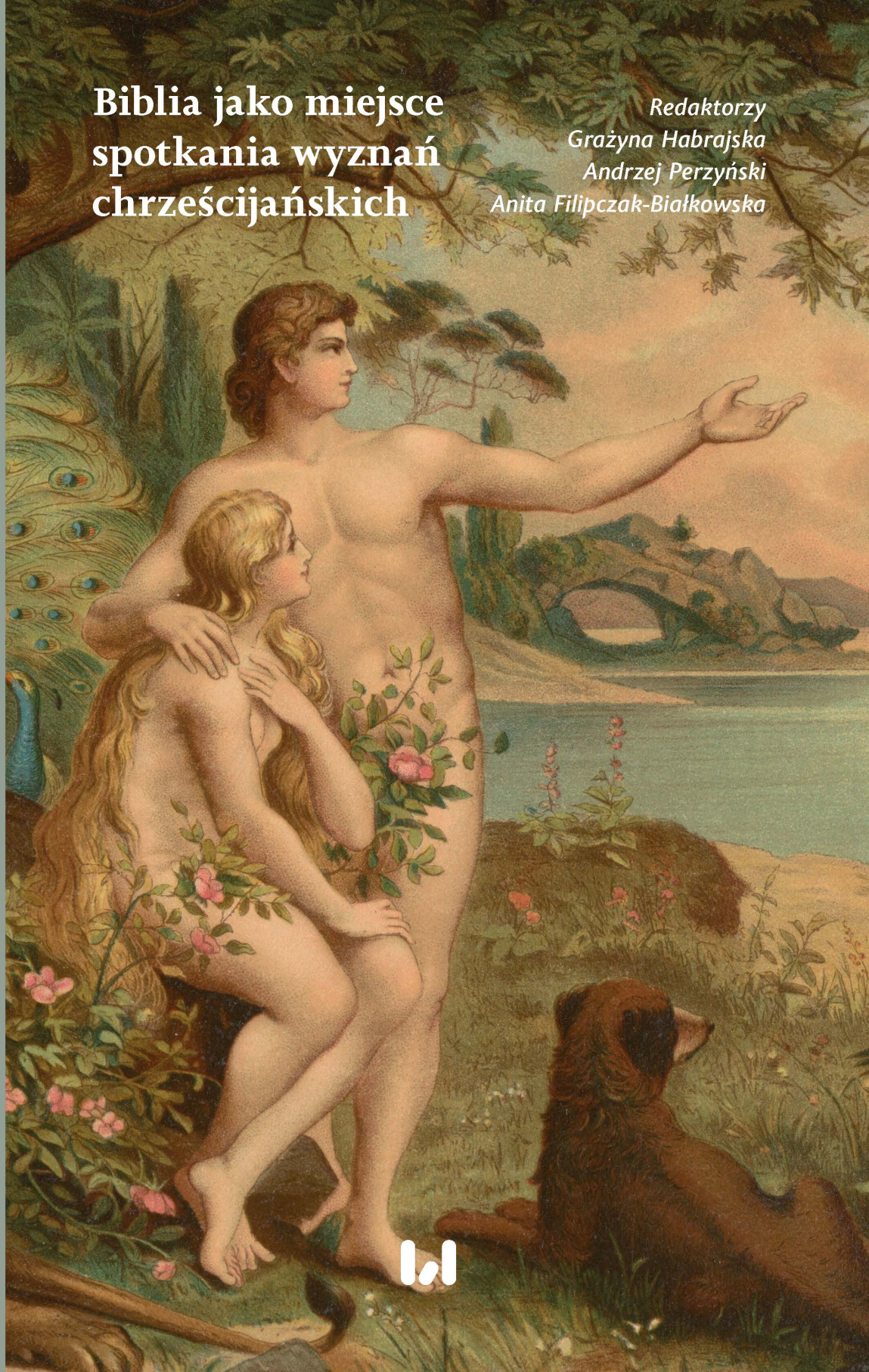


# Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich

Redaktorzy  
Grażyna Habrajska  
Andrzej Perzyński  
Anita Filipczak-Białkowska



Biblia jako miejsce  
spotkania wyznań  
chrześcijańskich



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# **Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich**

*Redaktorzy  
Grażyna Habrajska  
Andrzej Perzyński  
Anita Filipczak-Białkowska*

Grażyna Habrajska (ORCID: 0000-0002-4546-3557)  
Anita Filipczak-Białkowska (ORCID: 0000-0001-9447-1628)  
– Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej  
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

Andrzej Perzyński (ORCID: 0000-0002-2955-0909)  
– Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wydział Teologiczny  
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5

Publikacja powstała w ramach działalności  
Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej Uniwersytetu Łódzkiego

#### RECENZENCI

Anna Cegieta, Rafał Leśniczak

#### REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

#### OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Anna Grzeszczyk

#### SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

#### KOREKTA TECHNICZNA

Elżbieta Pich

#### PROJEKT OKŁADKI

Grzegorz Krzysztof Sufa-Chrostowski

Ilustracja wykorzystana na okładce:

Adam i Ewa w raju, autor: Wilhelm Ebdinghaus, źródło: Biblia złota klasyków, t. 1, Polona.pl

© Copyright by Authors, Łódź 2022

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Publikacja opiniowana w trybie podwójnie ślepych recenzji

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
Wydanie I. W.10387.21.0.K

Ark. wyd. 10,9; ark. druk. 11,625

**Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)**

ISBN 978-83-8220-942-6  
e-ISBN 978-83-8220-943-3

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6>

# Spis treści

|                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wstęp.....                                                                                                                                                                  | 7   |
| List Rektor Uniwersytetu Łódzkiego, prof. dr hab. Elżbiety Żądzińskiej.....                                                                                                 | 9   |
| List Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dr. Stawomira Sosnowskiego.....                                                                                    | 11  |
| List prof. dr. hab. Antoniego Różalskiego, rektora Uniwersytetu Łódzkiego 2016–2020 .....                                                                                   | 13  |
| <b>Przemysław Sawa</b> , Biblia, ekumenizm, duchowość. W poszukiwaniu jedności chrześcijan.....                                                                             | 15  |
| <b>Jadwiga Zalisz</b> , Przebieg prac nad <i>Biblią Ekumeniczną</i> .....                                                                                                   | 33  |
| <b>Adam Palion</b> , Współpraca ekumeniczna w promocji Biblii na przykładzie regionu górnośląsko-zagłębiowskiego .....                                                      | 39  |
| <b>Bernard Sawicki</b> , „Walka o wyobraźnię”. O ekumenicznych konsekwencjach pewnego aspektu interpretacji Biblii .....                                                    | 55  |
| <b>Bożena Matuszczyk-Podgórska</b> , Wierność i zrozumiałość. Od <i>Biblii Tysiąclecia</i> (1965) do <i>Biblii Paulistów</i> (2008) .....                                   | 73  |
| <b>Jacek Salij</b> , Orty – nie sępy; zwłoki – nie padlina. Uwagi na marginesie wersetów Mt 24,28 i Łk 17,37 .....                                                          | 91  |
| <b>Jarosław Płuciennik</b> , Kultura i „serce życia wewnętrznego” a psalmy .....                                                                                            | 107 |
| <b>Maria Wichowa</b> , Interpretacja słowa Bożego zawartego w Psalterzu. „Kacerskie”, katolickie czy ponadwyznaniowe oblicze przekładów psalmów Reja i Kochanowskiego ..... | 133 |
| <b>Elżbieta Laskowska</b> , Językowy obraz słowa (Słowa) w wypowiedziach abpa Grzegorza Rysia.....                                                                          | 149 |
| <b>Paweł Beyga</b> , Biblia w liturgii ordynariatów personalnych dla byłych anglikanów – wybrane problemy teologiczne.....                                                  | 155 |
| <b>Andrzej Piotr Perzyński</b> , Elementy estetyki w Biblii. Próba charakterystyki .....                                                                                    | 167 |



# Wstęp

Zawarty w tej monografii zbiór tekstów dotyczy zagadnień związanych z ekumenicznym wymiarem Biblii. W formie referatów miały zostać wygłoszone na dużej konferencji pt. „Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich”, do udziału w której zaprosiliśmy przedstawicieli różnych wyznań połączonych tradycją biblijną. Konferencję wstępnie zaplanowaliśmy na wiosnę 2020 roku – niestety epidemia pokrzyżowała nasze plany. Próbowaliśmy ponownie jesienią, ale znów nie było możliwości zebrania się w sali, a nie online. Zgłoszeni referenci odrzucili propozycję dyskusji za pomocą Internetu, co mnie specjalnie nie dziwi, bowiem nasza konferencja zakładała zaangażowanie emocjonalne uczestników, a emocje nie da się przekazać inaczej niż podczas spotkania face-to-face. Postanowiliśmy zatem, że teksty, które przesłali nam autorzy, opublikujemy teraz, a jeśli uda się w końcu zorganizować konferencję, to referaty wygłoszone przez innych uczestników wydamy w odrębnej publikacji.

Planowana konferencja „Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich” realizuje zamysł kontynuowania wspólnych konferencji poświęconych badaniom Biblii, organizowanych przez wiele lat przez Katedrę Historii Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego, pod kierownictwem prof. dr hab. Marii Kamińskiej, i Seminarium Duchowne w Łodzi. Cykl ten rozpoczęła w 1991 roku konferencja „Biblia a kultura Europy”, po czym corocznie odbywały się kolejne spotkania powiązane z badaniami Biblii w różnych ujęciach, aż do 2010 roku. Obrady pierwszego dnia zawsze prowadzono w Seminarium Duchownym w obecności arcybiskupa, a drugiego dnia na Uniwersytecie Łódzkim. Uczestnikami tych konferencji byli przedstawiciele katolików, prawosławnych, protestantów i innych wyznań chrześcijańskich – księża katoliccy i prawosławni, pastory, zakonnicy i świeccy pracownicy naukowcy wyższych uczelni oraz Polskiej Akademii Nauk. Pracownicy naukowcy wyższych uczelni reprezentowali różne dyscypliny naukowe – od językoznawstwa, literaturoznawstwa, teologii po biologię i fizykę. Podejmując inicjatywę poprzedniego Rektora Uniwersytetu Łódzkiego prof. dr hab. Antoniego Różalskiego, postanowiliśmy odnowić współpracę z Seminarium Duchownym i znów organizować wspólne konferencje. Plan ten wsparli Rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi ks. dr Sławomir Sosnowski oraz obecna Pani Rektor Uniwersytetu Łódzkiego prof. dr hab. Elżbieta Żądzińska.

W tej publikacji Czytelnik znajdzie kilkanaście bardzo interesujących tekstów związanych z ekumenicznym podejściem do Biblii. Na początku umieściliśmy teksty ogólne dotyczące prac nad *Biblią Ekumeniczną*. Tę część otwiera opracowanie Przemysława Sawy ukazujące różne aspekty ekumenizmu, następne w kolejności są: opis przebiegu prac nad *Biblią Ekumeniczną* Jadwigi Zalisz i opis współpracy ekumenicznej w obrębie regionu górnośląsko-zagłębiowskiego Adama Paliona. Zagadnienia ogólne kończy praca Bernarda Sawickiego o ekumenicznych konsekwencjach pewnego aspektu interpretacji Biblii. W części drugiej znajdzie Czytelnik rozważania o różnych wariantach przekładu wybranych fragmentów Biblii. Rozpoczyna je opracowanie Bożeny Matuszczyk-Podgórskiej, która porównuje tłumaczenia wybranych wersetów od *Biblii Tysiąclecia* do *Biblii Paulistów*. W tym samym duchu pozostaje tekst Jacka Salija, którego autor skoncentrował się na odmiennych przekładach dwóch pojęć w dwóch Ewangeliach. Kolejne dwa opracowania, Jarosława Płuciennika i Marii Wichowej, dotyczą interpretacji Słowa w Psalmach. Elżbieta Laskowska koncentruje się na językowym obrazie Słowa w wypowiedziach arcybiskupa Grzegorza Rysia. Kolejny tekst, Pawła Beygi, przybliży Czytelnikowi wybrane problemy teologiczne związane z udziałem Biblii w liturgii ordynariatów personalnych dla byłych anglikanów. Ostatnie opracowanie wiąże się z estetyką – Andrzej Perzyński podjął próbę charakterystyki różnych aspektów estetyki w Biblii.

Mam nadzieję, że ten zbiór różnorodnych opracowań naukowych pobudzi Czytelników do refleksji.

Grażyna Habrajska

Szanowni Państwo,

mam ogromny zaszczyt i przyjemność polecić Państwu wyjątkową lekturę poświęconą księdze ksiąg – Biblii. Zbiór ten jest owocem pracy, między innymi, humanistów z Uniwersytetu Łódzkiego.

Jedną z fundamentalnych wartości naszej Uczelni jest różnorodność, także pod względem wiary. Wstępując w mury Uniwersytetu, uznajemy wspólnie, że możemy się w pewnych sprawach różnić, ale powinniśmy pozostać jednością w spoglądaniu z szacunkiem i otwartością na drugiego człowieka.

Zarówno wydanie polskiego przekładu ekumenicznego Biblii, jak i spotkania z tym wydarzeniem związane, są wspólnym odzwierciedleniem istoty mojej Alma Mater. Mam ogromną nadzieję, że okoliczności pozwolą na zorganizowanie w najbliższej przyszłości konferencji „Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich” w formie stacjonarnej. Mądra rozmowa jest podstawą budowania wspólnoty.

Dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do powstania i wydania tego zbioru, dziękuję opiekunom naukowym konferencji – Pani Profesor Grażynie Habrajskiej z Uniwersytetu Łódzkiego oraz Księdzu Profesorowi Andrzejowi Perzyńskiemu z Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Na koniec dziękuję za bycie razem i mówienie o sprawach najważniejszych.

Wszystkim Czytelnikom życzę pożytecznej i przyjemnej lektury.

Prof. dr hab. Elżbieta Żądzińska  
Rektor Uniwersytetu Łódzkiego



Pretekstem do zwołania konferencji zatytułowanej „Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich” było wydanie *Biblii Ekumenicznej*, czyli przekładu Pisma Świętego na język polski dokonanego wspólnie przez tłumaczy reprezentujących różne wyznania chrześcijańskie.

Patrzymy na nazwiska Autorów artykułów zawartych w niniejszym tomie, czytamy teksty, i wydaje się nam czymś oczywistym, że Biblia rzeczywiście jest miejscem spotkania – nie tylko różnych wyznań, ale i różnych dziedzin nauki, kultury. Jednak choć Biblia jest jedna, to jej interpretacja dzieliła i nadal dzieli tych, którzy uważają ją za świętą księgę. Także tłumaczenia, które przecież stanowią w pewnym stopniu interpretację, są naznaczone konfesyjnie. Ekumeniczne przekłady Biblii mają stosunkowo krótką tradycję. Pierwsze ekumeniczne tłumaczenie (na język francuski) ukazało się drukiem w 1975 roku. Polską *Biblię Ekumeniczną* wydano w 2018 roku, ponad cztery i pół wieku po pierwszym tłumaczeniu na język polski (*Biblia Leopolity*, 1561).

Tytuł *Biblia jako miejsce spotkania...* nie mówi więc o czymś oczywistym. Również tym razem (październik 2020) nie udało się nam spotkać, choć z powodów innych niż różnice wyznaniowe. Przyczyną najpierw przełożenia terminu konferencji, a później odwołania, była pandemia i związane z nią obostrzenia. Organizatorzy nie zdecydowali się na konferencję w trybie zdalnym, i słusznie, bo jak bez spotkania się mówić o spotkaniu?

Tom, który trzymacie Państwo w ręce, zawiera materiały konferencji, która się nie odbyła, jednak praca Autorów jest ważna i godna tego, by ją upowszechnić. Pozostaje podziękować inicjatorom projektu, Profesor Grażynie Habrajskiej oraz Doktor Anicie Filipczak-Białkowskiej, za ich wysiłek oraz wyrazić nadzieję, że Uniwersytet Łódzki będzie organizował następne konferencje o tematyce związanej z chrześcijaństwem, czy szerzej kulturą religijną, że łódzkie Seminarium Duchowne będzie miało radość z przyjmowania tych konferencji pod swój dach. Oby dzieło zapoczątkowane przez Profesor Marię Kamińską rozwinęło się na nowo. Mamy za sobą już ponad trzydziestoletnią tradycję.

Ks. dr Sławomir Sosnowski  
Rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi



Łódź, 1 września 2021 r.

Szanowni Państwo,

Autorzy i Czytelnicy tomu *Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich*,

książka pt. *Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich* stanowi monografię przed konferencją pod takim samym tytułem, która miała odbyć się jesienią 2020 roku, ale ze względu na sytuację związaną z pandemią SARS-CoV-2 przesunięto jej organizację w formule stacjonarnej na później. Nie czekając, aż spotkanie w takiej formie dojdzie do skutku, organizatorzy postanowili wydać przesłane już do nich teksty wystąpień. Konferencja została zaplanowana jako wspólne przedsięwzięcie Uniwersytetu Łódzkiego oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, a jej organizacji podjęli się Pani Prof. dr hab. Grażyna Habrajska i Ksiądz Prof. dr hab. Andrzej Perzyński ze współpracownikami. Jako rektor Uniwersytetu Łódzkiego miałem przyjemność rozmawiać w 2020 roku o tej konferencji, o jej idei i założeniach programowych z Paniami Prof. dr hab. Barbarą Bogołębską i Prof. dr hab. Grażyną Habrajską, poprzednią i obecną kierownik Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ. Przyjąłem wtedy z zadowoleniem propozycję zorganizowania tego wydarzenia. Stanowiło to bowiem wprost nawiązanie do podejmowanych wcześniej wspólnych działań Uniwersytetu Łódzkiego i Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, w tym organizowania seminariów, sesji i konferencji naukowych z udziałem przedstawicieli środowisk duchownych i świeckich oraz wydawania publikacji tematycznie powiązanych z religią i jej odbiorem, historią kościołów chrześcijańskich, czy działaniami o charakterze ekumenicznym. Nie będąc specjalistą w obszarze tematyki poruszonej w niniejszej książce, pozwolę sobie jednak na zaakcentowanie jej znaczenia w ukazaniu i podkreśleniu idei ekumenizmu i roli Biblii w tym zakresie. Warte zauważenia jest też to, iż autorzy poszczególnych rozdziałów tomu reprezentują różne dyscypliny i specjalności naukowe, co sprawia, iż piszą o Biblii z różnej perspektywy i dzielą się refleksjami w oparciu nie tylko o swój osobisty jej odbiór, ale przez pryzmat swojej wiedzy, z uwzględnieniem własnego warsztatu badawczego. Dziękuję Pani Profesor Grażynie Habrajskiej i Księdzu Profesorowi Andrzejowi Perzyńskiemu za wysiłek włożony w prace związane z konferencją i tą publikacją. Dziękuję też autorom rozdziałów za podjęcie się przygotowania do druku ich wystąpień. Mam nadzieję, iż będziemy mogli ich wysłuchać i podjąć dyskusję o problematyce w nich poruszonej. Wyrażam głębokie przekonanie, iż tom *Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich* zyska uznanie Czytelników.

Prof. dr hab. Antoni Różalski  
Rektor Uniwersytetu Łódzkiego  
w kadencji 2016–2020



# Biblia, ekumenizm, duchowość. W poszukiwaniu jedności chrześcijan

**Przemysław Sawa**, dr

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-5634-3078>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.05>

Jednym z ważniejszych wyzwań dla współczesnego chrześcijaństwa pozostaje służba na rzecz jedności. Niestety, podziały z przeszłości i te powstające nadal przeszkadzają w dawaniu wiarygodnego świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa w świecie coraz bardziej religijnie i światopoglądowo pluralistycznym. Dlatego właściwie odczytana Jezusowa modlitwa o jedność, świadectwo pierwszego Kościoła oraz podążanie za pragnieniami wzbudzanymi przez Ducha Świętego w ochrzczonych wzywają chrześcijan XXI wieku do odważniejszego niż dotąd wychodzenia w stronę nie tyle jednolitości, ile pojednanej różnorodności. Kluczowe dla tej sprawy jest pozytywne współlistnienie Kościołów i wspólnot eklezyjalnych, troska o życie duchowe, wymiana darów i realne współdziałanie, a to już nie jest proste w każdym przypadku. Jednak dla tej niełatwej drogi nie ma alternatywy.

Wobec tego wciąż konieczna jest koncentracja na tym, co wspólne: Biblii, osobistej relacji z Jezusem Chrystusem i wspólnotowym charakterze wiary. Postawiona w temacie triada *Biblia, ekumenizm, duchowość* wyznacza właściwy kierunek w poszukiwaniu jedności chrześcijan. I choć nie brakuje różnic w rozumieniu szczegółowych kwestii (np. autorytetu Biblii, Kościoła, możliwości wymiany darów duchowych czy niezbędnych komponentów duchowości), to jednak wciąż możliwa jest wspólna droga, wzajemna inspiracja i współdziałanie w obszarach, które nie budzą napięć oraz dawanie czytelnego świadectwa o znaczeniu życia skoncentrowanego wokół Jezusa Chrystusa.

## 1. Miejsce Pisma Świętego w życiu chrześcijan

*Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa* (Rz 10,17). Pozostając w wierności temu słowu, wszystkie wspólnoty chrześcijańskie, niezależnie od teologicznych preferencji, uznają wartość Pisma Świętego, choć różnie rozkładają akcenty w kwestii jego miejsca w całości życia wewnętrznego.

### 1.1. Nie lud książki, ale lud Słowa Wcielonego

Benedykt XVI, pisząc o miejscu Słowa Bożego w życiu Kościoła, stwierdził:

*Słowo Pana trwa na wieki. Właśnie to słowo ogłoszono wam jako Dobrą Nowinę* (1 P 1,25; por. Iz 40,8). To stwierdzenie z Pierwszego Listu św. Piotra, nawiązujące do słów proroka Izajasza, ukazuje nam tajemnicę Boga objawiającego się przez dar swojego Słowa. Słowo to, trwające na wieki, weszło w czas. Bóg wypowiedział swoje odwieczne Słowo w sposób ludzki; Jego Słowo stało się ciałem (J 1,14). Oto dobra nowina (Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 2010: 1).

Pod tymi zdaniami mogliby podpisać się wszyscy chrześcijanie. W centrum chrześcijaństwa leży przecież doświadczenie miłości Boga objawionej najpełniej w Jezusie Chrystusie oraz życie w Duchu Świętym. To wymiar personalny, a nie rzeczowy. Wbrew temu, co twierdzą muzułmanie o Żydach i chrześcijanach, którzy, skoro koncentrują się wokół Biblii, są ich zdaniem ludem książki (arab. *Ahl al-Kitâb*), chrześcijanie tak siebie nie widzą. Oni stanowią lud Słowa Wcielonego. Trafnie wyartykułował to biskup Grzegorz Ryś w zakończeniu katechez neokatechumenalnych w kościele franciszkanów w Krakowie w dniu 10 grudnia 2015 roku:

Chrześcijanie nie są ludem książki [...], ale jeżeli już, to ludem Słowa Wcielonego. Pismo się pojawiło w konkretnym czasie, ja zawsze się śmieję, że Pan Bóg pisze zawsze książkę na końcu, długo z człowiekiem rozmawia, a w końcu to zostanie spisane. [...] To jest książka bardzo czcigodna, ale tylko książka, to jest Pismo, to nie jest słowo Boga. Słowo Boga macie w uszach. Bóg jest słowem, to znaczy, że jest zdolnością do rozmowy. Bóg nie mówi sam do siebie, jest Słowem przeznaczonym do rozmowy...<sup>1</sup>.

Wobec tego na Słowo Boże nie można patrzeć w sposób przedmiotowy. Chodzi tu o Jezusa Chrystusa – doświadczenie spotkania z Nim rzuca światło na spisany tekst natchniony i stanowi podstawowe kryterium interpretacyjne<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cytat za: Kraków. *Lud Słowa Wcielonego*, <https://www.franciszkanie.pl/artykuly/krakow-lud-slowa-wcielonego> (dostęp: 22.05.2021).

<sup>2</sup> Bóg „dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz...” (Jan od Krzyża, 2014: 332–333).

Inaczej Biblia zostaje tylko zabytkiem kultury, a jej czytanie nie przyniesie oczekiwanych skutków.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że każdy więc chrześcijanin, niezależnie od przynależności konfesyjnej, wezwany jest do osobistej relacji z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, zgodnie z przesłaniem św. Jana:

*życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem (1 J 1,2–3).*

Kluczowe dla tej relacji są wiara w Jezusa Chrystusa, Boga-człowieka i przeżywanie własnego życia w sprzężeniu duchowego i fizycznego (doczesnego) wymiaru. To inkarnacyjny (chrystologiczny) charakter chrześcijańskiej duchowości (Szymik, 2000).

## 1.2. Razem, choć z różnymi akcentami

Chrześcijanie cenią Pismo Święte, choć w odmienny sposób pojmują jego miejsce w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych. Dla Kościoła katolickiego Pismo Święte i Tradycja<sup>3</sup> są ściśle ze sobą powiązane. Sobór Watykański II przypomniał, że „Święta Tradycja i Pismo święte ściśle łączą się z sobą i przenikają... wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno i zmierzają do jednego celu” (Sobór Watykański II, 2008b: 9). Nie są to dwa źródła prawdy ani jakiegoś przeciwieństwa. Doktryna katolicka akcentuje wzajemne sprzężenie tych elementów, co umożliwia Duch Święty: „Święta Tradycja słowo Boga, powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego [...], aby w swoim przepowiadaniu oświeceni Duchem prawdy, wiernie go strzegli, ukazywali je i szerzyli” (tamże). Wobec tego dla Kościoła katolickiego Słowo Boże ma wielkie znaczenie, choć zawsze przyjmowane jest ono w kontekście wspólnotowym, który łączy się z wymiarem osobistym. Dlatego pierwszą przestrzenią przyjmowania Słowa Bożego i kształtowania duchowości jest liturgia. Posoborowa reforma liturgiczna dowartościowała Pismo Święte, wprowadzając więcej biblijnych perykop: w niedziele i uroczystości przewidziane są dwa czytania (ze Starego i z Nowego Testamentu; w okresie

---

<sup>3</sup> Nie chodzi tyle o zwyczaje czy ludzkie tradycje, choć oczywiście mają one swoje znaczenie, ale o całe dziedzictwo wiary i jej zrozumienia, będącego darem Ducha Świętego doprowadzającego do prawdy, do pogłębienia. Tak rozumianą Tradycję tworzy nauczanie soborów, synodów, liturgii. Cechą jest jej publiczny charakter oraz otwarcie na rozwój. Odróżnić ją trzeba od rozmaitych tradycji teologicznych, dyscyplinarnych, liturgicznych czy duchowych. Więcej o katolickim rozumieniu Tradycji zob. Morales, 2006: 171–194.

wielkanocnym oba z Nowego), psalmu i Ewangelii; w pozostałe dni jedno czytanie, psalm i Ewangelia. Jednocześnie, rewidując liturgię innych sakramentów, podkreślono znaczenie czytań biblijnych; podobnie rzecz ma się z obrzędami poświęceń i błogosławieństw (*Obrzędy błogosławieństw...*, 2010).

Warto także zauważyć rozwój katolickiej duchowości biblijnej. Niewątpliwie już dziewiętnastowieczny ruch liturgiczny nie tylko koncentrował się na przybliżeniu wiernym liturgii, ale także zamieszczał fragmenty Pisma Świętego w mszalikach dla wiernych. Oprócz tego do odważniejszego spoglądania w stronę Biblii przyczyniła się encyklika *Providentissimus Deus* Leona XIII, poświęcona studiom biblijnym. Papież, odwołując się do Soboru Trydenckiego, przypomniał katolicką naukę o tym, że interpretując Słowo Boże, należy uwzględniać nauczanie Magisterium Kościoła,

by w rzeczach wiary i obyczajów, należących do zbudowania nauki chrześcijańskiej, ten sens Pisma św. uważać za prawdziwy, który przyjmowała i przyjmuje Święta Matka Kościół, do którego należy sąd o prawdziwym sensie i tłumaczeniu Pisma św., i dlatego nikomu nie wolno tłumaczyć Pisma św. sprzecznie z tym znaczeniem albo z jednymyślnym zdaniem Ojców (Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus*, 2003: 22).

Niemniej dopiero otwarcie wyrastające z Soboru Watykańskiego II oraz rozwój ruchów odnowy Kościoła doprowadziły do upowszechnienia Pisma Świętego wśród szerokiej grupy katolików, podkreślając fakt, że w Słowie Bożym wyrażone jest wydarzenie zbawcze dotyczące konkretnego człowieka (Boriello i in., 1998: 328–330). W tym apostołacie szczególne miejsce przypada wspólnotom neokatechumenalnym, Odnowie Charyzmatycznej, Szkołom Ewangelizacji św. Andrzeja, Ruchowi Światło-Życie oraz różnym centrom formacji biblijnej.

Łączenie Pisma Świętego z Tradycją doktrynalną i liturgiczną jest charakterystyczne również dla Kościołów prawosławnych. Zasadniczo chodzi o przemodlenie Słowa Bożego podczas celebracji liturgicznych, Boskiej Liturgii i innych, których hymny, tropariony czy kondakiony<sup>4</sup> wyrastają z modlitwy Kościoła jako wspólnoty i modlitwy osobistej wielu wiernych. Trafnie ujął to wybitny prawosławny teolog, Paul Evdokimov:

Bóg chciał, aby Chrystus uformował Ciało, w którym Jego słowa będą dźwięczeń rzeczywistości jako słowa życia, a więc należy czytać Biblię i słuchać Boga jedynie w Chrystusie, czyli wewnątrz Jego Ciała, w Kościele. Stąd, gdy wierny bierze Biblię, to właśnie a priori stawia ich oboje w Kościele [...] (Evdokimov, 2003: 200)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Troparion to krótki hymn liturgiczny w tradycji bizantyjskiej, zbudowany z kilku wersów, wyrażający sens danego święta lub ukazujący jakieś wydarzenia z życia wspomnianego świętego. Podobną formą jest kondakion (kontakion), pierwotnie składający się z 24 pieśni rozpoczynających się od kolejnych liter alfabetu greckiego, z czasem skracany. Kondakion jest pieśnią ku czci święta lub świętego, zawierającą główne motywy dnia liturgicznego.

<sup>5</sup> „Jeżeli się zaś stawia Biblię ponad Kościołem, fałszuje się postawę normatywną, wynikającą z woli samego Pana, by Biblię czytać w Kościele” (Evdokimov, 2003: 201).

W tym kontekście Słowo Boże, przemodlone w osobistej modlitwie oraz przyjęte przez Kościół, wyrażone w modlitwie liturgicznej, stanowi źródło życia duchowego. Oczywiście, mają swoje miejsce różne spotkania biblijne czy katechetyczne, niemniej punktem centralnym jest zawsze celebrowanie Eucharystii i nabożeństw. Wymowny znak tej duchowości biblijnej to złożenie Ewangeliarza na prestonie (ołtarzu) oraz sprawowanie ofiary eucharystycznej przed postawioną księgą Ewangelii.

Z kolei w tradycjach poreformacyjnych (protestanckich) zwiastowanie Słowa Bożego jest głównym elementem publicznych nabożeństw; kazanie służy budowaniu jedności wiernych z Bogiem i wiernych między sobą, gdyż Słowo Boże jest żywe, stałe i przemieniające wierzących<sup>6</sup>. Dla społeczności luteranckiej głoszenie Słowa Bożego jest formą udzielania Ducha Świętego<sup>7</sup>, a połączone z celebrowaniem Wieczery Pańskiej głęboko daje ochrzczonego udział w zbawczych owocach ofiary Chrystusa. Głoszenie Słowa Bożego jest także ważne dla wspólnot ewangelikalnych, dla których kazanie, obok spontanicznego uwielbienia i śpiewu, to zasadnicza część spotkania modlitewnego, a w osobistym życiu wiary stanowi codzienny duchowy pokarm. Dlatego dla chrześcijan protestantów biblijność jest w sumie wyłącznym źródłem duchowości – Pismo Święte przyjmuje jako jedyną normę wiary i źródło życia duchowego (Zieliński, 2013: 171–213). Już William Chillingworth (1602–1644) stwierdził: „Biblia, powiadam, Biblia jedynie, jest religią protestantów” (cyt. za: Pasek, 2014: 31)<sup>8</sup>. Nie dziwi więc fakt, że w kościołach czy miejscach modlitwy wspólnot protestanckich w centralnym miejscu znajduje się otwarta Biblia niejako zamiast katolickiego tabernakulum.

Warto jeszcze zaznaczyć, że zwyczaj umieszczania otwartej Biblii czy Ewangeliarza w miejscu odpowiednio wyeksponowanym staje się coraz częściej praktyką w Kościele katolickim, np. w archidiecezji poznańskiej. Wyraża to wiarę w moc Słowa Bożego<sup>9</sup>, co przekłada się na postulat Benedykta XVI, „aby księga zawiera-

<sup>6</sup> Biblia „to księga żywa, ale jednocześnie stała w swym przesłaniu. Aktywnie działa – jej czytanie wnosi konkretny wpływ w życie tu i teraz, odpowiada na pytania i dynamicznie rozwijające się życie. [...] kiedy ją czytam, ona czyni mnie innym dla Boga – czyli świętym w moim codziennym życiu” (Wichary, 2016: 9).

<sup>7</sup> „Albowiem przez Słowo i sakramenty, jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Święty, wzniecający wiarę, gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii. [...] Kościoły nasze potępiają anabaptystów i innych, którzy sądzą, że Duch Święty zstępuje na ludzi bez zewnętrznego słowa, przez własne ich przygotowania i uczynki” (*Wyznanie augsburskie*, 2003: V, s. 144). Wiarę w ludzkich sercach budzi „Duch Święty przez głoszenie Ewangelii świętej i potwierdza przez przyjmowanie sakramentów” (*Katechizm Heidełberski*, 1988: 44).

<sup>8</sup> „...chrześcijanin ewangelikalny całkowicie poddaje się Biblii. [...] Jest on człowiekiem jednej księgi. Od niej rozpoczyna i jej się poddaje. Stanowi ona jego autorytet. Nie rozpoczyna od jakiegokolwiek autorytetu pozabiblijnego. Ogranicza się i podlega całkowicie nauczaniu Biblii” (Lloyd-Jones, 2015: 40).

<sup>9</sup> „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pismo, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym” (*Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 2008: 21).

jąca słowo Boże miała widoczne i poczesne miejsce w świątyni chrześcijańskiej, w taki jednak sposób, by centralnym miejscem było tabernakulum...” (Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 2010: 68). Można w tym widzieć przełamanie długiego stereotypu: katolicy mają Eucharystię i adorację, a protestanci Biblię.

## 2. Rozwijające się współczesne formy ekumenizmu

Widząc główne filary duchowości biblijnej poszczególnych tradycji chrześcijańskich oraz poszukując dróg ich zbliżenia, trzeba ocenić stan służby na rzecz jedności chrześcijan oraz określić istotne komponenty ekumenizmu doktrynalnego, oficjalnego, duchowego (w tym biblijnego) i relacyjnego.

### 2.1. Ekumenizm instytucjonalny i doktrynalny

Ruch ekumeniczny zrodził się w środowiskach protestanckich na terenach misyjnych. To pragnienie jedności, współpracy i wspólnego świadectwa zaowocowało powołaniem Światowej Rady Kościołów w 1948 roku. Kościół katolicki zachowywał początkowo dystans wobec ekumenizmu, niemniej dzięki otwartej postawie Jana XXIII powstał w 1960 roku Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, pracujący do 1988 roku (od 1966 roku włączony w Kurię Rzymską), kiedy to Jan Paweł II przemianował go na Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan, podnosząc tym samym rangę tego gremium.

Kluczowym dla otwarcia Kościoła katolickiego na ruch w kierunku jedności chrześcijan był Sobór Watykański II<sup>10</sup>; w sposób szczególny znalazło to wyraz w *Dekrecie o ekumenizmie*, w którym zawarto katolickie zasady ekumenizmu. Wśród nich znajdują się: objawienie miłości Bożej w Jezusie Chrystusie i dar Ducha Świętego; wybranie apostołów oraz misja głoszenia Ewangelii, sprawowania sakramentów i służby miłości; jedno imię chrześcijan, mimo różnic doktrynalnych czy dyscyplinarnych; znaczenie posługi papieskiej jako cementującej jedność Kolegium apostołskiego (biskupów); konieczność wspólnej modlitwy, słowa i działań oraz oczyszczenia języka z tego, co niewłaściwie wyraża sytuację niekatolików lub utrudnia wzajemny dialog; dążenie do własnej doskonałości (Sobór Watykański II, 2008a: 2–4). Podejmowane w tym duchu zaangażowanie ekumeniczne stymulowane było przez kolejne dokumenty Kościoła, m.in. encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint* czy *Dyrektorium ekumeniczne*, a najnowsze wskazówki znajdują się w dokumencie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan z 2020 roku adresowanym do biskupów pt. *Il vescovo e l'unità dei cristiani: vademecum ecumenico*.

---

<sup>10</sup> Zwartą historię ekumenizmu zob. Salamon, 2000: 7–20.

W tym kontekście trzeba widzieć rozwój bilateralnych i szerszych dialogów teologicznych. Wielkim owocem jednego z nich było podpisanie w dniu 31 października 1999 roku przez Światową Federację Luterzańską i Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Deklaracji o usprawiedliwieniu*. W 2006 roku dokument ten został przyjęty przez Światową Radę Metodystyczną, a w 2017 przez Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych. Wydarzenia te są przełomowe. Choć wciąż istnieją różnice w podejściu do niuansów teologicznych (np. zranienie czy zepsucie natury ludzkiej), to jednak kluczowe jest wspólne wyartykułowanie prawdy o darmowości zbawienia przez łaskę Chrystusa oraz o pierwszeństwie usprawiedliwiającego działania Boga. To najważniejszy punkt Nowego Testamentu; stanowi on fundamentalną część głoszenia kerygmatycznego (ewangelizacji).

Innym obszarem ekumenizmu instytucjonalnego są spotkania modlitewne oraz różne inne inicjatywy. Sztandarowym wydarzeniem jest zainicjowany przez protestantów w 1908 roku Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, do którego później dołączyli katolicy. Materiały biblijno-modlitewne od 1966 roku przygotowywane były przez Komisję „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów oraz Sekretariat, a potem Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan, a od 1975 roku jest to zadanie poszczególnych grup chrześcijan z różnych krajów. Czytanie Słowa Bożego, rozważanie go (kazanie) oraz modlitwa stanowią główne elementy tych pastoralnych pozycji.

## 2.2. Ekumenizm duchowy i relacyjny

Ważną formą ekumenizmu jest ten określany jako duchowy i relacyjny. Chodzi o wymianę duchowych darów i doświadczeń, przenikanie różnych prądów pobożnościowych czy teologicznych (co nie oznacza niwelowania różnic doktrynalnych) oraz wzajemne relacje na różnych poziomach życia ludzi, nie tylko biskupów, zwierzchników i duchownych, ale także wiernych na poziomie parafii i zboru: zwyczajne nieoficjalne kontakty, gościnność modlitewną, współdziałanie w odpowiadaniu na potrzeby lokalnych społeczności. Używając języka symbolicznego, można powiedzieć, że ten relacyjny ekumenizm to bycie na poziomie nóg (służby i drogi), a nie głowy (doktryny). Trafnie wyraził to papież Franciszek, przemawiając do katolickich charyzmatyków:

Dziś pilniej niż kiedykolwiek potrzebna jest jedność chrześcijan, zjednoczonych przez dzieło Ducha Świętego w modlitwie i w działaniu na rzecz najsłabszych. Wędrowanie razem, pracowanie razem. Miłowanie się. [...] I razem staranie się, by wyjaśniać różnice, uzgadniać, ale w drodze! Jeżeli pozostaniemy w miejscu, nie idąc, nigdy, nigdy nie dojdziemy do zgody. Jest tak, ponieważ Duch chce, żebyśmy byli w drodze (Franciszek, *Rozważanie...*, 2017).

Nową formą relacyjnego współistnienia i współdziałania chrześcijan jest też Globalne Forum Chrześcijańskie (zainicjował je w 1998 roku Konrad Reiser, sekretarz Światowej Rady Kościołów, w 2002 roku podpisano *Deklarację celów*, a pierwsze międzynarodowe spotkanie odbyło się w Kenii w dniach 6–9 listopada 2007 roku). Ta ogólnościowa inicjatywa przekłada się na powstanie różnych lokalnych forów, m.in. Polskiego Forum Chrześcijańskiego<sup>11</sup>. Obie rzeczywistości nie stanowią formalnych organizacji, ale są przestrzenią spotkania, modlitwy, współdziałania, wymiany opinii w zakresie teologicznych i społecznych kwestii, wspólnego odpowiadania na potrzeby współczesności, dawania świadectwa szacunku chrześcijan wobec siebie, odpowiedzialności za dar wiary i ewangelizację świata. W centrum tych działań jest wspólna refleksja nad Słowem Bożym i umiejętność odczytanie go w kontekście wyzwań dzisiejszych czasów. Warto też odnotować, że znamienym jest fakt zaangażowania w rzeczne fora wielu wspólnot ewangelicznych, dotąd zdystansowanych wobec ekumenizmu<sup>12</sup>.

Od innej strony, zwłaszcza przez doświadczenie szeroko rozumianej katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, ekumenizm przybrał charakter bardziej duchowy, relacyjny, połączony z prawdziwą wymianą darów. W tym wszystkim kluczowe miejsce zajmuje Pismo Święte, ważne dla wszystkich partnerów dialogu. Warto wiedzieć, że to właśnie to ożywienie biblijne i służba na rzecz jedności chrześcijan są jednymi z darów Odnowy. Nawet już samo jej pochodzenie ma ekumeniczny charakter. Dlatego „Odnowa w Duchu Świętym, której jesteśmy dziś świadkami, w większości Kościołów i denominacji chrześcijańskich okazuje się być jednorodnym wydarzeniem duchowym, zdolnym pojednać chrześcijan między sobą” (*Przyjdź Duchu Święty*, 1998: 115). Chodzi o bardzo konkretny styl życia: osobistą i wspólnotową, duchową lekturę Biblii, udział w różnych spotkaniach biblijnych, odwoływanie się do Pisma Świętego we wszystkich aktywnościach duszpasterskich, modlitwę spontaniczną wyrastającą ze Słowa Bożego, jasne świadectwo wiary w to, że jest ono żywe i skuteczne.

### 2.3. Ekumenizm biblijny na przykładzie Polski

Trosce o Pismo Święte i poszukiwanie jego głębszego rozumienia przez chrześcijan służą konkretne ekumeniczne inicjatywy. Bardzo cenne są w tym obszarze polskie doświadczenia. Wydarzeniem unikatowym w wymiarze światowym stało się

<sup>11</sup> Przykładem modlitwy i działania są konferencje organizowane przez Polskie Forum Chrześcijańskie. Pierwsza: Jeden Duch, różne dary, wspólne dobro, <http://wst.kei.pl/wsts/event/11749/> (dostęp: 25.05.2021). Druga: *Na falach Ducha. Wyzwania pentekostalizacji*, <https://ekumenia.pl/aktualnosc/konferencja-o-pentekostalizacji/> (dostęp: 25.05.2021). Trzecia: *Godność osób oraz szacunek dla życia*, <https://pfch.wsts.edu.pl/> (dostęp: 25.05.2021).

<sup>12</sup> Zob. *Global Christian Forum*, <https://globalchristianforum.org/> (dostęp: 25.05.2021).

wydanie w 2017 roku przez Towarzystwo Biblijne w Polsce *Biblii Ekumenicznej*, przygotowanej przez tłumaczy z różnych denominacji. Aprobaty i wsparcia udzielili zwierzchnicy polskich wspólnot: Kościoła Rzymskokatolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Kościoła Chrześcijańskich Baptystów, Kościoła Zielonoświątkowego, Kościoła Zborów Chrystusowych (dzisiejsza nazwa to: Kościół Chrystusowy w Rzeczypospolitej Polskiej), Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego (choć adwentyści nie podpisali wydania ksiąg deuterokanonicznych). Publikacja została wydana w dwóch wersjach: z księgami deuterokanonicznymi i bez nich. Warto odnotować, że część wspólnot protestanckich zaczęła używać tego wydania podczas celebracji liturgicznych.

Ta jedność wokół Słowa Bożego jest więc pozytywnym znakiem dla wzajemnej przyjaźni między chrześcijanami oraz poszukiwania nowych dróg w stronę pojednania.

### 3. Perspektywy rozwoju duchowego ekumenizmu i wymiany darów duchowych

Ruch ekumeniczny nabiera nowych kształtów, co wiąże się z przenikaniem różnych form duchowości. W sposób szczególny wpisują się w to katolickie wspólnoty charyzmatyczne i protestanckie wspólnoty ewangelikalne.

#### 3.1. Sposób głoszenia Słowa Bożego

Głoszenie (zwiastowanie) Słowa Bożego jest fundamentalne dla dzieła ewangelizacji i formacji chrześcijańskiej. Z jednej strony chodzi o czytanie Pisma Świętego, indywidualnie i podczas zgromadzenia liturgicznego (modlitewnego), a z drugiej o tłumaczenie Biblii w czasie homilii (kazania). Doświadczenie ewangelizacyjne i charyzmatyczne (pentekostalne) modyfikuje zasadniczo sposób wypowiedzi. O ile w tradycyjnym ujęciu chodzi o pouczenie w wierze na bazie czytanego Słowa Bożego, o tyle nowy styl jest bardziej spersonalizowany. Ewangelikalni kaznodzieje protestanczy czy katoliccy duchowni związani z nurtem nowej ewangelizacji zwracają się bardziej przez „ty”, „dla ciebie” niż tradycyjne „my” czy „wy”. Jednocześnie podkreślają doświadczenie mocy Słowa Bożego „tu i teraz”. Homilia (kazanie) nie jest więc wykładem czy jedynie pouczeniem teologiczno-moralnym. Powinna stać się ona duchową przestrzenią dla dialogu człowieka z Bogiem. Ma to tym większe znaczenie, uwzględniając fakt, że głoszenie kerygmatyczne skierowane jest przede wszystkim do woli człowieka, dzięki czemu słuchacz (uczestnik)

identyfikuje się z odbieraną treścią, poddaje swoje życie Słowu Bożemu i pozwala, by wywarło ono odpowiedni skutek.

Mówiąc o sposobie głoszenia, warto pamiętać jeszcze o istotnej zasadzie: „Kościół nie ponosi porażki ze względu na przesłanie, które głosi, ale może ponieść porażkę w sposobie jego głoszenia” (Szkola Ewangelizacji św. Andrzeja, 2011: 13). Dlatego konieczne jest wykorzystywanie metody aktywnej (uczestniczącej), dzięki której ludzie stają się uczestnikami, a nie biernymi odbiorcami treści. Pomocą w tym może być ukierunkowanie na wszystkie władze człowieka, a więc rozum, wolę, emocje i uczucia, wzrok, dotyk. Ważne staje się zatem powiązanie głoszenia z obrazem, symbolem czy jakimś działaniem uczestników (choćby zaangażowaniem w modlitwę). To nawiązanie do ewangelicznego modelu ewangelizacji.

### 3.2. Apostolat biblijny

Ważnym obszarem jest apostołat biblijny. Przykładami podejmowanych inicjatyw mogą być: wspólne świadectwo chrześcijan o znaczeniu Pisma Świętego, tygodnie biblijne, maratony czytania Pisma Świętego, konferencje popularyzujące nie tylko czytanie, ale osobisty związek ze Słowem Bożym. W przypadku duszpasterstwa dzieci i młodzieży cenną inicjatywą jest Międzynarodowy Ekumeniczny Konkurs Biblijny „Jonasz” organizowany przez rzymskokatolicką diecezję bielsko-żywiecką i ewangelicko-augsburską diecezję cieszyńską, w którym biorą udział przedstawiciele także innych wspólnot chrześcijańskich. Stanowi to znaczącą formę zachęty do poznawania różnych ksiąg Pisma Świętego oraz kształtowania mentalności biblijnej, gdyż w konkursie nie chodzi tylko o wiedzę, a o stworzenie okazji do pogłębionej refleksji i modlitwy.

Szczególnym wyzwaniem pozostaje wzbudzanie wśród chrześcijan, zwłaszcza z Kościołów historycznych, pragnienia codziennego osobistego czytania i rozważania Pisma Świętego, zainteresowania kursami biblijnymi oraz różnymi aktywnościami duchowymi. Chodzi o to, by ochrzczeni rozwijali mentalność biblijną, a swoje życie ściśle wiązali ze Słowem Bożym. W Kościele katolickim służy temu Niedziela Słowa Bożego, Niedziela Biblijna czy Tydzień Biblijny. Wydarzenia te w niejednym miejscu mają charakter coraz bardziej ekumeniczny.

Upowszechnianie Biblii domaga się również innych działań promocyjnych: chodzi o dostępność Pisma Świętego. Choć obecnie nabycie egzemplarzy Biblii nie stanowi problemu, to jednak pomocne mogą być różne projekty biblijne, m.in. Biblia audio<sup>13</sup>, platforma SzukajacBoga<sup>14</sup>, Biblia w 90 dni<sup>15</sup> czy BibleProject<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> <https://www.bibliaaudio.pl/> (dostęp: 27.05.2021).

<sup>14</sup> <https://platforma.szukajacboga.pl/> (dostęp: 27.05.2021).

<sup>15</sup> <http://www.bibliagodni.pl/> (dostęp: 27.05.2021).

<sup>16</sup> <https://www.bibleproject.com/polish/#!> (dostęp: 27.05.2021).

### 3.3. Formy modlitwy wspólnotowej i osobistej

Pismo Święte stanowi istotny element duchowości ruchów odnowy Kościoła katolickiego oraz wspólnot wyrastających z doświadczenia Reformacji. Żywa obecność Biblii charakteryzuje grupy Odnowy Charyzmatycznej, kursy ewangelizacyjno-formacyjne Szkół Ewangelizacji św. Andrzeja, doświadczenie spotkań biblijnych i osobistej praktyki rozważania Słowa Bożego w ramach tzw. Namiotu Spotkania w Ruchu Światło-Życie (Blachnicki, 2010), praktyki Drogi Neokatechumenalnej, koncentrującej się wokół triady *Słowo-Liturgia-Wspólnota*, np. skrutacja Biblii czy tzw. echo Słowa na początku homilii podczas liturgii, czyli dzielenie się tym, jak usłyszane Słowo Boże rezonuje w danej osobie (*Droga Neokatechumenalna*, 2008: 34–43). Podczas tych wydarzeń przygotowuje się dla Biblii odpowiednie miejsce, wszystkie tematy opiera się na Słowie Bożym jako źródle i kręgosłupie schematu, promuje się duchową lekturę Pisma Świętego, uczy czytania i zapamiętywania tekstu biblijnego, a także używa się określenia „Jezus Słowo”. Wszystkie te praktyki mogłyby być inspiracją także dla wspólnot protestanckich, gdyż mieszczą się w obszarze ich teologii i duchowości.

Pod względem ekumenicznym cenne są różne formy rozwoju duchowego. Ważne jest tu doświadczenie wspólnoty z Taizé<sup>17</sup>, koncentrującej się wokół rozważania Słowa Bożego oraz modlitwy przez ciszę i śpiew kanonów i ościn. Chrzęścianie, zwłaszcza młodzi, niezależnie od przynależności eklezjalnej, mogą spotkać się razem na poziomie duchowym. Widać to nie tylko w czasie pobytu w Taizé, ale także podczas organizowanego przez wspólnotę na przełomie grudnia i stycznia Europejskiego Spotkania Młodych.

Inną formą modlitwy zakorzenionej biblijnie jest medytacja. Wśród społeczności o międzynarodowym zasięgu znajdują się Światowa Wspólnota Medytacji Chrześcijańskiej założona przez o. Johna Maina, a rozwijania obecnie przez o. Laurence’a Freemana<sup>18</sup>, Ruch Odnowy Kontemplacyjnej zainicjowany przez trapistę o. Thomasa Keetinga, promujący *lectio divina* i modlitwę głębi<sup>19</sup>, szkoły Modlitwy Jezusowej<sup>20</sup>, rekolekcje ignacjańskie i rekolekcje *lectio divina*. W Polsce duże znaczenie w tym zakresie mają Ośrodek Medytacji Chrześcijańskiej w Opactwie Benedyktynów w Lubiniu<sup>21</sup>, jezuickie domy rekolekcyjne czy Centrum Formacji Duchowej prowadzone przez księży salwatorianów<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Zob. <https://www.taize.fr/pl> (dostęp: 27.05.2021).

<sup>18</sup> <https://wccm.org/> (dostęp: 26.05.2021); [www.wccm.pl](http://www.wccm.pl) (dostęp: 26.05.2021).

<sup>19</sup> <https://www.contemplativeoutreach.org/> (dostęp: 26.05.2021); <https://www.odnowa.kontemplacyjna.com/ruch-odnowy-kontemplacyjnej/> (dostęp: 26.05.2021).

<sup>20</sup> Przykładem mogą być rekolekcje „Oddychać Imieniem. Modlitwa Jezusowa” prowadzone w tyńieckim Opactwie Benedyktynów, w kontekście liturgii i lektury Słowa Bożego. Zob. <http://domgosci.benedyktyni.com/oddychac-imieniem-modlitwa-jezusowa/> (dostęp: 27.05.2021).

<sup>21</sup> Zob. <https://lubin-medytacje.pl/aktualnosci/> (dostęp: 27.05.2021).

<sup>22</sup> <https://www.cfd.salwatorianie.pl/> (dostęp: 27.05.2021).

Szczególną przestrzenią inspiracji ekumenicznej jest modlitwa charyzmatyczna. Ze Słowa Bożego i uwielbienia rodzi się zachwyt Bogiem, co często wiąże się z modlitwą w językach, będącą bezpojęciowym doświadczaniem Bożej obecności i wchodzenia w jedność z Bogiem; to forma mistycyzmu ewangelikalnego. Towarzyszą temu niejednokrotnie prorocтва czy słowa poznania, dla których kryterium poprawności stanowi zawsze zgodność z Pismem Świętym, a dla katolickich charyzmatyków dodatkowo z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>23</sup>.

Wyrastającą ze Słowa Bożego jest również współczesna muzyka chrześcijańska, zwłaszcza z gatunku Praise&Worship. Wciąż powstające utwory przekraczają granice poszczególnych denominacji, tworząc nową przestrzeń spotkania. Cechą charakterystyczną jest ich modlitewny klimat, wykorzystanie cytatów biblijnych lub ich parafraz, język bardziej inwokacyjny, mniej opisowy, jak ma to miejsce w przypadku tradycyjnych pieśni czy hymnów. Ułatwia to wejście w kontakt z Bogiem. Jak zauważa Andrzej Siemieniewski: „Wychwalanie i wysławianie Boga przez śpiewanie i granie w konwencji popularnej i lubianej muzyki uchodzi za kulminacyjny moment chrześcijańskiej pobożności, za szczyt modlitwy zgromadzonych wiernych, a niekiedy nawet za cel istnienia Kościoła<sup>24</sup>”. W grupach charyzmatycznych, katolickich czy protestanckich, praktykuje się też, na bazie Biblii oraz uwielbienia, śpiew natchniony i prorocze wychwalanie Boga. To śpiewanie słów, które poszczególni wierni rozpoznają w sobie jako słowo Ducha Świętego, i spontaniczne ich artykułowanie, często na własną melodię, co jednak nie tworzy jakiegś kakofonii, ale stanowi niewyreżyserowaną harmonię dźwięków i słów. Może przybierać to również formę śpiewania modlitwy, w duchu wstawienictwa, po kolei przez każdego z uczestników. To doświadczenie założonego przez pastora Mike’a Bickle’a Międzynarodowego Domu Modlitwy w Kansas City (IHOP), w którym modlitwa trwa nieprzerwanie (24 godziny przez 7 dni w tygodniu)<sup>25</sup>.

### 3.4. Modlitwa i działanie razem

Z modlitwy i wzajemnego wsparcia powinno wypływać działanie. Niewątpliwie to wspólne wychodzenie do świata jest wyzwaniem. O ile bowiem aktywność w kwestiach społecznych, zwłaszcza charytatywnych, nie budzi pytań i wątpliwości, o tyle w przestrzeni ewangelizacji pojawiają się one, co wiąże się z różną wrażliwością duchową i myśleniem teologicznym. Niemniej to właśnie głoszenie kerygmatu, na wzór apostołów, zgodnie ze świadectwem *Dziejów Apostolskich*,

<sup>23</sup> Por. *Wprowadzenie do nauki o Biblii...*, 2010: 345–347; Pindel, 2010: 77–91; Kopeć, 2010: 207–210; Cyran, 2012: 215–286.

<sup>24</sup> Siemieniewski, *Prorocze uwielbienie*, [http://analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com\\_content&task=view&id=923&Itemid=0.htm](http://analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com_content&task=view&id=923&Itemid=0.htm) (dostęp: 24.08.2022).

<sup>25</sup> <http://www.ihopkc.org/prayerroom/about-the-prayer-room> (dostęp: 24.09.2015).

jest szczególnie konieczne w wyjściu chrześcijan w stronę coraz większej grupy osób niewierzących i niepraktykujących. Problemem duszpasterskim jest jednak nie tyle samo głoszenie, ale propozycja wzrostu we wspólnocie. Rodzi się bowiem pytanie o to, którą człowiek ma wybrać<sup>26</sup>. Ale nawet te trudności nie powinny powstrzymać starań o ewangelizację w jedności. Wciąż aktualne są słowa Pawła VI, który motywował chrześcijan do wspólnego działania:

Sila ewangelizacji bardzo się pomniejszy, jeśli głosiciele Ewangelii będą podzieleni między sobą, skutkiem różnych przyczyn podziału. [...] Zaprawdę, jeśli Ewangelia, którą głosimy, okaże się rozdarta sporami doktrynalnymi, twierdzeniami sprzecznymi czy potępianiem się wzajemnym chrześcijan – w starciu różnych sądów o Chrystusie i o Kościele, a także różnych opinii na temat społeczeństwa i instytucji ludzkich – to czyż ci, do których zwracamy swoje przepowiadanie, nie ulegną dezorientacji, wprowadzeniu w błąd, a nawet zgorszeniu? (Paweł VI, *Evangellii nuntiandi*, 2001: 77).

Wobec tego niezbędne są wysiłki na rzecz współdziałania, a wcześniej budowania zaufania, braterstwa i jedności między chrześcijanami różnych denominacji. W centrum może stać tylko Jezus Chrystus i Jego prawdziwa obecność, dostępna przez wiarę, którą wzbudza Słowo Boże.

### 3.5. Świadectwo wiarygodnej interpretacji Słowa Bożego

Ważnym aspektem ekumenizmu jest wspólne świadectwo zdrowego podejścia do Pisma Świętego i przeciwdziałania różnego rodzaju fałszywym i niewiarygodnym ścieżkom; chodzi więc o zbilansowaną duchowość, o właściwych proporcjach. Pierwszy jej obszar to obrona przed sprowadzaniem Biblii do księgi niosącej przede wszystkim rozwiązania doraźnych problemów, a więc zamknięcia wszystkiego w kręgu doczesności. Przykładem takiej niewłaściwej drogi są interpretacje w duchu teologii wyzwolenia<sup>27</sup>, tzw. ewangelia sukcesu<sup>28</sup>, racjonalizm czy skrajna egzegeza feministyczna<sup>29</sup>. Niebezpieczny jest również liberalizm panujący

<sup>26</sup> Ciekawe rozwiązanie przyjęto podczas satelitarnej ewangelizacji ProChrist w 2008 roku, nadawanej z katowickiego Spodka. Uczestników ewangelizacji indywidualnej kierowano w pierwszej kolejności do Kościołów i wspólnot, w których kiedyś przyjęli chrzest czy byli z nimi związani. Niezasadny byłby więc zarzut o jakąkolwiek formę prozelityzmu.

<sup>27</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1994, I, E, 1.

<sup>28</sup> Ewangelia sukcesu (ang. *prosperity theology*; *prosperity gospel*) to teologiczny pogląd, rozpowszechniający się w niektórych kręgach amerykańskiego pentekostalizmu (z wpływami na cały świat), utrzymujący, że przyjęcie Ewangelii i nawrócenie skutkują zdrowiem i powodzeniem w wielu wymiarach życia, zwłaszcza w sferze materialnej (finansowej). Pogląd taki jest wykrzywioną interpretacją ewangelicznego tekstu *Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości* (J 10,10b).

<sup>29</sup> Chodzi przede wszystkim o redefinicję podstawowych pojęć chrześcijańskich, zwłaszcza dogmatu trynitarnego.

w niektórych społecznościach, który rodzi się na bazie subiektywnej lektury Biblii bądź odczytania jej w świetle antropocentryzmu, co zawsze będzie zniekształcało orędzie chrześcijańskie. Z drugiej strony zniszczenie i obniżanie wiarygodności chrześcijaństwa przynosi także fundamentalizm biblijny, nieuwzględniający bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego<sup>30</sup>. Szkodliwa jest też wybiórcza interpretacja Słowa Bożego, co wyraża się pomniejszaniem czy przemilczaniem niektórych aspektów Objawienia.

Wiarygodność orędzia chrześcijańskiego obniżana jest wreszcie przez akcentowanie różnego rodzaju nadprzyrodzonych doświadczeń. Na gruncie katolickim będzie to przesadna koncentracja na objawieniach prywatnych, niemających autoryzacji Kościoła, generujących negatywny stosunek do świata i przedstawiających fałszywy obraz Boga (np. jako surowego sędziego). Bardzo często z tych nieuznanych orędzi rodzi się neurotyczna pobożność, skoncentrowana na lęku, nieraz buncie wobec Kościoła, i z dziwacznymi praktykami<sup>31</sup>. Z kolei na gruncie pentekostalnym, także w niektórych katolickich wspólnotach charyzmatycznych, daje się czasem zauważyć przesadne ukierunkowanie na proroctwa, słowa poznania czy słowo wiedzy. Oczywiście, Duch Święty daje te charyzmaty i Kościół nie może ich zaniedbywać, niemniej konieczne jest zachowanie należytego porządku z pierwszeństwem Objawienia publicznego (Słowa Bożego) oraz odpowiednia weryfikacja osób posługujących charyzmatycznie. Bez takiego podejścia, niezależnie od denominacji, autentyczne przesłanie chrześcijańskie zostanie przysłonięte przez subiektywne czy fałszywe doznania. Ucierpi na tym także sama służba charyzmatyczna.

## 4. Wnioski

Czas na wnioski.

- a) Słowo Boże jest fundamentalne dla wszystkich chrześcijan i stanowi przestrzeń ekumenicznego zbliżenia. Wyzwaniem jednak pozostaje odmienne podejście do Biblii. Kościoły katolicki i prawosławne czytają ją w kontekście Tradycji, zwłaszcza dogmatycznej, a wspólnoty poreformacyjne cechuje postępowanie zgodnie z zasadą *sola Scriptura*. Te zasadnicze odmienności nie niwelują jednak perspektywy pojednania.
- b) Szczególnie cenne jest wspólne świadectwo chrześcijan różnych nurtów o personalnym podejściu do Słowa Bożego. W centrum stoi bowiem

<sup>30</sup> Fundamentalizm „opiera się na założeniu, że Biblia, będąc natchnionym i wolnym od błędu Słowem Bożym, powinna być odczytywana oraz interpretowana dosłownie we wszystkich szczegółach” (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1994, I, F). Zob. Misiewicz, 2011: 229–238.

<sup>31</sup> Przykładem może być grupa skupiona wokół suspendowanego ks. Piotra Natanka.

zmarłychwstały Jezus, wcielony Syn Boży. Wobec tego trudno widzieć w ochrzczonych lud księgi, gdyż są ludem Słowa.

- c) Współczesność domaga się nowych dróg na rzecz jedności chrześcijan. Trwający od ponad 50 lat dialog strukturalny i doktrynalny winien być uzupełniony przez ekumenizm relacyjny i duchowy. Wyraża się on we wzajemnych kontaktach, modlitwie, wymianie duchowych darów, różnych formach modlitwy (m.in. charyzmatycznej) czy apostołacie biblijnym.
- d) Pochylenie nad Słowem Bożym, pragnienie jedności oraz pasja dla ewangelizacji stanowią wyzwanie dla chrześcijan. Dlatego papież Franciszek, przemawiając w siedzibie Światowej Rady Kościołów 21 czerwca 2018 roku, motywując zachęcał chrześcijan:

Jesteśmy wezwani, aby być ludem, który żyje i dzieli się radością Ewangelii, który chwali Pana i służy braciom, z duszą płonąca pragnieniem ukazywania niesłyszanych horyzontów dobroci i piękna tym, którzy jeszcze nie mieli łaski prawdziwie poznać Jezusa. Jestem przekonany, że jeśli wzmoże się zapał misyjny, to wzrośnie także jedność wśród nas (Franciszek, *Przemówienie...*, 2018).

## Literatura

- Bebis G. S. (2009), *Święta Tradycja*, [w:] K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin, s. 17–27.
- Benedykt XVI (2010), Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Blachnicki F. (2010), *Namiot Spotkania*, Wydawnictwo Światło-Życie, Kraków.
- Boriello L., della Croce G., Secondin B. (1998), *Historia duchowości. Tom VI. Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, tłum. M. Pierzchała, Homo Dei, Kraków.
- Cyran W. (2012), *Co mówi Duch do Kościołów. Prorok, prorokowanie i proroctwo wczoraj i dziś*, Wspólnota Przymierza Rodzin „Mamre”, Częstochowa.
- Droga Neokatechumenalna. Statut. Zatwierdzenie definitywne* (2008), Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych Archidiecezji Lubelskiej, Lublin.
- Evdokimov P. (2003), *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w siedzibie Światowej Rady Kościołów* (21.06.2018), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/gene-wa\\_21062018.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/gene-wa_21062018.html) (dostęp: 27.05.2021).
- Franciszek, *Rozważanie podczas ekumenicznego czuwania modlitewnego z charyzmatykami* (3.06.2017), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/charyzmaty-cy\\_03062017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/charyzmaty-cy_03062017.html) (dostęp: 4.03.2021).
- Jan od Krzyża (2014), *Droga na Górę Karmel*, [w:] tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków, s. 171–486.
- Katechizm Heideberski* (1988), Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa.
- Kopeć A. (2010), *Dar proroctwa w Kościele*, [w:] K. Guzowski, G. Barth (red.), *Duch Święty w naszej codzienności*, Lublin, s. 201–210.

- Kraków. *Lud Słowa Wcielonego*, <https://www.franciszkanie.pl/artykuly/krakow-lud-slowa-wcielonego> (dostęp: 22.05.2021).
- Leon XIII (2003), Encyklika *Providentissimus Deus*, Te Deum, Warszawa.
- Lloyd-Jones M. (2015), *Kim jest ewangelikalny chrześcijanin?*, tłum. J. Muranty, Fundacja Legatio, Włocławek.
- Morales J. (2006), *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków.
- Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (2000), t. 1 i 2, red. Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Papieska Komisja Biblijna (1994), *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań.
- Pasek Z. (2014), *Kultura religijna protestantyzmu*, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, Kraków.
- Paweł VI (2001), Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, TUM Wydawnictwo Wrocławskie Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Pindel R. (2010), *Prawdziwi i fałszywi prorocy. Trud rozeznania*, [w:] K. Guzowski, G. Barth (red.), *Duch Święty w naszej codzienności*, Lublin, s. 77–91.
- Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (2020), *Il vescovo e l'unità dei cristiani: vademecum ecumenico*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma.
- Przyjdź Duchu Święty. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim* (1998), red. L. J. Suenens, tłum. W. Kuśtra i in., Wydawnictwo M, Kraków.
- Salamon D. (2000), *Krótką panorama ekumeniczna*, „Symposium” 1(6), s. 7–20.
- Siemieniowski A., *Prorocze uwielbienie*, [http://analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com\\_content&task=view&id=923&Itemid=0.htm](http://analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com_content&task=view&id=923&Itemid=0.htm) (dostęp 24.08.2022).
- Sobór Watykański II (2008a), *Dekret o ekumenizmie*, [w:] *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań, s. 302–333.
- Sobór Watykański II (2008b), *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, [w:] *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań, s. 540–565.
- Szkoła Ewangelizacji św. Andrzeja (2011), *Projekt pastoralny*, tłum. Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, Stryżawa.
- Szymik J. (2000), *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Wichary M. (2016), *O co chodzi baptystom?*, Wydawnictwo Słowo Prawdy, Warszawa.
- Wprowadzenie do nauki o Biblii oraz doktryny i praktyki ruchu zielonoświątkowego* (2010), red. E. Bednarczyk, R. Tomaszewski, Warszawskie Seminarium Teologiczne, Warszawa.
- Wyznanie augsburskie* (2003), [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Augustana, Bielsko-Biała, s. 143–163.
- Zieliński T. J. (2013), *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Wydawnictwo Naukowe CHAT, Warszawa.
- <http://www.bibliagodni.pl/> (dostęp: 27.05.2021).
- <https://www.bibliaaudio.pl/> (dostęp: 27.05.2021).
- <https://www.bibleproject.com/polish/#!> (dostęp: 27.05.2021).
- <https://www.cfd.salwatorianie.pl/> (dostęp: 27.05.2021).
- <https://www.contemplativeoutreach.org/> (dostęp: 26.05.2021).
- <http://domgosci.benedyktyni.com/oddychac-imieniem-modlitwa-jezusowa/> (dostęp: 27.05.2021).
- <http://www.ihopkc.org/prayerroom/about-the-prayer-room> (dostęp: 24.09.2015).
- <https://lubin-medytacje.pl/aktualnosci/> (dostęp: 27.05.2021).
- <https://www.odnowakontemplacyjna.com/ruch-odnowy-kontemplacyjnej/> (dostęp: 26.05.2021).
- <https://platforma.szukajacboga.pl/> (dostęp: 27.05.2021).

<https://www.taize.fr/pl> (dostęp: 27.05.2021).

<https://wccm.org/> (dostęp: 26.05.2021).

[www.wccm.pl](http://www.wccm.pl) (dostęp: 26.05.2021).

### ***The Bible, ecumenism, spirituality. In search of Christian unity***

The search for unity among Christians is still relevant. On the one hand, this stems from the desire for unity expressed by Jesus during the prayer in the Upper Room, and on the other hand, it is about the natural need to be together with others and the credibility of the Christian message. It is not possible to move forward on the road to unity without respect, friendly coexistence or even action. The basis, however, is that every Christian builds a personal relationship with Jesus through the Word of God and a deep and healthy spiritual life. Therefore, contemporary ecumenism must be more spiritual and relational, with a courageous exchange of spiritual gifts and a common fulfillment of the mission entrusted by Christ. This adventure begins in what unites. Undoubtedly, this is the Word of God and the profession of faith in Jesus Christ.

**Keywords:** Bible, ecumenism, new evangelisation, spirituality, church renewal



# Przebieg prac nad *Biblią Ekumeniczną*

**Jadwiga Zalisz**, Dyrektor Generalny  
Towarzystwa Biblijnego w Polsce  
ul. Marszałkowska 15A, 00-626 Warszawa

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.06>

*Biblia Ekumeniczna* została wydana w roku 2017, a jej prezentacja miała miejsce w Warszawie 18 marca 2018 roku, ale żeby prześledzić proces jej powstawania, musimy cofnąć się do lat 60. XX wieku.

Początkiem inicjatyw przekładów ekumenicznych czy też międzywyznaniowych jest Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym II Soboru Watykańskiego zwana *Dei Verbum* z 18 listopada 1965 roku. Podkreśliła ona znaczenie dialogu ekumenicznego oraz dostępności Pisma Świętego. Wskazała również na potrzebę wspólnych tłumaczeń Pisma Świętego, aby wszyscy chrześcijanie, niezależnie od przynależności konfesyjnej, mogli mieć taki sam tekst Biblii. Dzięki temu dokumentowi w 1968 roku powstały *Wiodące zasady współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii*, wspólne dla Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan oraz Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych. W 1987 roku ukazały się *Wytyczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii. Nowe przejrzone wydanie*, które odzwierciedlają ducha pierwszych zasad oraz uwzględniają doświadczenia prac na ich podstawie. Są wykorzystywane podczas wspólnych tłumaczeń do dziś. Właśnie dlatego wydanie z 1987 roku posłużyło do wypracowania założeń do polskiego przekładu *Biblii Ekumenicznej*. Wytyczne bardzo precyzyjnie określają, z jakich tekstów Starego Testamentu w języku hebrajskim i Nowego Testamentu w języku greckim należy korzystać. Informują także, jak rozwiązać różnice w kanonie ksiąg pomiędzy wydaniem przekładów katolickich i protestanckich. Opisują również zagadnienia dotyczące wstępów do ksiąg, odsyłaczy/przypisów, śródtytułów, nazw własnych, tła historycznego, tekstów i przekładów alternatywnych oraz różnic kulturowych. Podkreślają też aspekty związane z procedurami, które powinny być uwzględnione w trakcie przygotowań do rozpoczęcia prac nad

przekładem oraz podczas nich. Stanowią kompleksowy dokument wytyczający generalne zagadnienia.

Powyższe opracowania sprawiły, że powstała idea polskiego przekładu ekumenicznego Pisma Świętego. Pierwszym impulsem był dokument roboczy II Soboru Plenarnego Kościoła katolickiego z 1991 roku, który wywołał wśród biblistów oraz w gronie władz Towarzystwa Biblijnego dyskusję o potrzebie podjęcia prac nad ekumenicznym przekładem w gremiach Towarzystwa Biblijnego. I tak 9 listopada 1993 roku podczas swojego posiedzenia Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce jednomyślnie podjął uchwałę o wyrażeniu gotowości do współudziału w realizacji dzieła ekumenicznego przekładu Biblii. Na podstawie tej uchwały w marcu 1994 roku Prezydium Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce powołało zespół roboczy do spraw polskiej ekumenicznej edycji Pisma Świętego. W skład komisji weszli przedstawiciele kościołów członkowskich Towarzystwa. Pierwsze propozycje sugerowały, aby nie rozpoczynać całkiem nowego tłumaczenia, gdyż taka praca jest bardzo czasochłonna i wymaga dużych nakładów ekonomicznych. Rozważano wykorzystanie zarówno *Biblii warszawskiej*, jak i *Biblii Tysiąclecia* jako tekstu do dokonania rewizji bądź emendacji przy stworzeniu przekładu ekumenicznego, konsultując taką wersję z wydelegowanymi biblistami z Kościoła Rzymskokatolickiego. Finalnie podjęto jednak decyzję o rozpoczęciu prac nad całkiem nowym tłumaczeniem. Przystąpili do nich przedstawiciele 11 Kościołów członkowskich Towarzystwa: Kościoła Rzymskokatolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Zielonoświątkowego, Kościoła Chrystusowego oraz Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego.

## Podstawowe założenia do tłumaczenia *Biblii Ekumenicznej*

Za podstawowe teksty do tłumaczenia przyjęto: w przypadku ksiąg protokanonicznych Starego Testamentu *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1990; w przypadku ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, vol. 1–2, 8 ed., Stuttgart 1965; a w przypadku Nowego Testamentu *The Greek New Testament*, ed. K. Aland, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994. Podczas prac nad tłumaczeniem i redakcją wykorzystywano również nowsze wydania krytyczne, tj. *Biblia Hebraica Quinta*, ed. A. Schenker et al., Stuttgart 2004; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, editio altera, quam recognovit et

emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006 oraz *Novum Testamentum Graece*, ed. B. Aland et K. Aland, J. Karavidopoulos, C. Martini, B. Metzger, Stuttgart 1993 (i późniejsze).

Kluczowym założeniem dotyczącym przekładu była wierność tekstowi oryginałów, które zostały przyjęte za podstawę tłumaczenia, z jednoczesnym zachowaniem współczesnego, zrozumiałego języka polskiego. Przekład miał być współczesny, ale nie zbyt dynamiczny czy potoczny, a zarazem nie stanowić parafrazy. W wytycznych ustalonych na początku projektu przyjęto, że cała praca translatorskiej i redakcyjnej ma przyświecać pytanie „Czy tak się dzisiaj mówi?”. I odpowiedź powinna pozwolić na uniknięcie archaizmów. Zatem w *Biblii Ekumenicznej* połączono metodę ekwiwalencji formalnej i dynamicznej, nie faworyzując żadnej z nich. Wszystkie te założenia spowodowały, że cały proces powstania przekładu ekumenicznego niejednokrotnie nie był łatwym zadaniem, ale na pewno bardzo ciekawym dla jego uczestników. Pochłaniał dużo czasu, ale chęć osiągnięcia najlepszego rozwiązania lingwistycznego była priorytetem.

Zgodnie z *Wytycznymi do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii* księgi deuterokanoniczne zostały umieszczone pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Nowatorskim rozwiązaniem w porównaniu do dostępnych do tej pory przekładów Biblii na język polski jest zamieszczenie dwóch wersji Księgi Daniela i Księgi Estery oraz na prośbę Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego Trzeciej Księgi Machabejskiej. Zarówno Księga Daniela, jak i Księga Estery znalazły się wśród ksiąg protokanonicznych, w wersji hebrajskiej oraz wśród ksiąg deuterokanonicznych, w wersji greckiej. Ponadto w deuterokanonicznej Księdze Daniela w przypisach umieszczono jeszcze tłumaczenie fragmentów tej księgi na podstawie tzw. Recenzji Teodocjona.

## Przebieg prac

Tłumaczenie przekładu ekumenicznego rozpoczęto od ksiąg Nowego Testamentu. Początkowo prace związane z translacją i redakcją Ewangelii Mateusza, Marka i Łukasza toczyły się w zespole Komisji Przekładu i przebiegały podczas wspólnych posiedzeń. Wypracowywanie proponowanych rozwiązań oraz ich zatwierdzanie odbywało się poprzez głosowanie. Tak przyjęty sposób procedowania bardzo wydłużał proces powstania finalnego tekstu.

Te doświadczenia sprawiły, że postanowiono, aby pozostałe księgi przekazać do wybranych tłumaczy, otrzymane efekty konsultować z redaktorami merytorycznymi oraz polonistami, a następnie konsultantami kościelnymi. W ten sposób powstał model postępowania, który z drobnymi modyfikacjami funkcjonował do ukończenia prac nad jednotomowym wydaniem *Biblii Ekumenicznej*. Początkowo powołano jednego redaktora naukowego całego Nowego Testamentu, który nadawał ostateczny

charakter księgom otrzymanym od tłumaczy oraz polonistów. Tak przygotowany tekst trafiał do rąk konsultantów naukowych przekładu i do konsultacji biblijnej, oraz do polonisty, a następnie do konsultantów kościelnych w celu naniesienia finalnych uwag i zaakceptowania wersji ostatecznej. Nowy Testament ukazał się w 2001 roku.

Kolejnym etapem tłumaczenia stały się księgi Starego Testamentu. Wzorem Nowego Testamentu nad całością procesu początkowo czuwał jeden redaktor naukowy. Chęć przyśpieszenia prac nad tym znacznie obszerniejszym materiałem spowodowała powołanie kolejnych kilku współpracujących redaktorów naukowych. Ze względu na czas upływający od rozpoczęcia projektu przekładu ekumenicznego i liczne głosy czytelników Nowego Testamentu oczekujących kolejnych rezultatów, Towarzystwo Biblijne w Polsce zdecydowało o wydaniu Starego Testamentu w tomach. Pierwszą opublikowaną w 2008 roku częścią Starego Testamentu zostały Księgi Dydaktyczne (t. 3). Wybór Ksiąg Dydaktycznych wynikał z największego zaawansowania prac na tym materiałem. Kolejnym wydanym tomem były Księgi Deuterokanoniczne (t. 5), z tych samych powodów. Jednak sposób pracy nad Księgami Deuterokanonicznymi uległ modyfikacji. Do redakcji tomu powołano zespół redaktorów reprezentujących trzy tradycje chrześcijańskie: katolicką, prawosławną i protestancką. Każdy z nich był redaktorem prowadzącym wybranych ksiąg, zaś pozostali po kolei odnosili się do opracowanego tekstu. Następnym etapem była redakcja polonistyczna oraz wspólne posiedzenie redaktorów naukowych i polonisty w celu uzgodnienia wersji tekstu poszczególnych ksiąg biblijnych, które zostaną przekazane do ostatecznego zatwierdzenia przez konsultantów kościelnych reprezentujących 11 Kościołów członkowskich Towarzystwa. Księgi Deuterokanoniczne ukazały się w 2012 roku. Przyjęty przy tomie 5 sposób pracy okazał się najlepszym z dotychczas stosowanych, dlatego też kolejne tomy Starego Testamentu zostały opracowane w ten sam sposób. W 2015 roku opublikowano Pięcioksiąg (t. 1), a w 2016 roku wydano dwa tomy – Księgi Historyczne (t. 2) oraz Księgi Prorockie (t. 4). W 2018 roku ukazało się jednotomowe wydanie *Biblii Eku-  
menicznej* w dwóch wersjach – z Księgami Deuterokanonicznymi oraz bez nich. Decyzja ta wynikała z doświadczeń publikacji międzywyznaniowych tekstów biblijnych przez inne Towarzystwa Biblijne oraz chęci umożliwienia czytelnikom wyboru Biblii z kanonem ksiąg, do którego są przyzwyczajeni.

Mimo że redaktorzy pracujący przy kolejnych tomach zmieniali się, atmosfera pracy nad wspólnym dla wszystkich chrześcijan tekstem Pisma Świętego była bardzo dobra. Ze względu na przyjęte założenia – skupienia się na najlepszym przełożeniu tekstów hebrajskich (aramejskich) i greckich oraz treści przypisów zawierających tylko treści historyczne i geograficzne oraz odnośniki biblijne – praca nad tekstem nie wywoływała sporów. Za to uczestnicy posiedzeń zespołu redakcyjnego czy też zespołu konsultantów kościelnych toczyli dyskusje wynikające bardziej z własnej wrażliwości językowej bądź przyzwyczajenia do używanych tekstów.

Doświadczenia tej wieloletniej pracy nad ekumenicznym przekładem Biblii tylko utwierdzają, że Pismo Święte jest częścią wspólną dla nas wszystkich. Dają również dobre świadectwo pracy zespołowej.

Od początku powstania przekładu w pracach brali udział pracownicy Towarzystwa Biblijnego, z ówczesnymi Paniąmi Dyrektor (do 2004 roku p. Barbarą Enholc-Narzyńską, od 2004 do 2018 roku p. Małgorzatą Platajs) na czele, oraz konsultanci ds. tłumaczeń ze Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych (ZTB). Zgodnie z *Wytycznymi...* tłumacze, redaktorzy i konsultanci mogli liczyć na wsparcie ze strony konsultantów ds. tłumaczeń ZTB, korzystając z ich fachowej wiedzy oraz doświadczenia z zakresu tłumaczeń Biblii.

Praca na przekładem ekumenicznym zajęła ponad dwadzieścia lat, w jego powstaniu brało udział 70 osób. Zaowocowało to wydaniem tekstu, który teraz może dotrzeć do szerokiego grona czytelników.

## Literatura

*Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami Deuterokanonicznymi* (2017), Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.

*Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/142-konstytucja-dogmatyczna-o-objawieniu-bozym-dei-verbum.html> (dostęp: 09.05.2021).

*Studia i dokumenty ekumeniczne* (1989), 2/26, *Wytyczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii*, tłum. J. Kruczyńska, Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Warszawa.

### *The course of work on the Ecumenical Bible*

The study presents the course of work on the *Ecumenical Bible* and the basic assumptions for the translation of the work. The beginning of ecumenical (or interfaith) translation initiatives is the Dogmatic Constitution on Divine Revelation of the Second Vatican Council, called *Dei Verbum*, of November 18, 1965. Thanks to this document, in 1968 the Guiding Principles of Interfaith Collaboration in Bible Translation were created, which are a joint document of the Secretariat for Christian Unity and the United Bible Societies. In 1987, the Guidelines for Interfaith Collaboration in Translating the Bible were published. They very precisely define which texts of the Old Testament in Hebrew and the New Testament in Greek should be used, and they also provide information on how to resolve the differences in the canon of books between the editions of Catholic and Protestant translations. Based on the aforementioned documents and the experience of the team of translators, a model of work on ecumenical translation was created. The preparation of the *Ecumenical Bible* took over twenty years, and a group of 70 people collaborated on its creation. The joint work resulted in the publication of the text in 2017.

**Keywords:** *Ecumenical Bible*, Ecumenical Dialogue, *Dei Verbum*



# Współpraca ekumeniczna w promocji Biblii na przykładzie regionu górnosławsko-zagłębiowskiego

**Adam Palion**

kapłan Kościoła rzymskokatolickiego  
doktor teologii w zakresie teologii ekumenicznej

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.07>

## Wstęp

W *Dekrecie o ekumenizmie* Soboru Watykańskiego II ukazano, że Pismo Święte jest znakomitym narzędziem Boga do budowania jedności Kościoła, która jest zadana każdemu ochrzczonemu. Dlatego też dialog ekumeniczny powinien się opierać na nawróceniu się poprzez wprowadzanie Ewangelii w życie człowieka (*Dekret o ekumenizmie*, 2002: 206–208). Zaś *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu* z 1970 roku wskazuje, że dzięki Biblii, która jest wspólna wszystkim Kościołom chrześcijańskim i wspólnotom eklezyjalnym, można ukazać bogactwo jedności w różnorodności (*Dyrektorium do wykonywania uchwał...*, 1982: 137). W *Refleksjach i wskazaniach odnośnie dialogu ekumenicznego* z 1971 roku Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan wskazuje objawienie Boże zawarte w Biblii jako wspólny mianownik chrześcijaństwa, czego wyrazem jest oparcie się na Jezusie Chrystusie będącym głową Kościoła, w którym Duch Święty jest narzędziem oraz drogą do szukania i budowy jedności. Sekretariat przypomina tekst z soborowej konstytucji *Lumen gentium*, że chrześcijanie powinni się kierować i karmić Pismem Świętym (*Refleksje i wskazania...*, 1982: 153, 155). Dokument *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej* po raz kolejny porusza temat wspólnej pracy nad ekumenicznym

przetłumaczeniem Biblii, zachęcając Wydziały Teologiczne do współpracy z Towarzystwem Biblijnym czy Chrześcijańską Akademią Teologiczną w Warszawie w dotarciu ze Słowem Objawionym do różnych grup społecznych oraz promocji lektury Biblii (*Współpraca ekumeniczna...*, 1982: 171–172).

Episkopaty krajowe Kościoła rzymskokatolickiego wydały różnego rodzaju wytyczne dotyczące spraw ekumenicznych, w których można odnaleźć wskazania odnoszące się do tłumaczenia Biblii w rozumieniu ekumenicznym. Komisja Polskiego Episkopatu do Spraw Ekumenizmu opublikowała też *Wytyczne programowe w sprawie ekumenicznej formacji w polskich seminariach duchownych i fakultetach teologicznych*, gdzie zaleca w normach szczegółowych pracę nad przekładem ekumenicznym Biblii (*Wytyczne programowe...*, 1982: 233). Warto tu też podkreślić, że dokumenty rzymskokatolickiego Kościoła lokalnego wspominają o Biblii jako narzędziu do budowania jedności, ponieważ jest ona nauczaniem powszechnym.

Pierwsze wytyczne odnośnie do nabożeństw biblijnych możemy znaleźć w dokumentach I Synodu Diecezji Katowickiej, w których ojcowie synodalni stwierdzają, że nabożeństwo liturgii słowa pomoże chrześcijanom w zrozumieniu Chrystusowej nauki o jedności. Przypominają również, że Biblia jest wspólnym dziedzictwem stanowiącym najlepszy fundament do budowania pobożności i dialogu ekumenicznego. Ponadto zachęcają, by nabożeństwa biblijne nie były organizowane okazjonalnie, ale odbywały się systematycznie. Mówiąc o formach współpracy, zalecają umożliwianie wymiany kaznodziejów podczas biblijnych nabożeństw ekumenicznych organizowanych w poszczególnych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich.

W dokumentach pierwszego katowickiego Synodu zamieszczono prośbę skierowaną do Konferencji Episkopatu Polski, szczególnie do Komisji Ekumenicznej, o nawiązanie kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną w celu przygotowania wspólnego tłumaczenia Biblii (*Ekumenizm w Kościele Katowickim*, 1976: 230, 233, 241).

Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej jeszcze dobitniej wskazują, że nabożeństwa ekumeniczne mają być sprawowane poza Mszą św., bez wystawienia Najświętszego Sakramentu i powinny przybierać formę nabożeństwa Słowa (*Dialog Kościoła katowickiego*, 2016: 149).

Celem artykułu jest próba przedstawienia wybranych aktywności ekumenicznych poświęconych promocji Biblii przez środowiska kościelne związane ze śląskim oddziałem Polskiej Rady Ekumenicznej oraz recepcji dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego na terenie archidiecezji katowickiej.

## ***Oecumenismus spiritualis***

Ekumenizm duchowy jest podstawową drogą do jedności wyznawców Chrystusa. Historia nabożeństw ekumenicznych na terenie działania diecezji katowickiej rozpoczęła się jeszcze podczas trwania obrad Soboru Watykańskiego II, w 1964 roku. Pierwsze nabożeństwo odbyło się 18 stycznia tamtego roku w Skoczowie, na Śląsku Cieszyńskim, w rzymskokatolickim kościele pw. Świętych Piotra i Pawła, kolejne już następnego dnia w Cieszynie, w rzymskokatolickim kościele pw. św. Marii Magdaleny. Obydwa spotkania miały charakter nabożeństw biblijnych, podczas których wysłuchano Słowa Bożego i zapoznano się z ideą zjednoczenia chrześcijaństwa. W obu brał udział bp Herbert Bednorz, pełniący wówczas funkcję koadiutora schorowanego ordynariusza diecezji katowickiej, bp. Stanisława Adamskiego.

Warto zauważyć, że mimo licznego uczestnictwa wiernych Kościołów rzymskokatolickiego i luterańskiego zabrakło na nich duchownych tego ostatniego, powodowanych obawą o reakcje swych wiernych. Ta sytuacja ukazuje, jak trudne były początki wspólnych nabożeństw ekumenicznych. Pastorzy przybyli jednak na spotkania w budynkach parafialnych z bp. Bednorzem po nabożeństwie (*Sprawozdanie z nabożeństwa o zjednoczenie...*, 1965).

Na obszarze działania śląskiego oddziału PRE przyjęła się zasada organizowania nabożeństw centralnych podczas Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan (18–25 stycznia każdego roku) w formie nabożeństw biblijnych i odbywania ich naprzemiennie na gruncie rzymskokatolickim i innych wyznań chrześcijańskich z kaznodziejami z tych wspólnot. Dzięki temu można poznać tradycje liturgiczne danych środowisk zawarte w sposobie zwiastowania Słowa Bożego oraz w bogactwie śpiewów zaczerpniętych wprost z Biblii (*Programy nabożeństw ekumenicznych*).

Od 1964 roku na terenie diecezji katowickiej (od 1992 roku archidiecezji katowickiej) wszystkie nabożeństwa ekumeniczne mają charakter nabożeństw biblijnych. Przygotowywano je w różnych formach – zawsze punktami centralnymi są głoszenie i objaśnianie Słowa Bożego (kazanie, homilia).

Jednym z elementów promocji Biblii wśród młodych jest młodzieżowe ekumeniczne nabożeństwo biblijne. Po raz pierwszy na terenie funkcjonowania śląskiego oddziału PRE zorganizowano je 24 stycznia 1988 roku w kościele ewangelicko-augsburskim w Świętochłowicach. Koncentrowało się ono na Słowie Bożym, z kazaniem ks. dziekana Eugeniusza Elerowskiego, proboszcza parafii polskokatolickiej w Bolesławiu. Kolejne takie młodzieżowe nabożeństwo ekumeniczne o charakterze biblijnym przygotowano 8 lat później w luterańskim kościele Zmartwychwstania Pańskiego w Katowicach. Organizatorami nabożeństwa byli

ks. radca Tadeusz Szurman<sup>1</sup> oraz ks. dziekan Stanisław Puchała<sup>2</sup> (Gross, *Sprawozdanie z działalności...*, 1996).

Ciekawą inicjatywę ekumeniczną zapoczątkowała w 1990 roku rzymskokatolicka parafia pw. Jana Chrzciciela w Brennej, organizując wymianę kaznodziejów w okresie bożonarodzeniowym. Podczas katolickiej pasterki kazanie wygłosił ks. Erwin Mikler, proboszcz miejscowej parafii ewangelicko-augsburskiej, a na luterzańskim nabożeństwie pierwszego dnia Bożego Narodzenia Słowo Boże zwiastował ks. Józef Budniak, proboszcz parafii rzymskokatolickiej w Brennej. Kazania miały charakter biblijny, przez co ukazywały słuchaczom, jak wielkie znaczenie ma Pismo Święte na drodze do jedności – umożliwiały też małżeństwom mieszanym wyznaniowo pełniejsze współprzeżywanie świąt (Budniak, 2002: 130–131).

Inną formą obcowania ze Słowem Bożym było ekumeniczne spotkanie przy bożonarodzeniowej stajence w rzymskokatolickiej bazylice oo. Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach. Było ono następstwem opisanej powyżej inicjatywy ks. Józefa Budniaka z Brennej w latach 90. Nabożeństwo w takiej postaci zostało poprowadzone kilka razy i na wiele lat zaprzestano jego organizacji. Dopiero od roku 2016 zostało wznowione w formie ekumenicznego kolędowania przy panewnickim żłóbku z inicjatywy o. Alana Ruska, proboszcza tutejszej parafii, i ks. dra Adama Paliona, delegata arcybiskupa katowickiego ds. ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Podobnie jak poprzednie, opiera się na Biblii, ale każdorazowe ekumeniczne kolędowanie odwołuje się do corocznych haseł TPMoJCh, albo hasła Ekumenicznych Dni Biblijnych (Budniak, 2002: 130–131; Palion, 2018b: 9–23).

Ważną rolę w ukazywaniu Pisma Świętego jako wspólnego fundamentu dla chrześcijan odgrywały Ekumeniczne Dni Biblijne, w szczególności nabożeństwa ekumeniczne organizowane z ich okazji.

Pomysłodawcą tej inicjatywy był emerytowany duchowny i zwierzchnik Kościoła Chrystusowego, Henryk Rother-Sacewicz. Gdy pełnił funkcję wiceprzewodniczącego Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce, jako pastor zboru w Sosnowcu zachęcił wiernych do wykorzystania nowego obiektu sakralnego do promocji Pisma Świętego na szerszą skalę. Tak zrodziły się „Sosnowieckie Dni Biblii”. 25 maja 2002 roku zorganizowano pierwszą taką imprezę wraz

---

<sup>1</sup> Tadeusz Szurman (1954–2014), duchowny ewangelicki, biskup diecezji katowickiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego, w latach 1982–1986 duszpasterz młodzieży diecezji katowickiej Kościoła luterńskiego, zaś w latach 1984–1990 ogólnopolski duszpasterz młodzieży luterńskiej oraz przewodniczący Komisji Młodzieżowej Polskiej Rady Ekumenicznej. Wspierał Ekumeniczne Dni Biblijne, był współorganizatorem nabożeństw i konferencji promujących wiedzę i pobożność biblijną. Por. Kalisz, 2018: 103–104.

<sup>2</sup> Stanisław Puchała (ur. 1948), duchowny rzymskokatolicki, w latach 1981–1998 był archidiecejalnym duszpasterzem akademickim w Katowicach, od 1988 do 2000 roku członek Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego. Por. Polak, 1996: 300.

z nabożeństwem, podczas którego kazanie wygłosił proboszcz luterańskiej parafii w Sosnowcu, ks. Adam Malina. Pierwsze nabożeństwo nie miało zbyt rozbudowanej formy – odczytano tekst Ewangelii, zwiastowano Słowo Boże przy czynnym udziale młodzieży (Kalińska, Rother-Sacewicz, 2017: 57). Wydarzenie to zgromadziło przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich. Od tego momentu „Sosnowieckie Dni Biblii” wpisały się w kalendarz corocznych działań Kościoła Chrystusowego w Sosnowcu.

Rok 2007 był przełomowym, gdyż wtedy Dni Biblii zostały zorganizowane zarówno w Sosnowcu, jak i w Katowicach, co stało się datą początkową organizowania tej imprezy w stolicy regionu – do 2014 roku kontynuowano je na terenie Zagłębia.

Od roku 2008 Ekumeniczne Dni Biblijne odbywają się pod patronatem Archidiecezji Katowickiej Kościoła rzymskokatolickiego (reprezentowanej przez ks. dra Adama Paliona, delegata ds. ekumenizmu) i śląskiego oddziału PRE (reprezentowanej do 2015 roku przez ks. Andrzeja Malickiego, katowickiego pastora ewangelicko-metodystycznego).

Od roku 2016 sympozjum biblijne organizowane w ramach tych dni zostało włączone do cyklu spotkań Akademii Ekumenicznej w Katowicach (Palion, 2018b: 17–19).

## ***Oecumenismus scientialis***

Ekumenizm naukowy dotyczący Biblii ma bogatą historię na Śląsku i w Zagłębiu. Podczas każdych „Sosnowieckich Dni Biblii” i „Ekumenicznych Dni Biblijnych” w Katowicach odbywały się sympozja biblijne. W 2002 roku, w związku z ukazaniem się wówczas *Pisma Świętego Nowego Testamentu i Psalmów* w przekładzie ekumenicznym, Katowice gościły uczestników imprezy promocyjnej.

Podczas Śląskiego Święta Biblii, zorganizowanego przez śp. bp. Tadeusza Szurmana, zaprezentowano cztery wykłady. Pierwszy wygłosiła Barbara Enholc-Narzyńska, Dyrektor Generalna Towarzystwa Biblijnego w Polsce (1967–2003). Tytuł prelekcji brzmiał „Przez dawanie Biblii ludziom – dawać im samego Chrystusa”. *Z doświadczenia współpracy międzykościelnej nad ekumenicznym przekładem Nowego Testamentu i Księgi Psalmów*. Swoim wystąpieniem Pani Dyrektor przybliżyła słuchaczom historię idei ekumenicznego przekładu Pisma Świętego w Polsce (Enholc-Narzyńska, 2002: 7–12).

Drugim prelegentem był ks. dr hab. Józef Kozyra, biblista rzymskokatolicki z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, który zaprezentował referat pt. *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych*. W swoim wykładzie przedstawił istotę przekładu biblijnego i przykłady starożytnych tłumaczeń Pisma Świętego. Zaprezentował też tłumaczenia rzymskokatolickie Biblii na języki nowożytnie (Kozyra, 2002: 14–62).

Kolejno wystąpił ks. dr Mirosław Kiedzik, biblista rzymskokatolicki z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który wygłosił referat pt. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych – główne założenia i zmiany w brzmieniu przekładu Nowego Testamentu oraz ich podstawy*. W swoim przemówieniu nie tylko opisał główne założenia i zmiany w brzmieniu poszczególnych wyrazów, ale przedstawił je słuchaczom na przykładzie *Biblii warszawskiej*, *Biblii warszawsko-praskiej* i *Biblii Tysiąclecia* (Kiedzik, 2002: 63–77).

Ostatnim prelegentem był ks. dr Alfred Tschirschnitz, biblista luterański z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, który zaprezentował temat *O ekumenicznym przekładzie Pisma Świętego*. Przedstawił w nim zarys historii polskich tłumaczeń Biblii, następnie skrótowo omówił prace nad przekładem ekumenicznym, zwłaszcza Starego Testamentu (Tschirschnitz, 2002: 78–89).

Pokłosem „Sosnowieckich Dni Biblii” oraz „Ekumenicznych Dni Biblii” w Katowicach, a także tego, że w sympozjach biblijnych brało udział liczne grono słuchaczy, jest powstanie Akademii Ekumenicznej w Katowicach w roku 2015. Uczestnicy prelekcji i sympozjów biblijnych wyrażali zainteresowanie także wiedzą o Kościołach inicjujących wydarzenia związane z promocją Biblii, stąd pomysł organizowania regularnych spotkań o tematyce biblijnej i nie tylko. W roku Akademickim 2015/2016 zainaugurowano działalność Akademii Ekumenicznej w Katowicach, korzystając z gościnności Biblioteki Śląskiej, która od lat chętnie otwierała swe podwoje dla imprez ekumenicznych i biblijnych.

Roczny cykl wykładów i spotkań Akademii został wzbogacony o stały element – sympozjum biblijne w ramach Ekumenicznych Dni Biblii. Jego forma została przejęta ze wcześniejszych spotkań i zasadniczo polega na dwugłosie biblistycznym w oparciu o temat sugerowany przez hasło EDB na dany rok.

Dotychczas gośćmi tych sympozjów byli każdorazowo bibliści rzymskokatoliccy i protestanccy. Wśród tych pierwszych znaleźli się m.in.: ks. dr hab. Józef Kozyra, ks. dr hab. Artur Malina, ks. dr Janusz Wilk, ks. dr Maciej Basiuk, ks. dr Tomasz Kusz; a wśród tych drugich m.in.: dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. dr hab. Jakub Ślawik, prof. dr hab. Andrzej Kluczyński, dr Piotr Lorek, dr Leszek Jańczuk (Palion, 2018g: 22).

Rosnące zainteresowanie tematyką spotkań Akademii Ekumenicznej widoczne już po roku jej funkcjonowania i wyrażające się liczebnością uczestników skłoniło organizatorów do powołania czasopisma naukowego dokumentującego ekumeniczną działalność środowiska skupionego wokół opisywanych inicjatyw.

W półroczniku „Oecumenica Silesiana”, wydawanym od 2018 roku, ukazują się nie tylko referaty wygłoszone podczas spotkań Akademii, ale też inne artykuły i materiały poświęcone wielokulturowości Górnego Śląska, dialogowi międzyreligijnemu i tolerancji.

Poczesne miejsce zajmują w nim treści związane z EDB, w tym ekumeniczne rozważania nad Słowem Bożym przygotowywane corocznie przez inne środowisko wyznaniowe spośród Kościołów reprezentowanych w Krajowym Komitecie Towarzystwa Biblijnego w Polsce (Palion, 2018g: 22; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2012*, 2018: 91–92; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2013*, 2018: 93; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2014*, 2018: 94–95; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2015*, 2018: 96–97; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2016*, 2018: 90–91; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2017*, 2018: 92; *Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2018*, 2018: 93–94).

17 listopada 2016 roku ks. dr Adam Palion, delegat arcybiskupa katowickiego ds. ekumenizmu, zorganizował w gmachu Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach konferencję pt. *200-lecie Towarzystwa Biblijnego w Polsce* jako regionalną formę uczczenia tego jubileuszu. W jej trakcie zaprezentowano cztery okolicznościowe tematy.

Pierwsze wystąpienie przygotowała Małgorzata Platajs, Dyrektor Generalna Towarzystwa Biblijnego w Polsce (2003–2020). W swoim odczycie *Biblia w przekładzie ekumenicznym związana z historią Towarzystwa Biblijnego w Polsce* przedstawiła perypetie powstawania polskiego przekładu ekumenicznego na tle dziejów Towarzystwa na polskiej ziemi.

Drugi wykład, pt. *Stosunek protestantów do ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu*, wygłosił dr Leszek Jańczuk, biblista protestancki uczestniczący w przekładzie ekumenicznym. W swoim wystąpieniu przedstawił pozytywne i negatywne opinie odnośnie do ekumenicznego przekładu Biblii, z jakimi spotkał się podczas pracy nad tym tłumaczeniem.

Kolejnym prelegentem był ks. Henryk Rother-Sacewicz, emerytowany zwierzchnik Kościoła Chrystusowego w RP, który zaprezentował odczyt pt. *Kilka refleksji nad tłumaczeniem Biblii w przekładzie ekumenicznym*. Zawarł w nim swoje spostrzeżenia oraz przemyślenia związane z tą inicjatywą, z perspektywy członka zespołu konsultantów kościelnych w latach 1999–2016.

Ostatni wystąpił ks. dr Adam Palion, który przedstawił referat pt. *Ekumeniczne Dni Biblijne na terenie aglomeracji śląskiej*. Pokazał wybrane inicjatywy związane z Biblią podejmowane w regionie górnośląsko-zagłębiowskim (Palion, 2018e: 110).

Ważnym elementem w obszarze ekumenizmu naukowego jest katecheza skierowana do dzieci szkolnych. Podczas spotkania duszpasterskiego poświęconego Jedności Chrześcijan w Cieszynie 25 stycznia 1965 roku omawiano zagadnienie katechezy ekumenicznej, czego zwieńczeniem miało być przygotowanie do 1969 roku sześciu katechez o tematyce ekumenicznej<sup>3</sup>. Dzięki temu bp Herbert Bednorz stał się

<sup>3</sup> W archiwum archidiecezji katowickiej zachowały się tylko 4 katechezy, a trzy z nich są opublikowane w: Palion, 2011: 305–319.

pierwszym hierarchą rzymskokatolickim, który zlecił opracowanie takiej inicjatywy. Scenariusze tych katechez wiele miejsca poświęcały tekstom biblijnym, które najlepiej obrazują, czym jest budowanie jedności pomiędzy chrześcijanami. Decyzja bp. Bednorza była podyktowana dokumentami soborowymi (Jan Paweł II, 1996: 29–31)<sup>4</sup>.

Pierwsza z tych katechez została przygotowana na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w roku 1969 przez ks. Andrzeja Rdesta. Wybrał temat: *Nasza miłość do drugiego prowadzi do jedności*. Autor katechezy wspomniał o bracie Rogerze i jego wspólnocie z Taizé<sup>5</sup>, która żyła we wzajemnej miłości między ludźmi i z Bogiem, będącym w trzech Osobach. Całą katechezę oparto na Ewangelii Jana (J 13,1–14; 34; 35) i *Dekrecie o ekumenizmie*. Rozwijając temat, autor wyjaśnił przyczyny podziału Kościoła, omówił liturgię jako znak jedności<sup>6</sup>.

W 1973 roku, na kolejny Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan, ks. Henryk Holubars przygotował katechezę na temat: *Panie, naucz nas modlić się* podkreślającą prymat modlitwy w działalności ekumenicznej. Omówił poszczególne części mszy świętej i wskazał teksty niosące akcenty ekumeniczne – począwszy od pozdrowienia w liturgii wstępnej, poprzez modlitwy eucharystyczne, kończąc na słowach obrzędu Komunii świętej. W swoim wystąpieniu poświęcił też miejsce na zaczerpnięte z Biblii teksty będące wspólnym świadectwem chrześcijańskiej modlitwy (Holubars, *Szkic katechezy...*, 2011a).

## Oecumenismus practicalis

Z ekumenizmu duchowego i naukowego powinien powstać ekumenizm praktyczny. Modlitwa łączy nas w wołaniu do Boga Ojca o jedność; spotkania naukowców szukają tego, co wspólne, by na tym budować jedność; natomiast codzienne spotkanie człowieka z człowiekiem w duchu szacunku i miłości stanowi obraz ucznia, który się uczy, słucha i współdziała z innymi w czynieniu dobra.

Praktycznym przejawem współpracy dotyczącej Biblii w regionie górnośląsko-zagłębiowskim jest organizowanie m.in. koncertów, wystaw i konkursów.

W dokumentach I Synodu Diecezji Katowickiej biskup Herbert Bednorz zachęca wiernych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich do wspólnego rozważania Pisma Świętego dla powszechnego pożytku Kościoła. Taka zachęta pojawia się po raz

<sup>4</sup> Por. DE 3, 4; DM 15; KK 15; Kongregacja do Spraw Duchowieństwa: *Ogólna Instrukcja Katechetyczna z 1971*, s. 115

<sup>5</sup> Zob. AAKat. ARZ 279, Ekumenizm, Vol. I–1964–1970.

<sup>6</sup> Zob. AAKat. ARZ 279, Ekumenizm, Vol. I–1964–1970 (maszynopis); Por. *Katecheza*, [w:] A. Palion, *Ekumeniczny wymiar posługi biskupiej Herberta Bednorza*, Katowice, 2011, s. 308–311.

pierwszy w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Jak zauważa biskup, te wspólne spotkania nad Biblią będą najlepszym fundamentem do budowania jedności wśród chrześcijan (*Ekumenizm w Kościele Katowickim*, 1976: 232–233).

Innym zagadnieniem, na które wskazywali ojcowie synodalni, była ewangelizacja mająca się stać płaszczyzną i formą współpracy między chrześcijanami. Jednym z jej podstawowych celów jest świadectwo życia Pismem Świętym i inspirowanie innych do życia zgodnie z jego zasadami (*Ekumenizm w Kościele Katowickim*, 1976: 232–233).

Dzięki otwartości ordynariusza diecezji katowickiej bp. Herberta Bednorza na ewangelizację w dniu 11 października 1978 roku katowicka katedra Chrystusa Króla gościła światowej sławy amerykańskiego kaznodzieję baptystycznego, Billy'ego Grahama w ramach jego kampanii ewangelizacyjnej w Polsce. W czasie nabożeństwa ewangelista oparł swoje wystąpienie na słowach zaczerpniętych z Listu Pawła do Galatów: *Jeśli zaś chodzi o mnie, to obym się nie chlubił z innego powodu jak tylko z krzyża naszego Pana Jezusa Chrystusa* (Ga 6,14; cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...*, 2017: 2264) – nadając tym samym tytuł całej ewangelizacji *Krzyż – drogowskazem zbawienia* (Stankiewicz, 1979: 144; Palion, 2015: 97–110).

Kolejnym wyrazem ekumenizmu praktycznego dotyczącego Biblii była ogólnoeuropejska ewangelizacja satelitarna *ProChrist*, która odbywała się w katowickim Spodku w dniach 6–13 kwietnia 2008 roku. Podczas spotkań ewangelizacyjnych prowadzonych przez niemieckiego kaznodzieję luterńskiego, Ulricha Parzany'ego, zwiastowane było Słowo Boże, odbywały się współtowarzyszące wydarzenia artystyczne oraz kiermasz literatury i muzyki chrześcijańskiej. Uczestnicy tego festiwalu mogli zapoznać się z różnymi wydaniem Biblii oraz materiałów pomocnych w poznawaniu i zrozumieniu przesłania Pisma Świętego. Po raz pierwszy też do Katowic przyjechał *Bibliobus*, w którym w ramach promocji spotkań ewangelizacyjnych prowadzono prelekcje dotyczące Biblii (Palion, 2015: 103–106).

Warto tu jeszcze przedstawić jedno spotkanie ewangelizacyjne, które było swoistą kontynuacją tego z 1978 roku. 13 czerwca 2014 roku do katowickiej archikatedry Chrystusa Króla przybył syn Billy'ego Grahama, Franklin – kontynuator dzieła ewangelizacyjnego swego ojca. W trakcie ekumenicznego nabożeństwa ewangelizacyjnego wygłosił kazanie oparte na słowach z Ewangelii Jana: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że dał swego Jednorodzonego Syna, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16; cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...*, 2017: 2097). Wiara w Jezusa Chrystusa, o którym możemy przeczytać w Biblii, ma być siłą naszego świadectwa. Dlatego też Franklin wskazywał słuchaczom, by często sięgali po Pismo Święte jako najlepszą szkołę szacunku do człowieka (Palion, 2015: 106–110; *Ewangelizacja Franklina Grahama...*, 2015: 184–191).

Innymi inicjatywami podejmowanymi podczas Ekumenicznych Dni Biblii są różnego rodzaju wystawy związane z tematyką biblijną. Dotychczas były to np.: wystawa fotografii z Ziemi Świętej, ekspozycja księgozbioru Biblioteki Śląskiej dotyczącego różnych przekładów Biblii znajdujących się w zasobach tej instytucji, koncerty propagujące utwory inspirowane słowami Starego i Nowego Testamentu. Kilukrotnie przygotowywano wystawy Biblijne, na których można było zapoznać się z różnymi przekładami Pisma Świętego, a nawet dotknąć eksponatów, co przyciągało uwagę zwłaszcza młodych.

Kolejną ważną inicjatywą ekumenicznego promowania Pisma Świętego stał się Maraton Biblijny. Pierwsze publiczne czytanie obszernych fragmentów Biblii przez przedstawicieli różnych środowisk miało miejsce 8 czerwca 2002 roku podczas Śląskiego Święta Biblii. Zorganizowane zostało przez luterańską parafię Zmartwychwstania Pańskiego w Katowicach (*Program*, b.r.: 3).

Z okazji Ekumenicznych Dni Biblii w 2013 roku ks. dr Adam Palion zorganizował następny taki maraton, który odbył się w rzymskokatolickiej kaplicy pw. św. Barbary przy katowickim centrum handlowym Silesia City Center. Przeczytano tam Księgę Psalmów w przekładzie ekumenicznym.

Od tamtej pory ta impreza odbywa się corocznie, zawsze w tym samym miejscu, i ma charakter ekumeniczny – każdemu środowisku wyznaniowemu przysługuje wyznaczony czas na czytanie danego tekstu biblijnego. W 2015 i 2016 roku w czytaniu Pisma Świętego włączyli się też przedstawiciele władz samorządowych i artyści, a nawet przygodne osoby odwiedzające kaplicę (Palion, 2018b: 20; Palion, 2018c: 110–111; Palion, 2018d: 103–106; Palion, 2018e: 107–111)<sup>7</sup>.

Aby zachęcić dzieci i młodzież do sięgania po Pismo Święte, zorganizowano konkurs plastyczny o tematyce biblijnej. Jego pierwsza edycja miała miejsce w 2002 roku, zaś od roku 2014 organizowany jest on systematycznie. Temat każdego roku stanowi ogólnopolskie hasło EDB wskazane przez Towarzystwo Biblijne w Polsce. Pierwsze konkursy skierowane były do uczniów przedszkoli, szkół podstawowych i gimnazjalnych. Od roku 2016 rozszerzono je na uczniów szkół ponadgimnazjalnych, którzy mieli za zadanie wykonać pracę przestrzenną. Do konkursu zgłoszono 30 prac, nagrodzono i wyróżniono 18 z nich – po raz pierwszy organizując wystawę prac przestrzennych w Muzeum Archidiecezjalnym w Katowicach. Wydano też katalog wystawowy *Biblia. Historia i rzeźba*. Podczas otwarcia wystawy zaprezentowano wydanie kolejnych fragmentów Biblii w przekładzie ekumenicznym (Palion, 2018e: 110; Palion, 2016).

<sup>7</sup> Podczas Maratonu Biblijnego przeczytano następujące Księgi: 2013 – Ps, 2014 – J, 2015 – Mk, 2016 – Rdz, 2017 – Wj, 2018 – Lp, 2019 – Kpł, 2020 – nie odbył się z powodu pandemii, 2021 – Pwt, Rt, 1,2,3, J.

Kolejną nowością związaną z konkursem plastycznym było umożliwienie uczniom szkół średnich przygotowanie rzeźby albo grafiki. Po raz pierwszy prace graficzne zostały przygotowane w 2018 roku i zaprezentowane podczas wernisażu w dniach 11–20 września. Ukazały kolejną perspektywę, z jakiej młody odbiorca może spojrzeć na Słowo Boże. Podobnie jak wcześniej, i do tej wystawy przygotowano katalog, pt. *Alfa i Omega* (Palion, 2018f; Palion, 2018a).

## Podsumowanie

Minęło ponad 50 lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II, który dał Kościołowi rzymskokatolickiemu impuls do włączenia się w posługę na rzecz jedności chrześcijan. Warto podjąć się kilkudzaniowej recepcji działań na rzecz Biblii w duchu ekumenicznym.

Patrząc na pierwsze lata współpracy ekumenicznej w regionie górnośląsko-zagłębiowskim, kierowano je na otwarcie się na chrześcijan innych Kościołów i wspólnot. Biskup Herbert Bednorz często zachęcał do wspólnej modlitwy organizowanej w formie nabożeństwa Słowa, w którego centrum stały Pismo Święte, zwiastowanie i prośba o wybaczenie. Równoległe z ekumenizmem duchowym przejawiał się ekumenizm praktyczny, polegający na dostarczaniu przez protestantów egzemplarzy Pisma Świętego siostrom i braciom rzymskokatolickim. O takim przykładzie wspominał ks. bp Adam Włodarczyk, sufragan katowicki, w swoim kazaniu wygłoszonym podczas nabożeństwa na rozpoczęcie Ekumenicznych Dni Biblii w 2017 roku<sup>8</sup>.

Obserwując uczestnictwo w ekumenicznych nabożeństwach Słowa Bożego, można było zauważyć zmniejszającą się frekwencję, zwłaszcza niewielką liczbę młodych. Co prawda pojawiła się chęć przygotowywania takich nabożeństw poza normalnym kalendarzem liturgicznym, ale obawiano się o zainteresowanie wiernych. Dobrym impulsem ożywienia tych nabożeństw było ujednolicenie tekstu Biblii i korzystanie z przekładu ekumenicznego. To stało się ważnym elementem budowania obrazu jedności na fundamencie Pisma Świętego.

Znaczącym sukcesem działań ekumenicznych było też włączenie dzieci i młodzieży w proces zapoznawania się z Biblią jako bogactwem chrześcijańskim poprzez organizowanie konkursów plastycznych od 2002 roku. Urozmaicenie technik wykonywanych prac zwiększyło krąg uczestników. Warto tu podkreślić, że konkursy przygotowywali co roku prawie ci sami nauczyciele, katecheci i jednostki edukacyjne. Ciekawą inicjatywą było organizowanie wystaw z możliwością dotknięcia eksponatów, co szczególnie zainteresowało młodych odbiorców.

<sup>8</sup> Prywatne archiwum autora, syg. Kaz. 2017/3.

Na polu ekumenizmu naukowego nie prowadzono zbyt wielu działań, choć sympozja biblijne odbywające się podczas Ekumenicznych Dni Biblijnych miały niejednokrotnie interesujący charakter, ponieważ występy dwóch prelegentów łączyła tylko jedna myśl, czyli słowo zaczerpnięte z Biblii, hasło danego roku. Dzięki takiej formie uczestnicy mogli zapoznać się z szerszym spojrzeniem na dany werset. Wielkie znaczenie dla pogłębienia się współpracy ma powstanie Akademii Ekumenicznej oraz półrocznika „Oecumenica Silesiana” – spotkania tej pierwszej i łamy tego drugiego stały się wspaniałą okazją do poznawania innych religii, wyznań i kultur, a nade wszystko stwarzają możliwość popularyzacji Biblii.

Myśląc o przyszłości, należy znaleźć odpowiedź na pytanie – jak lepiej przedstawiać Pismo Święte z jego rolą gromadzenia i jednoczenia chrześcijan?

Zapewne konieczna jest efektywniejsza reklama, docieranie informacji o ekumenicznych inicjatywach biblijnych do większego grona odbiorców – tak wiernych Kościołów, jak również ich duszpasterzy i zwierzchników. Dlatego też trzeba jeszcze raz przywołać osobę ks. bpa Henryka Rother-Sacewicza. Jego postawa i zamiłowanie do Biblii stały się impulsem dla wielu ekumenistów, w tym dla autora tekstu, aby promować Biblię jako najlepsze narzędzie dane od Boga do szukania i krzewienia jedności wśród chrześcijan. Bez zaangażowania całego ludu Bożego powyższe inicjatywy nie odegrają większej roli w kształtowaniu świadomości tego, że Biblia stanowi wspólne dziedzictwo wszystkich chrześcijan. Niezbędnym wydaje się stworzenie strony internetowej, kalendarza, gdzie można by zamieszczać informacje o tych przedsięwzięciach.

Duchowym przewodnikom wspólnot kościelnych obca winna być postawa obawy o utratę wiernych w wyniku kontaktów międzywyznaniowych, co niejednokrotnie towarzyszyło wielu środowiskom w początkach ruchu ekumenicznego. Ogromne zadanie stoi tu przed edukacją, stąd koniecznym jest wspólne przygotowanie katechezy skierowanej do poszczególnych grup wiekowych.

Biblia jest darem Boga i narzędziem do budowania jedności. Warto ją wykorzystać i pokazać, że dzięki Słowu Bożemu możemy wspólnie działać na różnych płaszczyznach życia publicznego.

## Literatura

IV Śląski Ekumeniczny Dzień Biblii, [http://galeria.bs.katowice.pl/?page\\_id=74&album=14&gallery=503/](http://galeria.bs.katowice.pl/?page_id=74&album=14&gallery=503/) (dostęp: 19.02.2018).

V Ekumeniczne Dni Biblii. Sympozjum, aula „Parnassos” Biblioteka Śląska w Katowicach. 14 kwietnia, godz. 17.00. Program, Archiwum prywatne autora, sygn. ETB/KP 2013-AEDM.

V Sosnowiecki Dzień Biblii – etap II, [http://slowoizycie.pl/05-4/05-4\\_sosdb.html](http://slowoizycie.pl/05-4/05-4_sosdb.html) (dostęp: 19.02.2018).

V Sosnowiecki Dzień Biblii, <http://www.ekumenizm.pl/ekumenizm/w-polsce/v-sosnowiecki-dzien-biblii/> (dostęp: 19.02.2018).

- V Sosnowiecki *Dzień Biblii*, [http://www.mariawita.lodz.pl/aktualnosci/2005/bibl\\_sosn2.html/](http://www.mariawita.lodz.pl/aktualnosci/2005/bibl_sosn2.html/) (dostęp: 19.02.2018).
- VI Sosnowiecki *Dzień Biblii. Ekumeniczne Dni Biblii w Sosnowcu, Katowicach i okolicy*, [http://www.mariawita.lodz.pl/aktualnosci/2006/bibl\\_sosn.html/](http://www.mariawita.lodz.pl/aktualnosci/2006/bibl_sosn.html/) (dostęp: 19.02.2018).
- VI Sosnowiecki *Dzień Biblii. Powitanie*, Archiwum prywatne autora, sygn. Edb-6.1.
- Budniak J. (2002), *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Dekret o ekumenizmie* (2002), [w:] M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 193–208.
- Dialog Kościoła katowickiego* (2016), [w:] *Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu archidiecezji katowickiej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, s. 147–152.
- Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu* (1982), [w:] S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 131–148.
- Ekumenizm w Kościele Katowickim* (1976), [w:] *Wiara modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Walter's-Eltville, Katowice–Rzym, s. 226–245.
- Enholc-Narzyńska B. (2002), „Przez dawanie Biblii ludziom – dawać im samego Chrystusa”. Z doświadczenia współpracy międzykościelnej nad ekumenicznym przekładem Nowego Testamentu i Księgi Psalmów, [w:] *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Głos Życia, Bielsko-Biała, s. 7–13.
- Ewangelizacja Franklina Grahama. Wygłoszona w katedrze katolickiej pod wezwaniem Chrystusa Króla w Katowicach, dnia 13 czerwca 2014 roku* (2015), [w:] A. Palion (red.), *Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”. Studium ekumeniczne*, Emmanuel, Katowice, s. 184–191.
- Gross J., *Sprawozdanie z działalności Śląskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej w okresie od 4 I 1993 r. do 24 II 1996 r.*, Archiwum Śląskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej.
- Holubars H., *Szkic katechezy na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność, na temat: Panie naucz nas modlić się*, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, Akta Rzeczowe 280, Ekumenizm, Vol. 2–1971–1984 (maszynopis).
- Jan Paweł II (1996), *Adhortacja Catechesi Tradendae*, [w:] idem, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków, s. 29–31.
- Kalińska J., Rother-Sacewicz H. (2017), *Rys historyczny Zboru Kościoła Chrystusowego w Sosnowcu*, „Biblioteka Oecumenica Silesiana”, t. 3.
- Kalisz T. (2018), *Tadeusz Szurman, „Oecumenica Silesiana”*, nr 1(1), s. 103–104.
- Katecheza* (2011a), [w:] A. Palion, *Ekumeniczny wymiar posługi biskupiej Herberta Bednorza*, Studio Noa, Katowice, s. 305–307.
- Katecheza* (2011b), [w:] A. Palion, *Ekumeniczny wymiar posługi biskupiej Herberta Bednorza*, Studio Noa, Katowice, s. 308–311.
- Katecheza*, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, Akta Rzeczowe 279, Ekumenizm, Vol. I–1964–1970 (maszynopis).
- Kiedzik M. (2002), *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych – główne założenia i zmiany w brzmieniu przekładu Nowego Testamentu oraz ich podstawy*, [w:] *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Głos Życia, Bielsko-Biała, s. 63–77.
- Kozyra J. (2002), *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych*, [w:] *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Głos Życia, Bielsko-Biała, s. 14–62.

- Ogólna Instrukcja Katechetyczna (1971), „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, nr 2 (1973), s. 37–116.
- Palion A. (2011), *Ekumeniczny wymiar posługi biskupiej Herberta Bednorza*, Studio Noa, Katowice, s. 305–319.
- Palion A. (2015), *Ekumeniczne pokłosie ewangelizacyjne Billy’ego Grahama na Śląsku*, [w:] A. Palion (red.), *Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”. Studium ekumeniczne*, Emmanuel, Katowice, s. 97–110.
- Palion A. (2016), *Biblia. Historia i rzeźba*, Katowice.
- Palion A. (2018a), *Alfa i Omega*, Katowice.
- Palion A. (2018b), *Ekumeniczne Dni Biblijne. Świadek chrześcijańskiej współpracy dla Boga i człowieka na terenie aglomeracji górnośląskiej*, „Oecumenica Silesiana”, nr 1(1), s. 9–23.
- Palion A. (2018c), *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2013*, „Oecumenica Silesiana”, nr 1(1), s. 110–111.
- Palion A. (2018d), *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2015*, „Oecumenica Silesiana”, nr 2(2), s. 103–106.
- Palion A. (2018e), *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2016*, „Oecumenica Silesiana”, nr 2(2), s. 107–111.
- Palion A. (2018f), *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2018*, Archiwum prywatne autora, sygn. VA I o/4/1/19.
- Palion A. (2018g), *W służbie ekumenizmu. 50 lat (archi)diecezji katowickiej Kościoła rzymskokatolickiego*, „Oecumenica Silesiana”, nr 2(2), s. 7–26.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (2017), Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Program* (b.r.), [w:] *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Głos Życia, Bielsko-Biała.
- Programy nabożeństw ekumenicznych*, Archiwum prywatne autora, sygn. NEk 1.
- Polak G. (1996), *Puchała Stanisław*, [w:] idem, *Kto jest kim w Kościele*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa, s. 300.
- Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (1982), [w:] S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 149–162.
- Rother-Sacewicz H. (2006), *Dni Biblii w Sosnowcu i nie tylko*, „Słowo i Życie”, nr 3, s. 11–12.
- Rother-Sacewicz H. (2007), *VII Sosnowieckie Dni Biblii*, „Słowo i Życie”, nr 2.
- Rother-Sacewicz H., *Ekumeniczne Dni Biblii*, Archiwum prywatne autora, sygn. Edb-6.
- Rother-Sacewicz H., *Ekumeniczne Dni Biblii*, Archiwum prywatne autora, sygn. Edb-7.
- Rother-Sacewicz H., *Słowa powitania*, Archiwum prywatne autora, sygn. Edb-7.1.
- Rother-Sacewicz H., *Sosnowiecki Dzień Biblii*, Archiwum prywatne autora, sygn. Edb-3.
- Rother-Sacewicz H., *VI Sosnowiecki Dzień Biblii. Ekumeniczne Dni Biblii w Sosnowcu, Katowicach i okolicy*, [http://www.mariawita.lodz.pl/aktualnosci/2006/bibl\\_sosn.html/](http://www.mariawita.lodz.pl/aktualnosci/2006/bibl_sosn.html/) (dostęp: 19.02.2018).
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2012* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 1(1), s. 91–92.
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2013* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 1(1), s. 93.
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2014* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 1(1), s. 94–95.
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2015* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 1(1), s. 96–97.
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2016* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 2(2), s. 90–91.
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2017* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 2(2), s. 92.
- Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2018* (2018), „Oecumenica Silesiana”, nr 2(2), s. 93–94.

- Sprawozdanie z nabożeństwa o zjednoczenie chrześcijan ze Skoczowa i Cieszyina z dnia 2 II 1964 roku*, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, Akta Rzeczowe 279, Ekumenizm, Vol. 1–1964–1970.
- Stankiewicz M. (1979), *Billy Graham w Polsce*, Słowo Prawdy, Warszawa.
- Śląskie Święto Biblii. *Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej* (2002), Bielsko-Biała.
- Tschirsnitz A. (2002), *O ekumenicznym przekładzie Pisma Świętego*, [w:] *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Głos Życia, Bielsko-Biała, s. 78–89.
- Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej* (1982), [w:] S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 163–193.
- Wytyczne programowe w sprawie ekumenicznej formacji w seminariach duchownych i fakultetach teologicznych w Polsce* (1982), [w:] S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 230–233.
- Zapowiedzi. Dni Biblii* (2016), „Gość Niedzielny”, nr 15, s. VI.

### ***Ecumenical cooperation in the promotion of the Bible on the example of the Upper Silesian-Zagłębie region***

In the article, the author showed some activities related to the Bible in the Upper Silesian-Zagłębie region. They can become an inspiration for other Christian environments. He began his deliberations by referring to the documents of the Roman Catholic Church on ecumenism and referring to the Bible as a tool of unity. Then he presents the problem in three areas: oecumenismus spiritualis, oecumenismus scientialis, and oecumenismus practicalis. Finally, he presented an attempt at reception and indicated the prospects for ecumenical activities related to the Bible.

**Keywords:** Bible, Ecumenical Bible Days, evangelization, Bible Marathon, Bible Competition, Catechesis, Word service



# „Walka o wyobraźnię”. O ekumenicznych konsekwencjach pewnego aspektu interpretacji Biblii

**Bernard Sawicki**, zakonnik

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

Piazza Cavalieri di Malta 5, 00-153 Roma

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.08>

W swoim bogactwie Biblia odnosi się do rozmaitych wymiarów ludzkiej osoby. Jednym z nich jest wyobraźnia, której rola w kulturze zawsze była równie ważna, co wieloznaczna. Dzisiaj literatura na ten temat, skądinąd sam w sobie niezwykle interesujący i rozległy, bardzo się rozrasta. Wyobraźnia to nie tylko właściwa przestrzeń rozwoju kultury i cywilizacji, ale również istotny wymiar życia duchowego i religijnego. I właśnie w tej sferze wyobraźnia jest najbardziej ważna i... podejrzana. Jest paradoksem, ale i czymś bardzo konkretnym, namacalnym. Znaczenie Biblii i jej interpretacji w kulturze i w duchowości to wielkie dziedzictwo, umożliwiające syntetyczne spojrzenie na cywilizację Zachodu, w której – dzięki chrześcijaństwu – twórczo spletało się osobiste doświadczenie duchowe z aktywnością zewnętrzną i jej określonymi owocami.

Moc i tajemniczość wyobraźni są tematami niemożliwymi do pełnego zgłębienia. Jednakże dzięki Biblii i jej drodze przez zachodnią kulturę można próbować nieco uchylić rąbka tej tajemnicy. Wyobraźnia jest bowiem przestrzenią relacji człowieka ze światem i z innymi ludźmi. Jednocześnie „oddycha” historią, którą na swój sposób tworzy, ale i przez którą jest sama kształtowana. Ta dynamika inspirowa poniższą refleksję. Niniejsze opracowanie przedstawia próbę spojrzenia na delikatną i intrygującą relację wyobraźni z Biblią, a dokładniej z jej interpretacją. Wszak z lektury i interpretacji Biblii w dużej mierze wyrasta kształt kultury i cywilizacji Zachodu. Ważna jest więc w tym rola wyobraźni, ale i to, jak ta rola się zmieniała. Jest to bowiem pośrednio pytanie o kondycję duchową naszej kultury i cywilizacji.

## Wyobrażenia jako teren walki duchowej

Jako dzieło literackie Biblia nie mogła powstać bez wyobraźni. Nie może też być bez niej interpretowana. Jest to szczególnie prawdziwe, zważywszy na wielość gatunków literackich i stylistycznych, które zawiera. W tradycji hebrajskiej Biblia zawsze była nierozzerwalnie związana z życiem duchowym. Jej interpretacja więc siłą rzeczy musiała integrować elementy wyobraźni i duchowości. W ten sposób wyobrażenia towarzyszyła zarówno drogom modlitwy, jak i postępowania moralnego. I tutaj pojawiał się problem jej dwuznaczności. Tak jak droga życia wedle Biblii jest nieustannym wybieraniem między dobrem a złem, czyli życiem a śmiercią, w wyborze tym nie może zabraknąć wyobraźni. Towarzyszy ona temu wyborowi, mogąc mu pomóc lub przeszkodzić. Tu właśnie rozpoczyna się nasza tytułowa walka o wyobrażnię, która jest czymś bardzo naturalnym, zarazem jednak pozbawionym moralnej wartości: zwyczajnym instrumentem, dynamizmem do moralnego zagospodarowania.

W historii myśli zachodniej już samo rozumienie ludzkiej zdolności do „obrazowania” czy „wyobrażania sobie” możliwe jest na dwa sposoby: 1) jako zdolność reprezentowania pozwalająca na reprodukcję obrazów istniejących już wcześniej w rzeczywistości; 2) jako zdolność twórcza produkująca obrazy często domagające się oryginalnego statusu na własnych prawach (Kearney, 1988: 15). Wyobrażnia może być zatem odtwórcza i twórcza, uwzględniająca bardziej to, co zewnętrzne, albo też swobodnie płynąca z naszego wnętrza. Jest to dwuznaczność natury formalnej, funkcjonalnej. W perspektywie moralnej można mówić o wyobraźni złej i dobrej – czy raczej prowadzącej ku złu lub ku dobru bądź używanej źle lub dobrze.

Wiele fragmentów Talmudu próbuje rozwiązać tę dwuznaczność czy nawet paradoks wyobraźni, wzywając do integracji złej wyobraźni z dobrą. Wewnątrz logiki stworzenia człowiek postrzegany jest jako istota charakteryzująca się wyobrażnią. Stanowi ona pierwszy „mechanizm”, który prowadzi do ostatecznego celu stworzenia, uniwersalnego wcielenia Bożego planu mesjanistycznego królestwa sprawiedliwości i pokoju (Kearney, 1988: 46), a tym samym do wzniesienia duszy ku Bogu (Kearney, 1988: 51).

Wielowarstwowość wyobraźni odbija się w hebrajskim koncepcie wyróżniającym jej cztery fundamentalne właściwości:

- 1) *mimetyczną* (ludzka imitacja Bożego aktu stworzenia);
- 2) *etyczną* (wybór między dobrem a złem);
- 3) *historyczną* (projekcja przyszłych możliwości egzystencji);
- 4) *antropologiczną* (własna aktywność człowieka, różna od wyższej, Boskiej, i niższej, zwierzęcej, i która otwiera wolność bycia poza koniecznością kosmicznego bytu) (Kearney, 1988: 53).

Klasyfikacja ta ukazuje, jak bardzo wyobraźnia przenika i spowija wszelkie formy ludzkiego bycia i działania. Jest niezbywalnym tłem naszej egzystencji. Z natury więc trzeba i warto o nią walczyć, czyniąc ją sprzymierzeńcem dobra.

W tradycji chrześcijańskiej walkę taką zainicjowali pierwsi mnisi chrześcijańscy. Próbowali dokładniej zdefiniować rolę wyobraźni w procesie moralnego wyboru między dobrem a złem. Zgodnie z ich nauką zło to pójście drogą namiętności. Wnikliwie analizował i opisywał to Ewagriusz z Pontu (345–399), którego zdaniem podstawowym sposobem objawiania się namiętności są myśli. Kształtują ją następujące czynniki: pamięć, wyobraźnia, zmysły i temperament (Ewagriusz, 2007: 29). Wybranie drogi dobra, czyli zwrócenie się ku Bogu, jest możliwe, kiedy umysł zostaje wyzwolony z namiętności oraz z ziemskich wyobrażeń (Ewagriusz, 2007: 37). Związek między namiętnościami a wyobrażeniami to szczególnie ciekawy i niełatwy temat. U niektórych ludzi wyobrażenia wywołują namiętności. U innych jest odwrotnie (Ewagriusz, 2007: 238). Ewagriusz pisze:

Te zaś wyobrażenia zmysłowych rzeczy kształtują nasz umysł i nieodzownie [go] formują. Ten skutek sprawiają również rzeczy, których one są wyobrażeniami. Jednakże za pomocą tych wyobrażeń nie można osiągnąć poznania Boga, gdyż poznanie to nie ukazuje żadnej z rzeczy tego świata. Bóg bowiem nie jest ciałem posiadającym barwę i wielkość. Te bowiem [właściwości], jak powiedziałem, kształtują nasz rozum poprzez wyobrażenia. Trzeba zatem, aby umysł, który ma otrzymać poznanie Boga, oddzielił się od wszystkich wyobrażeń związanych z rzeczami. Nie może on jednak odrzucić wyobrażenia, jeśli wpierw nie wyzwoli się z namiętności. Z ich bowiem powodu, jak powiedziałem, utrzymują się w nas wyobrażenia zmysłowych rzeczy (Ewagriusz, 2007: 182).

Wyzwolenie z namiętności i wyobrażeń jest warunkiem zdrowia umysłu, ale i warunkiem modlitwy. Podczas niej nie można wyobrażać sobie żadnej rzeczy tego świata (Ewagriusz, 2007: 246). Ewagriusz pisze:

Kiedy wyobrażasz sobie różne rzeczy w czasie modlitwy i nie zanosisz czystych modłów do Boga, wpadasz zaraz pod władzę demona acedii, który rzuca się na człowieka w takim właśnie stanie i rozszarpuje duszę jak pies jelenka (Ewagriusz, 2007: 234–235).

Jak to wyjaśnia, w nawiązaniu do Diogenesa, redaktor polskiego tłumaczenia *Pism ascetycznych* Ewagriusza:

Ewagriusz chętnie posługuje się terminem *noema* na określenie wyobrażenia, które zostaje wywołane w umyśle na skutek faktycznego czy mentalnego pojawienia się rzeczy materialnej. Owo wyobrażenie stoicy zazwyczaj nazywali słowem *fantasia*, jednak Ewagriusz chętniej posługuje się tu arystotelesowskim terminem *noema*, oznaczającym na ogół raczej pojęcie niż wyobrażenie, być może dlatego, że umysł, przyswajając owe wyobrażenie, kształtuje pewne pojęcie o jawiącej się rzeczy. Fakt pozostawienia

w umyśle pewnego śladu przez powstałe wyobrażenie, a więc jego ukształtowania, był oczywistością w starożytnej antropologii. Wiele szkół powtarzało, że wyobrażenie jakiejś rzeczy w umyśle jest niczym pieczęć odcisnięta w wosku (Ewagriusz, 2007: 362)<sup>1</sup>.

Zdaniem Ewagriusza, spośród wyobrażeń jedne kształtują nasz rozum, drugie natomiast dostarczają tylko poznania, nie kształtując umysłu (Ewagriusz, 2007: 404)<sup>2</sup>. Wyobraźnia jest więc jednym ze źródeł myśli, obok rozumu dyskursywnego i pamięci (Ewagriusz, 2008: 10–11). Twory wyobraźni są różnorodne, a Ewagriusz określa je terminami takimi jak: *fantasía*, *eidolon*, *morfé*, *schema*. *Fantasía* to zazwyczaj wyobrażenie szkodliwe dla życia duchowego. Poprzez nie docierają do nas zewnętrzne impulsy pokus. Pozostałe wyżej wspomniane twory wyobraźni, jak i *nóema*, nie stwarzają takiego zagrożenia, jednak są przeszkodą na wyższych etapach modlitwy (Ewagriusz, 2008: 11–12). Ideę tej walki podjął kilka wieków później papież Benedykt XII (J. Fournier), przypominając, że poza moralnością zewnętrzną, walka toczy się też (i zasadniczo) wewnętrznie, kierując się przeciwko nieuporządkowanym wyobrażeniom, dla umocnienia pokoju duszy (Fournier, *In Evangelium divini Matthaei...*, 1603).

Wyobraźnia uczestniczy więc bezpośrednio w walce dobra ze złem. Jest w niej nie tylko areną, ale i protagonistą. Przykładem takiego ujęcia jest np. dzieło Ewagriusza *Antirrheticus*<sup>3</sup>, w którym jako lekarstwo na określone, konkretne złe myśli, podaje on odpowiednie cytaty biblijne. Również Corrigan zauważa, że walka z *logismoi*<sup>4</sup> toczy się nie tyle z samymi grzechami, ile z tendencjami myślenia, wyobraźni czy pojęć, które mogą być środkami kuszenia. Demony wzbudzają *logismoi* pośrednio, ponieważ nie znają serca; zna je tylko Bóg (Corrigan, 2009: 73).

Z drugiej strony wyobraźnia staje się przestrzenią spotkania duchowości z pięknem w postaci obrazów biblijnych – w ich konkretności i sugestywności. W tym sensie, jak zauważa Gargano, mówić możemy o analogii między doświadczeniem mistycznym a tym, co wydarza się na „wolnych terytoriach” poezji, muzyki i sztuki. Starożytni autorzy chrześcijańscy, także jako interpretatorzy Biblii, mogą być uważani za artystów, jako twórcy pewnego rodzaju „dzieła sztuki” (Gargano, 2009: 51). Wyobraźnia łączy więc w sposób organiczny duchowość i sztukę. Biblia jest szczególnie uprzywilejowaną przestrzenią tego spotkania. Z tej perspektywy tradycja czytania Biblii Ojców może mieć dla nas dzisiaj wielkie znaczenie

<sup>1</sup> Jest to cytat z noty zamieszczonej na wyżej podanej stronie dzieła Ewagriusza. Odnosi się ona do pracy Diogenesa Laertiosa, *Vitae philosophorum*, VII 46; SVF II 53; Sch 438, 24nn.

<sup>2</sup> Ewagriusz nawiązuje do nauki stoików, którzy rozróżniali wyobrażenia zmysłowe i niezmysłowe (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII 51; SVF II 61; Sch 438, 26).

<sup>3</sup> Przekład polski *O sporze z myślami* (Ewagriusz, 2007: 149–221).

<sup>4</sup> Choć słowo to w klasycznej grece oznacza *roztrząsanie*, *rozważanie*, *rozumowanie*, *argument*, *powód*, u Ewagriusza ma znaczenie negatywne: oznacza *pokusy*, *złe myśli* czy *wady*.

– choćby dlatego, że duchowość nie przestała być czymś aktualnym i poszukiwanym. Piękno i sztuka jawią się jako jej naturalni sprzymierzeńcy. W takim kontekście można – i należy – brać przykład z Ojców, jak czytali Biblię, by uczynić ją owocną dla życia duchowego, eksplorując zarazem całe jej piękno.

Ewagriusz, mimo że wyraźnie postrzega modlitwę jako rzeczywistość niemającą nic wspólnego z obrazami, to przy opisie jej najwyższych form, w momencie zjednoczenia z Bogiem, do obrazów jednak sięga – ale wyłącznie biblijnych, rezerwując dla tak szlachetnego celu, jakim jest modlitwa, biblijne piękno<sup>5</sup>. Intelpekt pozbawiony namiętności w czasie modlitwy jest jak szafir lub kolor nieba, co przypomina również „miejsce Boga” widziane przez starszych na górze Synaj (Wj 24,10). Ewagriusz nazywa to miejsce i tę wizję pokojem (por. Ps 75,3), dzięki któremu widzi się w sobie ten pokój, który przewyższa wszelki intelekt i który strzeże naszego serca. Inne niebo zostaje bowiem wyciśnięte na czystym sercu, stając się zarówno światłem, jak i „miejscem duchowym” (Golitzin, 2002: 30).

Jednym z obszarów wyjątkowo ważnych w tej eksploracji jest szczegół. Zbiera on w sobie konkretność i sugestywność obrazów. On właśnie w pierwszym rzędzie absorbuje uwagę, która z kolei stanowi jeden z kluczowych parametrów drogi duchowej Ojców. Dla Filona z Aleksandrii uwaga (*prosoché*) zwraca się nie tylko na globalny sens danej strony Biblii, ale i na poszczególne jego części. Terenem do zagospodarowania jest tu aporia, rozumiana przez Filona jako nonsens określonego terminu czy określonych kontekstów sytuacyjnych niespójnych lub nieracjonalnych (Gargano, 2009: 137). W ten sposób można eksplorować obszary niedostępne bezpośrednio rozumowi. I to jest właśnie zadanie dla wyobraźni. Pozwala ona łączyć tekst biblijny z życiem. Jak pisze Gargano, tekst biblijny był w czasach patrystycznych inspiracją dla rozwiązań problemów liturgicznych, prawnych czy moralnych (Gargano, 2009: 159). Nie jest to jednak operacja tylko mentalna. Wyobraźnia angażuje całą osobę, wszystkie nasze władze. To ważne odkrycie Ojców, które współcześnie odżywa pod postacią coraz intensywniejszej eksploracji pojęć doświadczenia i synestezji, do której wrócimy później.

W klasycznym ujęciu jest to doświadczenie *lectio divina*, modlitewnej medytacyjnej lektury tekstu biblijnego, integrującej rozmaite poziomy życia duchowego. W doświadczeniu tym lektura prywatna przechodzi w *ruminatio* (przeżuwanie) tekstu, które może być przygotowaniem do modlitwy wspólnotowej, jak również wyrazić wyznanie wiary, błogosławieństwo lub też rozwinąć się w formę kantylacji, uwielbienia czy żalu (Gargano, 2009: 164).

Ten inspirujący i integrujący kontakt z Biblią w dużej mierze zawdzięczamy wyobraźni. Może ona być narzędziem łączącym wszystkie zmysły. Przykładowo: dla Hieronima Biblia winna być trzymana zawsze w rękach i między oczyma.

<sup>5</sup> Por. Stewart, 2001: 199–201.

W jakiś sposób winna wnikać w nasze serce i umysł. Nauczenie się psalterza na pamięć gwarantuje czujność (Gargano, 2009: 239). Podobnie głęboki związek Biblii z życiem zauważa Kasjan. Wyróżnia on trzy fazy obcowania z tekstem: *pars destruens*, tj. pierwsza konfrontacja niszcząca myśli i troski ziemskie; druga, *pars construens*, kształtująca w czytelniku pozytywne przesłanie tekstu i trzecia, *ruminatio*, oznaczająca pozwolenie na to, by tekst przeniknął człowieka, by upoił umysł i upodobił do czytanej treści (Gargano, 2009: 261). Nie chodzi tu więc o egzegetyczne odkrycie jedynie obiektywnego sensu tekstu, ciągu jego logicznych następstw, lecz by uzyskać też jego objawioną wersję w umyśle i sercu, które otrzymałyby dar wizji głębokiej (*theôria*). Jedynym warunkiem jest tu brak namiętności (*apátheia*) i pogodność (*galéné*) (Gargano, 2009: 328). W ten sposób wyobraźnia i jej funkcjonowanie otrzymują pewne zabarwienie moralne. Dobre wyjaśnienie tekstu jest możliwe, kiedy hermeneuta ma czyste serce i umysł i gdy są one wolne od wszelkiej namiętności, a dzieje się to dzięki zaangażowaniu w cnoty (Gargano, 2009: 347). Tutaj wyobraźnia wychodzi poza jednostkową przestrzeń poznania. Okazuje się mieć wymiar szerszy: społeczny i wspólnotowy. Ojców Kościoła nie interesowało tzw. obiektywne zrozumienie tekstu, lecz to, co mógł on powiedzieć w konkretnym kontekście czasowo-przestrzennym dla dobra Kościoła i wiernych (Gargano, 2009: 362). W ostatecznym rozrachunku ta interakcja wyobraźni z tekstem ma jeszcze inny cel: spotkanie z Jezusem Chrystusem. W interpretacji Ojców ważna jest rola analogii pomiędzy księgą biblijną a tajemnicą Jego obecności (Gargano, 2009: 221). Zdaniem Kasjana (*Collationes...*, 14,10) lektor egzegeta, wstępując do sanktuarium, otwiera się i wzbogaca nową godnością tak, by jego serce zamieszkał Pan (za: Gargano, 2009: 262). To może najbardziej szlachetne zadanie wyobraźni, jej posługa – otwarcie na horyzont, w którym może zostać przekroczona. Augustyn nazywa ją wręcz pokorną służebnicą wyższego intelektu. Jedynym prawdziwym „obrazem Boga” jest Chrystus. Jakakolwiek podejmowana przez ludzką wyobraźnię próba zastąpienia tej unikalnej konwergencji Boga i człowieka w Chrystusie to bluźnierstwo (Kearney, 1988: 118).

Czy nie jest to ostateczna perspektywa dobrze odbytej walki? W wieku młodzięcym Biblia stanowi antidotum na namiętności i fantazje, jak i obrazy mitów i poematów klasycznych. Bardziej dojrzałych prowadzi do intymnego stosunku z Panem Bogiem (Gargano, 2009: 276–277). Wyobraźnia staje się więc świadkiem i narzędziem duchowego wzrostu. Oczywiście wszystko to wymaga czujności, ale i jest ryzykiem. Bez otwarcia na Pana Boga, bez oddania Mu ostatecznie władzy także nad naszą wyobraźnią, jesteśmy zagrożeni antropomorfizmem – przykryciem wyobraźnią tajemniczej i dyskretniej Bożej obecności (*Collationes...*, 10,3,5, za: Gargano, 2009: 266).

Wyobraźnia czerpie też z metaforyki biblijnej. Bonawentura przyrównuje ją do drabiny Jakubowej. Wyobraźnia może podnieść niższe zmysły do wyższych zdolności rozumu (Kearney, 1988: 127). Według Tomasza z Akwinu wyobraźnia

to magazyn form otrzymanych poprzez zmysły<sup>6</sup>. Idąc za Awicenną i Awerroesem, umieszcza on wyobraźnię za zdrowym rozsądkiem (*sensus communis*); wyróżniając kilka jej form: *phantasia* (wyobraźnia retencyjna), *imaginativa* (wyobraźnia składająca) czy *aestimativa seu cogitativa* (zwana u ludzi wyobraźnią ostatnią, ale i *ratio particularis* lub *collativa intentionum individualium*, co oznacza opinie, przekonania, uprzedzenia konkretnego człowieka); oraz *memorativa*. Ale wyobraźnia komponująca (*imaginativa*) jest gdzie indziej połączona z *imaginatio* (lub *phantasia*) i nazywana po prostu *phantasia seu imaginatio* (Carruthers, 2008: 62). Richard de Bury, XIV-wieczny humanista angielski, bardzo sugestywnie opisuje rolę wyobraźni w procesie czytania książki:

Pisana prawda książek, nieprzemijająca, lecz trwała, wyraźnie daje się obserwować, i przez półprzezroczyste sfery oczu [*per sphaerulas pervias*], przechodząc przez przedsionek zdrowego rozsądku i przedsionki wyobraźni, wchodzi do komnaty łoża [*thalamum*] intelektu, kładąc się w łożach [*cubili*] pamięci, gdzie kogeneruje [*congenerat*] wieczną prawdę umysłu (Carruthers, 2008: 44).

W tej bardzo obrazowej metaforze wyobraźnia jest sposobem obcowania z tekstem, praktyczną formą intymności przeżywania lektury.

## Wyobraźnia jako synestetyczna droga ku sacrum

W kolejnych wiekach, kiedy walka moralna – czyli mówiąc teologicznie, troska o zbawienie duszy – przestała być głównym motywem życia religijnego, wyobraźnia przeniosła się w sferę kognitywną, w konsekwencji stała się sferą walki bardziej elementarnej, ale i drastycznej: o Boga, o wiarę w Niego, o „sacrum”. Jak to ujął Paul Avis:

Wyobrażenia religijne nie spadły gotowe z nieba, lecz wyłaniają się z ludzkiej odpowiedzi na ujawnienie się boskiej obecności w objawieniu. Chociaż objawienie stoi ponad wszelką ludzką subiektywnością i konstrukcją społeczną, pozostaje prawdą, że (jak nauczył nas Marks) człowiek tworzy religię. Zjawiska religijne – wierzenia, formy kultu, struktury organizacyjne, kodeksy moralne – są ludzkimi artefaktami pochodzącymi z objawienia, ale zapośredniczonymi przez ludzkie perspektywy kulturowe. Odpowiedź na objawienie, która jest wyrażana w religii, jest uwarunkowana kulturowo i społecznie. Boskie objawienie i ludzka odpowiedź ucieleśniona w religii wzajemnie na siebie

<sup>6</sup> „Tak więc do przyjmowania form rzeczy postrzegalnych służy właściwy czy odpowiedni zmysł zewnętrzny i zmysł wspólny; o różnicy między nimi powiemy niżej. Do zatrzymania czy zachowania tych form służy fantazja, czyli wyobraźnia, które znaczą to samo; bowiem fantazja, czyli wyobraźnia, jest jakby skarbem form odebranych przez zmysł” (Św. Tomasz z Akwinu, 1962: 1, 78, 4).

oddziałują w sposób twórczy i krytyczny. Tę sferę bosko-ludzkiego spotkania i interakcji można nazwać „sacrum”. W niej elementy dawania i przywłaszczania mogą być rozróżnione w analizie pojęciowej, ale są trudne do rozdzielenia w żywym doświadczeniu. Cały repertuar wyobrażeń religijnych – przede wszystkim metafora, symbol i mit – tworzy podstawowe składniki sacrum (Avis, 1999: vii).

Twórcza wyobraźnia ludzka jest jedną z najbliższych analogii do istoty Boga. Tajemnica wyobraźni wskazuje na tajemnicę Boga i ją odzwierciedla. Jak sugerował między innymi Coleridge, ludzka twórczość wyobraźniowa jest echem, iskrą Boskiej twórczości, która rozlewa się w pełni stworzenia (Avis, 1999: viii). Idąc tym tropem, cytowany już wyżej Avis uważa, że chrześcijaństwo w najwyższym stopniu żyje z wyobraźni. Jego zdaniem rola wyobraźni jest kluczowa dla zrozumienia prawdziwej natury chrześcijaństwa. Jeśli nie spróbujemy w pełni oddać sprawiedliwości tej roli, nie zdołamy zrozumieć wiary chrześcijańskiej i sami nie będziemy w stanie prawdziwie uwierzyć (Avis, 1999: 3). Według Avisa modlitwa, liturgia i teologia, jak również Biblia, posługują się językiem wyobraźni i wyrażają swoje prawdy za pomocą metafory, symbolu lub mitu (Avis, 1999: 6).

Warto zwrócić uwagę na kontekst, w którym przedstawiona tu jest Biblia. Avis to anglikanin, postrzega zatem Biblię w sposób bliższy katolicyzmowi niż protestantyzmowi. Biblia musi więc być czytana w szerszym ujęciu kościelnym i teologicznym. Tym samym stanowi jedną z dróg do poznania Prawdy. Zdaniem Avisa Prawdę poznajemy tylko dzięki wyobraźni. Kluczem do zgłębienia rzeczywistości jest twórcza wyobraźnia, a nie jakaś rzekomo obiektywna, racjonalnie określona procedura, która leży poza domeną osobistej wiedzy. Prawda zawiera się w symbolach, a symbole są materialnie ucieleśnione. Zdaje się to być konsekwencją inkarnacyjnego i sakramentalnego charakteru chrześcijaństwa (Avis, 1999: 7). Skoro Wcielenie stanowi jeden z głównych tematów Biblii i jedną z ważnych inspiracji wyobraźni, taka interpretacja w szerokim kontekście teologicznym staje się czymś naturalnym. Wcielenie, ucieleśnienie, uczłowieczenie Słowa jest podstawowym parametrem w przeżywaniu i doświadczaniu wyobraźni. Słowa, które dziedziczymy, kształtują wszystkie nasze doświadczenia. Głębokie słowa i świetliste konceptualizacje ułatwiają zadanie wyobraźni (Avis, 1999: 31). Avis odwołuje się tu do innego autora romantycznego, wedle jego opinii „dziecka romantyzmu”, Johna Keble’a, którego zdaniem objawienie biblijne jest z natury poetyckie, ponieważ stanowi zarówno wytwór wyobraźni, jak i jest do niej adresowane. Sztuka poezji polega na tym, że jednocześnie ukrywa i ujawnia, a więc wskazuje na to, co poza nią, na to, co nieznanne, na to, co nieskończone (Avis, 1999: 45):

Wyobraźnia – zmysł całościowy – ogarnia cel przedsięwzięcia wiary, jako całości, integrując wszystkie te elementy, które odnoszą się do zmysłów myślenia, czucia czy woli. Jej heurystyczna moc pozwala wyobraźni widzieć koniec od początku i przewidywać,

jak to będzie, gdy dotrzemy do celu. To właśnie wyobraźnia odpowiada na zaproszenie zawarte w Psalmach: „Skosztuj i zobacz, jak łaskawy jest Pan” (Ps 34,8). To ona sprawia, że przedmiot wiary staje się realny dla naszego wewnętrznego wzroku i świadczy o naszym osądzie, że jest on przyjemny lub pożądany. Piękno nas pociąga; ponieważ istnieje ono na tym świecie tylko w formie ucieleśnionej, rodzi pragnienie posiadania go lub przynajmniej zjednoczenia się z nim. Piękno jest formą ekspresyjną: jego naturą jest komunikowanie samego siebie. Wywołuje ono reakcję, którą Burke nazywa „miłością” [...] Poprzez wyobraźnię wcielamy się w duchową rzeczywistość, którą chrześcijaństwo postuluje dla naszej wiary (Avis, 1999: 70).

W takim ujęciu wyobraźnia jest naturalną drogą doświadczenia religijnego i wiary. Funkcjonuje bardziej w sferze poznania niż moralności. Jeśli ma jakieś implikacje moralne, to tylko na zasadzie zachęty do zachwyty natury estetycznej. I w takiej konwencji jest czytana Biblia – jako zaproszenie, a nie wewnętrzny, spersonalizowany imperatyw. Nie oznacza to jednak braku interakcji: zachodzi ona, ale na innych, płytszych poziomach doświadczenia synestetycznego. U Ojców Pustyni było ono zawsze tylko zaproszeniem w głąb serca i duszy. W wydaniu nowożytnym, szczególnie we wspólnotach reformowanych, chodziłoby głównie o wrażenie – wielowymiarowe, absorbujące. Jego konsekwencje pozostają jednak sprawą osobistą.

Skoro tak, można zadać pytanie: czy wciąż chodzi o doświadczenie „sacrum”, czy już jedynie o utrzymanie uwagi? Nie zapominajmy, że synestezja jest coraz powszechniejsza w przekazach multimedialnych. Zastosowanie jej w lekturze Biblii mogłoby być interpretowane jako kolejny etap walki o wyobraźnię – walki coraz bardziej desperackiej i nie mniej zdecydowanej niż ta o poznanie i doświadczenie prawdy. Byłaby to walka o doświadczenie, o jego interakcję z treściami duchowymi zawartymi w Biblii. To poziom bardziej subiektywny niż prawda, ale i mniej „moralny” niż dążenie przez cnotę do bliskości z Bogiem. Brookman w synestetycznym wymiarze wyobraźni dostrzega analogię z działaniem twórczym. Czyni to jednak w perspektywie pragmatycznej: synestetyczna lektura i doświadczenie Biblii może okazać się bodźcem do zwiększenia naszej kreatywności:

Tak jak u synestetyków stwierdzono niezwykle wysoką skłonność do twórczego myślenia, wysoce niezwykle sposoby percepcji i po prostu „widzenia” rzeczy inaczej, tak samo chrześcijański czytelnik Pisma Świętego, który autentycznie pragnie podążać drogą Jezusa, powinien mieć różne zmysły percepcyjne i interpretacyjne, które będą się nieustannie mieszać na nowe sposoby. Mieszanie się tych zmysłów zaowocuje szalenie twórczym pragnieniem i zdolnością do czerpania ze świętych tekstów w taki sposób, że powstaną nowe paradygmaty myślenia i praktykowania (Brookman, 2015: 29).

Synestetyczna percepcja Biblii ma też swój wymiar antropologiczny. Duchowe czytanie Biblii otwiera połączenia, skojarzenia i spostrzeżenia na temat Boga, które normalnie nie powstałyby, gdybyśmy nie czytali Pisma Świętego jako tekstu,

w który chcemy się zaangażować (Brookman, 2015: 30). Synestezja to coś więcej niż tylko estetyka. To poszerzenie, pogłębienie doświadczenia estetycznego, o które w dzisiejszych czasach coraz trudniej. Synestezja pomaga nie tylko w zachwyceniu, ale i w zaangażowaniu. Jak postuluje Brookman, akt czytania Pisma Świętego jako Pisma Świętego powinien nas zachwycić i zaangażować. Efektem może być opisane przez Mihály Csíkszentmihályiego doświadczenie przepływu, dynamiczne poczucie pełni z satysfakcjonującego i rozwijającego działania. Brookman przywołuje tu ideę mapowania, zaproponowaną przez Gillesa Fauconniera, według której synestezja, czyli „odwzorowania między dziedzinami znajdują się w samym sercu unikalnego ludzkiego kognitywnego talentu do wytwarzania, przekazywania i przetwarzania znaczenia” (Brookman, 2015: 71)<sup>7</sup>. W ten sposób wyobraźnia pozwala zintegrować doświadczenie duchowe z egzystencjalnym także w kategoriach kognitywnych.

To rozluźnienie związku wyobraźni z moralnością nie jest dzisiaj niczym zaskakującym, zważywszy na coraz mniejsze jej znaczenie w praktyce życia religijnego i duchowego. Niektórzy tę moralną neutralność wyobraźni próbują odnaleźć już na kartach Biblii – jakby chcąc wrócić do czasów sprzed monastycznego ferworu egzystencjalnego przejęcia się Biblią. Jak to zauważyli autorzy książki *Art and the Christian Imagination*:

Właściwie słowo „wyobraźnia” w Piśmie Świętym oznacza myślenie, rozważanie, rozmyślanie lub wążenie dowodów i jest moralnie neutralne. Równie niemożliwe jest myślenie o Bogu bez użycia wyobraźni, jak i myślenie o złu. Koncepcja Salomona, by zbudować żydowską świątynię, była wynikiem wyobraźni. Daniela, który w swoim sercu postanowił nie kłaść się mięsem Nabuchodonozora, było decyzją opartą na wyobraźni. Wszystkie podróże misyjne św. Pawła były przynajmniej wstępnie zaplanowane z wyobraźnią, i oczywiście to samo można powiedzieć o wszystkich dzisiejszych działaniach misyjnych. I tak samo jest ze wszystkimi dobrymi czynami, jak i ze wszystkimi złymi czynami w Piśmie Świętym i poza nim. Wyobraźnia jest narzędziem rozumienia i określania i sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Ta fałszywa interpretacja wyobraźni jako samoistnego zła jest być może główną przyczyną ewangelicznej porażki w tworzeniu sztuki w naszych czasach, ponieważ wyobraźnia jest samym sercem estetycznego przedsięwzięcia (Kilby, Dyrness, Call, 2017: 94).

Przyznanie wyobraźni takiej roli w lekturze i interpretacji Biblii jest otwarciem nowego horyzontu, gdzie doświadczenie estetyczne w swoim rezonansie antropologicznym zwycięża aspekt moralny i soteriologiczny biblijnego przekazu. Estetyka sprowadza wszystko do jednego wymiaru, do splotu, w którym wyobraźnia oznacza ducha jako osnowę i wątek tkanego materiału, przeplatanie się „podłużnej wiary” i „poprzecznej sztuki”, tworzących tkaninę integralności i piękna (Shaw, 2009,

<sup>7</sup> Por. Csíkszentmihályi, 2005.

poz. 122). Przesłanie Biblijne nie jest już przesłaniem Boga, ale swoistym laboratorium kreatywności. Tak to też ujęła Lucy Shaw, poetka tradycji episkopalnej:

Jako poeta, rozpoznaję to: żywą metaforę, obrazy nabierające bogatego życia, gdy przypominam sobie słowa na kartach Pisma Świętego. To są rzeczy, na które my, artyści, zwracamy uwagę, a medium, które znajdujemy w sobie, to wyobraźnia, której fundamentem jest dla nas Pismo Święte. Tutaj wyobraźnia nie tylko jest nam pomocna jako obserwatorom i interpretatorom życia, ale jest ona istotną częścią aktu twórczego, który sprawia, że życie staje się dla nas widoczne (Shaw, 2009, poz. 1168).

Ten poetycki kontekst jest w obecnych czasach jakimś sposobem na ożywienie kontaktu z Biblią. Można go określić jako alternatywę dla uległej erozji sekularyzmu lektury ściśle religijnej. W takim ujęciu Biblia pozostaje dzisiaj żywa, o ile stanowi jeszcze inspirację. Jeśli ma to miejsce, inspiracja ta okazuje się współcześnie zdecydowanie inna niż na początku chrześcijaństwa. Dotyczy wrażliwości, postrzegania życia, refleksji nad nim. Wszystko to są drobne impulsy, zdolne jednak dotrzeć do człowieka współczesnego. Są one niesione przez sieć metafor. W ten sposób, coraz bardziej świadomie i praktycznie, sprzymierzeńcem i współpracownikiem Biblii okazuje się poeta – niekoniecznie od razu jako alternatywa dla głoszącego Słowo Boże kapłana, ale często w jego zastępstwie tam, gdzie kapłanów już się nie słucha – albo już ich nie ma. Wyżej cytowana poetka deklaruje:

Jako artyści podążamy w kierunku tego, co złożone, jako ci, którzy starają się naśladować otwarte drzwi do serca i do wyobraźni, które Jezus ofiarował poprzez opowiadanie. Zadowolenie się uproszczonym podejściem, czy też podejściem sentymentalnym, nigdy nie będzie właściwe w świetle Ewangelii (Shaw, 2009, poz. 1002).

Wygląda na to, że uświadomiliśmy sobie dzisiaj, iż Biblia jakby sama autoryzowała i konsekrowała wyobraźnię – i że najwyższy czas wreszcie zrobić z tego użytek. Powstaje jednak pytanie: jak się to ma do dotychczasowej interpretacji Biblii w Kościele i w kontekście religijnym? I kto ma służyć komu – wyobraźnia Biblii czy Biblia wyobraźni?

## Problem mitu

Z samej swej natury wyobraźnia zdaje się przeciwstawiać wszelkim formom schematyzacji czy instytucjonalizacji. Potrzebuje ona wolności i jak najpełniejszej personalizacji. Jest zazwyczaj czymś wysoce zindywidualizowanym. Naturalnie więc wyobraźnia może być drogą do personalizacji lektury Biblii. Z drugiej jednak strony, tym samym może prowadzić do konfliktu z tradycyjną, instytucjonalną (kościelną) interpretacją Biblii.

Cytowany już P. Avis optuje za ożywieniem instytucjonalnej refleksji teologicznej pracą wyobraźni. Ma on na myśli głównie wyobraźnię symboliczną (Avis, 1999: 137). Pozwala ona wnikać w istotę opisywanego wydarzenia, w jego kontekst i związki z innymi wydarzeniami, stymulując osobisty do niego stosunek. Jeśli staje się to priorytetem lektury, nie jest już tak ważna historia wydarzenia. Pozostaje wszak ona poza zasięgiem przekazu tekstowego. Nośnikiem wydarzeń i platformą ich interpretacji staje się mit jako szczególna konfiguracja metafor i symboli – jako zadanie narracyjne dla wyobraźni. Historia nie jest do wykluczenia, ale nie jest istotna. Wiara, zdaniem Avis, rozgrywa się na innej płaszczyźnie. Nie rozwiązuje kwestii tego, co naprawdę się wydarzyło, nie wyklucza fizyczności opisywanych zdarzeń, ma jednak konsekwencje dla teologicznej interpretacji opowiadania lub wydarzenia: „Wiara jest właśnie osobistym, egzystencjalnym i wyobraźniowym zaangażowaniem w osobę i obecność, a nie subskrypcją formuły zawartej w «dosłownych» propozycjach. Prawda wyobraźni koreluje z naturą metafory, symbolu i mitu” (Avis, 1999: 152).

W tym sensie wiara byłaby pośrednio efektem pracy wyobraźni, która również ma wpływ na głoszenie i przekazywanie wiary. Avis pisze:

Język figuratywny wyznania wiary, oparty na normatywnych obrazach Pisma Świętego, nie jest jedynie wyrazem kultu Kościoła czy wartości Jezusa Chrystusa we wspólnocie wiary. Ma on mieć charakter poznawczy, ale nie werdyktyczny. Jest realistyczny, ale nie ostateczny. Oznacza, ale nie opisuje. Mówi prawdę, ale nie dosłownie. Jako metafora, symbol i mit tożsamości Jezusa z Bogiem, inkarnacyjna doktryna Credo jest czymś, w co (w sensie realistycznym, ale nie dosłownym) możemy i powinniśmy chętnie wierzyć (Avis, 1999: 153).

Indywidualizacja aktywowana wyobraźnią to szansa nade wszystko dla poznania, gdyż konstytuuje materię wiary. Tak można na nowo zdefiniować osobisty kontakt z Bogiem. Guite czyni to, nawiązując do przekazu z Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka na Boży obraz i podobieństwo (Rdz 1,26n):

Jeśli częścią Imago Dei jest sama nasza twórcza wyobraźnia, to powinniśmy oczekiwać, że działanie Słowa, zamieszkującego i odkupującego upadłą ludzkość, rozpocznie się w ludzkiej wyobraźni i będzie przez nią działać na zewnątrz. Jeśli tak jest, to powinniśmy być w stanie dostrzec obecność tego Słowa w dziełach sztuki, które są owocem naszej wyobraźni (Guite, 2010, poz. 430).

Jak widać, nacisk jest tu położony na doświadczenie osobiste. Kontakt z poezją jest też przede wszystkim osobisty. Poezja może pomóc aktywować i eksplorować naszą wyobraźnię jako aspekt Imago Dei w ludzkości, jako aktywną, kształtującą moc percepcji wykonywaną zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, oraz jako zdolność do pojmowania i ucieleśniania prawdy (Guite, 2010, poz. 458).

Jest to kolejny przykład walki o wyobraźnię i walki wyobraźni o słowa, które nie są tylko dosłowne, lecz mają kontekst transcendentny. Narzędziem w tej walce jest metafora (Guite, 2010, poz. 2888).

Wyobraźnia byłaby więc bramą do transcendencji, czyli czegoś bardziej ogólnego niż religia, jednak w religii bardzo obecnego. Zbieżność tę ukazuje Malcolm Guite:

Jeśli Coleridge ma rację co do wyobraźni, jeśli prawdą jest, że nasza wyobraźnia pozwala nam zarówno pojmować, jak i kształtować rzeczywistość, i że źródło i światło wyobraźni wypływa ze źródła samego świata w Chrystusie Logosie, to wielka poezja pisana przez poetów pozostających w kontakcie ze swoją „pierwotną” i „wtórną” wyobraźnią powinna być świadkiem tego przemieniającego światła, niezależnie od tego, czy ich poezja jest otwarcie religijna, czy też nie, czy poeci ci wyznają w swoim życiu jakąś szczególną doktrynę religijną (Guite, 2010: poz. 4852).

We wczesnych pismach Ricoeura wyobraźnia grała rolę rodzaju *praeparatio evangelica* dla recepcji Bożego świata (Ricoeur, 1959, poz. 443). Wyobraźnia miała zawsze wymiar transcendentny, co widać wyraźnie u Kanta, dla którego wyobraźnia jest formą inwencji i twórczości, wolną grą niemającą celu poza sobą samą, ale i mocą dającą formę ludzkiemu doświadczeniu – a w konsekwencji umożliwiającą opis rzeczywistości (Ricoeur, 1959, poz. 2134). Transcendencja i moment bezinteresowności łączą się tutaj z działaniem w służbie rzeczywistości. Można powiedzieć, że wyobraźnia, po części nie będąc z tego świata, wnosi do niego nową jakość. Na swój sposób go porządkuje. Dzięki niej możliwe są rozmaite drogi interpretacji świata i tekstu. Podczas czytania ma miejsce pewien rodzaj twórczości, praca w samej treści, przebiegająca wedle określonych norm (Ricoeur, 1959, poz. 2140). Tak właśnie można doświadczyć transcendentnego wymiaru tekstu, ale i uchwycić związek między nim a życiem rodzący się z wyobraźni biblijnej (Ricoeur, 1959, poz. 2162). Przykładem wyobraźni biblijnej jest, zdaniem Ricoeura, proces parabolizacji, wywołujący u czytelnika dynamikę interpretacyjną tak na poziomie refleksji, jak i akcji. Wymiar poznawczy nie sprowadza się tu tylko do doświadczenia intelektualnego, prowadzi też do zaangażowania (Ricoeur, 1959, poz. 2178). Jedną z jego form jest relacja czytelnika z tekstem. Jest to relacja zwrotna. Tekst, zanim zostanie zinterpretowany, sam interpretuje. Tak naprawdę to tu właśnie ma miejsce twórcze działanie wyobraźni. Tekst żyje swoim życiem, odkrywanym przez dynamizm interpretacyjny analogiczny do dynamizmu życiowego (Ricoeur, 1959, poz. 2394). W pewnym sensie jest to rodzaj dopełnienia synestezji, jej pełny horyzont. Ricoeur postrzega tę pracę wyobraźni jako proces integrujący lekturę tekstu z głębokim, żarliwym wewnętrznym przeżyciem. Interpretacja nabiera tu charakteru egzystencjalnego:

Nowym konfiguracjom ludzkich doświadczeń religijnych i rektyfikacjom ich reprezentacji nadal towarzyszy nowa restrukturyzacja, jaką wyrażenie-enigmat „królestwo Boże” i inne jemu podobne nakładają na dynamizm znaczeniowy działający

w narracji-przypowieści. Krótko mówiąc, to nadal parabolizacja narracji, doprowadzona do najwyższego stopnia żarzenia, daje początek przejściu od interpretacji semiotycznej do interpretacji egzystencjalnej. W tym miejscu przechodzimy od pracy wyobraźni w tekście do pracy wyobraźni o tekście (Ricoeur, 1959, poz. 2457).

Podejście Ricoeura jest pełne szacunku zarówno dla specyfiki tekstu biblijnego, jak i jego historycznej wartości. Wyobraźnia dopełnia doświadczenia tekstu, umożliwia interakcję czytelnika z nim. Łączy doświadczenie lektury z przeżyciem duchowym. Takie podejście teoretycznie mogłoby umożliwić integrację wyobraźni z instytucjonalnym wymiarem religijności. Jest to możliwe, gdyż wychodzi ono od ważnego dla Ricoeura pojęcia „narracji”, a nie od mitu. Narracja implikuje przekaz osobowy, szanuje konwencje czy kodyfikacje, współpracuje z instytucjami. Mit jest mniej linearny i stanowi raczej komponent do konstrukcji narracji. Może też istnieć poza nią, w bezpośrednim kontakcie z wyobraźnią, natomiast niekoniecznie dobrze znosi instytucjonalizację. I ten jego aspekt staje się ostatnim etapem walki o wyobraźnię – o ostateczne wyzwolenie jej od konwencji i instytucji, czyli w praktyce od tradycji i historii. Taki pogląd wyraża David Tacey, zdecydowanie atakując dosłowność i historyczność w interpretacji opowieści i mitów. Uważa on, że Zachód

siedzi na niezrozumiałym skarbie. Jednakże martwa ręka konwencji pozbawia nas mądrości, zamknięta w tym, co Jung nazwał „świętą niezrozumiałością”. Jeśli moglibyśmy przezwyciężyć konwencję i instrukcję czytania rzeczy dosłownie, Zachód mógłby doświadczyć własnej odnowy, a ludzie Zachodu znaleźć się bliżej mądrości (Tacey, 2017: xxvii).

Zdaniem Taceya wyobraźnia mogłaby ożywić opowieści religijne (Tacey, 2017: 2). Chodziłoby tu o rodzaj aktualizacji, ale i zarazem personalizacji. Obrazy mityczne czy te zawarte w opowieściach winny być interpretowane zgodnie z wiedzą dostępną w określonym czasie (Tacey, 2017: 18):

Biblia jest formą mitopoezji (mythopoesis), kombinacji mitu i poezji. Jej język jest podstawą i nie może być zredukowany do złej nauki lub zniekształconej historii. Dopiero w naszych czasach zaczynamy rozumieć, jak podstawowa jest mitopoezja. Jest to najbardziej starożytna forma sztuki, lecz jest to sztuka zawierająca sacrum i mówiąca o tym, co boskie. [...] Przekaz równoważny biblijnemu dzisiaj byłby wizjonerską poezją lub pismami mistycznymi (Tacey, 2017: 19).

W ten sposób rola wyobraźni staje się ważna jak nigdy, w pewnym sensie się autonomizuje. Posuwa ją to jeszcze dalej niż wyżej przedstawiona anglikańska i episkopalna wizja roli poezji w interpretacji Biblii. Tacey czyni z wyobraźni niemal główny przekaz Ewangelii. Jego zdaniem Jezus pouczał swych, nie zawsze rozumiejących Go słuchaczy, o mocy wyobraźni. Chciał w ten sposób odsłonić

dziedzinę ducha i podnieść ich świadomość ponad dosłowność. Byłoby to warunkiem dostępu do Królestwa. Zdaniem Taceya Prawda domaga się od Pisma korespondencji nie tyle z rzeczywistością fizyczną, lecz z rzeczywistością duchową. W tym kontekście padają dość mocne słowa, daleko odchodzące od zasadniczej linii rozumowania chrześcijańskiego:

Cel wyobraźni to umożliwienie nam wejścia wewnątrz modusa *mythos* i jego wzoru widzenia. Logos nie może nas tam wprowadzić. Wyobraźnia jest drzwiami do drugiej strony doświadczenia. Jeśli wchodzimy tą drogą, pozwalamy „rzeczywistości” iluzji pracować tej magii w nas. Jeśli pozostajemy złapani w modalność Logosu, nie możemy zostać wciągnięci do obrazów ani rozróżnić prawdy (Tacey, 2017: 24).

W tym stwierdzeniu wyobraźnia przeciwstawia się tradycyjnemu przekazowi teologicznemu czy, mówiąc inaczej, teologii instytucjonalnej, podnosząc za to rangę pisarza, osób pracujących wyobraźnią i kreatywnością (Tacey, 2017: 38). Tacey, chcąc dowartościować wyobraźnię, radykalnie przeciwstawia ją rzeczywistości, co rzecz jasna wiąże się z wyżej wspomnianym zamiarem zerwania z dosłownością historyczną i nie tylko. Fantazja i wyobraźnia mają wskazywać na rzeczywistość niewidzialną, niemniej jednak bardziej realną niż to, co widzialne (Tacey, 2017: 50). Taceya inspiruje tu William Blake, dla którego Jezus był wyobraźnią, a Jego dusza i duch były „fragmentami wyobraźni”. I tutaj pojawia się swoista interpretacja mitu: zdaniem Taceya mit „degraduje” wyobraźnię do tego, co nie jest realne (Tacey, 2017: 59), polaryzuje jej stosunek do rzeczywistości. Staje się ona jedynym warunkiem „lotu ducha”, dla którego nie potrzeba, by określone fakty biblijne czy cuda były prawdziwe. Liczy się sposób, w jaki odbierzemy ich znaczenie, na ile spełnią w nas swoją duchową funkcję (Tacey, 2017: 60).

To jest już opinia jednoznacznie przeciwna głównemu nurtowi chrześcijaństwa, obecnemu tak w katolicyzmie, jak i w prawosławiu, i wierzącemu w prawdziwe życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Tutaj wyobraźnia zostaje zdecydowanie przeciwstawiona oficjalnym „kanałom religijnym”, które – zdaniem Taceya – „zaciemniły wymiar duchowy, i jedynie poeci i myśliciele z wyobraźnią są naszymi wiarygodnymi przewodnikami po świecie ducha. [...] Posługujący i kapłani są niewiarygodni, jeśli brak im specjalnego daru wyobraźni, którego nie może dać żaden trening” (Tacey, 2017: 61). Tak mocna teza oznacza powierzenie wyobraźni roli koła ratunkowego dla doświadczenia religijnego, jeśli wręcz nie jego alternatywy. Nie jesteśmy tu daleko od religii wyobraźni, będącej – wraz z poezją – jedyną słuszną drogą do poznania Ducha, do którego nauka nie ma dostępu (Tacey, 2017: 154). Co ciekawe, „kapłanem” tej religii wyobraźni jest Jezus, „poeta wielkiej wyobraźni”. Niestety, Jego następcy już takiej wyobraźni nie mieli i wszystko przyjmowali i pojmowali dosłownie (Tacey, 2017: 179).

Podsumowując te szkicowe rozważania, trzeba zauważyć zwiększającą się rolę wyobraźni w czytaniu i interpretowaniu Biblii. Jest to efekt indywidualizacji, ale i deinstytucjonalizacji doświadczenia religijnego. Na swój sposób każda religia – jak i każde wyznanie chrześcijańskie – musi się zmierzyć z mocą i perspektywami wyobraźni. Historia życia duchowego pokazuje, jakie może to przybierać formy i jak bardzo jest ważne. W dzisiejszych, zsekularyzowanych czasach, wszystkie religie winny postawić sobie pytanie: na ile wyobraźnia i jej rozwój może im pomóc, a na ile im szkodzi. Jest to pytanie szczególnie aktualne w kontekście chrześcijaństwa, wyrastającego z Tajemnicy Wcielenia. Pytanie o rolę wyobraźni w chrześcijaństwie to pytanie o Jezusa Chrystusa, o prawdę o Nim. Różne wyznania chrześcijańskie proponują tu różne podejścia. W pewnym sensie każde na własną rękę zmagają się z wyobraźnią – albo się nią wspomaga. Powyższe rozważania ukazują szerokie spektrum i być może nie zawsze uświadamiane sobie konsekwencje tej gry z wyobraźnią. Pewnych historycznych faktów nie da się już odwrócić. Przytoczone w niniejszym opracowaniu wybrane tezy są tylko śladem nieustannej walki o wyobraźnię. Wiedza o tym umożliwia refleksję i, w związku z tym, zajęcie własnego stanowiska. Jest ono niezbędne nie tylko z racji na coraz większe dzisiaj znaczenie wyobraźni, ale i na los tradycji, także Biblijnej, na który wywiera ona coraz większy wpływ. Tylko w ten sposób ostatecznie będzie można udzielić odpowiedzi na pytanie, na ile należy jeszcze walczyć o wyobraźnię – a konkretniej o jej integrację z rzeczywistością religijną, z chrześcijaństwem – a na ile możemy już być tylko świadkami walki wyobraźni o niezależność, a może po prostu o wolność, która zawsze jest warunkiem wyborów...

## Literatura

- Avis P. (1999), *God and Creative Imagination*, Routledge, London–New York.
- Brookman W. R. (2015), *Orange Proverbs and Purple Parables*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon.
- Carruthers M. (2008), *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Corrigan K. (2009), *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Routledge, London–New York.
- Csikszentmihályi M. (2005), *Przepływ*, Moderator, Taszów.
- EWAGRIUSZ z Pontu (2007), *Pisma ascetyczne t. 1*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- EWAGRIUSZ z Pontu (2008), *Pisma ascetyczne t. 2*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Fournier J. (1603), *In Evangelium divini Matthaei...*, ed. Georges Lazari de Trévise (OP), Apud Damianum Zenarium, Venice, 2 E–3 F., XXXII, XI, f. 50, 2, B–C.
- Gargano I. (2009), *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica. Una introduzione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

- Gargano I. (2010), *Il formarsi dell'identità cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Golitzin A. (2002), *The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature*, [w:] *Studia Monastica* 44, 13–44, 30.
- Guite M. (2010), *Faith, Hope and Poetry*, Routledge, mobi.
- Kasjan J., *Collationes Patrologia Latina*, vol. 49, col. 477–1328, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435,\\_Cassianus\\_Ioannes,\\_Collationum\\_XXIV\\_Collectio\\_In\\_Tres\\_Partibus\\_Divisa,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435,_Cassianus_Ioannes,_Collationum_XXIV_Collectio_In_Tres_Partibus_Divisa,_MLT.pdf)
- Kearney R. (1999), *The Wake of Imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota.
- Kilby C., Dyrness W., Call K. (2017), *Art and the Christian Imagination*, Paraclete Press Brewster, Massachusetts.
- Ricoeur P. (1959), *Figuring the Sacred*, Fortress Press, mobi.
- Shaw L. (2009), *Breath for the Bones*, Thomas Nelson Inc., mobi.
- Stewart C. (2001), *Imageless Prayer in Evagrius Ponticus and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, „Journal of Early Christian Studies”, vol. 2(9), s. 187–192.
- Tacey D. (2017), *Religion as Metaphor*, Routledge, London, New York.
- Św. Tomasz z Akwinu (1962), *Suma teologiczna*, t. 1, tł. o. P. Belch OP, Veritas, Londyn.

### **'The struggle for imagination'. On the ecumenical implications of an aspect of Bible interpretation**

This article addresses the role of imagination in the reception and interpretation of the Bible. It draws on two traditions of reading and understanding the Bible – the monastic one from the first centuries of ancient Christianity, which is still an important point of reference for Eastern Christianity today, and the Anglican-Presbyterian one. The starting point for the juxtaposition of these two traditions is a definition of imagination drawn from biblical Hebrew hermeneutics, which allows the topic to be framed in the context of spiritual warfare. On the part of the Eastern monastic tradition, this is discussed mainly on the basis of the writings of Evagrius of Pontus, expanded by the opinions of some Church Fathers. Western views are expressed on the basis of the works of Avis, Brookman, Ricoeur, Tacey and others. One of their aspects is the perception of the biblical discourse as myth and the consequences related to this. The conclusion emphasises the importance of imagination in Christianity today, but also shows the different approach to imagination in the two traditions.

**Keywords:** Bible, imagination, myth, reading, interpretation, spiritual warfare



# Wierność i zrozumiałość. Od *Biblii Tysiąclecia* (1965) do *Biblii Paulistów* (2008)

**Bożena Matuszczyk-Podgórska**, prof. dr hab.

Uniwersytet Gdański

 <https://orcid.org/0000-0002-8638-9349>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.09>

...każdy przekład jest poszukiwaniem i próbą  
(ks. J. Frankowski)

## 1. Wobec tradycji wiernego przekładu filologicznego

W kulturze polskiej tradycję wiernych przekładów filologicznych otwiera *Biblia* z 1599 roku, w tłumaczeniu Jakuba Wujka. To wybitne dzieło translatorskie zostało ocenzone. Powołana przez władze kościelne komisja skolacjonowała przekład Wujkowy z tekstem łacińskim i

postarała się, aby tekst polski był literalnym przekładem drugiego wydania *Wulgaty Klementyńskiej* z 1593 r. Zmian wprowadzono bardzo wiele, gdyż tłumacz był świadomy dość znacznych różnic systemowych między językiem łacińskim i językiem polskim, przeto w pierwszym rzędzie starał się wydobyć sens, a nie dać tylko metafrazę (Boryśławska, 1981: 4).

Tradycja wiernych przekładów filologicznych trwała do końca lat osiemdziesiątych XX wieku. Do najważniejszych osiągnięć translatorskich należą tutaj: katolicka *Biblia Tysiąclecia* (1965) i *Biblia poznańska* (1975) oraz protestancka *Biblia. Nowy przekład* (1975). Podkreślić jednak trzeba, że ani redaktorzy, ani tłumacze wymienionych przekładów nie definiują i nie objaśniają samego pojęcia wierności.

Nie jest więc jasne, o jaką wierność, wierność czemu, tłumaczom poszczególnych translacji chodziło. W *Słowie wstępnym* do II wydania *Biblii Tysiąclecia* redaktorzy konstatują tylko, że: „poważne recenzje fachowców, opublikowane drukiem w kraju i za granicą czy też nadesłane do Redakcji, wskazywały na potrzebę większej wierności wobec oryginału” (*Biblia Tysiąclecia*, 1971: 9). W *Słowie wstępnym* do III wydania znów czytamy: „Nastąpiła więc ponowna rewizja całego przekładu w trosce o większą wierność wobec tekstów oryginalnych” (*Biblia Tysiąclecia*, 1980: 12). Natomiast redaktorzy *Biblii poznańskiej*, pisząc o wierności, deklarują: „w przekładzie Pisma Świętego założyliśmy daleko idącą wierność oryginałowi, dając jej niekiedy pierwszeństwo przed pięknem języka polskiego. Szło bowiem o to, aby Czytelnik był absolutnie pewien, że odbiera tekst biblijny, a nie jego parafrazę” (*Biblia poznańska*, 1991: XVII).

Do tradycji wiernego przekładu filologicznego i założeń zespołu redakcyjnego *Biblii Tysiąclecia* wyraźnie nawiązuje najnowszy katolicki przekład Pisma Świętego, *Biblia Paulistów* (2008)<sup>1</sup>. W *Słowie wstępnym* Redakcji Naukowej czytamy, że

wszystkim pracom nad ostatecznym kształtem dzieła przyświecał jeden cel: przygotować przekład i komentarze w takiej formie, aby treść Ksiąg świętych została wiernie oddana i objaśniona w poprawnym, współczesnym i komunikatywnym języku polskim. Wierność orędziu biblijnemu prowadziła do wierności dzisiejszemu Czytelnikowi, który jest adresatem tego orędzia.

Różnicę w pojmowaniu zasady wierności przez tłumaczy *Biblii Tysiąclecia*, *Biblii poznańskiej* i *Biblii Paulistów* ilustruje poniższy przykład:

(1) Księga Jeremiasza 31,19

|       |                                                                                                                                                                 |
|-------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BT II | Gdy bowiem odwróciłem się, pożałowałem tego,<br>a gdy zrozumiałem, uderzyłem się w biodro,<br>wstydzę się i jestem zmieszany,<br>bo noszę hańbę mojej młodości. |
| BP    | Bo gdym się odwracał [od Ciebie], żałowałem<br>a skorom poznał <i>biłem się w piersi</i> .<br>Wstydzę się i rumienię,<br>gdyż noszę hańbę swej młodości.        |

<sup>1</sup> Prace nad tym przekładem rozpoczęto w 1996 roku z inicjatywy Międzynarodowego Katolickiego Towarzystwa Biblijnego. Do współpracy zaproszono wielu polskich biblistów z różnych ośrodków teologicznych oraz polonistów-językoznawców, zajmujących się zawodowo językiem religijnym. Przekład Nowego Testamentu i Księgi Psalmów ukazał się w 2005 roku, natomiast pełne wydanie Pisma Świętego w listopadzie 2008 roku. Wydawcą *Biblii Paulistów* jest Edycja św. Pawła (dalej skrót: BEP).

BEP                    Odkąd się nawróciłem, jestem pełen skruchy.  
Gdy się opamiętałem, *zacząłem bić się w piersi*.  
Rumienię się ze wstydu,  
Gdyż dźwigam hańbę mej młodości.

Starotestamentowy zwrot *uderzyć się w biodro* oznacza „akt skruchy, żalu”. Znaczy więc tyle samo, co w chrześcijańskim kręgu kulturowym „bić się w piersi”. Tłumacze *Biblii Tysiąclecia* przełożyli ten zwrot dosłownie, podczas gdy tłumacze *Biblii poznańskiej* i *Biblii Paulistów* zdecydowali się na oczywisty w tym wypadku ekwiwalent kulturowy.

W świetle przytoczonego przykładu zasadne jest pytanie: co należy rozumieć pod pojęciem wiernego przekładu filologicznego? Jakie zastosować kryteria, które pozwoliłyby ocenić, czy jakiś przekład jest wierny, czy też nie? Zdaniem ks. Janusza Frankowskiego, „dokładność w tłumaczeniu nie oznacza koniecznie nawet wierności. Może być tłumaczenie bardzo dokładne i niewierne, bo nie przekazujące ducha tłumaczonego dzieła, i może być tłumaczenie swobodne, a jednak wierne” (Frankowski, 1975: 736).

O tym, że zasada wierności tekstom oryginalnym nie oznacza przekładu dosłownego w omawianych translacjach świadczą przypisy, w których podawane jest znaczenie dosłowne. Takich przypisów jest znacznie więcej w *Biblii poznańskiej* niż w *Biblii Tysiąclecia*. *Biblia Paulistów* decyduje się w tych wypadkach bądź na objaśnienie znaczenia w przypisie, bądź na modernizację języka. Przykłady:

(2) Kohelet 5,16

BT II                A nadto wszystkie jego dni [schodzą] w ciemności i w smutku.  
BP                    Także wszystkie dni jego są ciemnością  
                          (dosł.: przez wszystkie dni jada w ciemności).  
BEP                  Co więcej, wszystkie jego dni zostały przyćmione niezlicznymi  
                          zmartwieniami, sprzeczkami i cierpieniami.

(3) Izajasz 9,7

BT II                Wydał Pan wyrok na Jakuba.  
BP                    Jahwe wydał wyrok przeciw [Domowi] Jakuba  
                          (dosł.: wydał słowo przeciw Jakubowi).  
BEP                  Pan wydał wyrok na Jakuba.

(4) Księga Liczb 15,30

BT II                Gdyby ktoś uczynił to *świadomie*, bez względu na to, czy jest  
                          tubylcem czy obcym, obraża Jahwe...

- BP                    Jeżeli ktokolwiek, krajowiec czy cudzoziemiec, dopuszcza się złego czynu *rozmyślnie*, znieważa on Jahwe (dosł.: z podniesioną ręką).
- BEP                  Gdyby ktoś popełnił grzech *świadomie*, obraża PANA i bez względu na to, czy cudzoziemcem, zostanie usunięty spośród swego ludu.
- (5) Księga Liczb 24, 10
- BT II                Wtedy rozgniewał się Balak na Balaama, a klasnąwszy w dłoń *rzekł do Balaama*.
- BP                    Wówczas Balak zapłonął gniewem na Balaama, a załamując ręce *rzekł do niego* (dosł.: rzekł Balak do Balaama).
- BEP                  Wtedy Balak *zatrząsnął się z gniewu na Balaama* i zawołał [...]

Przytoczone przykłady pokazują, że tłumacze nie przekładają tekstu oryginalnego dosłownie nie tylko tam, gdzie chodzi o oddanie właściwego sensu, ale także wtedy, gdy w grę wchodzi czynnik stylistyczny (uniknięcie zbędnych powtórzeń). Tak więc przez wierność oryginałowi rozumieją tłumacze raczej przekład adekwatny niż dosłowny. Tłumaczy *Biblii poznańskiej* i *Biblii Paulistów* cechuje jednak większa śmiałość w wynajdywaniu stosownych ekwiwalentów (por. *bić się w piersi* zamiast *uderzyć się w biodro*), śmiałość, która pozwoliła na zmniejszenie obszaru (w porównaniu z *Biblią Tysiąclecia*) tego, co nieprzetłumaczone.

Od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku powstają, zarówno po stronie katolickiej, jak i protestanckiej, przekłady kierujące się zasadą ekwiwalencji dynamicznej<sup>2</sup>. Do znaczących osiągnięć należą: protestancki *Nowy Testament (Nowy Testament..., 1991)*<sup>3</sup> oraz katolicka *Biblia warszawsko-praska (Pismo Święte..., 1997)*<sup>4</sup>.

Uwagi redaktorów (tłumaczy) na temat założeń i strategii translacyjnych przyjętych w tych translacjach są równie lakoniczne, jak przytoczone wcześniej deklaracje tłumaczy *Biblii Tysiąclecia* i *Biblii poznańskiej*. I tak redaktorzy *Nowego Testamentu* stwierdzają, że „w pracy nad nowym przekładem kierowano się zasadą ekwiwalencji dynamicznej. Polega ona na tym, że tłumaczenie stara się dokładnie i wiernie wyrazić sens tekstu oryginalnego w języku zrozumiałym dla każdego” (*Nowy Testament, 1991: Od wydawnictwa*). Natomiast tłumacz *Biblii warszawsko-praskiej*, ks. Kazimierz Romaniuk przyznaje jedynie, że zrezygnował „ze zbyt daleko posuniętej dosłowności na rzecz jego zrozumiałości” (*Pismo Święte..., 1997: Przedmowa*).

<sup>2</sup> Chodzi o to, że jak pisze E. Nida „w tłumaczeniu Biblii celem jest nie przekazanie pewnej ezoterycznej informacji o jakiejś odmiennej kulturze, ale takie przekazanie, by O (2) mógł odbierać P (2) w sposób zasadniczo podobny do tego, w jaki O (1) odbierał P (1)” (Nida, 1981: 331).

<sup>3</sup> Dalej skrót: NTd.

<sup>4</sup> Dalej skrót: BWP.

Polscy bibliści przyjęli przekład K. Romaniuka z pewnym zaskoczeniem (gdyż tłumaczył jeden człowiek, a nie zespół), także zakłopotaniem (specjalista od Nowego Testamentu przełożył także Stary Testament). Niemniej ocenili ten przekład jako „bardziej zrozumiały, ładniejszy i stylistycznie bardziej jednolity niż przekład *Biblii Tysiąclecia* czy *Biblii poznańskiej*” (Warzecha, 1998: 274). W obszernej recenzji tego przekładu biblista, ks. Jan Warzecha, stwierdza jednak, że „dążąc do zrozumiałości Tłumacz nierzadko ulega pokusie interpretacji” (Warzecha, 1998: 274) i ilustruje to przykładem z Księgi Jeremiasza:

(6) Jeremiasz 6,15

BWP            I muszę się okryć wstydem, bo dopuszczali się zbrodni.  
Ale oni wcale się nie wstydzą, wstyd jest im obcy.  
I dlatego z tymi, co upadają, oni również upadną.  
Gdy tylko przed sąd ich powołam,  
wszyscy upadną, gdyż tak Pan mówi.

Dla porównania ten sam fragment w *Biblii Tysiąclecia* i *Biblii poznańskiej* oraz *Biblii Paulistów*:

|      |                                                                                                                                                                                                                      |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BTII | Okryci są hańbą, ponieważ postępowali obrzydliwie.<br>Co więcej, zupełnie się nie wstydzą.<br>Dlatego upadną wśród tych, co mają upaść,<br>runą, gdy ich nawiedzę – wyrocznia Jahwe.                                 |
| BP   | Zawstydzą się [może], że popełnili rzecz wstrętną?<br>Ależ bynajmniej! Wstyd ich nie ogarnia,<br>nie potrafią się nawet rumienić.<br>Dlatego zginą wraz z ginącymi,<br>runą, kiedy ich karą nawiedzę – rzecze Jahwe. |
| BEP  | Powinni się zawstydzić z powodu haniebnych czynów,<br>Lecz oni wcale się nie wstydzą,<br>I nie znają zawstyżenia.<br>Dlatego padną jak padli już inni,<br>W czasie, gdy ich będę karał – mówi PAN.                   |

Zestawiając przekład *Biblii poznańskiej* z tłumaczeniem Romaniuka, trzeba powiedzieć, że treściowo (interpretacyjnie) bardziej rozbudowane jest tłumaczenie *Biblii poznańskiej* (*wstyd ich nie ogarnia, nie potrafią się nawet rumienić*). Jednak pod względem stylistycznym jest ono niewątpliwie najlepsze. U Romaniuka razi nadmiar słów, natomiast w *Biblii Tysiąclecia* niewłaściwy ich dobór utrudnia zrozumienie sensu wypowiedzi (por. niejednoznaczne *okryci są hańbą, ponieważ postępowali obrzydliwie*).

Problemy, wobec których stanęli współcześni polscy tłumacze Biblii, nawiązujący w mniejszym lub większym stopniu do tradycji wiernego przekładu filologicznego, zilustrować można dobrze na przykładzie semityzmów. I tak założeniem tłumaczy *Biblii Tysiąclecia* było rezygnowanie z hebraizmów (utrwalonych w Biblii Wujkowej) na rzecz polskich odpowiedników:

W Biblii Wujkowej spotykaliśmy się na każdym kroku z takimi wyrażeniami jak *Saul szukał duszy Dawida, Dawid był przed Saulem jak był wczoraj i dziś trzeci dzień, cokolwiek mi rzecze dusza twoja uczynię tobie, słuchajcie słuchając, śmiercią umrze* [...] Są to wszystko hebraizmy i oczywiście obfituje w nie szczególnie Stary Testament, ale jest ich również bardzo wiele i w Nowym, którego greczyzna jest pod silnym wpływem literatury starotestamentowej [...] Tłumacz, aby jego przekład był poprawny pod względem językowym, musi zastąpić wyrażenia hebrajskie odpowiednimi wyrażeniami swojego języka, zwłaszcza tam, gdzie hebraizmy, przetłumaczone słowo w słowo, są niezrozumiałe (Frankowski, 1975: 729–730).

Kompromisowe stanowisko wobec semityzmów zajęli tłumacze *Biblii poznańskiej*:

Semityzmy są zawsze trudnym problemem dla tłumaczy Ksiąg świętych. Całkowite rezygnowanie z nich pozbawia bowiem tekst specyfiki starożytnego języka oryginału, pozostawienie zaś ich w wielkiej liczbie nuży Czytelnika, a nawet i razi swą niezrozumiałością i obcością. Poszliśmy więc drogą pośrednią: zostawiamy niektóre semityzmy, co piękniejsze i bardziej zrozumiałe, inne zaś tłumaczymy w duchu języka polskiego (*Biblia poznańska*, 1991: XVII).

Tłumacz *Biblii warszawsko-praskiej* w dążeniu do zrozumiałości przekładu zrezygnował, jak sam stwierdza w *Przedmowie*, „ze zbyt daleko posuniętej dosłowności przekazu”.

### 1.1. Formuły w języku semickim

Formuły i zwroty idiomatyczne należą do tych wyrażen języka hebrajskiego, które odznaczają się wysokim stopniem nieprzekładalności. Tłumacze stają więc wobec problemu: przekładać dosłownie czy parafrazować? Oto kilka przykładów rozmaitych strategii translacyjnych.

(7) Rut 1,17

BT II

Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę/ i tam będę pogrzebana.

*Niech mi Jahwe to uczyni/ i tamto dorzuci,*

jeśli coś innego niż śmierć/ oddzieli mnie od ciebie!

BP

Gdzie ty umrzesz, tam i ja,/ i tam będę pochowana.

*Niechaj tak mi uczyni Jahwe/ i niechaj to silnie potwierdzi,*  
że tylko śmierć może nas rozdzielić.

- BWP           Gdzie ty umrzesz, tam ja pragnę i umrzeć, i być pochowaną.  
*Niech Jahwe ześle na mnie wszystko, co najgorsze,*  
jeśli cokolwiek prócz śmierci będzie w stanie oddzielić mnie  
od ciebie.
- BEP           Gdzie ty umrzesz, tam i ja umrę, i tam będę pogrzebana.  
*Niech mnie PAN ciężko ukarze, jeśli nie zostanę z tobą do śmierci.*

W *Biblii Tysiąclecia* czytamy w przypisie, że jest to formuła złorzeczenia. „W miejsce «to» i «tamto» wypowiadający złorzeczenie wyliczał nieszczęścia, np. choroba, utrata majątku, śmierć”<sup>5</sup>. Jednak tłumacze zdecydowali się umieścić w przekładzie pustą formułę, zamiast „to” i „tamto” wypełnić określoną treścią i tym samym uczynić tekst zrozumiałym dla odbiorcy. Tłumacze *Biblii poznańskiej* postąpili podobnie (inny wariant stylistyczny). Dopiero tłumacz *Biblii warszawsko-praskiej* zrezygnował z ekwiwalencji formalnej (jego tłumaczenie traci postać formuły) na rzecz zrozumiałości tekstu. Tak więc tłumacze *Biblii Tysiąclecia* i *Biblii poznańskiej* zachowują zasadę wierności wobec tekstu oryginalnego w płaszczyźnie formalnej, podczas gdy tłumacz *Biblii warszawsko-praskiej* ma na względzie przede wszystkim odbiorcę przekładu.

(8) Rut 1,20–21

- BT II           Nie nazywajcie mnie Noemi, ale nazywajcie mnie Mara,  
bo Wszechmogący napełnił mnie goryczą.  
*Pełna wyszłam, a pustą sprowadził mnie Jahwe.*
- BP           Nie nazywajcie mnie już Noemi, lecz nazywajcie mnie Mara,  
bo wielką goryczą napełnił mnie Wszechmocny.  
*Odeszłam bogata, a Jahwe sprawił, że powracam z niczym.*
- BWP           Nie nazywajcie mnie już Noemi [to znaczy: miła]; mówcie  
na mnie teraz: Mara [to znaczy: gorzka], bo Wszechmocny  
napełnił mnie goryczą.  
*Wyszłam stąd bowiem z rękami pełnymi, a Jahwe sprawił,  
że wracam z pustymi.*
- BEP           Nie nazywajcie mnie więcej Noemi. Nazwijcie mnie raczej  
Gorzka, bo Wszechmogący napełnił mnie wielką goryczą.  
*Wyszłam bogata, a PAN każe mi wracać z niczym.*

Pomijając kwestie natury stylistycznej, trzeba przyznać, że w dwu ostatnich przekładach odbiorca nie ma wątpliwości, o co chodzi. Tymczasem fraza, jaką wybrali tłumacze *Biblii Tysiąclecia* (oddająca hebrajski idiom), jest pozbawiona

<sup>5</sup> BT II, s. 254, przyp. 1.17.

zalety komunikatywności. W przekładzie tym nie ma też żadnego przypisu, który by objaśniał znaczenie tego zdania.

W sytuacji gdy w języku docelowym brak ekwiwalentu w płaszczyźnie semantycznej lub kulturowej, tłumacz zawsze staje wobec konieczności wyboru między przekładem dosłownym (wyborem ekwiwalentu formalnego) a parafrazą. Np.:

(9) Psalm 75,5–6

- BT II            Mówię zuchwalcom: „Nie bądźcie zuchwali”,  
a do niegodziwych: „*Nie podnoście rogu!*”  
*Nie podnoście rogu ku górze*  
nie mówcie bezczelnie przeciw Skale.
- BP                Przestrzegam zuchwałych: „Przestańcie się chełpić!”  
i bezbożnych: „*Nie podnoście rogu!*”  
*Nie podnoście wysoko waszego rogu,*  
nie mówcie zuchwale z nieugiętym karkiem.
- BWP             Wyniosłym powiedziałem: nie bądźcie zuchwali,  
a do złoczyńców rzekłem: *nie przechwalajcie się siłą.*  
*Nie przechwalajcie się tak dumnie waszą siłą*  
i nie bądźcie tak zarozumiali w waszej mowie.
- BEP              Mówię do pyszałków: „Nie bądźcie pyszni!”  
I do bezbożnych: „Nie bądźcie pewni siebie!”  
*Nie podnoście wyniosłe swego czoła,*  
Nie mówcie bezczelnie i zarozumiale.

Redaktorzy *Biblii Tysiąclecia* pozostawiają bez komentarza dosłowny przekład tłumacza, mimo że dla odbiorcy jest on niezrozumiały. W *Biblii poznańskiej* pojawia się co prawda przypis, że „róg jest symbolem siły”, ale i tak nie wiadomo w tym kontekście, dlaczego bezbożni nie powinni „podnosić rogu”. Tłumacz *Biblii warszawsko-praskiej*, rezygnując z dosłownego przekładu, zatracił idiomatyczny charakter zwrotu (i jego symboliczny sens), dając w zamian przekład przybliżający odbiorcy sens wypowiedzi.

Znaczenie wielu metafor *Pisma świętego* – pisze Eugene Nida – np. „Jam jest chleb żywota”, „Jam jest drzwiami” – stanie się jasne, jeśli zmieni się je w porównania – „Jam jest jak (jako) chleb, który daje życie” czy „Jam jest jak (jako) drzwi”. Przez wprowadzenie odpowiedników słowa „jak” zwraca się uwagę odbiorcy, że jest to pewnego rodzaju zwrot egzocentryczny, gdzie znaczenie zostaje „nienormalnie” rozszerzone (Nida, 1981: 340).

Zasady przekształcania metafory w porównanie nie stosują tłumacze *Biblii Tysiąclecia*. Nie stosują jej na ogół także tłumacze *Biblii poznańskiej*. Chętnie natomiast posługuje się tym zabiegiem tłumacz *Biblii warszawsko-praskiej*, np.:

(10) Psalm 5,10

|       |                                                                                                                                                                  |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BT II | Bo w ustach ich nie ma szczerości,<br>ich serce knuje zasadzki,<br>ich <i>gardło jest grobem otwartym</i> ,<br>a językiem mówią pochlebstwa.                     |
| BP    | Bo w ustach ich nie ma szczerości,<br>a serce ich jest pełne przewrotności.<br>Ich <i>gardło to otwarty grób</i> ,<br>a język jest im narzędziem obłudy.         |
| BWP   | Z ich słów nie wyjdzie słowo prawdy,<br>bo ich wnętrze pełne nieprawości.<br>Ich <i>gardło – niczym grób otwarty</i> ,<br>A język – zawsze skory do schlebiania. |
| BEP   | Gdyż w ich ustach nie ma prawdy,<br>ich serce jest próżne.<br><i>Gardło ich jest grobem otwartym</i> ,<br>Knują zdradę swoim językiem.                           |

Gdy tłumacz dąży przede wszystkim do osiągnięcia maksymalnej zrozumiałości przekładu, może to w konsekwencji oznaczać poważne zubożenie wartości informacyjnej tekstu, por.:

(11) Księga Jeremiasza 20,2

|       |                                                                                                                                       |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BT II | I kazał Paszchur poddać chłoscie proroka Jeremiasza i <i>zakuć go w kłodę</i> , która się znajdowała w Wyższej Bramie Beniamina.      |
| BP    | Wtedy Paszchur kazał poddać chłoscie proroka Jeremiasza i <i>wtrącić go do lochu</i> , znajdującego się przy górnej bramie Beniamina. |
| BWP   | usłyszawszy słowa Jeremiasza, kazał proroka wychłostać i <i>wtrącić do więzienia</i> , które się znajdowało przy bramie Beniamina.    |
| BEP   | Paschur kazał ubiczować proroka Jeremiasza i <i>zakuć w dyby</i> , które były przy górnej bramie Beniamina.                           |

Wersja *Biblii Tysiąclecia*, oparta na dosłownym tłumaczeniu, wydaje się tutaj najlepsza. Zwrot *zakuć w kłodę* ma w tym kontekście większą wartość informacyjną niż zwrot *wtrącić do lochu* (*więzienia*). Autorowi biblijnemu nie chodziło bowiem tylko o to, że prorok Jeremiasz został uwięziony, ale także o to, że został wystawiony na pośmiewisko i utratę autorytetu.

Gdy tłumacz odchodzi od wiernego przekładu filologicznego w kierunku parafrazy, powstaje pytanie, na jaki zakres swobody może on sobie pozwolić. Poniższy przykład doskonale ilustruje wagę tego problemu.

(12) Ewangelia św. Mateusza 12,43–45

- BT            Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku, ale nie znajduje. Wtedy mówi: „Wróć do swego domu, skąd wyszedłem”, a przyszedłszy zastaje go *niezajętym, wymiecionym i przyozdobionym*.
- BP            Kiedy duch nieczysty wyjdzie z człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając odpoczynku, lecz nie znajduje. Wtedy mówi: Powróć do mego domu, z którego wyszedłem. I powróciwszy zastaje *dom nie zajęty, zamieciony i przyozdobiony*.
- BWP          Kiedy duch nieczysty wyjdzie z człowieka, krąży po miejscach bezwodnych i szuka odpoczynku. A gdy go nie znajduje, mówi sobie: Wróć do tego domu, z którego wyszedłem. I przybywając tam, znajduje *wszystko wolne, umocnione i uporządkowane*.
- BEP          Kiedy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po pustyni i szuka tam odpoczynku, ale go nie znajduje. Wtedy mówi: „Powróć do swego domu, z którego wyszedłem”. Po powrocie okazuje się, że *jest on wolny, posprzątnany i przyozdobiony*.

Na przykładzie *Biblii warszawsko-praskiej* widać, co dzieje się z tekstem biblijnym, gdy tłumacz postanawia wydobyć z niego wyłącznie sens dosłowny, konkretny. Dochodzi do demetaforyzacji tekstu i redukcji jego złożonej warstwy znaczeniowej. Tłumacz skazuje siebie na konieczność wyboru tylko jednej z możliwych interpretacji. Zubożenie sensu tekstu biblijnego jest w tym wypadku równie oczywiste, co niepożądane.

## 2. Wobec tradycji Wujkowego przekładu i polskiego stylu biblijnego

W powszechnym odczuciu język *Biblii* jest specyficzny – stwierdza Danuta Bieńkowska – ma wiele charakterystycznych, określających i wyróżniających go właściwości. Ową specyfikę tworzą pewne jednostki systemu leksykalnego i gramatycznego języka, które stały się „hasłami wywoławczymi”, symbolami tego tekstu, i które pozwalają na wydzielenie odmianki funkcjonalnej języka określanej jako *styl biblijny* (Bieńkowska, 1993: 101).

W polskiej tradycji językowej styl biblijny został wypracowany przez średnio-wieczne i renesansowe przekłady Pisma Świętego. Świadomość istnienia wzorca biblijnego mieli już w XVI wieku zarówno autorzy translacji katolickich, jak i innowierczych. Miał tę świadomość Jakub Wujek, którego wybitne dzieło translator-skie – *Biblia* z 1599 roku – stało się tekstem kanonicznym na ponad 350 lat.

Z tradycją Wujkowego przekładu zdecydowało się zerwać dopiero kolegium redakcyjne *Biblii Tysiąclecia*. W *Uwagach wstępnych* do pierwszego wydania czytamy:

Zapytywana ostatnio w sprawie przekładów biblijnych Stolica Apostolska wyrażała życzenie, by w nich stosować dzisiejszy nowoczesny język literacki. Toteż, kontynuując próby poczynione już u nas w kraju, postanowiliśmy – nie bez pewnego lęku i żalu – świadomie odstąpić od czcigodnej tradycji Wujkowej, gdy idzie o słownictwo i styl, zachowując jednak jego najgłębszą zasadę – dostojność godną tekstu natchnionego. Pisarze święci stosowali język nie archaiczny, lecz sobie współczesny. Taki też język niech trafia do dzisiejszego słuchacza i czytelnika, dla którego pewien archaizm formy łatwo może za sobą nieść sugestię, że w Piśmie świętym mowa jest tylko o czcigodnych zabytkach przeszłości (*Biblia Tysiąclecia*, 1971: 8).

Czy jednak tłumacze *Biblii Tysiąclecia* rzeczywiście zrealizowali postulaty zespołu redakcyjnego? Czy odstąpili „od czcigodnej tradycji Wujkowej, gdy idzie o słownictwo i styl”? Gdy znajdujemy w *Biblii Tysiąclecia* – *wyprowadziłeś z Egiptu mocną ręką* (Pwt 9,26) i w *Biblii Wujka*<sup>6</sup> – *któreś wywiódł z Egiptu mocną ręką*; w *Biblii Tysiąclecia* – *a plewy spali w ogniu nieugaszonym* (Mt 3,12), a w *Biblii Wujka* – *a plewy spali ogniem nieugaszonym*; w *Biblii Tysiąclecia* – *słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku* (Mt 24,29) i w *Biblii Wujka* – *Słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku*; w *Biblii Tysiąclecia* – *ślugo zły i gnuśny!* (Mt 25,26) i w *Biblii Wujka* – *Ślugo zły i gnuśny*; w *Biblii Tysiąclecia* – *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości* (Mt 5,10) i w *Biblii Wujka* – *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości* – możemy słusznie podejrzewać, że tłumaczom *Biblii Tysiąclecia* nie udało się tradycji Wujkowej, gdy idzie o słownictwo i frazeologię, tak łatwo zarzucić. Są w *Biblii Tysiąclecia* połączenia wyrazowe nietypowe z punktu widzenia współczesnej polszczyzny, które jednoznacznie wskazują na zależność języka tego przekładu od *Biblii Wujka*. W *Biblii Tysiąclecia* czytamy – *otoczysz go łaską jak tarczą* (Ps 5,13). Metafora to dość nietypowa, naruszająca uzus językowy współczesnej polszczyzny, który podpowiada, że tarczą się *osłania, zasłania*, a nie *otacza*<sup>7</sup>. Owo *otoczyć jak tarczą* tłumaczy się jednak wzorem Wujkowego przekładu – *jako tarczą dobrej wolej twej obtoczyłeś nas*. W *Biblii Tysiąclecia* znajdujemy też *Moje kroki trzymały się mocno na Twoich ścieżkach / moje stopy się nie zachwiały* (Ps 17,5). We współczesnej polszczyźnie funkcjonuje frazeologizm *nogi się pod kim chwieją*<sup>8</sup>, ale nie ma podobnego związku z członem *stopy*. Przekład *Biblii Tysiąclecia*

<sup>6</sup> Cytuję według wydania typu „B”, w opracowaniu ks. J. Frankowskiego, Warszawa, 1999 (dalej skrót: BW).

<sup>7</sup> W przekładzie protestanckim z 1975 roku (Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne) – *Oślaniasz go życzliwością jakby tarczą*.

<sup>8</sup> W przekładzie protestanckim – *by nie zachwiały się nogi moje*.

i tym razem usprawiedliwiony jest tradycją i wzorem Biblii Wujka – *Umocni kroki moje na ścieżkach twoich, / aby się nie chwiały stopy moje*.

Jak wiadomo, aż do lat osiemdziesiątych przekłady Pisma Św. pozostawały w kręgu „tradycji Wujkowej” lub „tradycji *Biblii gdańskiej*”. Najważniejszymi osiągnięciami stały się tutaj dwa przekłady katolickie: *Biblia Tysiąclecia* (1965), *Biblia poznańska* (1973–1975) oraz przekład protestancki: *Biblia. Nowy przekład* (*Biblia to jest Pismo święte...*, 1975)<sup>9</sup>.

Autorzy powstających w tamtym okresie translacji, dążąc do tego, by myśl biblijną wyrazić językiem zrozumiałym dla im współczesnego odbiorcy, uwspółcześniali język, nie zatracając przy tym jednak tradycyjnego stylu biblijnego. Modernizacja szła przede wszystkim w kierunku eliminowania niektórych archaizmów leksykalnych i gramatycznych, semityzmów, także redukowania spójników parataktycznych, imiesłowów oraz ograniczania postpozycyjnego szyku zaimka dzierżawczego. Zachowywano natomiast najbardziej wyraziste cechy stylu biblijnego: biblijną leksykę i frazeologię, metaforę oraz paralelizm i powtórzenie.

Zupełnie inny charakter ma natomiast modernizacja języka biblijnego, jaką obserwujemy w przekładach Pisma Świętego od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Najpierw w 1991 roku ukazało się protestanckie tłumaczenie Nowego Testamentu<sup>10</sup>, następnie w 1997 roku katolicka *Biblia warszawsko-praska* w przekładzie ks. K. Romaniuka<sup>11</sup>. Także w roku 1997 opublikowano ekumeniczne tłumaczenie *Ewangelii św. Mateusza* i *Ewangelii św. Marka*<sup>12</sup>, a w 2001 roku ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Księgi Psalmów.

Autorzy i redaktorzy wymienionych translacji odejście zarówno od wiernego przekładu filologicznego, jak i tradycyjnego stylu biblijnego uzasadniają przede wszystkim potrzebą **zrozumiałości przekładu**, a co za tym idzie – koniecznością zmiany „przebrzmiałych już tradycji translatorskich” na rzecz wyrażania sensu tekstu oryginalnego „w języku zrozumiałym dla każdego”.

Konsekwencją przyjętych założeń translatorskich stało się usuwanie i zastępowanie utrwalonych w przekazie biblijnym wyrazów i połączeń wyrazowych, por. np. *uczony w Piśmie* (znawca Prawa – NTd, nauczyciel Prawa – PE), *synowie królestwa* (poddani królestwa – BWP, wybrańcy Boga – NTd), *ufaj, synu* (*synu, bądź dobrej myśli* – NTd), *czemu bojaźliwi jesteście* (*czemu się boicie* – BWP, NTd, PE), *oddaliły się z bojaźnią i radością wielką* (*odeszły tedy szybko, przerażone i uradowane bardzo* – BWP, *do głębi wstrząśnięte, ale bardzo uradowane odeszły* – NTd), *błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości* (*błogosławieni, którzy cierpią*

<sup>9</sup> Dalej skrót: NP.

<sup>10</sup> W materiale przykładowym skrót NTd.

<sup>11</sup> Dalej skrót BWP.

<sup>12</sup> W materiale przykładowym skrót PE.

*głód i odczuwają pragnienie sprawiedliwości – BWP, szczęśliwi, którzy są spragnieni Bożej sprawiedliwości – NTd), zdadzą sprawę w dzień sądu (w dzień sądu będą ludzie odpowiadać – BWP, w dniu sądu zda człowiek rachunek – NTd, [...] będzie musiał się rozliczyć – PE).*

Jak słusznie zauważa Bożena Szczepińska:

Tekst [...] upotoczniony respektuje możliwości kompetencji językowej i poznawczej odbiorcy, ale też i wyznacza jego horyzont poznawczy, zwalnia z wymagań adaptacji do poziomu przekazu słowa biblijnego. Sięgnięcie do słownictwa potocznego prowadzi do zejścia na pewien poziom ogólności ze względu na ograniczone możliwości nominacyjne, czego następstwem może się okazać banalizowanie zdarzeń, dewaluowanie statusu osób i treści słów przez nie wypowiedzianych. Wobec tekstu biblijnego trzeba się liczyć z ryzykiem desakralizacji; wobec zastępowania terminologii doktrynalnej słownictwem potocznym – z „rozmywaniem” istotnych sensów (Szczepińska, 1999: 231).

Zastępowanie jednostek leksykalnych przynależnych do stylu biblijnego przez słownictwo współnoodmianowe tłumaczyli autorzy tamtych przekładów potrzebą większej komunikatywności i zrozumiałości przekazu biblijnego. Niestety zjawiskiem charakterystycznym dla języka tych translacji była także modyfikacja i defrazeologizacja biblijnych połączeń wyrazowych, nieprowadząca bynajmniej do większej zrozumiałości wypowiedzi. Zjawisko to ilustrują następujące przykłady z Ewangelii św. Mateusza, które pokazują na tle strategii przyjętych w *Biblii Tysiąclecia* oraz *Biblii Paulistów*, por.:

(13) (Mt 23,27)

|       |                                                    |
|-------|----------------------------------------------------|
| BT II | <i>podobni jesteście do grobów pobielanych;</i>    |
| BWP   | <i>Jesteście podobni do pobielanych grobów;</i>    |
| NTd   | <i>Jesteście jak pobielone grobowce;</i>           |
| PE    | <i>Podobni jesteście do pobielonych grobowców;</i> |
| BEP   | <i>bo jesteście podobni do pobielonych grobów.</i> |

(14) (Mt 23,34)

|       |                                                                            |
|-------|----------------------------------------------------------------------------|
| BT II | <i>Przewodnicy ślepi, którzy przecedzacie komara, połykacie wielbłąda!</i> |
| BWP   | <i>Ślepi przewodnicy! Przecedzacie komara, a połykacie wielbłąda;</i>      |
| NTd   | <i>Wy, ślepi wodzowie! Odcedzacie komara, a połykacie wielbłąda;</i>       |
| PE    | <i>O ślepi przewodnicy! Odcedzacie komara, a połykacie wielbłąda;</i>      |
| BEP   | <i>Ślepi przewodnicy! Przecedzacie komara, a połykacie wielbłąda.</i>      |

(15) (Mt 11,28)

|       |                                                                                                |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BT II | <i>Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię;</i> |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------|

|     |                                                                                                                               |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BWP | Przyjdźcie do Mnie wy wszyscy, którzy <i>jesteście utrudzeni i uginacie się pod ciężarem</i> , a Ja wam <i>sprawię ulgę</i> ; |
| NTd | Przychodźcie do mnie wy – <i>ludzie zapracowani i przeciążeni</i> – a ja <i>dam wam wytchnienie</i> ;                         |
| PE  | Przyjdźcie do mnie wszyscy <i>utrudzeni i przeciążeni</i> – a ja wam <i>sprawię ukojenie</i> ;                                |
| BEP | Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy <i>utrudzeni i obciążeni jesteście</i> .<br>Ja <i>dam wam wytchnienie</i> .                |

(16) (Mt 5,37)

|       |                                                                         |
|-------|-------------------------------------------------------------------------|
| BT II | <i>niech wasza mowa będzie tak – tak; nie – nie</i> ;                   |
| BWP   | <i>Niech mowa wasza będzie: tak – tak, nie – nie</i> ;                  |
| NTd   | <i>Zawsze macie mówić „tak” albo „nie”</i> ;                            |
| PE    | Niech wasze słowo „tak” <i>znaczy tak</i> , a „nie” <i>znaczy nie</i> ; |
| BEP   | <i>Niech wasza mowa będzie: tak – tak, nie – nie</i> .                  |

(17) (Mt 8,12)

|       |                                                                                                                            |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BT II | A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemność;<br><i>tam będzie płacz i zgrzytanie zębów</i> ;              |
| BWP   | podani królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz, w ciemności,<br><i>gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów</i> ;             |
| NTd   | a ci, którzy byli wybranymi Boga, zostaną wyrzuceni w ciemną noc,<br>Gdzie będzie <b>słychać</b> płacz i zgrzytanie zębów; |
| PE    | a synowie Królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz – w ciemność –<br><i>Tam będzie płacz i zgrzytanie <b>zębami</b></i> ;   |
| BEP   | A synowie królestwa zostaną wyrzuceni w ciemności, na zewnątrz.<br><i>Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów</i> .            |

Przeprowadzone tu modyfikacje frazeologizmów polegają na:

- wymianie elementu leksykalnego (*groby – grobowce; obciążeni – przeciążeni*) i/lub:
- zmianie formy morfologicznej jakiegoś członu (*pobielane – pobielone; zębów – zębami*);
- wymianie członu (*utrudzeni i obciążeni – utrudzeni i uginacie się pod ciężarem*);
- modyfikacji uzupełniającej przez dodanie elementu leksykalnego (*będzie płacz i zgrzytanie zębów – będzie **słychać** płacz i zgrzytanie zębów*);
- zupełnym odejściu od utartego związku (*niech mowa wasza będzie tak – tak, nie – nie – zawsze macie mówić „tak” albo „nie”*).

Operacje na frazeologizmach, które miały zapewne na celu uwspółcześnienie języka biblijnego, są w większości wypadków chybione, prowadzi bowiem

do defrazeologizacji utartych połączeń wyrazowych, a tym samym do utraty właściwego im przenośnego znaczenia. Tak więc zachowanie frazeologizmów w ich kanonicznej postaci w *Biblii Paulistów* jest niewątpliwie trafnym rozwiązaniem.

Defrazeologizacja frazemów biblijnych pociąga za sobą niejednokrotnie demetaforyzację języka biblijnego. Ilustrują taką sytuację następujące przykłady:

(18) **a upadek jego był wielki** (Mt 7,26–27)

- BT II      Każdego zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem, który dom swój zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. *I runął, a upadek jego był wielki.*
- BWP      Przyszła ulewa, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom,  
*A on zawalił się i zostało po nim wielkie rumowisko.*
- NTd      A gdy spadł deszcz ulewny, potoki wezbrały, uderzyła wichura,  
*Dom zawalił się i leżał w ruinie;*
- PE      Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom,  
*A on zawalił się i runął z wielkim trzaskiem.*
- BEP      Spadł ulewny deszcz, wezbrały rzeki, zerwały się silne wiatry i uderzyły w ten dom, a on się zawalił.  
*A upadek jego był wielki.*

(19) **widzieć drzazgę (źdźbło) w oku brata...** (Mt 7,3–5)

- BTII      *Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz? Albo jak możesz mówić swemu bratu: Pozwól, że usunę drzazgę z twego oka, gdy belka [tkwi] w twoim oku? Obłudniku, wyrzuć najpierw belkę z twego oka, a **wtedy przejrzysz**, żeby usunąć drzazgę z oka twego brata.*
- BWP      *Jakże to jest, że widzisz w oku brata malutką zadrę, a we własnym oku nie dostrzegasz całej belki? Albo jakże ty możesz mówić swemu bratu: Pozwól, że usunę ci zadrę z oka – podczas gdy sam nosisz we własnym oku całą belkę? Obłudniku, usuń najpierw ową belkę z własnego oka, **to będziesz lepiej widział**, jak usunąć zadrę z oka swego brata.*

W przykładzie (18) zdanie *a upadek jego był wielki* w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia* i *Biblii Paulistów* ma dwa znaczenia – dosłowne „ruina domu” i przenośne „duchowa ruina człowieka”. Modyfikacje wprowadzone w *Biblii*

warszawsko-praskiej i Nowym Testamencie, polegające przede wszystkim na usunięciu polisemicznego rzeczownika *upadek*, doprowadziły do demetaforyzacji całej struktury, redukując jej sens do znaczenia „ruina domu”.

W przykładzie (19) frazem *widzieć drzazgę w oku brata, a belki we własnym nie dostrzegać* w tradycyjnych przekładach biblijnych (także w *Biblii Paulistów*) ma znaczenie wyłącznie przenośne (w symbolicznym języku biblijnym *oko* oznacza „wewnętrzną, duchową postawę człowieka”). Jednak w BWP i NTd to przenośne (i jedynie sensowne!) znaczenie zostało zakwestionowane przez usunięcie polisemicznego czasownika *przejrzeć* i zastąpienie go strukturami o znaczeniu konkretnym – *będziesz lepiej widział czy poprawi ci się wzrok*. W *Biblii warszawsko-praskiej* funkcję ukonkretnienia wypowiedzi i jego demetaforyzacji pełnią dodatkowo elementy deiktyczne (zaimki *ci, ową*) oraz przydawki *malutka* (zadra), *cała* (belka).

Uwspółcześnianie języka Biblii kosztem defrazeologizacji biblijnych fraze-mów i demetaforyzacji symbolicznego języka biblijnego prowadzi w konsekwencji do desakralizacji tego języka. „Sakralność Biblii przejawia się również w jej strukturze językowej – pisze Krystyna Długosz-Kurbaczowa – a polszczyzna biblijna ma wiele cech specyficznych, które ujawniają się zwłaszcza w zakresie słownictwa, frazeologii, składni, semantyki” (Długosz-Kurbaczowa, 1998: 83).

Do właściwości polskiego stylu biblijnego współtworzących sakralny charakter tekstu należą przymiotniki antonimiczne, z których najważniejsze to *dobry* – *zły*. Tworzą one najbardziej podstawową dla rzeczywistości sacrum opozycję: dobry (Bóg) – zły (szatan). Przykład (20) przemawia za tym, że i ta cecha stylu biblijnego zostaje w nowszych przekładach zatarta. Jedynie *Biblia Paulistów* zachowuje wiernie tę jakże ważną właściwość polskiego stylu biblijnego, por.:

(20) **dobry – zły** (Mt 12,33)

|      |                                                                                                                                                                                        |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BTII | Albo uznajecie, że <i>drzewo jest dobre</i> , wtedy i jego owoc jest <i>dobry</i> ,<br>Albo uznajecie, że <i>drzewo jest złe</i> , wtedy i owoc jego jest <i>zły</i> .                 |
| BWP  | Dokonajcie tego, żeby jakieś drzewo było <i>dobre</i> , wówczas i jego<br>owoc będzie <i>dobry</i> ; uczynicie to drzewo <i>złym</i> , a wtedy i jego owoc<br>będzie <i>niedobry</i> . |
| NTd  | Jeżeli odmiana drzewa jest <i>szlachetna</i> , to i jego owoc będzie<br><i>dorodny</i> ,<br>A jeśli drzewo <i>zdziczeje</i> , to i owoc z niego <i>marny</i> .                         |
| PE   | <i>drzewo dobre</i> , to i owoc jego jest <i>dobry</i> ; <i>drzewo dzikie</i> , to i owoc<br>jego jest <i>niedobry</i> .                                                               |
| BEP  | jeśli drzewo jest <i>dobre</i> , to i jego owoce są <i>dobre</i> ; ale gdy drzewo<br>jest <i>złe</i> , to także jego owoce są <i>złe</i> .                                             |

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że tłumaczom i redaktorom *Biblii Paulistów* udało się osiągnąć to, co wydawało się we wcześniejszych próbach translatorskich nieosiągalne: pozostać wiernym tradycji, nie tracąc nic ze zrozumiałości i komunikatywności. Bo, jak słusznie zauważa Bogdan Walczak:

*Biblia* jako tekst sakralny powinna cechować się językiem pięknym i podniosłym – utrzymanym w ramach stworzonego przez księdza Jakuba Wujka polskiego stylu biblijnego. Oczywiście język ten musi być zrozumiały dla współczesnego odbiorcy [...] Wińien to być zatem w stosunku do tekstu Wujkowego tekst zmodernizowany, zachowujący jednak to wszystko, co jeszcze dzisiaj zrozumiałe (choć niekoniecznie używane), a zatem to, co mieści się jeszcze w biernej kompetencji przeciętnego użytkownika polszczyzny (Walczak, 2002: 153).

## Literatura

- Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład (1975), Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa.
- Bieńkowska D. (1993), *O przeobrażeniach polskiego stylu biblijnego*, „Stylistyka”, nr 2, s. 101–110.
- Boryławska G. (1981), *Różnice między kolejnymi wydaniem Nowego Testamentu w przekładzie Jakuba Wujka*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica”, t. I.
- Długosz-Kurczabowa K. (1998), *Charakterystyka językowa ekumenicznego przekładu „Ewangelii św. Mateusza”*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4.
- Ewangelia św. Marka*. Przekład ekumeniczny (1997), Warszawa.
- Ewangelia św. Mateusza*. Przekład ekumeniczny (1997), Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Frankowski J. (1975), *Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych polskich przekładów Pisma Świętego*, „Znak”, nr 27.
- Matuszczyk B. (1999), *Niech mi Jahwe to uczyni i tamto dorzuci. Idiom semickie w Biblii Tysiąclecia*, [w:] Z. Adamek, S. Koziara (red.), *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów.
- Matuszczyk B. (2000), *Wierność czy zrozumiałość? Kazimierza Romaniuka tłumaczenie Biblii w świetle tradycji polskich przekładów Pisma świętego*, [w:] W. Kubiński, O. Kubińska, T. Z. Wolański (red.), *Przekładając nieprzekładalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Matuszczyk B. (2001), *Problem ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii*, [w:] R. Sokolowski, H. Duda (red.), *Warsztaty translatorskie*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin–Ottawa.
- Matuszczyk B. (2009), *O potrzebie modernizacji języka religijnego w przekładach biblijnych*, [w:] S. Koziara, W. Przyczyna (red.), *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, t. II, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów.
- Nida E. (1981), *Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii*, tłum. M. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki”, t. 72.
- Nowy Testament*. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski (1991), Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalm*y. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych (2001), Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. „Biblia Warszawsko-Praska”*. W przekładzie z języków oryginalnych (1997), oprac. K. Romaniuk, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (1971), Pallotinum, Poznań–Warszawa.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, wyd. III (1975), Księgarnia świętego Wojciecha, Poznań.
- Szczepińska B. (1999), *O słownictwie polskiego przekładu ekumenicznego Ewangelii św. Mateusza*, [w:] B. Kreja (red.), *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Walczak B. (2002), *Jeszcze raz w sprawie współczesnych tłumaczeń (w związku z nowym przekładem Ewangelii św. Marka pióra ks. Tomasza Węclawskiego)*, [w:] Z. Krążyńska, Z. Zagórski (red.), *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, t. IX, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Warzecha J. (1998), *Przekład Starego Testamentu w Biblii Warszawsko-Praskiej. Uwagi i refleksje*, „Studia Judaica”, t. I.

### ***Faithfulness and understanding. From the Millennium Bible (1965) to the Pauline Bible (2008)***

This paper attempts to characterize the language of the latest Catholic translation of the Holy Scriptures, i.e. The Bible edited by the Society of Saint Paul (2008). The translation strategies adopted by the translators are discussed in respect of: 1) the tradition of faithful philological translation and 2) the translation of Polish biblical style. The aim is to show the extent to which the translators managed to fulfill two postulates that are difficult to reconcile: faithfulness of translation and comprehensibility of language. The solutions adopted in the Bible edited by the Society of Saint Paul are confronted with the Millennium Bible (1965). In the Millennium Bible the postulate of faithfulness is often fulfilled at the expense of comprehensibility, while in the Bible edited by the Society of Saint Paul both postulates are usually (but not without exceptions) reconciled.

**Keywords:** strategies of translation, philological style, Polish biblical style

# Orły – nie sępy; zwłoki – nie padlina. Uwagi na marginesie wersetów Mt 24,28 i Łk 17,37<sup>1</sup>

**Jacek Salij**, zakonnik

Klasztor oo. Dominikanów

ul. Freta 10, 00-227 Warszawa

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.10>

Radykalna zmiana w polskim przekładzie wersetów Mt 24,28 i Łk 17,37 spowodowała całkowite zniknięcie tego logionu Pana Jezusa z nauczania wiary. Mnie w każdym razie – mimo że od pięćdziesięciu lat jestem na to uwrażliwiony – nie udało się ani razu usłyszeć, żeby ktoś nawiązywał do tych słów Chrystusa w jakimś (czy to głoszonym, czy to drukowanym) kazaniu lub wykładzie. Pojawia się problem: czy wolno tłumaczowi Pisma Świętego doprowadzać do sytuacji, że jakaś część Słowa Bożego zostaje praktycznie wyeliminowana z naszego myślenia w wierze?

## Dwie matryce przekładowe

Zacznijmy jednak od materialnego przedstawienia, co się stało z polskim przekładem tych wersetów. W używanej u nas powszechnie przez ponad trzy stulecia Biblii Wujka werset Łk 17,37 brzmi: *Gdziekolwiek będzie ciało, tam się zbiorą i orły*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tekst pierwotnie opublikowano w: J. Salij, *Przekład bardziej jednoznaczny niż oryginał. Uwagi na marginesie wersetów Mt 24,28 i Łk 17,37*, [w:] P. Podeszwa, W. Szczurbiński (red.), *Minister Verbi. Księga pamiątkowa dla abp. Henryka Muszyńskiego*, Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, Gniezno 2003, s. 281–294.

<sup>2</sup> Pierwotnie: „orłowie”.

Oba rzeczowniki tego logionu – „ciało” oraz „orły” – które miały zostać w *Biblii Tysiąclecia* zastąpione innymi, znajdują się również w kilku XX-wiecznych przekładach Ewangelii: ks. Władysława Szczepańskiego SJ, bł. Edwarda Grzymały oraz w pierwszym przekładzie (z Wulgaty) ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. Jedynie w laickim tłumaczeniu Władysława Witwickiego zamiast wyrazu „ciało” znajdziemy wyraz „trup”, zaś ks. Eugeniusz Dąbrowski w swoim tłumaczeniu z greki „orłów” zastąpił „sępami”<sup>3</sup>.

Nowa matryca, z której będą korzystali późniejsi katoliccy tłumacze Nowego Testamentu, pojawiła się w opublikowanym w roku 1957 przekładzie ks. Seweryna Kowalskiego, który w obu wersjach logionu „ciało” zastąpił „padliną”, zaś w wersji Łukaszej zamienił ponadto „orłów” na „sępy”. Wybór ten znalazł uznanie u chyba wszystkich tłumaczy późniejszych<sup>4</sup>, również w opublikowanym w roku 2001 przekładzie ekumenicznym<sup>5</sup>.

Ponieważ kontekst logionu, zwłaszcza Łukaszej, wskazuje na jego ewidentny sens chrystocentryczny<sup>6</sup>, powstaje pytanie, czy rzeczywiście grecki oryginał

<sup>3</sup> Werset Mt 24,28 wspomniani tłumacze oddali następująco:

*Gdzie by kolwiek było ciało, tam się i orłowie zgromadzą* (Wujek),  
*Gdziebykolwiek było ciało, tam się i orły zgromadzą* (Szczepański),  
*Gdzie będzie ciało, tam i orły się zbiorą* (Grzymała),  
*Gdziekolwiek byłby trup, tam się i orły zbiorą* (Witwicki),  
*Gdziebykolwiek było ciało, tam się zgromadzą i orły* (Dąbrowski z Wulgaty),  
*Gdziebykolwiek było ciało, tam się zgromadzą i sępy* (Dąbrowski z greki).

Natomiast werset Łk 17,37:

*Gdziekolwiek będzie ciało, tam się zbiorą i orłowie* (Wujek),  
*Gdziekolwiek będzie ciało, tam się zbiorą i orły* (Szczepański),  
*Gdzie będzie ciało, tam i orły się zbiorą* (Grzymała),  
*Gdziekolwiek będzie ciało, tam się zgromadzą i orły* (Dąbrowski z Wulgaty),  
*Gdziekolwiek będzie ciało, tam się zgromadzą i sępy* (Dąbrowski z greki).

<sup>4</sup> Werset Mt 24,28:

*Gdzie jest padlina, tam zbierają się orły* (Kowalski),  
*Gdzie jest padlina, tam się i sępy zgromadzą* (Biblia Tysiąclecia),  
*Gdziekolwiek jest padlina, tam zlatują się sępy* (Biblia lubelska),  
*Gdziekolwiek jest padlina, tam zbiorą się i sępy* (Biblia poznańska),  
*Gdzie jest padlina, tam zbierają się sępy* (Biblia warszawsko-praska).

Natomiast werset Łk 17,37:

*Gdzie jest padlina, tam się i sępy zbiorą* (Kowalski),  
*Gdzie jest padlina, tam zgromadzą się i sępy* (Biblia Tysiąclecia),  
*Gdzie leży ciało, tam się zlatują także i sępy* (Biblia lubelska),  
*Gdzie jest padlina, tam zbiorą się i sępy* (Biblia poznańska),  
*Gdziekolwiek będzie ciało, tam też zgromadzą się i sępy* (Biblia warszawsko-praska).

<sup>5</sup> *Gdzie jest padlina, tam zlecą się sępy* (Mt 24,28). *Gdzie padlina, tam zlecą się i sępy* (Łk 17,37).

<sup>6</sup> Zwraca się na to uwagę w odnośnym przypisie *Biblii Tysiąclecia*: „Jak sępy zlatują się gromadnie na miejsce, gdzie jest padlina, tak wybrani zbiorą się w jednej chwili wokół Syna

przymusza do łączenia Chrystusa Pana z odrażającym obrazem padliny, zaś wybranych BoŹych z – równieŹ budzącym emocje negatywne – obrazem sępów. Jak juŹ zauwaŹyliŹmy, klucz do rozwiąŹania tego zagadnienia leŹy w obu rzeczownikach interesującego nas logionu. Otóż rzeczownik pierwszy – ten, który ostatnio polscy tłumacze oddają jako „padlina” – u obu Ewangelistów jest inny. Mateusz uŹywa tu terminu το πτωμα (to ptōma), Łukasz – το σωμα (to sōma).

Przypatrzmy się najpierw terminowi το πτωμα (to ptōma). Z wyrazem „padlina” łączy go analogia etymologiczna (pochodzi od słowa πιπτω = padać). Poza tym werseŧem, w Nowym Testamencie pojawia się on pięć razy, zawsze na oznaczenie zwłok zabitego człowieka – dwa razy Jana Chrzciciela (Mt 14,12; Mk 6,29), jeden raz jako ciało samego Zbawiciela (Mk 15,45) i dwa razy na określenie męczeńskich ciał dwóch świadków (Ap 11,8n). Krótko mówiąc, jest rzeczą oczywistą, Źe wyraz ten nie budzi w nowotestamentalnej grece nawet cienia tych emocjonalnie negatywnych odczuć, jakie w języku polskim związane są z wyrazem „padlina”. W pięciu wymienionych tu przypadkach jego uŹycia poza naszym logionem, słusznie tłumacze *Biblii Tysiąclecia* trzy razy oddali go jako „ciało”, dwa razy – jako „zwłoki”.

Jeśli idzie o bardziej wieloznaczny wyraz το σωμα (to sōma), w Łukaszowej wersji logionu jest on na pewno synonimem το πτωμα (to ptōma), czyli określiła ciało kogoś nieŹyjącego. Tutaj wspomnę tylko, Źe w tym znaczeniu wyraz ten aŹ dwanaście razy określa ciało ukrzyŹowanego Jezusa (Mt 27,52.57n; Mk 15,43; Łk 23,52.55; 24,3.23; J 2,21; 19,38.40; 20,12).

Jak się wydaje, pierwszym tłumaczem, który zdecydował się oddać oba te terminy za pomocą słów o zabarwieniu pejoratywnym, był Marcin Luter<sup>7</sup>. Za przykładem Lutra poszły niektóre inne przekłady protestanckie<sup>8</sup>, w tym równieŹ polskie<sup>9</sup>.

W biblistyce katolickiej analogiczne decyzje zostały podjęte na przestrzeni XX wieku i – wbrew greckiemu oryginałowi naszego logionu, który w obu wersjach ma wyraz οι αετοι (oi aetoi)<sup>10</sup> – w przekładach, jakie powstały w drugiej połowie

---

Człowieczego”; oraz *Biblii poznańskiej*: „Apostołowie pytają, gdzie zbiorą się ci, którzy będą zbawieni. Otrzymują odpowiedź, Źe jak sępy instynktownie zbierają się tam, gdzie leŹy padlina, tak samo zbawieni zgromadzą się instynktownie wokół Syna Człowieczego”.

<sup>7</sup> *Biblia Lutra* obie redakcje logionu oddaje prawie identycznie: *Wo aber ein Aas ist, da sammeln sich die Adler* (Mt 24,28); *Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler* (Łk 17,37).

<sup>8</sup> Np. anglikańska *Biblia króla Jakuba*: *For wheresoever the carcase is, there will the eagles be gathered together* (Mt 24,28). Jednak wersję Łukaszową logionu *Biblia króla Jakuba* oddaje tradycyjnie: *Wheresoever the body is, thither will the eagles be gathered together*.

<sup>9</sup> Przede wszystkim w *Biblii gdańskiej*: *Bo gdziekolwiek będzie ścierv, tam się zgromadzą i orły* (Mt 24,28); *Gdzie będzie ścierv, tam się zgromadzą i orły* (Łk 17,37).

<sup>10</sup> W Nowym Testamencie wyraz ten pojawia się jeszcze tylko trzykrotnie – we wszystkich trzech przypadkach w liczbie pojedynczej i w znaczeniu symbolicznym – mianowicie w Apokalipsie (4,7; 8,13; 12,14).

XX wieku, „orły” niemal powszechnie zmieniono na „sępy”<sup>11</sup>. Motywy tej zmiany wydają się łatwe do zrekonstruowania. Ponieważ orły nie są padlinożercami (co zresztą nie do końca jest prawdą), a w tym logionie wspomniani tłumacze doszukują się (niesłusznie!) „padliny”, to poczuli się oni zobowiązani do podporządkowania biblijnej wypowiedzi językowej „twardemu” faktowi biologicznemu.

A przecież nawet gdyby rzeczywiście wyraz το πτωμα (to ptōma) miał tu oznaczać „padlinę”, nie daje to jeszcze uprawnienia do arbitralnego zamieniania wyrazów w tekście natchnionym – tylko dlatego, żeby wypowiedź bardziej dostosować do naszej wiedzy potocznej. W Ewangeliach wręcz często tak się zdarza, że cały sens jakiegoś porównania leży w tym, co mija się w nim z „twardymi” realiami życiowymi. Przecież żaden zwyczajny pasterz nie jest aż tak lekkomyślny, żeby oddawać swoje życie za owce. I żaden rzetelny rolnik nie rozsiewa ziarna po drogach, skałach czy chaszczach. Dla żadnej zaś ryby nie jest szczęściem być złowioną w sieci rybaka.

Jeszcze tylko odnotujmy, że starożytność chrześcijańska pozostawiła nam – sformułowane w języku greckim! – spostrzeżenie, żeby nie przeoczyć właśnie tego szczegółu, że w naszym logionie mówi się o orłach, a nie o sępach. Uczniowie Chrystusa są bowiem – ωσ αετοι [...] διο ου γυπες, ου κορακες, αλλα το με νεκροβορον ζων (ōs aetoi [...] dio ou gypes, ou korakes, alla to me nekroboron zōon) (Orygenes, 1941: 197)<sup>12</sup> – „jak orły [...] zatem nie jak sępy ani kruki, ale jak stworzenie nieżywiące się padliną”. Nawet o padlinie jest tu mowa, ale w tym celu Orygenes (+254) posłużył się wyrazem νεκροβορος (nekroboros), zwracając uwagę na to, że w tym logionie temat padliny jest w ogóle nieobecny.

Zauważmy, że krytyczne wydania Nowego Testamentu nie wskazują w notach marginalnych ani jednego przypadku, ażeby wyraz οι αετοι (oi aetoi) zastąpiono wyrazem οι γυπες (oi gypes).

<sup>11</sup> Żeby nie nużyć Czytelników, ograniczę się do informacji, jak werset Łk 17,37 brzmi w aktualnie używanych w liturgii katolickiej lekcjonarzach: *Where the body is, there also the vultures will gather* (USA); *Dove sarà il cadavere, là si raduneranno anche gli avvoltoi* (Włochy); *Là ou il y a un corps, là aussi se rassembleront les vautours* (Francja); *Wo Aas liegt, sammeln sich auch die Geier* (Niemcy).

<sup>12</sup> Podobne spostrzeżenie odnotował Paschasius Radbertus (+859): „non dixit, *ubicunque fuerit corpus, illic congregabuntur vultures et corvi*, sed volens ostendere electos suos, quorum juvenus ut aquilae fuerat innovata, eosque magnificos praemonstrans ultra omnes aves...” – *Expositio in Matthaeum*, cap. 24 (120,814).

## Interpretacje logionu w „nowym” przekładzie

Zdawkowość, a nawet zupełne przemilczenie – to najbardziej charakterystyczny stosunek współczesnych komentarzy biblijnych do naszego logionu. Interpretacje do obu wersji logionu przedstawię oddzielnie; chociaż bowiem u obu Ewangelistów pojawia się on w wypowiedzi eschatologicznej Pana Jezusa, to jednak w odmiennym kontekście szczegółowym.

Stosunkowo liczne objaśnienia do wersetu Mt 24,28 – w ślad za *Biblią jerozolimską* (*Komentarze i marginalia...*, 1992: 133)<sup>13</sup> – ograniczają się do lakonicznego twierdzenia, że przyjście Syna Człowieczego będzie wydarzeniem, przed którym nikt nie zdoła się ukryć. Zatem werset nasz byłby jedynie dopowiedzeniem zdania poprzedniego, gdzie przyjście Chrystusa porównane jest do błyskawicy rozświetlającej całą przestrzeń Ziemi. „Paruzja będzie łatwo przez wszystkich rozpoznana. Palestyńskie przysłowie o sępach i padlinie, jakie Jezus przytacza, chce właśnie tę prawdę zilustrować” – wyjaśnia ks. Józef Homerski, odwołując się do Hi 39,26–30 (Homerski, 1979: 28). Jeszcze krócej potraktowany jest werset Mt 24,28 w kilku znanych komentarzach niemieckich. „Ludzie nie ukryją się przed Synem Człowieczym tak jak padlina przed sępami” – powtarzają niemal w tych samych słowach Josef Schmid, Wolfgang Trilling i Joachim Gnilka<sup>14</sup>.

Z dużą powściągliwością objaśniany jest nasz werset w wielkich komentarzach duszpasterskich. „Przysłowiowy sposób określenia wydarzenia o charakterze publicznym” – to wszystko, co ma do powiedzenia na temat wersetu Mt 24,28 *Katolicki komentarz biblijny*, opracowany pod redakcją zespołu kierowanego przez Raymonda E. Browna (2001: 970)<sup>15</sup>. Tymczasem sporządzony przez zespół pod kierunkiem Williama R. Farmera *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (2000: 1195, 1284) w ogóle milczy na temat naszego logionu, i to w obu miejscach, w których należałoby się spodziewać jego objaśnienia.

Natomiast w konsultowanym przeze mnie wydaniu monumentalnego komentarza *Biblii króla Jakuba* cała patrystyczna tradycja objaśniania tego logionu została gołosłownie oceniona jako „zdumiewające interpretacje” (*astonishing interpretations*). Komentator daje wyraz swojemu przekonaniu, że zawarty w logionie obraz zemsty jest bardziej przejmujący niż grecki mit o Furiach, które wyskoczyły z głowy zranionego Uranosa, gdyż „bezbożne życie pociąga za sobą rozkład

<sup>13</sup> Od razu warto zauważyć, że werset Łk 17,37 w ogóle nie jest w *Biblii jerozolimskiej* komentowany, por. s. 265.

<sup>14</sup> *Den Menschen die Ankunft des Menschensohnes so wenig verborgen ist wie den Geiern das Aas* (Gnilka, 1986: 326). Por. Schmid, 1965: 338; Trilling, 1965: 262.

<sup>15</sup> Autorem komentarza do Ewangelii Mateusza jest Benedict T. Viviano.

i śmierć, i sąd Boży – Bóg bowiem jest święty – przyjdzie z większą pewnością, niż sępy na padlinę”.

Komentator nie wyklucza zarazem, że słowa te dotyczą orłów (zatem jednak orłów!) rzymskich wojsk, które jak sępy (tak!) spadną jako zapłata za „fałszywą drogę faryzeuszów i za chciwą krwi nienawiść zelotów”. Już kiedy Pan Jezus o tym mówił – kończy się komentarz – słuchacze odczuwali radość, jaką dzisiaj może obudzić w nas stwierdzenie z Rz 6,23, że *zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (*The Interpreter's Bible...*, 1980: 549). Co byśmy nie myśleli o tej interpretacji, trzeba jednak przyznać, że jej autor stara się przynajmniej – rzecz rzadka w innych dawanych przez współczesnych biblistów komentarzach do tego logionu – zobaczyć w owym logionie jakiś sens religijny.

Polski współautor *Komentarza praktycznego do Nowego Testamentu* nie próbuje szukać w naszym wersecie głębszego znaczenia religijnego; istotę swojego objaśnienia zamyka w zdaniu: „Podobnie jak do ciała porzuconego zwierzęcia zleca się zewsząd sępy, tak też rzucą się na konającą Jerozolimę rzymscy żołnierze” (Romaniuk, Jankowski, Stachowiak, 1999: 143).

Nieraz pojawiają się w komentarzach spojrzenia pisane jakby dla potwierdzenia Nietzscheańskiej tezy o resentymencie wbudowanym w samą istotę chrześcijaństwa. „Powrót Jezusa Chrystusa [...] – że podam przykład takiego objaśnienia – przerodzi się w ostateczną bitwę, zaś ciała Jego wrogów staną się padliną dla sępów” (Keenar, 2000: 65). Zatem chrześcijański egzegeta odczytuje ten święty tekst podobnie jak niechętny chrześcijaństwu Władysław Witwicki<sup>16</sup>.

„Jak sępa wabi padlina – wyklada w podobnym duchu werseł Łk 17,37 Alois Stöger – tak Sąd jest przywoływany przez grzesznych ludzi” (Stöger, 1966: 117). Ciągłe spotykając podczas wertowania kolejnych komentarzy podobnie wstrętne obrazy, z tym większą goryczą czyta się protekcyjne uwagi pod adresem Ojców Kościoła, że ich porównywanie ukrzyżowanego Chrystusa do padliny jest „niemal odrażającym pomysłem” (*an almost repugnant idea*) (*The Interpreter's Bible...*, 1980: 305). Przecież takie zestawienie stałoby się obrzydliwe dopiero wtedy, gdyby czcigodny wyraz το πτωμα (to ptōma) odczytać jako „padlina”, a wyjaśniliśmy już, że nie miał on w języku greckim negatywnego zabarwienia emocjonalnego.

<sup>16</sup> „Przykre jest porównanie z wiersza 28 o padlinie i orłach. Tą padliną jest, widocznie, świat, spustoszony i dojrzały do Sądu ostatecznego, a drapieżnym ptakiem, który na świat spadnie, tryumfujący Mesjasz, który przyjdzie na Sąd ze swymi Posłańcami. Ten cały opis końca świata jest ponury i straszny. To ma być okres odwetu Mesjasza za wszystkie poniżenia, które znosił za życia. Zbyt długo świat tonął w grzechu i opierał się Synowi Boga. Koniec będzie ponury dla wszystkich – z wyjątkiem ludzi wybranych. Jezus widział świat i ludzi czarno. Koniec świata przedstawiał mu się też w barwach ponurych” (Witwicki, 1958: 347).

Natomiast, niestety, jest faktem, że fałszywa decyzja translatorska, którą tu krytykuję, owocuje bezmiarem naprawdę odrażających komentarzy<sup>17</sup>.

W komentarzach do Ewangelii Łukasza, jakie konsultowałem, nie zwraca się uwagi na, w moim poczuciu ewidentne, odniesienie chrystocentryczne naszego logionu, o czym szczęśliwie mówią przypisy w *Biblii Tysiąclecia* oraz w *Biblii poznańskiej*<sup>18</sup>. Natomiast komentator potrafił niekiedy być aż tak nieuważny, że opatrzył Łukasową wersję logionu przypisem, który dotyczył raczej tylko wersji Mateuszowej<sup>19</sup>.

Krótko mówiąc, wiele przyczyn składa się na to, że logion ów praktycznie przestał istnieć w nauczaniu wiary. Tym bardziej nagląca jest potrzeba przypomnienia sobie, co w tych słowach Chrystusa Pana znajdowali nasi Ojcowie w wierze. Pismo Święte jest przecież tekstem napisanym w wierze i przeznaczonym do tego, żeby w wierze je czytać (Szymik, 2002: 15–31).

## Rzut oka na interpretacje patrystyczne

Pisma Ojców Kościoła zawierają mnóstwo świadectw, że logion o ciele i orłach nie był tylko – tak jak dzisiaj – kłopotliwym zdaniem, które znajduje się w Ewangeliach i które wobec tego, pisząc komentarz danej Ewangelii, trzeba jakoś objaśniać, ale należał do podstawowej siatki pojęć i obrazów, jakimi starożytni chrześcijanie posługiwali się w swoim myśleniu o wierze. Olbrzymia bowiem większość patrystycznych tekstów zawierających refleksję nad tym logionem napisana została jakby mimochodem, w ramach przedstawiania różnych tematów ważnych dla wiary chrześcijańskiej.

I tak np. św. Ireneusz (+202) podsumował za pomocą tego logionu swoje uwagi na temat asymetryczności relacji między człowiekiem i Bogiem. Bóg przecież – powiada Ireneusz – nie potrzebuje naszej posługi, to my potrzebujemy od Niego zbawienia. Jeżeli zaś żąda od nas służby, to dlatego, że jest dobry i pragnie w swoim miłosierdziu obdarzać swoich przyjaciół udziałem w swojej chwale. W tym właśnie

---

<sup>17</sup> Nawet w komentarzach pisanych z religijną wrażliwością. Por. polski komentarz, inspirowany duchem „eschatologii zrealizowanej” C. H. Dodda: „Współczesnych Jezusowi ludzi interesowało nie tylko to, kiedy przyjdzie Syn Człowieczy, lecz także kwestia, gdzie odbędzie się ów straszny sąd ostateczny. Chrystus udziela na to pytanie odpowiedzi dość obrazowej: jeżeli widać gdzieś stado sępów, to można przypuszczać, że w pobliżu znajduje się padlina. Otóż sąd odbywa się tam – i to już teraz – gdzie są grzesznicy. Sprawiedliwi nie boją się sądu, po ich dusze nie przylecą sępy” (Romaniuk, Jankowski, Stachowiak, 1999: 374).

<sup>18</sup> Por. przypis 4.

<sup>19</sup> Tak np. Robert J. Karris: „Przyjście Syna Człowieczego jest tak pewne, że tam, gdzie leżą martwe ciała, zlatują się sępy” (*Katolicki komentarz biblijny*, 2001: 1089).

sensie „*gdzie ciało, tam zgromadzą się i orły*, mający udział w chwale Pana: On bowiem ukształtował nas i do tego przygotował, żebyśmy, będąc z Nim, uczestniczyli w Jego chwale”<sup>20</sup>.

Nie znamy kontekstu, w jakim Orygenes zapisał cytowany już wyżej, wyciągnięty z jakiejś kateny Fragment 478, nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno „ciało”, jak „orły” są tu identyfikowane podobnie jak u Ireneusza:

*Gdzie będzie ciało, tam i orły się zgromadzą.* Gdzie bowiem ciało Jezusa, zgodnie ze zbawczym zamysłem rażonego śmiertelnie, aby podnosiło upadłych, tam gromadzą się nie ludzie przypadkowi, ale uczniowie, którzy, jak powiada Salomon (por. Prz 23,5), przyprawiwszy sobie skrzydła jak orły, wielkodusznie i po królewsku wierzą w Chrystusa umęczonego. Zatem nie jak sępy ani kruki, ale jak stworzenie nieżywiące się padliną<sup>21</sup>.

Szczególnie często nawiązania do logionu znajdziemy u św. Ambrożego (+397). W *Wykładzie Ewangelii Łukasza* Ambroży widzi w tym wersecie sens poczwórny. Historycznie: ciałem, wokół którego gromadzą się orły, jest – biskup Mediolanu odwołuje się tu do wyrazu „ciało” w J 19,38 – złożone w grobie ciało Zbawiciela<sup>22</sup>. Anagogenicznie: będzie to ciało Syna Człowieczego, kiedy w Dniu Ostatecznym „przyjdzie w obłokach anielskich”<sup>23</sup>. Tropologicznie: ciałem jest Eucharystia oraz nasza wiara w boskość Jezusa. Wreszcie eklezjologicznie, „ciałem jest ponadto Kościół, w którym odnawiamy się duchowo przez łaskę chrztu, a starość zbliżająca się do swego zachodu otrzymuje nowe życie”.

Ważnym dla Ambrożego jest ten szczegół, że owe ptaki to orły: „Do orłów są tu przyrównane dusze sprawiedliwych. Szukają one tego, co w górze, porzucają to, co niskie, a mówi się o nich, że żyją długo. Dlatego Dawid mówi do swej duszy: *Odnawi się jak u orła młodość twoja* (Ps 102,5)”.

Ukrzyżowane, umęczone ciało Chrystusa, które zmartwychwstało i wzniosło się do Ojca, również nas, niby orłów, podrywa do lotu w górze:

Wzniósł się On przez mękę swego ciała – pisze Ambroży w swoim dziełku *O ucieczce ze świata* – aby w cieniu swych skrzydeł chronić ludy i narody. Wzniósł się swoim Bóstwem, pozostał ciałem i zamieszkał na pustyni, ażeby porzucona miała więcej dzieci niż

<sup>20</sup> „Hoc ideo quoniam ubicumque est cadaver, illuc congregabuntur et aquilae, participantes gloriae Domini: qui et formavit et ad hoc praeparavit nos, ut dum sumus cum eo participemus gloriae eius” – św. Ireneusz, *Adversus haereses*, 4,14,1 (Lyon, 1965: 542).

<sup>21</sup> Por. przypis 10.

<sup>22</sup> „Czy nie widzisz, że orłami wokół tego ciała jest Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena, i Maria, matka Pana, oraz zgromadzeni na Jego pogrzebie Apostołowie?” – lib. 8,5,55 (PL 15,1782); tłum. polskie: św. Ambroży, 1977: 373n. Wszystkie cytaty przytoczone w tym i następnym passusie również pochodzą z pism Ambrożego.

<sup>23</sup> Chwalebne ciało Chrystusa Pana pobudzi ciała umarłych do zmartwychwstania, napisze Ambroży w mowie *O życiu brata Satyra*, lib. 2,108 (PL 16,1346); tłum. polskie: św. Ambroży, 1939: 187.

ta, która miała męża (por. Iz 54,11; Ga 4,27). Idźmy więc za tym ciałem, abyśmy również my dostąpili zmartwychwstania. *Gdzie bowiem jest ciało, tam i orły*<sup>24</sup>.

Natomiast eucharystyczną interpretację logionu Ambrożego rozwija szerzej w dziełku *O sakramentach*:

Odrzuciłeś starość grzechów – zwraca się do nowo ochrzczonych – przyjąłeś młodość łaski. Posłuchaj słów Dawida: *Młodość twoja odnowi się jak u orla* (Ps 102,5). Stałeś się szlachetnym orłem, odkąd zacząłeś dążyć do nieba, a gardzić ziemią. Szlachetne orły krążą wokół ołtarza, bo *gdzie ciało, tam i orły*. Ołtarz jest miejscem dla ciała, na ołtarzu spoczywa Ciało Chrystusa. Orłami jesteście wy, odnowieni obmyciem z grzechów<sup>25</sup>.

Obraz orłów szukających ciała często przywoływany jest przez Ojców w postaci odwróconej: Chrystus zabity, ale teraz żyjący w niebie i siedzący po prawicy swojego Ojca przyciąga do siebie tych wszystkich, którzy szukają tego, co w górze. Oto jak Święty Augustyn komentuje pytanie z Hi 39,27:

*Czy orzeł na twój rozkaz się wzbija? On wzbija się dopiero na rozkaz Tego, który powiedział o sobie: Kiedy zostanę podwyższony, wszystkich pociągnę ku sobie* (J 12,32). Za nas bowiem miał umrzeć i ciało swoje w zmartwychwstaniu wnieść do nieba. *Gdzie będzie ciało, powiedział, tam i orły się zgromadzą*<sup>26</sup>.

Rzecz znamienna, że ten właśnie obraz znalazł swój wyraz w staropolskiej pieśni na Wniebowstąpienie:

Dziś bogowidne wzlatujcie orlęta, \* Już otworzona w niebie brama święta. \* Król poprzęda i wysledza \* Orła drogi. Bóg nad bogi \* Za Nim, za Nim śpiesz się, Adamowe plemię. [...] Śliczność niezmierna, dobroć niepojęta \* Już uczci świętych dusz czyste orlęta. \* Żadne oko tak wysoko \* Nie zajrzało, jak tam ciało \* Każde sprawiedliwe w słońce się oblecze (Mioduszewski, 1838: 609).

Warto odnotować, że jeszcze Prymas Wyszyński potrafił na omawianym tu logionie oprzeć całą swoją medytację dla księży. Oto jego własne streszczenie wystąpienia, jakie 23 kwietnia 1958 roku wygłosił przy grobie św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej:

---

<sup>24</sup> *O ucieczce od świata*, 5,30 (PL 14,584); tłum. polskie: św. Ambroży, 1977: 111.

<sup>25</sup> *Sakramenty*, lib. 4,2,7 (PL 16,437); tłum. polskie: św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, 1970: 72n. Por. lib. 1,2,6 (PL 16,419); tłum. polskie: s. 55.

<sup>26</sup> „*Ac tuo praecepto exaltatur aquila? – sicut ejus praecepto, qui ait, Cum exaltatus fuero, omnia traham ad me. Pro nobis enim moriturus, et corpus resurrectione levaturus in coelum: Ubi fuerit, inquit, cadaver, illuc congregabuntur et aquilae*” – św. Augustyn, *Annotationes in Hiob*, 39 (PL 34,884). Por. fragment poematu św. Paulina z Noli (+431): „*Ad corpus illud verticis, / Quo sicut aquilae congregabuntur pii, / Et vos volantes ibitis*” – *Poemata*, wersy 898–900 (PL 61,632).

Uroczystość św. Wojciecha gromadzi księży dziekanów w katedrze. Wygłaszam ekshortację na temat: „Gdziekolwiek jest ciało, tam zgromadzą się i orłowie”. Przy ciele Wojciechowym są orły kapłańskie z całej archidiecezji. Podobnie jak na Kalwarii Jan – Orzeł – był przy Ciele Chrystusowym wraz z Maryją Dziewicą. Krzepiąc się przy zwłokach męczennika i patrona Kościoła, myślimy o tym Ciele Kościoła, przy którym też mają gromadzić się kapłańskie orły (Wyszyński, 2018: 115).

Ale wracajmy do Ojców. Świętemu Grzegorzowi Wielkiemu (+604) logion o ciele i orłach posłużył do zbudowania pięknego obrazu na temat tego, co się z nami stanie w chwili śmierci:

Wyraz „zwłoki” (*cadaver*) pochodzi od wyrazu „upadek” (*casus*). I bardzo słusznie ciało Pana, ze względu na upadek zostało nazwane zwłokami. Właśnie na temat tego orła, który natychmiast się pojawia tam, gdzie są zwłoki, a chodzi tu o dusze wychodzące z ciała, Prawda złożyła obietnicę: *Gdziekolwiek jest ciało, tam i orły będą się gromadziły*. Mówi tu właściwie otwarcie: Kiedy Ja, siedzący na niebieskiej stolicy wasz wcielony Odkupiciel, rozwiążę dusze wybranych od ciała, wzniosę je ku niebiosom<sup>27</sup>.

Święty Beda (+735) wzbogacił ten obraz przejętym od Pseudo-Dionizego przesłaniem, że orły mogą bez szkody wpatrywać się w blask słońca oraz potrafią bronić się przed trucizną:

*Gdziekolwiek jest ciało, tam i orły będą się gromadziły*. Mianowicie w kierunku nieba, dokąd On wzniosł ciało przyjęte razem z człowieczeństwem. Jak napisał o tym Apostoł: *Będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Panu* (1 Tes 4,17). Mowa tu o pragnieniu świętych, jako że orzeł, wzlatując ponad inne ptaki, z radością wpatruje się prosto w blask słońca, a ponadto ma on zwyczaj przynosić do swoich gniazd kamień działający przeciw truciznom, który oderwany od góry bez udziału rąk (por. Dn 2,34) pokonał królestwo diabła<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> „Cadaver quippe a casu dicitur. Et non immerito corpus Domini propter casum mortis cadaver vocatur. Quod autem hic de hac aquila dicitur: Ubicumque cadaver fuerit, statim adest, hoc de egredientibus animabus fieri Veritas spondit, dicens: Ubicumque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae. Ac si aperte dicat: Qui coelesti sedi incarnatus Redemptor vester praesideo, electorum quoque animas cum carne solvero, ad coelestia sublevabo” – św. Grzegorz Wielki, *Moralia in Hiob*, lib. 31 cap. 53 (PL 76,631).

Myśl tę powtarza św. Grzegorz również w swoich *Dialogach* (lib. 4 cap. 25): „jest to jak najjaśniej pewne, że dusze doskonałych, sprawiedliwych, skoro tylko opuszczą mieszkanie tego ciała, zostają przyjęte do niebieskich siedzib, o czym świadczy Prawda, mówiąc: *Gdziekolwiek będzie ciało, tam się zgromadzą orły*. Gdzie bowiem nasz Odkupiciel jest obecny, tam też niewątpliwie zbierają się dusze sprawiedliwych” – św. Grzegorz Wielki, 1969: 177 (PL 77,357).

<sup>28</sup> „Ubicumque fuerit corpus, illic congregabuntur aquilae. Id est, in coelum, quo hinc secum levavit corpus in homine suscepto: quod, secundum Apostolum, Rapiemur in nubibus obviam Christo in aera, et sic semper cum Deo erimus. Innuit etiam studium sanctorum, quod aquila caeteras aves volatu transgrediens in ipsum solis radium oculos gaudet infigere, nec non et illud,

Pierwszym, który wprowadził do objaśnień naszego logionu wążek padliny i sępów – co prawda, bardzo dyskretnie i bez dystansowania się wobec interpretacji, które tu przedstawiam – był św. Hieronim (+419):

*Gdziekolwiek jest ciało, tam i orły będą się gromadziły.* Przykład, jaki codziennie obserwujemy w naturze, poucza nas tu o sakramencie Chrystusa. Mówi się bowiem o orłach i sępach, że wyczują zwłoki nawet za morzem i gromadzą się, żeby je zjeść. Jeżeli zatem nierozumne ptaki potrafią naturalnym węchem, z dalekiej odległości i ponad morskimi falami, wyczuć, gdzie leży niewielkie ciało – to o ileż bardziej my oraz cała rzesza wierzących winniśmy śpieszyć ku Temu, który jak błyskawica pojawia się od Wschodu i ukazuje się aż na Zachodzie! Możemy zaś *ciało*, πτωμα, co tak trafnie określone jest po łacinie wyrazem *cadaver* – dlatego, że upada (*cadat*) wskutek śmierci – odnieść do męki Chrystusa, która nas przywabia, abyśmy, jak powiada Pismo, tam się gromadzili. I abyśmy przez nią mogli przyjść do Słowa Bożego, jak czytamy: *Przebodli ręce i nogi moje* (Ps 22,17), oraz: *Jak baranek na rzeż prowadzony* (Iz 53,7), itp. Orłami zaś nazwani są tu święci, u których jak u orła odnowi się młodość (Ps 102,5) i którzy, jak mówi Izajasz, porastają piórami i przyjmują skrzydła, aby przyfrunąć ku męce Chrystusa<sup>29</sup>.

Poza jednym wyjątkiem – anonimowym tekstem<sup>30</sup> przypisywanym Maksymowi z Turynu (+ok. 415) oraz Leonowi Wielkiemu (+440) – nie udało mi się natrafić na kontynuowanie w ślad za Hieronimem węchowych skojarzeń z naszym logionem.

quod lapidem venenis resistentem suis nidis solet afferre, illum qui excisus de monte sine manibus diaboli regnum stravit” – *In Evangelium Matthaei*, cap. 24 (PL 92,103).

<sup>29</sup> „Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae. De exemplo naturali quod quotidie cernimus, Christi instruimur sacramento. Aquilae et vultures etiam trans maria dicuntur sentire cadavera, et ad escam hujuscemodi congregari. Si ergo irrationabiles volucres naturali sensu tantis terrarum spatiis, et maris fluctibus separatae, parvum cadaver sentiunt ubi jaceat: quanto magis nos et omnis multitudo credentium debet festinare ad eum, cujus fulgur exit ab Oriente, et paret usque ad Occidentem! Possumus autem corpus, id est, πτωμα, quod significantius Latine dicitur cadaver, ab eo quod per mortem cadat, passionem Christi intelligere, ad quam provocamur; ut ubicumque in Scripturis legitur, congregemur, et per illam venire possimus ad Verbum Dei, ut est illud: Foderunt manus meas et pedes meos. Et in Isaia: Sicut ovis ad victimam ductus; et caetera his similia. Aquilae autem appellantur sancti, quibus innovata est juvenus ut aquilae; et qui juxta Isaiam plumescunt, et assumunt alas, ut ad Christi veniant passionem” – *Commentaria in Matthaeum*, cap. 24 vers. 28 (PL 26,179).

<sup>30</sup> Jednak nawet do tej wypowiedzi nie da się odnieść oceny angielskiego biblisty, że takie porównania są „niemal odrażającym pomysłem”. Wręcz przeciwnie, tekst jest naprawdę napisany z petyzmem, jakiego domaga się tu wiara. Zresztą niech Czytelnik sam oceni: „Sic enim ipse Dominus promittit discipulis: Ubi fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae. Aquilas vocat sanctos qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Fertur enim natura esse aquilarum ultra mare odoratu suo cadavera sentire, et eo celeri volatu suo ad saturandam esurtem suam festinare. Haec ergo esuries aquilarum desiderium sanctorum significat animarum, quae caput suum extra mundi turbines in summa quiete locatum fidei naribus sitientes, spei volatu praesentiae Conditoris vellent assistere, et satietate vultus ejus sine fine gaudere” – Pseudo-Leon Wielki, *Sermones* 11,3 (PL 54,500); por. Maksym z Turynu, *Sermones*, 47 (PL 57,630).

## Nieporozumienie etymologiczne

Chociaż wyraz „padlina” pochodzi od słowa „padać”, podobnie jak grecki wyraz to πτώμα (to ptōma) od πτω i łaciński „cadaver” od *cado*, to jest czymś niewyobrażalnym, żeby wolno go było użyć na oznaczenie zwłok ludzkich, a już zwłaszcza umęczonego ciała Chrystusa. W języku polskim jest to bowiem wyraz pogardliwy, którego używa się wyłącznie w odniesieniu do zwłok zwierzęcych.

Otóż pojawienie się tego wyrazu w polskim tłumaczeniu naszego logionu spowodowało znamienne zjawisko w przekładach tych tekstów patrystycznych, gdzie – jak to już widzieliśmy w tekstach św. Hieronima i św. Grzegorza Wielkiego<sup>31</sup> – nawiązanie do etymologii wyrazu to πτώμα (to ptōma) bądź „cadaver” należy istotnie do objaśnienia logionu. Chociaż bowiem należy do elementarnych zasad sztuki translatorskiej nie dać się wciągnąć w pułapkę analogii etymologicznej, jeśli jej efektem są wyrazy w obu językach treściowo różne, to w naszym przypadku autorytet oficjalnie przyjętego i używanego przekładu Ewangelii sprawia, że tłumacze nieraz w tę pułapkę wpadają.

Oto konkretny przykład męki tłumacza, żeby tak użyć wyrazu „padlina” (albo, również naznaczonego negatywną aurą emocjonalną, wyrazu „trup”), by nie opisywać za jego pomocą ciała Pana Jezusa, mimo że w oryginale zarówno wyraz „corpus”, jak „cadaver” jednoznacznie się do Niego odnosi. Chodzi o wyjaśnienie Świętego Augustyna: „Quod Dominus dicit, *Ubi fuerit corpus, illo congregabuntur aquilae*; id est in coelum, quo hinc secum levavit corpus in homine suscepto: quod etiam cadaver ideo appellatum est, quia moriturus haec loquebatur”<sup>32</sup>.

Polski tłumacz następująco to zdanie oddał: „Wypowiedź Pana: *Gdzie jest padlina, tam i sępy się zgromadzą*, wskazuje na niebo, dokąd stąd zabrał swoje ciało przyjęte wraz z człowieczeństwem, które także nosi miano trupa, ponieważ słowa powyższe wypowiedział ten, który miał umrzeć” (św. Augustyn, 1989: 207). Zatem tłumacz podjął decyzję niedopuszczalną: przeinaczył wypowiedź Świętego Augustyna i chociaż wyraz „corpus” w tekście oryginalnym odnosi się do Pana Jezusa, on odrażającą nazwą „padlina” określił niebo (w oryginale „id est in caelum” znaczy przecież: „mianowicie w stronę nieba”). Niewiele zresztą na tym zyskał, bo i tak zaraz potem poczuł się zobowiązany do Pana Jezusa odnieść wyraz „trup”. Jeśli do tego dodać, że wyraz „aquilae” oddano jako „sępy”, zaś „spirituales” (w następnym zdaniu) jako „duchownych” (zamiast „ludzi duchowych”), to okazuje się, że czytelnik polski został w ten sposób całkowicie zdezinformowany na temat tego, co Augustyn o naszym logionie miał do powiedzenia. Rzecz jasna, grzechem pierwotnym tego typu kuriozów translatorskich jest przyjęcie dla logionu Mt 24,28 „nowej” matrycy przekładowej.

<sup>31</sup> Por. przypis 33.

<sup>32</sup> *Questiones Evangeliorum*, lib. 2 cap. 42 (PL 35,1331).

Inny sprawiający przykrość przykład: dlaczego nie zadrżała ręka rewizorom XIX-wiecznego przekładu *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza* św. Jana Chryzostoma (+407), kiedy decydowali się na mechaniczne wprowadzenie „padliny” i „sępów” do objaśnienia, gdzie oba te wyrazy są wyjątkowo nietrafne, tak że „padlinie” przyszło oznaczać przychodzącego w chwale Chrystusa Pana, „sępom” zaś towarzyszące mu „chóry aniołów, męczenników oraz wszystkich świętych” (św. Jan Chryzostom, 2001: 395n)?

W interpretacyjnej tradycji naszego logionu pojawił się jeszcze ten nurt uboczny, że w wyrazie το πτώμα (to ptōma) rozpoznawano, ze względu na jego etymologię, ludzki upadek. Jest to jedyny chyba przypadek, kiedy wyraz ten można w logionie zinterpretować jako „padlinę” (pod warunkiem jednak, że w tekście rzeczywiście chodzi o grzech, a nie o grzeszników). „*Gdzie jest padlina, tam i orły się zgromadzą* – oddano po polsku należącą do tego nurtu wypowiedź św. Hipolita (+235) – *Padlina* pojawiła się w raju, tam bowiem upadł Adam, gdy go oszukano” (Hipolit, 2000: 141).

Dokonał się pożyteczny upadek ich wszystkich – że przytoczę inny tekst należący do tego nurtu. O upadku tym powiedziano: *Gdziekolwiek będzie padlina, tam i sępy się zgromadzą*. Wyraz *padlina* pochodzi oczywiście od słowa *upadek*. Dobry jest ten upadek, do którego przychodzi Jezus. On nie może spowodować powstania, jeśli wpierv nie dojdzie do upadku. Niechaj przyjdzie najpierw zburzyć zło, które było we mnie, aby, skoro zło zostanie zniszczone i uśmiercone, powstało we mnie i zostało ożywione dobro, abyśmy w Nim osiągnęli królestwo niebieskie (Orygenes, 1986: 77)<sup>33</sup>.

Osobiście jednak nawet w tego rodzaju tekstach unikałbym wprowadzania wyrazu „padlina” do cytatu ewangelicznego, bo dokonuje się wtedy jakieś nieuzasadnione tekstem oryginalnym ujednoznacznienie tego terminu.

## Dwa pytania

Zamiast konkluzji – dwa pytania. Pierwsze sformułowałem już we wstępie: czy wolno tłumaczowi Pisma Świętego doprowadzać do sytuacji, że jakaś część Słowa Bożego zostaje praktycznie wyeliminowana z naszego myślenia w wierze? I pytanie drugie: czy wolno Kościołowi poszukującemu zrozumienia jakiegoś tekstu biblijnego odciąć się gruntownie od całej tradycji interpretacji tego tekstu?

---

<sup>33</sup> „Et de hac ruina dicitur: *Ubicumque erit cadaver, illic congregabuntur aquilae*. Cadaver quippe a casu nomen accepit. Una est haec ruina, ad quam primum venit Jesus; nec potest facere resurrectionem, nisi ruina praecesserit. Venit ante destruere quod in me malum fuit, ut, illo destructo et mortificato, consurgat in me et vivificetur id quod bonum est, ut consequamur regnum coelorum per Dominum nostrum Jesum Christum”.

## Literatura

- Św. Ambroży (1939), *Mowy*, tłum. J. Czuj, Księgarnia Uniwersytecka Jana Jachowskiego, Poznań.
- Św. Ambroży (1970), *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. Sz. Pieszczocho, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań.
- Św. Ambroży (1977), *Wybór pism*, tłum. W. Szołdrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Św. Ambroży (1977), *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Św. Augustyn (1989), *O Kazaniu na Górze... Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Biblia poznańska* (1975), red. M. Peter, M. Wolniewicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań.
- Biblia Tysiąclecia* (1965), Pallottinum, Poznań.
- Biblia warszawsko-praska* (1997), tłum. K. Romaniuk, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Biblia Wujka (1599), Drukarnia Łazarzowa, Kraków.
- Dąbrowski E. (1949), *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Albertinum Poznań–Warszawa–Lublin, Poznań.
- Gnilka J. (1986), *Das Matthäusevangelium*, część I: Kommentarzu Kap., 1,1–13,58, Herder Freiburg–Basel–Wien, Freiburg.
- Św. Grzegorz Wielki (1969), *Dialogi*, tłum. W. Szołdrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Grzymała E. (1936), *Ewangelja Święta Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Nowe Tłumaczenie popularne w nowoczesnym języku komentowane przez Katechizm i Brewjarz z dodatkiem Modlitw Chrześcijanina*, Towarzystwo Św. Pawła, Częstochowa.
- Św. Hipolit (2000), *O Antychryście*, 64,2, tłum. S. Kalinkowski, [w:] *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, Kraków.
- Homerski J. (1979), *Ewangelia św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa.
- The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in the King James* (1980), wyd. 27, Abingdon-Cokesbury Press, Nashville.
- Św. Ireneusz (1965), *Contre les hérésies*, wyd. A. Rousseau i L. Doutreleau, t. 4, Les Éditions du cerf, Paris.
- Św. Jan Chryzostom (2001), *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, hom. 76,3, tłum. J. Krystyniacki, uwspółcześnienie tekstu A. Baron i E. Buszewicz, t. 2, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, Kraków.
- Katolicki komentarz biblijny* (2001), red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Oficyna Wydawnicza VOCATIO, Warszawa.
- Keenar C. S. (2000), *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza VOCATIO, Warszawa.
- Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii* (1992), tłum. Z. Kiernikowski, Gaudentinum, Gniezno.
- Kowalski S. (1957), *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (2000), red. W. R. Farmer, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa.
- Mioduszewski M. M. (1838), *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami w Kościele katolickim używane*, Drukarnia Stanisława Gieszkowskiego, Kraków.
- Orygenes (1941), *Commentarii in Matthaeum*, Katenenfragmente 478; wyd. E. Klostermann, E. Benz, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, t. 41,1, Leipzig–Berlin.

- Orygenes (1986), *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, hom. 16,9–10 (PL 26, 255n); tłum. polskie S. Kalinkowski, ATK, Warszawa.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L. (1999), *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, wyd. 2, Pallottinum, Poznań–Kraków.
- Schmid J. (1965), *Das Evangelium nach Matthäus*, Verlag, Regensburg.
- Stöger A. (1966), *Das Evangelium nach Lukas*, Patmos, Leipzig.
- Szczepański W. (1917), *Cztery Ewangelie*, Wydawnictwo Kraków: s.n., Kraków.
- Szymik S. (2002), *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne”, t. 49, nr 1, s. 15–31.
- Trilling W. (1965), *Das Evangelium nach Matthäus*, St. Benno-Verlag, Leipzig.
- Witwicki W. (1958), *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wyszyński S. (2018), *Pro memoria*, t. 5, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.

### ***Eagles – not vultures; corpse – not carrion. Notes on the margin of verses Mt 24:28 and Lk 17:37***

The author of the text devotes attention to the trap of etymological analogy, which is important from the point of view of translation, and affects the way the Gospel is interpreted. He focuses on the key Greek word το πτώμα (to ptōma) for the verse of Mt 24.28 and the word that is important for the verse Łk 17.37 το σῶμα (to sōma). These words in Polish translations of the Gospels in the twentieth century began to be translated as “carrion”. According to the author, it was a wrong decision. Contrary to the words used in the source text, in Polish the word “carrion” is associated with emotionally negative feelings, while in the New Testament these words refer to the body of a dead person, often the Savior himself. The article also recalled Origen’s remarks in order not to overlook the detail that our logion talks about eagles, not vultures. According to the author, the false translation decision results in an almost profound closure to the rich tradition that the Fathers of the Church left in commenting on both verses.

**Keywords:** etymological analogy, to ptōma, to sōma, false translation, Gospels



# Kultura i „serce życia wewnętrznego” a psalmy

Jarosław Płuciennik, prof. dr hab.

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-6984-7734>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.11>

## Wprowadzenie

Metafora „serca życia wewnętrznego” nie zaistniała nigdzie w swojej materialności językowej ani w języku polskim, ani np. w angielskim – „the heart of the inner life”. Jednak ta metafora właśnie ma wiele ucieleśnień językowych oraz języko-wo-kulturowych w kontekstach biblijnych i ponadwyznaniowych. To teza, którą ośmielam się postawić na podstawie analiz kilkudziesięciu tłumaczeń psalmów na różne języki (nowożytnie i starożytne) oraz analiz symboliki duchowości w wielu dziełach religijnych. Moje określenie „kultura i serce życia wewnętrznego” jest w takim ujęciu jednofrazowym sformułowaniem tezy teoretycznej: serce w psalmicznej kulturze hebrajskiej nie jest tożsame z sercem nowożytności, w której symbolizuje ono romantyczno-sentymentalny pierwiastek antropologii człowieka. Serce w psalmach powinniśmy rozumieć jako tożsame z „życiem”, zwłaszcza „życiem wewnętrznym”, „życiem umysłowym” oraz jego uprawą – medytacją, myśleniem, transformacją. W tym sensie „religia serca” psalmów daleka jest od sentymentalizmu i romantyzowania emocji, uniesień i wzniosłości polegającej jedynie na entuzjazmie i ekstazie. Serce jako symbol zostało zreifikowane do idola współczesnej duchowości. Psalmy zaś nazbyt często są mieszane z nowocześnie pojmowaną liryką, w której dominującą funkcją jest ekspresja emocji.

Biblia należy niewątpliwie nadal do najważniejszych dzieł świata cywilizacji Zachodu. Trzeba jednak od razu przyznać, że w różnych obszarach tej cywilizacji

jej ważność nie będzie, co oczywiste, taka sama, zaś w zależności od geografii i sytuacji językowo-kulturowej poszczególne przekłady Biblii na języki tzw. narodowe będą ubiegać się o nadanie im charakteru wyjątkowego. W przypadku Biblii konkurencja w zakresie ważności tłumaczeń dotyczy przede wszystkim instytucji, środowisk, zgromadzeń – tak było w przypadku *Biblii Ekumenicznej* wydanej w całości w Polsce przez Towarzystwo Biblijne w 2017 roku. W tym właśnie wypadku wydaje się, że konkurencja ustępuje kooperacji, gdyż już w roku 2018 Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce powziął szczególną uchwałę (Synod obradował między 6 i 9 kwietnia 2018 roku):

[...] o dopuszczeniu do użytku liturgicznego *Biblii Ekumenicznej* to jest nowego tłumaczenia Pisma Świętego, przygotowanego przez Międzywyznaniowy Zespół Tłumaczeniowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce. W użytku nadal pozostaje tzw. *Biblia Warszawska* Towarzystwa Biblijnego w Polsce, wydana w Warszawie w 1975 r.<sup>1</sup>

Nieznane są mi żadne inne decyzje kościelne tej rangi, powodujące awans *Biblii Ekumenicznej* do rangi księgi liturgicznej.

Co więcej, 3 grudnia 2018 roku, również po jesiennym synodzie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Łodzi, z tego właśnie – od zawsze wielokulturowego – miasta wyruszyła pielgrzymka ekumeniczna do Izraela – stolicy Pisma Świętego – której jednym z elementów była swego rodzaju promocja wydania *Biblii Ekumenicznej* ze specjalnie zaprojektowaną okładką w barwach Łodzi.

Na tym tle można wspomnieć i to, że nie cała Biblia może być traktowana jako jednolita, jeśli idzie o możliwości ekumenicznego porozumienia. W Polsce od wieków chyba najbardziej ekumeniczną księgą Biblii jest Księga Psalmów.

Przypadek Księgi Psalmów na tle innych ksiąg biblijnych jest szczególny: zazwyczaj umieszcza się je w osobnych kategoriach takich jak księgi poetyckie albo dydaktyczne. Ta właśnie księga ma odmienną rangę nie tylko ze względów historycznych – istnieją również dwie inne przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, psalmy od czasów reformacji miały bardziej aktywny charakter liturgiczny (był czas, kiedy w Kościołach reformowanych śpiewano jedynie psalmy, ani Pieśń nad Pieśniami, ani Księga Hioba nigdy nie cieszyły się takim statusem); po drugie zaś Księga Psalmów przyczyniała się przez wieki, zwłaszcza od czasów reformacji, do rozbudowy indywidualistycznej kultury literackiej – psalmy nie tylko śpiewano w liturgii, ale i czytano w samotności, modlono się nimi. W Kościele średniowiecznym i później w Kościele rzymskokatolickim, jako trzon tzw. liturgii godzin, psalmy polecano głównie mnichom i duchownym, a charakterystyczne jest to, że dopiero w drugiej połowie XX wieku Thomas Merton w swoich dwóch

<sup>1</sup> Kościół Ewangelicki (Luterański) – centrum informacji, [https://bik.luteranie.pl/pl/nawosci/uchwaly\\_synodu\\_kosciola,2707.html](https://bik.luteranie.pl/pl/nawosci/uchwaly_synodu_kosciola,2707.html) (dostęp: 5.06.2021).

książkach poświęconym psalmom musiał przekonywać do „modlenia się psalmami” także świeckich.

Na pewno pewnym problemem dla teoretyków jest „słaba” narracyjność psalmów. Pisano o nienarracyjności (Hunter, 2009), jednak ową jakoby nieobecną narracyjność trzeba odnaleźć w ramie semiotycznej okalającej psalmy oraz w scenariuszach związanych z głównym i/lub mitycznym ich autorem, to jest królem Dawidem (zob. Płuciennik, 2019). Niemniej problem pozostaje, nawet jeśli stwierdzimy, że narracyjność jest stopniowalna i że psalmy realizują ją w małym stopniu. Jeżeli psalmy nie są narracyjne, to na pewno nie można ich zaliczyć do epiki, choć ramę epicką już postulować można. No ale jeśli nie są epiką i dramatem, to na pewno można je zestawiać z wywodzącą się od Greków liryką, tym bardziej że „harfa”, na której grał domniemany autor, przypomina pod wieloma względami lirę – instrument patronujący liryce. Dlatego też w przekładach i parafrazach psalmów w językach nowożytnych europejskich częstym ich odpowiednikiem jest pieśń (wyjątkiem są tutaj czeskie i słowackie „Žalmy”). Rzecz działa także w drugą stronę: na przykład w Szwecji wszystkie pieśni kościelne są nazywane psalmami, zaś księga pieśni kościelnych nazywana księgą psalmów („Psalmboken”).

Nie wiadomo do końca, czy trudniejszym zadaniem jest przekład co bardziej poetyckich fragmentów Izajasza, czy Ewangelii Jana, czy też z gruntu poetyckich psalmów. Niemniej fakt liryczności niektórych partii Biblii został zauważony. Radykalną konsekwencją tej konstatacji o liryczności Pisma Świętego byłoby dla badania Biblii uznanie, że tzw. szata dźwiękowa liryki i poezji jest na tyle istotna, że właściwie psalmy powinny być czytane tylko w oryginale, inaczej każdy przekład będzie niedoskonały, bo dźwięk w liryce, jej fonetyka są kluczowe, także fonetyka samego języka. Nieprzypadkowo jeszcze romantycy czytali często swoją poezję na głos.

Żeby jednak nie popadać w skrajność, trzeba pamiętać, że współcześnie głównym celem sięgania po psalmy nie jest przecież słuchanie „czarodziejskich dźwięków harfy Dawida”. One mogły faktycznie wedle legendy leczyć duszę Saula. Ale przecież dzisiaj nie o dźwięki chyba idzie, bo przecież nawet nie wiemy, jakie melodie Dawid wygrywał Saulowi. Nie znamy też nut do psalmów, nie możemy stwierdzić dokładnie i na pewno, co znaczy na przykład słynne „sela” na końcu niektórych wersów. Według wskazówek jest to raczej interludium, miejsce na ciszę.

Dlatego można zastanowić się w tym kontekście, co oznacza „spolszczenie” psalmów, czy możemy o takim procesie powiedzieć, że jest lepiej czy gorzej wykonany? Na pewno Kochanowski spolszczył psalmy znakomicie, tworząc przy tym niedościgły przez wieki wzór, a na dodatek oddziałując w bardzo istotny sposób na powstawanie „języka emocji” polszczyzny, albo „języka duchowości”, albo „języka życia wewnętrznego” w Polsce. Przy okazji rozwinął niezwykle mocno rytmy polskie, przyczyniając się do rozkwitu liryki pojmowanej łącznie ze śpiewem.

O tym także świadczą *Melodie na Psalterz Polski* Gomółki. Ten właśnie przykład parafrazowania psalmów i układania do nich muzyki może być traktowany jako rodzaj lokalizowania hebrajskiej poezji.

Sytuacja ze „zlokalizowaniem przekładu psalmów” w Polsce jest zupełnie inna od „zlokalizowania przekładu psalmów” np. w Wielkiej Brytanii. Widać wyraźnie różnice, kiedy uświadomimy sobie, że Biblię w protestanckiej kulturze brytyjskiej powszechnie czytano i że przez wieki dominującą była wersja króla Jakuba (*King James Version*). Natomiast w Polsce czytelnictwo w ogólności, zaś Biblii w szczególności, było ograniczone i elitarne (czytali ją głównie duchowni i zakonnicy), powszechne jedynie w kręgach protestanckich, także świeckich, stosunkowo nielicznych na ziemiach polskich po XVII wieku. Pomimo formalnej dominacji rzymskich katolików znaczenie lokalizacji psalmów przez np. tłumaczenie Wujka jest znacznie mniejsze – to tzw. ponadwyznaniowe psalmy w wersji Jana Kochanowskiego w sposób pośredni najbardziej oddziaływały na polszczyznę, bo polscy poeci, których potem czytano w szkołach i w domach, czytali go, mieli go za wzorzec. Zatem chociaż Polacy w ogólności nie studiowali zbyt często Biblii (ze względu na wysoki wskaźnik analfabetyzmu), to psalmy były ważne, bo stanowiły wzorzec poetycki, nawet w czasach dominacji baroku, zasadniczo definiowanego raczej przez kulturę obrazową, a nie literacką. Wydaje się, że na tym tle szczególnego charakteru narodowego nabierają polskie „psalmodie”. Owe psalmodie nie były jednak traktowane jak literatura, tylko jak „natchnione” pisma święte, budujące mesjanistyczną mitologię Polski i Polaków.

Jak zauważa Alastair Hunter: „To jest problematyczne, czy wytwory zaprojektowane do użytku ściśle liturgicznego mogą być nazywane poezją, mimo że ich różne wersje są niemal wszechobecne w wielu tradycjach kulturowych” (Hunter, 2009: 245). Na dodatek nie do końca przecież wiadomo, czy wszystkie psalmy miały taki cel kulturowy (niektóre na pewno tak, ale inne nie). Omawiany już przeze mnie we wcześniejszym artykule (Płuciennik, 2019), słynny i najczęściej komentowany w Nowym Testamencie Psalm 110, mesjański, kulturowy, tajemniczy, archaiczny, ale i często wzbogacany muzyką, nie za bardzo nadaje się do kształtowania współczesnego życia wewnętrznego czy współczesnego życia duchowego. Dla teologów będzie on miał kolosalne znaczenie choćby dlatego, że jest jednym z potencjalnie najbardziej chrystocentrycznych i najbardziej tajemniczych utworów archaicznej duchowo kultury hebrajskiej. Zatem ten obrzędowy psalm (być może koronacyjny) niekoniecznie będzie uznawany za wdzięczny obiekt poetycki, zwłaszcza w kontekście współczesnej duchowości. Ciekawostką może być, czy np. mormoni współcześni sięgają do tego psalmu jako istotnego dla popularnej u nich idei kapłaństwa Melchizedekowego (zob. Chirilă i in., 2017, którzy odtwarzają wątek Melchizedeka w tradycji mormońskiej, ale nie odnoszą się do jego obecności w psalmach, w tym w psalmie 110, tak istotnym dla dyskusji teologicznych i biblijnych).

Natomiast w zupełnie innej sytuacji będą psalmy obecne w rozlicznych wersjach w kulturze popularnej: Psalm 23 czy Psalm 137, często znane i rozpoznawalne powszechnie przez swoje incipity. Podobnie w przypadku psalmów dłuższych, bardziej rozbudowanych, mocniej zakorzenionych w halachicznej kulturze żydowskiej, zwłaszcza Psalmu 119, uznawanego za medytacyjną Pieśń nad Pieśniami.

## Anatomia serca

W mojej obecnej analizie chciałbym zająć się motywem metafory obecnej często w kontekstach hebrajskiego „serca”, które jest jednym z najbardziej popularnych określeń antropologicznych w całym Starym Testamencie. Hebrajskie *lēb* לֵב występuje w nim 598 razy, zaś w formie *lēbāb* 252 razy, a doliczając formy w języku aramejskim, serce występuje 858 razy z zastosowaniem głównie do człowieka. Jeśli odliczyć metaforyczne odniesienia do przedmiotów: serce morza, serce niebios, serce drzewa, to w Starym Testamencie ludzkie serce występuje 814 razy, częściej niż „dusza” *nepeš* (755 razy) (Wolff, 1974: 40).

*Lēb* לֵב wedle słownika biblijnego, może oznaczać w kontekstach serce (przez rozszerzenie: osoba wewnętrzna, ja, siedziba myśli i emocji, sumienie, odwaga, umysł, zrozumienie): serce (289), serca (84), umysł (22), zmysł (11), on sam (9), uwaga (7), umysły (7), ja (7), w świetnym humorze (5), zdolny (5), zrozumienie (5), złamane serce (3), wszystko (3), pełne morze (3), czułe (3), aroganckie (2), z wyrzutami sumienia (2), rozważne (2), odwaga (2), wyobrażenia (2), zdecydowany (2), bezsensowny (2), zdolni robotnicy (2), myśli (2), całym sercem oddanie (2), wola (2), chętna (4), mądry (2), rozumieć (1), zgadzam się (1), ponowne oddane (1), niepokojne dążenie (1), jak żagiel (1), postawa (1), najodważniejsi (1), opieka (1), troska o (1), troskliwa uwaga (1), dbanie (1), rozchmurzyć się (1), klatka piersiowa (1), zaniepokojony (1), zwierzyć się (1), sumienie (1), rozważanie (2), rozważ dobrze (1), odważył się (1), martwy (1), oszukany (1), zdecydowany (1), zrobił (1), zniechęcić (3), zachęcić (2), zachęcający (1), rozwścieczony (1), niewierny (1), daleko (1), ma pełne zaufanie (1), miejcie rozsądek (1), on (1), głowa (1), ból serca (1), serca (3), własnego (1), pomysłu (1), ignorowanego (1), wewnątrz (1), w dobrym nastroju (1), skłonności (1), intencji (2), uprzejmie (1), sprowadziła na manowce (1), ja (1), wesełący się (1), opinie (1), wytrwać przy swoim (1), przekonywać (1), duma (1), dumna (1), cel (1), powód (1), refleksja (1), odświeżona (1), rozwiązanie (1), rozerwanie (1), umiejętność (1), uprzejme mówienie (1), duch (1), przestaje myśleć (1), uparty (2), oszołomiony (1), weź serce (1), zanotuj (1), oni (1), sami (2), myśl (1), pomysł (1), do (1), próbował (1), niepodzielną lojalność (2), waleczny (1), bardzo (1), bardzo zadowolony (1), dobrowolnie (1), całym sercem (4), rozmyślny (1), chętny (1), ochoczy (1), mądrość (1), mądry (1), zatroskać się (1), ty (2).

Aby pokazać i scharakteryzować problem nazwany przeze mnie „kultura i serce życia wewnętrznego”, chciałbym zanalizować dwa wersy pochodzące z dwóch psalmów tłumaczenia ekumenicznego. Te dwa wersy mają oczywiście swoje konteksty w Psalmie 37 i 119. Charakterystyczne, że oba psalmy są uznawane za poematy akrostyczne w formie abecedariusza. Bardzo istotne dla mnie jest to, że współcześnie ocenia się, iż akrostych „niewiele ma wspólnego z istotą liryki, funkcjonuje jednak na polu poezji jako żart poetycki, literacka łamigłówka” (Grządzielska, Śniecikowska, 2012: 16). Wcześniejsza wersja tego hasła podawała nawet w wątpliwość „rację bytu” akrostychu w polu poezji. Mimo niezręczności takiej formuły językowej, wydaje się, że akrostych jak najbardziej ma rację bytu nie tylko w poezji, ale też w innych obszarach. Karierę abecedariuszy omawia Aleksander Nawarecki (2017: 29–32), zaś Władysław Panas nazywał te wzorowane na pierwotnych, hebrajskich akrostychach psalmicznych „alefbetgitariuszami” oraz „utworami alefbetycznymi”.

Panas pisze:

Najczęściej są one wierszowane, ale nie to ma w nich największe znaczenie. Abecedariusz tym się przede wszystkim wyróżnia, że jego kolejne części (np. wersy, strofy, akapity) rozpoczynają się od liter rozmieszczonych w porządku alfabetycznym. I jeszcze jedno: mówi się o nim również, lecz chyba niezbyt słusznie, że stanowi odmianę akrostychu, w którym układ liter – nie porządkowanych jednak alfabetycznie – tworzy pewien dodatkowy tekst. Uzyskuje się w ten sposób coś w rodzaju nieskomplikowanego szyfru. Trzeba dobitnie stwierdzić, że już tylko ta jedna cecha, czyli alfabetyzm, wystarczyłaby w zupełności, aby nadać utworowi Czechowicza wcale niepowszedni walor, ponieważ jej obecność w literaturze nowożytnej należy do rzadkości, a w obrębie literatury dwudziestowiecznej jest zjawiskiem wręcz incydentalnym. Kiedy do formy tak rzadkiej i archaicznej sięga twórca, operujący przecież w swojej poezji formą awangardową, musi nas ten fakt i silnie dziwić, i mocno zastanawiać (Czechowicz, Panas, 2006: 29).

Stwierdzenia Panasa o poemacie Czechowicza traktuję jako jeszcze jedno historycznoliterackie świadectwo recepcji psalmicznej struktury, która pierwotnie mogła mieć charakter mnemotechniczny, jednak z czasem nabrała także charakteru mistycznego, skojarzonego niewątpliwie z językiem i pismem hebrajskim.

## Analiza 1: „pragnienia serca”

W Psalmie 37: 3–5, w części Beth i Gimmel, czytamy w wersji *Biblii Ekumenicznej*:

Ufaj Panu i czyń dobrze, mieszkaj w swej ziemi i bądź wierny. Raduj się w Panu, on spełni pragnienia twego serca. Powierz Panu swoją drogę, zaufaj Mu, a On będzie działał.

## Dwudziestowieczne wersje psalmiczne oddają rzecz podobnie:

BW: Zaufaj Panu i czynź dobrze, Mieszkaj w kraju i dbaj o wierność! Rozkoszuj się Panem, A da ci, czego życzy sobie serce twoje! Powierz Panu drogę swoją, Zaufaj mu, a On wszystko dobrze uczyni.

Bardzo charakterystyczne jest odrzucenie przez ks. Alfreda Tschirsnitza i redaktorów *Biblii Ekumenicznej* (BE) innowacji tzw. *Biblii warszawskiej* (BW) w postaci przymiotnika „dobrze”. Natomiast uderza, iż w wierszowym kręgu „serca” mamy „spełni pragnienia twego serca”, co jest bardziej neutralne emocjonalnie i mniej bezpośrednie, bardziej literackie od „A da ci, czego życzy sobie serce twoje!” w protestanckiej BW. Widać wyraźnie pokrewieństwo tego fragmentu BE z *Biblią Tysiąclecia* (dalej: B1000):

Miej ufność w Panu i postępuj dobrze, mieszkaj w ziemi i zachowaj wierność. Raduj się w Panu, a On spełni pragnienia twego serca. Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał.

W odniesieniu do tej wersji redukcja BE dotyczy innowacji B1000 w postaci zaimka przymiotnego „sam”. Można tę decyzję potraktować symbolicznie jako rezygnację z Luterskiego „tylko”, wokół którego narosła już literatura, zarówno teologiczna, jak i translologiczna.

Warto może wskazać, że owe „pragnienia”, bądź „chęci serca” od początku reformacji wywoływały pewnego rodzaju rezerwę. Na przykład Jan Kalwin tak pisze:

„On spełni ci pragnienia twego serca”. Nie oznacza to, że pobożni natychmiast uzyskują wszystko, co im się podoba; ani nie byłoby dla nich korzyścią, gdyby Bóg spełnił ich wszystkie próżne pragnienia. Znaczy to po prostu, że jeśli skupimy nasze umysły całkowicie na Bogu, zamiast pozwalać naszej wyobraźni jak inni wędrować po beczynnych i błahych fantazjach, wszystkie inne rzeczy zostaną nam dane we właściwym czasie (Calvin, 1974, wersja elektroniczna dla Olive Tree Bible, tłum. J. P.).

Widać wyraźnie, jak nowożytnie i europejskie jest rozumienie „serca” jako centrum odpowiedzialnego za fantazje, ekscesy wyobraźni, próżność. Dla Kalwina, zakorzenionego już w tych nowożytnych wyobrażeniach, jest oczywiste, że trzeba „nowożytnemu” czytelnikowi wytłumaczyć: „nie o to chodziło psalmiście”. Jednak protestanckie przekłady renesansowe w Polsce są tutaj bardzo jednoznaczne, pojawiają się nie tyle „pragnienia serca”, co „żądze serdeczne” czy „pożądania”. Lubelczyk w 1558 roku pisze pieśń psalmiczną:

Ale ja tobie radzę, miej nadzieję w Panie, Ten ci sprawi na świecie bezpieczne mieszkanie, Hojnie cię ubogaci z miłosierdzia swego, Jedno się chciej rozkochać w łasce świętej

jego, A dziwnie on wypełni twe żądze serdeczne, Że będziesz błogosławion już na wieki wieczne. Objaw Panu drogi twe, któremi chcesz chodzić, Boć je on tobie snadnie raczy oswobodzić (Lubelczyk, 2010: 138).

*Biblia brzeska* (BB) w 1563 roku:

Ale ufaj w Panu, a czynj dobrze; mieszkajże na ziemi, a będziesz żywion w prawdzie. Kochaj się w Panu, a dać to, czego pożąda serce twoje. Spuść na Pana twe sprawy i ufaj w nim, a onci to sprawi.

Szymon Budny (tzw. *Biblia nieświeska*, BN) w latach 1571–1572:

Ufaj w Jehowie a czynj dobrze/ mieszkaj w ziemi a paś się prawdą. Kochaj się też w Jehowie/ a da tobie żądze serca twego. Zwal na Jehowę drogę twoją/ a ufaj nań/ a on uczyni.

Wydany mniej więcej w tym samym czasie Jan Kochanowski pisze rozbudowaną parafrazę:

Miej Ty nadzieję w Panu, a cnotliwie  
Swój żywot sprawuj! Będą niewątpliwie  
Twoje na ziemi lata przedłużone,  
A twe nadzieje nie mogą być płone.

Kochaj się w Panu!  
Ten wszystko da Tobie,  
Czego Ty kolwiek będziesz życzył sobie.  
Porucz Mu żywot i wszystkie twe sprawy,  
A uznasz, że On tobie jest łaskawy! (Kochanowski, 1989: 350)

Wersja Kochanowskiego, w której pojawiają się zwroty „Nadzieje nie mogą być płone” i „czegokolwiek sobie będziesz życzył”, jest wersją prawdopodobnie bliższą interpretacji protestanckiej, uznającej pewność wybrania i łaski. Reformacja, akcentując predestynację i łaskę Boga, musiała ten fragment czytać radykalniej niż konserwatywny katolicki Wujek:

Miej nadzieję w Panu a czynj dobrze i mieszkaj na ziemi, a będziesz się karmił jej bogactwy. Kochaj się w Panu i da tobie prośby serca twego. Objaw Panu drogę twoją a miej nadzieję w nim: a on uczyni.

Prośby serca to ewidentnie modlitwy, nie życzenia, marzenia, fantazje, a tym bardziej nie żądze.

Protestancka tzw. *Biblia warszawska* (BW) jest już bardziej powściągliwa:

Zaufaj Panu i czyn dobrze, Mieszkaj w kraju i dbaj o wierność! Rozkoszuj się Panem, A da ci, czego życzy sobie serce twoje! Powierz Panu drogę swoją, Zaufaj mu, a On wszystko dobrze uczyni.

Wydaje się, że BW idzie tutaj w ślad *Biblii gdańskiej* (BG), w której czytamy:

Ufaj w Panu, a czyn dobrze; mieszkajże na ziemi, a żyw się sprawiedliwie.  
Kochaj się w Panu, a dać prośby serca twego,  
Spuść na Pana drogę twoją, a ufaj w nim, a on wszystko uczyni.

Wersja Franciszka Karpińskiego wydana w 1807 intelektualizuje „imaginację” („życzenia serca”) przez „zamyślenia”:

Lecz ufaj Panu, i trzymaj się cnoty,  
Mieszkaj na ziemi, smakuj jej pieśczęty,  
Kładź Boga za twe najpierwsze staranie,  
A co zamyślisz, zawsze ci się stanie.

Szczerze się Panu przyznaj w twojej potrzebie,  
Tylko Mu ufaj, On wspomóż ciębie; [...] (Karpiński, 2011: 98)

Wersje późniejszych wielkich poetów polskich są powściągliwe:

Staff (1937: 50):

Miej nadzieję w Panu i czyn dobrze, mieszkaj w swej ziemi i karm się jej bogactwy. Raduj się w Panu, a on da tobie, czego pragnie twoje serce. Porucz Panu swój los i ufaj mu, a on uczyni ci zadość, [...]

Brandstaetter (1970: 149):

Zaufaj Panu i czyn dobrze, i żyj na swej ziemi, i rozkoszuj się beztroską. I rozmiłuj się w Panu, a On spełni życzenia twojego serca. Powierz Panu swą drogę i zaufaj Mu, A reszty On sam dokona.

Miłosz (1981: 114):

Zaufaj Panu i czyn dobrze, \* mieszkaj w kraju i bądź wierny. I znajdź rozkosz w Panu, \* a spełni życzenia twojego serca. Powierz Panu drogę swoją, zaufaj Mu, a On dokona.

Miłosz w tym punkcie chyba idzie drogą racjonalistycznego Izaaka Cyłkowa z XIX wieku, zwłaszcza w świetnym rytmicznie zakończeniu „dokona”:

Zaufaj Bogu i czyn dobrze, żyj w kraju i pielęgnuj prawdę. I napawaj się Bogiem, a spełni życzenia serca twego. Porucz Bogu drogę twoją, i polegaj na Nim, a on dokona (2008: 97–99).

W innych tłumaczeniach współczesnych będą się powtarzać „pragnienia” i „życzenia”.

*Tzw. Nowa Biblia gdańska:*

Zaufaj WIEKUISTEMU i czyn właściwie; żyj w kraju oraz pielęgnuj prawdę. Napawaj się WIEKUISTYM, a spełni życzenia twojego serca. Powierz BOGU twą drogę oraz na Nim polegaj, a On wszystko dokona.

*Tzw. Uwspółcześniona Biblia gdańska:*

Ufaj PANU i czyn dobrze; będziesz mieszkał na ziemi i na pewno będziesz nakarmiony. Rozkoszuj się PANEM, a on spełni pragnienia twojego serca. Powierz PANU swoją drogę i zaufaj mu, a on wszystko wykona.

*Tzw. Biblia Paulistów:*

Miej ufność w PANU i czyn dobro, byś mógł bezpiecznie mieszkać w swoim kraju. Znajdź rozkosz w PANU, a On spełni pragnienia twojego serca. Skieruj do PANA swe kroki, ufaj Mu, a ON będzie działał.

*Ewangeliczny Instytut Biblijny (EIB):*

Zaufaj PANU i postępuj dobrze, Mieszkaj w swej ziemi i dbaj o wierność! Rozkoszuj się PANEM, A spełni pragnienia twojego serca. Powierz PANU swoją drogę, Zaufaj Mu, a On podejmie działanie.

*Nowy przekład dynamiczny (NPD) z 2013 roku:*

Ty w PANU złóż nadzieję i postępuj dobrze, dbaj o prawdę, a będziesz bezpieczny w swej ziemi. Rozkoszuj się PANEM, a On sam już sprawi, że twoje pragnienia zostaną spełnione. Powierz PANU swe plany i Jemu zaufaj, a wówczas zobaczysz, jak On potrafi działać.

Angielscy protestanci z okresu reformacji są także bardziej śmiali w przekładzie, zwłaszcza poeci, tacy jak Philip Sidney, który używa określenia o wyrazistych konotacjach także erotycznych: „o thy own heart’s lusting” („żądzy twojego własnego serca”):

Do well, and trust on heavenly power, Thou shalt have both good food and place. Delight in God, and he shall breed The fullness of thy own heart's lusting: Guide thee by him, lay all thy trusting On him, and he will make it speed.

For like the light he shall display Thy justice, in most shining lustre: And of thy judgment make a muster Like to the glory of noon day (cyt. za: Wieder, 1999: 52).

W oficjalnych wersjach wyznaniowych pojawia się także słowo „desire”.

*Geneva Bible* z 1599 roku:

Trust thou in the Lord and do good: dwell in the land, and thou shalt be fed assuredly: And delight thyself in the Lord, and he shall give thee thine heart's desire. Commit thy way unto the Lord, and trust in him, and he shall bring it to pass.

*New International Version* (NIV):

Trust in the Lord and do good; dwell in the land and enjoy safe pasture. Take delight in the Lord, and he will give you the desires of your heart. Commit your way to the Lord; trust in him and he will do this.

*King James Version 21st Century* (KJ21):

Trust in the Lord and do good; so shalt thou dwell in the land, and verily thou shalt be fed. Delight thyself also in the Lord, and He shall give thee the desires of thine heart. Commit thy way unto the Lord; trust also in Him, and He shall bring it to pass.

*Complete Jewish Bible* z 1998 roku (CJB):

Trust in Adonai, and do good; settle in the land, and feed on faithfulness. Then you will delight yourself in Adonai, and he will give you your heart's desire. Commit your way to Adonai; trust in him, and he will act.

*English Standard Version* (ESV):

Trust in the Lord, and do good; dwell in the land and befriend faithfulness. Delight yourself in the Lord, and he will give you the desires of your heart. Commit your way to the Lord; trust in him, and he will act.

*International Children's Bible* (ICB):

Trust the Lord and do good. Live in the land and enjoy its safety. Enjoy serving the Lord. And he will give you what you want. Depend on the Lord. Trust him, and he will take care of you.

*Authorized King James Version (AKJV):*

Trust in the Lord, and do good; so shalt thou dwell in the land, and verily thou shalt be fed. Delight thyself also in the Lord; and he shall give thee the desires of thine heart. Commit thy way unto the Lord; trust also in him; and he shall bring it to pass.

*New Living Translation (NLT):*

Trust in the Lord and do good. Then you will live safely in the land and prosper. Take delight in the Lord, and he will give you your heart's desires. Commit everything you do to the Lord. Trust him, and he will help you.

Podobnie jest w wersji autorskiej słynnego literaturoznawcy Roberta Altera:

Trust in the LORD and do good. Dwell in the land and keep faith.  
Take pleasure in the LORD, that He grant you your heart's desire.  
Direct your way to the LORD. Trust Him and He will act (tłumaczenie Roberta Altera, b.d.).

Charakterystyczne jest, iż rozbudowane biblijne parafrazy angielskie (nie sposób ich nazwać przekładami, choć każdy przekład jest parafrazą), osłabiają wymowę tego fragmentu:

*Amplified Bible (AMP):*

Trust [rely on and have confidence] in the Lord and do good; Dwell in the land and feed [securely] on His faithfulness. Delight yourself in the Lord, And He will give you the desires and petitions of your heart. Commit your way to the Lord; Trust in Him also and He will do it.

Obok „pożądań” pojawia się „petitions”, czyli „petycje”, „podniosłe prośby”.

*Easy-to-Read Version (ERV):*

So trust in the Lord and do good. Live on your land and be dependable. Enjoy serving the Lord, and he will give you whatever you ask for. Depend on the Lord. Trust in him, and he will help you.

„Dostaniesz o cokolwiek poprosisz [...]”. To jest bardzo dosadne, proste, ale także niezwykle liberalne ujęcie. Łatwo jest odczytać tutaj pewność zbawienia i łąski, ale jednocześnie dość naiwne ujęcie automatyki „modlitwa – działanie Boga”. W *Expanded Bible* (EXB) z 2011 roku czytamy:

Trust [Have confidence in] the Lord [Prov. 3:5] and do good. Live [Reside; Settle] in the land and feed on truth [or find reliable pastureland]. Enjoy serving the Lord, and he will give you what you want [the requests of your heart]. Depend on [Commit your way to] the Lord; trust [have confidence in] him, and he will take care of you.

Życzenia „requests” uzupełniają „what you want”, czyli „czego chcesz”.  
Bardzo omowny jest fragment parafrazy *The Message* (MSG):

Get insurance with God and do a good deed, settle down and stick to your last. Keep company with God, get in on the best. Open up before God, keep nothing back; he'll do whatever needs to be done: He'll validate your life in the clear light of day and stamp you with approval at high noon.

„Dostań, co najlepsze [...], może nie wszystko, czego chcesz”, bo podmiot wyraźnie sygnalizuje zupełną swobodę modlącego się: „będzie to, co ma być” – można byłoby ten fragment sparafrazować po raz wtóry.

W *The Passion Translation* (TPT) nie wszystkie pragnienia będą spełnione, ale to, „czego pragniesz najbardziej”:

Keep trusting in the Lord and do what is right in his eyes. Fix your heart on the promises of God, and you will dwell in the land, feasting on his faithfulness. Find your delight and true pleasure in Yahweh, and he will give you what you desire the most. Give God the right to direct your life, and as you trust him along the way, you'll find he pulled it off perfectly!

Wydaje się, że te parafrastyczne wersje psalmiczne są bliższe pokornej wersji Wycliffe'a, w której pojawiają się „prośzenia serca” (askings):

Hope thou in the Lord, and do thou goodness (Trust thou in the Lord, and do good); and inhabit thou the land, and thou shalt be fed with his riches. Delight thou in the Lord; and he shall give to thee the askings of thine heart. Show thy way to the Lord; and hope in him, and he shall do. (Give all thy ways to the Lord, and trust in him; and he shall make it happen.)

Podobnie we współczesnej wersji „literalnej” znajdziemy znów „petycje”. *Young Literal Translation* (YLT) oddaje:

Trust in Jehovah, and do good, Dwell [in] the land, and enjoy faithfulness, And delight thyself on Jehovah, And He giveth to thee the petitions of thy heart. Roll on Jehovah thy way, And trust upon Him, and He worketh, [...]

W przedstawionych przykładach jednego miejsca psalmu 37 widać wyraźnie złożoność psalmicznego serca: jest ono wyrazistą, bo cielesną metaforą, bynajmniej nie tożsamą z aspektami emocjonalności czy sentymentu. Wróć jeszcze do tego po analizie następnego fragmentu.

## Analiza 2: „otwarte serce”

Drugi fragment pochodzi z psalmu 119, który jest bardzo długim psalmem „alfabetgitariuszowym”. Pojawia się w nim medytacja nad Słowem Bożym, ale przy okazji widać w komentarzach także różnice w pojmowaniu słowa „serce”:

Hebrajskie słowo często tłumaczone jako „serce” oznacza również „umysł”. Psalm zachęca do rozważania, zapamiętywania, przypominania i innych sposobów myślenia o Słowie Bożym. Są to czynności związane z umysłem. Starożytny Izrael nie czynił rozróżnienia między „wiedzą głowy” a „wiedzą serca”. Raczej odróżniał tych, którzy naprawdę byli posłuszni Bogu i tych, którzy czcili Boga ustami, ale których umysły/serce były daleko od Niego. Decydowanie się na posiadanie Słowa Bożego „w swoim umyśle” jest istotną częścią przyjęcia go do swojego „serca” (Webster, Beach, 2010: wersja elektroniczna).

Protestancka wersja Biblii (BW) oddaje werset Psalm 119:32 następująco:

Biegnę drogą przykazań twoich, Bo dodajesz otuchy sercu mojemu.

Natomiast w *Biblii Ekumenicznej* czytamy:

Podążam drogą Twoich przykazań, bo mojemu sercu dodajesz otuchy.

Widać zatem wyraźnie zastąpienie swoistego czasownika ruchu „biec” przez bardziej abstrakcyjne wyrażenie „podążam”, które na dodatek brzmi bardziej „literacko” i „podniosłe”. Ten zabieg niweluje bardzo istotne wątki oryginału, widoczne w innych tłumaczeniach. Podobny stylistyczny efekt mamy w przypadku afektywnego szyku, w którym dopełnienie wypowiedziane jest przed orzeczeniem<sup>2</sup>. W bliskiej czasowo tłumaczeniu ekumenicznemu *Biblii Paulistów* zdecydowano się na konkretniejszą i bardziej zmysłową formę (która w tym wypadku jest także bliższa oryginałowi hebrajskiemu). Paulini piszą:

Biegnę drogą Twoich nakazów, Bo rozszerzyłeś me serce.

Jeszcze więcej zmysłów i konkretności znajdziemy we wcześniejszej wersji B1000, która różni się od *Biblii Paulistów* czasem teraźniejszym, jest bardziej dramatyczna i ekspresywna nawet w kontekście *Edycji Świętego Pawła*.

Biegnę drogą Twoich przykazań, bo czynisz moje serce szerokim.

---

<sup>2</sup> O stylistycznej neutralności przekładów psalmów *Biblii Ekumenicznej* pisał w rozdziale końcowym Płuciennik, 2019.

Nawet Wujek jest bardzo bliski oryginału:

Bieżałem drogą mandatów twoich, gdyś rozszerzył serce moje.

W innych wersjach wcześniejszych i protestanckich także pojawia się „rozszerzenie serca” i „biegi”:

BB:

Drogą rozkazania twego pobieję, gdy rozprzestrzenisz serce moje.

Budny w BN napisał:

Drogą przykazań Twoich pobieję, gdy rozprzestronisz serce moje.

BG:

Drogą przykazań twoich pobieję, gdy rozszerzysz serce moje.

XX-wieczni poeci, mimo że często bardzo powściągliwi i konserwatywni, to w tym wypadku także nie obawiają się „biec” i „głęboko oddychać”:

Leopold Staff (1994: 175):

Drogą przykazań twoich bieć będę, Gdyż rozszerzyłeś serce moje.

Roman Brandstaetter (1970: 105):

Pobiegnę drogą Twoich przykazań, Albowiem natchnąłeś serce moje.

Czesław Miłosz (1982: 269):

Drogą przykazań Twoich pobiegnę, bo serce moje rozszerzysz.

Racjonalistyczne XIX-wieczne liberalne tłumaczenie Izaaka Cylkowa, które często służyło Miłoszowi, przynajmniej wedle jego własnych deklaracji, do porównań, także nie unika „biegu” i „otwartego serca”.

Drogą przykazań Twoich pobiegnę, bo rozwierają serce moje (Cylkow, 2008: 349).

Dwóch bliskich sobie poetów staropolskich wykazuje pewną powściągliwość:

Kochanowski (1989: 471):

Dusza moja mdleje; racz ją słowem swym ochłodzić! Chęć moję widzisz; daj, bych mógł wolej Twej dogodzić! Daj mi swój zakon znać, niech się cudów Twoich dowiem! Taję w troskach; wedle słów swych opatruj mię zdrowiem! Błąd odejmi, a okaż mi łaskawie swe prawa! Cnota mój cel, w który patrzę, i Twoja ustawa. Przy Twoich wyrokach stoję; nie gardzi mną, Panie! Ścieżką prawdy Twej pobieże, gdy mój frasunek stanie.

Kochanowski „biegnie”, ale już jakby niechętnie „serce otwiera”, raczej metaforyzuje: on „biegnie”, a „frasunek”, czyli smutek, „staje”. Innowacja niewątpliwa, ale niszcząca metaforyczne własności oryginału, tworzącego świat wewnętrzny.

Karpiński (2011: 304):

Jąłem iść prawdą podług Twej ustawy. Przy Tobie jestem: nie wstydz mię tym razem, Bo idę, Panie, za Twoim nakazem.

Kochanowski „biegnie”, Karpiński „idzie”, Kochanowski „daje się pocieszyć” (frasunek jego ustanie), zaś Karpiński „prosi pokornie o niezawstydzanie”. Nie znam bardziej powściągliwej i ostrożniejszej wersji tego fragmentu, Karpiński jest niezwykle łagodny, pokorny, niemal średniowieczny w postawach.

Warto zobaczyć, z czego mogą wynikać takie obawy przed wiernością metaforom oryginału hebrajskiego. Komentarz Kalwina do tego fragmentu jest także wymowny:

Intencja proroka jest taka, że kiedy Bóg natchnie go miłością do prawa, będzie energiczny i gotowy, ba, nawet uporczywy, aby nie zemdleć w połowie swojego biegu. Jego słowa zawierają dorozumiane przyznanie się do bezwładności, niezdolności ludzi do czynienia jakiegokolwiek postępu w dobrych uczynkach, dopóki Bóg nie rozszerzy ich serc. Gdy tylko Bóg rozszerzy ich serca, są przygotowani nie tylko do chodzenia, ale także do biegania na drodze Jego przykazań. Przypomina nam, że właściwe przestrzeganie prawa polega nie tylko na uczynkach zewnętrznych, ale wymaga dobrowolnego posłuszeństwa, aby serce musiało się poniekąd i w jakiś sposób powiększyć. Nie znaczy to, że ma moc samookreślenia, by to uczynić, ale kiedy już ujarzmiona zostanie jego twardość i upór, porusza się swobodnie, nie będąc już dłużej skrępowanym przez własną ciasnotę. Wreszcie ten fragment mówi nam, że gdy Bóg raz rozszerzy nasze serca, nie zabraknie mocy, ponieważ wraz z odpowiednią miłością obdarzy zdolnością, aby nasze stopy były gotowe do biegu (Calvin, 1974: wersja elektroniczna dla Olive Tree Bible, tłum. J. P.).

Dlatego protestanci anglojęzyczni dają wyraziste wersje „biegowe” i „otwarte”, nie obawiając się zarzutu o nieskromność – pokora w odniesieniu do Boga jest oczywista, ale jednocześnie dopuszcza działanie w jednostce samego Boga, bez pośrednictwa:

*Geneva Bible:*

I will run the way of thy commandments, when thou shalt enlarge mine heart.

Psalm 119:32 Footnotes: By this he showeth that we can neither choose good, cleave to God's word, nor turn forward in his way, except he make our hearts large to receive grace, and willing to obey.

Wycliffe także nie miał wątpliwości:

I ran the way of thy commandments; when thou alargedest mine heart. (I shall go the way of thy commandments; for thou hast enlarged my heart.)

Mary Sidney Herbert, poetka renesansowa, uwypukla nawet motyw wolnościowy: „Wolna łaska całkowicie uwolniła moje serce”.

Then lo, lo then I Will tread, yea running tread The trace which thy commandments lead: When thy Free grace hath fully freed my heart (cyt. za: Wieder, 1999: 178).

W *English Standard Version* (ESV) mamy dopisek, w którym wyjaśnia się czytelnikowi ową wolnościową wymowę:

I will run in the way of your commandments when you enlarge my heart![a]  
[a] Or for you set my heart free.

Literaturoznawca Robert Alter daje nawet wyobrażenie metaforyczne pojemnego serca:

On the way of Your commands I run, for You make my heart capacious (tłumaczenie Roberta Altera, b.d.).

Parafrastyczne wersje dodają elementy wyjaśniające, które są interpretacją, tak jak w TPT:

I will run after you with delight in my heart, for you will make me obedient to your instructions.

Ciekawe, że wydaje się, iż unikanie przez niektórych polskich tłumaczy wierności oryginałowi w wypadku psalmicznego „serca” może wynikać nie tylko z protestanckich akcentów interpretacji pojęcia „łaski” (która w tej chwili nie jest już kością niezgody między katolikami i luteranami, ale która została przeze mnie zanalizowana w przekładach poprzedniego fragmentu psalmów), lecz także

z kontekstów stricte kulturowych: wyrażenie nauczyć się „by heart” jest w języku angielskim odpowiednikiem polskiego „na pamięć” i wynika z innych asocjacji „serca”. Jak można się przekonać w wyjaśnieniach słownikowych, zwrot „uczenie się na pamięć”, jak w polskim wyrażeniu, jest wedle konceptualizacji języka angielskiego uczeniem się bezmyślnym, poddanym repetycjom (jak w idiomie: „learning by rote”), bo uczeń ze strachu może być w stanie recytować słowa, ale może nie rozumieć, co one oznaczają. Natomiast uczeń, który uczy się czegoś na pamięć wedle konceptualizacji w języku angielskim „by heart”, rozumie koncepcję wykładu, nie powtarza jej bezmyślnie. Lekcja staje się zinternalizowana, uwewnętrzniona i może pełnić funkcje wiedzy operacyjnej danej osoby. Takie wyjaśnienie zgadza się z etymologią grecką i łacińską. Jak podają słowniki etymologiczne, w języku angielskim słowo „record” pochodzi w przybliżeniu z 1200 roku, z języka starofrancuskiego, a oznacza nade wszystko rejestrację, powtarzanie, recytowanie; ćwiczenie, naukę na pamięć (choć to przestarzałe sensy). Warto zauważyć, że do starofrancuskiego zaczerpnięto je bezpośrednio z łaciny: recordari „pamiętać, przywołać na myśl, przemyśleć, być uważnym”, od re-, tutaj prawdopodobnie z poczuciem „przywracania”, + cor (dopełniacz „cordis”) „serce” (metaforyczne miejsce pamięci, jak w „nauce na pamięć”). Co ciekawe, czasami można także spotkać kompletnie nienowożytne rozumienie słowa „recorder” jako świadka. Dlatego właśnie w XX-wiecznych wersjach protestanckich w języku angielskim znajdziemy także wersje zracjonalizowane, pozbawione kontekstów metaforyki oryginału hebrajskiego. W tych tłumaczeniach zamiast „poszerzenia” czy „otwarcia serca” pojawia się abstrakcyjne i mentalne „zrozumienie”.

GNB:

I will eagerly obey your commands, because you will give me more understanding.

NIV:

I run in the path of your commands, for you have broadened my understanding.

Ciekawe w tym kontekście, że ortodoksyjna wersja żydowska (OJB) daje wyrazisty akcent wolnościowy „otwarcia serca”, zatem wybiera interpretację, ale idącą także w stronę liberalną:

I will run the derech of Thy mitzvot, for Thou shalt set my lev free. HEH

## Podsumowanie

Powtórzę zatem moją główną tezę: „serce” w psalmach powinniśmy rozumieć w kontekstach pierwowzoru hebrajskiego jako tożsame z „życiem”, zwłaszcza „życiem wewnętrznym”, „życiem umysłowym”, oraz jego uprawą – medytacją, myśleniem, transformacją. Wierność oryginałowi powinna więc być zdecydowanie bardzo ważną wskazówką translatorską, gdyż takie rozumienie bliskie oryginału łączy się nierozdzielnie z antropologią i teologią. W tym sensie „religia serca” psalmów daleka jest od sentymentalizmu i romantyzowania emocji, uniesień i wzniosłości polegającej jedynie na entuzjazmie i ekstazie. Serce jako symbol emocjonalności zostało zreifikowane do idola współczesnej duchowości. Psalmi zaś nazbyt często są mieszane z nowocześnie pojmowaną liryką, w której dominującą funkcją jest ekspresja emocji. Innymi słowy, wszystkie tłumaczenia po XX wieku, które uwspółcześniają tłumaczenie psalmów i wersety zawierające odniesienie do serca jako „życia wewnętrznego” poprzez abstrakty, czynią to w zgodzie ze znaczeniem pierwotnym, ale gubią bardzo ważny aspekt antropologiczno-teologiczny: „życie wewnętrzne” to niekoniecznie „dusza”, która w świecie pokartezjańskim za bardzo kojarzy się z dualizmem substancjalnym.

Na uwagę zasługuje małe dziełko będące swego rodzaju medytacją duchową Eberharda Arnolda pod tytułem *Wewnętrzna kraina* oraz jej pierwsza część pt. *Życie wewnętrzne. Przewodnik do serca Ewangelii* (Arnold, 1975/2019). Ta część została opublikowana wcześniej osobno pod nazwą *Wojna: Wezwanie do wewnętrzności*. Druga część książeczki nosi tytuł *Serce*. Autor dziełka był prześladowany przez III Rzeszę, chociaż *Wewnętrzna kraina* nie była jednoznacznie krytyczna wobec reżimu Hitlera (warto dodać, że w III Rzeszy wydania osobne psalmów oraz interesowanie się nimi było zakazane). Wydawca, podpisany jako The Editors, pisze, iż Autor

zaatakował duchy, które ożywiały niemieckie społeczeństwo: jego mordercze szczepy rasizmu i bigoterii, jego pijaną nacjonalistyczną gorliwość, jego bezmyślną masową histerię i jego wulgarny materializm. W tym sensie *Wewnętrzna kraina* stoi tak samo w opozycji do ducha czasu naszych czasów, jak i do czasów autora (Arnold, 1975/2019: 13, tłum. J. P.).

Powierzchniowa interpretacja mogłaby sugerować, że Arnold nawołuje do „kultuwacji życia duchowego” jako celu samego w sobie, celu „ucieczkowego”, eskapistycznego. Autor pisze:

To są czasy nieszczęścia. Nie możemy się wycofać, świadomie ślepi na przytłaczającą pilność zadań napierających na społeczeństwo. Nie możemy szukać wewnętrznego odezwania w wewnętrznej i zewnętrznej izolacji... Jedynym usprawiedliwieniem dla wycofania się w wewnętrzne ja, aby uciec od dzisiejszego pogmatwania, gorączkowego wiru,

byłoby wzbogacenie przez to swojej produktywności. Jest to kwestia zdobycia (poprzez zjednoczenie z wiecznymi mocami) wewnętrznej siły charakteru gotowej do stawienia czoła strumieniowi świata (Arnold, 1975/2019: 31, tłum. J. P.).

Ten fragment dziełka Arnolda – chrześcijanina nieortodoksyjnego, nawiązującego do życia pierwotnych chrześcijan, skonfliktowanego z „chrześcijaństwem” kolaborującym z nazizmem – świadczy o tym, że pojęcie świata wewnętrznego, czyli hebrajskiego „serca”, jest bardzo istotnym pojęciem antropologicznym, ale i etycznym. Dzięki temu możemy w „sercu” widzieć nie tylko wzruszenia, poruszenia sentymentalne, uniesienia entuzjazmu, ale też inne jakości życia, także codziennego: odwagę, opór, ustawiczność, swobodę wyboru. Innymi słowy, z „sercem” w kontakcie z Pismem będą również kojarzone pojęcia i zjawiska ewokujące kulturę pojmowaną jako uprawę umysłu. Pojmowanie „serca” jako siedliska życia emocjonalnego jest nowożytnie, poświeceniowe i bierze się zarówno z pomieszania psalmów z liryką, jak i z pomieszania religijności różnego typu „przebudzeń” z religijnością racjonalną (niekoniecznie racjonalistyczną). W tym sensie nie będzie od rzeczy przytoczyć także innego opozycjonistę Hitlera, ks. dra Dietricha Bonhoeffera:

„Panie, naucz nas modlić się”. Tak mówili do Jezusa Jego uczniowie. Przyznawali tym samym, że nie potrafili modlić się sami z siebie. Że muszą się nauczyć sztuki modlitwy. „Nauczyć się modlić”, można by sądzić, kryje sprzeczność. Albo serce jest tak przepełnione – mówimy – że zaczyna się modlić samo z siebie, albo nigdy nie nauczy się modlić. Jest to jednak niebezpieczny błąd, dziś szeroko rozpowszechniony w chrześcijaństwie, jak gdyby serce z natury umiało się modlić. Mylimy pragnienia, nadzieje, wzdychanie, narzekanie, wychwalanie – to wszystko serce potrafi samo – z modlitwą. W ten sposób mylimy jednak ziemię z niebem, człowieka z Bogiem. Modlić się nie znaczy tylko otworzyć serce, ale znaczy pełnym czy nawet pustym sercem znaleźć drogę do Boga i z Nim mówić. Tego nie potrafi żaden człowiek sam z siebie, do tego potrzebuje Jezusa Chrystusa (Bonhoeffer, 2004: 11).

Wydaje mi się, że taka niełatwa droga, którą proponuje Dietrich Bonhoeffer, całym swoim życiem, jak również męczeńską śmiercią świadczący, że wartości są w życiu ważne, dotyczy także niełatwej drogi przekładu Biblii. Psalmi nie mogą być kojarzone wyłącznie z uniesieniami serca pojmowanego jako siedlisko emocji (i tutaj pełna zgoda z prawdopodobnymi intencjami wielu tłumaczy, także BE), ale niektóre metafory zawarte w oryginale są zbyt cenne, aby je poświęcać.

Nie mam recepty na idealne tłumaczenie, jednak w przypadku psalmów zawsze będę szukał, jak Søren Kierkegaard, „zabieganym, niespokojnym sercem” sensu przemawiającego do mnie jako całości. „Zabiegane serce” to jest częsty u niego motyw odnoszony do umysłu, zaś przez jego biografkę Clare Carlisle (2019) – do serca (taki nosi tytuł ta biografia „The Restless Heart”). Dla mnie najważniejsze, że ta całość poszukiwanego sensu ma mieć przełożenie na ciało, to znaczy także działanie w świecie.

## Literatura

- Alter R. (2011a), *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York.
- Alter R. (2011b), *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York.
- Alter R., Kermode F. (red.), (1990), *The Literary Guide to the Bible*, Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Arnold E. (1975/2019), *The Inner Life*, tłum. W. Hildel, M. Potts, Plough Publishing House, Walden, New York.
- Św. Augustyn, Besnard A. M. (2000), *Modlić się Psalmami: Objasnienia Psalmów*, red. E. Stanula, tłum. J. Sulowski, Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos”, Kraków.
- Bishop S. (1998), *The Psalms in English Donald Davie*, „Literature and Theology”, vol. 12 (4), s. 427–429.
- Bonhoeffer D. (2004), *Psalmy – Modlitewnik Biblii: wprowadzenie*, tłum. B. Widła, K. Karski, A. Tschirschnitz, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- Bonhoeffer D. (2017), *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo CLC, Katowice.
- Calvin J. (1974), *Calvins Commentaries (22 Volume Set)*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan (elektroniczna wersja dla aplikacji Olive Tree Bible Study).
- Carlisle C. (2019), *Philosopher of the Heart: The Restless Life of Søren Kierkegaard*, Penguin, Milton Keynes.
- Cep C. (b.d.), *What We Can and Can't Learn from a New Translation of the Gospels*, „The New Yorker”, <https://www.newyorker.com/books/under-review/what-we-can-and-cant-learn-from-a-new-translation-of-the-gospels> (dostęp: 1.06.2021).
- Chirilă I., Pașca-Tușa S., Onețiu E. (2017), *Reconstitution of Melchizedek's History in Rabbinic and Christian Traditions*, „Journal for the Study of Religions & Ideologies”, vol. 16, no. 48, s. 3–15.
- Czechowicz J., Panas W. (2006), *Poemat. Znak kabalistyczny. O „Poemacie” Józefa Czechowicza*, Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”, Lublin.
- Frye N., Markowski M. P. (1998), *Wielki Kod: Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Homini, Bydgoszcz.
- Grzędzińska M. (red. B. Śniecikowska) (2012), *Akrostych*, [w:] G. Gazda (red.), *Słownik Rodzajów i Gatunków Literackich*, wyd. 2 (1 w PWN), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hass A., Jasper D., Jay E. (red.), (2009), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- Hunter A. (2009), *Psalms*, [w:] A. Hass, D. Jasper, E. Jay (red.), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, Oxford University Press, Oxford, s. 243–258.
- Karpiński F. (2011), *Psalterz*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Kochanowski J. (1989), *Dzieła polskie*, red. J. Krzyżanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kolmaga W. (2018), *Tradycyjne frazeologizmy biblijne o genezie psalterzowej w Psalmach Króla Dawida Bohdana Drozdowskiego*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica”, nr 52, s. 97–110.
- Kościół Ewangelicki (Luterański) – Centrum informacji (b.d.), [https://bik.luteranie.pl/pl/nawosci/uchwaly\\_synodu\\_kosciola,2707.html](https://bik.luteranie.pl/pl/nawosci/uchwaly_synodu_kosciola,2707.html) (dostęp: 5.06.2021).
- Kubski G. (2014), *Po co polscy poeci pisali psalmy?*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Redakcja Wydawnictw, Poznań.
- Lewis C. S. (2002), *Rozważania o chrześcijaństwie*, red. W. Hooper, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa.

- Lewis C. S. (2011), *Rozważania o Psalmach*, tłum. A. Motyka, Wydawnictwo Esprit, Kraków.
- Lewis C. S. (2014), *Przebudzony umysł*, tłum. A. Gorzkowski, A. Motyka, J. Olędzka, M. Sobolewska, A. Wojtasik, Wydawnictwo Esprit, Kraków.
- Lubelczyk J. (2010), *Psalterz i kancjonał z melodiami: drukowany w 1558 roku*, oprac. J. S. Gruchała, P. Poźniak, „Hymnorum Poloniae Antiquorum Corpus”, vol. 2, red. P. Poźniak, Musica Iagellonica, Kraków.
- Mazowiecki T. (2017), *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*, [w:] D. Bonhoeffer, *Nasładowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo CLC, Katowice.
- Merton T. (2008), *Modlić się Psalmami. Gdy otwieramy Biblię*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo Esprit, Kraków.
- Metaxas E. (2015), *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy* (Student Edition), Thomas Nelson, Nashville.
- Milerski B. (1994), *Religia a słowo: krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Wydawnictwo Ewangelickie Świętego Mateusza, Łódź.
- Nawarecki A. (2017), *Abecedariusz*, [w:] Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki (red.), *Ilustrowany Słownik Terminów Literackich. Historia, Anegdota, Etymologia, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk, s. 29–32.
- Piela M. (b.d.), *Uwagi o przekładzie „Psalterza” przez Bohdana Drozdowskiego*, „Oriental Languages in Translation”, 26 (2), s. 175–186.
- Pierwsza łódzka pielgrzymka ekumeniczna do Ziemi Świętej. Pojechał arcybiskup Grzegorz Ryś i prezydent Hanna Zdanowska*, „Dziennik Łódzki” (b.d.), <https://dzienniklodzki.pl/pierwsza-lodzka-pielgrzymka-ekumeniczna-do-ziemi-swietej-pojechał-arcybiskup-grzegorz-rys-i-prezydent-hanna-zdanowska/ar/13715680> (dostęp: 5.06.2021).
- Płuciennik J. (2019), *Odwaga poetyki. Aktywizm, opór, psalmy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Robert Alter's translation of the Hebrew Bible* (b.d.), <https://cs.nyu.edu/~davise/personal/AlterTranslation.html> (dostęp: 24.05.2021).
- Taylor N. (1988), *Czesław Miłosz and the Insufficiency of Lyric* Donald Davie, „The Modern Language Review”, vol. 83(3), s. 815–816.
- Waliczek K. (1957), *Poetyckie przekłady pojedynczych psalmów XIX w.*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 10(4–5).
- Webster B., Beach D. R. (2010), *The Essential Bible Companion to the Psalms: Key Insights for Reading God's Word* (Illustrated edition), Zondervan Academic, Grand Rapids, Michigan (wersja na aplikację Olive Tree Bible Study).
- Wendland E. R. (2004), *Towards a „Literary” Translation of the Scriptures: With special Reference to a „Poetic” Rendition*, „Acta Theologica”, vol. 22(1), s. 164–201.
- Wieder L. (red.), (1999), *The Poets' Book of Psalms: The Complete Psalter as Rendered by Twenty-Five Poets from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*, Oxford University Press, Oxford.
- Wolff H. W. (1974), *Anthropology of the Old Testament*, SCM Press, London.

## Przekłady Biblii

- 1000: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: w przekładzie z języków oryginalnych* (1971), oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. W. Borowski i in., wyd. 2 popr., Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa. Jest to tzw. Biblia Tysiąclecia, stąd skrót: 1000. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://biblia.deon.pl> (dostęp: 25.08.2018).

- BB: *Biblia brzeska 1563* (2003), Kalwin Publishing i Collegium Collumbinum, Clifton (New York)–Kraków. To wydanie było konfrontowane z egzemplarzem z 1563 roku z ilustracjami w zasobach Cambridge University Library w Cambridge.
- BG: *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczone* (1975), Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa. Często stosuje się skrócone określenie *Biblia gdańska*, stąd mój symbol BG. Tutaj także: *Biblia Gdańska w systemie Stronga. Stary Testament oraz Wykaz wyrazów i zwrotów polskich w ST Biblii Gdańskiej* (2004), Wydawnictwo „Na Straży”, Kraków. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://www.biblia-online.pl> (dostęp: 25.08.2018) i poprzez aplikację na urządzenia mobilne dla iOS: *Biblia (Polish Bible Collection)* by PalReader.
- Brandstaetter: *Psalterz* (1970), tłum. z hebr. R. Brandstaetter, przedm. T. Merton, tłum. C. Stoińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- BW: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1994), (nowy przekład z hebr. i grec. oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego), wyd. 20, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://www.biblia-online.pl> (dostęp: 25.08.2018) i w aplikacji na urządzenia mobilne dla iOS: *Biblia (Polish Bible Collection)* by PalReader.
- BW-P: *Biblia warszawsko-praska*. Cyfrowa wersja jako aplikacja na urządzenia mobilne dla iOS: *Biblia (Polish Bible Collection)* by PalReader. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://www.biblia-online.pl> (dostęp: 25.08.2018).
- Cylkow: *Psalmy* (2008), tłum. I. Cylkow, (reprint z egz. M. Galasa), Austeria, Kraków–Budapeszt.
- Ekumeniczne: (2017) *Biblia Ekumeniczna, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, t. 3. *Księgi dydaktyczne* (2008), (tłum. ekumeniczne z języków oryginalnych), tłum. M. Ambroży i in., red. M. Kiedzik, K. Bardski, A. Kondracki, K. Mielcarek, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Karpiński: *Psalterz w przekładzie Franciszka Karpińskiego* (2011), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Kochanowski: Kochanowski J. (1989), *Dzieła polskie*, red. J. Krzyżanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa. Zob. także *Psalterz Dawidów* (1997), oprac. i wstęp K. Meller, Universitas, Kraków. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://literat.ug.edu.pl/jkpsalm> (dostęp: 25.08.2018).
- Lubelczyk: Lubelczyk J. (2010), *Psalterz o kancjonał z melodiami drukowany w 1558*, red. J. S. Gruchała, P. Poźniak, Musica Iagiellonica, Kraków.
- Miłosz: *Księga Psalmów* (1981), tłum. z hebr. Cz. Miłosz, Éditions du Dialogue, Paris. Por. Miłosz Cz. (2014), *Księga Psalmów*, [w:] idem, *Księgi biblijne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Paulistów: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (2009), oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Święty Paweł, Częstochowa.
- Staff: *Księga Psalmów* (1994), tłum. z łac. L. Staff, Dabar, Toruń.
- Wujek: *Psalterz Dawidów w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 roku* (1993), transkrypcja, wstęp, komentarze J. Frankowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa. Także tutaj: *Księgi Starego i Nowego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. dra Jakóba Wujka* (1898), (przedruk z 1599), W. Drugulin, Lipsk.

## Przekłady angielskie

- American Standard Version* (ASV) (2018), (wyd. 1 – 1901), wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, dostęp przez: OTBSA.
- Amplified Bible* (AMP), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Amplified-Bible-AMP> (dostęp: 25.08.2018).
- Bible in Basic English* (1941 i 1949), wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, tłum. S. H. Hooke, The Orthological Institute, London, dostęp przez: OTBSA.
- The Common English Bible* (CEB), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Common-English-Bible-CEB> (dostęp: 25.08.2018).
- Complete Jewish Bible: An English Version of the Tanakh (Old Testament) and B'Rit Hadashah (New Testament)* (1998), red. i tłum. D. H. Stern, Jewish New Testament Publications, Clarksville (Maryland)–Jerusalem, dostęp przez: OTBSA.
- Easy-to-Read-Version* (ERV) (2004), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Easy-to-Read-Version-ERV-Bible> (dostęp: 25.08.2018).
- English Standard Version* (ESV) as in *The ESV Study Bible* (2008), Crossway Bibles, Wheaton, Illinois, dostęp przez: OTBSA.
- Expanded Bible* (EXP), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Expanded-Bible-EXB> (dostęp: 25.08.2018).
- Good News Bible with Concordance* (GNB) (1994), wyd. 2, The Bible Societies, HarperCollins, Glasgow.
- Holy Bible. New Living Translation* (NLTse) (1996, 2004, 2015), wyd. 2, Tyndale House Foundation, Carol Stream (Illinois), dostęp przez: OTBSA. Dostępna również na: [www.tyndale.com](http://www.tyndale.com)
- The International Children's Bible*, dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/International-Childrens-Bible-ICB> (dostęp: 25.08.2018).
- International Standard Version* (ISV) *NT plus Psalms and Proverbs* (1996), wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, Davidson Press, Paramount, California, (wg *The Holy Bible: ISV 2.0.*), dostęp przez: OTBSA. Dostępne również na: [www.isv.org](http://www.isv.org)
- The Jewish Bible: Tanakh: The Holy Scriptures. The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text: Torah \* Nevi'im \* Kethuvim (Tanakh)* (1985), Jewish Publication Society, Philadelphia–Jerusalem.
- King James Version* (KJV) (1611), wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, Spokane, Washington, dostęp przez: OTBSA.
- Latin Vulgate*, wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, dostęp przez: OTBSA.
- The Message: The Bible in Contemporary Language* (2002), wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, red. i tłum. E. Peterson, NavPress, Carol Stream (Illinois), dostęp przez: OTBSA.
- The Modern English Version* (MEV), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Modern-English-Version-MEV-Bible> (dostęp: 25.08.2018).
- A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title* (NETS) (2009), (wyd. 1 – 2007), Oxford University Press, Oxford, New York, dostęp przez: *Olive Tree Bible Study App* (w skrócie: OTBSA).
- New International Version*, wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, (wyd. 1 – 2002), Zondervan Corporation, Grand Rapids, Michigan, dostęp przez: OTBSA. Używam także przy tej wersji *NIV Pitt Minion Reference Edition* (2013), wyd. 2, Cambridge University Press, Cambridge (UK)–New York.

*New Revised Standard Version* (NRSV), wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, National Council of the Churches of Christ (1990) (revision of 1952), dostęp przez: OTBSA. Także: *Holy Bible. New Revised Standard Version Containing the Old and the New Testament* (2007), wyd. 3, Hendrickson Publishers in Conjunction with Oxford University Press, New York.

*The Orthodox Jewish Bible* (2002), red. P. Goble, New York, <https://www.biblegateway.com/versions/Orthodox-Jewish-Bible-OJB> (dostęp: 20.01.2022).

LXX (*Septuaginta*) (1979), Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 3.02, based on: *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, dostęp przez: OTBSA.

*Tree of Life Version*, <https://www.biblegateway.com> (dostęp: 25.08.2018).

*Wycliffe Bible*, wersja na aplikację Olive Tree Bible Study, Wesley Center Online, dostęp przez: OTBSA.

*Young's Literal Translation*, dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Youngs-Literal-Translation-YLT-Bible> (dostęp: 25.08.2018).

## Culture and “the heart of the inner life”, and psalms

In the article, the author gathers arguments for the central thesis: although the metaphor of the “heart of the inner life” has not appeared anywhere in its linguistic materiality, neither in Polish nor, for example, in the English, “the heart of the inner life”, this metaphor has many linguistic embodiments and linguistic and cultural in biblical and supra-denominational contexts. The phrase “culture and the heart of inner life” is thus a one-phrase formulation of this theoretical thesis: the heart in the psalmic Hebrew culture is not identical to the heart of modern times. It symbolizes the romantic-sentimental element of human anthropology. The heart in the psalms should be understood as synonymous with “life”, especially “inner life”, “mental life”, and its cultivation – meditation, thinking transformation. In this sense, the “religion of the heart” of the psalms is far from being sentimental and romanticizing emotions, elation and sublimity based solely on enthusiasm and ecstasy. Psalms are often mixed with modern poetry, in which the dominant function is the expression of emotions.

The article may be of interest not only to scholars of psalms and the Bible in the contexts of national, Hebrew, Polish and English-speaking cultures but also to cultural philosophers and theorists of metaphors and rhetorical figures.

The author bases his reflections on the main topic: “the culture and heart of the inner life” on a polyglot analysis of the verses of two psalms of the Polish ecumenical translation, Psalm 37 and 119. He confronts Polish and English translations of fragments of these psalms. The contextual work for interpretation of the thesis is “The Inner Land” by Eberhard Arnold.

The polyglot analysis of several dozen examples confirms the central thesis of the existence of the metaphor “heart of inner life”.

**Keywords:** metaphor, inner life, culture and philosophy of culture, polyglot analysis of psalms, translations of psalms



# Interpretacja słowa Bożego zawartego w Psalterzu. „Kacerskie”, katolickie czy ponadwyznaniowe oblicze przekładów psalmów Reja i Kochanowskiego

**Maria Wichowa**, prof. dr hab.

emeryt, Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-7493-1615>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.12>

Pismo Święte to dzieło wyjątkowe, stanowi fundament, silną opokę Kościoła, jest spoiwem łączącym wyznania chrześcijańskie, autorytetem, skarbnicą mądrości, źródłem przykładów, cytatów, tekstów modlitewnych. Szczególnie eksponowane miejsce zajmuje Psalterz, swą piękną formą artystyczną dostojnie prezentujący godność słowa Bożego, spełniający poprzez liczne przekłady postulat powszechnej dostępności zawartych w nim psalmów, urzekających wysublimowanym artyzmem.

Duży wpływ na twórców polskich przekładów Biblii wywarł św. Hieronim jako autor traktatu *De optimo genere interpretandi*, głoszący następującą refleksję: „Nie tylko wyznaję, ale wprost i otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich – wyjąwszy Pismo Święte, gdzie i porządek słów jest tajemnicą, wyrażam nie słowo za słowem lecz myśl za myślą” (cyt. za: Domański, 1984: 143).

Zatem Biblia jest dziełem wymagającym szczególnego traktowania, oddawania w przekładzie sensu literalnego w taki sposób, aby myśli zawarte w oryginale przekazać wiernie. Lektura Pisma Świętego to możliwość prowadzenia rozmowy z prorokami, apostołami i Jezusem, nieobecnym fizycznie, ale uobecnionym w tekstach tej księgi. Na ten aspekt zwrócił uwagę Tomasz à Kempis w *Liście*

*o samotności i milczeniu (Epistula de solitudine et silentio)*, wskazując że słowo pisane posiada moc uobecniania jego twórców, a dzięki ich dobremu towarzystwu ma zdolność leczenia duszy czytającego, stwarza możliwość doskonalenia się w pobożności. Podkreślał fakt uobecnienia Jezusa w świętej księdze chrześcijan:

[...] Chrystus Jezus dlatego pozbawił nas swej cielesnej obecności, aby być czczonym raczej wiarą niż oczyma, aby być kochanym duchem i myślą raczej niż spojrzeniem. On sam, Pan nasz, powiada: *Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie. Lepiej tedy dla was, żebym odszedł* (J 16,7) (cyt. za: Domański, 2002: 135).

Zapisane w Biblii teksty, w tym słowa Chrystusa, umożliwiają poprzez czytanie prowadzenie z nim, uobecnionym na kartach Pisma Świętego, swobodnego dialogu w taki sposób, jakby to było spotkanie twarzą w twarz. Dają sposobność poznania bezpośredniego jego nauczania. Wszak księga ta jest źródłem ponadczasowej mądrości, co zostało precyzyjnie objaśnione w Liście św. Pawła do Rzymian:

To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą *Pisma*, podtrzymywali nadzieję. A Bóg, który daje cierpliwość i pociechę, niech sprawi, abyście wzorem Chrystusa te same uczucia żywili do siebie i zgodnie jednymi ustami wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa (Rz 15,4).

Aby udostępnić tę skarbnicę mądrości szerokim rzeszom wiernych, konieczne były przekłady z języków oryginału na łacinę, a potem na języki narodowe. Translatorzy Pisma Świętego zdobyli ogromne doświadczenie warsztatowe i wypracowali precyzyjne zasady sztuki przekładu, opisali problemy filologiczne, które przyszło im rozstrzygać podczas pracy nad tłumaczeniem.

Sposób istnienia *Biblii* w XVI wieku określają dwie tendencje. Jedna wyrasta z szacunku dla słowa pisanego, a korzeniami tkwi w humanistycznej tekstologii, jej respekcie dla narzędzi krytyki filologicznej i możliwościach nowego środka przekazu: książki drukowanej. Druga ma źródło w reformacyjnej zasadzie *fides ex auditu* – skoro wiara pochodzi ze słuchania Słowa Bożego, to prymat ma żywe słowo, predykacja kaznodziejów owianych duchem prawdy (Meller, 2004: 164).

Wielki autorytet humanistów europejskich, Erazm z Rotterdamu, twórca posiadający ogromny dorobek literacki, także w zakresie prac translatorskich, zamierzał wydać własny przekład Nowego Testamentu na łacinę, jednak bez powodzenia, gdyż nie znalazł wydawcy. Opracował więc *Novum Instrumentum omne* – Nowy Testament w grecko-łacińskiej wersji językowej (tekst łaciński to jego własne tłumaczenie). Edycja ta uutorowała także drogę do renesansowych przekładów Biblii na języki narodowe. Doświadczony translator-tekstolog i filolog-humanista, w sporach religijnych irenista i pacyfista, postulował odnowę moralną chrześcijan, ich doskonalenie się duchowe w ramach naprawy Kościoła, a przy tym

wskazywał, że pomocnym narzędziem w tych poczynaniach jest Pismo Święte, dzieło posiadające szczególny status. Powstało zapotrzebowanie na jego tłumaczenia na języki narodowe, bo panowało słuszne przekonanie, że wtedy Słowo Boże dotrze bezpośrednio do czytelnika, będzie on z najważniejszego źródła czerpał wiedzę o tym, jak powinno wyglądać życie chrześcijanina. Erazm w liście do przyjaciela Marcina Dorpa, rektora Uniwersytetu w Lowanium, dużo uwagi poświęcił omówieniu szczegółowych kwestii, raz po raz pojawiających się przy pracy edytorskiej i translatorskiej nad przygotowywaniem wydań oryginału i tłumaczeń Biblii. Wbrew stanowisku niektórych teologów przestrzegał, aby nie ingerować pod żadnym pozorem w tekst oryginału. Autor *Enchiridionu* uważał, że dostrzeżone zniekształcenia trzeba analizować i korygować, aby przywrócić dziełu poprawny kształt, aby przemawiało do wiernych zgodnie z intencją autora biblijnego słowa. Wszelkie korekty trzeba odnotowywać w komentarzu edytorskim, dodawać erudycyjne objaśnienia umożliwiające pełne odczytanie Pisma Świętego. Wyjaśniał, że:

Nie ma też doprawdy niebezpieczeństwa, aby wszyscy odpadli od Chrystusa natychmiast, gdyby przypadkiem usłyszano o odnalezieniu w *Pismie świętym* miejsc, które czy to zepsuł niewykształcony albo śpiący przepisywacz, czy nie wiem jaki tam tłumacz nie dość trafnie przetłumaczył (Erazm z Rotterdamu, 1992a: 204).

Uzasadniona interwencja filologiczna jest pożądana i niezbędna do ustalenia poprawnej wersji oryginału, na podstawie którego będzie dokonywany wierny przekład. Takie działania „wniosły bardzo wiele światła potrzebnego do poznania *Pisma świętego*” (Erazm z Rotterdamu, 1992a: 240). Prawdą jest, że zachowane przekazy rękopiśmienne Biblii różnią się od siebie, a ewidentne błędy trzeba wskazać, przeanalizować i usunąć, wtedy dopiero znawcy, tekstolodzy i edytorzy będą mogli podać odbiorcom poprawny tekst, a teologowie właściwie go komentować. W pracy nad przywracaniem pismom zepsutym i okaleczonym poprawnej postaci potrzebna jest rzetelność i odpowiedzialność za podejmowane decyzje i ogromna erudycja, upoważniająca do wiarygodnego oczyszczania przekazu pisanego z błędów. Kopiści i interpretatorzy często postępują skrajnie nieodpowiedzialnie, okazują językowi lekceważenie i wręcz wzdargę: „bajają, fantazjują, plotą na ślepo, wymuszają sens i dokazują czystych dziwów” (Erazm z Rotterdamu, 1992a: 199). Dobry, uważny translator musi wykonać ciężką, żmudną i odpowiedzialną pracę, mianowicie prawidłowo odczytać tekst oryginału, skorygować ewidentne błędy w oparciu o dogłębną znajomość opracowywanego dzieła i z wykorzystaniem sprawnego, dojrzałego warsztatu filologa. Erazm, dzieląc się swym bogatym doświadczeniem, pisał o pracy tłumacza:

Ale sama rzecz głośno woła, i nawet ślepy, jak to powiadają, może zobaczyć, że często greckie wyrażenie bywało źle tłumaczone czy to wskutek niewiedzy, czy senności tłumacza, że często pierwotną i właściwą lekcję psuili przepisywacze niewykształceni – co,

jak widzimy, zdarza się codziennie – albo że czasami zmieniali ją, z powodu nieuwagi, niedouczeni. Kto bardziej przyczynia się do powstania fałszu: czy ten, kto zniekształcenia poprawia i przywraca tekst poprawny, czy kto raczej powoduje pomnożenie błędów niż ich usunięcie? – bo leży to w naturze zniekształceń, że jeden błąd rodzi drugi (Erazm z Rotterdamu, 1992a: 200).

Erazm prezentuje nowoczesne i praktyczne podejście do pracy przekładowej. Tłumacz powinien posiadać ogromną wiedzę stanowiącą fundament powodzenia translacji, która ma wiernie odtwarzać myśl oryginału. Pełni bardzo ważną misję pośrednika pozostającego pod pieczęcią Ducha Świętego pomiędzy Twórcą Biblii a jej użytkownikiem, grzesznym człowiekiem, który dzięki lekturze cieszy się bliskością Pana i Mistrza, utwierdza się w wierze w Jego miłosierdzie, spożywa wzmacniające go dary duchowe. Jakub Lubelczyk w dedykacji swego przekładu Psalterza zwracał uwagę na ten aspekt odbioru dzieła:

Otóż tu masz, mój miły a krześcijański bracie, ony wdzięczne a święte piosneczki tego tak sławnego Króla a Proroka świętego, ktoremi się snadnie ucieszyć możesz w każdym niebezpieczeństwie twem i w każdej trudności, która by na cię przypadała tak z strony dusze, jako i z strony ciała (Lubelczyk, 2010: 69).

Zatem psalmy to teksty modlitw wykładających głębokie prawdy wiary w prostej formie, jasno wyrażające sens przekazu biblijnego (Meller, 2015: 275–308). „Święte piosneczki” Dawida stanowiły bardzo użyteczny środek przekazywania słowa Bożego w języku narodowym, komunikowania zawartego w nich skarbu mądrości w przystępnej postaci, ale z dbałością o piękno słowa. Zdaniem Erazma z Rotterdamu najlepszym czytelnikiem ksiąg świętych jest ten, „kto raczej po słowach spodziewa się zrozumienia tego, o czym mowa, niż im sens narzuca, kto raczej wyniósł coś z lektury, niż wnosi do niej, nie zmusza nikogo, aby sądził, że w słowach *Pisma* zawiera się taki sens, jaki on sam sobie jeszcze przed przeczytaniem z góry założył” (Erazm z Rotterdamu, 1992b: 259). Słowa psalmów to oręż przechowywany w zbrojowni *Pisma Świętego*, miecz ducha irenisty ubolewającego nad podziałem chrześcijan i nawołującego do przywrócenia jedności, do ustępstw doktrynalnych (Krawiec-Złotkowska, 2020: 77–92). Psalterz ma pomagać w głoszeniu chwały Chrystusowej i zbawieniu duszy, w tworzeniu zgody i pokoju powszechnego.

Luteranin Jan Seklucjan (ok. 1515–1578) w dziełku *Wyznanie wiary chrześcijańskiej* (Seklucjan, 1972) wyraził przekonanie o wyższości *Pisma Świętego* nad Kościołem, zajmując stanowisko nie do końca zgodne z założeniami jego konfesji. Jego współwyznawcy uważali, że Chrystus zbudował Kościół na wierze Piotrowej, Seklucjan zaś napisał, że Kościół egzystuje na fundamencie *Pisma Świętego*. W omawianym druku autor jeden z rozdziałków poświęcił wyłożeniu swych poglądów *O słowie Bożym napisanym*. Deklarował:

Ja tak mocno trzymam i wierzę *Pismu świętemu*, nie inaczej, jedno jako by sam Pan Bóg oblicznie i widomie ze mną mówił, obiecował mi i rozkazywał albo stał przed oczyma moimi; co był obiecował, to wypełniając. Przez toż prawdziwe słowo Boże, które jest w *Piśmie świętym*, uznawamy Pana Boga i tam mamy świadectwa szukać prawdziwego, bo tam jest prawda Boża, tam jest wola Boża wszystka i dobroć, przykazanie i miłosierdzie Boże opisane (Daniel, 10, 21; Ps 1, 2) (Seklucjan, 1972: 11).

Przekłady Psalterza na język polski były bardzo liczne, często drukowano je wraz z nutami, miały służyć pomocą w modlitwie, w zbliżeniu się do Boga z najczystszyimi uczuciami. Były to książki o charakterze użytkowym, podręczne śpiewniki. Translacje pojawiały się często, bo było na nie zapotrzebowanie. Ich autorzy wypracowywali zasady sztuki przekładu, a doświadczenia warsztatowe uzyskane podczas tłumaczenia Biblii spisywali i publikowali. Generalnie respektowali dyrektywę św. Hieronima i stosowali ją w swojej praktyce przekładowej, pisali o tym w przedmowach do czytelników. Podstawowa i ponadczasowa zasada to tłumaczyć Biblię tak, aby nie zniekształcać zawartych w niej myśli, odtwarzać wiernie słowo Boże.

Przedmiotem niniejszej interpretacji będą prozaiczne tłumaczenie Psalterza pióra Mikołaja Reja (1546) i poetycka translacja Kochanowskiego (1579). Istnieje na ich temat bogata literatura przedmiotu, więc należy rozpatrzyć je tylko w jednym aspekcie, przeanalizować, oceniając, czy objawia się w tych tekstach „kacerskie”, katolickie czy ponadwyznaniowe oblicze. „*Pismo święte* dla twórców renesansu jest autorytetem najwyższym nie tylko w sprawach wiary, w teologii, lecz w całokształcie wszelkich spraw boskich i ludzkich, świętych i świeckich” (Pelc, 1986: 136). Poglądy religijne Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego były wielokrotnie analizowane przez badaczy, ale nie wszystkie problemy zostały dogłębnie rozpatrzone i wyjaśnione. W niniejszej pracy należy odpowiedzieć na pytanie, czy autorzy ci jako tłumacze Psalterza dążą do wiernego oddania słowa psalterzowego, czy też nadają swoim przekładom charakter wyznaniowy. Kwestia nie jest prosta do rozstrzygnięcia. Trzeba np. wziąć pod uwagę ewolucję poglądów religijnych nagłowiczana.

Początek jego twórczości z lat trzydziestych, o którym wiemy tak niewiele, mógł być związany z katolickim modernizmem. W latach czterdziestych powstawały pisma coraz wyraźniej reformacyjne, doktrynalnie zaś luteranizujące i wreszcie luterzańskie. Jednak już *Catechismus* i spore części *Psalterza Dawidów* (Dawidowego – M. W.) w mocnym domniemaniu prowadzą nas ku Wittenberdze (Maciuszko, 2005: 287–288).

Rej, tkwiąc najpierw w ruchu luterzańskim, potem przenosząc się do kalwinistów, niezmiennie wyznawał pogląd, że w swej działalności powinien być krzewicielem Biblii. W swych pismach nie uprawiał teologicznego dogmatyzmu, lecz odślaniał osobiste doświadczenie religijne. Z nauczania luterńskiego przejął „to,

co dotyczyło otwarcia na *Ewangelię*, sposobu myślenia o Chrystusie i egzystencjalnych podstaw religii” (Maciuszko, 2005: 288). Nie wdawał się w polemiki religijne, w niuanse doktrynalne. W jego dyskursie religijnym „liczy się egzystencja z Bogiem i Słowem albo pozbawiona ich z własnej woli [egzystencja] człowieka” (Maciuszko, 2005: 289). Bardzo wysoką pozycję w hierarchii wartości Reja zajmowała Biblia. Wiedział, że do Chrystusa wiedzie Słowo Boże. Autor *Postylli* był głęboko przekonany o jasności i komunikatywności treści Pisma Świętego, a także przeświadczony, „że *Pismo św.* samo się ujawnia rozumowi i rozsądkowi czytelnika. Bóg sam udostępnia się w Słowie, działa w nim i przez nie mocą Ducha Św.” (Maciuszko, 2005: 292)<sup>1</sup>. Zatem przekład ma oddawać wiernie czyste słowo Boże, niestosowne są manipulacje interpretacyjne, gdyż droga do zbawienia opiera się bezpośrednio i wyłącznie na słowie Chrystusa. Rej wyznawał przekonanie: *sola Scriptura, sola Christus, soli Deo gloria*, tylko Biblia jest autorytetem i źródłem mądrości. Dlatego uważał za ważne, aby tekst translacji był jak najbliższy intencji autora biblijnego. Podstawą prozaicznego tłumaczenia nagłowiczana była łaciński przekład Jana van den Campen i jego paralelna łacińska parafraza<sup>2</sup>, z wierszem pochwalnym Jana Dantyszka. Campensis przygotował swą pracę w oparciu o hebrajski oryginał, a napisał to dzieło zrytmizowaną prozą. Polski przekład-parafraza został dokładnie przebadany pod kątem translatorskiego warsztatu twórcy, a Rejowe psalmy i towarzyszące im teksty modlitw pod kątem ujawniającej się w nich postawy katolickiej bądź ewangelickiej, zatem istnieje bogaty materiał do analizy oblicza wyznaniowego *Psalterza* Reja, gdyż dokonano szczegółowego omówienia tych dzieł. Nie ma jednoznacznej wykładni w badanych tekstach, że na pierwszy plan wybija się nauczanie katolickie lub ewangelickie. Trudno powiedzieć, czy mamy do czynienia ze swego rodzaju „okresem przejściowym” w kwestiach dogmatycznych, czy też Rej jako tłumacz nie szukał przy translacji każdego wersu uzasadnienia teologicznego. Zdaniem monografisty,

jest jasne, że w materii dogmatycznej panuje chaos – nie mamy tu obrazu całkowicie konsekwentnego ani katolicyzmu, ni protestantyzmu. Możemy mieć do czynienia [...] albo z kryptoprotestantyzmem, albo z katolicyzmem bądź to o zacięciu reformatorskim, bądź to o cechach tradycyjnych [...]. Pojawienie się problematyki teologicznej korespondującej z jądrem nauczania ewangelickiego wyklucza możliwość rozciągnięcia wniosku o katolicyzmie tradycyjnym na całość dzieła. Przeciwnie, te cechy są incydentalne (Maciuszko, 2002: 205).

<sup>1</sup> Zob. także: Kowalska, 2013, passim.

<sup>2</sup> Problem ten wnikliwie i wyczerpująco omówił Janusz T. Maciuszko w monografii *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.* (Maciuszko, 2002: 157–238).

W argumencie do Psalmu 74 Rej zamieścił wyjaśnienie sensu tego utworu słowami: „Narzeka prorok, iż gwałtowna ręka pogańska i nauki fałszywe kacerskie targają się na zebranie kościoła Bożego i prosi Pana, aby się wzruszył [...]” (Rej, 1901). Na pierwszy rzut oka użycie terminu „nauki fałszywe kacerskie” to dowód katolickiej interpretacji psalmu. Kacarz to heretyk, fałszywy nauczyciel, człowiek nieprawomyślny. Zatem Rej użył określenia często pojawiającego się w pismach i w mowach katolików. Jednak nie jest to tak oczywiste. Wnikliwe badania filologiczne wykazały, że „obie strony konfliktu wyznaniowego będą się wzajemnie traktować epitetem kacarz czy heretyk, w drugiej połowie stulecia bluźnierstwa i nieprawomyślność będą sobie w Polsce zarzucać praktycznie wszyscy zwaśnieni teologowie. Słowo kacarz jest obusiecznym mieczem” (Maciuszko, 2002: 217). Rej-kryptoprotestant dedykował swe dzieło królowi Zygmuntovi I, katolickiemu władcy, zatem musiał swe przekonania religijne wyrażać dyplomatycznie i taktownie. W dedykacji wyjaśniał:

Nie prze żadne pochlebstwo, ani też w nadzieję jakiej łaski znania (co jednak bez słusznych zasług rzadko być może), Najjaśniejszy a Miłościwy Królu, W[asza] K[rólewska] M[iłość], ty przysługi, onego zacnego króla i proroka Starego Zakonu, króla Dawida, które on snadź barzo miłe a wdzięczne Panu Bogu czynił, teraz polskim językiem wyłożone, W[aszej] Kr[ólewskiej] Mi[łości] przypisuję. Bo aczkolwiek każdego stanu człowiekowi tym się bawić nawięcej przystoi, aby szukał praw królestwa zwierzchniego, gdzie to nam i sam Pan nasz obiecuje, iżby już nam za tym wszystkie inne rzeczy po myśli przypadać miały, ale iż za sławnego panowania tego to króla Dawida w żydostwie, jakie szczęście w ludziach, jakie posiadania postronnych narodów, jakie zwycięstwa w rzeczach niepodobnych, jakie rozszerzania dóbr i pokoju ludziom, nie do końca podług myśli Pańskiej żywiącym się trefowały, to się snadź wszystko działo za cnotliwymi sprawami, a za doskonałym żywotem tego pasterza, który się natenczas oną trzodą opieką, którego żywot, wiara, nabożeństwo i inne wszystkie pocziwe sprawy tu są w tych ksiązkach właśnie niżej napisany<sup>3</sup>.

Słowo psalterzowe wypowiedziane po polsku ma dostarczyć wiernym pokarmu duchowego, a także pełnić funkcje dydaktyczne. „Biblia *in lingua vulgari* oddana w ręce «prostaka» rozkrzewiała wątpliwości co do prawomocności nauczycielskiego urzędu Kościoła i znaczenia Tradycji, a zarazem utwierdzała przekonanie o indywidualnej odpowiedzialności za zbawienie” (Meller, 2004: 163). W środowisku protestanckim podejmowano liczne prace translatorskie, a tłumaczone teksty przeznaczone były do użytku „maluczkich”, aby mogli teksty biblijne, wśród nich popularny niezwykle Psalterz, wykorzystywać podczas liturgii i w osobistej, samodzielnej lekturze i modlitwie. „Tłumacze jako pierwsi czytelnicy i interpretatorzy *Pisma*, wyznaczali czytelnikom właściwy model zachowania, styl lektury tekstu” (Meller, 2004: 165).

<sup>3</sup> [http://www.staropolska.pl/renesans/proza/Rej\\_psalterz.html](http://www.staropolska.pl/renesans/proza/Rej_psalterz.html) (dostęp: 20.05.2021).

Choć badacze dostrzegli w *Psałterzu* ślady myślenia utrzymywanego w duchu katolickim lub protestanckim, to widać, że Rej starał się nie manifestować ostentacyjnie swych preferencji wyznaniowych, bo przekład miał służyć wszystkim wierzącym. Jako zwolennik przestrzegania pokoju religijnego, podobnie jak Erazm, dostrzegał zło w dokonującym się na jego oczach podziale Kościoła na katolicki i reformowany. W dobie reformacji nawoływano o szlachetną tolerancję religijną, ale w praktyce jej nie było. Erazm z Rotterdamu zalecał irenizm, lecz zwaśnieni teologowie raczej się zwalczali, niż okazywali tolerancję dla inaczej wierzących. Jednym z wyjątków był Rej, który współdzielił z Erazmem przekonanie o tym, że Kościół to ludzie połączeni przez chrzest, w relacjach z bliźnimi kierujący się miłością, wyznający tę samą wiarę i mający jako drogowskaz życiowy wysokie wartości etyczne. Uważał, podobnie jak autor *Enchiridionu*, że musi nastąpić odnowa chrześcijaństwa, ale nie przez podziały, kierowanie się nienawiścią do inaczej wierzących i narzucanie poglądów siłą, lecz na drodze wzajemnej wymiany argumentów, szacunku i tolerancji, poszanowania ludzkiej godności. Erazm widział zło w sporach religijnych, nietolerancji i w rozłamie Kościoła. Poświęcił temu traktaty: *O naprawieniu zgody w Kościele* (*De sarcienda ecclesiae concordia*, 1533) i *O czystości Kościoła chrześcijańskiego* (*De puritate ecclesiae Christianae*, 1536). Obie te prace napisane są w formie komentarzy, objaśnień do psalmów (Cytowska, 1992: XXI–XXXI). Wierzył, że można się porozumieć na drodze wzajemnego szacunku i akceptacji w duchu pokojowym, budowania tolerancji i zgody. Był wielkim autorytetem dla humanistów renesansowych, zarazem jednak atakowanym przez uczestników sporu religijnego: Kościół katolicki i osoby z kręgu reformacji.

Zatem wracając do *Psałterza*, trzeba zauważyć i podkreślić, że trudno precyzyjnie i jednoznacznie określić oblicze wyznaniowe translacji nagłowiczana. Badacze wskazywali te miejsca tekstu, w których tłumacz daleki jest od interpretacji psalmów w duchu katolickim, ale dowiedziono też, że nie daje jednoznacznej wykładni utrzymanej w duchu protestanckim.

Jawnie ewangelickie hasła zostały w *Psałterzu* otoczone wypowiedziami o charakterze zachowawczym, katolizującym. Zauważmy jednak, że jest to najbardziej typowy sposób wyrażania pewnych intencji i przemyśleń charakterystyczny dla kryptoprotestantyzmu. [...] bliżej jest autorowi do protestantyzmu niż do obrony katolicyzmu. Pamiętajmy zresztą o sprawie najważniejszej: jawnie ewangelicka książka nie miałaby ówczesnie szansy nawet wejść pod prasę drukarską, o jej opuszczeniu nie mówiąc (Maciuszko, 2002: 223).

Wydaje się jednak, że dla Reja-tłumacza najważniejsza była troska o wierne oddanie myśli oryginału, jako translator nie uprawiał propagandy wyznaniowej, nie wkraczał w polemiki, lecz dbał o udostępnienie jednego z najpopularniejszych tekstów Starego Testamentu zgodnie z pierwowzorem. Zapewne zakładał, iż potencjalnymi odbiorcami jego translacji będą ci wszyscy, którzy pragną bezpośredniego

kontaktu ze słowem Bożym wyrażonym w języku ojczystym. W przekonaniu pisarza z Nagłowic tekst biblijny miał jednoczyć wyznawców Chrystusa, miał być tłumaczony wiernie, niedopuszczalne były jego zmiany, np. reinterpretacje utrzymane w duchu dogmatów wyznaniowych poróżnionych w wierze chrześcijan.

Kolejny powstały w dobie renesansu przekład psalmów, który miał charakter jednoczący wyznawców Chrystusa, to wierszowana translacja Jana Kochanowskiego *Psalterz Dawidów* (Kochanowski, 1960), bardzo popularne dzieło mające od 1579 roku do końca XVIII wieku co najmniej 23 wydania. Poeta czarnoleski również daleki był od przyjęcia zasady swobodnego tłumaczenia, pragnął w swym przekładzie wiernie oddawać myśl oryginału. Nie znał jednak hebrajskiego, więc korzystał z parafrazy Campensisa, którą traktował jako wersję bardzo bliską pierwowzorowi. Nie było to jedyne źródło tłumacza (Dobrzycki, 1910). Prawdopodobnie sięgał do greckiej *Septuaginty*, *Psalterium Gallicum* św. Hieronima, posługiwał się opartym na tekście hebrajskim przekładzie Santesa Pagnina oraz korzystał z polskich tłumaczeń, przynajmniej z dzieł Reja i Lubelczyka, Trzecieckiego, zapewne też z *Biblii brzeskiej*. Kochanowski jako tłumacz psalmów nie wdawał się w dyskusję czy spory doktrynalne. Poeta dbał o wymowę ponadwyznaniową swego dzieła. „*Psalmy Dawidowe* były dla Kochanowskiego konsekwentnie poezją religijną, a nie tekstami wspierającymi takie czy inne stanowisko doktrynalne” – wyjaśniał Janusz Pelc (1980: 410). Nie znaczy to, że poeta nie zajmował stanowiska wobec sporów religijnych, rozgrywających się na jego oczach i mających wpływ na jego karierę. Wiadomo, że jako młody człowiek obracał się w środowisku zwolenników idei reformy Kościoła i wiele mu zawdzięczał. Jednocześnie mimo zainteresowania ruchem protestanckim zachował wobec tego ruchu życzliwy dystans i niezależność myślenia (Nowicka-Jeżowa, 2019: 141–194). Objawiał też postawę krytyczną wobec Kościoła katolickiego, „Kochanowski programowo stronił od wszelkiej teologii, tak dogmatycznej, oficjalnej jak i heterodoksalnej” (Pelc, 1980: 406). Jego oblicze intelektualne kształtowało się pod wpływem wielu czynników. Podstawowe znaczenie ma fakt, że poeta przyjął humanistyczny pogląd na świat, identyfikował się z poglądami Erazma z Rotterdamu, adaptował do swego systemu wartości jego nową *humanitas* chrześcijańską (Szmydtowa, 1964: 68–100; Domański, 1973; Nowicka-Jeżowa, 2009–2010: 287–384; Kacprzak, 2009–2010: 41–92). Podczas nauki w Akademii Krakowskiej w latach 1544–1549 zapoznał się zarówno z ideą humanizmu renesansowego, jak i z ideologią reformacyjną, które z pewnością zdecydowały o kolejnych krokach młodego poety na drodze wyborów życiowych:

działań na rzecz krzewienia „prawdziwej religii Chrystusowej” lub kontynuacji studiów humanistycznych, z ich projektem antropologicznym, niekolizyjnym wobec nowoczesnego, „kulturowego” i reformistycznego katolicyzmu, a zarazem z realną perspektywą mecenatu biskupów krakowskich, nierepresyjnego wyznaniowo, a wręcz przeciwnie, dopuszczającego indyferentyzm, jeśli się nie przekładał na demonstrację (Nowicka-Jeżowa, 2009–2010: 160).

Po opuszczeniu Krakowa Kochanowski odbył krótką podróż po ośrodkach myśli protestanckiej, przebywał we Wrocławiu, w Lipsku i być może w Wittenberdze. Następnie skierował się do Królewca (Małłek, 1986: 177–185), gdzie podjął służbę na dworze księcia Albrechta, gdzie studiował w latach 1551–1552 i 1555–1556. Otrzymywał od księcia pensję, a także uzyskał stypendium na studia we Włoszech. Jednak nie ma dowodów, że stał się praktykującym luteraninem. Miał tam okazję przekonać się, że w obozie protestanckim też toczą się spory o to, która droga prowadząca do „czystej” nauki Chrystusowej jest właściwa. Pobyt w środowisku intelektualistów królewieckich wywarł wpływ na kształtowanie się humanistycznej postawy poety, który obcował z wybitnymi indywidualnościami skupionymi wokół Albrechta. Zachował niezależność, dystansował się od postawy ofensywnej religijności, bliższy mu był irenizm.

Poeta czarnoleski traktował psalmy jako ponadczasową poezję religijną. W swej praktyce przekładowej wystrzegał się używania takich sformułowań, które by mogły być odbierane jako opowiadanie się translatora po stronie którejś doktryny religijnej. Jednak zaistniała wśród badaczy dyskusja na temat, czy *Psalterz Dawidowy przekładania Jana Kochanowskiego* ma wymowę katolicką czy też protestancką. Dzieło odznacza się „ujęciem historycznym, wolnym od interpretacji alegoryczno-figuralnych, mesjańskich, ujęciem ponadto humanistyczno-literackim, programowo unikającym sformułowań konfesyjnie nacechowanych” (Pelc, 1980: 410). Szczegółowe analizy znakomitych uczonych wykazały ponadwyznaniowy charakter *Psalterza* Kochanowskiego (Weintraub, 1977: 236–258). Jednak postawę religijną poety czarnoleskiego oceniano niejednoznacznie. Jako dowód niech posłużą wypowiedzi twórców literackich, ceniących dorobek artystyczny poety czarnoleskiego, niejednoznacznie oceniających jego postawę konfesyjną.

Andrzej Węgierski, Andreas Vengerscius, pseud. Adrianus Regenvolscius herbu Belina (1600–1649), poeta, tłumacz, minister zboru we Włodawie, senior kalwińskiego okręgu lubelskiego, opublikował książkę o historii reformacji w krajach słowiańskich, wydaną anonimowo w 1652 roku pod tytułem *Systema historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias praecipue Poloniae, Bohemae, Lituaniae, Russiae, Prussie, Moraviae etc. distinctiarum*. W dziele tym pisał o Kochanowskim jako o protestancie. Pieśni i psalmy czarnoleskie, mające wymowę ponadkonfesyjną, przedrukowywano w protestanckich kancjonałach (Pelc, 1963: 220–247). Jezuita Maciej Kazimierz Sarbiewski bardzo wysoko cenił Kochanowskiego za jego dokonania poetyckie, ale w *Wykładach poetyki* obok uznania dla artyzmu tłumacza *Psalterza* nie omieszczał zaznaczyć, że ten znakomity twórca nie jest całkiem bez skazy, bo w swych poglądach przejawiał odstępstwa od prawowierności katolickiej. Ta opinia była na tyle rozpowszechniona, że barokowy poeta Wespazjan Kochowski (1633–1700), szczerzy wielbiciel poezji czarnoleskiej, wziął jej twórcę w obronę przed zarzutami o niekatolicką postawę

w wierszu *Apologia za Janem Kochanowskim, wojskim send[omirskim], poetów polskich wodzem, którego niektórzy rozumieją być heretykiem* (Kochowski, 1991: 44–46). W tej obronie przed pomówieniami o poglądy heretyckie uznał *Psalterz* poety czarnoleskiego za tekst o wymowie katolickiej:

Naprzód, a któryż zborowy  
Księgi przypisać gotowy  
Biskupowi? Jak on szczerze  
Myszkowskiemu śle *Psalterze*,  
Które w sobie, gdy to mają,  
Że się z Kościołem zgadzają,  
Prawowierne pasterz pienia  
Swego świadczy od imienia.

(Kochowski, 1991: 44–45)

Jak widać, poeta czarnoleski różnie był postrzegany przez wierzących pod względem prawowierności katolickiej. Natomiast on, jako tłumacz *Psalterza*, konsekwentnie tworzył zbiór tekstów modlitewnych, troszcząc się o wierne oddanie myśli oryginału i o to, aby jego dzieło służyło chrześcijanom polskim różnych wyznań. Wielki artysta był renesansowym humanistą głoszącym irenizm i tolerancję religijną. W Rzeczypospolitej prześląkniętej duchem kontrreformacji nie upominał czy zawstydział protestantów, jak Piotr Skarga<sup>4</sup>, lecz głosił słowa psalmów po polsku, aby te modlitwy służyły wiernym wszystkich wyznań w głoszeniu Bożej chwały, aby były medium łączącym różne konfesje.

W Polsce, w której obowiązywały postanowienia konfederacji warszawskiej i która ponoć była państwem bez stosów, w praktyce zamiast tolerancji religijnej panowała nietolerancja, by przypomnieć studenckie tumulty religijne wzniecane przeciwko protestantom (Tazbir, 1987: 164–179), profanowanie ich świątyń, dokonywanie egzekucji na heretykach i ateistach (np. ścięcie Kazimierza Łyszczyńskiego pomawianego o ateizm), a Biblia heretycka była w opinii wielu członków Kościoła rzymskiego tekstem gorszym od Biblii katolickiej.

Jako dowód tego stanu rzeczy niech posłuży dyskurs księdza Benedykta Chmielowskiego o protestanckich tłumaczeniach Pisma Świętego. Ten kapłan katolicki, autor pierwszej polskiej encyklopedii *Nowe Ateny* (Chmielowski, 2018), w tomie III tego kompendium, w tytule (rozdziale) ósmym zamieścił hasło: Biblia; heretycka. Uważał, że innowiercze przekłady Pisma Świętego nie oddają właściwie myśli oryginału. Zdaniem autora dyskursu, dysydenci prace translatorskie wykonali niewłaściwie, gdyż obrali nieodpowiednią podstawę tłumaczenia, mianowicie wykorzystali tekst hebrajskiej Biblii i jej wersję greckojęzyczną, odrzucili zaś łacińską Wulgatę. W przekonaniu

<sup>4</sup> P. Skarga, *Upominanie do ewangelików*, Kraków, 1592 i 5 wydań nast.; idem, *Zawstydzienie arianów*, Kraków, 1604, wyd. nast. 1608, 1610.

encyklopedysty przekład ten to doskonała wersja Pisma Świętego, *a vitiis* (od skazy, błędów – M.W.) „upilnowana”, dlatego stała się „biczem” na chrześcijan wyznań reformowanych. Twórca kompendium bronił św. Hieronima przed zarzutami stawianymi jego warsztatowi tłumacza, niestety, nie był w swej relacji obiektywny:

Ś[więtemu] Hieronimowi heretycy przymawiają, że dobrze po hebrajsku nie rozumiał, ale odpowiadają im znający się na tym, że lepiej rozumiał niż Żydzi terażniejsi, wygnańcy, tułacze, którzy teraz całe *Pismo* swe przez rabinów, drukarzów mają popsute. A święty Hieronim po hebrajsku *perfectissime* (doskonale) nauczony, ile filozof i teolog nie żydowski bachor, z samego źródła pił, w żydowskiej ziemi jeszcze jakkolwiek wtedy kwitnącej mieszkał, pisał i z mądrymi Żydami znosił się (2018, t. III: 607).

Dobrze przygotowany od strony filologicznej Chmielowski dowodził „zepsucia Pisma u Żydów”, po czym wykazywał, że Biblia heretycka jest pełna błędów:

Toć tedy zła teraz interpretacja z hebrajskiego *Pisma*, zaczym dawnych ich trzymać się trzeba egzemplarzów. Naśladują Żydów heretycy takim złym tłumaczeniem, u których co czytelnik, to tłumacz i glosator, dlatego wielka z katolikami dyssonancja; skrzypce to są niestrojne, ich wykłady, nie mające konsonancji z Kościołem katolickim, który jest *organum Spiritus Sancti* (głosem Ducha Świętego) (2018, t. III: 607).

Zatem, zdaniem autora dyskursu (hasła), tylko ludzie Kościoła katolickiego otrzymali od Ducha Świętego dar właściwego rozumienia i interpretacji Pisma Świętego, takich poprawnych tłumaczeń dokonywali ojcowie święci już od wieków, zatem trzeba pielęgnować i kontynuować ich dorobek, natomiast „nie należy teraz do Żydów z terażniejszemi chodzić heretykami po eksplikację *Pisma*” (2018, t. III: 608). W przekonaniu autora *Nowych Aten* środowisko różnowiercze nie miało kompetentnych tłumaczy i interpretatorów. Brali się za to wszyscy kalwińscy i luterscy amatorzy; „baba, chłopiec, kuchta posiadają licencje tłumaczenia *Biblii* i objaśniania *Divini oraculi* (wyroków Boskich)” (2018, t. III: 608). Jednak rozstrzygnięcia translatorskie różnowierczych tłumaczy nie miały dla Chmielowskiego większego znaczenia, bo był on przekonany o tym, że „tych eksplikacji tylko tak trzeba zażywać, jak Kościół święty, ojcowie święci i koncylia, tudzież aprobowani i wzięci tłumacze zażywali” (2018, t. III: 611). Według Chmielowskiego jedynie katolicki przekład Biblii był godzien rozpowszechniania, czy to w łacińskiej wersji zwanej Wulgatą, czy też w tłumaczeniach na języki narodowe. Spośród polskich przekładów katolickich najbardziej cenił Biblię tłumaczoną przez Jakuba Wujka. Wywód encyklopedysty jest erudycyjny, oparty na solidnych lekturach i świadczący o dużym nakładzie pracy przy redagowaniu hasła – dyskursu *Biblia sacra*, ale jest też tendencyjny, pisany z przekonaniem, że tylko katolickie translacje poprawnie oddają sens oryginału. Zgodnie z tradycją Chmielowski wymienił tu potrzebę czteroaspektowego odczytywania Pisma Świętego, mianowicie

literalnego, alegorycznego, anagogicznego i moralnego. Był przekonany, że wyzwaniu temu nie są w stanie sprostać dysydenci:

A tych sensów rozumieć, wyklądać nie potrafi pani arianka, luterka, kalwinka, potrzeba tu głównego teologa, dobrej wiary i postępku, ufundowanego na eksplikacji dawnych ojców świętych, na zdaniu konciliów, na pospolitej i generalnie przyjętej sentencji u doktorów katolickich, nie na błędnym heretyków widzi mi się, tak mi się podoba (2018, t. III: 604).

Ksiądz Benedykt uważał, że przekłady innowiercze powstawały jako konkurencyjne w stosunku do translacji katolickich. Stanisława Potockiego, wojewodę krakowskiego i hetmana wielkiego koronnego, dziedzica Paniowiec na Podolu, gdzie mieściła się duża luterkańska akademicka, chwalił za to, że uczelnię w stajnię zamienił i „rugował heretyków”. Tę część wywodu zakończył konceptystycznie sformułowanym sądem: „Bodaj by była i *Biblia* heretycka w potoku utonęła wtedy, która nie raz już osądzona ognia godną” (2018, t. III: 608).

Chmielowski był głęboko przekonany o tym, że

nie dał Duch Ś[więty] rozumienia i interpretacji *Pisma ś[więtego]* dysydemom, ale Kościołowi katolickiemu, do którego samego i do głowy jego, papieża należy uważać i tłumaczyć *Pismo ś[więte]*, jako tłumaczyli ojcowie święci od wielu wieków, starsi od heretyków, którzy są jak bulki na wodzie i jak grzyby w lesie [...], bo na opoce Piotra nie ufundowane (2018, t. III: 608).

Ze smutkiem trzeba stwierdzić, że autor *Nowych Aten*, znakomity intelektualista i erudyta, z wyższością i lekceważeniem odnosił się do Biblii „heretyckiej”, do jej twórców i użytkowników. Zadał sobie wiele trudu, aby zebrać materiał do przeprowadzenia analizy „filologicznej” przekładów Biblii, niestety, wykorzystał go w sposób tendencyjny. Zgromadzone argumenty upoważniały go do wniosku, że „nie należy teraz do Żydów z terazniejszymi chodzić heretykami po eksplikację *Pisma*” (2018, t. III: 608), bo ich tłumaczenia są pełne odstępstw od oryginału, a sztuka przekładu pozostawia wiele do życzenia, tyle niewłaściwych decyzji translatorskich podejmowali. W świetle dowodzenia Chmielowskiego protestanci tłumacze byli niewiarygodni i niekompetentni w przekazywaniu Słowa Bożego bez zniekształceń. Zatem istniało tylko jedno niebudzące zastrzeżeń źródło wiedzy i wykładni biblijnej. Encyklopedysta i kapłan katolicki zalecał: „Ale tych eksplikacji tylko tak trzeba zażywać, jak Kościół Ś[więty], ojcowie święci i koncylia, tudzież aprobowani i wzięci tłumacze zażywali” (2018, t. III: 611). Trudno tu mówić o woli pojednania z chrześcijanami innych wyznań i o szacunku do ich przekonań, a przede wszystkim o docenieniu ich pracy translatorskiej. Zwycięska kontrreformacja doprowadziła do powszechnie panującego w środowiskach katolickich przekonania, że są lepiej i gorzej wierzący, że kacerze, heretycy to gorsza kategoria chrześcijan, tkwiących w doktrynalnych błędach. Oba wyznania dzieliła przepaść w zgłębianiu wiedzy

o Bogu zawartej w polskich przekładach Biblii. Zdaniem Chmielowskiego u protestantów „co czytelnik, to tłumacz i glosator, dlatego wielka z katolikami dyssonancja: skrzypce to są niestrojne, ich wykłady, nie mające konsonancji z Kościołem katolickim, który jest *organum Spiritus Sancti* (organem, głosem Ducha Świętego)” (2018, t. III: 607). Jak widać, w czasach renesansu powstały przekłady Psalterza – dzieła Reja i Kochanowskiego o charakterze ponadwyznaniowym – dążące do wiernego oddania myśli oryginału. Dwieście lat później doszło do ostrego podziału chrześcijan, zaistniałego na podłożu manipulowania Słowem Bożym. Ksiądz Chmielowski, zasłużony dla kultury polskiej intelektualista i człowiek pod każdym względem godzien szacunku, Biblię heretycką przedstawiał w świetle faktów wydobytych z dawnej i współczesnej mu literatury przedmiotu, na którą się powoływał, sięgając do dzieł np. belgijskiego księdza i teologa katolickiego Jacobusa Marchanciusa (Jacques Marchant, 1585–1648), Piotra Skargi, św. Augustyna, dokumentów soboru trydenckiego, uwzględniając także ogólnie panującą opinię katolików o braciach inaczej wierzących. Z perspektywy wieków ks. prof. Michał Czajkowski oceniał, że w dobie reformacji

zdawał się dzielić nas autorytet *Pisma świętego*, według braci naszych protestantów za mały w Kościele katolickim (rola Tradycji), według nas za wielki u nich (*sola Scriptura*). Dzisiaj ten autorytet jest niekwestionowany – rzeczywiście najwyższy – łączy nas coraz bardziej. Sobór uczy, że „*Pismo Święte* jest mową Bożą”, zaś Tradycja tylko „Słowo Boże przekazuje w całości” (KO, nr 9). Wniosek z tego, że *Pismo* i Tradycja nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie. *Pismo* jest absolutnie suwerenne, pochodzi bowiem od samego Boga. To ono kieruje i Tradycją, i Kościołem. Jako świadectwo, które złożyli Apostołowie, jest *Pismo Święte* pierwszorzędny środkiem, przez który Boże Objawienie, Słowo Boże, do nas dochodzi (Czajkowski, 1992: 7).

O upowszechnienie tekstów Psalterza chodziło jego tłumaczom – Rejowi w przekazie prozaicznym i Kochanowskiemu w imponującej pod względem artystycznym postaci wierszowanej. Obu translatorom nie było obce ekumeniczne spotkanie podczas odbioru czytelniczego i w trakcie słuchania słów psalmów wypowiedzianych po polsku w świątyni.

## Literatura

### Podmiotowa

Chmielowski B., *Nowe Ateny albo akademie wszelkiej sciencyji pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoryjału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana*, część pierwsza Lwów 1745, część wtóra Lwów 1746, część trzecia albo suplement Lwów 1754, część czwarta a drugi suplement Lwów 1756; reprint Wydawnictwo Graf\_ika, Warszawa 2018.

- Erazm z Rotterdamu (1992a), *List do Marcina Dorpa*, [w:] idem, *Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, wybór, wstęp i komentarz M. Cytowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, BN II 231.
- Erazm z Rotterdamu (1992b), *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, [w:] idem, *Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, wybór, wstęp i komentarz M. Cytowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, BN II 231.
- Kochanowski J. (1960), *Psalterz Dawidów*, oprac. J. Ziomek, Wrocław, BN I 174.
- Kochowski W. (1991), *Utwory poetyckie*, wybór i oprac. M. Eustachiewicz, wyd. 2 zm., Wrocław, BN I 92.
- Lubelczyk J. (2010), *Psalterz i kancjonał z melodiami, drukowany w 1558 roku*, przygotowali do wydania J. S. Gruchała, P. Poźniak, Musica Iagellonica, Kraków.
- Rej M. (1901), *Psalterz Dawidów*, wyd. S. Ptaszycki, Księgarnia K. Grendyszyńskiego, Petersburg.
- Seklucjan J. (1979), *Wybór pism, wyboru dokonał i wstępem poprzedził S. Rospond*, Wydawnictwo Pojezierze, Olsztyn.
- Seklucjan J., *Wyznanie wiary chrześcijańskiej*, bez m. i r. wyd. [prawdopodobnie Królewiec, 1554], drukarnia Jana Weinreicha; wyd. współczesne: J. Seklucjan (1972), *Wyznanie wiary chrześcijańskiej*, oprac. H. Kowalska, S. Rospond, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Skarga P. (1592), *Upominanie do ewangelików*, Drukarnia Łazarzowa, Kraków.
- Skarga P. (1604), *Zawstydzenie arianów*, Drukarnia Andrzeja Piotrowczyka, Kraków.

## Przedmiotowa

- Cytowska M. (1992), *Wstęp*, [do:] Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, Wrocław, BN II 231.
- Czajkowski M. (1992), „Biblia” – *rozbija czy jednoczy chrześcijaństwo*, [w:] M. Kamińska, E. Małek (red.), *Biblia a kultura Europy*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Dobrzycki S. (1910), „Psalterz” Kochanowskiego, *jego powstanie, źródła, wzory*, Kraków, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności”, t. 48.
- Domański J. (1973), *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Domański J. (1984), *Kilka uwag o teorii i praktyce przekładania w łacińskim obszarze językowym*, „Przegląd Tomistyczny”, s. 123–161.
- Domański J. (2002), *Tomasz à Kempis: Pismo święte jako doskonalsze uobecnienie Chrystusa*, [w:] idem, *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kacprzak M. (2009–2010), *Humanitas Erazma z Rotterdamu w kulturze polskiej*, [w:] A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. II: *Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Kowalska D. (2013), *Sztuka słowa Mikołaja Reja. Studium stylistycznojęzykowe Psalterza Dawidowego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Krawiec-Złotkowska K. (2020), „Będę znosił ten Kościół tak długo, aż stanie się lepszy...” *Irenistyczne idee Erazma a reformacja*, [w:] eadem, P. Pauba (red.), *500-lecie reformacji. Historia i perspektywy*, t. III, *Ludzie i zdarzenia*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk-Koszalin.
- Maciuszko J. T. (2002), *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Maciuszko J. T. (2005), *Poglądy religijne Mikołaja Reja*, [w:] W. Kowalski (red.), *Mikołaj Rej z Nałgłowic. W pięćsetną rocznicę urodzin*, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce.
- Małłek J. (1986), *Jan Kochanowski w Królewcu*, „Pamiętnik Literacki”, t. LXXVII.

- Meller K. (2004), „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*”. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Meller K. (2015), *Psalm – kalwińska „pieśń nad pieśniami”*. O kształtowaniu się ewangelickiej kultury literackiej i duchowej. Na przykładzie przekładów i parafraz „*Liber Psalmorum*” z XVI i XVII wieku, [w:] D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Nowicka-Jeżowa A. (2009–2010), *Humanitas w literaturze polskiego renesansu*, [w:] eadem (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej, cz. I: Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Nowicka-Jeżowa A. (2019), *Jan Kochanowski wobec protestantyzmu*, [w:] eadem, *Spotkania w labiryncie. Szkice o poezji Jana Kochanowskiego*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Pelc J. (1963), *Teksty Jana Kochanowskiego w kancjonalach staropolskich XVI i XVII wieku*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, t. VII.
- Pelc J. (1980), *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Pelc J. (1986), *Miejsce Biblii w tradycji według twórców literatury polskiego renesansu*, [w:] S. Sawicki, J. Godfryd (red.), *Biblia a literatura*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin.
- Szmydtowa Z. (1964), *Erazm z Rotterdamu a Kochanowski*, [w:] eadem, *Poezi i poetyka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Tazbir J. (1987), *Pogromy wyznaniowe i walka o konfederację warszawską*, [w:] idem, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Weintraub W. (1977), *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, [w:] idem, *Rzecz czarnońleska*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [http://www.staropolska.pl/renesans/proza/Rej\\_psalterz.html](http://www.staropolska.pl/renesans/proza/Rej_psalterz.html) (dostęp: 20.09.2021).

### ***Interpretation of the Word of God contained in the Psalter. “Heretical”, Catholic or supra-denominational face of the translations of the psalms of Rej and Kochanowski***

“The Psalter” has a special status among the books of the “Bible”. There have been numerous translations of this work into national languages. During the Renaissance, translations into Polish appeared. The subject of research in this article are the prosaic Rej’s “Psalter” and the poetic by Kochanowski – a masterpiece of Renaissance religious poetry. The literary workshop of both translators was shown. They took into account the experiences of earlier translators, especially Erasmus of Rotterdam. Both Rej and Kochanowski tried not to ostentatiously manifest their religious beliefs. Their translations are of little help to Christians of different denominations. They took care of the over-denominational significance of their translations.

**Keywords:** “The Psalter” – translation by M. Rej, “The Psalter” – translation by J. Kochanowski, the supra-denominational character of Rej and Kochanowski’s translations, the art of translation

# Językowy obraz słowa (Słowa) w wypowiedziach abpa Grzegorza Rysia

**Elżbieta Laskowska**, prof. dr hab.

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

 <https://orcid.org/0000-0003-1604-1731>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.13>

Badanie relacji między komunikowaniem o rzeczywistości a rzeczywistością ma już swoją tradycję. Najpierw lingwiści zainteresowali się odzwierciedlaniem się rzeczywistości w systemach językowych (por. np. *Językowy obraz świata*, 1999). Kolejno skierowali uwagę na teksty językowe, analizowane od wielu lat pod względem sposobu ujmowania różnych elementów rzeczywistości. Teksty, o których mowa, to wypowiedzi różnego rodzaju, np. teksty poetyckie, publicystyczne, dydaktyczne, reklamowe, kaznodziejskie i wiele innych. Elementami rzeczywistości, których językowy obraz jest badany, są na przykład ciało (Sękowska, 1999), rośliny (Zgólkowa, Sobczak, 2001), płęć (Marszałek, 2000; Rejakowa, 2005), Bóg, szatan, anioł (Pajdzińska, 1999; Kowalewska-Dąbrowska, 1999), rzeczywistość społeczno-polityczna (Sawicka, 1994; Skowronek, 2005; Dąbrowska, 1991). Bywa, że analizowany jest obraz przedmiotu (np. samochodu – Lewicki, 1998), a także człowiek w różnych swoich rolach (Laskowska, 2004). To tylko przykłady, na szersze omówienie problemu nie ma tu miejsca.

Podjęte przeze mnie badania mieszczą się w przedstawionym nurcie. Analizowanym elementem rzeczywistości jest słowo, a przekazem komunikacyjnym, w którym obraz słowa badam, są wypowiedzi ks. abpa Grzegorza Rysia. Za podstawę materiałową prezentowanej analizy służą teksty zamieszczone w książce arcybiskupa *Moc słowa* (Ryś, 2016). Z tekstów tych wybrałam wszystkie użycia leksemu *słowo*, wraz z najbliższym kontekstem. Stało się to punktem wyjścia do określenia znaczeń oraz odcieni semantycznych badanego określenia. Pominięte zostały wszystkie cytaty.

Sporo użyć analizowanego słowa odnosi się do wyrazu *słowo* jako jednostki systemu językowego. Oto przykłady:

1. Bóg jest OJCEM! We właściwym tego słowa znaczeniu (100)!<sup>1</sup>
2. [...] szukam słowa zdolnego przeprowadzić nas przez rocznicę 10 kwietnia (26). „Właściwe” znaczenie przytoczonego słowa jest zapewne rozumiane przez nadawcę jako znaczenie prototypowe (przykład 1). Przykład 2. nie zawiera żadnego przytoczenia, a jedynie implikację, że w systemie językowym są słowa potrzebne nadawcy, należałoby ich tylko poszukać. Większości użyć omawianego leksemu towarzyszy cytowanie konkretnych słów. Są to w pierwszej kolejności wyrazy polskie:

3. [...] chciałbym się zatrzymać nad słowem „wolność” (143).

Podobnych wystąpień jest w badanym materiale około 30. Tyle samo odnosi się do przytoczeń wyrazów greckich, np.:

4. W greckim tekście mamy tu słowo *aion* [...] (94).

Znacznie rzadziej omawiane są słowa łacińskie. Jeden raz w badanym materiale znajdujemy przytoczenie hebrajskie:

5. [...] w myśleniu biblijnym słowo „chwała” (hebr. *kabowd* lub *kabod*) znaczy pierwotnie tyle co „ciężar”, „waga” (103).

Zestawień słów w różnych językach jest w badanych tekstach więcej. Oto jeszcze jeden przykład:

6. Greckie słowo *lambano* – oddane polskim „wziąć” – św. Hieronim przetłumaczył jako *accipio*, które znaczy wpierw nie tyle „wziąć”, co „przyjąć”, „zaakceptować” (por. *fermentum acceptum*, „zaczyn przyjęty”) (25).

Słowu jako jednostce systemu leksykalnego przypisywane są różne właściwości. Najczęściej nadawca orzeka, że słowo pada, jest używane, pojawia się w tekście. Oto dwa z dość licznych przykładów:

7. [...] w tekście greckim pada słowo *psyche* [...] (65).
8. W tekście oryginalnym św. Łukasz posługuje się [...] nie jednym, lecz dwoma słowami [...] (85).

Znacznie rzadziej nadawca stwierdza brak w tekście jakiegoś słowa, np.:

9. Daremnnie szukać tego słowa w naszych i nie tylko naszych tłumaczeniach [chodzi o słowo „wszakże”] (82).

Właściwością słowa jest to, że opisuje ono jakieś zjawisko, np.:

10. [...] miłość jest opisana słowem *agape* (149).

---

<sup>1</sup> Zamieszczone w analizowanym tomie teksty są numerowane. W nawiasie wskazuję numer tekstu, z którego przykład został zaczerpnięty.

Ponadto słowo ma znaczenie, np.:

11. [...] język grecki [...] zna aż cztery różne słowa oznaczające „miłość” (108).

W analizowanych wypowiedziach dość często orzeka się o tym, że słowo jest tłumaczone, np.:

12. Greckie słowo *psyche* można tłumaczyć zarówno jako „życie”, jak i „dusza” [...] (40).

W badanym materiale mówi się o słowie, że jest rozumiane, np.:

13. [...] Jezusowe „królowanie” odbiega od tego, co człowiek zwykle rozumie pod słowem „władza” (109).

Leksemom przypisywane są pewne nacechowania, np.:

14. Słowo „prostaczkowie” wydawało im się nieco obraźliwe (72).

Nadawca zwraca niekiedy uwagę na intencję autora analizowanego przez niego tekstu, np.:

15. [...] słowa „zaśnięcie” nie rezerwowali tylko dla opisu wyjątkowego odejścia Maryi z tego świata, oddawali nim raczej swoje rozumienie śmierci w ogóle (136).

Na tle dotychczasowych rozważań zwraca uwagę opisywanie słowa jako ważnego czy wręcz kluczowego, np.:

16. W ten sposób „ogród” staje się swoistą klamrą opisu Męki, słowem-kluczem do jej przeniknięcia (109).

Określenia „słowo” (niekiedy w liczbie mnogiej) używa nadawca badanego materiału także na wskazanie czyjejś wypowiedzi, na przykład:

17. Celnie wyrażają tę prawdę o Chrystusie i Jego władzy słowa zapisane w tak zwanych *Propositiones* przez ojców synodu biskupów [...] (110).

Mówienie o słowie (słowach) jako o tekście (wypowiedzi) dotyczy przede wszystkim zawartości Biblii. W tej grupie znajdziemy cytowania, np.:

18. Święty Paweł kieruje do Tymoteusza takie słowa: „Weź udział w trudach i przeciwnościach znoszonych dla Ewangelii według mocy Boga” (139).

Niekiedy przytoczone treści są omawiane lub komentowane, np.:

19. Łatwo jest przeczytać te słowa (a jeszcze łatwiej je innym przepowiadać!) w kluczu prostego moralizatorstwa [...] (22).

Warto dodać, że najczęściej przywoływanymi oraz omawianymi tekstami są słowa Jezusa, np.:

20. Jezus wypowiada te słowa w trakcie ostrego sporu z faryzeuszami (75).

Analizując książkę *Moc słowa*, miałam niekiedy trudności z oddzieleniem słowa jako wypowiedzi od słowa rozumianego jako Biblia. W pewnym stopniu pomogło mi stosowanie przez autora wielkiej litery, np.:

21. Bóg wypowiedział Słowo, które zostało zapisane ręką proroka (56).

„Słowo” nazywające Biblię odnosi się niekiedy do konkretnych jej ksiąg, np.:

22. Na II Ogólnopolskim Kongresie Ewangelizacji rozważaliśmy między innymi Słowo zaczerpnięte z Dziejów Apostolskich (118).

Zdecydowana jednak część materiału odnosi się do Biblii jako całości i nazywana jest „Słowem Bożym”. Tak rozumiane Słowo jest lub nie jest słuchane. Można się na nie otworzyć, można je przyjąć, można mu zawierzyć. Słowo także jest zawierzone:

23. Możemy je [słowo] też zaprosić. Otworzyć przed nim drogę od uszu i do rozumu, i dalej do SERCA (48).

24. Słowo Boga jest przecież zawierzone Kościołowi (131).

Słowo Boże charakteryzuje się mocą:

25. Słowo Boga jest [...] słowem łaski. Nie jest teorią, abstrakcją, literą. Jest mocą. Duchem! Siłą. Dynamizmem. Miłością. Czynem (131).

Wydaje się, że przykład 25. zawiera to, co dla autora stanowi syntezę rozważań na temat słowa. Świadczyć może o tym tytuł tomu: *Moc słowa*, a także swoista dedykacja zapisana na okładce książki: *zapraszam we wspólną podróż po Biblii*.

Analizowane wypowiedzi wskazują na jeszcze jeden aspekt słowa. Nadawca zestawia słowo z działaniem:

26. Nierzadko zbyt pochopnie i zbyt powierzchownie oddzielamy od siebie Boże Słowo od Bożego działania (63).

Związek Słowa z działaniem jest tak ścisły, że możemy mówić o wyodrębnieniu się kolejnej wartości semantycznej „słowa”: słowo jest działaniem. Na takie rozumienie wskazuje na przykład tekst:

27. Przepowiadanie nie jest jedynie wykładem. Jest wydarzeniem. Sprawia to, o czym mówi (63).

Sprawczość Bożego Słowa ma następujący przejaw:

28. Ostatnim Słowem Boga jest Jezus Chrystus (16).

A zatem kolejnym spojrzeniem na semantykę wyrazu „słowo” jest w analizowanym materiale utożsamienie słowa (Słowa) z rzeczywistością. To interpretacja charakterystyczna dla dyskursu religijnego.

Zbiór krótkich tekstów zamieszczonych w tomie abpa Grzegorza Rysia *Moc słowa* uwzględnia znaczenie określenia „słowo” jako jednostki systemu językowego, a właściwie różnych systemów językowych ze szczególnym uwzględnieniem polskiego i greckiego. Odwoływanie się do greki jestem skłonna potraktować jako swoistą cechę badanych wypowiedzi. Kolejne znaczenie „słowa” to tekst. Pisząc o słowie (słowach) jako o tekście, autor przytacza oraz omawia komunikaty

licznych nadawców. Wśród tych wypowiedzi szczególnie często pojawiają się teksty biblijne. Jest to druga cecha analizowanego tomu. Można przyjąć, że dwa wskazane znaczenia leksemu „słowo” odnajdziemy w różnych odmianach języka, w tym potocznej. Ale nawet i tu możemy mówić o swoistych cechach książki *Moc słowa*. Nie są mi znane badania na temat podjętego zagadnienia w innych wypowiedziach o charakterze duszpasterskim, można jednak spodziewać się, że tylko druga z omawianych tu cech – odwoływanie się do tekstów biblijnych – znamieną jest dla dyskursu religijnego, a ściślej – chrześcijańskiego. Podobnie można by mówić o kolejnym znaczeniu: Słowo jako Biblia. Ta część jest w analizowanym materiale najbardziej rozbudowana. Słowu przypisywane są różne właściwości, które mogłyby być przedmiotem odrębnych badań. I wreszcie, wypływające niejako z trzeciego znaczenia, znaczenie czwarte – Słowo jako działanie, a może lepiej: wydarzenie, którego ukoronowaniem jest Jezus Chrystus. W tym miejscu kompetencje lingwisty się wyczerpują. Mogą co najwyżej stanowić inspirację dla rozważań teologicznych.

## Literatura

- Bartmiński J. (1999), *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 103–120.
- Dąbrowska A. (1991), *Językowy obraz przeciwnika politycznego (na podstawie tekstów prasowych z marca 1968 roku)*, [w:] J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova (red.), *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 115–147.
- Językowy obraz świata* (1999), red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Kowalewska-Dąbrowska J. (1999), *Obraz anioła w poezji Jana Twardowskiego*, [w:] B. Kreja (red.), *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 179–194.
- Kreowanie świata w tekstach* (1995), red. A. M. Lewicki, R. Tokarski, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Laskowska E. (2004), *Językowy obraz więzi między nadawcą a odbiorcą w tekstach Stefana kardynała Wyszyńskiego*, [w:] S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno 15–17 kwietnia 2002*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań, s. 216–221.
- Lewicki A. M. (1998), *Obraz samochodu w sloganach reklamowych*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław, s. 206–223.
- Marszałek M. (2000), *Płeć jako element obrazu świata we współczesnych elementarzach polskich*, [w:] A. Dąbrowska, J. Anusiewicz (red.), *Język a kultura*, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 283–309.
- Pajdzińska A. (1999), *Językowy obraz Boga i szatana w polskiej poezji powojennej*, [w:] B. Kreja (red.), *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 157–178.

- Rejakowa B. (2005), *Wizerunek mężczyzny w tekstach o modzie*, [w:] G. Szpila (red.), *Język trzeciego tysiąclecia III. Kraków, 4–7 marca 2004*, t. I: *Tendencje rozwojowe współczesnej polszczyzny*, Tertium, Kraków, s. 401–409.
- Ryś G. (2016), *Moc słowa*, WAM, Kraków.
- Sawicka G. (1994), *Językowy obraz rzeczywistości społecznej i politycznej w graffiti*, [w:] J. Anusiewicz, B. Siciński (red.), *Język a kultura*, t. 11: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 163–175.
- Sękowska E. (1999), *Językowy obraz ciała w prasie ostatnich lat*, [w:] W. Gruszczyński, J. Bralczyk (red.), *Polszczyzna w komunikowaniu publicznym. Prace poświęcone Profesor Halinie Satkiewicz z okazji jubileuszu Jej i jej Zakładu*, G. Majkowska, „Aspra”, Warszawa, s. 69–77.
- Skowronek K. (2005), *Obraz kontaktów Kościoła z władzami PRL-u w listach pasterskich episkopatu Polski (1949–1964)*, [w:] S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś, 2. Materiały z konferencji: Gniezno 3–5 czerwca 2004*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań, s. 176–187.
- Zgółkowska H., Sobczak B. (2001), *Rośliny w poetyckim obrazie świata Agnieszki Osieckiej*, [w:] A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmał (red.), *Język a kultura*, t. 16: *Świat roślin w języku i kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 199–205.

### ***The linguistic image of the word (Words) in the statements of Archbishop Grzegorz Ryś***

The chapter is devoted to research situated in the area of the linguistic image of the world. The subject of the study is the word, and the aim is to determine its meanings and semantic shades in the religious discourse. The research material consists of the statements of Archbishop Grzegorz Ryś, published in the book entitled *The Power of the Word* (2016). As a result of the analyses, it was found that the lexeme „word” is used in the sense of a unit of the language system, also as a text. These meanings are common to different varieties of language, including colloquial. Two meanings of „the Word” are specific to religious discourse: as the Bible and as an event crowned by Jesus Christ. The article established the boundary of the linguist’s activities in the matter under study, at the same time indicating theologians as researchers who could continue their research.

**Keywords:** religious discourse, linguistic worldview, the Bible

# Biblia w liturgii ordynariatów personalnych dla byłych anglikanów – wybrane problemy teologiczne

**Paweł Beyga**, dr

Papieski Wydział Teologiczny

we Wrocławiu

 <https://orcid.org/0000-0002-0838-9482>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.14>

W 2019 roku minęła dekada od opublikowania przez papieża Benedykta XVI konstytucji apostolskiej *Anglicanorum coetibus*. Ten dokument stanowił pozytywną odpowiedź na prośby formułowane przez grupy konserwatywnych wiernych wspólnoty anglikańskiej o możliwość konwersji do Kościoła katolickiego. Jednak obecny emerytowany papież nie tylko stworzył struktury, w których egzystują eksanglikanie, lecz zezwolił także, aby mogli oni w liturgii posługiwać się elementami zaczerpniętymi z ich duchowej ojczyzny, czyli z anglikanizmu. Owocem tego zamysłu Benedykta XVI jest nowy katolicki mszał *Divine Worship: The Missal*, którego wejście w życie miało miejsce w pierwszą niedzielę adwentu 2015 roku. Chociaż pomysł jego stworzenia padł za pontyfikatu Benedykta XVI, to jednak jego promulgowanie dokonało się za pontyfikatu Franciszka. Wreszcie, w 2019 roku, papież Franciszek kanonizował bodaj najbardziej znanego eksanglikanina, czyli Johna Henry’ego Newmana, który przeżył wiele lat wcześniej drogę, po której podążyli w XXI wieku jego duchowi spadkobiercy.

Na ich nową księgę liturgiczną można spoglądać z różnych punktów widzenia. Uzasadnione pytania będą stawiali liturgiści, teologowie zajmujący się ekumenizmem, teologią pastoralną lub duchowością. Jednakże trzeba zapytać o recepcję reformacyjnego hasła *sola Scriptura*, bliskiego przecież także Kościołowi Anglii. Jakie jest zatem miejsce i rola Pisma Świętego w liturgii byłych anglikanów?

W niniejszym tekście przedmiotem zainteresowania nie będzie lekcjonarz, jego budowa lub dobór czytań mszalnych. Biblia będzie odkrywana przede wszystkim w tekstach liturgicznych, czyli antyfonach, modlitwach oraz sekwencjach obecnych w *ordo* liturgii mszy świętej oraz w wybranych przykładach tekstów własnych. Aby ukazać biblijnego ducha tej liturgii, należy także spojrzeć na gesty i postawy ciała obecne podczas celebrowania Eucharystii według *Anglican Use*. Niniejsze opracowanie podzielone jest na trzy części. Pierwsza z nich przedstawia anglikańskie podejście do Biblii. Kolejno zostaną wskazane: kontekst powstania nowego mszału oraz wybrane przykłady tekstów biblijnych obecnych w liturgii w ordynariatach personalnych. Ostatni punkt będzie próbą teologicznej oceny biblijnych wątków w badanym mszale. W podsumowaniu zostaną zebrane wnioski wpływające z przeprowadzonych badań.

W tym miejscu należy zauważyć, że Kościół Anglii, jego teologia oraz praktyka liturgiczna pozostają nad Wisłą zagadnieniami nie tylko słabo znanymi, lecz także szczątkowo opracowanymi. Anglikańską teologię przybliży m.in. fragment publikacji pod redakcją Wacława Hryniewicza *Ku chrześcijaństwu jutra* (Jaskóła, 1996: 476–479) oraz praca Piotra Jaskóły *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem* (Jaskóła, 2008). Polskojęzycznym specjalistą w zakresie teologii anglikańskiej jest bez wątpienia Przemysław Kantyka. Natomiast liturgia sprawowana w ordynariatach personalnych została szczegółowo zaprezentowana w pracy *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów* (Beyga, 2018). Pomimo dekady upływającej od ogłoszenia *Anglicanorum coetibus*, prócz kilku wyjątków, w polskiej literaturze teologicznej panuje pod tym względem cisza.

## Anglikanizm a *sola Scriptura*

Papież Grzegorz Wielki, wysyłając na terytorium dzisiejszej Anglii swojego misjonarza Augustyna, jednocześnie w listach dawał mu cenne wskazówki. „Nie burzyć świątyń pogańskich, ale chrzcić je wodą święconą, wznosić w nich ołtarze, umieszczając w nich relikwie. [...] Nie wchodzi się na górę w podskokach, ale wolnym krokiem” (cyt. za: Rops, 1969: 264). Chrześcijaństwo, które dotarło do Anglii w VI wieku, aż do szesnastego stulecia pozostawało wierne papieżstwu<sup>1</sup>. Jednakże służba Boża sprawowana na jej terenie posiadała swój wyraźny rys, którym był

<sup>1</sup> Chociaż za pierwszego męczennika angielskiego uważa się świętego Albana, który zginął około 287 roku, to jednak w V wieku chrześcijaństwo zostało wyparte z Anglii. Dopiero wyprawa misyjna Augustyna sprawiła, że wiara w Chrystusa pozostała na tych terenach w kolejnych stuleciach. Zob. Jaskóła, 2008: 91.

styl benedyktyński. Powtarzane przez wieki kilka razy dziennie w modlitwie brewiarzowej słowa psalmów sprawiły, że Anglia bywała nazywana *the land of the Benedictines* – ziemią benedyktyńską (Pauley, 2011: 165). Niemniej Aidan Nichols wskazał na pewną „prehistorię reformacji” w Anglii (*pre-history*). Na nią składają się np. antypapieskie prawo obecne w Anglii już w wiekach średnich, fenomen lollardów krytykujących celibat duchowieństwa oraz idee reformacyjne przenikające z kontynentu na wyspy (Nichols, 1993: 2–3). Te elementy przygotowywały podatny grunt dla idei reformacyjnych.

Rozejście się Anglii z papieskim Rzymem nastąpiło dopiero za panowania Henryka VIII, a zostało przypieczętowane aktem supremacji z 1534 roku. Trzeba wskazać, że anglikanizm na mapie teologii poreformacyjnej jawi się jako zjawisko oryginalne i niespotykane nigdzie indziej. Sami anglikanie mówią o sobie *catholic and reformed*, a więc nie chcą upatrywać genezy swojej denominacji w szesnastowiecznym ruchu reformacyjnym. Anglikański teolog Mark Chapman wskazał, że wielu teologów Kościoła Anglii spogląda na reformację brytyjską, jak na historię, która nigdy się nie wydarzyła (Chapman, 2012: 2). Nie wiązano zatem powstania Kościoła Anglii z decyzją Henryka VIII o akcie supremacji. Według Michaela Ramseya – nieżyjącego już arcybiskupa Canterbury – królewska supremacja nie oznaczała, że władca angielski stawał się źródłem Objawienia lub doktrynalnym autorytetem. Pomimo tego, król Henryk VIII, a najbardziej jego następcy, jednoosobowo narzucili pewien kościelny styl władzy świeckiej i duchownej, który wierni musieli zaakceptować (Ramsey, 2004: 3). Do śmierci tego władcy zachowano jednak teologię katolicką oraz rzymskie liturgiczne i dewocyjne zwyczaje. Należały do nich m.in. używanie łaciny w liturgii, praktyka mszy prywatnych, Komunia rozdzielana pod jedną postacią, celibat duchownych, spowiedź uszna i śluby zakonne. Nie zmieniano także maryjnych wezwań świętyń oraz nie rugowano kultu świętych.

Jak zatem anglikanizm podchodzi do reformacyjnej luterkańsko-kalwińskiej zasady *sola Scriptura*? Odpowiedzi na to pytanie udzielają tzw. 39 artykuły religii anglikańskiej. W artykule szóstym zapisano:

Pismo Święte zawiera wszystko, co potrzebne jest do zbawienia. Nie należy zatem przyjmować za artykuły wiary, ani uważać za potrzebne lub konieczne w zbawieniu tego, czego w Piśmie znaleźć nie można i co przez ten fakt udowodnionym być nie może. Przez Pismo Święte rozumiemy te wszystkie kanoniczne Księgi Starego i Nowego Testamentu, których autorytet nigdy przez Kościół nie został podważony (39 artykułów wiary..., 1999: 165).

Michael Ramsey, komentując te słowa, podkreślał, że anglikanizm z jednej strony wskazuje na Pismo Święte jako na miejsce, w którym zawarte są wszystkie prawdy niezbędne do zbawienia. Jednak z drugiej strony nie jest konieczne,

aby podążać w każdym poszczególnym elemencie życia lub zwyczaju Kościoła za Pismem Świętym (Ramsey, 2004: 14). Tym samym, teologia anglikańska podkreśla, że każda tradycja oraz dogmat powinny być zawsze uzgodnione z Pismem Świętym, ale jednocześnie daleko jej do „bibliolatrii”. Olivier O'Donovan wyraził to obrazowo w stwierdzeniu, że przecież „Bóg wcielił się w człowieka, a nie w książkę” (O'Donovan, 2011: 46).

Jako przykład podążania nie tylko za literą, ale także za duchem Biblii, Michael Ramsey podał używanie kadzidła podczas liturgii. Anglikanie używają kadzidła nie dlatego, że jest to biblijny nakaz sformułowany wprost, ale dlatego, że kadzidło jest elementem niebiańskiej liturgii opisanej w Apokalipsie (Ramsey, 2004: 14–15). Chociaż reformacyjna zasada *sola Scriptura* nie występuje wprost w anglikańskiej teologii, to jednak kontekst powstania anglikanizmu, a raczej procesu rodzenia się anglikanizmu, sprawił, że jej duch pobrzmiewa w oryginalny sposób w teologii oraz praktyce anglikanizmu.

Takie podążanie za biblijną literą i duchem widać w anglikańskiej sakramentologii. Anglikańska teologia definiuje sakrament jako żywy znak i świadectwo łaski dobrej woli Boga, poprzez który On ożywia, wzmacnia i utwierdza wiarę wiernych Kościoła. Według artykułów religii anglikańskiej:

Dwa sakramenty polecił nam Chrystus, nasz Pan w Ewangelii: chrzest i Wieczerzę Pańską. Bierzmowanie, pokuta, małżeństwo, święcenia, ostanie namaszczenie, powszechnie nazywane są sakramentami, jednak nie można zaliczyć ich do sakramentów Ewangelii – z jednej strony akceptowane są w Piśmie jako etapy życia, z drugiej strony wyrastają na poapostolskim zepsuciu. Oto więc nie posiadają takiej natury sakramentu jak chrzest czy Wieczerza Pańska, ponieważ nie posiadają widocznego znaku ani obrządku poleconego przez Boga (39 artykułów wiary..., 1999: 171–172).

Sakramentami w sensie ścisłym zostały nazwane jedynie chrzest oraz Wieczerza Pańska. Pozostałe pięć sakramentów, o których naucza Kościół katolicki, są uważane za rytę, obrzędy lub quasi-sakramenty, źródła łaski, ale nie na równi z chrztem i Eucharystią. Genezy nauki o siedmiu sakramentach należy, według anglikanów, upatrywać w czasach poapostolskich, które zniekształciły nauczanie kolegium dwunastu. Zatem zasada *sola Scriptura* dochodzi do głosu w uznaniu za sakramenty tylko dwóch, ale kościelna tradycja anglikanizmu dopuszcza także praktykowanie pozostałych pięciu obrzędów jako quasi-sakramentów. Tym samym, chociaż anglikanizm korzeniami sięga reformacji, to trudno nazwać to wyznanie czysto reformacyjnym (Rowland, 2019: 55).

## Wybrane przykłady tekstów biblijnych w liturgii

Konstytucja Benedykta XVI z listopada 2009 roku była odpowiedzią na prośby części anglikanów. Propozycja konwersji na katolicyzm wyszła zatem nie od strony katolickiej, lecz

od anglikańskich biskupów, którzy weszli w dialog z Kongregacją Nauki Wiary i rozpoznali, w jakiej formie można by było się do siebie zbliżyć i zjednoczyć. Biskupi ci powiedzieli, że całkowicie podzielają wiarę opisaną w Katechizmie Kościoła Katolickiego. [...] Trzeba było tylko zobaczyć, na ile mogliby zachować własną tradycję, własne formy życia z całym ich bogactwem (Benedykt XVI, Seewald, 2011: 107).

Było to zakończenie długiego procesu, w którym konserwatywni anglikanie pukali do drzwi papieskiego Rzymu (Starczewski, 2018: 356). Na mocy papieskiego dokumentu członkowie trzech ordynariatów personalnych mogą

sprawować Eucharystię i inne sakramenty, Liturgię Godzin oraz inne nabożeństwa według własnych ksiąg liturgicznych tradycji anglikańskiej, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, aby zachować w łonie Kościoła katolickiego żywe tradycje duchowe, liturgiczne i duszpasterskie Wspólnoty anglikańskiej jako cenny dar umacniający wiarę swoich członków i bogactwo, którym można się dzielić z innymi (Benedykt XVI, 2009: 162).

Jakie jest zatem miejsce Pisma Świętego w samym *ordo* liturgii mszy świętej?

Pierwszym tekstem biblijnym jest Psalm 43: *Iudica me, Deus*, który odmawia na przemian kapłan wraz z ministrantem lub diakonem. Poprzedzony i zakończony jest on antyfoną:

Przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest weselem i radością moją. Wymierz mi, Boże, sprawiedliwość i broń sprawy mojej przeciw ludowi niebożnemu, wybaw mnie od człowieka podstępного i niegodziwego. Ty bowiem, Boże, jesteś mocą moją, czemu mnie odrzuciłeś? Czemu chodzę smutny, nękanym przez wroga? Ześlij Świętą światłość i wierność Swoją: niech one mnie wiodą, niech mnie przywiodą na górę Twą świętą, do Twoich przybytków. I przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest weselem i radością moją. I będę Cię chwalił na cytrze, Boże, Boże mój. Duszo ma, czemuś zgnębiona i czemu miotasz się we mnie? Ufaj Bogu, bo jeszcze wysławiać go będę, zbawienie mego oblicza i Boga mego. Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu. Jak była na początku, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen. Przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest weselem i radością moją (*Mszał Rzymski*, 1963: 585)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Psalm 43: *Iudica me, Deus* – „**Priest:** I will go unto the altar of God. **Servers:** Even unto the God of my joy and gladness. **Priest:** Give sentence with me, O God, and defend my cause against the ungodly people; O deliver me from the deceitful and wicked man. **Ministers:** For thou art the God of my strength; why hast thou put me from thee? And why go I so heavily, while the enemy

Po tym tekście następuje spowiedź powszechna kapłana, ministranta oraz wiernych.

Fakultatywnie zamiast Psalmu 43 można odmówić tekst zaczerpnięty z anglikańskiej liturgii, czyli przypomnienie Dekalogu. Nie jest to jednak dosłowne przeniesienie słów Pisma Świętego do liturgii, ponieważ przykazania przeplatane są odpowiedziami wiernych: „Panie, zmiłuj się nad nami i skłoń nasze serca do wypełniania tego prawa”. Zamiast Dekalogu celebrans może przypomnieć o przykazaniu miłości. *The Summary of the Law* to tekst liturgiczny, na który składają się słowa Chrystusa o miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22,37–40). Polski przekład tej modlitwy brzmi następująco:

Słuchajcie, co rzekł nasz Pan Jezus Chrystus: Będziesz miłował Pana Boga swego z całego twego serca, z całej duszy swojej i całym swoim umysłem. To jest pierwsze i największe przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego, jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe prawo i prorocy<sup>3</sup>.

Po wyznaniu wiary, a przed ofiarowaniem darów, liturgia dla byłych anglikanów przewiduje obrzęd pokutny. Po jego zakończeniu celebrans lub diakon może zwrócić się do wiernych słowami pocieszenia (*The Comfortable Words*) zaczerpniętymi z Nowego Testamentu, które poprzedza wezwaniem: „Słuchajcie, jak pocieszające słowa nasz Zbawiciel Chrystus skierował do tych, którzy prawdziwie zwracają się ku Niemu”<sup>4</sup>. Następnie celebrans lub diakon wybiera jednozdaniowy fragment z Ewangelii wg św. Mateusza (11,28), św. Jana (3,16), z Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza (1,15) lub Drugiego Listu św. Jana Apostoła (2,1–2). Ten sam zestaw fragmentów biblijnych zawiera anglikańska liturgia.

Kolejny fragment biblijny to kilka wersetów z Psalmu 25 zakończonych doksologią trynitarną, które celebrans odczytuje podczas obmycia rąk:

oppresseth me? **Priest:** O send out thy light and thy truth, that they may lead me, and bring me unto thy holy hill, and to thy dwelling. **Ministers:** And that I may go unto the altar of God, even unto the God of my joy and gladness; and upon the harp will I give thanks unto thee, O God, my God. **Priest:** Why art thou so heavy, O my soul? And why art thou so disquieted within me? **Ministers:** O put thy trust in God; for I will yet give him thanks, which is the help of my countenance, and my God. **Priest:** Glory be to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit. **Ministers:** As it was in the beginning, is now, and ever shall be: world without end. Amen. **Priest:** I will go unto the altar of God. **Ministers:** Even unto the God of my joy and gladness” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 1041).

<sup>3</sup> „Hear what our Lord Jesus Christ saith: Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind. This is the first and great commandment. And the second is like unto it: Thou shalt love thy neighbor as thyself. On these two commandments hang all the Law and the Prophets” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 561).

<sup>4</sup> „Hear what comfortable words our Saviour Christ saith unto all who truly turn to him” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 567).

Umywam ręce moje na znak niewinności i obchodzę ołtarz Twój, Panie. By jawnie ogłaszać chwałę i rozpowiadać wszystkie cuda Twoje. Miłuję, Panie, siedzibę Twego domu i miejsce przybytku Twej chwały. Nie zabieraj z grzesznymi mej duszy i życia mego z mężami krwawymi. W rękę ich zbrodnia, a ich prawica pełna jest przekupstwa. Ja zaś postępuję w niewinności mojej. Wyzwól mnie, zmiłuj się nade mną. Na drodze równej stoi stopa moja. Na zgromadzeniach będę błogosławił Panu. Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen<sup>5</sup>.

Ten tekst jest wypowiadany, gdy kapłan wybiera pierwszą, a zarazem starszą, formę modlitw na ofertorium. W drugiej wersji tych modlitw celebrans odmawia modlitwę inspirowaną Psalmem 51: „Obmyj mnie, Panie, z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego”<sup>6</sup>. Ten ostatni tekst znany jest także w modlitwie przygotowania darów w zwyczajnej formie rytu rzymskiego.

Warto zwrócić uwagę na słowa, które zostały wprowadzone do liturgii z Pisma Świętego i wiernie przetłumaczone na język angielski. Kapłan, ukazując wier-nym przełamaną hostię, posługuje się stwierdzeniem Jana Chrzciciela: „Oto Ba-ranek Boży, który gładzi grzechy świata”, a wierni odpowiadają „Panie, nie jestem godny, abyś wszedł pod dach mój, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”<sup>7</sup>. Ostatnim tekstem wprost przeniesionym z Pisma Świętego do cele-bracji Eucharystii według *Divine Worship: The Missal* jest tzw. Ostatnia Ewangelia (*The Last Gospel*)<sup>8</sup>. Kapłan oraz wierni klękają na słowa „A słowo stało się Ciałem”. Ostatnia Ewangelia także jest tekstem, który celebrans może wybrać lub opuścić.

<sup>5</sup> „I will wash my hands in innocency, O Lord; and so will I go to thine altar; That I may show the voice of thanksgiving, and tell of all thy wondrous works. Lord, I have loved the habitation of thy house and the place where thine honour dwelleth. O shut not up my soul with the sinners, nor my life with the blood-thirsty; In whose hands is wickedness, and their right hand is full of gifts. But as for me, I will walk innocently: O deliver me, and be merciful unto me. My foot standeth right; I will praise the Lord in the congregations. Glory be to the Father and to the Son and to the Holy Spirit. As it was in the beginning, is now, and ever shall be, world without end. Amen” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 572).

<sup>6</sup> „Wash me thoroughly, O Lord, from my wickedness and cleanse me from my sin” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 574).

<sup>7</sup> „Lord, I am not worthy that thou shouldest come under my roof, but speak the word only, and my soul shall be healed” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 653).

<sup>8</sup> „In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. The same was in the beginning with God. All things were made by him; and without him was not any thing made that was made. In him was life; and the life was the light of men. And the light shineth in darkness; and the darkness comprehended it not. There was a man sent from God, whose name was John. The same came for a witness, to bear witness of the light, that all men through him might believe. He was not that light, but was sent to bear witness of that light. That was the true light, which lighteth every man that cometh into the world. He was in the world, and the world was made by him, and the world knew him not. He came unto his own, and his own received him not. But as many as received him, to them gave he power to become the sons of God, even to them that believe

Podsumowując, w samym *ordo* mszy sprawowanej według *Divine Worship: The Missal* występuje sześć tekstów z Pisma Świętego, które zostały literalnie przeniesione do celebracji, a przez to stały się tekstami liturgicznymi. Oprócz tekstów stałych należy dodać także teksty biblijne używane jako introity, graduały, antyfony na ofertorium i na Komunię. Mając na uwadze to, że celebrans – oprócz czytań mszalnych – zawsze odczytuje wymienione powyżej teksty własne, trzeba stwierdzić, że wierny uczestniczący w tej liturgii niezwykle często słyszy słowa biblijne.

## Próba teologicznej oceny

Jak zatem należy ocenić obecność tych biblijnych tekstów w liturgii dla byłych anglikanów? Paradoksalnie, Benedykt XVI dzięki pozwoleniu używania podczas katolickiej Eucharystii tekstów z anglikańskiej liturgii wpisał się w zamyśl swojego poprzednika Grzegorza Wielkiego. Ten bowiem, wysyłając benedyktyna Augustyna do pracy ewangelizacyjnej, nie polecił mu przekreślać całej przeszłości nawróconych, lecz wypełniać pogańskie świątynie i zwyczaje chrześcijańską modlitwą oraz treścią. Podobnie Benedykt XVI, pozwalając na pozostawienie części anglikańskiej spuścizny w liturgii, nie wskazywał na poreformacyjną formę anglikańskiej modlitwy jako całkowicie sprzeczną z wiarą katolicką. To, co mogło zostać wykorzystane z anglikańskiego dziedzictwa w katolickiej liturgii, zostało wykorzystane. Do tych elementów modlitwy Kościoła Anglii pozostawionych w katolickiej mszy świętej należy bez wątpienia hojne wykorzystanie słów Pisma Świętego w modlitwie Kościoła.

Bliższe zapoznanie się z budową *ordo* mszy pozwala wysnuć wniosek, że kształt tej liturgii zbliżony jest do liturgii mszy sprawowanej według tzw. przed-soborowego mszału, a więc księgi liturgicznej dla nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego. Jednak to „trydenckie” *ordo* przeszło do liturgii ordynariatów personalnych nie z katolickiego mszału, lecz z tzw. *Missale Anglicanum*, którym współcześnie posługują się anglokatolicy. Jest to doktrynalno-liturgiczny nurt wewnątrz anglikanizmu, który deklaruje z jednej strony swoją anglikańską tożsamość, a z drugiej blisko mu do Kościoła katolickiego (Rowland, 2019: 55). Jednym z bardziej znanych nowożytnych przedstawicieli tego nurtu był twórca tzw. ruchu oksfordzkiego, czyli J. H. Newman – angielski intelektualista, anglikański duchowny, konwertyta i kardynał Kościoła katolickiego.

---

on his Name: which were born, not of blood, nor of the will of the flesh, nor of the will of man, but of God. And the Word was made flesh, and dwelt among us, and we beheld his glory” (*Divine Worship: The Missal*, 2015: 1058–1059).

Oprócz obecności *explicite* słów Pisma Świętego w *ordo* mszy świętej sprawowanej według mszału dla byłych anglikanów można wskazać na pewne ślady – *implicite* – ducha biblijnego w postawach ciała. Celebrans w trakcie spowiedzi powszechnej pochyla się głęboko zwrócony do ołtarza i bije się w pierś, podczas wymawiania imienia „Jezus” skłania głowę w stronę krzyża ołtarzowego, przyklęka nie tylko przed konsekrowanymi postaciami, ale także na słowa „przyjął Ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem” oraz podczas „Ostatniej Ewangelii” na słowa „a Słowo Ciałem się stało”. Wszystkie te czynności pokutne i adoracyjne można odnaleźć w Piśmie Świętym: bicie w pierś (Iz 32,12; Na 2,8; Łk 18,13), postawa klęcząca jako wyraz wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa (Łk 5,8; Dz 7,60). Teologicznego uzasadnienia dla takiego biblijnego ducha liturgii dla byłych anglikanów należy poszukiwać m.in. w pismach J. H. Newmana. Konieczne będzie jednak przywołanie dłuższego cytatu, a nie parafrazowanie oryginalnego tekstu konwertyty. J. H. Newman referował znane mu wątpliwości:

dłaczego zachowujemy te lub tamte ceremonie bądź praktyki. Dlaczego [...] tak drobiazgowo i rygorystycznie trzymamy się określonych form modlitwy? Albo dlaczego upieramy się, by klękać w chwili przyjmowania Sakramentu Wieczerzy Pańskiej? Dlaczego skłaniamy głowę na dźwięk imienia Jezus lub też dlaczego obstajemy przy tym, aby publiczny kult Boga był sprawowany jedynie w konsekrowanych miejscach? [...] Te oraz wiele innych podobnych pytań sprowadza się do jednego argumentu: „Są to sprawy obojętne – nie czytamy o nich w Biblii”. [...] Biblia nigdy nie miała narzucać nam tych rzeczy, lecz pouczyć nas o prawdach wiary. A chociaż okazjonalnie wspomina o naszych praktycznych obowiązkach i wymienia niektóre elementy form oraz dyscypliny, niemniej jednak na ogół nie mówi nam, co robić, lecz w pierwszym rzędzie, w co wierzyć. Jest wiele obowiązków i wiele grzechów, których nie wymienia się w Piśmie Świętym i które musimy odkryć sami przy pomocy naszego własnego rozumu oświeconego przez Ducha Świętego (Newman, 1987: 269)<sup>9</sup>.

Według konwertyty nie wszystkie szczegóły liturgii i życia chrześcijańskiego muszą wprost wypływać z Pisma Świętego, ponieważ ta księga nie jest podręcznikiem do liturgii oraz praktyki chrześcijańskiego życia. Innymi słowy wyraził to samo przekonanie anglikański benedyktyn Gregory Dix, stwierdzając, że biblijny opis Ostatniej Wieczerzy jest źródłem dla wiary w Eucharystię, lecz nie stanowi wzoru dla rozwoju czy też reformy konkretnego jej liturgicznego kształtu (Dix, 1986: 47).

Warto w tym kontekście skomentować słowa J. H. Newmana stanowiskiem Josepha Ratzingera, który wpisał przekaz Tradycji apostołskiej w „czworobok”, na który składają się takie elementy jak: Pismo Święte, symbole wiary, liturgia

<sup>9</sup> Tłumaczenie polskie za: <http://sanctus.pl/index.php?grupa=66&podgrupa=401&doc=351%20> (dostęp: 5.03.2020).

oraz episkopat. Nie oznacza to jednak, że obok Pisma Kościół posiada jakieś inne Objawienie. Zaznaczył przy tym, że „ani Sobór Trydencki, ani Watykański I nie ośmieliły się mówić o źródłach [Objawienia] w liczbie mnogiej. Święty Sobór Trydencki określał jako źródło raczej Ewangelię, czyli samo objawienie głoszone przez Pana Jezusa, z którego wywodzą się zarówno Pismo, jak i Tradycja” (Ratzinger, 2016: 212). Jeśli liturgia jest wyrazem tej samej Tradycji co Pismo Święte, to nie można zatem swobodnie rozporządzać liturgią, decydować o jej kształcie w imię powrotu do biblijnego kształtu Służby Bożej. Takiej pokusie ulegali już niektórzy członkowie Kościoła Anglii w czasach Newmana. Postulowano m.in. skrócenie niektórych obrzędów, zmianę słów ustanowienia lub wyeliminowanie z wyznania wiary wzmianki o zstąpieniu Chrystusa do piekieł (Beyga, 2018: 52). Paradoksalnie, nie tylko poprzez fragmenty biblijne, lecz także przez postawy adoracyjne liturgia dla byłych anglikanów posiada rys biblijny.

## Wnioski końcowe

Jakie jest zatem miejsce i rola Pisma Świętego w mszale dla konwertytów z anglikanizmu? Formułując wnioski, należy wciąż pamiętać o tym, że Kościół Anglii nie chce spoglądać na siebie jako na wyznanie poreformacyjne, a więc nawiązuje on do zasady *sola Scriptura*, chociaż nigdzie w oficjalnych tekstach jej nie przywołuje. Po pierwsze, Pismo Święte było obecne nieustannie na terenie Anglii poprzez modlitwę psalmami, którą podtrzymywali benedyktyni. Kolejno, artykuły religii anglikańskiej wskazują na Pismo jako normatywne źródło wiary i kościelnego nauczania, jednak oryginalnie interpretują one reformacyjne zwrócenie się do samego Pisma. Widać to chociażby w podejściu do liczby sakramentów. Z Biblią w rękę anglikanie przyjmują tylko dwa sakramenty, jednak w praktyce kościelnego życia nie zabrania się udzielania pozostałych pięciu. Po trzecie, prośba konserwatywnych anglikanów o przyjęcie do Kościoła katolickiego także motywowana była wiernością Pismu. Powodem konwersji było bowiem nowe anglikańskie nauczanie w zakresie sakramentologii i moralności. W ocenie konwertytów było to nauczanie sprzeczne z Pismem Świętym, a więc w imię wierności Biblii opuścili oni poreformacyjne wyznanie. Otwierając mszał dla ordynariatów personalnych i poszukując biblijnych śladów w *ordo* mszy świętej, można przekonać się, że ta liturgia, chociaż złożona z elementów, które skomponowały wieki, zachowuje liczne odniesienia do Biblii. Te odniesienia przyjmują formę tekstów wprost wywiedzionych z Biblii lub gestów, które do Pisma odwołują np. gesty adoracyjne. Wreszcie, chociaż *ordo* tej liturgii można uznać za zbliżone do nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego, to okazuje się, że ta postać liturgii też jest „biblijna”. Jednak nie stanowi ona odtwarzania liturgii Kościoła poapostolskiego, ale celebruje się ją w duchu

Pisma Świętego. Zarówno Newman, jak i Ratzinger wskazywali, że Biblia to nie podręcznik do liturgii ani księga liturgiczna.

Podsumowując, trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek liturgię, w tym także dla byłych anglikanów, bez Pisma Świętego. Okazuje się, że nie tylko lekcjonarz, lecz także mszał może przemawiać słowami Pisma. W tym znaczeniu mszał dla ordynariatów personalnych wyraża biblijnego ducha i do Biblii prowadzi.

## Literatura

- 39 artykułów wiary Kościoła anglikańskiego z 1563 roku (1999), [w:] Z. Pasek (red.), *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Wydawnictwo Media Press, Kraków, s. 164–176.
- Benedykt XVI (2010), *Konstytucja apostolska Anglicanorum coetibus o ustanowieniu Ordynariatów Personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim* (2009), [w:] T. Kałużny, Z. Kijas (red.), *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus Benedykta XVI*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków, s. 159–165.
- Benedykt XVI, Seewald P. (2011), *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwo-dzki, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Beyga P. (2018), *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Chapman M. (2012), *Anglican Theology*, T & T Clark, London.
- Divine Worship: The Missal* (2015), Catholic Truth Society, London.
- Dix G. (1986), *The Shape of the Liturgy*, A & C Black, London.
- Jaskóła P. (1996), *Anglikańskie doświadczenie jedności*, [w:] W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 476–479.
- Jaskóła P. (2008), *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Mszał Rzymski* (1963), red. Benedyktyni tynieccy, Pallotinum, Poznań.
- Newman J. H. (1987), *Ceremonies of the Church*, [w:] *Parochial & Plain Sermons*, Ignatius, San Francisco, s. 269–276. Tekst polski: <http://sanctus.pl/index.php?grupa=66&podgrupa=401&doc=351> (dostęp: 5.03.2020).
- Nichols A. (1993), *The Panther and the Hind. A Theological History of Anglicanism*, T & T Clark, Edinburg.
- O'Donovan O. (2011), *On the Thirty Nine Articles. A Conversation with Tudor Christianity*, SCM Press, London.
- Pauley J. B. (2011), *The Monastic Quality of Anglicanism: Implications for Understanding the Anglican Patrimony*, [w:] S. E. Cavanaugh (red.), *Anglicans and the Roman Catholic Church*, Ignatius Press, San Francisco, s. 161–183.
- Ramsey M. (2004), *The Anglican Spirit*, Seabury Classics, New York.
- Ratzinger J. (2016), *Opera omnia*, t. VII/1: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, tłum. E. Grzesiuk, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Rops D. (1969), *Kościół wczesnego średniowiecza*, tłum. zbiorowe, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Rowland T. (2019), *Portraits of Spiritual Nobility*, Angelico Press, Brooklyn.

Starczewski K. (2018), *Ekumenizm w nauczaniu papieży. Od Jana XXIII do Benedykta XVI*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

### ***The Bible in the liturgy of personal ordinariates for former Anglicans – selected theological problems***

In 2009 Pope Benedict XVI promulgated apostolic constitution *Anglicanorum coetibus*. In this special document pope opened the way for conversion of conservative members of the Church of England. Former Anglicans exist in the Catholic Church in three personal ordinariates and use special liturgical book for the Holy Eucharist. The main goal of the text is to show biblical element in the liturgy of the holy mass celebrated according to *Divine Worship: The Missal*. The author looked at the Anglican theology, *ordo* of the mass in personal ordinariates and theology of John Henry Newman – the most famous former Anglican in the history of Catholicism.

**Keywords:** Bible, Anglicanism, personal ordinariates, liturgy

# Elementy estetyki w Biblii. Próba charakterystyki

**Andrzej Piotr Perzyński**, prof. dr hab.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-2955-0909>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.15>

## Wstęp

Sztuka, realizując potrzeby ekspresji, twórczości, harmonii i piękna, ma transcendentne powołanie. Jest ponadto nośnikiem wartości artystycznych, estetycznych, moralnych. O estetyce można rozprawiać na różne sposoby, podobnie rzecz ma się z Biblią – o niej także mówić możemy na wiele sposobów. Również relacje między nimi, przebiegające w dodatku na różnych płaszczyznach, ujmowane są wielorako. Ponadto każdy ze wspomnianych elementów może być analizowany nie tylko we wzajemnych odniesieniach, ale też relacji do siebie samego.

Pojawiające się w Ewangeliach greckie słowo *kalós* (piękno) ma znaczenie raczej moralne niż estetyczne, jak sugerowałoby jego pochodzenie. W Biblii określenia dobra i piękna, kategorie etyczne i estetyczne, są ściśle powiązane. Świadczą o tym chociażby biblijne opisy stworzenia. Stworzony świat, a w nim człowiek, korona stworzenia, są zarazem dobre i piękne (Rdz 1,4.10.12.18.21.25). Autor Księgi Mądrości stwierdza: *Z potęgi i piękna rzeczy stworzonych przez podobieństwo dostrzega się ich Stwórcę* (13,5). W Ewangelii Jana ukazana jest postać Jezusa poprzez obraz biblijnego pasterza. Jezus mówi o sobie: *Ja jestem Dobrym Pasterzem* (J 10,11.14). Dosłowny przekład z oryginału greckiego mógłby brzmieć: *Ja jestem pięknym (kalós) pasterzem*. Innym przykładem estetycznej wrażliwości Jezusa jest Jego nauczanie o Królestwie Bożym: *Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich* (Mt 6,28–29). Nowy Testament nie stworzył,

co prawda, własnych teorii czy kanonów estetycznych, jednakże niewątpliwie stał się dla chrześcijan pewnym kryterium, jakie wyznaczniki estetyki mogą uznać za własne. Wielu teologów chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu uważało, że droga piękna (*via pulchritudinis*) jest uprzywilejowanym sposobem poznania Boga.

## 1. U podstaw estetyki

Pojęcie *sztuki pięknej* rozpowszechniło się dzięki humanizmowi, następnie zostało przejęte i dookreślone przez oświecenie. W istocie swej różniło się ono od greckiego terminu *téchne* i łacińskiego *ars* (oznaczającego „savoir faire”, ogólniej – *wiedzę*). Wtedy też zaczęto mówić o systemie sztuk pięknych i uznawać go za spadkobiercę średniowiecznego systemu sztuk wyzwolonych (Tatarkiewicz, 1962: 5).

Wspomniany proces stał się jednym z elementów narodzin estetyki. Był on jednak do tego stopnia ważnym, że słowo *estetyka* zostało wynalezione przez filozofa XVIII wieku, Aleksandra Baumgartena, by określić nim ideę poznania wrażliwego (*aisthesis*). Autor pojęcia inspirował się głównie dokonaniem Leibniza. Dopiero w wyniku dalszego rozwoju, ze względu na oryginalność tej koncepcji, tak zdefiniowana estetyka stała się doktryną sztuki i piękna. Wraz z nastaniem romantyzmu i idealizmu estetyka zaczęła być pojmowana jako filozofia sztuki<sup>1</sup>.

Jednak dziewiętnastowieczną koncepcję filozofii i sztuki dotknął, powodowany wieloma przyczynami, poważny kryzys. Upadek pojmowania filozofii jako nauki na różne sposoby inspirował wysiłki, by rozszerzyć estetykę poza ramy wyznaczone jej przez dziewiętnaste stulecie. Podejmowano zatem próby przemyślenia jej jako hermeneutyki lub filozofii doświadczenia, uznania jej za spadkobierczynię tego, co dawniej nazywano metafizyką. Jeśli chodzi o drugi element – sztukę, to koncepcja estetyki jako filozofii piękna stała się anachroniczna ze względu na rozpad pojęcia sztuki pięknej. Do tegoż rozpadu przyczyniły się ruchy awangardowe XX wieku. Ze względu na pojawienie się nowych dziedzin sztuki zaniechano też wyraźnego podziału na sztukę i technikę. Wydaje się, że tego rodzaju konstrukt uległ wyczerpaniu, nie oznacza to jednak powrotu do sytuacji z czasów starożytnych, kiedy to pojęcie „sztuki pięknej” jeszcze nie istniało.

Kryzys dziewiętnastowiecznej koncepcji estetyki jako filozofii pięknej sztuki zmusza do głębszego przemyślenia estetyki. Idzie o to, by uwzględnić teksty

---

<sup>1</sup> „Termin «estetyka» wprowadził niemiecki teoretyk sztuki Aleksander Baumgarten (1714–1762) i określił ją jako naukę o doznaniach sensorycznych (gr. *aistesis* – doznanie zmysłowe), płynących z kontaktów z pięknem. Ujęcie to wyznacza zakres nader wąski, jednakże rdzeń definicji zostaje podjęty przez późniejszych estetyków – na przykład Ingarden mówił o estetyce jako nauce o obszarze spotkania człowieka z pięknem, z wartościami estetycznymi” (Gołaszewska, 2001: 10).

np. filozofii starożytnej i średniowiecznej, gdzie znaleźć można rozważania dotyczące piękna i sztuki prowadzone jednak w różnych kontekstach (piękno rozumiane np. w kontekście metafizycznym, sztuka w kontekście etycznym).

Po II wojnie światowej na nowo podjęto problematykę estetyki biblijnej, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień religijnych i językowo-filozoficznych. Podkreślano szczególnie charakter języka religijnego. W centrum dyskusji znalazły się przypowieści Nowego Testamentu, ponieważ przypisywano im wyjątkowo wysoki stopień literackiego i religijnie sugestywnego piękna. Współczesne przymiślenia teologiczne wpisują się w krąg tych rozważań.

Logika Arystotelesa nie wprowadzi nikogo w zażyłe relacje z Bogiem Biblii. Zazwyczaj najgłębsze prawdy o Stwórcy trwają razem, wzajemnie się przenikając. Światu zaś przekazywane są przez wielość intymnych relacji: analogii, implikacji, aluzji. Należy zrobić wszystko, by sposoby te stały się zrozumiałe dla współczesnego odbiorcy, by inspirowały go do dalszych poszukiwań.

Egzegeza jest adekwatna do tekstu natchnionego, jeśli ukazuje jego inspirującą siłę. Jest skuteczna, gdy zwraca uwagę na metaforyczny charakter wszystkich zamieszczonych w nim wypowiedzi religijnych, ich wpływ na jednostkę i wspólnotę (Via, 1967).

Pobieżnie wskazane uwagi mają znaczenie dla estetyki ukazanej w Biblii. Dla niej istotne jest to, co dotyczy estetyki greckiej, tym bardziej że w świecie kultury greckiej ogromną rolę odgrywa filozofia. Ma ona znaczenie fundamentalne, nawet jeśli nie jest filozofią pięknej sztuki, bowiem kiedy ta ostatnia wyłoni się jako odrębny sposób myślenia, swą daleką inspirację będzie czerpała właśnie z filozofii greckiej (Laras, 2006).

Niektóre z fundamentów estetyki można w zupełnie inny sposób odnaleźć nie tylko w filozofii, ale także w samej Biblii, szczególnie w odniesieniu do koncepcji stworzenia. W tym punkcie tradycyjna estetyka Wschodu różni się w istotny sposób od nowoczesnej, z definicji zachodniej estetyki<sup>2</sup>.

## 2. Biblia

Wspomniano już, że nie jest łatwo jednoznacznie określić, czym jest estetyka w świetle filozofii. Podobne trudności wydają się nie występować, gdy pytamy, czym jest Biblia (Piero, 2004: rozdz. 1).

Zaznaczyć należy, że Biblia bardziej niż książką jest biblioteką. Z języka greckiego nazwa *biblia* oznacza księgi. Liczba włączonych do biblijnej biblioteki ksiąg

<sup>2</sup> Warto zwrócić uwagę na teologiczną estetykę jednego z najwybitniejszych katolickich teologów współczesnych Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988).

różni się w zależności od przyjętego przez określoną tradycję religijną czy denominację kanonu, który jest nieco odmienny w judaizmie i w denominacjach chrześcijańskich (Papieska Komisja Biblijna, 2002). Rozważania zaczniemy od Biblii hebrajskiej, uznając, że termin może zostać potraktowany jako niewłaściwy, jako że termin *Biblia* powstał w kręgach kultury chrześcijańskiej.

W przypadku odniesień do judaizmu odpowiedniejsze byłoby użycie akronimu *Tanach*, określającego Biblię hebrajską, utworzonego od pierwszych liter trzech części Pisma: *Tora* (Prawo), czyli pięć ksiąg Pięcioksięgu, *Neuiim* (Prorocy), do których należy też większość ksiąg historycznych, *Ketuwim*, czyli inne „Pisma” o różnym charakterze, w tym Psalmi, Księga Przysłów.

Biblia chrześcijańska różni się od żydowskiej przede wszystkim tym, że posiada swą drugą część, napisaną w języku greckim, czyli Nowy Testament: Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy i Objawienie. Stary Testament przyjmowany przez chrześcijan nie jest jednak identyczny z Biblią hebrajską. Zmienia się bowiem kolejność i znaczenie ksiąg: Prorocy, umieszczeni na końcu, odczytywani są jako zapowiedź Chrystusa, podczas gdy w Tanach najważniejszą częścią jest bezsprzecznie *Tora*. Co więcej, istnieją księgi deuterokanoniczne<sup>3</sup>, które nie należą do Tanach, a które są częścią chrześcijańskiego Starego Testamentu. Dotyczy to Kościoła katolickiego i prawosławnego, ale nie protestanckiego, przejmującego w tym względzie kanon żydowski.

Powyższe rozważania mogą się wydawać mało istotne dla problematyki prezentowanego eseju. By jednak rozwiązać podobne odczucia, uprzedzając nieco kolejne tematy niniejszej pracy, zastanówmy się, jak istnienie wielu kanonów wpływa na możliwość rozwoju estetyki biblijnej. Tej ostatniej także właściwa jest wielość, ponieważ odnosi się ona do różnych religii i wyznań religijnych.

I tak żydowski zakaz obrazów bierze początek z faktu, że na Synaju nie widzano obrazu Stwórcy, a jedynie słyszano głos. Skoro jednak później Bóg objawił się w postaci Człowieka – Syna Bożego, sytuacja uległa zasadniczej zmianie. Podobnie obecność ksiąg deuterokanonicznych (lub jej brak) nie jest bez znaczenia, o czym świadczy Księga Mądrości mająca wielką wartość dla estetyki chrześcijańskiej.

Do tej pory mówiliśmy o konfesyjnych podejściach do Biblii, a można by jeszcze dodatkowo wymienić podejścia ultrakonfesyjne, które mają charakter „fundamentalizmu”, oraz podejścia, które takiego charakteru nie mają (różnią się m.in. tym, czy dopuszcza się historyczno-krytyczne studium Biblii, czy też się nie dopuszcza). Dochodzimy do kolejnej odmienności i różnic: już nie w odniesieniu

<sup>3</sup> Księgi deuterokanoniczne są owocem spotkania między judaizmem a hellenizmem w Aleksandrii. Zostały one włączone do *Septuaginty*, czyli do greckiego przekładu dokonanej również w Aleksandrii.

do kanonów, ale odmiennych podejść i ujęć. Obok podejść wyznaniowych istnieją podejścia kulturowe, które zresztą niekoniecznie są przeciwstawne tym pierwszym (z wyjątkiem wspomnianego już fundamentalizmu), a które w każdym razie, nawet jeśli nie traktują Biblii jako świętego tekstu, nie mogą same pominąć faktu, że właśnie jako taki został on przekazany.

Wśród ujęć kulturowych wyróżnia się, wspomniane już, ujęcie historyczno-krytyczne, rozwijane od XVIII wieku, a badające teksty biblijne z punktu widzenia ich powstania. Stara się ono, szczególnie w odniesieniu do Pięcioksięgu, wyróżnić, niekiedy w odniesieniu do tego samego wersetu, różne „źródła”.

Analizy takie są bardzo złożone i wysoce specjalistyczne, mogą one jednak pomóc wyodrębnić poszczególne warstwy historyczne, np. odróżnić bardziej archaiczne od współczesnych. W tak prowadzonych badaniach rozpracowuje się wybrane aspekty kulturowe, w których Biblia była – także w odniesieniu do estetyki – jedną z matryc kultury zachodniej. Najistotniejsze są te aspekty, dla których odniesienie do Biblii stało się fundamentalne w czasie powstawania i rozwoju estetyki filozoficznej w XVIII wieku.

### 3. Relacje między estetyką a Biblią

W Biblii jest wiele fragmentów mówiących o tematach interesujących, jeśli nie fundamentalnych, dla estetyki, gdy pojmujemy tę estetykę na sposób otwarty. Biblia, jeśli nawet nie zajmuje się *piękną sztuką*, to mówi, wcale niemało, o pięknie i o sztuce, o poezji i języku, o wrażliwości i doświadczeniu. Idzie zatem, by dokonać rozeznania, co w Biblii może być interesujące dla szeroko rozumianej estetyki (Tatarkiewicz, 1962b: 11–20).

I tak jest na przykład z pierwszymi stronami Księgi Rodzaju, które dotyczą stworzenia, a powtórzeniem ich treści są księgi mądrościowe. Podobnie, a może bardziej, z fragmentami Księgi Wyjścia, gdzie mowa o zakazie tworzenia obrazów sugerującym opozycję między obrazem a słowem, zarazem jednak mieszczącymi szczegółowy opis prawdziwego dzieła sztuki, jakim jest Świątynia (Przybytek).

Pierwszy rodzaj estetyki, w formie pojęciowej, nie jest prawie w ogóle poruszany w Biblii. W sensie później rozwiniętych przez estetykę filozoficzną idei, można by go nazwać estetyką „implicite”. W innych częściach Biblii tematy estetyczne pojawiają się bardzo wyraźnie, dlatego wolimy mówić o „estetyce explicite”. Jest to zgodne ze zwyczajem używanym przy wskazaniu estetyki, którą dzieło sztuki niesie ze sobą (być może nawet nieświadomie, ponieważ bez opracowania pojęciowego, a w konkretności tegoż dzieła) (Tatarkiewicz, 1962a: 13–14).

Biblia jest także wysokiej próby dziełem literackim, stąd immanentnie zawiera w sobie poetykę i estetykę. Jawną estetyką Biblii w znaczeniu sformułowania tematów

estetycznych oraz ukryta estetyka w znaczeniu poetyki i estetyki ukrytej w Biblii jako dziele literackim są ze sobą silnie powiązane. Główny ich związek polega na tym, że w Biblii hebrajskiej prymat słowa nad obrazem prowadzi do rozwoju sztuk realizujących się w słowie, zatem do muzyki, ściśle powiązanej z poezją, którą zawsze śpiewano.

Istnieje jeszcze trzeci sens, w którym można mówić o „estetyce Biblii”. Otóż wskazaliśmy wcześniej na kulturowo-hermeneutyczne spojrzenie na Biblię. Jest ona w nim przedstawiona jako jedno z głównych źródeł kultury zachodniej. W tym znaczeniu należałoby omówić wybrane wpływy Biblii na estetykę współczesną.

Biblia wywarła również wpływ na sztukę zachodnią, która przez wiele wieków była w istocie sztuką sakralną. Religie wywodzące się z Biblii, tj. judaizm i chrześcijaństwo, w tradycjach różnych wyznań wytworzyły (w zależności czy zachowały przykazanie aikoniczne<sup>4</sup>, czy nie) znaczący zasób dzieł sztuki zachodniej, szczególnie w dziedzinie malarstwa i muzyki. Do zasobu sztuki sakralnej, a przynajmniej zawierającej elementy religijne, należy włączyć sztukę inspirowaną Biblią, nawet jeśli nie jest ona nośnikiem treści religijnych. Dziedzina sztuki sakralnej dotyczy przede wszystkim historii sztuki i kultury, które w Biblii mają swój *wielki kod* (Frye, 1986), może on też dotyczyć estetyki.

## 4. Estetyczna forma Biblii (Franz Rosenzweig)

Franz Rosenzweig (1886–1929), wybitny żydowski myśliciel, na rok przed śmiercią napisał esej: *Tajemnica stylu opowieści biblijnych* (Rosenzweig, 1937: 167–187). Zaprzecza w nim pogładowi, że nie można pogodzić treści religijnej z formą estetyczną. Twierdzi, że Biblia zawiera znaczące wartości estetyczne, jednak gdyby mierzyć je kategoriami piękna literatury, należałoby znaleźć nowe punkty odniesienia.

Biblia nie jest najpiękniejszą ani najgłębszą książką na świecie, nie jest też najbardziej pasjonującą, najprawdziwszą, najmądrzejszą. Nie jest też najważniejsze, jakie przymioty jeszcze zostaną na jej cześć wymienione. W istocie, żadne określenie nie zrobi na nikim wrażenia, jeśli sam człowiek nie będzie do niej przekonany, pomimo to, Biblia jest księgą najważniejszą. Można to udowodnić. Najbardziej fanatyczny antagonistą musi przyznać temu stwierdzeniu rację, przynajmniej w odniesieniu do przeszłości, a przez swoją niechęć, mimo woli, potwierdza wszystko także w relacji do teraźniejszości. Nie idzie o osobisty gust, nastawienie umysłowe czy ideologię, to raczej sprawa historii świata aż do naszych czasów (Rosenzweig, 1937: 178).

Zdaniem Rosenzweiga, opowiadania biblijne mogą być w pełni uznane w kategoriach piękna religijnego tylko wtedy, gdy odbiorcy doświadczą wewnętrznego

<sup>4</sup> Aikoniczny – wg *Słownika języka polskiego PWN* „unikający z przyczyn religijnych wyobrażeń istot żywych”, <https://sjp.pwn.pl/sjp/aikoniczny;2549122.html> (dostęp: 26.08.2022).

poruszenia aż do aktywnego posłuszeństwa, do „bliskiego spojrzenia na Synaj”, gdy opowieści te stają się punktem otwierającym dyskurs (Rosenzweig, 1937: 170).

Rosenzweig twierdzi, że Biblia udowodniła swój dialogiczny wpływ na życie i historię ludzkości. „Ile razy recytowane są Psalmy, przestrzegane jest Prawo, zaufaniem obdarzani są Prorocy, tyle razy słowa przestają być milczącym monologiem, a nabierają głosu, wzywając do dialogu odwiecznych partnerów: człowieka do słuchania Boga i do odpowiedzi” (Rosenzweig, 1937: 180).

Według Rosenzweiga, opowiadania biblijne nie zapewniają ciągłego odnowienia, jak czynią to Psalmy, gdy są przywoływane w modlitwie wspólnotowej. Nawet między wyobcowanymi słuchaczami rozwija się tajemnicza „sieć dialogu”, opowiadania zaś, w szacie epickiej przeszłości, zachowują pełną moc anegdotyczną jako opowiadania współczesne. Poprzez pytania i odpowiedzi, dykcję i sprzeczności, Psalmy obdarowują wszystkich przebudzonych do spełniania czynów, do zachowania nadziei i miłości, zatem do wszystkiego, czego im brakuje. Dodatkowo sprawiają, że słuchacze czują się unoszeni na duchowych skrzydłach. Zawsze gdy Biblia jest na nowo odczytywana, interpretowana, gdy ludzie naszych czasów znajdują drogę, by z nią obcować i przyjąć stawiane przez nią wymagania, osiągając wszystko, co stanowi o ich rozwoju jako istot ludzkich, wtedy kategorie literackie Biblii ujawniają się w całej posiadanej pełni i wtedy są piękne.

Święty tekst, jeśli jest odczytywany i nie inspiruje do przemiany, w istocie pozabawiony jest piękna i autorytetu. Nie warto poświęcać mu zainteresowania, chyba że treść Biblii potraktować jedynie jako przedmiot naukowych dociekań. Jeśli zaś minione pokolenia czuły się przynaglone przesłaniem zawartym w tekście, jeśli ten tekst zmieniał ich życie, to dla ludzi naszych czasów, zorientowanych religijnie, winno to być inspiracją, by zagłębić się w treść.

W liście do żydowskiego badacza studiów biblijnych, Benno Jacoba, Rosenzweig wyjaśnia, dlaczego wiele fragmentów tekstów Biblii wpłynęło i nadal, aż do dziś, oddziałuje na ludzkość: „Biblia i nasze serca wyrażają to samo. Z tego powodu (i tylko z tego powodu) Biblia jest *objawieniem*” (Rosenzweig, 1979: 708). Biblia to pierwotne zwierciadło duszy człowieka, zdolne ujawnić i odpowiedzieć na najgłębsze tęsknoty i niedostatki jego serca. Przejrzyistość i oświeclająca moc tego zwierciadła stanowi o jego pięknie i autorytatywnej sile.

## 5. Wybrane motywy biblijne

Dan O. Via i inni badacze uważają, że przypowieści Nowego Testamentu są autonomicznymi, relacyjnymi, estetycznymi obiektami, tzn. prawdziwymi dziełami, których interpretacja musi nastąpić w momencie ich odczytywania (Via, 1967). Stając się oknem i lustrem, w pełni rozwinięte „dzieło sztuki – przypowieści”,

pośredniczy w przeniesieniu go do codziennego świata i konfrontuje czytelnika z jego własną podstawową kondycją. Czytelnik zostaje doprowadzony do wnikięcia w treść i określenia wymagań etycznych przypowieści. Wymagania zaś winny być mierzone w świetle ich treści objawieniowej, ponad wszystko jednak przez ich treść historyczno-literacką i estetyczną.

Próby pełniejszego zrozumienia tekstów religijnych za pomocą kategorii estetycznych są imponującym osiągnięciem. Estetyczne spojrzenie ponad czasem i gatunkami wciąż jeszcze nie zakorzeniło się wystarczająco. Reguł estetyki literackiej nie można bowiem bez zastrzeżeń stosować do pism religijnych. Uzasadnieniu niech posłuży kilka przykładów z żydowskiego i chrześcijańskiego Pisma Świętego. Pokazują one, jak piękno Objawienia może promieniować i inspirować w wymiarze estetycznym.

### 5.1. Elementy dramatyczne (1 Mch)

Pierwsza Księga Machabejska powstała w burzliwym kontekście historycznym, kulturowym, czasowym, a przede wszystkim politycznym. Na kompozycję 1 Mch spojrzeć trzeba przez pryzmat racji stanu narodu żydowskiego (Gądecki, 2007). Pierwsza Księga Machabejska to dzieło historyczne, opisujące walki Żydów o niepodległość w latach 175–134 przed Chrystusem. Wspomniano w niej także o podbojach Aleksandra Macedońskiego. Nie znamy imienia autora, możemy natomiast stwierdzić, że znał on dobrze dzieje tej epoki. Mógł to być członek dworu dynastii machabejskiej. Współcześnie Żydzi traktują tę księgę jako cenne świadectwo bohaterstwa walki przodków z wrogami.

Pierwsza Księga Machabejska zaczyna się od opisu potężnej inwazji Aleksandra Wielkiego. Przemaszerował on z zachodu na wschód i podbił potężne królestwo Persji. W zwycięskich kampaniach spłądował wiele krajów, a liczne narody uznały jego panowanie. Aleksander zmienił się w wyniosłego i nadętego człowieka, ustanowił despotyczne rządy. Wkrótce jednak zachorował i przeczuwając, że umiera, podzielił swoje imperium między dowódców armii, którzy po jego śmierci koronowali się na królów.

Diadochowie – jak ich nazywamy – sprowadzili na cały ówczesny świat wielkie nieszczęście. Jednym z najbardziej bezbożnych i niegodziwych potomków dynastii greckiej okazał się Antioch IV Epifanes (175–164 przed Chr.). Żydzi cierpieli z powodu jego ucisku, pojawili się wśród nich też zdrajcy Prawa, którzy przekonali wielu do porzucenia Boga i wiary ojców (1 Mch 1,1–15). W 164 roku przed Chr. Antioch zniszczył Jerozolimę, a jej świątynię przekształcił w miejsce pogańskiego kultu. Zabronił pielęgnowania żydowskich zwyczajów, przymuszał do przyjmowania greckiego stylu życia. Prześladowania spotkały się z reakcją Żydów, którzy pod wodzą kapłana Matatiasza zorganizowali powstanie przeciw tyranowi.

Rozdział ten, choć napisany przez żydowskiego patriotę, prezentuje styl wypowiedzi typowy dla klasycznych greckich historyków. Wszystkie zdania są logicznie ze sobą powiązane, każde słowo jest na właściwym miejscu i zawiera określony przekaz. Efekt dramatyczny jest przekonujący. Warto pamiętać, że Biblia zawiera niewiele „klasycznych” nawiązań i treści historycznych.

Oprócz religijnie kontrowersyjnych Ksiąg Machabejskich są w Biblii tylko dwa fragmenty, których treść nie ogranicza się do historii Izraela, ale dotyczy historii innych narodów. Chodzi o tzw. Genealogię (Rdz 10) i Księgę Daniela 11. Ta ostatnia jest ukrytą opowieścią o historii narodu od czasów Imperium Perskiego do Antiocha IV Epifanesa.

Franz Rosenzweig w cytowanych wyżej artykułach wskazuje, że opowiadania Pięcioksięgu nie są historiografią w klasycznym sensie i właśnie dlatego są religijnie imponujące. Anegdoty, legendy, motywy baśniowe, reminiscencje historyczne, akty symboliczne, katastrofy, czyny wyzwolenia itd. tworzą literacką paletę niespodzianek i tajemnic. Są one o wiele bardziej atrakcyjne niż klasyczne piarstwo historyczne, ponieważ zwracają się do czytelnika w sposób religijnie sugestywny.

Przesłanie Pierwszej Księgi Machabejskiej dotyczy stosunku ludzi wierzących do obcej władzy, kultury i religii. Kultura grecka, jako taka, nie została w niej jednak potępiona. Autor dzieła naśladuje w nim wzory historycznego piarstwa greckiego. Według niego wiedza czy sztuka odmiennych kultur nie jest czymś złym. Złe jest przyjmowanie ideologii, moralności i kultu sprzecznych z religią objawioną. Księdze obca jest też wroga postawa wobec obywateli innych narodowości; krytykuje się jedynie agresorów. Autor dostrzega przychyłność niektórych Greków, Rzymian zaś uznaje za politycznych sojuszników.

## 5.2. Literacka subtelność (Księga Estery)

Hebrajska Księga Estery (*Megillat Esther*) jest jedyną księgą biblijną, która religijne przesłanie przedstawia językiem świeckim. Słowo „Bóg” w niej nie występuje. Nawet gdy mowa o zwyczajach religijnych, takich jak czas postów, świąt, dawania jałmużny (Est 3,6; 9,19–28), nie ma w niej bezpośredniej religijnej argumentacji czy aluzji, a jedynie dyskretne implikacje. Ze względu na niereligijną dykcję i niektóre epizody zdradzające żydowską skłonność do zemsty (Est 7,8–10; 9,1–16) kanoniczny charakter Księgi Estery był przez pewien czas kwestionowany.

W Księdze tej poczyniono mały krok w kierunku polepszenia porządku świata. Mieszkańcy Hainan chcieli zaatakować wszystkich Żydów i pozbawić ich własności (3,13). Lec po tym, jak Żydzi zostali uratowani ze szponów Hamana, sytuacja uległa odwróceniu. Żydzi jednak nie dopuścili się grzechu ciężkiego i nie zagarnęli dóbr zamordowanych wrogów.

Akceptację Księgi Estery najlepiej uzasadnia Est 9,27: *Żydzi wstawili się za nią i przyjęli ją*. Słowa interpretuje się następująco: „wstawili się za nią” – powyżej (w niebie); „i przyjęli ją” – poniżej na ziemi (lud Boży). Tradycja rabiniczna, na poparcie argumentów „za”, dodała Est 9,28: *A tych dni Purim Żydzi nigdy nie zapomną*. Argument był ostateczną odpowiedzią, ponieważ wyrażał rabiniczny pragmatyzm: Księga Estery została przyjęta jako Pismo Święte, ponieważ stała się bardzo droga narodowi żydowskiemu. Jeśli lud Boży ją pokochał, to jest ona również ukochaną przez Boga.

Łączęgo jednak naród żydowski tak bardzo upodobał sobie Księgę Estery, że przestrzegał i do dziś przestrzega wynikających z niej zobowiązań? Pytanie o autorstwo, a także o historyczną godzinę jej powstania i przejrzystość narracji może nas doprowadzić do odpowiedzi. Nieznany Żyd, dobrze zorientowany w religijnych i politycznych nieszczęściach zachodzących w rejonie Jerozolimy, był w stanie zrozumieć śmiertelne niebezpieczeństwo, jakie tyrania hellenistycznych Seleucydów stanowiła dla Żydów w Judei i Jerozolimie.

Za czasów Seleucydosa IV (187–175 przed Chr.) skarb świątynny był plądrowany, a naród żydowski narażony na wiele przykrości. W pierwszych latach panowania Antiocha IV nasiliły się religijne i kulturalne ataki na Żydów (por. Dn 2–6; 11). Wspomniany Żyd chciał ostrzec swoich rodaków w zawołanym stylu opowieści z Persji: „Miejcie się na baczności! Musicie się spodziewać okrutnych prześladowań ze strony Antiocha IV”.

Autor próbował zwrócić się przede wszystkim do tych Żydów, którym udało się zostać wpływowymi dygnitarzami w hellenistycznym systemie władzy politycznej, a którzy ukryli swoją żydowską tożsamość przed pogańskimi panami. Piękna Estera, która na rozkaz Mordechaja początkowo nie ujawniła żydowskiego pochodzenia (Est 2,10.20), posłużyła autorowi za prototyp Żydów, którym się powiodło, choć próbowali ratować swoją skórę, nie zważając na prześladowania i cierpienia własnego narodu (4,13).

Właśnie wpływowych, w ich samolubnych ambicjach, autor nakłaniał do porzucenia egoizmu i opowiedzenia się po stronie ciężko doświadczanego ludu. Potężna pozycja, jaką zajmowali, mogła umożliwić im udzielanie pomocy i zapisanie doświadczeń. Powinni jednak unikać pochopnych działań, raczej postępować ostrożnie i z rozwagą, dokładnie tak, jak uczyniła to królowa Estera (Est 5–7).

Roztropna i skuteczna solidarność z uciśnionym ludem Bożym stanowi centralny temat Księgi Estery; nie jest on jednak traktowany w sposób uogólniony, ale mocno osadzony w kontekście innych biblijnych przesłań. Szczególnie znaczące i potęgujące dramaturgię jest to, że temat ten nawiązuje do biblijnej tradycji Amaleka. Antyżydowski Haman przedstawiony jest jako „Agagita”, czyli Amalekita (Est 3,1.4.10). Gdy dowiaduje się, że Mordechaj, który nie chce mu się pokłonić, jest Żydem, postanawia zniszczyć go wraz z całym narodem żydowskim (Est 3,6).

Historia o Amaleku jest najbardziej przerażająca ze wszystkich zachowanych na kartach Starego Testamentu. Kiedy Izrael pierwszy raz zwątpił w bliskość Boga (Wj 17,7), Amalek pojawił się jako wróg ludu. Wybuchła wojna, którą dzięki modlitwie Mojżesza Izrael wygrał.

Po wojnie nastąpiła surowa przepowiednia wrogości: *Pan będzie prowadził wojnę z Amalekiem z pokolenia na pokolenie* (Wj 17,16). Trwała wrogość między Izraelem a Amalekiem została nałożona na Izrael jako obowiązek (Pwt 25,17–19).

W Pierwszej Księdze Samuela 15 król Saul, Beniaminita, ma wyrzuty sumienia, że nie wypowiedział całkowitej wojny Agagowi, królowi Amaleka. Zamiast to zrobić, posłużył się kiepskimi wymówkami i zachował znaczną część łupów. Mordechaj z rodu Beniamina – według opowieści Estery – zdawał sobie sprawę z niebezpiecznej natury współczesnych mu Amalekitów i zrobił wszystko, co w jego mocy, by ich zniszczyć. W Biblii słowo *Amalek* symbolizuje okrutne, antagonistyczne wobec Boga siły.

W rzeczywistości Księga Estery zwyciężyła. Wkrótce po jej powstaniu pojawił się nowy Haman, czyli Amalek: Antiochus IV Epifanes. Okazało się, że zagrożenie ze strony Amaleka-Hamana nieustannie powraca. Żydzi nie mogli już oczekiwać życia w pokoju. W późniejszych wiekach z Amalekiem-Hamanem utożsamiono Hitlera.

Księga Estery jest nie tylko świadectwem żydowskiej tożsamości i historii, posiada ona też szczególną literacką przejrzystość i subtelność. Czytając lub słuchając opowieści w niej zawartych, każdy Żyd związany z tradycją żydowską natychmiast zdaje sobie sprawę z tego, że jej świecki język jest jedynie zasłoną nałożoną na religijne przesłanie. Odnosi się ono zarówno do każdego Żyda z osobna, jak i do całego narodu żydowskiego, także do relacji między jednostkami a narodem.

### 5.3. Sugestywne oddziaływanie religijne (List św. Jakuba)

Pełnej kanonicznej aprobaty dla Listu św. Jakuba, by móc umieścić go w tekstach Nowego Testamentu, udzielono dopiero ok. 400 roku. Do tego czasu zatem, w kilku pierwszych wiekach Kościoła, pojawiały się trudności związane z zaakceptowaniem go jako tekstu Pisma Świętego. Nawet po wprowadzeniu go do biblijnego kanonu, niejasności nie ustały. W XVI wieku Marcin Luter uznał List Jakuba, Księgę Estery i 2 Księgę Machabejską za zbyt żydowskie, stwierdzając przy tym, że lepiej byłoby nie włączać ich do kanonu Ksiąg świętych. List Jakuba został uznany przez Lutra za pismo pożyteczne, ale niekanoniczne<sup>5</sup>.

List Jakuba zawiera wiele niepopularnych stwierdzeń, wzbudzających, w różnym czasie, podejrzenia wśród chrześcijan. I tak czytamy: *Niechaj wielu z was nie*

<sup>5</sup> Por. Luter, 1992: 98–100.

*staje się nauczycielami, bracia moi, bo wiecie, że ci, którzy nauczają, będą sądzeni z większą surowością* (J 3,1). Przywołane słowa mają być sprawdzianem dla ideowych entuzjastów rodzącego się Kościoła, wierzących, że skrupulatne wyznawanie dogmatu o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie jest jedyną siłą chrześcijaństwa. Starali się oni tworzyć Kościół na wzór parażydowskiej organizacji, gdzie relacje przebiegają na zasadzie mistrz – uczeń. W poczynaniach swoich nie wzięli oni pod uwagę, że Jakub podstawowe żydowskie wyznanie wiary *Sz'ma Israel* złągodził na: *Wierzycie, że Bóg jest jeden; dobrze czynicie. Nawet demony wierzą i drżą* (2,19).

Jakub nie przywiązywał wielkiej wagi do tego, co uważa się za słuszne, uwagę koncentrował na tym, co czyni się dla miłości bliźniego (por. 2,24). Nieustannie i na nowo podkreślał więź łączącą tradycję żydowską z wiarą wyrażaną w uczynkach. Jakub przedstawiał Abrahama, nierządnicę Rahab i proroka Eliasza zgodnie z żydowską interpretacją (2,21–26) i to Hiob, a nie Jezus, został ukazany jako wzór pokornie znoszonego cierpienia. Oczywiście jest zatem, że Jakub sprzeciwiał się oddzieleniu Kościoła od jego żydowskich korzeni.

W czasach po Holokauście potrafimy wyobrazić sobie katastrofalne skutki oddzielenia chrześcijaństwa od judaizmu, jego żywej i aktywnej pobożności (Szuchta, Trojański, 2012). Zaczynamy też dostrzegać niebezpieczeństwo mariaży religii z ideologiami. Wszystko to czyni List Jakuba niedającym się pominąć fragmentem Pisma Świętego. Po wojennych doświadczeniach Europy, przesiąkniętych złem i nienawiścią wobec narodu żydowskiego, wynikających z fanatycznie ideologicznego myślenia, List Jakuba posiada niesłabnącą religijną sugestywność i wartość.

## 6. Przypowieść o Królewskim Winie

Nowy Testament i pisma rabiniczne ukazują, w jaki sposób religijna i estetyczna moc objawienia starotestamentowego została przystosowana, aby była użyteczna w kolejnych epokach w obliczu odmiennych problemów. Badacze teologii chrześcijańskiej, teologii ogólnej i literatury skłonni są interpretować przypowieści Nowego Testamentu jako wyraźny przykład trwałej mocy objawienia biblijnego ukazwanego nieustannie w nowej szacie. By potwierdzić, że spostrzeżenie to odnosi się również do przypowieści rabinicznych, omówimy krótko ten oryginalny gatunek.

Przypowieść rabiniczna składa się z porównań, symboli, metafor i alegorii, w metaforycznej strukturze przedstawia nieskomplikowaną, profaniczną, fikcyjną narrację zawierającą fabułę. Fabuła takiej przypowieści nie stanowi sama o sobie, lecz służy egzegezie Prawa ustnego i pisanego (*Tora ona be'al-Pe* i *Tora ona bi-Ketav*), przeprowadzanej zgodnie z interpretacją rabinów. Opowiadanie – przypowieść zazwyczaj komponował narrator doskonale znający Torę, jego zamiarem

było wyjaśnienie znaczeń i poglądów zawartych w określonym jej fragmencie, lub uczynienie tegoż fragmentu bardziej zrozumiałym.

Przypowieść nie jest skierowana do pojedynczego człowieka i nie odnosi się do żadnego konkretnego wydarzenia. Ma ona służyć wspólnemu nauczaniu religijnemu, liturgicznemu lub halachicznemu gmin żydowskich. Narrator bierze pod uwagę, że wspólnoty te nie żyją już w czasach biblijnych, lecz potrzebują impulsów odnoszących się do ich współczesnych potrzeb. Będąc strukturą metaforyczną, zarówno świecką (*mashal*), jak i odnoszącą się do objawienia (*nimshal*), przypowieść rabiniczna rozszerza swoje znaczenie na nieograniczony i wieczny świat objawienia.

Ilustracją, zarazem schematem, może być dla narracji świeckiej (odnoszącej się do fabuły codziennych zdarzeń) zamknięta figura, jaką jest koło, natomiast dla objawienia – parabola jako otwarta ku nieskończoności i ukazująca wielość sensów aktualizujących jego treść. Koło i parabola znajdują się na dwóch kontrastowych płaszczyznach. Koło dotyczy ludzkiego doświadczenia, parabola przywołuje świat objawienia. Obie płaszczyzny nie stykają się z sobą, choć wzajemnie siebie ukazują i tłumaczą. Dobrym przykładem takiej współzależności jest Przypowieść o Królewskim Winie (Mandelbaum, 1962: 227; Atzmon, 2019: 1–23; Verhelst, 1997: 129–138).

Rabbi Berekhia powiedział w imieniu Rabbi Leviego:

Podobnie jak król,

który posiadał winnicę  
i przekazał ją dzierżawcy

Kiedy winnica wydała dobre wino,  
król mówił:

Jak dobre jest wino  
z *mojej winnicy!*

Ale kiedy wydała złe wino

król mówił:

Podobnie Święty, niech będzie  
błogosławiony,

powiedział na początku  
do Mojżesza:

„Przyjdź zatem teraz,  
A ja cię wyślę do faraona,  
żebyś mógł wyprowadzić  
*mój lud*, dzieci Izraela  
z Egiptu” (Wj 3,10)

Ale po tym, jak Izrael popełnił  
ten swój niewypowiedziany czyn,  
co On powiedział?

Jak złe jest wino *mojego dzierżawcy!* „Zstąp na dół, bo sprzeniewierzył się lud Twój, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej” (Wj 32,7)

|                                                                                                                                                      |                                                                                                                     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Na co dzierżawca odparł:<br>Mój Panie i Królu!<br>Kiedy winnica wydaje<br>dobre wino,<br>mówisz:<br>Jak dobre jest wino<br>z <i>mojej winnicy!</i> ? | Na to Mojżesz odparł:<br>Panie Wszechświata!<br>Kiedy dzieci Izraela grzeszą,<br><br>zostają nazywane <i>moimi!</i> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|                                                                                         |                                                                    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| Ale kiedy wydaje złe wino,<br>mówisz:<br>Jakie to złe<br>od <i>mojego dzierżawcy!</i> ? | Ale kiedy są wolni od grzechu,<br>są nazwani<br><br><i>Twoimi!</i> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|

|                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Czy to dobrze, czy złe,<br>Wino jest <i>Twoje!</i> | Jednak grzeszni czy bezgrzeszni,<br>oni są <i>Twoi!</i><br>„Oni są przecież Twoim ludem,<br>Twoją własnością” (Pwt 9,29).<br>„Panie nasz, Boże, nie zatracaj ludu swego,<br>własności swojej” (Pwt 9,26)<br>„Dlaczego, Panie, płonie gniew Twój<br>przeciw ludowi Twemu” (Wj 32,11) |
|----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

## 6.1. Treść

Król → Bóg. Winnica → Izrael. Dzierżawca → Mojżesz. Posiadać winnicę → sprawić, by Izrael w Egipcie stał się Bożą własnością. Dać winnicę dzierżawcom → być posłusznym Bogu podczas Wyjścia. Wydać złe wino → zgrzeszyć przeciw Bogu, czcząc złotego cielca.

Ta przypowieść daje jasny obraz napięcia pomiędzy tokiem i strukturą narracji a jej zakodowanym przesłaniem.

Tabela 1. Porównanie struktury wątków *mashal* i *nimshal*

| <i>mashal</i><br>Tekst powierzchniowy<br>= poziom świeckiego<br>doświadczenia (uczestnicy)                                                | <i>nimshal</i><br>Pogłębia tekst<br>= poziom objawienia                                                                                                                 | Struktura wątku                                        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| Król ma winnicę.<br>Król przekazuje winnicę<br>Dzierżawcom.                                                                               | Bóg wybiera Izrael.<br>Bóg powierza Izrael Mojżeszowi.                                                                                                                  | <i>Wstęp</i>                                           |
| Winnica wydaje<br>dobre wino.<br>Jakie dobre wino<br>z mojej winnicy!<br>Winnica wydaje złe wino.<br>Jakie złe wino<br>mojego dzierżawcy! | Izrael jest posłuszny<br>Podczas Wyjścia.<br>Bóg przychyli się<br>w stronę Izraela.<br>Izrael grzeszy (złoty cielec).<br>Bóg zostawia<br>Mojżesza z Izraelem<br>samego. | <i>Wątek z<br/>mylnymi<br/>perspektywami</i>           |
| Odpowiedź dzierżawcy: złe<br>czy dobre, oba rodzaje wina<br>należą do króla.                                                              | Odpowiedź Mojżesza:<br>w posłuszeństwie<br>i w grzechu Izrael<br>pozostaje własnością<br>Boga.                                                                          | <i>Wskazówka:<br/>Bóg nie jest<br/>taki jak ludzie</i> |

Źródło: opracowanie własne.

Prawdziwe znaczenie przypowieści ujawnia się w ostatnim zdaniu *mashal* i *nimshal*. Oba teksty zdają się sugerować, że Bóg sądzi i działa jak ludzie, zrzucając winę na kogoś innego. W narracji profanacyjnej i jej przeniesieniu na relację Boga z Mojżeszem i Izraelem używane są stwierdzenia ukrywające prawdziwą sytuację i wprowadzające w błąd co do perspektywy. Sprawiają one wrażenie, że Bóg zachowuje się jak ludzki właściciel, pragnący korzystać tylko z dobrych części swojego majątku. Niepowodzeniami zaś obarcza podwładnych.

Podobnie jak ludzki właściciel, musi On wiedzieć i być świadomym niewłaściwej postawy oskarżonego. Podobnie jak człowiek, nie kwestionuje posiadania na własność winnicy, kupuje tylko złe produkty (wino). Przenosząc znaczenie fabuły na relację Boga z Izraelem, oznacza to, że Najwyższy kocha jedynie posłusznego Izraela w czasie Wyjścia z Egiptu. Kiedy Izrael sprzeniewierzył się Bogu i oddał cześć złotemu cielcowi, Bóg cofnął swą miłość i odwrócił się od Izraela.

## Konkluzja

Prezentowany przegląd wyznaczników estetyki biblijnej, wskazujący na jej autorytet i siłę perswazji, prowadzi do stwierdzenia, że literatura sakralna nie zależy wyłącznie od piękna literackiego. Księgi biblijne zawierają wewnętrzny czynnik zdolny do wywołania przemiany człowieka. Muszą być zatem komunikowane z poziomu boskiego na poziom ludzki i odwrotnie, muszą także stawać się naprawdę weryfikowalne w przebiegu wydarzeń historycznych.

Religijny urok estetyczny Starego i Nowego Testamentu oraz pism rabinicznych jest żywy również w naszych czasach. Pisma święte muszą odzwierciedlać to, co boskie, aby przemówić do ludzkiego *sensus religiosus* i poruszyć go. Literatura święta powinna potwierdzać historyczne doświadczenie religijne, aby człowiek stawał się lepszy i roztrośniejszy, a przynajmniej otrzymywał impuls w tym kierunku.

Na Pismo Święte jako zbiór tekstów objawionych można patrzeć przez pryzmat estetyczny. Forma estetyczna może stać się kolejnym kluczem do wielkiego i nadal nieodkrytego skarbu, jakim jest historia i treść Objawienia. Kluczy do odkrycia tego skarbu może być wiele i nie idzie o to, by znaleźć tylko ten jeden właściwy, ale by potrafić właściwie posługiwać się każdym z nich. I jak nie powinno się wyważać otwartych już drzwi, tak nie powinno się wyrzucać kluczy do drzwi jeszcze zamkniętych. Być może Stwórca daje nam najpierw klucz, pozwalając poszukać drzwi, które można nim otworzyć.

## Literatura

- Appelbaum A. (2010), *The Rabbis' King-Parables: Midrash from the Third-Century Roman Empire*, Gorgias Press, New York.
- Atzmon A. (2019), *The Original Order of Pesikta de-Rav Kahana*, „Journal of Jewish Studies”, vol. LXX, no. 1, s. 1–23.
- Czerski J. (1997), *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Cylkow I. (2017), *Pięć Zwojów Hamesz Megilot*, przepisanie: M. Sopek, J. Foremniak, World Without End Publishing, Łódź.
- Flusser D. (1981), *The Rabbinic Parables and the Parableteller Jesus*, Peter Lang, Bern.
- Frye N. (1986, wyd. oryg. 1982), *Il grande codice. The Bible and Literature*, Einaudi, Torino.
- Gądecki S. (2007), *Konfrontacja judaizmu z pogańskim hellenizmem* (1 Księga Machabejska), [w:] J. Frankowski (red.), *Księgi historyczne Starego Testamentu, cz. 2: Dziejopisarstwo okresu judaistycznego. Księgi Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Machabejskie, opowiadania historyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 72–78.
- Gołaszewska M. (1984), *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- Gołaszewska M. (2001), *Estetyka współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Harnisch W. (red.), (1982), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, [w:] *Wege der Forschung*, t. 575, Darmstadt.
- Haverkamp A. (1983), *Theorie der Metapher*, [w:] *Wege der Forschung*, t. 389, Darmstadt.
- Ingarden R. (1970), *Studia z estetyki*, t. I 1957, t. II 1958, t. III 1970, PWN, Warszawa.
- Jankowski A. (2003), *Królestwo Boże w przypowieściach*, wyd. 4, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Jędrzejewski S. (2007), *Biblia i judaizm*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Kaempfert M. (1983), *Probleme der religioesen Sprache*, [w:] *Wege der Forschung*, t. 442, Darmstadt.
- Laras G. (2006), *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*, Giuntina, Firenze.
- Levine A. J., Brettler M. Z. (red.), (2017), *The Jewish Annotated New Testament (JANT)*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford.
- Luter M. (1992), *Przedmowa do Listów św. Jakuba i św. Judy*, [w:] idem, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Wydawnictwo „Ogród ksiąg”, Warszawa, s. 98–100.
- Mandelbaum B. (red.), (1962), *Pesikta de-Rav Kahana*, Jewish Theological Seminary of America, New York.
- Morawski S. (1992), *Główne nurty estetyki XX wieku: zarys syntetyczny*, Wiedza o Kulturze, Wrocław.
- Papieska Komisja Biblijna (2002, wyd. org. 2001), *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, przekł. R. Rubinkiewicz, Verbum, Kielce.
- Piero S. (2004), *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano.
- Petuchowski J. J. (1973), *The Theological Significance of the Parable in Rabbinic Literature and the New Testament*, „Christian News from Israel” 23–24, s. 76–86.
- Ravasi G., Rupnik M. I. (2013), *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Rosenzweig F. (1937), *Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen*, [w:] F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlin, s. 167–187.
- Rosenzweig F. (1979), *Briefe und Tagebuecher*, red. R. Rosenzweig, II, Den Haag.
- Rzońca K. (red.), (2016), *Mowy stołowe wygłaszane przez Marcina Lutra podczas domowych dysput z przyjaciółmi*, Kampu – Spółdzielnia Socjalna, Kraków, s. 254.
- Smith M. (1963), *A Comparison of Early Christianity and Early Rabbinic Tradition*, „Journal of Biblical Literature”, vol. 82, s. 169–176.
- Szuchta R., Trojański P. (2012), *Zrozumieć Holocaust. Książka pomocnicza do nauczania o zagładzie Żydów*, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu, Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1962a), *Estetyka starożytna*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Tatarkiewicz W. (1962b), *Estetyka średniowieczna*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Verhelst S. (1997), *Pesikta de-Rav Kahana, chapitre I et la liturgie chretienne*, „Liber Annuus”, vol. 47, s. 129–138.
- Via D. O. (1967), *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Fortress Press, Philadelphia.
- Wohlmuth J. (1997), *Estetyka religijna/teologiczna*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii – zjawiska, dzieje, idee*, Verbinum, Warszawa, s. 111–113.
- Young B. H. (1998), *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts.
- Żurek S. J. (red.), (2020), *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny czy ekumeniczny?* Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin.

### ***Elements of aesthetics in the Bible. Characterization test***

This paper deals with the issue of religious aesthetics in the Bible on the example of the analysis of Franz Rosenzweig's thought, selected biblical themes and rabbinic literature. It briefly discusses Rosenzweig's essay *The Mystery of the Style of Biblical Stories*. According to the author, the Bible does not cease to influence the next generations of mankind through the category of beauty. From biblical literature discussed are: 1 Maccabees, the Book of Esther, and the Letter of St. James. The rabbinic "Parable of the King's wine" consists of comparison, symbols, metaphors and allegory, and in its metaphorical structure presents an uncomplicated secular fictional narrative. It is concluded that the religious aesthetic charm of the Old and New Testaments and rabbinic writings encourages in-depth scientific research in the perspective of Christian-Jewish dialogue and in its existential-religious and aesthetic-literary layer seems to be of great interest today.

**Keywords:** Bible, religious aesthetics, Franz Rosenzweig, 1 Maccabees, Book of Esther, Epistle of James, Parable of the King's Wine, rabbinic writings



Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. 42 635 55 77

Tom *Biblia jako miejsce spotkania wyznań chrześcijańskich* jest efektem rozważań przedstawicieli różnych dyscyplin nad Biblią i jej ekumenicznym wymiarem. Otwiera nowe perspektywy badawcze, ukazuje pewne aspekty tłumaczenia tekstu biblijnego, które miałyby spełniać funkcję ekumeniczną, ilustruje przejawy idei ekumenizmu w aspekcie historycznym i regionalnym. Przedmiotem szczególnego zainteresowania jest *Biblia Ekumeniczna* jako dzieło realizujące potrzebę tłumaczenia Pisma Świętego wspólnego dla wszystkich chrześcijan, niezależnie od przynależności konfesyjnej.



**WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU  
ŁÓDZKIEGO**

 [wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
 [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
 (42) 665 58 63

Książka dostępna również  
jako e-book

ISBN 978-83-8220-942-6



9 788382 209426