1968), s. 346–358.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 34–35.

prze – prowadzić dowód, w takim właśnie znaczeniu, na istnienie Boga”<sup>13</sup>. W związku z tym już teraz warto zaznaczyć, iż w proponowanej przez siebie teorii religijnego pluralizmu relatywistycznego, J. Hick w zamierzony sposób neutralizuje dobrze w języku zadomowione, tradycyjne nazwy powiązane z rozumieniem pojęcia „Bóg”. Anonsując swój relatywistyczny projekt, pisze, iż dzięki temu „uciekniemy się (...) do takich terminów, jak Ostateczny, Ostateczna Rzeczywistość, Rzeczywistość Absolutna, Rzeczywisty, Transcendentny, Boski, Świąty, Wieczny, Nieskończony – pisanych wielkimi bądź małymi literami”. I dodaje – „Będę używał ich wszystkich, nawet w niepoprawnych gramatycznie formach, jak *ostatecznie Rzeczywisty*, jako przypomnienie, że żaden z nich nie jest całkowicie adekwatny”<sup>14</sup>.

W przekonaniu J. Hicka należy rozróżnić porządek analiz czysto logiczny oraz ontologiczny, gdyż wszystko to, co na płaszczyźnie inferencji logicznych jest czymś koniecznym, np. nazwa „byt konieczny” – Bóg, będąc logicznie niesprzeczne, jako takie jest możliwe – nie jest logicznie konieczne. W tym wypadku logiczna konieczność jest ewidentną koniecznością pozorną z uwagi na to, że, owszem, Bóg jest konieczny, ale na sposób „faktualny”, co uwydatnia tezę wybitnie chrześcijańską – jak sądzi J. Hick – ujawniającą się w przekonaniu, że Bóg jest Absolutem, to znaczy Bytem Najwyższym i Najwyższym Dobrem, co uwydatnia kompletnie nowy (koniecznościowy) „metafizycznie” horyzont rozważań. Obecne we wnętrzu chrześcijańskiej doktryny pojęcie Boga jest, jak sądzi autor *Argumentów za istnieniem Boga*, „zasadniczo weryfikowalne”<sup>15</sup>. Jednakże fundamentalną, formułowaną na przestrzeni dziejów i podejmowaną aktualnie aporią jest ta dotycząca podejmowanych nieustannie argumentów istnienia Boga, co – w przekonaniu brytyjskiego filozofa – z konieczności obnaża ich faktyczną nieskuteczność. Owszem, przyznaje on, że w minionych stuleciach „traktowano owe tradycyjne argumenty jako mające zasadnicze znaczenie religijne”, bowiem, jak pisze, „odpowiadały (...) na pytanie, czy jest rzeczą rozumną wierzyć w Boga”. Uważa on jednak, iż aktualnie nie tylko, że

<sup>13</sup> Tamże, s. 36. Na innym miejscu (*Teologia a weryfikacja*, [w:] *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk [red.], Warszawa 1997, s. 42–43) autor pisze w taki oto sposób: „Powiedzenie, że *p* zostało zweryfikowane, oznacza (...), że (przynajmniej) jedna osoba zweryfikowała *p*, a często implikuje ono, że wypowiedź owej osoby (czy osób) zdająca sprawę z owej weryfikacji jest powszechnie uznawana. Przy takim użyciu tego słowa nie sposób, by *p* zostało zweryfikowane, gdy nikt go nie weryfikował”.

<sup>14</sup> J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 43.

<sup>15</sup> Tenże, *Teologia a weryfikacja*, dz. cyt., s. 42; por. I. Ziemiński, *John Hick...*, dz. cyt., s. 14–15.

nie argumentują one skutecznie Boskiego istnienia, „ale w dodatku za błędne uważa się przekonanie, iż dowód taki mógłby kiedykolwiek zostać zbudowany”<sup>16</sup>.

W związku z tym J. Hick wyraża przekonanie, iż jak najbardziej uzasadnione jest podjęcie analizy tychże dowodów, zwłaszcza tych, które funkcjonują w kulturze filozoficznej jako argumenty klasyczne, aczkolwiek żaden z nich nie charakteryzuje się pełną mocą konkludującą. Argumenty te bowiem, wykazując samą możliwość istnienia Boga, nie są przez to samo uzasadnionym dowodzeniem „dedukcyjnym”, a dzieje się tak, ponieważ – powtórzmy – żaden z nich nie spełnia jednocześnie wszystkich wskaźników konkluzywności, którymi są: (1) logiczna poprawność wynikania wniosku z ujawnionych przesłanek, (2) sama weryfikowalność tychże przesłanek i (3) rzeczowe i logicznie spójne ujęcie prawdziwości owych przesłanek przez sam poznający podmiot. Dlatego też, w celu niepopadania w owe, popełnione w tradycji błędy, J. Hick proponuje, aby „postępować zgodnie z ogólnie przyjętą praktyką”, aby – co podkreśla – „rozróżniać między prawomocnością dowodu, a prawdziwością jego wniosku”. Metodologia taka jest czymś koniecznym w każdym sposobie *dowodzenia* istnienia Boga, ale szczególnie wyraziście podczas argumentowania na kanwie prawdopodobieństwa, gdyż w tym wypadku odsłania się zbiór wypowiedzi, w tle których rzeczywistość – paleta wszystkich faktów, ujawnia się jako „całość”. W tym wypadku nie da się wskazać takiego pola „informacji”, na bazie których dałoby się „określić prawdopodobieństwo”. Jak konsekwentnie stąd wynika, nie istnieje taki specyficzny obszar wypowiedzi, na mocy którego można by zaakceptować, jako uzasadnioną, ową „całościową interpretację za prawdopodobną lub nieprawdopodobną”, z tego względu, iż w istocie wszelkie konkretne dane mieszczą się w zakresie tej całości, która jest właśnie przedmiotem owej interpretacji<sup>17</sup>.

J. Hick wyjaśnia tutaj dodatkowo, iż sama prawomocność dowodu jako takiego jest właściwością czysto formalną, a więc jest cechą, która się odsłania w obszarze relacji między zdaniem (sądami), jakie są jej koniecznymi elementami, ale sama ta prawomocność nie stanowi podstawy ich prawdziwości. Gdy zadamy pytanie o to, co w gruncie rzeczy gwarantuje owa prawomocność, okazuje się, że to, iż pod warunkiem zachodzenia prawdziwości samych przesłanek, wniosek może być prawdziwy. Prawomocność nie jest jakimś (założonym) *a priori*, z czego wynika, że nie może jednocześnie być podstawą prawdziwości przesłanek oraz prawdziwości – konkluzywności wniosku. Nie w każdym bowiem wypadku jest tak, że coś (cokolwiek) udowodnić, oznacza uznać wniosek za słuszny, nie z tej racji, iż jest on zasadnie wyprowadzony z przesłanek, lecz z tego powodu,

<sup>16</sup> Tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 40.

<sup>17</sup> Tamże, s. 36, 80, 109.

że wypływa z przesłanek, które są bezwzględnie prawdziwe. Pojawia się zatem puenta, że do wskazanych już założeń poprawności dowodzenia należy dodać „wymóg uznania prawdziwości przesłanek” bądź też „posiadania o nich wiedzy”. Tak więc, pytając o to, czy jest możliwe udowodnienie (podanie racji) istnienia Boga, samo dowodzenie należy pojmować w owym ostatnim aspekcie, który podsuwa intuicję, że w zasadzie „udowodnić coś, oznacza udowodnić komuś”, co z konieczności wskazuje na rys wyraźnie personalny, ponieważ suponuje istnienie i komunikację pomiędzy nadawcą i odbiorcą argumentacji<sup>18</sup>.

## Niekonkluzywność dowodów „teistycznych” i nowa weryfikacja

W dokonywanej przez siebie analitycznej rekonstrukcji i jednocześnie krytyce dowodów na rzecz istnienia Boga najwięcej uwagi dedykuje J. Hick dowodowi ontologicznemu autorstwa św. Anzelmia z Canterbury, wraz z jego późniejszymi interpretacjami, wyrażając przy tym opinię, iż jest on „być może, najciekawszym spośród tradycyjnych *dowodów teistycznych*”. Szczególne zaintrygowanie tym argumentem uzasadnia nasz autor tym, że we wnętrzu jego struktury dowodowej pojawiają się takie istotne – jego zdaniem – pojęcia jak – „byt konieczny”, „konieczność”, „istnienie”, „doskonałość”, wreszcie – „Bóg”. Pomimo tego, wyprowadzając konkluzje z logicznych inferencji wszystkich jego wersji, staje na stanowisku, że ostatecznie dowód ontologiczny nie jest prawomocny. Aczkolwiek, jak się wydaje, jest możliwe postawienie pytania – analogicznie jak w przypadku innych argumentów (np. kosmologicznych, czy dowodu z celowości), czy nie można byłoby zgodzić się na to, iż ów argument „wskazuje na możliwość istnienia Boga przez samo postawienie pytania, na które odpowiedzią mógłby być Bóg”. Ale, jak przestrzega J. Hick, dowód ontologiczny „nie nadaje się nawet i do tego”. W jego przekonaniu *ratio Anselmi* i różne jej wersje, w przeciwieństwie do innych tropów dowodowych, nie ukazują w swej wykładni „problematicznego aspektu doświadczenia ludzkiego, który może zostać rozjaśniony dzięki postulatowi istnienia Boga”<sup>19</sup>. Jej pole argumentacyjne koncentruje się na całkowicie apriorycznym suponowaniu proporcji pomiędzy porządkiem pojęciowym a porządkiem realnym. Rdzeń tego argumentu ma swój fundament „logicznie wcześniejszy”, a przez to „niezależny od doświadczenia”, a więc wspiera się na „czysto logicznych rozważaniach” i – gdyby rzeczywiście

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 36–37; por. I. Ziemiński, *John Hick...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>19</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 129, 170–171.

był prawomocny – pretendowałby do stopnia tej pewności, „jaki cechuje prawdy matematyczne”<sup>20</sup>. Argument ontologiczny „dowodzi” tego, że jeżeli idea Boga istnieje, to tym samym Bóg istnieje na sposób konieczny. Niemniej jednak nie dowodzi to realności Jego istnienia<sup>21</sup>. Ostatecznie więc, mimo że J. Hick punktuje w tej argumentacji jej słabość polegającą głównie na wadliwości nakładania się dwóch porządków – logicznego i bytowego, to jednak podkreśla jednocześnie, że zakładane tu pojęcie Boga jest bliskie odpowiadającemu mu, w przeciwieństwie do ujęć scholastycznych, Pascalowskiemu „Bogu religii”, „Bogu żywemu”<sup>22</sup>.

Przechodząc następnie do krytyki argumentowania istnienia Boga w odświeżeniu dowodów *a posteriori*, J. Hick podkreśla, że każdy „argument teistyczny, który za punkt wyjścia obiera świat, by dojść do Boga, może być scharakteryzowany jako kosmologiczny”. Dlatego dodaje, iż w tym właśnie znaczeniu wszelkie dowody *a posteriori* są w istocie dowodami kosmologicznymi, „włącznie – jak wyjaśnia – z argumentem z celowego zamysłu”<sup>23</sup>. Podkreśla on dalej, że w sposób wyjątkowo trafny uwaga ta odnosi się do trzech pierwszych z palety *quinquae viae* Akwinaty. W jego przekonaniu słabość ich polega na tym, że bez analitycznego uzasadnienia samego istnienia oraz racjonalności bytów przygodnych, zakładają istnienie Boga. Myślenie tego typu zasadza się „na tezie, iż *continuum* czasoprzestrzenne jako zjawisko przypadkowe i nie samo wyjaśniające się staje się zrozumiałe w relacji do wiecznego samoistnego bytu, który je ustanowił”<sup>24</sup>. Oznacza to, iż dowody te przybierają formę „dylematu logicznego”, w obrębie którego zachodzi wyrazista prawidłowość, wedle której „albo jest jakiś Bóg” bądź też „świat jest ostatecznie niezrozumiały”<sup>25</sup>. W tego rodzaju rozumowaniu J. Hick dostrzega jednak wiele wieloznaczności oraz logicznych założeń wstępnych, czego wyrazem jest to, iż w myśleniu wielu ludzi ma miejsce poznawcza (logiczna) odpowiedniość polegająca na rozumowaniu według następującego porządku – jeśli świat (choćby niekoniecznie) istnieje i jest racjonalny, to Bóg koniecznie istnieje. W jego zatem przekonaniu, dowody kosmologiczne „z konieczności zakładają to, co chcą udowodnić”, ponieważ osoba, która przyjmuje ich przesłanki, de facto akceptuje istnienie realne Boga. Tak więc „argumenty teistyczne tej odmiany zakładają (...) istnienie jakiegoś powiązania pomiędzy Bogiem i światem”<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Tamże, s. 35.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 149–150.

<sup>22</sup> Zob. I. Ziemiński, *John Hick...*, dz. cyt., s. 19–20.

<sup>23</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 90.

<sup>24</sup> Tamże, s. 102.

<sup>25</sup> Tamże, s. 38; zob. szerzej: tamże, s. 107–108.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 37.

Okazuje się zatem, że w opinii J. Hicka zachodzi tu dość wyraziste przeniesienie sensu, w obrębie którego dowodzone istnienie Boga w istocie jest swoistym „postulatem rozumu”. Pyta tutaj nasz autor o to, w czym umocować pojawiającą się w tym kontekście pewność, że byt – płaszczyzna danych do wyjaśnień faktów jest *kompatybilna* z zasadami poznania<sup>27</sup>. Stawia to pytanie, ponieważ, jak sądzi, w argumentach *a posteriori* zarysowuje się jawna dysjunkcja – albo (1) istnieje Bóg, a więc i świat jako istniejący oraz racjonalny, albo (2) nie istnieje Bóg, z czego wynika, iż racjonalność rzeczywistości jest ostatecznie myląca. Zdaniem J. Hicka pojawia się tu więc jakiś jawny czy też założony „akt wiary” w absolutną konieczność istnienia Boga, uzasadniającego fakt racjonalnej czytelności świata. Na jego mocy odsłania się konkluzja, w świetle której to, co rozumowanie kosmologiczne traktuje jako zrealizowany kres wyjaśnień, w rzeczywistości wcześniej już było suponowane w przesłankach. Tymczasem, przestrzega J. Hick, ktoś, kto nie akceptuje poprawności przesłanek, nie uznaje również prawdziwości wniosku. Twierdzi on ponadto, że całe to rozumowanie zasada się na zasadzie racji dostatecznej, w horyzoncie której „zawsze istnieje jakaś racja”, na mocy której świat realnie istnieje, ale, jak mówi, sama ta zasada „nie może być udowodniona”, gdyż jest zwyczajnym „założeniem” wobec wielu „procesów myślowych”, które afirmujemy jako „racjonalne”<sup>28</sup>. O innym charakterze, ale w przekonaniu naszego autora istotny kontrargument dla tego typu analiz jest ten, że *dowodzony* w nich Bóg jest *odczytywany* jedynie jako Absolut, a więc Pierwsza Przyczyna kosmosu, a nie Bóg, który jest Miłością i Ojcem. Naturalnie, można także zauważyć pewne zalety tych rozumowań, gdzie ujawnia się ewidentny maksymalizm w postaci wyartykułowania aporii, która, jak się wydaje, jest podstawowa: dlaczego rzeczywistość w ogóle istnieje? Pytanie to jest wyrazem ludzkiego, intelektualnego niepokoju, a zatem należy je uznać (i docenić) jako zupełnie naturalne<sup>29</sup>.

Rozpatrując następnie kosmologiczną zasadę celowości oraz prawdopodobieństwa, J. Hick zauważa, iż w tym świetle badań chodzi o taki typ argumentowania, wedle którego koncepcja istnienia Boga, a ściślej mówiąc – Boskiej logicznej konieczności tego istnienia jest bardziej zasadna niż jej brak. Tak więc afirmacja sądu o istnieniu Boga jest bardziej uzasadniona (racjonalna), czyli logicznie akceptowalna, niż suponowanie Jego nieistnienia. „Argument z zamysłu i argumenty moralne (...) zmierzają raczej do ustalenia wysokiego

<sup>27</sup> Szerzej zob. tenże, *Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge*, Ithaca 1957.

<sup>28</sup> Por. tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 104–105.

<sup>29</sup> Zob. uwagi I. Ziemińskiego, *John Hick...*, dz. cyt., s. 20 i nn.



prawdopodobieństwa niż logicznej konieczności”, bowiem w istocie nie jest to dowód na istnienie Boga, aczkolwiek samo wyprowadzenie logicznych konkluzji z pola intuicji moralnych oraz całego *pakiету* przekonań (m.in. powszechność fenomenu religii, doświadczenia mistyczne, fakt istnienia sumienia, prawa natury) prowadzi do sformułowania pytania, na które adekwatną odpowiedzią jest wskazanie na Boga<sup>30</sup>. Powszechność zachodzenia tych *danych* ukierunkowuje myśl na potrzebę czy wręcz konieczność uznania Boga jako absolutnego i tym samym transcendentnego ich źródła. „Piąty wymiar naszej natury”, czyli wszystko to, co odsłania się jako „transcendentne w nas odpowiada na piąty wymiar wszechświata”, a więc na to wszystko, „co transcendentne poza nami”<sup>31</sup>. To jednak przed czym przestrzega J. Hick to fakt, iż wspomniane wyżej powszechne *dane* są fenomenami wyraźnie subiektywnymi z uwagi na to, że na ich gruncie nie ma podstaw, by sądzić, że „myślowe przejście” od tych „punktów wyjściowych” do Boga może mieć miejsce przy jednoczesnym respektowaniu „żelaznych zasad logicznego wynikania”<sup>32</sup>. A zatem nie jest możliwe zademonstrowanie tego przejścia oraz „dokonanie ścisłej dedukcji”, a w konsekwencji – wyprowadzenie Boskiej natury z pola czegoś, co zaledwie jest „indywidualną naturą skończonych rzeczy”. Proponuje tu autor branie pod uwagę swoistej *przeestrogi* przed zbyt łatwym dokonywaniem owego „przejścia” od bytów przygodnych do samego Boga, ponieważ poniekąd grozi to unifikacją ich „statusu”<sup>33</sup>. Wniosek proponowany przez niego jest taki, że w tej sytuacji adekwatne rozwikłanie tej wiodącej aporii nie jest możliwe, gdyż nie istnieje jakiś obiektywny punkt odniesienia – wspólny różnym opcjom myślenia. Jakkolwiek – mówi dalej – „teista nie może mieć nadziei, iż udowodni istnienie Boga, ale mimo to może on jednak wykazać, że z jego punktu widzenia uznawanie istnienia Boga jest w pełni racjonalne”<sup>34</sup>.

Słabość tego typu argumentów, w opinii J. Hicka, pochodzi stąd, że są one tylko jednym z alternatywnych rozwiązań, ponieważ dają się *udowodnić*

<sup>30</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem*, dz. cyt., s. 39; por. tamże, s. 127–128.

<sup>31</sup> Tenże, *Piąty wymiar...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>32</sup> Twierdzi w tym kontekście nasz autor, że podstawowa aporia pozostaje w tym obszarze otwarta: „Czy pojęcie prawdopodobieństwa używane jest w takich sądach dla wyrażenia czegoś więcej niż całkiem osobistego i trudnego do uchwycenia *wrażenia* czy *przecucia*” (*Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 81). Subiektywizm ten przydaje też pewnej porcji sceptycyzmu, ponieważ na kanwie tej problematyki pojawiają się także inne kwestie, np. ta – „czy istnieje jeden sposób interpretacji świadectw [osób – JT] bardziej prawdopodobny niż pozostałe” (tamże, s. 83), czy też – „jeden sposób wyjaśniania danych można określić jako z istoty swej bardziej adekwatny od innego sposobu” (tamże, s. 85). W przekonaniu J. Hicka, powtórzmy, zagadnienia te pozostają otwarte.

<sup>33</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 39, 105.

<sup>34</sup> Tamże, s. 85–86, 183.

stany rzeczy odwrotne, czyli takie, które są w postaci „Bóg istnieje” potrafią sfalsyfikować, z czego wynika, iż koncentrują się one „wokół pojęcia prawdopodobieństwa”<sup>35</sup>. Tak więc, jak przekonuje autor książki *Problems of Religions Pluralism*, nie zachodzi tu jakieś jedno logiczne ustalenie modelowego kryterium, na kanwie którego można by w sposób uzasadniony ocenić ważność i zasadność takiego rozumowania. Tak zatem kryteria rozstrzygalne nie istnieją, w każdym razie łatwo jest ewentualne kryteria wsparte (li tylko) na prawdopodobieństwie podawać w wątpliwość, ponieważ z reguły przyjmują one taką oto formę: „ze względu na te czy inne właściwości świata jest bardziej prawdopodobne, że istnieje jakiś Bóg, niż że nie istnieje”<sup>36</sup>.

Nadmienić należy, że – w przekonaniu J. Hicka – i ten rodzaj argumentowania istnienia Boga charakteryzuje się pewnymi pozytywnymi aspektami, głównie tym, iż podkreśla spekulacje na kanwie problemu istnienia Boga jako *gwaranta* obserwowanej w rzeczywistości hierarchii wartości oraz porządku moralnego. Ponadto refleksja teistyczna tego typu osłabia naturalistyczną, spłaszczającą rozumienie świata, interpretację humanizmu jako takiego, redukującego przestrzeń moralności do aspektów czysto naturalistycznych. Owszem, podkreśla nasz autor, „argument moralny, w postaci, w jakiej zazwyczaj jest formułowany, nie przemawia do ateisty, ponieważ *ab initio* zderza się z naturalistyczną odmianą teorii etycznej, za którą ten się opowiada”. Ale dodaje także, iż taki argument jest „od samego początku pozbawiony prawomocności, z powodu trudności ustalenia uzgodnionej przesłanki”. Niemniej trzeba zauważyć to, że sama tylko „naturalistyczna wizja człowieka i jego miejsca we wszechświecie jest niewystarczająca”. I chociaż „nie dowodzi” ona „istnienia Boga”, ale już przez samo sformułowanie pytania, na które adekwatną odpowiedzią jest (mógłby być) Bóg, demonstruje taką tezę jako wysoce prawdopodobną<sup>37</sup>.

W kontekście powyższych analiz dodajmy, że najbardziej oryginalną tezą autorstwa J. Hicka jest jego koncepcja „eschatologicznej weryfikacji”. W horyzontie afirmacji istnienia Boga porządek samego rozumu, owszem, jest cenny, ale, jak przekonuje, niedostateczny. Rozumowanie teistyczne kodyfikuje jakoś

możliwość istnienia Boga poprzez wskazanie na te – zrodzone przez różne aspekty doświadczenia ludzkiego – problemy, które poddane refleksji, stawiają nas wobec alternatywy uznania bądź tajemnicy całkowicie pozbawionej formy i sensu, bądź będącej źródłem uwielbienia tajemnicy Boga

<sup>35</sup> Tamże, s. 39.

<sup>36</sup> Tamże; zob. również tamże: s. 172–173.

<sup>37</sup> Por. tamże, 39–40; zob. I. Ziemiński, *John Hick...*, dz. cyt., s. 20 i nn.

niemniej nie są one wystarczające<sup>38</sup>. Dlatego też, analizując myśl brytyjskiego filozofa, I. Ziemiński mówi, iż „rozum sam z siebie nie jest w stanie” całkowicie „zadrzeć zakrywającej oblicze Boga zasłony tajemnicy”<sup>39</sup>. Oznacza to, że ostatecznie pozostaje płaszczyzna religijnej wiary, jako ten obszar ludzkiej egzystencji, który w niesprzeczny sposób gwarantuje (jakiś) rodzaj wiedzy o Bogu<sup>40</sup>. Tak więc J. Hick opiera się na stanowisku, iż najbardziej adekwatną drogą poznania Tajemnicy Boga jest horyzont wiary, ponieważ tylko w ten sposób „przy braku jakichkolwiek dowodów teistycznych można (...) w sposób racjonalny być przeświadczonym o istnieniu Boga”<sup>41</sup>.

Wynika z tego, że wiary jako dialogu z Bogiem człowiek doświadcza osobiście, gdyż w istocie jest on nieprzekazywalny<sup>42</sup>. Wiara bowiem – wiara „teistyczna”, wiara „monoteizmu etycznego”<sup>43</sup>, odbierana poznawczo jako zbiór wewnętrznie spójnych treści, a więc wiara jako konkretna relacja z Bogiem, jest rzeczywistością w pełni racjonalną, aczkolwiek jej głębia pozostaje nieprzekazywalną tajemnicą. W związku z tym wiara jest tą składową „interpretacji – argumentuje J. Hick – w ramach której człowiek religijny zaświadcza własne doświadczenie życia w Bożej obecności”. I dodaje – jakkolwiek „to, czy to doświadczenie wiary jest prawomocne, czy też iluzoryczne, stanowi problem osobny”<sup>44</sup>. Interesujące przy tym jest to, że przywoływana tu perspektywa religijnej wiary staje się możliwa na gruncie świata – jego realizmu i racjonalności. Sprawia to, że Bóg może w jakiś sposób stać się *dostępny* człowiekowi, ale jedynie w *otocze* świata. Naturalnie, samo doświadczenie religijne różni się wyraźnie od innych typów doświadczenia, lecz nie dlatego, że „jest – jak mówi – świadomością innego

<sup>38</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 40.

<sup>39</sup> Bóg – mówi tutaj I. Ziemiński – „pozostaje bądź to uwięziony w świecie czystych pojęć (dowody *a priori*), bądź to popada w błędne koło (dowody kosmologiczne), bądź wreszcie ulega subiektywnym, pozbawionym obiektywnych podstaw nastawieniom podmiotu (argumenty uprawdopodobniające)” – *John Hick...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>40</sup> W tym polu analiz J. Hick pisze: „Jesteśmy skończonymi, niedoskonałymi i delikatnymi fragmentami wszechświata. Ponieważ jednak mamy wrodzoną potrzebę szukania sensu, zamieszkujemy ten wszechświat, mając na temat jego charakteru pojęcie – wielki obraz – albo świadomie przyjęte, albo nieświadomie zakładane. Z tego powodu zawsze, czy to sobie uświadamiamy czy nie, żyjemy wiarą, to znaczy poruszamy się na ogromnie ważnym obszarze, w którym nie ma żadnej pewnej wiedzy i nie możemy uniknąć ryzyka, że jesteśmy w poważnym błędzie” – *Piąty wymiar...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>41</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 180–181; zob. P. Strzyżynski, *Wolność wiary religijnej*, dz. cyt., s. 755 i nn.

<sup>42</sup> Zob. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46 (1994), nr 1(464), s. 70–71.

<sup>43</sup> Tenże, *Faith and Knowledge...*, Nowy Jork 1957, s. X.

<sup>44</sup> Tenże, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 80.

świata”, ale że stanowi odrębny rodzaj „doświadczenia tego samego świata”<sup>45</sup>. Pomimo jednak tych ewidentnych walorów, wiara nie daje pełnej gwarancji swojej prawdziwości, z tego tytułu, że myślenie *rozgrywa się* zawsze w ramach „wewnętrznej struktury naszego wszechświata”. Dołącza do tego nasz autor i taką uwagę, że „analizując świat, czasami po prostu kontemplujemy go i podziwiamy, pozwalając ovladnąć się jego tajemniczości”. Sprawia to, że myśl ludzka „wybiega” w ten sposób „poza swe zwykłe granice”, w tym celu, aby „spotkać się z czymś *danym* w sposób ostateczny i niemożliwy do wyjaśnienia, i podziwiać jego nieskończenie złożony, a przecież uporządkowany charakter”<sup>46</sup>.

W kontekście dokonanej przez J. Hicka falsyfikacji dowodów teistycznych warto poddać ocenie jego koncepcję „eschatologicznej weryfikacji”, zaznaczając, że opowiada się on tutaj jako *obronca* logiczności języka religijnego, a więc i jego operatywności w obszarze poznania, które wskazuje na konsekwencję debaty na temat istnienia (i natury) Boga. Przypomnijmy tylko, iż w jego przekonaniu wypowiedzi w polu języka religijnego są zdaniem faktualnymi, co oznacza, że wzmacnia je ściśle określona ich weryfikowalność, a więc i sprawdzalność ich prawdziwości. W opinii J. Hicka wyjątkowo znaczącym gruntem takiego weryfikującego postępowania jest idea *przewidywania*, czyli ten aspekt dyskursu religijnego, który *przesuwa* refleksję naprzód, w swoisty wgląd w to, co przyszłe. Przywołuje to konotacje z terminologią teologii chrześcijańskiej, co suponuje nowy wymiar – horyzont eschatologiczny. Nawiasem mówiąc, autor *Piątego wymiaru* podkreśla, że religia chrześcijańska, jakkolwiek nie będąc wyróżnioną na planie pozostałych religii, jest wzorcowym tłem istoty tego, co on sam reflektuje i chce przekazać<sup>47</sup>. Niemniej, i to jest paradoks jego ujęcia, Rzeczywistość, na którą wskazuje ów rys eschatologiczny, znajduje się „poza osobowością i nieosobowością. Jest ona – mówi – ponadkategorialna (niewysłowiona) i nie daje się opisać w naszych ludzkich terminach”<sup>48</sup>, co jest efektem zakładanej przez niego i rozwijanej koncepcji relatywistycznego pluralizmu religijnego.

W świetle powyższych uwag J. Hick przekonuje, iż sąd „istnieje Bóg” jest zdaniem, którego treść jest w pełni sensowna, a więc faktyczna (rzeczywista). Wynika stąd, że jeśli jest ono prawdziwe, to jako prawdziwe będzie ono zweryfikowane (rozpoznane) w jakiejś określonej przyszłości. Oczywiście, proponowana tu teoria weryfikacji eschatologicznej jest sensowna tylko o tyle, o ile sensowne jest przekonanie o ludzkim istnieniu po wydarzeniu fizycznej

<sup>45</sup> Tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 185.

<sup>46</sup> Tamże, s. 87.

<sup>47</sup> Zob. tu głównie: *Christianity at the Centre*, Londyn 1968.

<sup>48</sup> J. Hick, *Piąty wymiar...*, dz. cyt., s. 376.

śmierci. W przekonaniu naszego autora zarysowuje się w tym kontekście następująca prawidłowość – jeśli założenie osobowego życia człowieka po śmierci jest założeniem prawdziwym, to zostanie ono realnie potwierdzone. Zaznacza przy tym, iż gdyby się okazało założeniem fałszywym, to i tak nie będzie poddane falsyfikacji<sup>49</sup>. Zarysowana tu intuicja domaga się jednak spełnienia dwóch dodatkowych warunków. Po pierwsze, konieczna wydaje się tu jakaś (wstępna) intuicja Boga, jakieś przeczucie Jego istnienia. Po drugie, konieczne jest posiadanie intuicji oczywistości istnienia Boga w tej nowej sytuacji, którą wyraża nazwa *niebo*. Projektowana tu weryfikowalność komunikuje zatem takie oto przekonanie: człowiek wierzący jest przekonany co do tego, iż Bóg istnieje rzeczywiście<sup>50</sup>, co z kolei jest podstawą oczekiwania o charakterze religijnym, że w ściśle określonej sekwencji czasu nastąpi takie głęboko egzystencjalne wydarzenie w ludzkim istnieniu, w obrębie którego jakakolwiek doświadczana przed tym faktem „dwuznaczność” definitywnie ustąpi, czyli *przedmiot* całego tego napięcia („częściowego doświadczenia” i „częściowej wiedzy”) będzie zastąpiony tym, co bezspornie rzeczywiste<sup>51</sup>.

Podjmując krytyczną ocenę propozycji J. Hicka odnoszącą się do jego koncepcji weryfikacji eschatologicznej, należy podkreślić to, że choćby uznać zasadność jego obiekcji pod adresem zarysowanej wyżej argumentacji istnienia Boga, to przecież – z drugiej strony – jego propozycja jest uwikłana w analogiczne błędy. Sama bowiem zaproponowana tu koncepcja doświadczenia jest *de facto* ujęciem neopozytywistycznym, ponieważ redukującym doświadczenie do poznania wyłącznie tego, co jest dostępne w poznaniu empirycznym. Ponadto jego zarzut pod adresem argumentacji kosmologicznej nie wydaje się spójny – po pierwsze z racji nieuwzględniania jej wewnętrznej hermeneutyki oraz, po drugie, z tego powodu, że jeśli ta ostatnia prezentuje sobą „błędne koło” dowodowe, to taki (analogiczny) błąd ma miejsce także w projekcie wspomnianej koncepcji weryfikacji. Błędym kołem jest bowiem umiejscawianie przekonania o owej ostatecznej weryfikacji, która sama w sobie stanowi nieweryfikowalną

<sup>49</sup> Mówiąc o samej weryfikacji, J. Hick wyjaśnia, iż można ją rozumieć jako weryfikację „bezpośrednią” lub „pośrednią”. „Obydwa pojęcia – podkreśla – bezpośredniej i pośredniej weryfikacji uściślające jej rozumienie jako odpowiednio: weryfikację przez prostą obserwację i weryfikację przez kumulatywne potwierdzenie, odnoszą się do tego samego ideału wykluczenia racjonalnego wątpienia”. Tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 178 (cyt. za: G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005, s. 163).

<sup>50</sup> Zob. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, dz. cyt., s. 56 i nn.

<sup>51</sup> Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 196; zob. także: G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 162–163.

empirycznie (w doczesności) *niewiadomą*, po fakcie czegoś, co również stanowi niewiadomą, a jest nią – z tego punktu widzenia – suponowanie istnienia człowieka po biologicznej śmierci.

Rozumowanie J. Hicka jest więc dość paradoksalne, ponieważ zakłada całkowitą prawidłowość wniosku, nie dysponując w zasadzie pewnością co do przesłanek do niego prowadzących. Oczywiście, to nie znaczy, iż proponowana przez niego eschatologiczna weryfikacja jest czymś sprzecznym i zupełnie nic do dyskursu w obrębie teologii naturalnej niewnoszącym. Można by wręcz stwierdzić, że ów projekt jest na równi racjonalny jak inne rodzaje argumentacji tego typu. Zachodzi tu bowiem pewna *odpowiedniość* między tym, co w refleksji J. Hicka jest poddawane ostrej krytyce, a tym, co sam stara się dowieść poprzez przywołane czy zakładane przez siebie przesłanki weryfikacji eschatologicznej.

## Postulat relatywistycznego pluralizmu religijnego

Zarysowana wyżej szkicowo koncepcja nowej – eschatologicznej weryfikacji J. Hicka, aczkolwiek, jak zauważono, cechująca się wieloma niedomówieniami, jest propozycją, która wydaje się cenna. Natomiast odrębną kwestią (powiązaną ściśle z jego poglądami filozoficznymi) są poglądy autora *Piątego wymiaru* w obszarze teologii religii, a konkretnie w dziedzinie proponowanego przez niego religijnego pluralizmu relatywistycznego<sup>52</sup>. Intuicje brytyjskiego filozofa, określane przez niego samego mianem „przewrotu kopernikańskiego”, idą w kierunku totalnej rekonstrukcji sposobu rozumienia chrześcijaństwa. Twierdzi on, iż religia chrześcijańska nie jest już *środkiem*, religijnym „centrum” świata, z tego powodu, że absolutnie wszystkie religie, które – jak sądzi – są sobie równe, punkt swoich dążeń odnajdują w Bogu, a zatem chrześcijaństwo winno zmienić swoją perspektywę, zneutralizować swoje *roszczenia* oraz dokonać swego teologicznego *przesunięcia*. Konkretnie postuluje tu nasz autor to, aby chrześcijański chrystocentryzm i eklezjocentryzm poddać swoistej neutralizacji, czego efektem może się stać decentralizacja chrystologii, a jeszcze bardziej – soteriologii. Soteriologia właśnie jest fundamentem całego przesłania chrześcijańskiego<sup>53</sup>. „Według Hicka – tłumaczy problem G. Odasso – teologia chrześcijańska, która zamierza sprostać wymaganiom historycznym i religijnym chwili obecnej,

<sup>52</sup> Zob. więcej: K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

<sup>53</sup> Por. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005, s. 86.

powinna zrezygnować z ukazywania Chrystusa jako kryterium normatywnego wobec innych religii<sup>54</sup>. Kontrowersyjna uwaga autora *Argumentów za istnieniem Boga* jest taka, aby w miejsce rozwijania teologii skoncentrowanej na jedyności zbawczej w Jezusie Chrystusie<sup>55</sup> skupić się na prezentacji czegoś, co określa on mianem Rzeczywistości ostatecznej i to poza kategoriami personalnymi. Tak zatem kategoria *zbawienia* nie jest tutaj traktowana jako depozyt jednej tylko religii. J. Hick wyraża wręcz przekonanie, iż – jak ją nazywa – „filozofia religii świata”<sup>56</sup> jest już faktem, ponieważ gdy reflektuje się rozmaite „religijne kultury jako rozmaite konteksty, w których różnie przyswaja się uniwersalną obecność Ostatecznego”, to tym samym – jak przekonuje – „przestaną nam sprawiać kłopot ich pozornie kolidujące ze sobą nauczania”. Twierdzi dalej, iż jest możliwe wykorzystanie całego bogactwa

pojęć i obrazów, posiadające rozmaity wspólnotowy i historyczny rezonans, aby mówić o łaskawym (...) charakterze Ostatecznego, o totalnym prawie i darze, (...) oraz o wewnętrznej transformacji ze skupienia na sobie w kierunku radykalnie nowej orientacji skupionej na ostatecznie Rzeczywistym<sup>57</sup>.

Symptomatyczne jest to, że J. Hick odwołuje się tutaj jako zdecydowany oponent uznawania za prawdziwe przekonania odnoszące się do Bóstwa Jezusa Chrystusa<sup>58</sup>. W jego przekonaniu jest to zwykły „mit”, coś w rodzaju „kosmicznej opowieści”, i w związku z tym takiego centralnego przesłania religii chrześcijańskiej nie należy – jak sugeruje – rozumieć na sposób „metafizyczny”, lecz wyłącznie „metaforycznie”<sup>59</sup>. Mówi ponadto, iż „idea wcielenia

<sup>54</sup> Tamże, s. 41.

<sup>55</sup> G. Chrzanowski w związku z tym pisze: „zdaniem Hicka nigdy w historii teologii nie określono, co to dosłownie znaczy, że Jezus był jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Nie określono, co to oznacza, że boskie atrybuty, takie jak wszechwiedza i wszechobecność, mogą przysługiwać jednocześnie konkretnemu człowiekowi Jezusowi z Nazaretu, a także w jaki sposób Jezus – o ile był Bogiem – mógłby się ich wyrzec na czas swojej ziemskiej egzystencji” (*Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 23). Zob. J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 270.

<sup>56</sup> Określenie G. Chrzanowskiego (*Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 18, 187 i nn).

<sup>57</sup> J. Hick, *Piąty wymiar...*, dz. cyt., s. 90–91; por. G. Odasso, *Biblia i religie...*, dz. cyt., s. 41–42.

<sup>58</sup> Dodajmy, iż jak się wydaje, ogłoszona w roku 2000 deklaracja Kongregacji Nauki Wiary – *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* była w znacznej mierze reakcją na pluralistyczną teologię religii, a szczególnie na jej absolutny relatywizm. Na ten temat zob. więcej: G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 12; tenże, *Kogo krytykuje kardynał Ratzinger?*, „W drodze” nr 1 (2000), s. 55–69.

<sup>59</sup> Por. J. Hick, *Piąty wymiar...*, dz. cyt., s. 350, 352; zob. tenże, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 77–78.

Bożego powinna być rozumiana w sposób raczej metaforyczny niż dosłowny”, gdyż w istocie jest „poetyckim wyrażeniem (...) czci dla swego Pana”. A zatem narracja biblijna, głównie nowotestamentalna, nie powinna być „ograniczona do jednego wątku historii”, jakim jest doktryna chrześcijańska<sup>60</sup>. Przekonuje tu J. Hick, iż we wszystkich religiach, również „w poglądzie niereligijnym, chodzi o odniesienie do Rzeczywistego”. I wyraża pogląd, że ludzie żyją „w prawdziwym mieście – kosmicznej opowieści, która nie jest dosłownie prawdziwa, ale mimo to wywołuje właściwą osobistą odpowiedź na Rzeczywistego”<sup>61</sup>.

## Podsumowanie

Powyższe, z konieczności szkicowe, ujęcie filozoficznego namysłu J. Hicka pozwala zauważyć, że w jego badaniach na czoło wybija się problematyka teodycealna, ale zorientowana typowo religijnie. Proponowana przez niego teologia naturalna czy też filozofia religii zmierza (1) do zakwestionowania konkluzywności wszelkich prób argumentowania istnienia Boga (argumentacji kosmologicznej, jak i dowodu ontologicznego), sądząc, iż ich kroki dowodowe nie wytrzymują logicznej krytyki. Z drugiej jednak strony (2) J. Hick wychodzi z propozycją autorską, skoncentrowaną na sformułowaniu argumentu, który opatruje mianem „weryfikacji eschatologicznej”. Ten sposób argumentowania wydaje mu się właściwy, ponieważ jest odporny na zarzuty niekonsekwencji wniosków metafizycznych. Opiera się on bowiem na intuicji logicznej spójności, ale w horyzoncie samej religijnej wiary. Tak zatem wyartykułowana przez autora *Piątego wymiaru* „weryfikacja eschatologiczna” oraz jego, z gruntu kontrowersyjna, teoria „religijnego pluralizmu relatywistycznego” zamykają się w obrębie jakiejś, postulowanej *a priori*, w istocie quasi-religijnej wizji świata, wizji racjonalnie (logicznie) niesprawdzalnej. Wyrasta bowiem z obszaru projektowanej jedynie koherencji doświadczeń natury religijnej.

## Bibliografia

- Bocheński J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.  
 Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005.  
*Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Warszawa 1997.

<sup>60</sup> Tenże, *God has Many Names*, s. 5–7 (cyt. za: G. Odasso, *Biblia i religie...*, dz. cyt., s. 87).

<sup>61</sup> J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 376–377.



- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994.
- Hick J., *Christianity at the Centre*, Londyn 1968.
- Hick J., *Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge*, Ithaca 1957.
- Hick J., *Teologia a weryfikacja*, [w:] *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Warszawa 1997.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.
- Hick J., *The Justification of Religious Belief*, „Theology” 71 (1968), s. 346–358.
- Hick J., *Theology and Verification*, [w:] *Philosophy of Religion*, B. Mitchell (ed.), Oksford 1971.
- Hick J., *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46 (1994).
- Kiliszek M., *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin 1983.
- Kondrat K., *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.
- Odasso G., *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005.
- Strzyżynski P., *Wolność wiary religijnej we współczesnej kulturze zachodniej w świetle Johna Hicka koncepcji wiary*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut (red.), Lublin 1997.
- Szubka T., *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.
- Tupikowski J., *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009.
- Zdybicka Z.J., *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, A. Gudaniec, A. Nyga (red.), Lublin 1998.
- Zieminski I., *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994.



PAPIESKI  
WYDZIAŁ  
TEOLOGICZNY  
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI  
PRZEGLĄD  
TEOLOGICZNY