

# SYMPOZJUM

**Rok XXVIII 2024, nr 1(46)**

ISSN 2543-5442 e-ISSN 2544-3283



# | SYMPOZJUM

| Rok XXVIII 2024, nr 1(46) ISSN 2543-5442  
e-ISSN 2544-3283

| WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE KSIĘŻY SERCANÓW

**Symposium** – Półrocznik teologiczny  
**Symposium** – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną.

Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

A printed version of the journal is the original version.

The electronic version of the journal is available on the website [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

**Wydawca | Publisher**

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

**Redakcja | Editorial Team**

ks. dr Dariusz Salamon SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

ks. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nac. | deputy editor-in-chief)

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

**Redaktor tematyczny | Thematic editor**

ks. dr Adam Pastorczyk SCJ

**Redaktor językowy | Linguistic editor**

mgr Joanna Matusiak

**Rada naukowa | Editorial Board**

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE,

*Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma – Włochy*

ks. prof. Joseph Famerée SCJ, *Université catholique de Louvain – Belgia*

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, *PWT Wrocław*

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ,

*Universidad Pontificia de Salamanca – Hiszpania*

ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, *St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA*

ks. prof. mons. Livio Melina, *Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,*

*Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy*

prof. dr hab. Jana Moricová, *Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja*

o. dr Łukasz Popko OP, *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael*

o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, *Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy*

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL, *Lublin*

ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, *UPJPII Kraków*

**Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:**

**The periodical is indexed in the following databases:**

The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index Index Copernicus (IC) ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL ([dlibra.kul.pl](http://dlibra.kul.pl))

Google Scholar Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) Most Wiedzy Arianta

**Kontakt | Contact**

„Symposium”

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl) [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl) <http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

# SPIS TREŚCI

## SYMPOZJUM

1. KS. DR DARIUSZ SALAMON SCJ  
Od redakcji ..... 7

## HERMENEUTYKA W DRODZE

2. KS. DR PIOTR HEROK  
Chrystologiczne odczytanie Pism w Ewangeliach synoptycznych na przykładzie konklacji Dn 7,13 z Ps 110,1 ..... 13
3. DR MICHAŁ KLUKOWSKI  
Pisma autorytatywne i ich mesjańska interpretacja w świetle manuskryptów z Qumran ..... 49
4. DR INŻ. ANNA MARIA WAJDA  
Motyw czasu i miejsca w opowiadaniu o chrystofanii na drodze do Emaus (Łk 24,13-35) ..... 71

## ARTYKUŁY NADESŁANE

5. KS. DR LESZEK POLESZAK SCJ  
Elementy duchowości Najświętszego Serca Jezusowego w twórczości bł. Wilhelma z Saint-Thierry ..... 91
6. KS. DR STANISŁAW MIESZCZAK SCJ  
Różaniec – święci – ojczyzna. Święci uczą nas modlitwy za ojczyznę i służby ojczyźnie ..... 109
7. KS. DR PIOTR HEROK  
The Battle at Gibeon (Josh 10:7-15): its context of divine violence [Bitwa pod Gibeonem (Joz 10,7-15): kontekst boskiej przemocy]..... 125
- Zasady publikacji ..... 139



## TABLE OF CONTENTS

1. KS. DR DARIUSZ SALAMON SCJ Editorial .....	7
HERMENEUTIC ON THE WAY	
2. KS. DR PIOTR HEROK Christological Reading of the Scriptures in the Synoptic Gospels as Exemplified by the Conflation of Dan 7:13 with Ps 110:1 .....	13
3. DR MICHAŁ KLUKOWSKI The authoritative Scriptures and their messianic interpretation in light of the Qumran manuscripts .....	49
4. DR INŻ. ANNA MARIA WAJDA The theme of time and place in the story about christophany on the road to Emaus (Luke 24:13-35) .....	71
ARTICLES SUBMITTED	
5. KS. DR LESZEK POLESZAK SCJ Elements of the spirituality of the Sacred Heart of Jesus in the works of Blessed William of Saint-Thierry .....	91
6. KS. DR STANISŁAW MIESZCZAK SCJ Rosary – saints – homeland. The saints teach us to pray for the homeland and serve the homeland .....	109
7. KS. DR PIOTR HEROK The Battle at Gibeon (Josh 10:7-15): its context of divine violence .....	125
Publishing rules .....	142







**ks. dr Dariusz Salamon SCJ**  
**Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach**

ORCID: 0000-0003-2062-4649

email: [dariusz.salamon@hotmail.com](mailto:dariusz.salamon@hotmail.com)

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.001.21037>

## OD REDAKCJI

### EDITORIAL

**C**o właściwie zapowiada Stary Testament o przyszłym Mesjaszu? Czy wierzący Żydzi przed narodzeniem Jezusa dzięki nieustannej lekturze Mojżesza, pism i proroków mieli jasny obraz Mesjasza, który miał nadejść? Jaka jest precyzja i jednoznaczność starotestamentalnych zapowiedzi? Czy można ich wypełnienie się w Osobie Jezusa Chrystusa traktować jako koronny argument za prawdziwością Jezusa jako Mesjasza?

To jest tylko kilka pytań, którymi można nakreślić ramy tematyki naszego dzisiejszego sympozjum biblijnego pod hasłem „Hermeneutyka w drodze”. Hasło to nie jest przypadkowe. Nawiązujemy w nim przede wszystkim do znanego tekstu z Ewangelii św. Łukasza, który opowiada o tym, co wydarzyło się w drodze z Jerozolimy do Emaus „tego samego dnia” (Łk 24,13), czyli „w pierwszy dzień tygodnia”, jak rozpoczyna się 24. rozdział teże Ewangelii.

To na tej drodze uczniowie opuszczający Jerozolimę po śmierci Jezusa spotkali Nieznajomego, który „zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich

proroków, wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (24,27), czyli do Mesjasza. W ten sposób sam Jezus, który okazał się tym Nieznajomym, dokonał pierwszej popaschalnej hermeneutyki Starego Testamentu, czyli ukazania sensu i znaczenia zawartych w nim zapowiedzi mesjańskich.

Fascynujący jest przy tym sam obraz drogi, na której dokonuje się to wydarzenie, a właściwie proces wyjaśniania. Moglibyśmy powiedzieć, że jest to obraz Kościoła, który nieustannie znajduje się w drodze i na drodze do coraz lepszego zrozumienia tego przesłania, które związane jest z Osobą Jezusa Chrystusa, a właściwie – którym jest On sam. Jak pokazuje ten obraz, najważniejszą hermeneutyką jest ta, której dokonuje sam Jezus, zarówno przez swoje słowa, jak i przez swoje czyny.

Klasyycznym tego przykładem jest chociażby scena z Ewangelii św. Łukasza, gdy Jezus odczytuje najpierw passus z proroka Izajasza: „*Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie*” (4,18), aby na końcu stwierdzić, że dziś spełniły się te słowa Pisma. Czy może być lepsze wyjaśnienie sensu pism prorockich?

Tematyka biblijna podjęta w dzisiejszym symposium nie jest przypadkowa jeszcze z jednego powodu. Od stycznia powołaliśmy do życia przy naszym Wyższym Seminarium Misyjnym w Stadnikach Szkołę Biblijną „W Drodze do Emaus”. Zasadniczym celem tej szkoły jest stworzenie jej uczniom warunków dla pogłębionego zrozumienia pism tworzących Biblię, a właściwie zrozumienia, jaki obraz Jezusa z tych pism się wyłania. Możemy wyjaśnić to jeszcze jednym obrazem z Dziejów Apostolskich, który opisuje inną drogę z Jerozolimy do Gazy. Na tej drodze Filip przyłączył się do Etiopa, dworzanina królewskiego, który akurat czytał proroka Izajasza. Dworzanin nie rozumiał tego, co czytał, dopóki mu Filip nie wyjaśnił, że tekst dotyczy Osoby Jezusa Chrystusa. A zatem czy to w drodze do Emaus, czy w drodze do Gazy, do Krakowa czy do Stadnik pragniemy podejmować wysiłek słuchania tych, którzy lepiej rozumieją pisma: najpierw samego Jezusa, nawet jeśli czasem jest dla nas ukrytym nieznajomym, ale też biblijnego Filipa, który dla nas, sercanów, może dziś przyjmować imię ks. Stanisława Hałasa SCJ, ks. Krzysztofa Napory SCJ, a dla szerszego grona – któregoś z profesorów Szkoły Biblijnej czy obecnych tu prelegentów. Oczywiście, w ten sposób nie robimy nic nowego, a jedynie wpisujemy się w tę drogę Kościoła, który od zarania dziejów karmi się Słowem i to słowo rozważa razem z Maryją, Matką Jezusa.

Tej refleksji chcemy się dziś oddać z pomocą naszych szanownych prelegentów: dr Anny Wajdy (UPJPII, Kraków), ks. dr. Andrzeja Demitrowa (UO, Opole), ks. dr. Piotra Heroka (UO, Opole), dr. Michała Klukowskiego (KUL, Lublin) i naszego współbrata ks. dr. Krzysztofa Napory SCJ (KUL, Lublin).

ks. dr Dariusz Salamon SCJ

*redaktor naczelny*



# HERMENEUTYKA W DRODZE

HERMENEUTIC ON THE WAY





**ks. dr Piotr Herok**  
**Instytut Nauk Teologicznych**

**Uniwersytet Opolski**

ORCID: 0000-0001-5706-2366

email: [piotr.herok@uni.opole.pl](mailto:piotr.herok@uni.opole.pl)

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.002.21038>

## CHRYSOLOGICZNE ODCZYTANIE PISM W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH NA PRZYKŁADZIE KONFLACJI DN 7,13 Z PS 110,1

CHRISTOLOGICAL READING OF THE SCRIPTURES  
IN THE SYNOPTIC GOSPELS AS EXEMPLIFIED BY  
THE CONFLATION OF DAN 7:13 WITH PS 110:1

### Abstrakt

W niniejszym artykule autor podejmuje zagadnienie chrystologicznego odczytania Pism w Ewangeliach synoptycznych na przykładzie konflacji fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69). Po przedstawieniu zbioru Pism wchodzącego, wraz z Torą i Prorokami, w skład Biblii Hebrajskiej oraz statystyki ich recepcji u pierwszych trzech Ewangelistów autor bada najpierw starotestamentowe teksty w ich oryginalnym kontekście, a następnie analizuje ich recepcję u poszczególnych synoptyków. Teksty z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów

(por. 110,1) są studiowane zarówno z punktu widzenia ich użycia w narracji poprzedzającej, wyznaczonej kolejno przez zakończenie mowy eschatologicznej (por. Dn 7,13) i dyskusję Jezusa z przywódcami religijnymi na temat synostwa Dawida (por. Ps 110,1), jak również z perspektywy ich konklacji w scenie przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem.

**Słowa kluczowe:**

**Pisma | Ewangelie synoptyczne | Dn 7,13 | chrystologia | Ps 110,1**

### Abstract

In this article, the author addresses the Christological reading of the Writings in the synoptic Gospels with the example of a conflation of Dan 7:13 with Ps 110:1 in Mark 14:62, Matt 26:64 and Luke 22:69. After presenting the collection of the Writings that, together with the Torah and the Prophets, constitute the Hebrew Bible, as well as the statistics of their reception by the first three Evangelists, the author examines the Old Testament texts in their original context, and then analyzes their reception among the individual Synoptics. The texts of Dan 7:13 and Ps 110:1 are studied both from the point of view of their use in the preceding narrative, marked successively by the conclusion of the eschatological discourse (Dan 7:13) and Jesus' discussion with the religious leaders about the sonship of David (Ps 110:1) and from the perspective of their conflation in the scene of Jesus' interrogation before the Sanhedrin.

**Keywords:**

**Writings | synoptic Gospels | Dan 7:13 | Christology | Ps 110:1**

## 1. Prolegomena

Komponując swoje opowiadania autorzy Ewangelii synoptycznych obficie sięgali do tekstów Starego Testamentu. Wykazywali przez to, że zapowiedzi i obietnice mesjańskie kierowane przez wieki do Izraela znalazły swoje wypełnienie w Osobie Jezusa Chrystusa. W konsekwencji u poszczególnych synoptyków można odnaleźć cytaty, aluzje i nawiązania do ksiąg wchodzących w skład wszystkich trzech części Biblii Hebrajskiej – Prawa, Proroków i Pism. Celem niniejszego studium jest ukazanie na przykładzie konklacji fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1), w jaki sposób synoptycy wykorzystu-



ją teksty wchodzące w skład Pism, reinterpretując je zgodnie ze swoimi redakcyjnymi celami, tak aby – umieszczając je w nowym kontekście swoich dzieł – odnieść je do słów i czynów Zbawiciela<sup>1</sup>. Wśród badaczy nie ma pełnej zgody co do tego, czy w czasach powstawania Ewangelii synoptycznych kanon Biblii Hebrajskiej był już definitywnie ustalony<sup>2</sup>. Odwołując się jednak do Ewangelii św. Łukasza (por. 24,44), gdzie Zmartwychwstały mówi o konieczności wypełnienia się tego wszystkiego, co zostało zapisane o nim w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach, można przyjąć, że w czasach Synoptyków istniał już podstawowy podział Biblii Hebrajskiej na trzy zbiory ksiąg<sup>3</sup>.

W tradycji żydowskiej w skład zbioru Pism, będących przedmiotem zainteresowania niniejszego studium, wchodzi następujące starotestamentowe Księgi: Psalmów, Hioba, Przysłów, Rut, Pieśni nad Pieśniami, Koheleta, Estery, Lamentacje, Daniela, Ezdrasza, Nehemiasza oraz obie księgi Kronik<sup>4</sup>. Biorąc za punkt odniesienia tabelę *loci citati vel allegati* znajdującą się w NA28, należy stwierdzić, że ze zbioru Pism Synoptycy wykorzystują (poprzez cytaty i aluzje) jedynie Księgę Psalmów (18 pas-

<sup>1</sup> Słowo „konflacja” (ang. *conflation*) należy rozumieć jako połączenie dwóch tekstów w jeden.

<sup>2</sup> Zainteresowanych pogłębieniem tematu odsyłamy do przykładowej literatury: **L. M. McDONALD**, *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa 2022; **C. A. EVANS**, *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: **P. W. FLINT** (red.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation, Studies in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2001, s. 67-79; **S. SZYMIK**, *Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej*, w: **H. DRAWNEL**, **A. PIWOWAR** (red.), *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 77-91; **M. SÆBØ**, *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*, Sheffield 1998; **J. C. OSSANDÓN WIDOW**, *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra*, Leiden 2018; **G. DARSHAN**, *The Twenty-Four Books of the Hebrew Bible and Alexandrian Scribal Methods*, w: **M. R. NIEHOFF** (red.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, s. 221-244.

<sup>3</sup> Jak stwierdza Lee M. McDonald: „Tekst Łukasza stanowi wczesną zapowiedź trzycięściowego kanonu biblijnego, który się jeszcze wtedy nie ukształtował. Psalmi zajmują w nim szczególne miejsce tuż po powszechnie uznanym dwuczęściowym zbiorze: Prawie i Prorokach”. **L. M. McDONALD**, *Kanon Biblii...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>4</sup> Por. **A. KUŚMIREK**, *Wprowadzenie*, w: **TENŻE**, *Pisma. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, Warszawa 2009, s. XI.

susów)<sup>5</sup>, Księgę Daniela (sześć passusów)<sup>6</sup> oraz jednokrotnie Księgę Przysłów i Pierwszą Księgę Kronik<sup>7</sup>. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że redaktorzy NA28 błędnie zakwalifikowali zarówno fragment Ewangelii św. Mateusza (por. 16,27) jako cytat z Księgi Przysłów (por. 24,12), jak i tekst z Ewangelii św. Mateusza (por. 2,6) jako cytat z Pierwszej Księgi Kronik (por. 11,2), należy stwierdzić, że Synoptycy korzystają jedynie z Książ Psalmów i Daniela<sup>8</sup>.

## 2. Chrystologiczne odczytanie Pism w Ewangeliach synoptycznych na przykładzie konklacji Księgi Daniela (por. 7,13) z Księgą Psalmów (por. 110,1a) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69)

Przeanalizowanie wszystkich nawiązań Synoptyków do Pism znacznie wykraczałoby poza format niniejszego artykułu, dlatego też niniej-

<sup>5</sup> (1) Ps 6,9 – Mt 7,23 i Łk 13,27; (2) Ps 8,3 – Mt 21,16; (3) Ps 22,2 – Mt 27,46 i Mk 15,34; (4) Ps 22,9 – Mt 27,43; (5) Ps 22,19 – Mt 27,35, Mk 15,24 i Łk 23,34; (6) Ps 31,6 – Łk 23,46; (7) Ps 42,6-12 – Mt 26,38 i Mk 14,34; (8) Ps 43,5 – Mt 26,38 i Mk 14,34; (9) Ps 62,13 – Mt 16,27; (10) Ps 78,2 – Mt 13,35; (11) Ps 91,11 – Łk 4,10; (12) Ps 91,11-12 – Mt 4,6; (13) Ps 91,12 – Łk 4,11; (14) Ps 110,1 – Mt 22,44, Mk 12,36 i Łk 20,42; (15) Ps 118,22 – Łk 20,17; (16) Ps 118,22n – Mt 21,42 i Mk 12,10; (17) Ps 118,25n – Mt 21,9 i Mk 11,9; (18) Ps 118,26 – Mt 23,39, Łk 13,35 i Łk 19,38.

<sup>6</sup> (1) Dn 3,6 – Mt 13,42 i Mt 13,50; (2) Dn 7,13 – Mt 26,64, Mk 14,62 i Łk 22,69; (3) Dn 7,13n – Mk 13,26; (4) Dn 9,27 – Mt 25,15; (5) Dn 11,31 – Mt 24,15 i Mk 13,14; (6) Dn 12,11 – Mt 24,15 i Mk 13,14.

<sup>7</sup> Eb. & Er. Nestle i in. (red.), *Novum Testamentum graece*, Stuttgart 282012, s. 851-855, 865-866.

<sup>8</sup> Fragment z Ewangelii św. Mateusza (por. 16,27) – mimo podobieństwa z tekstem Księgi Przysłów (por. 24,12) – w rzeczywistości przytacza Księgę Psalmów (por. 62,13). Por. **P. HEROK**, *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew*, Göttingen 2024, s. 35-41. Z kolei w Ewangelii św. Mateusza (por. 2,6) autor luźno nawiązuje do proroka Micheasa (por. Mi 5,1), na co wskazuje zresztą sama formuła wprowadzająca cytat – „... tak zostało napisane przez proroka”. Por. **W. D. DAVIES**, **D. C. ALLISON JR**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 1, London 2000, s. 242.

sze studium zostało ograniczone do jednego przykładu – wykorzystania tekstu Księgi Daniela w połączeniu z Psalmem.

### 2.1. Fragment z Księgi Daniela (por. 7,13) w oryginalnym kontekście

Analizowany tekst jest osadzony w początku drugiej części Księgi Daniela, na którą składają się rozdziały 7–12, przedstawiające apokaliptyczne wizje. Część narracyjna księgi – rozdziały 1–6 – na którą składają się opowiadania, stanowi najprawdopodobniej fikcyjne tło dla treści rozdziałów 7–12. Niemniej jednak pierwsza część księgi również zawiera pewne elementy apokaliptyki, co sprawia, że wizje zawarte w części drugiej jawią się jako kontynuacja części pierwszej<sup>9</sup>. Rozdział siódmy Księgi Daniela można podzielić na dwie części: obejmujące wizje (ww. 1-14) i ich wyjaśnienie (ww. 15-28). Trzy wizje, składające się na pierwszą część rozdziału siódmego, mają charakter symboliczny. Jak stwierdza Józef Homerski: „przedstawiają one wielki dramat o charakterze kosmicznym, jakby w trzech odsłonach. Akcja tego dramatu zaczyna się na ziemi, a kończy się u tronu Bożego w niebie”<sup>10</sup>. Wizja pierwsza (ww. 1-8) przedstawia cztery, wyłaniające się ze wzburzonego czterema wichrami morza, bestie symbolizujące czterech kolejno panujących po sobie ziemskich królów (por. 7,17). Wizja druga (ww. 9-12) prezentuje Boga, który jako sędzia i Pan wieków zasiada na tronie, będąc nazwanym Przedwiecznym/Prastarym (יְיָ מִיָּמֵי קִדְמָה, gr. παλαιὸς ἡμερῶν), który to w otoczeniu dworu niebieskiego odbiera bestiom władzę na ziemi. Z kolei trzecia wizja, obejmująca ww. 13-14, przedstawia jakby (ὥς) Syna Człowieczego (υἱὸς ἀνθρώπου), który podchodzi do Przedwiecz-

<sup>9</sup> Por. M. PARCHEM, *Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(57) (2004), s. 14. Słusznie w tym kontekście autor przytacza takie przykłady jak: (1) senna wizja i alegoryczna interpretacja z eschatologiczną konkluzją (por. Dn 2,44-45), (2) wyjaśnienie tajemniczego snu (por. Dn 4), czy (3) interpretacja napisu na ścianie (por. Dn 5).

<sup>10</sup> Por. J. HOMERSKI, *Syn Człowieczy w wizji proroka Daniela (Dn 7,13-14)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(32) (1985), s. 47.

nego (por. Dn 7,13-14 LXX)<sup>11</sup>. Całość utrzymana jest w kontekście eschatologicznym, odwołując się jednocześnie do języka apokaliptycznego. Na szczególną uwagę zasługują obłoki, które niosą przed Przedwiecznego tego, który ma otrzymać panowanie, chwałę i władzę na zawsze (w przeciwieństwie do ziemskich królów, których władza przemija). W konsekwencji dochodzi do rozwiązania napięcia pomiędzy wiecznym panowaniem Boga a panowaniem tymczasowym, powierzonym siłom pogańskim (opisanym we wcześniejszych partiach Księgi), co wyraża się w przekazaniu panowania postaci podobnej do człowieka<sup>12</sup>. Należy zgodzić się z Józefem Homerskim, który trafnie zauważa: „Wizja sugeruje, że w momencie, gdy On [Syn Człowieczy] obejmie władzę, rozpocznie się na ziemi nowa rzeczywistość, bardzo silnie związana ze Starowiecznym, i będzie już odtąd trwać na wieki. Jego zatem królestwo ma wyraźnie eschatyczny charakter. Ponieważ należy do ziemi, a jego władcą będzie Syn Człowieczy, dlatego dojdzie do pełnej chwały wśród trudności właściwych ludzkiej naturze”<sup>13</sup>. Identyfikacja tej tajemniczej postaci stanowiła przedmiot niekończących się debat na przestrzeni wieków. Współczesne kierunki interpretacji idą zasadniczo w trzech kierunkach: (1) wywyższona postać ludzka, (2) symbol zbiorowy oraz (3) istota niebiańska<sup>14</sup>. Ponadto, jak stwierdzają Carol A. Newsom i Brennan W. Breed: „The one who comes with the clouds needs to be interpreted both from within the symbolic system of the imagery of the chapter and in relation to its referent. The grammatical construction used, *bar X*, like the comparable Hebrew expression, *ben X*, designates an individual member of a species. Thus (...) the «sons of Israel» are Israelites, and a «son of a human» (*bar ’ēnāš*) is a human being”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> W analizie tekstu Księgi Daniela posługujemy się jej grecką wersją, ponieważ właśnie ten tekst stanowi źródło cytatu wykorzystanego przez Synoptyków. W tłumaczeniu wyrażenia *υἱὸς ἀνθρώπου* zachowujemy tradycyjne dla polskiej biblistyki tłumaczenie „Syn Człowieczy”.

<sup>12</sup> Por. C. A. NEWSOM, B. W. BREED, *Daniel: A Commentary*, Louisville, KY 2014, s. 233-234.

<sup>13</sup> J. HOMERSKI, *Syn Człowieczy w wizji proroka Daniela...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>14</sup> Por. J. J. COLLINS, A. Y. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MN 1993, s. 308-310.

<sup>15</sup> C. A. NEWSOM, B. W. BREED, *Daniel...*, dz. cyt., s. 234. Zob. *Excursus: „One Like a Human Being”* w: J. J. COLLINS, A. Y. COLLINS, *Daniel...*, dz. cyt., s. 304-310.

Aby odkryć chrystologiczne odczytanie analizowanego fragmentu (por. Dn 7,13 LXX) w reinterpretacjach synoptycznych, należy zestawić wszystkie trzy wersje nawiązań z ich starotestamentowym źródłem celem zidentyfikowania ewentualnych modyfikacji dokonanych przez Ewangelistów ze względu na ich indywidualne redakcyjne cele<sup>16</sup>. Należy również zauważyć, że tekst ten jest cytowany w sposób fragmentaryczny – Synoptycy wykorzystują jedynie następujący motyw: „a oto na obłokach nieba przybywał jakby Syn Człowieczy” (7,13)<sup>17</sup>. Słowa te w różnej konfiguracji funkcjonują w połączeniu z fragmentem z Księgi Psalmów: „siądź po mojej prawicy” (110,1a). Elementy obu tych tekstów składają się na wypowiedź włożoną przez Synoptyków w usta Jezusa. Konieczne jest zatem zarysowanie znaczenia wersetu otwierającego Psalm 110 w jego oryginalnym starotestamentowym kontekście – wyznaczonym przez całość tego Psalmu – aby wydobyć nowość jego reinterpretacji dokonanej przez Ewangelistów<sup>18</sup>.

## 2.2. Fragment z Księgi Psalmów (por. 110,1) w oryginalnym kontekście

Psalm 110 można określić mianem psalmu królewskiego<sup>19</sup>. Niezdefiniowany mówca wypowiada słowa psalmu w kontekście uroczystego wstąpienia króla na tron<sup>20</sup>. Interpretacja tego fragmentu nasuwa szereg problemów, które wynikają przede wszystkim z dyskusyjnego stanu tekstu masoreckiego, co wyraża się w licznych korektach i przypuszcze-

<sup>16</sup> Ewentualne zmiany w tekście cytatu, modyfikacje, opuszczenia itp. mogą mieć istotny wpływ na jego zrozumienie, a w szerszym kontekście na charakter treści teologicznej, którą autor poszczególnej Ewangelii chciał przekazać.

<sup>17</sup> Wszystkie cytaty tekstów biblijnych w języku polskim są tłumaczeniami własnymi.

<sup>18</sup> Synoptycy wykorzystują tekst Psalmu 110 w jego wersji zachowanej w Septuagincie – Ps 109 LXX.

<sup>19</sup> Por. H. GUNDEL, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 41985, s. 87. W niniejszym passusie, poświęconym Psalmowi 110, wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej Psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 199-210.

<sup>20</sup> Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione*, t. 3, Bologna<sup>3</sup> 1986, s. 261.

niach. W konsekwencji tekst Psalmu 110 jest przedmiotem niezliczonych hipotez i dyskusji. Niezależnie od tych trudności, z jednej strony utwór czerpie z motywu królewskiego objęcia tronu, ale z drugiej – przedstawia Boga jako będącego przy boku króla, który jako wojownik pokonuje swych wrogów. Dodatkowo w psalmie król zostaje proklamowany kapłanem, jednocześnie będąc zestawionym z figurą Melchizedeka. Biorąc to wszystko pod uwagę, niektórzy badacze podkreślają, że w interpretowaniu Psalmu 110 można jedynie mówić o sugestiach i przypuszczeniach, unikając jednocześnie jednoznacznych i definitywnych stwierdzeń<sup>21</sup>. Biorąc pod uwagę trudności interpretacyjne, jakie nasuwa analizowany fragment (por. Ps 110,1), należy przytoczyć jego pełne brzmienie:

לדוד מזמור  
נאם יהוה לאדני  
שב לימיני  
עד-אשית איביך הדם לרגליך

Dawidowy. Psalm.

<sup>1</sup>Wyrocznia Pana do mojego pana:

„Siądź po mojej prawicy

Aż uczynię twoich wrogów podnóżkiem  
dla twoich stóp”.

Pierwsza część nagłówka – לדוד – wskazuje na Dawidowe autorstwo psalmu; początkowe ל można interpretować jako *lamed auctoris*<sup>22</sup>. Drugi element – מזמור, „psalm, pieśń” – w LXX jest najczęściej tłumaczony

<sup>21</sup> Por. F. L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, Minneapolis, MN, 2011, s. 143. U. BAIL, *Psalm 110: Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive*, w: D. SÄNGER (red.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 99-104. Hans-Joachim Kraus podsumowuje swoje obserwacje dotyczące trudności, jakie nasuwa Psalm 110, stwierdzając: „Therefore we will have to approach the complicated text with extreme caution and be able to make many explanations only with the reservation that these are hypotheses. Again and again, we will have to be aware of the fact that we are dealing with mere attempts”. H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Minneapolis, MN, 1993, s. 345.

<sup>22</sup> Por. H. F. W. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910, § 129c.

za pomocą ψαλμός<sup>23</sup>. Razem jako fraza początkowa לדוד מזמור (lub w odwrotnej kolejności) tworzy częste otwarcie (lub jest jego częścią) psalmów przypisywanych bezpośrednio Dawidowi na przestrzeni całego Psalterza<sup>24</sup>. W bezpośrednim kontekście nagłówek Psalmu 110 osadza dzieło w trylogii Dawidowej zawartej w Psalmach 108-110, wskazując na jej królewski charakter. Werset pierwszy wprowadza mowę niezależną poprzez proroczą formułę objawieniową גאם יהוה „wyrocznia/wypowiedź Pana (Boga Jahwe)”<sup>25</sup>. Obecność tego wyrażenia proroczego na początku mowy Bożej należy uznać za zaskakującą, gdyż zazwyczaj formuła ta kończy prośbę lub jest umieszczona wewnątrz niej<sup>26</sup>. Mówcę psalmu – mimo że pozostaje anonimowy – można utożsamiać z jakimś prorokiem/nadwornym poetą przemawiającym do króla lub z samym Dawidem mówiącym o swoim przyszłym potomku<sup>27</sup>. „Wyrocznia Pańska” skierowana jest do לאדני „do mojego pana”, w którego służbie mówca wydaje się być<sup>28</sup>. W Biblii Hebrajskiej termin אדני w liczbie pojedynczej jest często używany w odniesieniu do osoby, która (w pewien sposób) przewyższa mówiącego<sup>29</sup>. Zacytowanie słów Bożej wyroczni w wersecie 1bc nadaje uroczysty ton całemu psalmowi, którego treść podkreśla, że zwycięstwo króla nad wrogami nie pochodzi od niego, ale od samego Boga. Wywyższenie postaci króla rozpoczyna się od zaproszenia Boga, aby zasiąść po Jego prawicy (שב לימיני). Tym samym splendor objęcia tronu przez króla zostaje dodatkowo podkreślony poprzez motyw prawej strony. W tym kontekście Erich Zenger za-

<sup>23</sup> Por. nagłówki Psalmów 3-6; 8-9; 11-12; 14; 18-23; 28-30; 37 LXX itd.

<sup>24</sup> W całej Księdze Psalmów występuje 35 takich przypadków.

<sup>25</sup> Por. **D. J. A. CLINES**, גאם, w: **D. J. A. CLINES** (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 5, Sheffield 2011, 579-580. H. Eising zauważa, że z 376 występowania גאם w Starym Testamencie, wyrażenie to aż 365 razy występuje jako formuła Bożej wypowiedzi/wyroczni, najczęściej u Jeremiasza (176) i Ezechiela (85). Por. **H. EISING**, גאם, w: **J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY** (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Grand Rapids, MI 1998, s. 110.

<sup>26</sup> Np.: Rdz 22,16; Lb 14,28; 2 Krl 19,33; Iz 3,15; 17,6; 31,9; 56,8; Jer 2,12; 3,1; Ez 13,6.

<sup>27</sup> Por. **A. P. ROSS**, *A Commentary on the Psalms*, t. 3, Grand Rapids, MI 2016, s. 345; **L. C. ALLEN**, *Psalms 101-150*, Waco, TX 1983, s. 86.

<sup>28</sup> Por. **F. L. HOSSFELD, E. ZENGER**, *Psalms 3...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>29</sup> Por. Rdz 24,48.64; 42,33; Lb 11,28; 32,25; 1 Sm 24,9; 2 Krl 6,12.15.26. Z kolei zwracając się do Boga, używa się liczby mnogiej (אדני). Por. Rdz 15,2.8; Wj 4,10.13; Lb 14,7; Pwt 3,24; Jl 7,7.

uważa odniesienia do pism Starego Testamentu i starożytnych praktyk bliskowschodnich, które rzucają dodatkowe światło na specyfikę tego aktu intronizacji królewskiej. Autor przekonująco stwierdza: „(...) the addressee is to sit on the throne of Yhwh and at Yhwh’s right side (...). This implies not only a special honor or election, but, as Egyptian iconography confirms (...), a real *co-enthronement* of the addressee, that is, a participation in the exercise of Yhwh’s own royal rule. Yhwh’s «sitting» on his throne means, in Isaiah 6, Psalm 93, and Psalm 99, the exercise of Yhwh’s universal and cosmic royal rule”<sup>30</sup>.

Należy zauważyć, że obraz siedzącego po prawicy przywołuje na myśl nie tylko suwerenne królewskie panowanie Boga, ale odnosi się także do Boskiej opieki nad królem<sup>31</sup>. Współdzielenie tronu Boga z królem dodatkowo podkreśla motyw zastosowany w wersecie 1c, gdzie wrogowie króla (אֵיבֵיךְ) zostają pokonani przez Boga, który to czyni ich następnym podnóżkiem dla stóp króla (הַדָּם לְרַגְלֶיךָ). W Starym Testamencie podnóżek łączony jest przede wszystkim z tematem Boskiej intronizacji<sup>32</sup>. W przypadku wersetu 1c jego obecność podkreśla podporządkowanie wrogów, jednocześnie rozwijając motyw Bożej opieki – ostatecznie nie tylko dla dobra króla, ale także całego jego królestwa (por. 1 Krl 5,17)<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> F. L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3...*, dz. cyt., s. 147-148. Celem pogłębienia tematyki paralel pomiędzy Psalmem 110 a starożytną literaturą Bliskiego Wschodu zob.: J. W. HILBER, *Psalm CX in the Light of Assyrian Prophecies*, „Vetus Testamentum” 3(53) (2003), s. 353-366; O. LORETZ, *Der Thron des Königs ‘zur Rechten’ der Gottheit beim Siegesmahl nach Psalm 110,1-2: Jüdische Umformung altorientalischer Königs – und Kultbildideologie*, „Ugarit-Forschungen” 38 (2006), s. 415-436; J. de Savignac, *Essai d’interprétation du Psaume CX à l’aide de la littérature égyptienne*, „Oudtestamentische Studien” 9 (1951), s. 202-225.

<sup>31</sup> R. J. TOURNAY, *Le Psaume CX*, „Revue Biblique” 67 (1960), s. 7.

<sup>32</sup> Por. 1 Krn 28,2; Ps 99,5; 132,7; Iz 66,1; Lm 2,1.

<sup>33</sup> Analizując hebrajski tekst Psalmu 110 Dariusz Adamczyk utożsamia opisanego w nim króla z osobą zapowiadanego Mesjasza. Wniosek taki można jednak wyciągnąć jedynie z perspektywy Nowego Testamentu – sam tekst psalmu, jak i przytoczone wyżej paralele ze Starego Testamentu nie uprawniają do wyciągnięcia takiej konkluzji. Por. D. ADAMCZYK, *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 31-34. Również postać z fragmentu Księgi Daniela (por. 7,13-14) nie jest w niej określana jako Mesjasz. Taką interpretację wprowadza dopiero późniejsza tradycja żydowska (już 1 Hen 48,10; 52,4). Por. J. MARCUS, *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2009, s. 904.



W tłumaczeniu Psalmu 110 zachowanym w Septuagincie badany werset 1a, którego fragment w tej właśnie wersji wykorzystują Synoptycy, został oddany następująco: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου (Ps 109,1 LXX). Należy stwierdzić, że tłumaczenie greckie wiernie podąża za swoją hebrajską *Vorlage*, stosując standardowe odpowiedniki<sup>34</sup>. Zarówno יהוה, jak i אדני są oddane tym samym słowem κύριος, co może prowadzić do pewnego nieporozumienia w odniesieniu do tożsamości obu „panów”, jednakże wybór tego słowa jest uzasadniony<sup>35</sup>. Zaskakującą obecność rodzajnika ὁ przed pierwszym słowem κύριος (jedyne taki przypadek w całym Psalterzu w odniesieniu do Boga) należy uznać za podkreślenie imienia Bożego dla odróżnienia od drugiego pana<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Otwierające werset hebrajskie wyrażenie אָדֹנָי jest tłumaczone przez εἶπεν. W LXX słowo אָדֹנָי jest tłumaczone na różne sposoby i chociaż jest rzeczownikiem, to jednak zawsze zostaje oddane przez czasowniki oznaczające czynność mówienia, np. wyrażenie εἶπεν κύριος jako odpowiednik יהוה אָדֹנָי znajduje się w Księdze Jeremiasza (por. 1,19; 27,30,40; 41,5). W Drugiej Księdze Królewskiej (por. 9,26), Księdze Jeremiasza (por. 2,3) i Księdze Psalmów (por. 35,2 LXX) słowo אָדֹנָי zostaje oddane poprzez φησὶν. Z kolei w Księdze Zachariasza (por. 1,3,16; 5,4; 12,1) stosuje λέγει. Ma zatem rację Ulli Roth, gdy stwierdza: „Der spezifische Aussage als eines göttlichen Orakelspruches אָדֹנָי geht mit dieser in der LXX üblichen Übersetzung verloren”. **U. ROTH**, *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, Berlin 2010, s. 39.

<sup>35</sup> Por. wyrażenie κύριος τῷ κυρίῳ w Drugiej Księdze Samuela (por. 4,8). Zob. κύριος jako ekwiwalent יהוה, np. Ps 1,2.6; 2,7(2x).11; 3,2.4.5.6.8; 4,4(2x).6.7.9; 5,2.7.9.13; 6,2.3(2x).4.5.9.10.11 LXX itd.; κύριος jako ekwiwalent אדני, np. 1 Sm 1,15.26; 22,12; 24,8; 25,24.25(2x); 26(2x).27.28(2x).29 LXX itd. Zob. również tłumaczenia Septuaginty na języki nam współczesne, np. „the Lord said to my lord”. **A. PIETERSMA**, **B. G. WRIGHT** (red.), *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York, NY – Oxford, U.K. 2007, s. 603; „ha detto il Signore al mio signore” – **C. MARTONE** (red.), *La Bibbia dei Settanta. Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone: Libri poetici*, Brescia 2013, s. 315.

<sup>36</sup> Por. **M. VON NORDHEIM**, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 174.

### 2.3. Fragmenty z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1a) w nowym kontekście Ewangelii synoptycznych

Tekst z Księgi Daniela (por. 7,13) – w połączeniu z fragmentem Księgi Psalmów (por. 110,1) – znajduje się we wszystkich trzech Ewangeliiach synoptycznych. Jezus przytacza te słowa, odnosząc je do swojej Osoby, w kontekście bycia przesłuchiwanym przed Sanhedrynem. Forma tekstualna starotestamentowych tekstów w wykorzystaniu Synoptyków przedstawia się następująco:

Dn 7,13a LXX: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο

Ps 109,1a LXX: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου

Mk 14,62	Mt 26,64	Łk 22,69
καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ	ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ	ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ

Forma tekstualna konklacji Dn 7,13a LXX z Ps 109,1a LXX jest bardzo zbliżona w wersji Markowej i Mateuszowej – św. Mateusz stosuje szyk przestawny, zamieniając miejscami participium czasownika κάθημαι – καθήμενον – (w miejsce imperativu κάθου z Ps 109,1 LXX) z wyrażeniem ἐκ δεξιῶν (por. Ps 109,1 LXX) względem św. Marka<sup>37</sup>. Dodatkowo obaj Ewangelisci wprowadzają podmiot w dopełniaczu τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (w Dn 7,13 występuje forma υἱὸς ἀνθρώπου), dostosowując składnię do czasownika ὀράω w fut. med<sup>38</sup>. Następnie św. Mate-

<sup>37</sup> Przez ten zabieg św. Mateusz upodabnia Markowy tekst do fragmentu z Księgi Psalmów (por. 109, 1a LXX); Mateuszowe καθήμενον ἐκ δεξιῶν jako nawiązanie do κάθου ἐκ δεξιῶν μου z psalmu.

<sup>38</sup> Występowanie u św. Mateusza przysłowka ἄρτι lub przyimka ἀπό z tymże przysłowkiem (ἀπ' ἄρτι) należy wytłumaczyć predylekcją Ewangelisty do tej formy, nieobecnej u św. Marka i św. Łukasza (por. Mt 23,39; 26,29). Dale C. Allison i William D. Davies

usz, podążając za św. Markiem, stosuje spójnik καί i wprowadza słowa z Dn 7,13, wykorzystując dalej, podobnie jak Mk participium ἐρχόμενον (w miejsce tego samego czasownika, ale w formie imperf. med. – ἤρχετο – jak to ma miejsce w Dn 7,13), a następnie przytacza dosłownie słowa z Dn 7,13 – ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Podobnie czyni Mk, stosując jednak w miejsce ἐπὶ alternatywny przyimek μετά – a więc nie „przybywający na obłokach” (Mt), ale „przybywający z obłokami” (Mk)<sup>39</sup>. Wersja Łukasza proponuje redakcję bardziej zwięzłą niż w przypadku dwóch pierwszych Ewangelistów, wprowadzając słowa z Dn 7,13 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου z dwoma dodatkowymi rodzajnikami względem greckiej starotestamentowej *Vorlage*, a następnie, respektując składnię zdania, stosuje połączenie participium καθήμενος + ἐκ δεξιῶν (por. Mk i Mt), dopełniając to wyrażenie nie tylko poprzez τῆς δυνάμεως<sup>40</sup> – jak Mk i Mt – ale dodając τοῦ θεοῦ. Formuła wprowadzająca ἀπὸ τοῦ νῦν jest typowa dla trzeciego Ewangelisty<sup>41</sup>. Charakterystyczne w powyższym zestawieniu tylko dla Łukasza wyrażenie δυνάμεως τοῦ θεοῦ, „moc Boga” należy wyjaśnić, po pierwsze, poprzez skonstruowanie tego określenia z kontekstem poprzedzającym, gdzie w 22,53 (por. Dz 26,18) pojawia się „moc

---

podkreślają, że Mateuszowe ἀπ’ ἄρτι odsyła do przyszłości, znaczy tyle, co „w przyszłości”, wskazując na paruzję. Por. **W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR.,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3, London 2004, s. 530. Rezygnacja św. Łukasza z czasownika ὀράω i zastąpienie go czasownikiem εἶμι w czasie przyszłym (ἔσται) jest trafnie wyjaśniona przez Francois Bovona, który stwierdza: „Luke uses the Markan parallel (22:62) as his inspiration, but he boldly reworks the prophecy. He does not like the verb ‘you will see’ addressed to the adversaries, whereas he wants those who read the Gospel in faith to hear. He also avoids this verb, because what is important to him here is not the parousia but the Easter exaltation. Luke eliminates the verb ‘you will see’ and in the same move eliminates the reference to ‘coming with the clouds of heaven’ (Mark 14:62). He keeps the sitting at the right hand of God. Unlike the parousia, the exaltation has the advantage of already having happened (because of the formula ἀπὸ τοῦ νῦν, ‘from now on,’ the future ‘will be’ [ἔσται has the value of an immediate future]). It is not visible, as the parousia will be, but it calls forth the certainty that encourages, and that is enough for faith”; **F. BOVON,** *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53*, Minneapolis, MN 2012, s. 244–245.

<sup>39</sup> Por. Mt 24,30 (μετά) z Mk 13,26 (ἐπὶ).

<sup>40</sup> Utożsamienie Boga z mocą nie jest ideą św. Marka (a za nim pozostałych Synoptyków), ale jest zakorzenione w Starym Testamencie. Por. 1 Krn 29,12; Hi 26,12; Ps 62,11; 65,6; Iz 40,10. Zob. źródła rabinackie i literaturę apokaliptyczną, rozwijające to zagadnienie, zawarte w: **J. MARCUS,** *Mark 8–16...*, dz. cyt., s. 1007.

<sup>41</sup> Por. Łk 1,48; 5,10; 12,52; 22,18; Dz 18,6.

ciemności” (ἐξουσία τοῦ ζκότους) oraz po drugie, również odwołując się do kontekstu poprzedzającego, należy zauważyć, że czyny Jezusa zostały już wcześniej określone jako wypływające z mocy Bożej (np. 4,36; 5,17)<sup>42</sup>. Należy również zauważyć, że Marek, a za nim Mateusz, za pomocą spójnika καί rozdzielają dwie czynności – siedzenie (nawiązujące do Ps 110,1) i przychodzenie (wskazujące na Dn 7,13), podczas gdy Łukasz ogranicza się jedynie do wskazania na czynność siedzenia, rezygnując jednocześnie z apokaliptycznej frazy ἐρχόμενον μετὰ/ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Mk/Mt), podobnie jak już wcześniej pominął inny element wskazujący na wizję – czasownik ὀράω<sup>43</sup>.

#### 2.4. Przygotowanie cytatu z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1a) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69) w narracji poprzedzającej

Wszyscy trzej Synoptycy nie ograniczają się do wykorzystania fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) w scenie przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą, ale posługują się tymi cytatami już na wcześniejszych etapach swoich narracji, poszerzając tym samym tło interpretacyjne dla słów wypowiedzianych przez Jezusa w dialogu z Kajfaszem. Święty Mateusz i św. Łukasz, podążając za św. Markiem, wykorzystują po raz pierwszy tekst z Księgi Daniela (por. 7,13) w zakończeniu mowy eschatologicznej (por. Mk 13,26; Mt 24,30;

<sup>42</sup> Władzę tę Jezus przekazał swoim naśladowcom dla ich działania celem świadczania o Jego wywyższeniu (por. Dz 1,8; 2,32). Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke: The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI 1997. s. 796.

<sup>43</sup> Zabiegi te, mające na celu wyeliminowanie elementów apokaliptycznych, są tłumaczone przez badaczy względami redakcyjnymi. Według Francois Bovona dla św. Łukasza istotne w tym miejscu jest podkreślenie nie tyle paruzji, co wielkanocnego wywyższenia. Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 245. Z kolei Joseph A. Fitzmyer postuluje, że słowa Jezusa wskazują wywyższenie samego siebie jako Syna Człowieczego i przekazanie mu władzy. Por. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, t. 2: X-XXIV. *Introduction, Translation, and Notes*, New Haven, CT, London 2008. s. 1467.

Łk 21,27), bezpośrednio przed Jezusowym przykładem dotyczącym figowca. Z kolei cytat z Księgi Psalmów (por. 110,1) pojawia się po raz pierwszy u wszystkich trzech Synoptyków w kontekście pytań stawianych przez Jezusa w kwestii synostwa Dawidowego (por. Mk 12,36; Mt 22,44; Łk 20,42). Należy zauważyć, że w każdym przypadku zarówno słowa z Księgi Daniela (por. 7,13), jak i z Księgi Psalmów (por. 110,1) są przytaczane zawsze przez Jezusa. Jednocześnie ze względu na odmienne cele redakcyjne poszczególnych autorów, cytaty te pełnią różne funkcje wewnątrz ich kompozycji literackich. Dodatkowo wszyscy trzej Synoptycy wykorzystują te teksty z Pism w podobnej dynamice swych narracji, wyznaczonej poprzez sekwencję zdarzeń/rozłożenie materiału, co jest widoczne przy zestawieniu miejsc w Ewangeliach, w których te teksty się znajdują:

- Ps 110,1                      Mk 12,36; Mt 22,44; Łk 20,42
- Dn 7,13                        Mk 13,26; Mt 24,30; Łk 21,27
- Dn 7,13 + Ps 110,1        Mk 14,62; Mt 26,64; Łk 22,69<sup>44</sup>

### 2.4.1. Święty Marek

Cytując fragment z Księgi Psalmów (por. 109,1a LXX) Ewangelista Marek (por. 12,36) zasadniczo podąża za Septuagintą, wprowadzając jednocześnie dwie modyfikacje: (1) rezygnuje z rodzajnika ó przed pierwszym κῦριος oraz (2) wprowadza ὑποκάτω w miejsce ὑποπόδιον<sup>45</sup>. Całość jest poprzedzona formułą wprowadzającą „Sam Dawid powiedział w Duchu Świętym”<sup>46</sup>. Będąc umieszczonym w 12,36b, cytat z psalmu pełni

<sup>44</sup> Zarówno u św. Marka, jak i św. Łukasza dynamika aplikacji badanych cytatów jest wyznaczona przez kolejno następujące po sobie rozdziały, u św. Mateusza teksty te również pojawiają się z ustaloną regularnością, ale w odstępach co dwa rozdziały.

<sup>45</sup> Zmiana ta najprawdopodobniej ujawnia wpływ Księgi Psalmów: „podałeś (ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ) wszystko pod jego stopy” (8,7b LXX). Ps 109,1 LXX i 8,7 LXX są często łączone w Nowym Testamencie. Por. 1 Kor 15,25-27; Ef 1,20-23; 1 P 3,22; Hbr 1,13 – 2,8. W niniejszym passusie, poświęconym aplikacji fragmentu Księgi Psalmów (por. 109, 1 LXX) w Ewangelii św. Marka (por. 12,36), wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 215-217.

<sup>46</sup> Por.: Dz 1,16; 4,25n.; Hbr 3,7n.; 10,15-17; 2 P 1,21.

w analizowanej scenie (por. 12,35-37) centralną rolę – kompozycja jest chiastycznie ułożona wokół starotestamentowego tekstu. Należy zgodzić się z Rikkiem E. Wattsem, który stwierdza: „Mark’s Jesus assumes that David is speaking prophetically of the Messiah”<sup>47</sup>. Kontekst poprzedzający fragment z Ewangelii św. Marka (por. 12,35-37) tworzą tzw. trzy spory świątynne (por. Mk 12,13-34), z końcową analizowaną sceną (por. 12,35-37) jako czwartą – kompozycja w przedłużonej wersji Markowej, akcentująca skupienie się na działaniach Jezusa w świątyni – może pełnić funkcję podkreślenia troski Jezusa o czystość kultu w Izraelu, przejawiającą się w kontekście świątyni, jednocześnie wskazując na jego odpowiedzialność za świątynię<sup>48</sup>. Na tym tle, dzięki powiązaniu Psalmu 110 z figurą Melchizedeka, św. Marek może subtelnie podkreślać kapłańską rolę Jezusa objawioną w jego nauczaniu dotyczącym ochrony świętości świątyni<sup>49</sup>. Należy zauważyć, że formuła wprowadzająca cytat, podkreślająca działanie Ducha Świętego (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) jest charakterystyczna jedynie dla św. Marka<sup>50</sup>. Wyrażenie „w Duchu Świętym” ma wyraźny wymiar eschatologiczny<sup>51</sup>; można to wywnioskować z innych fragmentów pism Nowego Testamentu, gdzie słowa przypisywane Duchowi Świętemu są często powiązane z prorocत्वami/słowami proroczymi, także w kontekście przyszłych wydarzeń eschatologicznych.

W Ewangelii św. Marka znajdują się trzy perykopy nawiązujące do tematu Dawidowego synostwa Jezusa: (1) uzdrowienie niewidomego Bartymeusza (por. Mk 10,46-52), (2) triumfalny wjazd do Jerozolimy (por. 11,1-11) oraz (3) pytanie o syna Dawida (por. 12,35-37; zob. aluzja do Księ-

<sup>47</sup> R. E. WATTS, *The Psalms in Mark’s Gospel*, w: S. MOYISE, M. J. J. MENKEN (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York 2004, s. 39.

<sup>48</sup> Jedynie św. Marek wzmiankuje świątynię jako miejsce sceny, w której pada pytanie o syna Dawida (por. Mk 12,35). Zob. R. E. WATTS, *The Lord’s House and David’s Lord: The Psalms and Mark’s Perspective on Jesus and the Temple*, „Biblical Interpretation” 15 (2007), s. 307-322.

<sup>49</sup> R. E. WATTS, *The Psalms...*, dz. cyt., 39.

<sup>50</sup> Vincent Taylor słusznie zauważa, że wzmianka o Duchu Świętym wskazuje na Dawida mówiącego jako prorok. Por. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, New York, NY 21966, s. 491; zob. G. SCHNEIDER, *Die Davidsohnfrage (Mk 12,35-37)*, „Biblica” 1(53) (1972), s. 83.

<sup>51</sup> Por. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 171967, s. 262.

gi Psalmów 110,1 w Ewangelii św. Marka – 14,62). Z ich analizy wynika, że św. Marek utożsamia Jezusa także z Synem Dawida<sup>52</sup>. Jednak z perspektywy całego dzieła św. Marka interesuje przede wszystkim ukazanie Jezusa jako: (1) cierpiącego Syna Człowieczego<sup>53</sup> i (2) Syna Bożego<sup>54</sup>. Należy zgodzić się z Shermanem E. Johnsonem, który stwierdza, że dla św. Marka „this is the true messianic secret, while the concept of Davidic messiahship is external and a misunderstanding of the true situation”<sup>55</sup>. W istocie Ewangelista przyjmuje naukę o Dawidowym pochodzeniu Jezusa, podkreślając jednocześnie, że Jezus jako Mesjasz jest o wiele więk-szy od Dawida, który nazywa Mesjasza „Panem”<sup>56</sup>.

Motyw Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą pojawia się u św. Marka po raz pierwszy w wersecie 13,26. W tekście tym pojawia się nie tyle cytat z Księgi Daniela (por. 7,13(-14), co parafraza nawiązująca do tego starotestamentowego tekstu poprzez przejście terminologii (1) Syna Człowieczego, (2) przybycia na/w obłokach oraz (3) mocy i chwały<sup>57</sup>. Opis przyścia Syna Człowieczego (ww. 24-27) otwiera przepowiednia zjawisk kosmicznych. Zaćmienie słońca i księżyca, spadanie gwiazd i wstrząśnięcie mocy na niebie są charakterystycznymi opisami teofanii w starszym piśmiennictwie, jednakże w żydowskiej literaturze apokaliptycznej zaczęły funkcjonować jako znaki eschatologicznej Bożej interwencji. Pojawienie się Syna Człowieczego w wersecie 26. jest zatem scharakteryzowane jako eschatologiczna Boska interwencja, moment paruzji<sup>58</sup>. Opis wybranych w wersecie 27. wyjaśnia, że Ewangelista postrzega tę interwencję jako zorientowaną na zbawienie wiernych, a nie na sąd grzeszników<sup>59</sup>. Ponadto R. T. France

<sup>52</sup> Por. C. BURGER, *Jesus als Davidsson: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970, s. 70-71.

<sup>53</sup> Mk 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21(2x).41.61.

<sup>54</sup> Mk 1,1; 3,11; 5,7; 15,39 (por. 1,11; 9,7; 14,61).

<sup>55</sup> S. E. JOHNSON, *The Davidic-Royal Motif in the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 2(87) (1968), s. 136.

<sup>56</sup> Por. G. SCHNEIDER, *Die Davidssonfrage...*, dz. cyt., s 90.

<sup>57</sup> Na określenie mocy św. Marek stosuje termin δύναμις, podczas gdy Księga Daniela (por. 7,14) zawiera ἐξουσία. Oba terminy należy uznać za synonimy.

<sup>58</sup> Por. ὄψονται w Mk 13,26a i ὄψεσθε w Mk 14,62a.

<sup>59</sup> Por. A. Y. COLLINS, H. W. ATTRIDGE, *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 2007, s. 614. Por. Mk 8,38.

zauważa, że bezpośredni kontekst dostarcza co najmniej dwóch „ziemskich” argumentów za tym, że, przybywszy w obłokach, Syn Człowieczy zasiada na tronie: (1) zniszczenie świątyni (wyrażone poprzez przemawiające do wyobraźni obrazy z ww. 24b-25) oraz (2) zgromadzenie wybranych z całego świata (w. 27)<sup>60</sup>. W tym kontekście R. T. France trafnie konkluduje: „These are the negative and positive sides of the transfer of authority from the temple to the Son of Man, from the national people of God to an international people of God. The powerful growth of the church will provide evidence within the living generation that the Son of Man is now the supreme authority”<sup>61</sup>.

Należy również zauważyć, że obrazy zapożyczone przez św. Marka z siódmego rozdziału Księgi Daniela wskazują, iż Syn Człowieczy przychodzi od Bożej prawicy, a nie podąża ku niej<sup>62</sup>.

#### 2.4.2. Święty Mateusz

Cytując Księgę Psalmów (por. 109,1 LXX) w swojej Ewangelii (por. Mt 22,44), św. Mateusz wiernie podąża za tekstem św. Marka, przejmując modyfikacje przez niego wprowadzone względem tekstu Septuaginty (zob. wyżej)<sup>63</sup>. Formuła wprowadzająca cytat została zredagowana w formie pytania „Jak więc Dawid w Duchu nazywa Go Panem, mówiąc”, podkreślającego profetyczny wymiar samego cytatu (ἐν πνεύματι)<sup>64</sup>. W analizowanej scenie (por. Mt 22,41-46), kwestionując powszechne rozumienie Osoby Mesjasza, wyrażone przez faryzeuszy w wersecie 42. na bazie dwóch zaadresowanych do nich pytań, Jezus nawiązuje do Dawida przemawiającego pod natchnieniem Ducha (ἐν πνεύματι), który –

<sup>60</sup> Por. R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI, 2002, s. 535.

<sup>61</sup> Tamże, s. 535.

<sup>62</sup> Por. M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, Louisville, KY 2012, s. 373.

<sup>63</sup> W niniejszym passusie, poświęconym Psalmowi 110, wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 225-229.

<sup>64</sup> Por. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 252.



słowa Psalmu 110,1 – nazywa Mesjasza (ὁ Χριστός) „Panem” (w. 43). Zakładając zatem Dawidowe autorstwo psalmu, Jezus podkreśla sprzeczność pomiędzy opinią o Mesjaszu reprezentowaną przez faryzeuszy – jest on synem Dawida – a natchnionymi słowami samego Dawida, który nazywa go swoim „Panem”. Druga para pytań Jezusa w wersecie 45., na które nie udzielono odpowiedzi, podkreśla tę niespójność. Jak zauważa Joseph Nalpathilchira, wymieniając trzy założenia hermeneutyczne w odniesieniu do Księgi Psalmów (por. 110,1) powszechnie przyjętych w czasach Jezusa: „a father never calls his son ‘my Lord’ or someone described as ‘Lord’ is superior to the one speaking”<sup>65</sup>. Zatem Pisma same w sobie świadczą, że Mesjasza nie należy redukować do ludzkiego rodu pochodzącego od Dawida. Nie oznacza to, że Jezus odrzuca tytuł „Syn Dawida” – czytelnik pierwszej Ewangelii od początku jest przekonany o Jego synostwie Dawidowym (por. Mt 1,1-17.20-21.25)<sup>66</sup>. Jezus argumentuje raczej, że tytuł ten nie opisuje w pełni Jego tożsamości, która jest podporządkowana Jego Boskiemu synostwu<sup>67</sup>.

Analizowaną scenę (por. Mt 22,41-46), wraz ze znajdującym się w samym jej centrum cytatem z Księgi Psalmów (por. 110,1), pełniącym funkcję tekstu dowodowego, można uznać za podsumowanie chrytologii Mateuszowej<sup>68</sup>. Tematem dyskusji Jezusa z faryzeuszami jest „Syn Dawida”. Jednak najważniejsze pytanie narracji dotyczące synostwa Mesjasza – „Czym jest synem (υἰός)?” – przypomina czytelnikowi Ewangelii, że Jezus jest Synem

<sup>65</sup> J. NALPATHILCHIRA, „Everything is Ready: Come to the Marriage Banquet”: The Parable of the Invitation to the Royal Marriage Banquet (Matt 22,1-14) in the Context of Matthew’s Gospel, Roma 2012, s. 308. Pozostałe dwa założenia wskazują (1) na Dawidowe autorstwo Psalmu 110 / Dawid jako mówca i (2) na Mesjasza jako odnośnik do wyrażenia „mój Pan”. Tamże.

<sup>66</sup> Por. M. J. J. MENKEN, *The Psalms in Matthew’s Gospel*, w: S. MOYISE, M. J. J. MENKEN (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York, NY 2004, s. 74.

<sup>67</sup> Por. J. D. KINGSBURY, *The Title ‘Son of David’ in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 4(95) (1976), s. 593.

<sup>68</sup> Joachim Gnilka charakteryzuje tę perykopę następująco: „*Sie ist eine Art Resümee seiner [Mateusza] Christologie*”. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium: Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 266. Z kolei William D. Davies i Dale C. Allison w kontekście fragmentu Ewangelii św. Mateusza (por. 22,41-46) używają wyrażenia „concatenation of christological themes”. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 256.

(υἱός) Boga<sup>69</sup>. Jest to jasne od samego początku Mateuszowego dzieła za sprawą tzw. „Ewangelii dzieciństwa” (por. Mt 1,18-25 i 2,15). Co więcej, Boskie synostwo Jezusa zostało objawione przez samego Boga (por. 3,17; 17,5; 16,17); zakłada je również diabeł podczas kuszenia Jezusa (por. 4,3,6). Ponadto w 11,25-27 Jezus mówi o tym swoim uczniom, którzy wyznają go jako Syna Bożego w 14,33 (zbiorowo) i w 16,16 (św. Piotr)<sup>70</sup>. Poza tytułami „Syn Dawida” i „Syn Boży” z perykopą Ewangelii Mateuszowej (por. 22,41-46) są związane jeszcze inne tytuły chrystologiczne. W wersecie 42., zadając pytanie o Mesjasza, Jezus pyta o „Chrystusa” – ὁ Χριστός<sup>71</sup>. Z kolei sam cytat z Księgi Psalmów (por. 109,1 LXX) podkreśla czwarty tytuł, wprowadzony w wersecie 43. „Pan” – ὁ Κύριος – odnoszący się do tego, którego Dawid tak nazywa, i oznaczający adresata słów wypowiedzianych przez pierwszego „Pana”, czyli Boga (יהוה). Tytuł ten również często odnosi się do Jezusa w pierwszej Ewangelii<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Por. **W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR.**, *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 256. Należy zgodzić się z Christophem Burgerem, gdy podsumowuje: „[...] die eröffnende Frage τίος υἱός ἐστίν; (V. 42) als richtige Antwort erwägen lassen könnte: Er ist Gottes Sohn”. **C. BURGER**, *Jesus als Davidssonh...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>70</sup> Por. **U. LUZ**, *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis, MN 2005, s. 90. Ma rację David M. Hay, gdy stwierdza: „far more clearly than either Mark or Luke, Matthew is anxious to make ‘Son of God’ central to his christology”. **D. M. HAY**, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, TN 1973, s. 117. Też tę potwierdza swoimi badaniami Jack **D. KINGSBURY**, który przestudiowawszy obecność tytułu „Syn Boży” w pierwszej Ewangelii, stwierdza, że funkcjonuje on jako „the central christological category of Matthew’s Gospel”, nazywając go również „the most fundamental one”. **J. D. KINGSBURY**, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, s. 82-83.

<sup>71</sup> Por. **U. LUZ**, *Matthew 21-28...*, dz. cyt., s. 88. Mesjasz (hebr.) = Chrystus (gr.) = Namaszczony. Tak jak w przypadku tytułu „Syn Dawida”, czytelnik Ewangelii św. Mateusza wie od samego jej początku, że tytuł „Chrystus” odnosi się do Jezusa (por. Mt 1,1.16.18).

<sup>72</sup> Np. Mt 7,21-22; 8,2.6.25; 14,28.30; 17,15; 25,37.44. Tytuł „Pan” pojawia się również w powiązaniu z innymi tytułami, np. z tytułem „Synem Dawida” – 15,22 i 20,30-31 (por. 9,27-28; 21,9) – oraz z tytułem „Syn Boży” – 14,22-33 i 17,1-9 (w obu przypadkach tym, który zwraca się do Jezusa tytułem „Pan” jest św. Piotr). Podsumowując swoją wyczerpującą analizę terminu κύριος u św. Mateusza, Jack D. Kingsbury stwierdza, że w odniesieniu do Jezusa tytuł ten należy traktować jako pomocniczy tytuł chrystologiczny, „the purpose of which is to attribute divine authority to Jesus in his capacity as the ‘Christ,’ ‘Son of David,’ ‘Son of God,’ or ‘Son of Man’”. **J. D. KINGSBURY**, *The Title “Kyrios” in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 2(94) (1975), s. 248.

Podsumowując, analizowana perykopa (por. Mt 22,41-46) stanowi nie tylko punkt kulminacyjny konfrontacji Jezusa z jego przeciwnikami, ale także kumulację tytułów chrystologicznych odnoszących się do Niego. Scena ta podsumowuje pytanie o tożsamość Mesjasza, prowadząc do pełnego ujawnienia w świątyni Boskiej tożsamości Jezusa. To, co sugeruje badany fragment – Jezus nie utożsamia się wyraźnie z żadnym z tych tytułów – staje się jasne z perspektywy całej narracji Mateuszowej.

Wprowadzając do swojej wersji mowy eschatologicznej postać przychodzącego na obłokach Syna Człowieczego (por. 24,30)<sup>73</sup>, św. Mateusz przejmuje wersję Markową, dokonując drobnej korekty polegającej na zamianie przyimka ἐν na ἐπί w odniesieniu do νεφέλη w liczbie mnogiej, dodając jednocześnie rodzajnik i dopełnienie τοῦ οὐρανοῦ (ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ), celem zharmonizowania tekstu z Księgą Daniela (por. 7,13a LXX). Tylko św. Mateusz mówi o ukazaniu się na niebie znaku Syna Człowieczego (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) w kontekście jego przyjścia<sup>74</sup>. Opis pierwszych dwóch zjawisk kosmicznych (dot. słońca i księżyca), zawarty w wersecie 29., św. Mateusz przejmuje od św. Marka. Następnie, pisząc o spadaniu gwiazd, rezygnuje z opisowego ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες na korzyść frazy πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ oraz – mówiąc o wstrząśnięciu niebiańskich mocy – Markową konstrukcję δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zastępuje wyrażeniem δυνάμεις τῶν οὐρανῶν – te dwie modyfikacje sprawiają, że wersja Mateuszowa staje się bliższa opisowi zawartemu w Księdze Izajasza (por. 34,4 LXX). Należy również nadmienić, że unikalna dla wersji św. Mateusza wzmianka o „ucisku owych dni” (por. Mt 24,19.22), bezpośrednio poprzedzająca opis zjawisk kosmicznych, przywodzi na myśl je-

<sup>73</sup> Święty Mateusz rozbudowuje wątek przyjścia Syna Człowieczego, podkreślając nagłość Jego przybycia (por. Mt 24,27), czyniąc to jeszcze przed odwołaniem się do Księgi Daniela (por. 7,13-14 LXX) w wersecie 30.

<sup>74</sup> „Znak Syna Człowieczego” był różnie rozumiany. William D. Davies i Dale C. Allison wyliczają następujące ścieżki interpretacyjne: „(i) The genitive may be appositive: the sign, which is the Son of man, or, more precisely, the Son of man’s coming. (ii) The sign might be the cross. (iii) It could be a great light. (iv) Glasson (v) suggested that ‘sign’ = Heb. nēs, ‘ensign’: the Son of man will raise an eschatological ensign, signalling muster for the eschatological battle. Draper (v) has shown this last to be the most plausible understanding”. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 359.

zyk Starego Testamentu, wprowadzający eschatologiczne wyroczenie<sup>75</sup>. Obok wspomnianego już wyżej znaku Syna Człowieczego również adnotacja o narzekaniu wszystkich narodów ziemi jest charakterystyczna tylko dla św. Mateusza (w. 30). Ów znak można zinterpretować w kluczu odpowiedzi Jezusa na pytanie zadane przez uczniów na początku mowy eschatologicznej – „... jaki będzie znak Twojego przyjścia (παρουσία) i końca świata?” (24,3)<sup>76</sup>. Z kolei motyw narzekania narodów jest najprawdopodobniej kombinacją Księgi Zachariasza (por. 12,10.12 i 14). Tekst Zachariasza (por. 12,10-14) funkcjonowałby zatem jako źródło przed-Mateuszowej egzegezy chrystologicznej<sup>77</sup>. Święty Mateusz, w przeciwieństwie do św. Marka (bez zaimka dzierżawczego), podkreśla, że Syn Człowieczy wyśle *swoich* (αὐτοῦ) aniołów, a nie aniołów Boga. W wizji w Księdze Daniela (por. 7,9-14) tron Boga jest otoczony niezliczoną rzeszą aniołów, którzy mu służą i towarzyszą (por. Dn 7,10). W Ewangelii św. Mateusza (por. 24,31) Jezus sugeruje jednak, że aniołowie są posłuszni Synowi Człowieczemu (tzn. Jemu). Takie założenie jest zgodne z fragmentem Księgi Daniela (por. 7,14), gdzie władza (ἐξουσία) zostaje dana Synowi Człowieczemu. Jezus jako Syn Człowieczy sprawuje tę władzę (ἐξουσία) na ziemi (por. Mt 9,6). Również po swoim zmartwychwstaniu, rozsyłając uczniów, mówi: „Została mi dana wszelka władza (ἐξουσία) w niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Słusznie więc konkluduje Craig A. Evans, gdy stwierdza: „In the time of his return, this authority [ἐξουσία] will include command over the angels themselves, who ‘will gather his elect from the four winds’”<sup>78</sup>.

Podsumowując, zmiany redakcyjne dokonane przez św. Mateusza względem Markowego materiału – zarówno w odniesieniu do aplikacji Księgi Psalmów (por. 110,1), jak i Księgi Daniela (por. 7,13-14) – ukazują oryginalny wkład Ewangelisty w przedstawienie Osoby Jezusa na tle tych starotestamentowych tekstów, zgodnie ze swoimi redakcyjny-

<sup>75</sup> Np. Jr 3,16; 5,18; 31,29; 33,15-16; Jl 3,2; Za 8,32.

<sup>76</sup> Zarówno pytanie uczniów o znak, jak i sam znak Syna Człowieczego są nieobecne w narracji Markowej.

<sup>77</sup> Konflacja Księgi Zachariasza (por. 12,10.12.14) z Księgą Daniela (rozdz. 7) występuje również w Apokalipsie (por. 1,7). Najprawdopodobniej owe teksty należały do chrześcijańskiej tradycji ustnej. Por. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON Jr., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 360.

<sup>78</sup> C. A. EVANS, *Matthew*, Cambridge, U.K., New York, NY 2012, s. 411.

mi celami. Cytat z Psalmu 110,1 zostaje wykorzystany jako tekst dowodowy w kwestii Dawidowego synostwa Mesjasza. Na bazie tej dyskusji św. Mateusz na przestrzeni kilku wersetów kumuluje wszystkie najważniejsze tytuły chrystologiczne, rozwijane na przestrzeni całego swojego dzieła, skupiając czytelnika na nadprzyrodzonej tożsamości Jezusa, który to nie odrzuca tytułu Syna Dawida, ale wykazuje, że ten tytuł nie jest w pełni adekwatny do Jego prawdziwej tożsamości jako Syna Bożego. Jeśli chodzi o wykorzystanie tekstu z Księgi Daniela (por. 7,13-14), św. Mateusz w swojej reinterpretacji wersji św. Marka osadza ów tekst głębiej w tradycji Starego Testamentu, tworząc liczne paralele z tekstami o charakterze eschatologicznym. Ponadto rozwija postać Syna Człowieczego, podkreślając jego suwerenność w sprawowaniu władzy<sup>79</sup>.

### 2.4.3. Święty Łukasz

Wprowadzając cytat z Psalmu 110,1 św. Łukasz (por. 20,42) podkreśla jego źródło, wiernie przytaczając wersję tekstualną zachowaną w Septuagincie<sup>80</sup>. Autor podziela panujące w czasach Jezusa przekonanie o Dawidowym autorstwie Księgi Psalmów, stosując następującą formułę wprowadzającą: „Sam bowiem Dawid mówi w Księdze Psalmów” (Łk 20,42a). Kolejną cechą charakterystyczną św. Łukasza jest identyfikacja adresatów słów Jezusa jako uczonych w Piśmie (por. Łk 20,39-41), prawdopodobnie po to, aby stworzyć płynne przejście do kolejnego fragmentu (por. 20,45-47), gdzie Chrystus przed nimi ostrzega. Poza materiałem zawierającym motyw synostwa Dawida Jezusa, dzielonym ze św. Markiem – (1) Łk 18,35-43 (Bartymeusz)<sup>81</sup>; (2) Łk 19,29-40 (wjazd

<sup>79</sup> Święty Mateusz jako jedyny z Synoptyków wprowadza do swojej narracji imię proroka Daniela (por. 24,15), którego obecność w mowie eschatologicznej przygotowuje opis nadejścia Syna Człowieczego.

<sup>80</sup> Jedyna różnica to brak rodzajnika ó przed pierwszym wystąpieniem słowa κύριος, tak jak u św. Marka i św. Mateusza. W niniejszym passusie, poświęconym Psalmowi 110, wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 217-218.

<sup>81</sup> Święty Łukasz nie wymienia jego imienia, ale nazywa go „niewidomym”.

do Jerozolimy)<sup>82</sup>; i (3) Łk 20,41-44 – autor trzeciej Ewangelii wprowadza dodatkowy materiał wzmacniający jego przekonanie, że Jezus Mesjasz jest rzeczywiście „Synem Dawida”. Można to dostrzec po raz pierwszy w narracji o dzieciństwie dzięki: (1) wzmiance o pochodzeniu św. Józefa, który pochodzi „z domu Dawida” (por. 1,27); (2) wzmiance o Dawidzie, zwanym „jego ojcem [Jezusa]”, którego tron od Boga zostanie dany Jezusowi, „Synowi Najwyższego” (1,32; por. 1,69); oraz (3) dzięki ponownemu położeniu akcentu na św. Józefa jako potomka „z domu i rodu Dawida” w zestawieniu z Betlejem, „miastem Dawida” (2,4). Następnie Dawidowe pochodzenie Jezusa jest podkreślone w Jego genealogii (por. 3,23-38), w której wspomina się o Dawidzie (por. 3,31). A zatem św. Łukasz ukazuje bardzo wyraźnie, że w ludzkiej tożsamości Jezus jest Synem Dawida<sup>83</sup>. Co więcej, jest on Mesjaszem z domu Dawida<sup>84</sup>. Fakt ten, w połączeniu ze stwierdzeniem anioła, że Mesjasz jest „Panem” (2,11)<sup>85</sup>, wpływa na interpretację cytatu z Psalmu 110,1 – osadzonego w Dawidowym kontekście – pośrednio wskazującego na Jezusa jako adresata zaproszenia, aby zasiąść po prawicy.

Spośród wszystkich trzech Synoptyków św. Łukasz w scenie paruzji (por. 21,25-28) przedstawia przyjście Syna Człowieczego w sposób najbardziej zwięzły, ograniczając wzmiankę o Nim do jednego wersetu (w. 25), niemal dosłownie przytaczając fragment Ewangelii św. Marka (por. 13,26). Dwie zmiany redakcyjne to (1) wprowadzenie ἐν νεφέλῃ (zamiast liczby mnogiej ἐν νεφέλαις)<sup>86</sup> oraz (2) μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς w miejsce μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. Autor trzeciej Ewangelii w sposób najbardziej rozbudowany opisuje wydarzenia poprzedzające nadejście Syna Człowieczego (ww. 25-26). Oprócz wspólnych dla wszystkich Synoptyków odwołań do słońca, księżyca, gwiazd i mocy na nie-

<sup>82</sup> Dawid nie jest wymieniony z imienia, prawdopodobnie po to, aby uniknąć fałszywego skojarzenia tytułu „Syn Dawida” z rozumieniem politycznym. Święty Łukasz nie pomija jednak w tej scenie motywów królewskich. Por. C. BURGER, *Jesus als Davidsohn...*, dz. cyt., s. 114, 127.

<sup>83</sup> Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 245, 84; J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 724.

<sup>84</sup> Por. C. BURGER, *Jesus als Davidsohn...*, dz. cyt., s. 127.

<sup>85</sup> Elżbieta nazywa Maryję „matką mojego Pana” (Łk 1,43).

<sup>86</sup> Por. Dz 1,9-11, gdzie jest napisane, że zmartwychwstały Jezus, który został zabrany na obłoku (νεφέλῃ) do nieba, powróci tak samo, czyli na obłoku (por. Łk 21,27).

bie, św. Łukasz wprowadza jeszcze obraz (1) strwożonych narodów na ziemi<sup>87</sup> zdezorietowanych hukiem morza i fal (w. 25b)<sup>88</sup> oraz (2) ludzi, którzy będą mdleć ze strachu i oczekiwania na to, co przychodzi na ziemię (w. 26a)<sup>89</sup>, ponieważ moce niebios zostaną wstrząśnięte (w. 26b)<sup>90</sup>. Obrazy te, zwłaszcza czytane na tle ich starotestamentowych poprzedników, zwiastują nadejście Dnia Pańskiego, przedstawiając jednocześnie przyjście Syna Człowieczego jako teofanii<sup>91</sup>. Ostatni werset sceny (w. 28) – jest charakterystyczny tylko dla św. Łukasza; Jezus przykazuje swoim naśladowcom, by ich reakcją na paruzję było zaufanie, stanie z podniesioną głową, z przekonaniem, że Dzień Pański jest dla nich dniem odkupienia. Termin ἀπολύτρωσις – „odkupienie” – jest w trzeciej Ewangelii niespotykany; najprawdopodobniej pochodzi ze źródła, z którego korzystał św. Łukasz. Niemniej jednak wraz z ζωτηρία – „zbawienie” i ἐπισκοπή – „nawiedzenie” termin ten jest częścią słownictwa Nowego Testamentu na określenie zbawienia. Jest to jedno z wiodących Łukaszkowych zagadnień, które – na podstawie analizy całości narracji – Francois Bovon definiuje jako wyzwolenie osobiste i społeczne, odnowa ciała i duszy, koniec nieprawości i ucisku, ustanowienie sprawiedliwości i pokoju, a także odwrócenie warunków<sup>92</sup>.

Powyższa analiza wykazała, że św. Łukasz, wykorzystując Psalm 110 i Księgę Daniela (rozd. 7), kreatywnie zaadaptował starotestamentowe teksty do nowego kontekstu swojego dzieła. W przypadku kwestii tożsamości Mesjasza autor trzeciej Ewangelii wielokrotnie na przestrzeni całego dzieła utożsamia Jezusa z Dawidowym synostwem. Cytat z Psalmu 110,1, będąc wkomponowany w dyskusję o synu Dawida, zostaje ściśle powiązany z Osobą Jezusa jako adresatem obietnic w nim zawartych. Z kolei w scenie opisującej paruzję św. Łukasz najobszerniej ze wszystkich Synoptyków opisał wydarzenia ją poprzedzające, odwołując

<sup>87</sup> Por. Iz 8,22; 13,4.

<sup>88</sup> Por. Iz 5,30; 17,12; Jon 5,30.

<sup>89</sup> Por. Iz 13,6-11.

<sup>90</sup> Por. Iz 13,11.13; Ez 32,7-8; Jl 2,10,30-31.

<sup>91</sup> Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 740.

<sup>92</sup> Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 119. Tematyka zbawienia/wyzwolenia przewija się przez całą trzecią Ewangelię, np. Magnificat (por. 1,46-55), błogosławieństwa (por. 6,20-26), pouczenia misyjne (por. 10,5-11), przypowieść o bogaczu i Łazarzu (por. 16,19-31).

się do bogatej symboliki prorockiej. Odwołanie do Księgi Daniela (por. 7,13-14) zostaje dodatkowo zestawione z jednym z głównych zagadnień Ewangelii – odkupieniem. W wersji Łukaszej nadejście Syna Człowieczego dla wierzących w Chrystusa jawi się jako moment wyzwolenia.

### 2.5. Funkcja konflacji fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i z Księgi Psalmów (por. 110,1) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69)

Wszyscy trzej Synoptycy wykorzystują konflację tekstu z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) w scenie przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem. Święty Marek – a za nim św. Mateusz i św. Łukasz – wkładają te słowa w usta Jezusa jako odpowiedź na pytanie o jego godność mesjańską. Zarówno pytanie, jak i odpowiedź różnią się swoją formą, która jest dostosowana do założeń redakcyjnych poszczególnych autorów oraz celów teologicznych.

#### 2.5.1. Święty Marek

„Najwyższy kapłan pytał Go ponownie i mówi mu: «Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?»<sup>62</sup> Jezus powiedział: «Ja jestem. I ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Mocy i przychodzącego z obłokami nieba»” (Mk 14,61bc-62).

Po fiasku składania fałszywych świadectw przeciwko Jezusowi (ww. 55-59), najwyższy kapłan zwraca się bezpośrednio do Jezusa, zadając mu pytanie o Jego tożsamość –  $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \acute{o}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\ \nu\iota\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}$  – „czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?”<sup>93</sup>. W odpowiedzi Jezus po raz pierwszy w narracji św. Marka potwierdza, że jest Chrystusem, Synem Bożym, wyznając tożsamość wcześniej ogłoszoną z nieba (por. 1,11; 9,7),

<sup>93</sup> Wyrażenie „Błogosławiony” najprawdopodobniej reprezentuje tutaj żydowski zwyczaj unikania wymawiania imienia bóstwa. Por. A. Y. COLLINS, H. W. ATTRIDGE, *Mark...*, dz. cyt., s. 704.



rozpoznaną przez demony (por. 3,11; 5,7), zadeklarowaną na początku Ewangelii przez narratora (por. 1,1) i wyznaną przez św. Piotra (por. 8,29)<sup>94</sup>. Jezusowe  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  stanowią kulminacyjne słowa w całej Ewangelii, czyniąc Jego proces sceną objawieniową. Należy przy tym zauważyć, że słowa „ja jestem” stanowią precyzyjną odpowiedź na pytanie najwyższego kapłana: „czy ty jesteś?”. Jezusowa afirmacja tradycyjnych tytułów chrystologicznych – Mesjasz i Syn Boży – odbywa się poprzez ich reinterpretację w kategoriach tytułu „Syna Człowieczego” (por. 8,27-31). Jezus po raz kolejny, tym razem dokonując już bezpośredniej samoidentyfikacji, odwołuje się do Księgi Daniela (por. 7,13; Mk 13,24-27) i Księgi Psalmów (por. 110,1; Mk 12,35-37)<sup>95</sup>. W scenie tej wyznawanie wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego jest zintegrowane z boskim dramatem Syna Człowieczego, który działa na ziemi władzą Boga (por. Mk 2,10.28), zostaje odrzucony przez religijne autorytety, cierpi i umiera, wypełniając wolę Boga, powstaje z martwych (por. 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,21.41.49), zasiada po prawicy Boga i przyjdzie na obłokach niebiańskich jako reprezentant Stwórcy, by osądzić świat i zebrać swoich wybranych (por. 8,38;

<sup>94</sup> Por. **M. E. BORING**, *Mark...*, dz. cyt., s. 413. Objawieniowe „ja jestem”,  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  (por. 6,50; 13,6) nie jest Jezusowym twierdzeniem, że jest JHWH ani wypowiedzeniem świętego imienia Boga, ale stanowi proste potwierdzenie chrześcijańskiego *credo*, do którego wyznawania uczniowie Jezusa są wezwani w ich własnych sytuacjach życiowych. Por. tamże.

<sup>95</sup> Funkcja proleptyczna Dn 7,13 w Mk 13,26 i Ps 110,1 w Mk 12,36 względem Mk 14,62 jest zgodna z Markowym celem redakcyjnym (tzw. hipoteza „sekretu mesjańskiego”), według którego Boska tożsamość Jezusa ma zostać przez Niego objawiona dopiero w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Analizując różne stanowiska dotyczące interpretacji Księgi Daniela (por. 7,13) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), G. Jossa zauważa, że dla tych autorów, którzy odrzucają historyczność wypowiedzi Jezusa przed Sanhedrynem, Chrystus byłby skazany na śmierć z powodu Jego wypowiedzi przeciwko świątyni (troska Jezusa o świątynię została zauważona już wyżej), natomiast odniesienie do Księgi Daniela (por. 7,13) byłoby zakorzenione we wspólnocie pierwotnego Kościoła. Szeroki przegląd podejść interpretacyjnych do tekstu Ewangelii św. Marka (por. 14,62) znajduje się w: **G. JOSSA**, *Da Gesù alla comunità primitiva: Dan 7,13-14 e Sal 110,1*, w: **A. PITTA** (red.), *Luso delle Scritture nel I e II sec. d.C.: Atti dell'XI Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristiani* (Ciampino, 7-10 Settembre 2005), „Ricerche Storico-Bibliche” 2(19) (2007), s. 153-162. Na temat Jezusowego wykorzystania Księgi Daniela (por. 7,13), zob. **R. T. FRANCE**, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London 1971, s. 135-150.

13,26)<sup>96</sup>. M. Eugene Boring trafnie zauważa, że w tej kluczowej scenie zbiega się, jak to nazywa „six streams of Markan christological imagery”, wskazując na Mesjasza (Chrystusa), Syna Bożego, Syna Człowieczego, Cierpiącego Sługę (por. Iz 53), cierpiącego sprawiedliwego z Księgi Psalmów, Mądrość Salomona i prawdziwego Bożego proroka<sup>97</sup>. Ponadto w odpowiedzi Jezusa danej arcykapłanowi znajduje się bezpośrednia odpowiedź na pytanie, które zadał On w wersecie 12,35, pytając o zasadność twierdzenia uczonych w Piśmie, że Mesjasz jest synem Dawida. Tam pytanie to nie doczekało się jednoznacznej odpowiedzi. Teraz Jezus w sposób bezpośredni wskazuje na siebie jako na tego, który zasiada po prawicy Boga, będąc nie tylko synem Dawida (w ziemskim rozumieniu), ale również jego Panem.

### 2.5.2. Święty Mateusz

„Zaklinam cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?»<sup>98</sup> Jezus mu mówi: «Ty [tak] powiedziałeś. Ale mówię wam: odtąd zobaczycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Mocy i przychodzącego na obłokach nieba»” (Mt 26,63b-64).

Odpowiadając na pytanie arcykapłana Kajfasza: „Zaklinam Cię na Boga żywego, powiedz nam, czy ty jesteś Mesjaszem (ὁ χριστός), Synem Bożym (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)”, Jezus stwierdza: „Ty [tak] powiedziałeś (σὺ εἶπας)<sup>98</sup>. Ale mówię wam: odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego

<sup>96</sup> Por. tamże.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 414. Jezus już raz, ale jedynie pośrednio, potwierdził Piotrowe utożsamienie swojej Osoby z figurą Mesjasza w Ewangelii św. Marka (por. 8,30-31) – zarówno tam, jak i tutaj, używając określenia „Syn Człowieczy” jako równoważnego z „Mesjaszem”.

<sup>98</sup> Formuła σὺ εἶπας – „ty powiedziałeś” pojawiła się już w Ewangelii św. Mateusza (por. 26,25) – odpowiedź Jezusa na pytanie Judasza, czy to on go zdradzi – i pojawi się ponownie w Ewangelii Mateuszowej (por. 27,11) w odpowiedzi na pytanie Piłata: „czy Ty jesteś królem Żydów?”. W swojej analizie poświęconej wyrażeniu σὺ εἶπας D. J. Catchpole określa tę formułę w żydowskim użyciu jako „affirmative in content, and reluctant or circumlocutory in formulation” oraz „an affirmation modified only by a preference for not stating the matter expressis verbis”. D. R. CATCHPOLE, *The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. XXVI. 64)*, „New Testament Studies” 2(17) (1971), s. 216, 217.

po prawicy Mocy i przychodzącego na obłokach nieba”<sup>99</sup>. Jezusowe „ale” – πλὴν, wprowadza rozróżnienie pomiędzy „ty powiedziałeś” i „[ja] mówię wam”. Poprzez taki zabieg Jezus przechodzi do wyjaśnienia swojej mesjańskiej misji za pomocą preferowanych przez siebie terminów; nie sprzeciwia się temu, co powiedział arcykapłan, ale przeformułuje jego wypowiedź w sposób znacznie wykraczający poza jej treść. Zamiast tytułu „Mesjasz” Chrystus używa własnego preferowanego tytułu „Syn Człowieczy” (por. 8,20), a zamiast o rodzaju ziemskiej mocy, którą pytanie arcykapłana prawdopodobnie sugerowało, Jezus mówi o niebiańskiej chwale i władzy<sup>100</sup>. Jego słowa to luźne połączenie Księgi Daniela (por. 7,13; zob. Mt 24,30 w kontekście paruzji) i Psalmu 110,1. Nawiązanie do Księgi Daniela można rozpoznać po użyciu przez św. Mateusza postaci Syna Człowieczego przedstawionego jako przychodzącego na obłokach nieba. Z kolei odniesienie do Psalmu 110,1 wyznacza wyrażenie ἐκ δεξιῶν, „po prawicy”, zestawione z czasownikiem κάθημαι, „siedzieć” – κάθου (por. Ps 109b LXX) vs. καθήμενον (por. Mt 26,64). W obu przypadkach wydarzenia niebiańskie wiążą się z aktywnością widzenia – „widziałem” (por. Dn 7,13 LXX) vs. „zobaczycie” (por. Mt 26,64). Zatem w swoim wyznaniu Jezus nie ogranicza się do wyraźnego ujawnienia, że jest Mesjaszem i Synem Bożym, ale – jak to ujmuje Donald A. Hagner – „he goes on to elucidate his understanding of the Messiah in terms of the one like the Son of Man of Dan 7,13 and the Lord addressed in Ps 110,1”<sup>101</sup>. Mt 26,63b-64 jest antytetycznie paralelny względem Mt 16,13-17. Podczas procesu Kajfasz pyta Jezusa o jego tożsamość – o to, czy jest Mesjaszem i Synem Bożym – a odpowiedź zostaje udzielona przy pomocy tytułu „Syn Człowieczy” (choć Jezus najpierw potwierdza tytuły chrystologiczne zawarte w pytaniu Kajfasza poprzez σὸ εἶπας). Z kolei w 16,13-17 Jezus jest tym, który pyta o swój status, odnosząc do siebie tytuł „Syn Człowieczy”, a odpowiedź św. Piotra brzmi: „ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Te trzy tytuły są ze sobą powią-

<sup>99</sup> W niniejszym passusie wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 234-236.

<sup>100</sup> Por. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 1026-1027.

<sup>101</sup> D. A. HAGNER, *Matthew 14-28*, Dallas, TX, 1995, s. 801.

zane i dotyczą różnych aspektów tożsamości Jezusa. Jack D. Kingsbury słusznie dochodzi do wniosku, że opisując Jezusa jako Mesjasza, „Syn Człowieczy” i „Syn Boży” okazały się tytułami chrystologicznymi o nadzrędnym znaczeniu w pierwszej Ewangelii. Ponieważ pierwszy z nich ma charakter „publiczny”, a drugi „wyznaniowy” wzajemnie się uzupełniają<sup>102</sup>. Jednocześnie autor podkreśla wyższość tytułu „Syn Boży” nad tytułem „Syn Człowieczy” ze względu na konieczność Bożego objawienia umożliwiającego wyznanie Jezusowego synostwa Bożego<sup>103</sup>. Ponadto w odniesieniu do tytułu „Syn Człowieczy” w 26. rozdziale Mateuszowej Ewangelii (ww. 63b-64) pełne wyjaśnienie znajdują słowa Jezusa z rozdziału 24. (ww. 30-31) o nadejściu Syna Człowieczego w kontekście paruzji, co wynika z faktu, że Chrystus jednoznacznie objawia swój Boski status, w tym swoją pełną identyfikację z postacią Syna Człowieczego, dopiero w czasie procesu. Równocześnie należy stwierdzić, że powołanie się Jezusa na Psalm 110,1 w Mt 26,64 w odniesieniu do swojej Osoby, dodatkowo w kontekście kumulacji tytułów chrystologicznych, poszerza rozumienie znaczenia cytatu z Psalmu 110,1 w Mt 22,44 – to, co tam zostaje jedynie zasugerowane, tutaj staje się jasne poprzez bezpośrednie wskazanie Jezusa na siebie jako na wywyższonego Syna Bożego<sup>104</sup>.

### 2.5.3. Święty Łukasz

„(...) «Jeśli ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam!» I powiedział [Jezus] im: «Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi; <sup>68</sup>jeśli was zapytam, nie odpowiecie. <sup>69</sup>Lecz odąd *Syn Człowieczy* będzie *siedzącym po prawicy Mocy*

<sup>102</sup> J. D. KINGSBURY, *Matthew...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Scena Mt 22,41-46 jest ostatnią, w której pojawia się określenie „Syn Dawida”. Tytuł ten zostaje ostatecznie podporządkowany innym tytułom obecnym w obu scenach, w których wykorzystano Psalm 110,1 (tj. Mt 22,41-46 i Mt 26,63-64). Zatem rację ma Jack D. Kingsbury, gdy stwierdza: „*the title Son of David has to do exclusively with the earthly Jesus. Matthew makes this point in two ways. First, he never associates the title Son of David with the death and resurrection of Jesus. And second, a factor seemingly overlooked is that the disciples never confess or even address Jesus as the Son of David.*” J. D. KINGSBURY, *The Title 'Son of David'...*, dz. cyt., s. 592.

Boga». <sup>70</sup>Powiedzieli wszyscy: «Jesteś więc Synem Boga?» On zaś do nich powiedział: «Wy mówicie, że ja jestem» (Łk 22,67-70).

U św. Łukasza, w przeciwieństwie do św. Marka i św. Mateusza, pytanie o mesjańską tożsamość Jezusa zadaje nie najwyższy kapłan, ale zbiorowość – wszyscy członkowie Sanhedrynu<sup>105</sup>. Dla czytelników trzeciej Ewangelii jest już od dawna jasne, że Jezus jest Mesjaszem (np. 2,11.26; 4,41; 9,20), chociaż on sam, jak dotąd nie potwierdził wprost swojego mesjańskiego statusu. Odpowiedź Jezusa na pierwsze pytanie przybiera formę gramatyczną zdania warunkowego, z wychyleniem ku przyszłości, co wskazuje na Jego przekonanie, że żydowscy przywódcy prawie na pewno mu nie uwierzą ani nie odpowiedzą na Jego pytania. To, że nie odpowiedzą Jezusowi, zostało już wskazane we wcześniejszym dialogu w świątyni (rozdz. 20). Zwłaszcza gdy Chrystus pyta o zasadność chrztu św. Jana, rozmówcy nie odpowiadają mu w sposób bezpośredni (por. 20,1-8). Do tego dochodzi przekonanie Jezusa, że nawet w obliczu bezpośrednich dowodów na to, że jest Mesjaszem, żydowscy przywódcy nie będą zdolni uwierzyć (por. Dz 13,40-41). Oni to już od czasu wjazdu Jezusa do Jerozolimy demonstrowali swój opór wobec Niego, jak również niezdolność dostrzeżenia w Jego przyjsciu zbawczego nawiedzenia Boga (por. 19,41-48); teraz Jezus stwierdza, że ich niewiara jest nieustępliwa<sup>106</sup>. Udzielając odpowiedzi w wersecie 70., rozpoczynającej się słowami „lecz odtąd”, Jezus odnosi się do figury Syna Człowieczego<sup>107</sup>. Na wcześniejszych etapach Łukaszowej narracji tytuł „Syn Człowieczy” był aplikowany w połączeniu z zapowiedziami odrzucenia i upokorzenia Jezusa, ze stosunkowo krótkimi zapowiedziami chwalebного końca. Teraz, stojąc przed Sanhedrynem, Jezus doświadcza upokorzenia, którego doświadczył już chwilę wcześniej (ww. 63-65). Jednak w tym kontekście Chrystus zapowiada, że kulminacją Jego hańby jest obietnica zupełnego odwrócenia Jego statusu – najwyższa pogarda ustąpi miejsca najwyższemu honorowi. Sposób nawiązania Jezusa do Syna Człowieczego

<sup>105</sup> W rozumieniu św. Łukasza wszyscy przywódcy religijni (cały establishment świątynny) są solidarnie zjednoczeni przeciwko Jezusowi (por. Łk 23,1; 23,50-51).

<sup>106</sup> Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 795.

<sup>107</sup> Fraza „lecz odtąd” – ἀπὸ τοῦ νῦν – jest charakterystyczna dla stylu literackiego trzeciego Ewangelisty, który w ten sposób wskazuje na pewien nowy początek. Zob. np. Łk 1,48; 5,10; 12,52; 22,18.

może być nieco zaskakujący, ponieważ w Jego wypowiedzi brakuje bezpośredniej identyfikacji z figurą zapowiedzianą przez proroka Daniela. Należy jednak pamiętać, że dla Ewangelisty najważniejsi są czytelnicy jego dzieła, którzy już od dawna wiedzą, że figura Syna Człowieczego wskazuje na Jezusa. A zatem odmawiając bezpośredniej odpowiedzi na zadane pytanie, Jezus ogłasza wszystkim, którzy chcą to przyjąć z wiarą, że Syn Człowieczy, który podziela ludzką kondycję (por. 7,34), cieszy się Boską władzą (por. 5,24) i zgodził się podążać drogą prowadzącą do śmierci (por. 18,31-33), wkrótce zostanie wywyższony<sup>108</sup>. Spośród wszystkich trzech Synoptyków nawiązanie Jezusa do Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) jest u trzeciego Ewangelisty najbardziej związane. Święty Łukasz pomija czynność widzenia w odniesieniu do obłoków, na których miałyby przybyć Syn Człowieczy. Czyni to, ponieważ jest tu dla niego ważna nie tyle paruzja, co wielkanocne wywyższenie Jezusa<sup>109</sup>. Jednocześnie autor zachowuje nawiązanie do obrazu intronizacyjnego z Psalm 110,1, poprzez który Jezus ogłasza swoje panowanie po prawicy Mocy Boga<sup>110</sup>. Odpowiedź Jezusa na pierwsze pytanie zostaje zinterpretowana przez jego przeciwników w kategoriach synostwa Bożego, co zostaje przez nich wyrażone w formie drugiego pytania: „Jesteś więc Synem Boga?” (w. 70)<sup>111</sup>. Jak zauważa Joel B. Green, jest swoistą ironią losu, że w ten sposób przywódcy jerozolimscy prawidłowo wnioskujeją w o statusie Jezusa, lecz to ich prowadzi raczej do odrzucenia niż wiary<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>109</sup> F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 244-245.

<sup>110</sup> Poprzez wyrażenie „po prawej stronie Mocy Boga” Jezus identyfikuje się z Boską mocą, co jednocześnie stanowi ostry kontrast z władzą, jaką sprawują przywódcy żydowscy, przed którymi przemawia – wyrażenie „moc ciemności” (zob. 22,53). Ponadto misja Jezusa została już scharakteryzowana jako przestrzeń manifestowania mocy Bożej (np. 4,36; 5,17). Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 796.

<sup>111</sup> W ten sposób św. Łukasz chce uniknąć nieporozumień, aby z jednej strony nie redukować Jezusa do roli Mesjasza w rozumieniu ludzkiego potomka Dawida, a z drugiej – aby wskazać swoim pogańskim czytelnikom, którzy nie znali terminu „Mesjasz”, że mesjański status Jezusa jest nierozzerwalnie związany z jego Bożym synostwem. Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 245-246.

<sup>112</sup> Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 795.

### 3. Wnioski

Podsumowując wyżej przeprowadzoną analizę oryginalnych kontekstów, w których zostały osadzone badane fragmenty ze zbioru Pism (por. Dn 7,13; Ps 110,1) – jak również indywidualnych reinterpretacji tychże starotestamentowych tekstów przez poszczególnych Synoptyków zgodnie z ich redakcyjnymi celami, należy stwierdzić, że zarówno św. Marek, jak i św. Mateusz ze św. Łukaszem, którzy przejęli od niego ideę chrystologicznego odczytania starotestamentowych tekstów, czynią to wedle własnych, oryginalnych koncepcji teologicznych, w świetle których ukazują osobę Chrystusa. Należy zauważyć, że badane słowa z Księgi Psalmów i z Księgi Daniela nie stanowią komentarza Ewangelistów, lecz są zawsze przytaczane przez samego Jezusa, co świadczy o ich doniosłości i roli, jaką spełniają w narracji. Ponadto analizowane odniesienia do Pism, poprzez cytaty i aluzje, występują w poszczególnych Ewangeliach synoptycznych dwukrotnie: odpowiednio w zakończeniu mowy eschatologicznej (por. Dn 7,13), w dyskusji Jezusa z religijnymi liderami na temat synostwa Dawida (por. Ps 110,1) oraz konflicja obu tych tekstów w scenie przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem. Taki zabieg literacki pogłębia zarówno znaczenie, jak i rozumienie tekstów ze Starego Testamentu w odniesieniu do Osoby Chrystusa. W tym kontekście pierwsze użycie obu fragmentów Pism pełni funkcję proleptyczną względem Mk 14,62, Mt 26,64 i Łk 22,69, przygotowując czytelnika na głębsze zrozumienie znaczenia słów wypowiedzianych przez Jezusa o sobie samym. Z kolei drugie wykorzystanie badanych fragmentów należy uznać za *analepsis* – spojrzenie w tył, pomagające we wnikliwej interpretacji odpowiednio Mk 13,26, Mt 24,30 i Łk 21,27 (por. Dn 7,13) oraz Mk 12,36, Mt 22,44 i Łk 20,42 (por. Ps 110,1). Na koniec należy zauważyć, że konflicja tekstów z Pism (por. Dn 7,13; Ps 110,1) została wykorzystana w kulminacyjnej scenie narracji synoptycznych celem publicznego ujawnienia przez Jezusa swojej Boskiej tożsamości.

## Bibliografia

- Adamczyk D., *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gne-snensia” 23 (2009), s. 5-53.
- Allen L. C., *Psalms 101–150*, Waco, TX 1983.
- Bail U., *Psalm 110: Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive*, w: D. Sänger (red.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn, 2003, s. 99-104.
- Boring M. E., *Mark: A Commentary*, Louisville, KY 2012.
- Bovon F., *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53*, Minneapolis, MN 2012.
- Burger C., *Jesus als Davidsson: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970.
- Catchpole, D. R., *The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. XXVI. 64)*, „New Testament Studies” 2(17) (1971), s. 213-226.
- Clines D. J. A. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 5, Sheffield 2011.
- Collins A. Y., Attridge H. W., *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 2007.
- Collins J. J., Collins A. Y., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MN 1993.
- Darshan G., *The Twenty-Four Books of the Hebrew Bible and Alexandrian Scribal Methods*, w: M. R. Niehoff (red.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, s. 221-244.
- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 1, London 2000.
- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3, London 2004.
- Eising H., מִשְׁלֵחַ, w: J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Grand Rapids, MI 1998.
- Evans C. A., *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P. W. Flint (red.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation, Studies in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2001, s. 67-79.
- Evans C. A., *Matthew*, Cambridge, U.K., New York, NY 2012.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke*, t. 2: X-XXIV. *Introduction, Translation, and Notes*, New Haven, CT, London, 2008.
- France, R. T., *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London 1971.
- France R. T., *The Gospel of Mark: A commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI, 2002.
- Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium: Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, Freiburg–Basel–Wien 1992.
- Gesenius H. F. W., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910.
- Green J. B., *The Gospel of Luke: The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI 1997.
- Gunkel H., *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 41985.
- Hagner D. A., *Matthew 14-28*, Dallas, TX, 1995.
- Hay D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, TN 1973.



- Herok P., *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew*, Göttingen 2024.
- Hilber J. W., *Psalms CX in the Light of Assyrian Prophecies*, „Vetus Testamentum” 3(53) (2003), s. 353-366.
- Homerski J., *Syn Człowieczy w Wizji Proroka Daniela (Dn 7,13-14)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(32) (1985), s. 47-62.
- Hossfeld F. L., Zenger E., *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, Minneapolis, MN, 2011.
- Johnson S. E., *The Davidic-Royal Motif in the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 2(87) (1968), s. 136-150.
- Jossa G., *Da Gesù alla comunità primitiva: Dan 7,13-14 e Sal 110,1*, w: A. Pitta (red.), *L'uso delle Scritture nel I e II sec. d.C.: Atti dell'XI Convegno di Studi Neotestamentari e Anticoeristiani* (Ciampino, 7-10 Settembre 2005), „Ricerche Storico-Bibliche” 2(19) (2007), s. 153-162.
- Kingsbury J. D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975.
- Kingsbury J. D., *The Title “Kyrios” in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 2(94) (1975), s. 246-255.
- Kingsbury J. D., *The Title ‘Son of David’ in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 4(95) (1976), s. 591-602.
- Kraus H.-J., *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Minneapolis, MN, 1993.
- Kuśmirek A., *Wprowadzenie*, w: A. Kuśmirek (red.), *Pisma. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, Warszawa 2009, s. xi-xxi.
- Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 171967.
- Loretz O., *Der Thron des Königs ‘zur Rechten’ der Gottheit beim Siegesmahl nach Psalm 110, 1-2: Jüdische Umformung altorientalischer Königs – und Kultbildideologie*, „Ugarit-Forschungen” 38 (2006), s. 415-436.
- Luz U., *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis, MN 2005.
- Marcus J., *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2009.
- Martone C. (red.), *La Bibbia dei Settanta: Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone: Libri poetici*, Brescia 2013.
- McDonald L. M., *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa 2022.
- Menken M. J. J., *The Psalms in Matthew’s Gospel*, w: S. Moyise, M. J. J. Menken (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York, NY 2004, s. 61-82.
- Nalpathilchira J., *“Everything is Ready: Come to the Marriage Banquet”: The Parable of the Invitation to the Royal Marriage Banquet (Matt 22,1-14) in the Context of Matthew’s Gospel*, Roma 2012.
- Nestle Eb. & Er. i in. (red.), *Novum Testamentum graece*, Stuttgart 282012.
- Newsom C. A., Breed B. W., *Daniel: A Commentary*, Louisville, KY 2014.
- Niehoff M. R. (red.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, s. 221-244.
- Nordheim M. von, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Ossandón Widow J. C., *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra*, Leiden 2018.
- Parchem M., *Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(57) (2004), s. 11-32.

Pietersma A., Wright B. G. (red.), *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York, NY – Oxford, U.K. 2007.

Ravasi G., *Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione*, t. 3, Bologna<sup>3</sup>1986.

Ross A. P., *A Commentary on the Psalms*, t. 3, Grand Rapids, MI 2016.

Roth, U., *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, Berlin 2010.

Savignac J. de, *Essai d'interprétation du Psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, „Oudtestamentische Studiën” 9 (1951), s. 202-225.

Sæbø M., *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*, Sheffield 1998.

Schneider G., *Die Davidssohnfrage (Mk 12,35-37)*, „Biblica” 1(53) (1972), s. 65-90.

Szymik S., *Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej*, w: H. Drawnel, A. Piwowar (red.), *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 77-91.

Taylor V., *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, New York, NY 21966.

Tournay R. J., *Le Psaume CX*, „Revue Biblique” 67 (1960), s. 5-41.

Watts R. E., *The Lord's House and David's Lord: The Psalms and Mark's Perspective on Jesus and the Temple*, „Biblical Interpretation” 15 (2007), s. 307-322.

Watts R. E., *The Psalms in Mark's Gospel*, w: S. Moyise, M. J. J. Menken (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York 2004, s. 25-45.

**KS. DR PIOTR HEROK** – adiunkt przy Katedrze Teologii Biblijnej, Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego oraz sędzia Sądu Diecezji Opolskiej. Posiada licencjat teologii biblijnej (KUL), licencjat nauk biblijnych (Biblicum, Rzym) oraz doktorat nauk biblijnych (Biblicum, Rzym). Ponadto jest mgr lic. prawa kanonicznego (UKSW), a obecnie doktorantem prawa kanonicznego (UKSW). Ostatnio opublikował monografię zatytułowaną *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew* (Göttingen 2024).



**dr Michał Klukowski**  
**Katolicki Uniwersytet Lubelski**

ORCID: 0000-0003-1130-7406

email: [michal.klukowski@kul.pl](mailto:michal.klukowski@kul.pl)

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.003.21039>

## PISMA AUTORYTATYWNE I ICH MESJAŃSKA INTERPRETACJA W ŚWIETLE MANUSKRYPTÓW Z QUMRAN

THE AUTHORITATIVE SCRIPTURES AND  
THEIR MESSIANIC INTERPRETATION IN  
LIGHT OF THE QUMRAN MANUSCRIPTS

### Abstrakt

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na trzy pytania: (1) Czy w świetle manuskryptów z Qumran możemy potwierdzić, że wyjaśniane uczniom przez Jezusa Pisma, tj. Prawo, Prorocy i Psalmi (por. Łk 24,44), odwołują się do tego samego zbioru ksiąg świętych, które zawarte są w rzymsko-katolickim kanonie ksiąg świętych, czy raczej zbiór ten znacząco różnił się od obecnie obowiązującego kanonu?; (2) Które teksty biblijne, w świetle rękopisów wspólnoty z Qumran, były kluczowe dla ich oczekiwań na przyjście Mesjasza?; (3) W jaki sposób osoba Jezusa oraz związane z Nim wydarzenia wpisywały się w ich oczekiwania?

Słowa kluczowe:

kanon | Mesjasz | oczekiwania mesjańskie | Qumran | esseńczycy

## Abstract

This article attempts to answer three questions: (1) In light of the Qumran manuscripts, can we confirm that Scriptures Jesus explained to his disciples (Luke 24:44) refer to the same collection of books contained in the Roman Catholic canon, or did this collection differ from the canon? (2) Which biblical passages, in light of the Qumran community's manuscripts, were central to their expectations for the coming of the Messiah? (3) How did the person of Jesus and the events associated with him fit into their expectations?

### Keywords:

canon | messiah | messianic expectations | Qumran | Essenes

Przedmiotem artykułu jest spojrzenie na tekst z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,27) z perspektywy manuskryptów z Qumran<sup>1</sup>. Celem rozważań będzie próba odpowiedzi na trzy pytania. Po pierwsze, czy w świetle manuskryptów z Qumran możemy potwierdzić, że wyjaśniane przez Jezusa uczniom Pisma, tj. Prawo, Prorocy i Psalmi (por. Łk 24,44), odwołują się do tego samego zbioru ksiąg, które zawarte są w rzymsko-katolickim kanonie ksiąg świętych, czy raczej zbiór ten znacząco różnił się od obowiązującego kanonu. Po drugie, które teksty biblijne, z perspektywy biblioteki wspólnoty z Qumran, były kluczowe dla ich oczekiwań na przyście Mesjasza. Po trzecie, w jaki sposób Osoba Jezusa i związane z Nim wydarzenia wpisywały się w ich oczekiwania.

## 1. Pisma autorytatywne

W czasach Jezusa nie można jeszcze mówić o kanonie ksiąg biblijnych w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, tj. jako o definitywnej i oficjalnej liście ksiąg natchnionych przez Boga, która konstytuuje korpus pism powszechnie uznanych i akceptowanych przez daną wspólnotę za święte, autorytatywne i normatywne, i którą sporządziło oficjalne ciało religijne wspólnoty w wyniku przeprowadzonych wewnątrz niej obrad. Dlatego też w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni (586 rok przed Chr. -

<sup>1</sup> „I zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27 [BT]).

70 rok po Chr.) uczeni preferują mówić o niezdefiniowanym zbiorze pism autorytatywnych. Pismo autorytatywne w tym kontekście jest rozumiane jako tekst, który dana wspólnota uznaje i akceptuje jako determinujący sposób ich postępowania oraz którego autorytet jest wystarczająco wysoki, aby nie mógł zostać uchylony na mocy woli grupy czy jednostki<sup>2</sup>. Bez wątpienia tak rozumiany zbiór pism autorytatywnych na łonie judaizmu Drugiej Świątyni miał charakter otwarty, zaś same pisma – składające się na ten zbiór – były poszerzane, rozwijane i przepracowywane, w rezultacie posiadając czasem różną formę tekstualną<sup>3</sup>.

Rękopisy z Qumran niewątpliwie rzuciły nieco światła na status poszczególnych ksiąg w okresie od II wieku przed Chr. do I wieku po Chr., a zwłaszcza na prawdopodobny ich podział. W jednym z listów z przełomu II i I wieku przed Chr. autor wzywa adresata, aby rozważał on „księgi Mojżesza, księgi Proroków i Dawida” (zob. 4QMMT C 10). To przypuszczalne świadectwo trójpodziału zbioru ksiąg autorytatywnych zdaje się być doprecyzowaniem innego świadectwa z prologu księgi Sy-racha, w którym po wzmiance o Prawie i Prorokach autor pisze następnie o “innych, którzy po nich przyszl” (Syr Prolog 2), a dalej o „innych księgach ojczystych” (Syr Prolog 10) i o „pozostałych księgach” (Syr Prolog 25)<sup>4</sup>. W tym kontekście analizowany tekst z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,44; dosł. „w Prawie Mojżesza, Prorokach i Psalmach”) jawi się jako świadek wyłaniającego się powoli trójpodziału ksiąg autorytatywnych w judaizmie Drugiej Świątyni, który na późniejszym etapie doprowadził do definitywnego podziału Biblii Hebrajskiej na Prawo, Proroków i Pisma.

<sup>2</sup> Definicje „kanonu” i „pism autorytatywnych” są podane za: E. ULRICH, *The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons*, w: J. J. COLLINS, D. C. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, s. 114-116.

<sup>3</sup> Por. G. J. BROOKE, *Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process*, w: E. G. CHAZON, D. DIMANT, R. CLEMENTS (red.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15-17 January 2002*, Leiden 2005, s. 85-104.

<sup>4</sup> Żadne z tych określeń nie jest jednak na tyle precyzyjne, aby móc uznać, że autor prologu miał na myśli Pisma, *Ketuim*, czy nawet korpus psalmów przypisywanych Dawidowi.

Trzeba jednak przyznać, że sam tekst 4QMMT C 10 i znajdujące się w nim wyrażenie „księgi Mojżesza, księgi Proroków i Dawida” nie jest jednoznaczne. O ile nie ma problemu z wyrażeniami „księga Mojżesza”<sup>5</sup> i „księgi prorockie”<sup>6</sup>, o tyle problem jest z określeniem zbioru ksiąg przy użyciu samego imienia Dawid, które nie ma paraleli w literaturze Drugiej Świątyni. Trudno uznać imię Dawid za desygnat zbioru ksiąg określanych w kanonie mianem *Ketuwim*, Pism, gdyż są one słabo poświadczane w Qumran<sup>7</sup>. Z drugiej strony, fakt, że księga Psalmów postrzegana była przez wspólnotę z Qumran za prorocką<sup>8</sup>, zaś sam Dawid

- <sup>5</sup> Wyrażenie „księga Mojżesza” występuje w późnych księgach BH (Neh 13,1; 2 Krn 25,4; 34,14; 35,12), w kilku tekstach dookreśla się ją jako „księgę prawa Mojżesza” (Joz 8,31; 23,6; 2 Krl 14,6; Neh 8,1), bazując być może na tekście Księgi Powtórzonego Prawa (por. 31,24). W rękopisach z Qumran określenie „księga Mojżesza” pojawia się dwukrotnie (2Q25 1,3; 4Q249 1V title,1), w pozostałych tekstach autorzy mówią o „Prawie Mojżesza” (CD XV,2; XV,9; XV,12; XVI,2; XVI,5; 1QS V,5; VIII,22), jak ma to miejsce w tekstach biblijnych (Joz 8,32; 1 Krl 2,3; 2 Krl 23,25; Ml 3,22; Dn 9,11; 9,13; Ezd 3,2; 7,6; 2 Krn 23,18; 30,16). Niewątpliwie dla wspólnoty z Qumran Prawo Mojżeszowe (Tora) składało się co najmniej ze znanego nam dziś Pięcioksięgu.
- <sup>6</sup> Wyrażenie „księgi prorockie” pojawia się w Dokumencie Damasceńskim (zob. CD VII,17, por. 4Q266 3 iii 18). Użycie liczby mnogiej w przypadku tej frazy może świadczyć o tym, że nie istniał wówczas jeden zbiór proroków, a jedynie pojedyncze księgi. Na Pustyni Judzkiej odkryto księgi zarówno proroków wczesnych, jak i późnych, począwszy od Księgi Jozuego do Księgi Malachiasza, włączając księgę Daniela. Wątpliwe jednak, aby wszystkie te księgi już wówczas składały się na autorytatywną kolekcję ksiąg prorockich. Sam zbiór Proroków prawdopodobnie miał charakter otwarty, ponieważ wspólnota qumrańska wierzyła, że nadal żyje w czasach prorockich, będąc odbiorcą aktualnego objawienia.
- <sup>7</sup> Tym niemniej są one poświadczane co najmniej w jednej kopii, z wyjątkiem Księgi Estery. Uwaga ta nie dotyczy Księgi Daniela i Księgi Psalmów, które uważano za księgi o charakterze prorockim. Nieobecność Księgi Estery może być przypadkowa, możliwe jednak, że księgę tę odrzucono we wspólnocie z Qumran ze względu na używany przez nią kalendarz 364-dniowy, różny od księżycowego – 354-dniowego, który zakłada się w Księdze Estery. Zob. R. T. BECKWITH, *The Significance of the 364-Day Calendar for the Old Testament Canon*, w: TENŻE, *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2005, s. 54-66.
- <sup>8</sup> Ponieważ psalmy Dawidowe traktowano w sensie prorockim (zob. np. komentarze do Księgi Psalmów: 1Q16, 4Q171, 4Q173), przypuszczalnie stanowiły poszerzenie korpusu prorockiego. Zob. C. A. EVANS, *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P. W. FLINT (red.), *Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids 2001, s. 67-79.

za proroka<sup>9</sup>, można wątpić, czy imię Dawid odnosiło się w tym kontekście do psalmów, czy to kanonicznych, czy niekanonicznych<sup>10</sup>. Co więcej, gdyby chodziło tutaj o trzeci zbiór ksiąg, którego autorstwo jest przypisane Dawidowi, wówczas w całym wyrażeniu należałoby się spodziewać przed imieniem Dawid rzeczownika „księga”<sup>11</sup>.

Wobec powyższych problemów możliwe są dwa rozwiązania tej zagadki. Po pierwsze, imię Dawid może stanowić podzbiór w zbiorze „ksiąg prorockich”, co byłoby spójne z resztą rękopisów z Qumran (zob. 1QS I,2-3; VIII,15; por. VI,6-7) oraz ze świadectwami z NT (zob. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,29-31; Dz 13,15; 24,14; 28,23; Rz 3,21). Wówczas spójnik *waw* („i”) pełniłby funkcję emfaticzną: „rozważaj... księgi proroków, zwłaszcza (te związane) z Dawidem (tzn. Psalmi)”. Taka interpretacja wyjaśniałaby, dlaczego autorzy nie poprzedzili imienia Dawid wyrażeniem „w księdze”, jak uczynili to w przypadku księgi Mojżesza i ksiąg prorockich. Po drugie, jeśli przyjąć istnienie trójpodziału ksiąg autorytatywnych, znaczenie byłoby podobne, lecz imię Dawid posiadałoby szerszy zakres, tj. wszystkie teksty związane z Dawidem<sup>12</sup>. Obie te interpretacje są o tyle możliwe, że w jednym z traktatów Miszny, *’Abot*, wyrażenie בודד zostało użyte w podobnym znaczeniu w odniesieniu do tekstu Pierwszej Księgi Kronik (por. 29,14), co zostało dość dobrze odane w przekładzie Herberta Danbyego: „in [the Scripture concerning]

<sup>9</sup> Por. 11Q5 XXVII,11; Dz 1,16; 2,25. 30-31; 4,25. Zob. P. W. FLINT, *The Prophet David at Qumran*, w: M. HENZE (red.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids 2005, s. 158-167.

<sup>10</sup> George J. Brooke sugeruje, że mogło w tym tekście chodzić o szczególnie zbiór psalmów Dawida, będący własnością wspólnoty z Qumran, którego zawartość mogła być różna od kanonicznego Psalterza Biblii Hebrajskiej (zob. np. 11Q5). Zob. G. J. BROOKE, *The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT*, w: J. KAMPEN, M. J. BERNSTEIN, F. G. MARTÍNEZ (red.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden 1997, s. 86-87.

<sup>11</sup> Por. M. J. BERNSTEIN, *The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations*, w: J. KAMPEN, M. J. BERNSTEIN (red.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996, s. 51, n. 49.

<sup>12</sup> Biorąc pod uwagę, że autorzy w dalszej części nawiązują do motywu wybawienia Dawida z opresji (C 26, por. C 24) i przebaczenia mu grzechu (C 25), wówczas do kategorii „Dawid” należałoby zaliczyć co najmniej te księgi, które dotyczą obu motywów (np. Ps 25,11; 32,5; 54,9; 1 Sm 26,24; 2 Sm 4,9; 1 Krl 1,29).

David” (*m.* <sup>1</sup> *Abot.* 3:7, por. ἐν Δαυὶδ w Hb 4,7)<sup>13</sup>. Zatem autorowi mogło nie tyle chodzić o konkretny zbiór ksiąg, co raczej o księgi związane z postacią Dawida, bez względu na to, do którego zbioru należały.

Powyższy problem podprowadził nas do innej kwestii, mianowicie do pytania, które spośród ksiąg uznawano za autorytatywne i do którego z trzech (lub dwóch) przypuszczalnych podzbiorów mogły należeć poszczególne księgi w okresie od III wieku przed Chr. do I wieku po Chr. W celu ustalenia tekstów autorytatywnych w tym okresie uczeni stosują potrójne kryterium: zewnętrzne<sup>14</sup>, wewnętrzne<sup>15</sup> i intertekstualne<sup>16</sup>. Zastosowane kryteria wykazały, że tylko zbiór „Prawa”, odpowiadający Pięcioksięgowi, miał charakter zamknięty, stanowiąc pierwszą część składową wyłaniającego się kanonu ksiąg autorytatywnych<sup>17</sup>. W przypadku pozostałych dwóch części zbioru tekstów autorytatywnych, Proroków i Pism, z pewnością nie miały one wówczas zamkniętego

<sup>13</sup> H. DANBY, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, London 1933, s. 451.

<sup>14</sup> Kryteria te można ubrać w następujące pytania: (a) Czy liczba odnalezionych kopii danego dzieła wyróżnia się na tle innych tekstów, tym samym wskazując na ważność tego dzieła dla wspólnoty?; (b) Czy dzieło doczekało się przekładów na inne języki?; (c) Czy dzieło doczekało się komentarza?; (d) Czy dzieło było ważne dla różnych grup społecznych, czy raczej było forsowane przez jedną konkretną grupę?

<sup>15</sup> Kryteria wewnętrzne wymagają odpowiedzi na następujące pytania: (a) Czy autor dzieła daje do zrozumienia, że jego treść wynika wprost z Bożego objawienia?; (b) Czy autorstwo dzieła przypisuje się postaci, która w oczach wspólnoty jest wybranym przez Boga pośrednikiem między Bogiem a ludem (np. do Mojżesza)?

<sup>16</sup> A zatem: (a) Czy dzieło jest zacytowane w innym tekście jako autorytet (np. z pomocą formuły wprowadzającej „jak napisano”)?; (b) Czy dzieło zostało w innym tekście bezpośrednio zacytowane lub czy odniesiono do niego aluzję?; (c) Czy dzieło wpłynęło na inny tekst poprzez przejęcie jego motywu, wątku lub idei?; (d) Czy dzieło było przetwarzywane, uzupełniane lub przeredagowane?

<sup>17</sup> Por. E. ULRICH, *Scriptures at Qumran and the Road Toward Canon*, w: TENŻE, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leiden 2015, s. 307; J. C. VANDERKAM, *Revealed Literature in the Second Temple Period*, w: tegoż, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000, s. 1-30; TENŻE, *Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls*, w: L. M. McDONALD, J. A. SANDERS (red.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, s. 91-109; Zob. K. BERTHELOT, *Authoritative Scriptures: Torah and Related Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 264-268; T. H. LIM, *Authoritative Scriptures and The Dead Sea Scrolls*, w: J. J. COLLINS, T. H. LIM (red.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, s. 314-318.



charakteru. Tym niemniej w przypadku proroków większych i mniejszych, jak również Księgi Psalmów i Księgi Tobiasza, można już mówić o przeświadczeniu wspólnoty z Qumran o ich autorytatywności<sup>18</sup>. To z kolei pozwala przypuszczać, że Łukaszowa wzmianka o Prawie Mojżesza, Prorokach i Psalmach (por. Łk 24,44), w których Jezus wyjaśniał uczniom w drodze do Emaus, co się do Niego odnosiło, nie odbiegała zbyt wiele w swym znaczeniu od korpusu ksiąg w kanonie rzymsko-katolickim.

## 2. Mesjańska interpretacja autorytatywnych Pism w okresie grecko-rzymskim

Ponieważ w okresie grecko-rzymskim zbiór pism autorytatywnych z pewnością włączał korpus „Prawa i Proroków” z późniejszej Biblii Hebrajskiej, nic dziwnego, że oczekiwanie na królewskiego Mesjasza jest najlepiej udokumentowaną nadzieją w literaturze Drugiej Świątyni, wszak podstawa tej nadziei jest dobrze zakorzeniona na kartach Biblii Hebrajskiej (por. 2 Sm 7,11-16; Ps 2, 89, 110, 132; Iz 9). Można przypuszczać, że oczekiwanie na przyjście idealnego króla zrodziło się już w czasach kryzysu monarchii, który doprowadził do jej upadku, zaś jej ostateczny upadek przesunął te oczekiwania na czas eschatologiczny. W tym kontekście istotne były zwłaszcza teksty z Drugiej Księgi Samuela (por. 7,11-16), Księgi Rodzaju (por. 49,10) i Księgi Liczb (por. 24,15-19), które podkreślały dane przez Boga obietnice zachowania ciągłości monarchii po linii króla Dawida, choć nie zawsze postać tego króla była na pierwszym planie<sup>19</sup>. Tym niemniej jeszcze w okresie perskim, po po-

<sup>18</sup> Por. R. VIELHAUER, *Authoritative Scriptures: Prophets and Related Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 269-272; U. DAHMEN, *Authoritative Scriptures: Writings and Related Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 273-279; K. COBLENTZ BAUTCH, J. WEINBENDER, *Authoritative Scriptures: Other Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 280-285.

<sup>19</sup> Przykładowo Deutero-Izajasz, dla którego to perski król Cyrus był namaszczonej przez Boga zbawicielem (por. Iz 45,1.13), przeniósł obietnice odnoszące się do Dawida na cały naród izraelski (por. 55,3-5).

wrocie z wygnania, nadzieja na odbudowę państwa i świątyni spoczęła na Zorobabelu, potomku króla Dawida (por. Ag 2,21-24, Za 4,7). Po czasach Zorobabela nadzieje mesjańskie niemal zanikły w literaturze wczesnego okresu Drugiej Świątyni (500-200 roku przed Chr.). Można założyć, że w tym okresie nadzieje na przywrócenie niepodległości, odbudowę państwa i kultu pokładano dość realistycznie w obcych królach, którzy – jako marionetki w rękach Boga – mieli zapewnić Izraelowi protekcję i względny pokój<sup>20</sup>.

Jeszcze na początku II wieku przed Chr. dla Syracha osoba Dawida i jego chwała należą do przeszłości, dużo więcej uwagi poświęca on przy mierzu z Aaronem oraz postaci arcykapłana Szymona (por. Syr 45,6-22; 50,1-21). Podobnie autor Księgi Daniela zdaje się godzić z teokratyczną organizacją powygnaniowego Izraela, choć on przynajmniej wyraża nadzieję na niezniszczalne królestwo (por. Dn 2,44) i nadejście „jakby Syna Człowieczego”, któremu zostaną poddane obce narody, a jego panowaniu i królestwu nie będzie końca (por. 7,13-14). Tym niemniej, operując na poziomie niebiańskim, autor księgi dokonuje w istocie transformacji królewskiej mitologii i przesuwania swoje oczekiwania na czas przyszłego zmartwychwstania (por. 12,1-3), a zatem na okres pomesjański, sama zaś postać „jakby Syna Człowieczego” prawdopodobnie odnosiła się do archanioła Michała (por. Dn 9) – los Izraela leży zatem w rękach niebiańskiego wybawcy, nie zaś ziemskiego, idealnego króla. Uderzający jest również brak oczekiwań na przywrócenie linii Dawidowej we wczesnych tekstach apokaliptycznych z pierwszej poł. II wieku przed Chr., takich jak choćby Apokalipsa Zwierząt (1 Hen 85-90).<sup>21</sup>

Sytuacja zmieniła się wraz z powstaniem Machabeuszy i ustanowieniem ich dynastii (147–137 roku przed Chr.). Nie dlatego jednak, że powstanie machabejskie wzbudziło marzenie o przywróceniu rodzimego królestwa, ale przeciwnie – ponieważ rządy Hasmoneuszy okazały się rozczarowaniem. Fakt ten mógł stać się impulsem do rewizji dotychczasowej

<sup>20</sup> Takie podejście spotykamy jeszcze w pierwszej połowie II wieku przed Chr. w diasporze egipskiej, która liczyła na przychyłość Ptolemeusza (por. Syb 3:608-656).

<sup>21</sup> Por. J. H. CHARLESWORTH, *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, w: H. TEMPORINI, W. HAASE (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil 2. Principat 19,1 Religion (Judentum, Allgemeines, palästinisches Judentum)*, Berlin 1979, s. 188-218.

tradycji zawartej w tekstach autorytatywnych i do wzmożonej egzegezy fragmentów o potencjale mesjańskim, co doprowadziło do rozkwitu ruchów wyzwolenczych, które starały się przywrócić chwałę Izraela, w czym decydującą rolę miał odegrać wybrany i namaszczony przez Boga król z rodu Dawida. Jeszcze przed odkryciami rękopisów w Qumran w późnych latach 40. i wczesnych 50. XX wieku, głównym źródłem, dającym wgląd w rozczarowanie rządami Hasmoneuszów i nadzieje na przywrócenie królewskiej linii Dawida, były Psalmy Salomona (por. PsSal 2, 8, 17 i 18), zwłaszcza zaś Psalm Salomona 17, który odnosi się do podboju Jerozolimy przez Pompejusza z 63 roku przed Chr.<sup>22</sup>

Autor Psalmu Salomona 17 obwinia Hasmoneuszy o przywłaszczenie sobie tytułu królewskiego wbrew przymierzowi Boga z Dawidem (por. 2 Sm 7,11-16) oraz o spustoszenie tronu Dawida poprzez swoje zuchwałe i niemoralne rządy (PsSal 17,4-6). Interpretując inwazję Pompejsza, autor psalmu wyraża przekonanie, że Bóg w wierności swemu przymierzowi ukarał uzurpatorów władzy nad Jego narodem i zesłał przeciw nim „człowieka obcego”, tj. Pompejusza, w ten sposób oddając im według ich grzechów (PsSal 17,7-20). Ponieważ jednak samo narzędzie kary okazało się jeszcze większym jarzmem dla Judejczyków, stąd autor psalmu zwraca się z prośbą do Boga, aby ten wzbudził im króla z rodu Dawida (PsSal 17,21-25). Modlitwa o Dawidowego króla czerpie mocno z tekstów Księgi Izajasza (por. 11,1-4) i Księgi Psalmów (por. 2,9), a Mesjasz jaki wyłania się z tej modlitwy, to postać waleczna i bezlitosna, karząca zarówno wrogów Izraela, jak i niewiernych w samym Izraelu, która oczyści Jerozolimę z nieprawości, zaprowadzi erę pokoju i sprawiedliwości, a w swych rządach będzie polegała tylko na Bogu Izraela jako jedynym, prawdziwym królu (PsSal 17,26-42). Psalmista wyraża wręcz przekonanie, będące bez paraleli w literaturze Drugiej Świątyni, że nadchodzący król będzie „czysty od grzechu” (PsSal 17,36).

<sup>22</sup> Przekład Psalmów Salomona na język polski dostępny jest w: J. PARTYKA, *Psalmy Salomona: przekład z języka greckiego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2(22) (1984), s. 159-180; A. TRONINA, *Psalmy Salomona*, w: R. RUBINKIEWICZ (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 109-128.

### 3. Mesjańska interpretacja Pism autorytatywnych w rękopisach z Qumran

Krytykę Hasmoneuszy i nadzieję na przyjście Mesjasza Dawidowego spotykamy także w rękopisach z Qumran, choć trzeba od razu zaznaczyć, że teksty mesjańskie stanowią jedynie niewielką część wszystkich tekstów wspólnoty. Podobnie jak dla autora Psalmu Salomona 17, tak i dla niej, kluczowym tekstem, na którym opiera się ich wiara w nadejście Mesjasza z rodu Dawida, jest tekst z Księgi Izajasza (por. 11,1-5; zob. 4Q161 7-10 iiii 11-22)<sup>23</sup>. W interpretacji tego tekstu Odrośl Dawida, która pojawi się „na końcu dni”<sup>24</sup>, odniesie triumf w eschatologicznej batalii z Rzymianami, *Kittim*. Na podstawie tekstu Księgi Izajasza (por. 11,1-5) decydującą rolę potomka Dawida potwierdza także inne dzieło wspólnoty, które najpewniej było częścią opisu wojny eschatologicznej (por. 4Q285 7). Istotne wydaje się to, że w obu tekstach Odrośl Dawida jest utożsamiana z Księciem Zgromadzenia.

Mesjańskie konotacje tego ostatniego tytułu pojawiają się w Regule Błogosławieństw, zawierającej serie błogosławieństw na czas mesjański.

<sup>23</sup> „[Wyrośnie różdżka z] pnia Jessego, wypuści [odrośl z jego korzeni. Spocznie] na niej duch [JHWH, duch] mądrości i rozumu, duch ra[dy i męstwa], duch wiedzy [i bojaźni JHWH. Upodoba sobie w bojaźni] JHWH. [Nie] według tego, co widzą [jego oczy, będzie sądził i nie według tego, co słyszą jego uszy, będzie wyrokował]. Będzie sądził [sprawiedliwie biednych i rozstrzygał uczciwie (sprawę) ubogich w kraju. Uderzy kraj różgą swych ust, tchnieniem warg swoich uśmierci bezbożnego. Sprawiedliwość będzie mu pasem na] biodrach, a [wierność przepasaniem] łądźwi (Iz 11,1-5)]. (vacat) [...] [Wyjaśnienie tego dotyczy Odrośli] Dawida, która powstanie w [dniach] osta[tecznych, kiedy tchnieniem warg swoich uśmierci] swoich wrogów, a Bóg go umocni [duchem] męstwa [...] tron chwały, ś[więtą] koronę i różnobarwne szaty [...] w jego ręce. Będzie panował nad wszystkimi narodami i Magogiem [...] jego miecz dokona sądu nad wszystkimi narodami” (4Q161 7-10 iiii 11-22). Cyt. za: A. TRONINA, *Komentarze biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Kraków-Mogilany 2022, s. 90.

<sup>24</sup> Wyrażenie אחרית הימים „koniec dni” w tekstach z Qumran może odnosić się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, w zależności od kontekstu, ale w kontekście mesjańskim odnosi się zwykle do przyszłości. „Koniec dni” w interpretacji wspólnoty nie będzie jednak jeszcze czasem pokoju i doskonałości, lecz końcową fazą ucisku, w czasie którego nadejście oczekiwany/i meszjasz/e i rozpocznie się budowa eschatologicznej świątyni. Na temat tego wyrażenia w Qumran, zob. A. STEUDEL, אחרית הימים *in the Texts from Qumran*, „Revue de Qumrân” 2(16) (1993), s. 225-246.

Czwarte błogosławieństwo skierowane jest do Księcia Zgromadzenia, postaci mesjańskiej, a w treści błogosławieństwa wybrzmiewa nadzieja rozprawienia się z bezbożnikami (por. 1QSb V,20-29). Co ważne, błogosławieństwo bazuje na wspomnianym wyżej tekście Księgi Izajasza (por. 11,1-5), a ponadto na Księdze Rodzaju (por. 49,9) i Księdze Liczb (por. 24,17). Zatem trzy różne dokumenty wspólnoty z Qumran nawiązują w kontekście eschatologicznym do tego samego tekstu Księgi Izajasza (por. 11,1-5), widząc w przyszłym Mesjaszu Dawidowym zwycięskiego wojownika w decydującej bitwie eschatologicznej. Z kolei motyw Odrośli Dawida pojawia się również w komentarzu eschatologicznym, w którym tekst Drugiej Księgi Samuela (por. 7,14) zestawiony jest obok tekstu Księgi Amosa (por. 9,11; zob. 4Q174 1-2 i 10-13), a także w komentarzu do fragmentu Księgi Rodzaju (por. 49,10; zob. 4Q252 5 1-7), który również stanowi istotny tekst dla oczekiwań mesjańskich wspólnoty qumrańskiej. Zatem w obu komentarzach wspólnoty z Qumran podkreśla się trwałość przymierza Boga z królem Dawidem (por. 2 Sm 7,11-16).

Kolejnym ważnym tekstem mesjańskim dla wspólnoty z Qumran jest fragment z Księgi Liczb (por. 24,17-19). Zostaje on podjęty w Dokumentie Damascenkim, w którym berło zostaje utożsamione z Księciem Zgromadzenia (CD VII,19-20). Fakt, że tekst z Księgi Liczb (por. 24,17-19) odniesiono do tej postaci mesjańskiej, potwierdza, że ustęp ten rozumiany był mesjanistycznie. Ponadto ten sam tekst z Księgi Liczb został również podjęty w 4Q175 12-13 oraz w Zwoju Wojny (1QM XI,5-7). Wprawdzie w tych dwóch dziełach tekst z Księgi Liczb (por. 24,17-19) nie jest poddany interpretacji, lecz z samego faktu, że użyto go w dwóch kompozycjach o charakterze eschatologicznym podkreśla jego ważność. Podsumowując, chociaż ślad wiary w nadejście królewskiego Mesjasza Dawidowego w tekstach wspólnoty z Qumran jest zdawkowy, to jednak wyłania się z niego dość spójny obraz. Nadchodzący Mesjasz okaże się zapowiedzianym w Księdze Liczb berłem (por. Lb 24,17-19), które zwycięży w eschatologicznej wojnie nad obcymi narodami i przywróci dynastię Dawida, wprowadzając Izrael w erę nieustającego pokoju i sprawiedliwości. Niewątpliwie miała to być postać ludzka, która jednak otrzyma wsparcie anielskich oddziałów w wojnie eschatologicznej. Choć teksty z Qumran stanowią wczesne świadectwo rodzenia się idei wojowniczego Mesjasza Dawidowego, to jednak nie są one jej je-

dynym świadkiem, wszak motyw ten obecny jest także w omówionych wyżej Psalmach Salomona, a w późniejszych latach w Czwartej Apokalipsie Ezdrasza (I wiek po Chr.). Tym niemniej okazuje się, że wspólnota z Qumran nie tylko oczekiwała na królewskiego Mesjasza, ale jak wskazuje kilka innych dokumentów z jej biblioteki, wyrażali oni także nadzieję na przyjście kapłańskiego Mesjasza z linii Aarona.

#### 4. Oczekiwanie na dwóch Mesjaszy Aarona i Izraela

Kluczowym świadkiem tekstowym, zdradzającym przekonanie wspólnoty z Qumran o przyjściu dwóch Mesjaszy, jest ustęp z Reguły Zrzeszenia: „*Będą sądzeni według dawnych przepisów, od których rozpoczęli swą poprawę członkowie Zrzeszenia, aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela*” (1QS IX,11)<sup>25</sup>. Wyrażenie „mesjaszy Aarona i Izraela” jest unikatowe w literaturze judaizmu Drugiej Świątyni. W oczywisty sposób tytuł Meszjasz „z Izraela” odnosi się do eschatologicznego króla Dawidowego, zaś Meszjasz „z Aarona” do eschatologicznego arcykapłana. Wprawdzie gramatycznie wyrażenie משיח אהרון וישראל można odnieść do jednego Mesjasza, jednak w Dokumencie Damasceńskim, w którym również wyrażenie to występuje w odniesieniu do Meszasza (por. CD XI-X,11)<sup>26</sup>, oba te imiona, Aaron i Izrael, służą rozróżnieniu kapłańskiego i świeckiego substratu wspólnoty: „*Bóg jednak pamiętał o przymierzu z przodkami i wzbudził ludzi rozumnych z Aarona i mądrych z Izraela (...)*” (CD VI,2-3). W tym samym dokumencie przy okazji interpretacji wyroczni Balaama (por. Lb 24,17-19) zapowiadaną Gwiazdą jest Inter-

<sup>25</sup> Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego 1QS, 1QSa, 1QSB, CD, 1QM*, Kraków-Mogilany 2017, s. 55. Na temat samego wyrażenia „mesjaszy Aarona i Izraela” w 1QS IX,11, por. A. TRONINA, „... aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela” (1QS IX,11), w: M. WOJCIECHOWSKI (red.), *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 401-408.

<sup>26</sup> „Pozostali zaś zostaną wydani pod miecz, gdy przyjdzie meszjasz z Aarona i z Izraela” (CD XIX,10-11). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 100.

pretator Prawa, a berłem Księżę Całego Zgromadzenia (CD VII,18-20)<sup>27</sup>. Ta pierwsza funkcja dla wspólnoty z Qumran ma wyraźnie charakter kapłański (por. 4Q174 i 9-11<sup>28</sup>), zaś u jej podstaw mógł stać tekst z Księgi Powtórzonego Prawa (por. 33,10). Ponadto na rzecz rozumienia frazy משיחי אהרון וישראל w odniesieniu do dwóch Mesjaszy jest brak powodu, dla którego oba te imiona miałyby zostać wyróżnione względem tej samej postaci, wszak Mesjasz „z Aarona” naturalnie pochodzi z Izraela i sam ten tytuł byłby wystarczający dla oddania jego istoty.

O ile sama idea kapłańskiego Mesjasza mogła mieć swoje źródło w biblijnym wyrażeniu הכהן המשיח, „namaszczony kapłan” (Kpł 4,3.5.16), to jednak nadrzędność władzy kapłańskiej nad władzą świecką zdaje się być refleksją samej wspólnoty, która nieprzypadkowo wymienia Mesjasza „z Aarona” przed Mesjaszem „z Izraela”. To z resztą nie jedyne teksty, które zdradzają postrzeganie roli króla jako podrzędnej w stosunku do arcykapłana. Klasycznym przykładem jest tekst Reguły Całego Zgromadzenia, przeznaczonej na czas mesjański: „Przyjdzie główny [kapłan] całego Zgromadzenia Izraela i wszyscy [jego] bracia, [synowie] Aarona, kapłani [zwołani] na zebranie sławnych mężów. Zasiądą prz[ed nim, każdy] odpowiednio do swej godności, potem zaś [zasiądzie mes]jasz Izraela” (1QSa II,12-14)<sup>29</sup>. Choć w tekście tym kapłan nie jest wprost nazwany Mesjaszem, to jednak jego nadrzędna rola w stosunku do Mesjasza „z Izraela” w zestawieniu z wyrażeniem „Mesjasze Aarona i Izraela” (1QS IX,11), gdzie Mesjasz „z Aarona” jest wymieniony jako pierwszy, pozwala założyć, że arcykapłan z Reguły Całego Zgromadzenia (1QSa II,12-14) jest właśnie oczekiwanym Mesjaszem „z Aarona”.

<sup>27</sup> „Gwiazdą zaś jest Badacz Prawa. Przybędzie on do Damaszku, jak napisano (Lb 24,17): *Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło. Berło to Księżę całego zgromadzenia*” (CD VII,18-20). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>28</sup> „[A do Lewiego powiedział: Twoje tummim i twoje urim dla oddanego Ci człowieka, którego wypróbowałem w Mas]sa i z którym spierałeś się nad wodami Meriba. [Mówił on o swym ojcu i o swej matce: Nie znam ich! Nie wspomniał o swych braciach i nie uznał swych syn]ów. Tak [strzegli twego słowa] i przymierze [Twoje zachowali. Uczyli Jakuba Twoich przykazań, a Twego Prawa – Izraela]” (4Q174 i 9-11). Cyt. za: A. TRONINA, *Komentarze biblijne z Qumran...*, dz. cyt., s. 63-64.

<sup>29</sup> Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 70-71.

Nie sposób w tym kontekście przejść obok innego tekstu, w którym autor listu wprost stwierdza, że o ile lud Izraela jest świętym nasieniem, o tyle kapłani są nasieniem najświętszym (4QMMT B 75-82). Uzasadnieniem dla takiego przekonania mógł być tekst z Pierwszej Księgi Kronik (por. 23,13), który wprawdzie jest niejednoznaczny, jako że wyrażenie קדושי קדושים / קדושי קדושי może z jednej strony wskazywać na status kapłanów jako najświętszych, a z drugiej – na przedmioty o tym statusie, które zostały powierzone Aaronowi, ale właśnie tego rodzaju teksty najchętniej wykorzystywano w propagandzie. Przekonanie wspólnoty qumrańskiej, że kapłani są najświętszymi, można także dostrzec w tekście 1QS VIII,5-6 [por. 4Q259 ii,14]<sup>30</sup> i 1Q21 1,2: „*Królestwo kapłańskie większe jest od królestwa [...]*” (por. Wj 19,6)<sup>31</sup>.

Źródłem przekonania wspólnoty z Qumran o przyszłym, eschatologicznym podziale władzy mógł być model przedwygnaniowego Izraela, zwłaszcza z okresu wędrówki po pustyni, kiedy to Mojżesz i Aaron stali na czele całej wspólnoty jako pośrednicy pomiędzy Bogiem a ludem. Biblijne uzasadnienie dla tego podziału mogło być również dostrzegane w tekście z Księgi Powtórzonego Prawa (por. 17,18), według którego król związany jest kapłańską interpretacją Prawa (por. 4Q161 8-10 iii 22-24)<sup>32</sup>. Podstawę dla tego rodzaju przekonania można także znaleźć w tekście z Księgi Jeremiasza (por. 33,14-26), w którym Bóg przez usta proroka zapewnia o swym przymierzu z Dawidem i kapłanami-lewitami. Przede wszystkim jednak przekonanie to mogło opierać się na motywie dwóch oliwek z tekstu w Księdze Zachariasza (por. 4,1-14; 6,12).

Można przypuszczać, że nacisk na dwuwładzę w tekstach wspólnoty z Qumran został sprowokowany przez Machabeuszy, którzy już porzucając od rządów Szymona (142-134 roku przed Chr.), połączyli funkcję kapłańską i królewską wbrew dotychczasowej tradycji Izraela (por.

<sup>30</sup> „Rada Zrzeszenia będzie oparta na prawdzie (jako) wieczny szczep, święty dom dla Izraela, najświętszy fundament dla Aarona (...)” (1QS VIII,5-6). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 50-51.

<sup>31</sup> Cyt. za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 19.

<sup>32</sup> „A co do słów: nie [będzie sędził według tego, co widzą jego oczy,] i nie według tego, co słyszą jego uszy – wyjaśnienie tego: [...] będzie sędził tak, jak go pouczą (kapłani) [...]” (4Q161 8-10 iii 22-24). Cyt. za: A. TRONINA, *Komentarze biblijne z Qumran...*, dz. cyt., s. 90.



1 Mch 14,41). Faktem jest bowiem, że nie ma dowodów na oczekiwanie Mesjasza Dawidowego i/lub kapłańskiego w literaturze Drugiej Świątyni przed powstaniem dynastii Machabeuszy. To właśnie połączenie przez nich władzy królewskiej i kapłańskiej mogło wpłynąć na pewne kręgi żydowskie, które uruchomiły propagandę na rzecz rozdzielenia tych dwóch funkcji, przy okazji projektując ideę dwuwładzy na czas eschatologiczny. Z pewnością oliwy do ognia dołał fakt, że kapłani jerozolimscy odeszli od tradycyjnej interpretacji Prawa Mojżeszowego i zbeczcęcili swoim niemoralnym postępowaniem kult świątynny, od którego część kapłanów postanowiła się odseparować, dając początek wspólnocie z Qumran (por. 4QMMT C 7-9, por. B 1-82)<sup>33</sup>. W tym kontekście można podejrzewać, że idea Mesjasza kapłańskiego wyrosła z rozczarowania i krytyki kapłanów jerozolimskich.

Na ile przeświadczenie o nadrzędnym statusie kapłanów względem laikatu miało wpływ na organizację struktury władzy wspólnoty i na ile strukturę tą projektowano na rzeczywistość eschatologiczną, nie jest pewne. Pewny jest natomiast fakt, że kapłani faktycznie przewodzili wspólnocie (por. 1QS IX,7)<sup>34</sup> i że czas jej wyłonienia zbiega się z pierwszymi świadectwami oczekiwań Mesjasza „z Aarona” obok Mesjasza z „Izraela”. Wprawdzie organizacja dwuwładzy ugruntowała się we wczesnym okresie powygnaniowym, kiedy to arcykapłan Jozue i potomek Dawida, Zorobabel, piastowali władzę nad społecznością Judejczyków, to jednak z biegiem czasu władza arcykapłańska stała się nadrzędna, a model ten przeniknął wspólnotę z Qumran, która niewątpliwie miała charakter kapłański, ale zarazem inkluzyjny, pozostając otwartą na przyjmowanie kolejnych członków spośród laikatu.

<sup>33</sup> „[W]y zaś [wicie]i, że [my] odłączyliśmy się od liczego l[udu i ich nieczystości rytualnej] [i] od mieszania się w te sprawy i od uczestniczenia z [nimi] w tych rzeczach. Wy w[iecie], że nie [z]najdzie się w naszej ręce niewierność, kłamstwo lub zło (...)” (4QMMT C 7-9). Tłum. własne.

<sup>34</sup> „Tylko synowie Aarona będą sprawować władzę nad tym, co dotyczy decyzji i majątku, i oni będą decydować przez głosowanie we wszystkich sprawach członków Zrzeszenia (...)” (1QS IX,7). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 55.

## 5. Osoba Jezusa Chrystusa w świetle oczekiwań mesjańskich wspólnoty z Qumran

Ponieważ wspólnota z Qumran oczekiwała z jednej strony Mesjasza walczącego, który pokona wrogów Izraela, położy kres okupacji rzymskiej i oczyści ziemię Izraela, z drugiej zaś – Mesjasza kapłańskiego, który powróci do oczyszczonej świątyni i w sposób doskonały zinterpretuje wszystkie przepisy Prawa Mojżeszowego, Osoba Jezusa z Nazaretu musiała być dla nich postacią antymesjańską. Chrystus bowiem nie tylko nie pokonał wrogich Rzymian, ale zginął z ich rąk; nie tylko nie oczyścił świątyni, ale wręcz zapowiadał jej zniszczenie (por. Mt 24,1-3; Mk 13,1-4; Łk 21,5-6), gdy tymczasem Prawo Mojżeszowe dla Qumrańczyków było podporządkowane kultowi świątynnemu. Można zatem z dużym prawdopodobieństwem założyć, że Jezus z Nazaretu raczej nie wpisywał się w oczekiwania mesjańskie wspólnoty z Qumran, zaś jego śmierć krzyżowa tylko potwierdziła w ich oczach przekleństwo Jego Osoby (por. Pwt 21,23).

W istocie jednak Bóg w Jezusie Chrystusie odpowiedział na żywione wówczas nadzieje, lecz ich realizacja wykraczała poza ludzkie wyobrażenia, kształtowane w reakcji na ówczesną sytuację geopolityczną Judei, która zapewne jawiła się jako skutek przekleństwa, jakie zawisło nad Izraelem (por. Pwt 27-28). Wyrazem tych geopolitycznych oczekiwań jest wyznanie uczniów Jezusa w drodze do Emaus, gdy przyznają, że oczekiwali od Niego wyzwolenia Izraela (por. Łk 24,21). Tymczasem u źródeł doświadczanego przez Izrael zła ze strony rzymskiego okupanta stało osobowe Zło, które Chrystus w sposób definitywny pokonał na krzyżu, biorąc na siebie całe przekleństwo (por. Gal 3,13-14), czego namacalnym dowodem było zwycięstwo nad śmiercią jako szczytem przekleństwa (por. Pwt 30,15) poprzez zmartwychwstanie do życia wiecznego. Jezus Chrystus musiał cierpieć i umrzeć (por. Łk 24,26), aby wziąć na siebie szczyt przekleństwa, które zostało zapowiedziane w Prawie Mojżesza. To właśnie dlatego Chrystus rozpoczyna uczniom wyjaśnianie Pism „od Mojżesza” (Łk 24,27), ponieważ to za pośrednictwem Mojżesza Bóg zawiązuje trwale przymierze z Izraelem, nadając mu Prawo, którego wypełnianie zagwarantuje czas błogosławieństwa, zaś niewierność Prawu czas przekleństwa. Aby jednak stworzyć czas błogosławieństwa, nie

tylko Chrystus musiał wziąć na siebie wiszące przekleństwo, ale także musiał pokonać największego wroga człowieka, który stale przeszkadza mu w dążeniu do realizacji pełnego człowieczeństwa, zgodnie z Bożym zamysłem. Co istotne z perspektywy oczekiwań wspólnoty z Qumran, Bóg dokonał tego – jak zapowiedział – w osobie potomka Dawidowego. Jezus Chrystus w swoim zbawczym dziele przekroczył również wszelkie oczekiwania dotyczące nadejścia idealnego kapłana z rodu Aarona, który pouczy Izrael i wyłoży mu Prawo w sposób doskonały, pełniąc swoje funkcje kapłańskie w nowej, wiecznej świątyni. Tymczasem w Osobie Chrystusa zarówno funkcja kapłańska, jak i świątynna znajdują swoje wypełnienie. Świątynia była jedynym miejscem, w którym rzeczywistość nieba i ziemi spotkały się ze sobą, podobnie jak w ogrodzie Eden przed upadkiem pierwszych rodziców. W Chrystusie, Bogu i człowieku, te dwie rzeczywistości są złączone w sposób doskonały. Jak wykłada autor Listu do Hebrajczyków, Jezus jest idealnym kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka, który złożył we własnej osobie doskonałą ofiarę przebłągalną, przelewając własną krew, abyśmy zostali w niej oczyszczeni i dostąpili przebaczenia grzechów, jednocząc się z Bogiem w nowym przymierzu (por. Hbr 5-9). Zaś co do funkcji dydaktycznej w kontekście interpretacji Prawa, którą wspólnota z Qumran przypisywała kapłańskiemu Mesjaszowi, to Chrystus z jednej strony ukazał istotę Prawa (Mt 5-7), którą jest miłość (por. 22,34-40), a z drugiej – swoją miłość do człowieka uczynił nowym prawem Nowego Przymierza (por. 13,31-34), nie tylko dając uczniom przykład ze swej Osoby, ale co istotne, udzielając im Ducha Świętego (por. J 14-16; Dz 2,1-4), który umożliwi im wypełnianie Prawa Chrystusowego (por. Gal 5-6).

## 6. Konkluzja

Na podstawie tego, co zostało powyżej nakreślone, można dojść do kilku wniosków. Po pierwsze, rękopisy z Qumran nie potwierdzają w sposób jednoznaczny istnienia trójpodziału ówczesnych pism autorytatywnych, które spotykamy w tekście Ewangelii św. Łukasza (por. 24,27). Tym niemniej zbiór autorytatywnych ksiąg biblioteki wspólnoty qumrańskiej

pokrywa się z późniejszym zbiorem kanonicznych ksiąg Biblii Hebrajskiej, zaś mesjanistycznie interpretowane przez tę wspólnotę teksty zdecydowanie pokrywają się z tekstami używanymi przez autorów Nowego Testamentu dla uzasadnienia mesjańskiej godności Jezusa Chrystusa. O ile jednak głównym motywem do wzbudzonej aktywności egzegezy mesjańskiej we wspólnocie z Qumran było rozczarowanie rządami Machabeuszy i postawą kapłanów, o tyle w przypadku uczniów Chrystusa głównym bodźcem okazały się niewyobrażalne dla ludzkiego umysłu wydarzenia paschalne, fakty, które od początku były głoszone jako Dobra Nowina.

Po drugie, wobec nielegalnego przywłaszczenia sobie godności arcykapłańskiej przez Machabeuszy we wspólnocie z Qumran ożywiły się oczekiwania na przyjście dwóch Mesjaszy, „z Aarona i Izraela”, którzy przywrócą zamierzoną przez Boga dwuwładzę i zastąpią ówczesne zdegenerowane instytucje władzy, udoskonalając je na wieki na mocy odnowionego przymierza z Bogiem. Tymczasem w Osobie Jezusa Chrystusa te dwie władze nie tylko zostały w sposób doskonały połączone, ale przede wszystkim poprzez wydarzenia paschalne te dwie funkcje - kapłańska i królewska - osiągnęły swoje cele w sposób przekraczający wszelkie zdolności ludzkich reprezentantów tych dwóch godności.

Po trzecie, każde słowo Jezusa, choćby tylko ocierające się o temat świętyni, kultu czy władzy świeckiej, nieuchronnie nosiło w sobie niebezpieczny ładunek polityczny, abstrahując od faktu, że religia i polityka były wówczas ściśle ze sobą powiązane. Można zakładać, że Jego uczniowie do końca pozostawali mentalnie w kategoriach Mesjasza walczącego, który w końcu przywróci świetność królestwa Izraela (por. Łk 24,21; Dz 1,6). Najpewniej był to dominujący paradygmat ówczesnych oczekiwań mesjańskich wobec faktu obecności rzymskiego okupanta na ich świętej ziemi. Można w tym kontekście przypuszczać, że w drodze do Emaus Jezus nie tylko „wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27), ale nadto oczyszczał i odzierał ich umysły z tego wszystkiego, co uniemożliwiał im zrozumienie Pism z powodu ówczesnej mentalności i pragnień, które skupiały ich umysły i serca na pokonaniu namacalnego wroga, nie rozumiejąc, że u podstaw wszelkiego zła moralnego i fizycznego czai się osobowa zasada zła z grzechem i śmiercią jako jego nieuchronną konsekwencją grzechu. I w końcu, Pra-

wo i Prorocy to nie tylko pojedyncze teksty, fragmenty i słowa, którymi można żonglować w zależności od kontekstu historycznego, politycznego i egzystencjalnego. Prawo i Prorocy to historia oparta na faktycznych wydarzeniach, która ma swój początek, rozwój, punkt kulminacyjny i punkt docelowy. To historia stworzenia, które doświadczyło upadku, zмага się z jego skutkami, doświadcza niedoli i cierpienia, a ponadto wyczekuje od niego wybawienia. Prawo i Prorocy to historia zmierzająca ku realizacji obietnic Bożych wyrażonych w licznych przymierzach z człowiekiem. Wspólnota z Qumran czuła to. Jej eschatologiczne nastawienie, przeświadczenie o wypełniających się w niej dawnych prorocत्वach, jej duchowe przygotowywanie się z dala na pustyni na ostateczną konfrontację z Bożym ludem – to wszystko świadczy o narastającym w niej przekonaniu o kulminacji historii świata, zamknięciu czasu przekleństwa i otwarciu czasu błogosławieństwa dla Izraela. W tym wszystkim jednak nie dane było jej pojąć, że Izrael nie tyle potrzebował Mesjasza walczącego, co cierpiącego i odkupieńczego, który wziął na siebie zapowiedziane przekleństwo, aby móc w końcu otworzyć czas błogosławieństwa nie tylko na chwałę Izraela, ale na chwałę wszystkich narodów. Jeśli więc Pismo stwierdza, że Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia powstanie z martwych (por. Łk 24,46), to właśnie dlatego że od początku ukierunkowało sens historii na czas błogosławieństwa, którego szczytem będzie Życie.

## Bibliografia

- Beckwith R. T., *The Significance of the 364-Day Calendar for the Old Testament Canon*, w: R. T. Beckwith (red.), *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2005, s. 54-66.
- Bernstein M. J., *The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations*, w: J. Kampen, M. J. Bernstein (red.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996, s. 29-51.
- Berthelot K., *Authoritative Scriptures: Torah and Related Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 264-268.
- Brooke G. J., *Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process*, w: E. G. Chazon, D. Dimant, R. Clements (red.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated*

- Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15-17 January 2002*, Leiden 2005, s. 85-104.
- Brooke G. J., *The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT*, w: J. Kampen, M. J. Bernstein, F. G. Martínez (red.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden 1997, s. 67-88.
- Charlesworth J. H., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, w: H. Temporini, W. Haase (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil 2. Principat 19, I Religion (Judentum, Allgemeines, palästinisches Judentum)*, Berlin 1979, s. 188-218.
- Coblentz Bautch K., Weinbender J., *Authoritative Scriptures: Other Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 280-285.
- Dahmen U., *Authoritative Scriptures: Writings and Related Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 273-279.
- Danby H., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. London 1933.
- Evans C. A., *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P. W. Flint, *Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*, Grand Rapids 2001, s. 67-79.
- Flint P. W., *The Prophet David at Qumran*, w: M. Henze (red.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids 2005, s. 158-167.
- Lim T. H., *Authoritative Scriptures and The Dead Sea Scrolls*, w: J. J. Collins, T. H. Lim (red.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, s. 314-318.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996.
- Partyka J., *Psalmy Salomona: przekład z języka greckiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2(22) (1984), s. 159-180.
- Steucl A., מִימֵה תִּרְחֹא in *the Texts from Qumran*, „Revue de Qumrân” 2(16) (1993), s. 225-246.
- Tronina A., „... aż do przyjsścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela” (IQS IX,11), w: M. Wojciechowski (red.), *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997 s. 401-408.
- Tronina A., *Psalmy Salomona*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 109-128.
- Tronina A., *Regula Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, Kraków–Mogilany 2017.
- Tronina A., *Komentarze biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Kraków–Mogilany 2022.
- Ulrich E., *The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons*, w: J. J. Collins, D. C. Harlow (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, s. 97-119.
- Ulrich E., *Scriptures at Qumran and the Road Toward Canon*, w: E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leiden 2015, s. 299-308.
- VanderKam J. C., *Revealed Literature in the Second Temple Period*, w: J. C. VanderKam (red.), *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000, s. 1-30.
- VanderKam J. C., *Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls*, w: L. M. McDonald, J. A. Sanders (red.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, s. 91-109.
- Vielhauer R., *Authoritative Scriptures: Prophets and Related Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 269-272.

**DR MICHAŁ KLUKOWSKI** – teolog, biblista, qumranolog. Asystent w Ośrodku Badań nad Judaizmem Drugiej Świątyni na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Tytuł doktora teologii w dziedzinie nauk biblijnych uzyskał w 2020 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na podstawie rozprawy doktorskiej, pt. *4QMMT – Niektóre uczynki Prawa. Rekonstrukcja tekstu – tłumaczenie – komentarz*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Henryka Drawnela SDB. Jego przedmiotem badawczym są manuskrypty hebrajskie odkryte w Qumran nad Morzem Martwym. Jest autorem artykułów w prestiżowych czasopismach naukowych dedykowanych qumranologii, takich jak *Dead Sea Discoveries* i *Revue de Qumran*.







**dr inż. Anna Maria Wajda**  
**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

ORCID: 0000-0002-0005-0652

e-mail: [anna.wajda@upjp2.edu.pl](mailto:anna.wajda@upjp2.edu.pl)

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.004.21040>

## MOTYW CZASU I MIEJSCA W OPOWIADANIU O CHRYSTOFANII NA DRODZE DO EMAUS (ŁK 24,13-35)

THE THEME OF TIME AND PLACE IN THE  
STORY ABOUT CHRISTOPHANY ON THE  
ROAD TO EMAUS (LUKE 24:13-35)

### Abstrakt

Ewangelia św. Łukasza przedstawia w ostatnim rozdziale różne sceny o Chrystusie Zmartwychwstałym. Jedną z nich to historia ukazania się Jezusa dwóm uczniom wracającym do Emaus (por. Łk 24,13-35). W artykule poruszono wątki czasu i przestrzeni, ukazując ich znaczenie dla przestania teologicznego tej perykopy, zamierzonego przez ewangelistę. W tym fragmencie wskazuje on nie tylko postacie („dwóch”), ale także dzień („ten sam dzień”), miasto wyjścia („z Jerozolimy”), miejsce docelowe („Emaus”) i odległość („sześćdziesiąt stadiów”). Kunszt narracji św. Łukasza jest widoczny na każdym kroku. Odniesienia do czasu („tego samego dnia” – Łk 24,13) / „tej samej godziny” – Łk 24,33) i miejsca („z Jerozolimy” – Łk 24,13/ „do Jerozolimy” – Łk 24,33) to inkluzje, które stanowią ramę narracji i wprowadzają ważne wątki teologiczne.

Słowa kluczowe:

**czas** | **miejsce** | **Jerozolima** | **Emaus** | **droga** | **chrystofania**

## Abstract

The Gospel of Luke presents various scenes in his last chapter about the Risen Christ. One scene is the story of the appearance of Jesus to two disciples on their way home to Emmaus (Lk 24:13-35). The article discussed a themes of time and space showing their importance for the theological message this pericope intended by the evangelist. In this passage he doesn't just point the characters ("two of them"), but also the day ("that same day"), their city of departure ("from Jerusalem"), their destination ("Emmaus"), and the distance ("sixty stadia"). Lucan narrative artistry is apparent at every tum. The references to time ("on that same day" – Lk 24:13) / "that same hour" – Lk 24:33) and place ("from Jerusalem" – Lk 24:13/ "to Jerusalem" – Lk 24:33) are inclusio that frame the narrative and introduce important theological themes.

### Keywords:

time | place | Jerusalem | Emmaus | road | Christophany

## Wstęp

Perykopa z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,13-35) bezdyskusyjnie należy do najoryginalniejszych opisów zjawień Chrystusa Zmartwychwstałego w Ewangeliach synoptycznych. Tekst ten znajduje się w końcowej części Ewangelii św. Łukasza, w której hagiograf opisuje działalność Jezusa w Jerozolimie, począwszy od uroczystego wjazdu do miasta (por. Łk 19,29) aż po Jego wniebowstąpienie i powrót świadków tego wydarzenia do Jerozolimy (por. 24,53). Składa się on na blok opowiadań o chrystofaniach, który stanowi odrębną całość (por. 24,1-53).

Opowiadanie o podróży dwóch uczniów do Emaus bezpośrednio nawiązuje do świadectwa o pustym grobie (por. 24,22-24; 24,1-12), a jednocześnie ściśle wiąże się z dalszymi wydarzeniami w Jerozolimie (por. 24,44-47). Po pierwsze, podejmuje temat interpretacji obietnic Starego Testamentu, przede wszystkim mówiących o dziele zbawczym Mesjasza, a po drugie – eksponuje motyw eucharystyczny, dotyczący rozpoznania Zmartwychwstałego w rycie łamania chleba. Narracja analizowanej perykopy wpisuje się zatem w głoszenie kerygmatu, który jest niczym innym jak proklamowaniem tego, że zapowiedzi Starego Testamentu o mającym nadejść Mesjaszu wypełniły się w Jezusie Chrystusie. W bardziej rozbu-

downy sposób odnosi się do tego samego, co zostało zawarte w jednym z najstarszych fragmentów nowotestamentowej katechezy, a zarazem w najstarszym pisany świadectwie o zmartwychwstaniu Chrystusa, za jaki uważana jest przez egzegetów następująca wypowiedź św. Pawła Apostoła: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15,3-5)<sup>1</sup>. W niniejszym opracowaniu przede wszystkim zwrócona zostanie jednak uwaga na motyw czasu i miejsca w Łukaszej perykopie (por. 24,13-35), które w istotny sposób kształtują tę narrację i wprowadzają lub eksponują ważne wątki teologiczne.

### 1. Zagadnienie czasu we fragmencie Ewangelii św. Łukasza (por. 24,13-35)

Kwestie odnoszące się do czasu w analizowanej perykopie są ujmowane w dosyć specyficzny sposób i odsyłają do kluczowego wydarzenia, jakim jest świt pierwszego dnia tygodnia (por. Łk 24,1). Wyraźnie widać to już w pierwszym wersecie opowiadania o uczniach idących do Emaus, gdzie czytamy *en autē tē hēmera*<sup>2</sup> („tego samego dnia” – 24,13). Niniejsza wzmianka temporalna jest pierwszą z trzech wzmianek o dniu zmartwychwstania w analizowanej perykopie (por. 24,13.21.33). Jednak w całej narracji (por. 24,13-35) nie znajdujemy żadnej bezpośredniej informacji, ile czasu mogło

<sup>1</sup> Apostołowie informują dwóch uczniów, którzy wrócili z Emaus do Jerozolimy, że „Pan prawdziwie zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi” (Łk 24,34). Historyczność tego wydarzenia potwierdza jedynie Pierwszy List do Koryntian (por. 15,5), czyli przekazane przez św. Pawła wyznanie wiary Kościoła pierwotnego, co dodatkowo pozwala wnioskować, że św. Łukasz opiera opowiadanie o dwóch uczniach idących do Emaus na wspomnieniach Kościoła jerozolimskiego, czyniąc z nich istotny element idei teologicznej, przybliżanej na kartach trzeciej Ewangelii kanonicznej. Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12 – 24. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, „Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament” III/2, Częstochowa 2012, s. 585.

<sup>2</sup> Transliteracja tekstu greckiego w oparciu o zapis w: R. BOGACZ, R. MAZUR (red.), *Nowy Testament grecki i polski = Novum Testamentum Graece et Polonice*, Poznań 2017.

upłynąć od wczesnego rana do momentu, kiedy dwaj uczniowie wyruszyli w drogę do Emaus. Z ewangelicznego opisu (por. 24,13-35), konfrontowanego z innymi nowotestamentowymi relacjami mówiącymi o pierwszym dniu tygodnia lub pierwszym dniu po szabacie (por. Mt 28,1; Mk 16,2,9; Łk 24,1; J 20,1) wynika, że Kleofas i drugi uczeń wyruszyli w drogę z Jeruzolimy po powrocie kobiet od grobu i prawdopodobnie także św. Piotra i św. Jana (por. Łk 24,1-12; Mt 28,1-8; Mk 16,1-8; J 20,1-10), ale przed przybyciem Magdaleny z informacją, że widziała zmartwychwstałego Pana (por. J 20,11-18). Na tej podstawie można wnioskować o godzinach przedpołudniowych dnia zmartwychwstania.

Pośrednio pewną pomocą w ustaleniu przybliżonej godziny, o której uczniowie opuścili Jeruzolimę, może być informacja o odległości 60 stadiów, w jakiej od Świętego Miasta znajduje się według św. Łukasza Ewangelisty miejscowość stanowiąca cel podróży wędrowników (por. Łk 24,13), oraz wypowiedź Kleofasa i jego towarzysza o późnej popołudniowej porze (*keklikēn ēdē hē hēmera* – por. 24,29). Dystans 60 stadiów w przeliczeniu na kilometry oznacza w przybliżeniu około 11 kilometrów<sup>3</sup>, czyli w przypadku pokonywania takiej trasy pieszo co najmniej dwie godziny wędrówki, zakładając, że przeciętne tempo poruszania się pieszo wynosi 5 kilometrów na godzinę.

Drugie kluczowe pytanie dotyczące aspektów czasu w analizowanej perykpie brzmi: O której godzinie uczniowie wyruszyli z powrotem do Jeruzolimy? Wskazówkę odnajdujemy pod koniec analizowanego fragmentu, gdzie odnotowane jest, że w chwili ich przybycia do Emaus „ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił” (24,29). Obydwa sformułowania wskazują na to samo – że było późne popołudnie i zaczynał zapadać zmrok, czyli inaczej mówiąc – było pod wieczór (por. Sdz 19,8-9). Z dużym prawdopodobieństwem można zatem założyć, że do całkowitego zapadnięcia zmroku pozostawało nie więcej niż dwie godziny.

Ponieważ w szerokości geograficznej, w jakiej znajduje się Jeruzolima (46° 42' N) zachód słońca w okresie Paschy ma miejsce pomiędzy godzi-

<sup>3</sup> Stadion (łac. *stadium*) – starożytna miara długości odpowiadająca 185 metrom; wszelkie dane dotyczące przeliczenia miar antycznych na współczesne za: E. WIP-SZYCKA (red.), *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, Warszawa 1982, s. 337-338.

ną 18.15 a 20.00, a całkowita ciemność zapada pomiędzy 19.35 a 19.55, to najwcześniejszy możliwy moment, w którym uczniowie mogli przybyć do Emaus, miałyby miejsce pomiędzy godziną 17.35 a 17.55. Ponadto według zwyczaju do wieczornego posiłku zasiadano tuż przed zachodem słońca<sup>4</sup>, dlatego też w przypadku analizowanej sytuacji prawdopodobnie nie rozpoczął się on wcześniej niż około 19.00 lub 19.30. W podanym przedziale czasowym uczniowie mogli zatem rozpoznać swojego Gościa, gdy ten łamał chleb, i powstali w tej godzinie, aby zanieść wieść do Jerozolimy (por. Łk 24,33). Jeśli Kleofas z towarzyszem wyszli z Emaus o godzinie 19.00, to do Jerozolimy mogli dotrzeć około godziny 21.00. Warto też dodać, że nie ma w tekście Łukasowym (por. 24,13-35) przesłanek dla hipotezy, że uczniowie w podróży powrotnej do Jerozolimy w celu szybszego dotarcia do celu używali np. osłów jako wierzchowców.

Na poprawność powyższych wyliczeń temporalnych pośrednio wskazuje tekst z Ewangelii św. Jana, gdzie czytamy: „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, choć drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!»» (J 20,19), który jest paralelny do zdania z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,36). Jeśli przyjmiemy, że ewangelści św. Łukasz i św. Jan używając terminu „wieczór”, mają na myśli znany przez Żydów w czasach Jezusa podział nocy na cztery rzymskie stráže: pierwszą – *opsé* („wieczór”), drugą – *mesonyktion* („północ”), trzecią – noszącą greckie miano *alektorofônia* (łac *gallicinium*), czyli „pianie koguta”, czwartą – *prōi* („poranek”), wymienione we fragmencie: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie: z wieczora czy o północy, czy o pianiu kogutów, czy rankiem” (Mk 13,35; por. Łk 12,38), które – jak powszechnie przyjmuje się – trwały kolejno w godzinach: 18.00-21.00, 21.00-24.00, 0.00-3.00 i 3.00-6.00<sup>5</sup>, to Łukasowe wzmianki na temat czasu w narracji mówiącej o uczniach udających się do Emaus są w dużym stopniu precyzyjne czy wręcz techniczne, a nie tylko odnoszące się do doby w okolicach zachodu słońca.

<sup>4</sup> Por. F. M. ROSIŃSKI, *Kultura odżywiania w dawnym Izraelu*, w: B. PŁONKA-SYROKA, A. NAMAL, A. SYROKA (red.), *Elementy orientalne w diecie Europejczyków. Historia diety i kultury odżywiania*, t. 4, Wrocław 2021, s. 26.

<sup>5</sup> Por. Z. GROCHOWSKI, *Kogut w Biblii z uwzględnieniem jego narracyjnej funkcji pełnionej w Ewangeliach*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 270-271.

Pomimo powyższych spostrzeżeń nadrzędnym zamiarem św. Łukasza Ewangelisty wydaje się być przede wszystkim uwypuklenie związku sceny z Emaus z wydarzeniem zmartwychwstania. Wzmianki o czasie mają za zadanie pokazać, że Kleofas i drugi uczeń zostali skonfrontowani z tajemnicą zmartwychwstania jeszcze przed zakończeniem tego niezwykłego dnia (por. Łk 24,34-35). Nim się on skończył, znaleźli się oni ponownie pośród pozostających w Jerozolimie uczniów Jezusa, którzy cieszyli się już wiarą w zmartwychwstałego Pana.

Lektura analizowanego fragmentu w aspekcie czasu pozwala także zauważyć, że droga z Jerozolimy do Emaus odbywa się za dnia, podczas gdy w odwrotnym kierunku Kleofas i drugi uczeń wędrują już nocą. Uczniowie idąc do Emaus w świetle dnia, w istocie nie rozpoznają Jezusa, a więc tak jakby szli w ciemności. Natomiast powrót do Jerozolimy, mimo że odbywa się w ciemności, jest drogą światła – bo uczniowie zobaczyli Jezusa i zrozumieli orędzie paschalne.

Widzimy zatem, że we fragmencie Łukaszej perykopy (por. 24,13-35) czas jest określany w wielu miejscach. Uwydatniona jest sama długość dnia, poczynszyszy od pójścia kobiet bardzo wcześnie rano do grobu (por. Łk 24,22; 24,1) aż po stwierdzenie: „ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił” (24,29). Nie tylko jest to długi dzień, ale i jego dynamika zmienia się wraz z upływem kolejnych godzin.

Poza tym znajdujemy w tej perykopie jeszcze dwa inne odniesienia do czasu, które stanowią jej ramy. Pierwsze z nich znajdujemy w wersecie 21. Jest to wzmianka o trzydniowym okresie przepowiedzianym przez Jezusa, który dobiegł już końca i nie nastąpiło Jego ponowne przyście, na które liczyli Kleofas i jego towarzysz, dlatego nie pozostało im nic innego jak wrócić do domu. Drugie specyficzne nawiązanie do czasu czyni św. Łukasz Ewangelista po rozpoznaniu Jezusa. Wtedy Kleofas i jego towarzysz odkrywają, że trzeci dzień jeszcze się nie skończył, a proroctwo nie było błędne. Czas ich ponagla, bo jak czytamy: „W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy. Tam zastali zebranych Jedenastu i innych z nimi (por. 24,33). Przejście z Jerozolimy do Emaus zajmuje uczniom znacznie więcej czasu niż powrót. Kiedy się na niego decydują, wydaje się, że od razu są w Jerozolimie. Jest tak, gdyż czas nabiera dla nich nowego znaczenia. Dlaczego tak dużo czasu zabiera im dotarcie do gospody w Emaus? Wyjaśnienie znajdujemy w wersecie 17.,

gdzie czytamy, że Kleofas i jego towarzysz zatrzymują się w drodze, gdy Jezus pyta, o czym rozmawiają. Zatrzymuje ich smutek. Natomiast kiedy śpieszą z powrotem do Jerozolimy, już go w nich nie ma, bo zastąpiły go pałające serca (por. 24,33). Przez takie wyeksponowanie aspektów czasu, które wypełnia przebiegająca w różnym tempie wędrówka i rozmowy, św. Łukasz Ewangelista pokazuje, jak w Kleofasie i jego towarzyszach następuje poważna zmiana. Przechodzą oni od przepelnionych smutkiem rozmów o tym, co było i co się wydarzyło w Jerozolimie oraz jakie żywili nadzieje wobec Jezusa, do opowiadających historię o tym, jak zobaczyli Pana przy łamaniu chleba.

Całość oprawy czasowej analizowanej perykopy dzieje się w ciągu jednego dnia. Konkretnie jest to dzień zmartwychwstania. Narracja zaczyna się od słów: „Tego samego dnia” (24,13), co pozwala czytelnikowi zauważyć, że czas jest w niej ważny. Później zakładając, że uczniowie są w drodze i odległość pomiędzy Jerozolimą a Emaus wynosi około 11 kilometrów, dzień jest długi. Od przedpołudniowego zgiełku w Jerozolimie do zanikającej w wieczornym mroku wioski Emaus minęły godziny. Zasadniczo wypełniają je toczące się w drodze dyskusje. W ten sposób specyficznie zaznaczony upływ czasu przykuwa uwagę czytelnika i uzmysławia mu, że w drodze pomiędzy Jerozolimą a Emaus ma miejsce głęboko angażująca rozmówców dyskusja, a nie krótka kurtuazyjna rozmowa. Wreszcie po objawieniu się w czasie wieczornego posiłku Chrystusa Zmartwychwstałego i Jego zniknięciu uczniowie wychodzą „w tej samej godzinie” (24,33) w ciemność, a radość płynąca z chrystofanii oświetla im powrót do Jerozolimy.

## 2. Geograficzny porządek perykopy z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,13-35)

Dobrze pasuje on do ogólnej koncepcji dwudziela Łukasowego (Łk; Dz). Analizowane opowiadanie zbudowane jest na schemacie: Jerozolima – Emaus – Jerozolima, który niewątpliwie wypukła to, że narracja analizowanego fragmentu przedstawia się jako historia przepelnionego smutkiem i zawiedzionymi nadziejami oddalenia się, przemienionego

jednak przez spotkanie ze zmartwychwstałym Panem w drogę radośnego powrotu. W ten sposób w to opowiadane zostaje również wpisany charakterystyczny dla trzeciego ewangelisty motyw drogi (por. Łk 24,13.33)<sup>6</sup>. Scena w domu w Emaus dzieli ją na dwa etapy. Pierwszy to droga z Jerozolimy do Emaus, drugi prowadzi z powrotem do Świętego Miasta.

Co ciekawe, droga do Emaus – bez względu na jego lokalizację, naciągającą wiele trudności i będącą przedmiotem naukowej dyskusji – zgodnie z realiami geograficznymi odbywała się w dół. Jerozolima leży ok. 55 kilometrów na wschód od Morza Śródziemnego i ok. 25 kilometrów na zachód od północnego krańca Morza Martwego, w centralnym paśmie górskim Palestyny (por. Ps 125,2), na wysokości 750 metrów n.p.m. W starożytności była jedną z najwyższych położonych stolic świata. Dlatego też Pismo Święte mówi o jej wzniosłości i wspomina, że wędrowcy i pielgrzymi przybywający do tego miasta musieli do niej wstępować (por. 48,2-3; 122,3-4). W porządku narracyjno-duchowym drodze w dół odpowiada temat męki Chrystusa oraz niewiara i poczucie zawodu ze strony uczniów (por. Łk 24,18-24). Święty Łukasz Ewangelista nie używa jednak w analizowanej narracji terminu greckiego *katabainō* („schodzić”), ale ogólniejsze *poreuomai* („iść, podróżować” – por. 24,13). Natomiast owocem rozpoznania Zmartwychwstałego przy łamaniu chleba jest wiara i radość, które skutkują decyzją o powrocie do Świętego Miasta, czyli wiąże się z ruchem w górę. Również i w tym aspekcie św. Łukasz Ewangelista jedynie domyślnie wskazuje na wstępujący kierunek ruchu poprzez odniesienie do celu wędrowki, gdyż w wersecie 33. używa greckiego terminu *hypostrefo* („zawrócić”), a nie *anabainō* („podchodzić, wstępować”).

<sup>6</sup> Więcej na temat motywu drogi w Ewangelii św. Łukasza i w Dziejach Apostolskich w: D. KOTECKI, „Droga” jako element jedności literacko-teologicznej Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 55-76. W dwudziele Łukaszym najpierw wyeksponowana jest droga, która prowadzi Jezusa do Jerozolimy (Łk), a następnie uczniów począwszy od niej aż po krańce świata (Dz), i przypisując św. Łukaszowi autorstwo Listu do Hebrajczyków – ma ona swoją kontynuację w pielgrzymce ku Nowemu Miastu, Niebieskiemu Jeruzalem (Hbr). Por. J. KAPELAK, Motyw „drogi” jako element potwierdzający hipotezę Łukasowego autorstwa Listu do Hebrajczyków, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4(7) (2014), s. 33-45.



W związku z powyższym wydaje się, że w sposób uzasadniony można wnioskować, iż św. Łukasz Ewangelista nie chciał przedstawić podróży dwóch uczniów zmierzających z Jerozolimy do Emaus w pierwszym rzędzie jako zmiany miejsca, lecz jako proces zmierzający do udoskonalenia ich wiary w zmartwychwstanie Jezusa<sup>7</sup>. Dwaj uczniowie byli już przygotowani do przyjęcia tej prawdy, bo znali mesjańskie wypowiedzi zawarte w pismach natchnionych, ale brakowało im klucza do właściwego ich rozumienia. Kiedy uważnie prześledzi się cały opis tej drogi, można się w nim doszukać podstawowych elementów liturgii eucharystycznej. Pierwszy to spotkanie z Jezusem – uczniowie tworzą z nim zgromadzenie. Drugi to dokładne nawiązanie do aktualnej sytuacji uczniów. Trzeci to liturgia słowa, kiedy sam Chrystus wyjaśnia teksty natchnione. Czwarty to spotkanie przy stole, kiedy Jezus łamie i podaje uczniom chleb<sup>8</sup>.

W ujęciu duchowym dwaj uczniowie opuszczają Święte Miasto, ponieważ nie przyjmują świadectwa o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią i widzą w Jerozolimie tylko miejsce tragicznych wydarzeń (por. 24,19-24). Zmienia to doświadczenie chrystofanii, której skutki są następujące: „W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy. Tam zastali zebranych Jedenastu i innych z nimi” (Łk 24,33). Co więcej, jest to werset zamykający perspektywę przestrzeni w analizowanej perykopie. Jej wyznaczenie ma istotne znaczenie teologiczne, ponieważ pokazuje, w jaki sposób dwaj uczniowie, którzy są w drodze, odnajdują się na nowo w historiozbawczej przestrzeni, którą od wieków zaplanował Bóg (por. 13,34) i utwierdzają się w doświadczeniu wiary, które zainicjował w nich Chrystus Zmartwychwstały.

<sup>7</sup> Więcej na ten temat: **K. MIELCAREK**, *Droga do Emaus drogą ku wierze w zmartwychwstanie*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 157-170.

<sup>8</sup> Egzegetą, który pyta, czy istota tej relacji przypomina wczesnochrześcijańskie celebracje liturgiczne, jest Joseph A. Fitzmyer. Por. **J. A. FITZMYER**, *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes*, „The Anchor Bible”, t. 28a, New York 1985, s. 1560.

### 3. Jerozolima i znaczenie przypisywane jej przez św. Łukasza Ewangelistę

W kontekście miejscowości wzmiankowanych w analizowanej perykopie (por. Łk 24,13-35) warto zauważyć, że nazwa „Jerozolima” (gr. *Ierousalēm*) pojawia się aż trzy razy (por. 24,13.18.33)<sup>9</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje przywołanie Świętego Miasta w wersecie 18., gdyż wskazuje na bardzo silne powiązanie z Łukaszkowymi opisami męki: „A jeden z nich, imieniem Kleofas, odpowiedział Mu: «Ty jesteś chyba jedynym z przebywających w Jerozolimie, który nie wie, co się tam w tych dniach stało»” (24,18). Podróżujący uczniowie podkreślają, że to właśnie w Jerozolimie poniósł śmierć ich Mistrz (por. 24,20), co koresponduje z ostatnią wzmianką, w której wcześniej św. Łukasz przypomina, gdzie dokonują się zbawcze wydarzenia, a jest nią informacja o spotkaniu z kobietami jerozolimskimi w drodze na miejsce ukrzyżowania (por. 23,28).

Święty Łukasz Ewangelista używa w analizowanej perykopie konsekwentnie greckiego określenia *Ierousalēm* (por. 24,13.18.33), co przedstawia na tle innych występowania tego terminu w trzeciej Ewangelii kanonicznej (por. 9,31.51.53; 13,33; 18,31n.; 19,10-11), uwypukla Święte Miasto jako miejsce podstawowych wydarzeń historii zbawienia: męki i śmierci Jezusa, zmartwychwstania, a także ukazania się uczniom. Śmierć Chrystusa w Jerozolimie jest wyrazem woli Bożej, dlatego całą Jego drogę do tego miasta św. Łukasz ustawia pod znakiem „muszę iść” (13,33).

Lektura analizowanego fragmentu (por. 24,13-35) ujawnia, że z pomocą dwóch przymków *apo* – „od” (por. 24,13) i *eis* – „do” (por. 24,33) trzeci ewangelista świadomie buduje znaczenie Świętego Miasta<sup>10</sup>. Jeruzalem

<sup>9</sup> Święty Łukasz Ewangelista używa tu formy hebraizującej – Jeruzalem. Forma zhellenizowana – Jerozolima – jest przez niego używana w trzeciej Ewangelii kanonicznej tylko cztery razy (por. Łk 2,22; 13,22; 19,28; 23,27). Określenie „Jeruzalem” występuje w Ewangelii św. Łukasza łącznie 27 razy. Poza Łk 24,13.18.33 nazwa ta przywołana jest w: Łk 2,25.38.41.43.45; 4,9; 5,17; 6,17; 9,31.51.53; 10,30; 13,4.22.33.34; 17,11; 18,31; 19,11.28; 22,20.24; 23,7.28; 24,13.18.33.47.52.

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat: J. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem – miejscem ukazania się zmartwychwstałego Chrystusa* (Łk 24,1-52), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(21) (1974), s. 51-60.

w Ewangelii św. Łukasza ma wyraźnie charakter teologiczny, jest przedstawiane jako punkt wyjścia świadectwa o Jezusie, a także jako miejsce głoszenia Dobrej Nowiny i słowa Bożego, miejsce znaków i cudów: „Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie, w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (24,46b-47).

Jerozolima to zwieńczenie historii Jezusa i początek historii Kościoła. Dla św. Łukasza Ewangelisty jest ona czymś więcej niż tylko miastem, gdyż wiąże się z obietnicą przymierza, wypełnieniem prorocत्व urzeczywistnionych w Chrystusie. Dlatego też wzmianki o Jeruzalem nie tylko pomagają w wyznaczeniu granic analizowanego fragmentu (por. 24,13-35), ale także są istotne z punktu widzenia jego struktury, która uwypukla zamysł teologiczny autora natchnionego, i przedstawia się następująco:

- A.** Wędrówka z Jerozolimy do Emaus (Łk 24,13-15)
- B.** Ukazanie się – „oczy na uwięzi” – brak rozpoznania (Łk 24,16)
- C.** Dialog i interakcja (Łk 24,17-18)
- D.** Streszczenie „tych rzeczy” (Łk 24,19-21)
- E.** Pusty grób – widzenie aniołów (Łk 24,22-23a)
- F.** Jezus żyje (Łk 24,23b)
- E’.** Pusty grób – brak wizji (Łk 24,24)
- D’.** Interpretacja „tych rzeczy” (Łk 24,25-27)
- C’.** Dialog i interakcja (Łk 24,28-30)
- B’.** „Otwarte oczy” – rozpoznanie – zniknięcie (Łk 24,31-32)
- A’.** Wędrówka z Emaus do Jerozolimy (Łk 24,33-35)

Koncentryczna struktura narracji analizowanej perykopy ukazuje jako centralną ideę zmartwychwstanie Jezusa. Jest ona wkomponowana w schemat wędrówki, która prowadzi z Jerozolimy do Emaus i z powrotem do Świętego Miasta. Poszczególne jej elementy zostały zbudowane wobec zasadniczej prawdy o charakterze kerygmatu: „On żyje” (24,23b). Kleofas i jego towarzysz wyruszają z Jerozolimy – miasta o centralnym znaczeniu w dwudzielu Łukasowym – do miejscowości, której nazwa wzmiankowana jest tylko w omawianym wydarzeniu i inne teksty No-

wego Testamentu jej nie wymieniają. W ten sposób autor trzeciej Ewangelii kanonicznej wprowadza Emaus do nowotestamentowej topografii. Wędrowcy prawdopodobnie zatrzymali się tu, dlatego że nastawał już zmierzch, co skłoniło ich do schronienia się w gospodzie.

#### 4. Ewangeliczne Emaus

W oparciu o informacje przekazane przez św. Łukasza Ewangelistę mogłoby się wydawać, że zlokalizowanie wsi, do której zmierzali Kleofas oraz drugi uczeń, nie powinno nastęrczać problemu. Jednak – w przeciwieństwie do innych miejsc w Ziemi Świętej – z powodu upływu czasu i różnych wydarzeń historycznych zaszły tak znaczące zmiany, że obecnie dyskutuje się o kilku różnych miejscowościach w ramach lokalizacji nowotestamentowego Emaus. Trudności związane z umiejscowieniem Emaus wzmiankowanego przez trzeciego Ewangelistę ujawniają się już na etapie krytyki tekstu analizowanej perykopy. Świadcowie tego tekstu biblijnego, m.in. tacy jak, P75, A, B, D, L, W, Δ, Ψ, 070, f1, f13, mówią, że miejscowość ta jest położona w odległości około 60 stadiów od Jeruzolimy. Natomiast kodeksy א, N, Θ, a także Wulgaty Y, O, C oraz Euzebiusz z Cezarei i Hieronim, przytaczając fragment Łukaszej Ewangelii (por. 24,13), opowiadają się za tym, że Emaus leżało w odległości 160 stadiów od Świętego Miasta<sup>11</sup>. Co Biblia i inne źródła mówią nam o Emaus?

Jedynie Pierwsza Księga Machabejska wymienia miejscowość o nazwie Emaus w kontekście działań wojennych prowadzonych przez Antiocha Epifanesa przeciwko Machabeuszom. W jej pobliżu, na równinie, wzdowie syryjscy rozłożyli swój obóz (por. 1 Mch 3,40). Przeciw nim wyruszył Juda Machabeusz, który rozłożył obóz „na południe od Emaus” (3,57). Po śmierci Judy dowódca syryjski Bakchides wzmocnił fortyfikacje Emaus: „Potem powrócił [Bakchides] do Jeruzolimy i w Judei odbudowywał obronne miasta: twierdzę w Jerychu, w Emaus, w Bet-Choron, w Betel, w Tamnata, [w] Faraton i w Tefon; w każdej – wysokie mury,

<sup>11</sup> Por. J. MISIUREK, *Emaus*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5(31) (1978), s. 240, <https://doi.org/10.21906/rbl.2048>. Szerszy wykaz wariantów tekstowych podaje: F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12 – 24...*, dz. cyt., s. 585.

bramy i zasuwę, i pozostawił w nich załogę, która by po nieprzyjacielsku obchodziła się z Izraelem” (9,50-51). Widzimy zatem, że w okresie machabejskim Emaus to ważny punkt strategiczny na ówczesnej mapie Judei, ufortyfikowana twierdza. Dlatego rodzi się pytanie, dlaczego przez św. Łukasza Ewangelistę jest określane jako *kōmē* – „wieś”. Ponadto, czy chodzi o tę samą wieś, o której wzmiankuje Ewangelia św. Marka: „Potem ukazał się w innej postaci dwóm z nich na drodze, gdy szli do wsi. Oni powrócili i poznali pozostałym. Lecz im też nie uwierzyli” (Mk 16,12-13).

Pewne światło na powyższe pytania rzuca lektura *Wojny żydowskiej*, a zwłaszcza fragmentów, w których Józef Flawiusz opisuje okres walki o władzę po śmierci Heroda Wielkiego. Sprzyjał on różnego rodzaju zamieszkom i rozbojom. Do jednego z nich dochodzi w pobliżu Emaus, gdzie pod wodzą Atrongajosa doszło do ataku na oddział rzymski, podczas którego zginął jego dowódca Arejos i 40 legionistów (Bell. II 4, 3, 63). W ramach akcji odwetowej Warus spalił Emaus, z którego uciekli mieszkańcy (Bell. II 5, 1, 71)<sup>12</sup>. Zatem zakładając, że św. Łukasz (por. Łk 24,13) i Józef Flawiusz piszą o tej samej miejscowości, to określenie „wieś” nadawane Emaus przez ewangelistę odpowiada warunkom, w jakich rozgrywała się ewangeliczna narracja, gdyż po zniszczeniu przez Warusa musiało ono w czasach Jezusa być niewielką osadą. W oparciu o analizę źródeł utożsamia się to Emaus z późniejszym Nikopolis i dzisiejszym Latrun (arab. Amwas)<sup>13</sup>, położonym w odległości ok. 32 kilometrów na zachód od Jerozolimy, dlatego rodzi się pytanie, czy Kleofas z drugim uczniem mogli przebyć tak duży dystans w ciągu niecałego dnia. Trzeba bowiem uwzględnić to, że podróż z Jerozolimy do Emaus uczniowie rozpoczęli w godzinach przedpołudniowych, bo o poranku kobiety były u grobu, potem poszli i inni, po czym dopiero Kleofas wraz ze swym towarzyszem opuścili miasto (por. 24,22-24). W ramach założeń, jakie przyświecają krytyce tekstu biblijnego, zmiana przez jakiegoś skrybę cyfry 60 na 160 jest bardziej prawdopodobna niż sytuacja od-

<sup>12</sup> Por. JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Warszawa 2016, s. 156-157. O tym wydarzeniu wspomni także Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* (Ant. XVII 10, 7, 282). Por. TENŻE, *Dawne dzieje Izraela*, t. 2, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001, s. 766.

<sup>13</sup> Por. J. GIL, E. GIL, *Ziemia Święta. Śladami naszej wiary*, Kielce 2023, s. 227.

wrotna, czyli 160 na 60. Ponadto w historii zarówno Żydów, jak i Rzymian dobrze znane było Emaus oddalone o 160 stadiów i fakt ten mógł w naturalny sposób spowodować lub wpłynąć na zmianę 60 stadiów na 160.

Na temat El-Qubeibeh położonego na północny-zachód od Jerozolimy nie znajdujemy wzmianek historycznych z pierwszych wieków naszej ery. Lokalizacja tej miejscowości prawie dokładnie odpowiada wzmiankowanej w większości starożytnych kodeksów odległości 60 stadiów dzielących ewangeliczne Emaus od Świętego Miasta, gdyż wynosi w przeliczeniu na starożytne miary długości 63 stadia. El-Qubeibeh zyskało status miejsca biblijnego dopiero w czasach wypraw krzyżowych<sup>14</sup>. Jego lokalizacja bardzo dobrze odpowiada odległości, jaką mogli przebyć uczniowie, wracając po spotkaniu z Jezusem tej samej nocy do Jerozolimy, docierając do miasta o takiej porze, aby zastać uczniów wciąż zgromadzonych w Wieczerniku po wieczornym posiłku (por. 24,33), co jednocześnie dyskwalifikuje Amwas jako możliwe miejsce biblijnego Emaus. Ponadto wykopaliska archeologiczne prowadzone w El-Qubeibeh w latach 40. XX wieku wykazały, że miejsce to było zamieszkiwane w czasach Chrystusa. Była to wieś, co odpowiadałoby informacjom przywoływanym przez św. Łukasza (por. 24,13) i św. Marka (por. Mk 16,12).

---

<sup>14</sup> W 1099 roku krzyżowcy w miejscu rzymskiego fortu zwanego Castellum Emaus, znajdującego się kiedyś w dzisiejszej arabskiej wiosce El-Qubeibeh, dokonali identyfikacji biblijnego Emaus. W 1852 roku franciszkanie odkryli tu ruiny kościoła. W 1861 roku zakupili ten teren, a w 1902 roku wzniesli obecny kościół nad ruinami starszej budowli. Jak wynika z przeprowadzonych przez nich wykopalisk, starszym kościołem była bazylika krzyżowców, zbudowana na jeszcze starszej konstrukcji, prawdopodobnie ruinach kościoła bizantyjskiego. Niektórzy uważają, że były to pozostałości domu rzymskiego – być może nawet domu Kleofasa, wokół którego później wzniesiono kościół. Dodatkowe wykopaliska archeologiczne, prowadzone w pobliżu tutejszego kościoła w latach 1940-1944 przez o. Bellarmina Bagattiego OFM potwierdziły istnienie na tym terenie wsi, która była zamieszkiwana w okresie hellenistycznym, rzymskim i bizantyjskim. Por. J. FINEGAN, *The Archeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton 1969, s. 177; D. BALDI, *W ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, „Biblioteka Franciszkańska. Nowa Seria” 2, tł. A. Kowalski, Kraków-Asyż 1982, s. 202-206.

Warto też dodać, że poza wymienionymi wyżej Nikopolis (arab. Amwas, dzisiejsze Latrun) i El-Qubeibeh, jako możliwe lokalizacje biblijnego Emaus dyskutowane są jeszcze: Kolonieh (Motza), Qaryat al'Inab (biblijne Kiryat Ye'arim, dziś Abu Gosh), Khamasa (Chamseh, Chamseh el-Keniseh), Urtas, El-Hammam Ram (znane też pod nazwą Bir el-Hammam – miejscowość leżąca w linii prostej 10 kilometrów na północ od Wzgórza Świątynnego), Beit Nekofa / Nakkuba (1 km na wschód od Abu Gosh.) oraz Beit Ulma (1 kilometr na północ od Kolonieh / Motza). Obecnie wskazuje się przynajmniej dziewięć prawdopodobnych miejsc, z których tylko trzy mają oparcie w chrześcijańskiej tradycji pobożnościowej (Nikopolis, Abu Gosh, El-Qubeibeh), i kwestia lokalizacji Łukasowego Emaus ciągle pozostaje nie rozstrzygnięta<sup>15</sup>.

Emaus, które na początku analizowanej narracji (por. Łk 24,13-35) ukazane jest jako cel podróży, w rzeczywistości stanowi punkt zwrotny w życiu Kleofasa i jego towarzysza, na co wskazuje użyty w wersecie 33. grecki czasownik *hypostrefo* („zawrócić”), powtórzony w wersecie 52.: „Oni zaś oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy”. Powrót do Jerozolimy z Emaus i powrót do Świętego Miasta po wniebowstąpieniu, które ma miejsce po wyprowadzeniu uczniów przez Jezusa poza mury miasta ku Betanii, nacechowane są radością. Wspomnianym punktem zwrotnym jest gest łamania chleba. Wskazuje on na Eucharystię, a ta niezależnie od miejsca, w którym jest sprawowana, stanowi spotkanie z autentycznym, żywym Jezusem Chrystusem.

Analizowana perykopa ukazuje uczniów z niewiadomych dla czytelnika przyczyn udających się do Emaus. W drodze rozmawiają oni ze sobą (*hōmileō*) na temat ostatnich wydarzeń związanych z Jezusem (por. 23,14), więc w sensie wewnętrznym są oni nadal myślami w Jerozolimie. Obecność dodatkowego towarzysza podróży prowokuje ich do zwierzeń na temat wydarzeń paschalnych i pozwala im wypowiedzieć nie tylko wiarę w prorocką i mesjańską tożsamość Jezusa, ale również wyrazić poczucie zawodu: „a myśmy się spodziewali” (*hēmeis de ēlpizomen* – 24,21). Wędrowiec ten okazuje się przedmiotem biblijnych obietnic

<sup>15</sup> Więcej na temat m.in. w: J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV...*, dz. cyt., s. 1562; F. BOVON, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*, w: H. KOESTER, J. E. CROUCH (red.), *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis 2012, s. 371.

(por. 24,25-27; 18,31) oraz ich jedynym i właściwym interpretatorem (por. 24,32). Dla św. Łukasza Ewangelisty jest oczywiste, że cierpienie było w misji Mesjasza zaplanowane przez Boga i w sposób nierozzerwalny wiąże się z chwałą zmartwychwstania (por. 23,26). Jezus musiał (*dei*) cierpieć, by osiągnąć chwałę nieba, ponieważ tak zapowiadali wszyscy prorocy i dlatego odpowiedzią na przygniatającą wędrowców historię męki winna być wiara w zmartwychwstanie.

## Podsumowanie

Łukaszowa perykopa (por. Łk 24,13-35) to pouczenie o spotkaniu ze Zmartwychwstałym w słowach Pisma i w Eucharystii. W wersety 25-27 trzeci ewangelista eksponuje prawdę o zakrytej obecności Jezusa pośród swoich uczniów, który najpierw poprzez medytację i interpretację słowa Bożego wzbudza żar w sercach słuchaczy. Natomiast w fragmencie obejmującym wersety 30-35 odsyła do rytu łamania chleba, podczas którego uczniowie przezwyciężają swoją duchową ślepotę, rozpoznają zmartwychwstałego Pana i tym samym zostają posłani w kierunku Jerozolimy. Pan bierze chleb (*lambano*), błogosławi (*eulogeo*), łamie (*klaō*). Poznają Go, ale staje się niewidzialny (*afantos*). Pozostają im po Nim serce szeroko otwarte (*dianoigo*) na Pisma, odwaga oraz radość, z jaką wracają do Jerozolimy. Święty Łukasz wskazuje, że zmartwychwstały Pan nie odszedł – stał się po prostu niewidzialny (*afantos*), wciąż jest ze swoimi uczniami, którzy celebryją Eucharystię. Jest to zasadnicze przesłanie dla uczniów wszystkich czasów, którzy nie widzieli Jezusa na własne oczy – można Go spotkać podczas Eucharystii, tam jest żywy, prawdziwy, zmartwychwstały. Dlatego też Benedykt XVI w rozważaniu przed modlitwą *Regina Caeli* w trzecią niedzielę wielkanocną, 6 kwietnia 2008 roku mógł powiedzieć: „Nie udało się dokładnie ustalić, gdzie była miejscowość Emaus. Istnieją rozmaite hipotezy, co nie jest pozbawione pewnej sugestywności, ponieważ pozwala nam myśleć, że w rzeczywistości Emaus reprezentuje każde miejsce: droga, jaka doń prowadzi, jest drogą każdego chrześcijanina, owszem każdego



człowieka. Na naszych drogach zmartwychwstały Jezus staje się towarzyszem podróży, by rozpalic na nowo w naszych sercach żar wiary nadziei i łamać chleb życia wiecznego<sup>16</sup>.

## Bibliografia

- Baldi D., *W ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, „Biblioteka Franciszkańska. Nowa Seria” 2, tł. A. Kowalski, Kraków–Asyż 1982.
- Benedict XVI, *Regina Caeli. St Peter’s Square. Third Sunday of Easter, 6 April 2008*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_reg\\_20080406.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_reg_20080406.html) (odczyt z dn. 15.04.2024 r.).
- Bogacz R., Mazur R. (red.), *Nowy Testament grecki i polski = Novum Testamentum Graecae et Polonice*, Poznań 2017.
- Bovon F., *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*, w: H. Koester, J. E. Crouch (red.), *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis 2012, s. 371.
- Finegan J., *The Archeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton 1969, s. 177.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes „The Anchor Bible”*, t. 28a, New York 1985.
- Gil J., Gil E., *Ziemia Święta. Śladami naszej wiary*, Kielce 2023.
- Grochowski Z., *Kogut w Biblii z uwzględnieniem jego narracyjnej funkcji pełnionej w Ewangeliach*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 255-284.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, t. 2, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Warszawa 2016.
- Kapelak J., *Motyw „drogi” jako element potwierdzający hipotezę Łukasowego autorstwa Listu do Hebrajczyków*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4(7) (2014), s. 33-45.
- Kotecki D., *„Droga” jako element jedności literacko-teologicznej Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 55-76.
- Kudasiewicz J., *Jeruzalem – miejscem ukazowań się zmartwychwstałego Chrystusa (Łk 24,1-52)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(21) (1974), s. 51-60.

<sup>16</sup> „The locality of Emmaus has not been identified with certainty. There are various hypotheses and this one is not without an evocativeness of its own for it allows us to think that Emmaus actually represents every place: the road that leads there is the road every Christian, every person, takes. The Risen Jesus makes himself our travelling companion as we go on our way, to rekindle the warmth of faith and hope in our hearts and to break the bread of eternal life”. **BENEDICT XVI, Regina Caeli. St Peter’s Square. Third Sunday of Easter, 6 April 2008**, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_reg\\_20080406.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_reg_20080406.html) (odczyt z dn. 15.04.2024 r.).

Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12 – 24. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, „Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament” III/2, Częstochowa 2012.

Mielcarek K., *Droga do Emaus drogą ku wierze w zmartwychwstanie*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 157-170.

Misiurek J., *Emaus*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 5(31) (1978), s. 240-246, <https://doi.org/10.21906/rbl.2048>.

Rosiński F. M., *Kultura odżywiania w dawnym Izraelu*, w: B. Płonka-Syroka, A. Namal, A. Syroka (red.), *Elementy orientalne w diecie Europejczyków. Historia diety i kultury odżywiania*, t. 4, Wrocław 2021, s. 19-36.

Wipszycka E. (red.), *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, Warszawa 1982.

**ANNA MARIA WAJDA** – dr inż. nauk rolniczych w zakresie sztuki ogrodowej i dr nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej. Pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z przyrodą w Biblii, zwłaszcza fauną, a także życiem codziennym w czasach biblijnych. Jest członkiem zwyczajnym Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Sekcji Biblijnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz członkiem Rady Naukowej zeszytu *Nauki Przyrodnicze* „Rocznik Przemyski Nauki Przyrodnicze”, wydawanego przez Towarzystwo Przyjaciół Nauk im. Kazimierza Marii Osińskiego w Przemyślu.



ARTYKUŁY  
NADESŁANE

ARTICLES SUBMITTED





**ks. dr Leszek Poleszak SCJ**

**Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach**

ORCID: 0000-0001-5408-0809

e-mail: [lpoleszak@scj.pl](mailto:lpoleszak@scj.pl)

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.005.21041>

## ELEMENTY DUCHOWOŚCI NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO W TWÓRCZOŚCI BŁ. WILHELMA Z SAINT-THIERRY

ELEMENTS OF THE SPIRITUALITY OF THE  
SACRED HEART OF JESUS IN THE WORKS OF  
BLESSED WILLIAM OF SAINT-THIERRY

### Abstrakt

Średniowieczna duchowość monastyczna w charakterystyczny dla siebie sposób ukazuje miłość Boga do człowieka. Do przedstawicieli tej tradycji teologicznej należy bł. Wilhelm z Saint-Thierry. Artykuł ma na celu ukazanie myśli tego teologa i mistyka w aspekcie duchowości Najświętszego Serca Jezusowego oraz wskazanie jego wpływu na rozwój tego kultu. Przedstawienie piękna myśli i języka tego „piewcy miłości Bożej” stanowi także zachętę do pogłębienia jego doktryny duchowej, zmierzającej do poznania Jezusa Chrystusa i do zjednoczenia z Nim w miłości.

Słowa kluczowe:

**bok Zbawiciela | przebitý bok | rana Serca | kult Serca  
Jezusowego | miłość Boża | Serce Jezusa**

## Abstract

Medieval monastic spirituality shows God's love for human in its characteristic way. Representatives of this theological tradition include blessed William of Saint-Thierry. The article aims to present the thoughts of this theologian and mystic in the aspect of the spirituality of the Sacred Heart of Jesus and to indicate his influence on the development of this cult. Showing the beauty of the thoughts and language of this „singer of God's love” is also an encouragement to deepen his spiritual doctrine pointed at knowing Jesus Christ and uniting with Him in love.

### Keywords:

**the side of the Saviour | the pierced side | the wound of the Heart | the cult of the Sacred Heart of Jesus | the love of God | Sacred Heart of Jesus**

## Wprowadzenie

Duchowość Najświętszego Serca Jezusowego jest zakorzeniona w Piśmie Świętym oraz w Tradycji Kościoła. Jej źródła biblijne odwołują się przede wszystkim do miłości Boga, który bezwarunkowo obdarza nią człowieka i zaprasza do relacji z sobą. Pragnienie obdarowania miłością jest tak wielkie w sercu Ojca (por. Oz 11,1.3-4.8-9), że posyła swojego Syna, który przyjmując naturę ludzką, oddaje swoje życie, aby zbawić każdego człowieka. Poszczególne misteria życia Słowa Wcielonego mówią o Jego miłości do ludzi i namacalnie wskazują na realizację dzieła Ojca. Jednym z najwymowniejszych znaków tej miłości jest przebity po śmierci Jezusa Jego bok, który staje się bramą umożliwiającą dojście do samego Serca Syna Bożego, źródła miłosierdzia i wypływających z niego sakramentów.

Teksty bł. Wilhelma z Saint-Thierry przywołane w niniejszym artykule w wymowny sposób dotyczą istoty kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Zaczerpnięcie z dorobku tego teologa i mistyka średniowiecznego ma na celu wskazanie jego wpływu na rozwój tego kultu, jak też ukazanie piękna myśli i języka tego „piewcy miłości Bożej”.

## 1. Życie bł. Wilhelma z Saint-Thierry

Błogosławiony Wilhelm z Saint-Thierry urodził się w Liège między 1070 a 1090 rokiem<sup>1</sup>. Pochodził z rodziny szlacheckiej i miał głębokie zamiłowanie do nauki, którą pobierał w słynnych w tamtej epoce szkołach w Liège, Reims i Laon we Francji. W czasie studiów zaprzyjaźnił się ze św. Bernardem z Clairvaux<sup>2</sup>, z którym pozostał w zażyłej przyjaźni do końca życia. Odczuwając nagłące wezwanie do służby Bogu, w 1113 roku wraz ze swoim bratem Szymonem wstąpił do benedyktyńskiego klasztoru św. Nikazjusza (S. Nicaise) w Reims. Po kilku latach ok. 1120 roku został wybrany na opata klasztoru w Saint-Thierry w diecezji Reims. Ten teolog i mistyk zaangażował się w dzieło odnowy życia monastycznego, jednak próby przeprowadzenia reformy spotkały się z wieloma trudnościami. W rezultacie – pomimo odradzającego mu to głosu św. Bernarda – w 1135 roku zrzekł się funkcji opata i opuścił opactwo benedyktyńskie, przenosząc się jednocześnie do klasztoru cystersów w Signy (diecezja Reims). Tutaj poświęcił się życiu modlitwy i kontemplacji Bożych tajemnic, co stanowiło trzon jego pragnień i charakterystyczny rys duchowości wilhelmiańskiej. Zmarł w Signy (obecnie Signy-l'Abbaye, dep. Ardennes) ok. 1148 roku w czasie trwania synodu w Reims za papieża Eugeniusza III. W zakonie cystersów jego wspomnienie liturgiczne przypada na dzień 8 września<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Wymienia się różne daty urodzin bł. Wilhelma z Saint-Thierry (1070, 1075, 1080, 1085, 1090). Był on starszy od św. Bernarda z Clairvaux. Ostatnie studium na temat błogosławionego zachowuje jednak ostrożność w dacie jego urodzin, ponieważ żadne ze źródeł nie określa jednoznacznie konkretnej daty. Por. **M. P. CHOJNACKI, M. T. GRONOWSKI**, *Od redakcji*, w: Wilhelm z Saint Thierry, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, „Źródła Monastyczne. Średniowiecze” 10, tł. W. Mohort-Kopaczyński, Kraków 2013, s. 11.

<sup>2</sup> Święty Bernard z Clairvaux – opat i doktor Kościoła (zwany *doctor mellifluus* – doktorem miodopłynnym), ur. w 1090 roku w Fontaine-Lès-Dijon (Burgundia), zm. 20 sierpnia 1153 roku w Clairvaux (Szampania), filozof i teolog, jeden z twórców mistycyzmu spekulatywnego na Zachodzie. Por. **S. KĘDZIORA, J. MISIUREK**, *Bernard z Clairvaux św. I. Życie i działalność, II. Dzieła*, w: **F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI** (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 301-302.

<sup>3</sup> Por. **BENEDYKT XVI**, *Wilhelm z Saint-Thierry. Katecheza podczas audiencji generalnej 02.12.2009 r.*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_02122009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_02122009.html) (odczyt z dn. 21.03.2024 r.); **B. P. MCGUIRE**, *A Chronology and Biography of William of Saint-Thierry*, w: **F. T. SERGENT** (red.), *A companion to*

Osoba bł. Wilhelma z Saint-Thierry, pozostająca przez długie lata w cieniu św. Bernarda z Clairvaux, obecnie jest na nowo odkrywana. Wielu współczesnych autorów uznaje go za wybitnego myśliciela i teologa XII wieku. Także w Polsce pojawiają się tłumaczenia jego dzieł oraz nowe publikacje poświęcone zarówno jemu samemu, jak też jego dziełom<sup>4</sup>.

## 2. Elementy duchowości Serca Bożego

Błogosławiony Wilhelm z Saint-Thierry pozostawił po sobie wiele dzieł z dziedziny ascetyki, dogmatyki, biblistyki oraz korespondencję. Do najważniejszych należą: *De contemplando Deo*, *Speculum fidei*<sup>5</sup>, *Meditativae orationes*, *De natura et dignitate amoris*, *Epistola ad fratres de Monte Dei de vita solitaria*<sup>6</sup>, *Aenigma fidei*, *De natura corporis et animae*, *De sacramento altaris*, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, *Disputatio Adversus Petrum Abelardum*, *Epistola de erroribus Gilberti*, a także komentarze do Pieśni nad Pieśniami oraz Listu do Rzymian<sup>7</sup>.

Jednym z pierwszych dzieł bł. Wilhelma z Saint-Thierry, o którym wspomina papież Benedykt XVI w audiencji generalnej mu poświęconej, jest *De natura et dignitate amoris* (*O naturze i godności miłości*),

---

*William of Saint Thierry*, Leiden–Boston 2019, s. 11-34; **A. M. PIAZZONI**, *Wilhelm z Saint-Thierry. Schylek ideału monastycznego w XII wieku?*, „Źródła Monastyczne. Monografie” 8, tł. I. Rogusz, Kraków 2020, s. 9-11; **S. TYLUS**, *Wilhelm z Saint Thierry bł.*, w: **E. GIGILEWICZ** (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 613-614.

<sup>4</sup> Zestawienie bibliografii dotyczących dzieł Wilhelma z Saint-Thierry, ich tłumaczeń oraz opracowań można znaleźć w: **M. CZUBAK-SCHOLLE**, *Wstęp*, w: **WILHELM Z SAINT THIERRY**, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, „Ad Fontes” 27, tł. **M. CZUBAK-SCHOLLE**, Kęty 2013, s. 17-24; **WILHELM Z SAINT THIERRY**, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, dz. cyt., s. 53-66; **A. M. PIAZZONI**, *Wilhelm z Saint-Thierry...*, dz. cyt., s. 241-256. Por. również: **E. R. ELDER**, *The influence of Clairvaux, the experience of William of Saint-Thierry*, „Cistercian Studies Quarterly” 1(51) (2016), s. 55-75.

<sup>5</sup> Por. **WILHELM Z SAINT THIERRY**, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, „Ad Fontes” 27, tł. **M. CZUBAK-SCHOLLE**, Kęty 2013.

<sup>6</sup> Znane jako *Złoty list* i przypisywane wcześniej św. Bernardowi z Clairvaux. Por. **WILHELM Z SAINT THIERRY**, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Wszystkie traktaty zostały wydane przez J. P. Migne w: PL 180, kol. 201-726; 182, kol. 531-533; 184, kol. 307-436; 185, kol. 225-268. Por. **S. TYLUS**, *Wilhelm z Saint Thierry bł.*, dz. cyt., kol. 614.



w którym zajmuje się bardzo istotnym dla niego, a także dla duchowości Najświętszego Serca Jezusowego tematem miłości. Jego zdaniem stanowi ona główną siłę poruszającą ludzką duszę i najgłębszą istotę natury ludzkiej. Stwierdza: „Prawda jest taka, że miłość jest siłą wewnątrz duszy, która niejako zaspokajając jej naturalną skłonność, wiezie ją do miejsca i do celu, które są jej właściwe”<sup>8</sup>.

Benedykt XVI zwraca uwagę na to, że bł. Wilhelm z Saint-Thierry mówiąc o miłości Boga, przypisuje wielkie znaczenie wymiarowi uczuciowemu. Tłumaczy to w prosty sposób: „Nasze serce jest z ciała, i kiedy Kochamy Boga, który jest samą Miłością, jakże nie wyrazić w tym związku z Panem również naszych jak najbardziej ludzkich uczuć, takich jak czułość, wrażliwość, delikatność?”<sup>9</sup>. I kontynuuje dalej, wskazując na inną ważną właściwość miłości, jaką jest poznanie: „Poznanie za pomocą zmysłów i rozumu zmniejsza dystans między podmiotem i przedmiotem, między ja i ty, ale go nie likwiduje. Miłość natomiast powoduje tak mocne przyciąganie i zjednoczenie, że dochodzi do przemiany i upodobnienia między Kochającym podmiotem i przedmiotem miłości. Ta wzajemność uczuć i sympatii umożliwia zatem poznanie dużo głębsze od czysto rozumowego. To wyjaśnia słynne powiedzenie Wilhelma: *«Amor ipse intellectus est – miłość sama jest już początkiem poznania»*. (...) Bez pewnej dozy sympatii nie da się poznać nikogo i niczego! A odnosi się to przede wszystkim do poznania Boga i Jego tajemnic, które nie są na miarę zdolności zrozumienia naszym umysłem: Boga poznaje się, jeśli się Go kocha! Kiedy stał się człowiekiem, kochał nas sercem cielesnym!”<sup>10</sup>. W rozważaniu tematu miłości w dziełach bł. Wilhelma z Saint-Thierry warto jednak zauważyć pewną trudność wynikającą z tłumaczenia łacińskich pojęć: *amor*, *caritas* i *dilectio*, które w języku polskim oddawane są jednym terminem „miłość”. Trudność ta wiąże się z pewnymi odcieniami znaczeniowymi, które nadaje autor, stosując te terminy niekiedy w jednym zdaniu. Na podobny problem

<sup>8</sup> „*Est quippe amor vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum*”. WILHELM Z SAINT THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, kol. 379 (tł. własne).

<sup>9</sup> BENEDYKT XVI, *Wilhelm z Saint-Thierry. Katecheza podczas audiencji generalnej 02.12.2009 r.*, dz. cyt.

<sup>10</sup> Tamże.

wskazuje Magdalena Czubak-Scholle w odniesieniu do pojęcia *affectus*, używanego często w środowisku XII-wiecznych myślicieli cysterskich, także przez bł. Wilhelma z Saint-Thierry. Zdaniem Tomasza X. Davisa termin ten ma tak techniczny charakter w doktrynie omawianego autora, że niezwykle trudno uchwycić głębię jego znaczenia i niuans<sup>11</sup>.

Dla bł. Wilhelma z Saint-Thierry miłość stanowi zarówno najistotniejsze zadanie człowieka, jak też jego cel, dla którego został stworzony. W dziele *De natura et dignitate amoris* stwierdza: „Sztuką nad sztukami jest sztuka miłowania, a sama natura zarezerwowała jej nauczanie dla siebie, podobnie jak Bóg, twórca natury. W rzeczywistości sama miłość, dana przez Stwórcę natury, jeśli jej naturalnej pomysłowości nie przeszkodziły jakieś cudzołożne uczucia, sama, mówię, uczy się, ale w sercach, które umożliwiają jej uczenie, stając się *uczniami Boga* (por. J 6,45)”<sup>12</sup>. Uczenie się miłości – według bł. Wilhelma z Saint-Thierry – można porównać do długiej i trudnej drogi, którą dzieli on na cztery odpowiadające wiekowi człowieka etapy: dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość. Poprzez odpowiednią pracę nad sobą, podjęcie skutecznej ascezy oraz wyzbycie się nieuporządkowanych uczuć (afektów) człowiek powoli wyzwala się z egoizmu i coraz bardziej jednoczy się z Bogiem, który jest źródłem miłości, jej celem i siłą. W ten sposób dochodzi on do mądrości, która – zdaniem opata z Saint-Thierry – stanowi szczyt życia duchowego. Wówczas człowiek doznaje prawdziwego i trwałego pokoju oraz słodyczy, a jego władze: uczucia, inteligencja i wola, spoczywają w Bogu, którego poznał i umiłował w Jezusie Chrystusie<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Por. **M. CZUBAK-SCHOLLE**, *Wstęp*, dz. cyt., s. 15-16; **T. X. DAVICE**, *Notes*, w: **WILLIAM OF SAINT-THIERRY**, *The mirror of faith*, „Cistercian Fathers” 15, Kalamazoo-Michigan 1979, s. 87, przyp. 2.

<sup>12</sup> „*Ars est artium ars amoris, cuius magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae. Ipse enim amor a Creatore naturae inditus, nisi naturalis eius ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus praepedita fuerit, ipse, inquam, se docet, sed docibiles sui, docibiles Dei* (por. J 6,45)”. **WILHELM Z SAINT THIERRY**, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, kol. 379 (tł. własne).

<sup>13</sup> Por. **BENEDYKT XVI**, *Wilhelm z Saint-Thierry. Katecheza podczas audiencji generalnej 02.12.2009 r.*, dz. cyt. Ambrogio M. Piazzoni podkreśla, że temat kontemplacji i jego opis w kategoriach mistyki miłości pojawia się w dziełach opata z Saint-Thierry już w *De contemplando Deo*. Tego rodzaju ujęcie tematu należy do rzadkości we wcześniejszej tradycji monastycznej i w tym znaczeniu błogosławiony wypełnia tę tradycję i ją wyczerpuje. Por. **A. M. PIAZZONI**, *Wilhelm z Saint-Thierry...*, dz. cyt.,

Zagadnienie powołania do miłości bł. Wilhelm z Saint-Thierry rozwija również w innych swoich dziełach. W *De contemplando Deo* stwierdza, że powołanie to stanowi sekret udanego i szczęśliwego życia. Pragnienie miłości jest w człowieku wzbudzone przez Boga, a przedmiotem miłości jest Miłość przez duże M, czyli sam Bóg. Co więcej, Bóg pierwszy umiłował człowieka, aby człowiek mógł odpowiedzieć na tę miłość swoją miłością. W swoich rozważaniach stwierdza: „To prawo synów ludzkich: «Miłuj mnie, ponieważ ja miłuję Ciebie». Rzadko spotyka się kogoś, kto może powiedzieć: miłuję cię, abys miłował mnie. Ale, jak sługa Twojej miłości oświadcza i głosi, Ty pierwszy to uczyniłeś (por. 1 J 4,19). I tak właśnie jest. Pierwszy nas umiłowałeś, abyśmy miłowali Ciebie; nie dlatego, że potrzebowaleś być miłowany przez nas, ale ponieważ nie moglibyśmy być tym, czym nas uczyniłeś, jak tylko przez miłowanie Ciebie”<sup>14</sup>.

Łatwo zauważyć, że rozważania autora mają bardzo osobisty charakter. Jego pragnieniu kontemplacji Boga towarzyszy przeświadczenie o nieskończonej doskonałości Stwórcy, przewyższającej wszelkie wyobrażenie człowieka, który nigdy sam z siebie nie będzie mógł się właściwie przygotować do spotkania z Bogiem. Wzbudza to w autorze pewien ból duszy, jednak jest on przekonany, że pokora człowieka pragnącego wejść do świątyni Boga Jakuba zawsze spotyka się ze wspaniałomyślnością Stwórcy, który wychodzi stworzeniu naprzeciw ze swoją łaską<sup>15</sup>. Przekonanie o własnej grzeszności nie zniechęca jednak opata z Saint-Thierry. Porównuje on swój stan duszy do ewangelicznej niewiasty, która poszukuje Jezusa, aby się do Niego zbliżyć i zostać uzdrowioną. W dziele *De contemplando Deo* stwierdza: „Lecz gdy usilnie pragnę zbliżyć się

s. 149; C. LEONARDI, *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo. Introduzione*, w: GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, tł. C. Piacentini, R. Sgargia, Firenze 1983, s. 26.

<sup>14</sup> „Haec est iustitia filiorum hominum: ama me, quia amo te. Rarus autem est qui dicere possit: amo te, ut ames me. Hoc tu fecisti, quia, sicut clamat et praedicat servus amoris tui, prior nos dilexisti (I Ioan. IV,19). Et sic plane, sic est. Amasti nos prior, ut amaremus te; non quod egeres amari a nobis, sed quia id ad quod nos fecisti, esse non poteramus nisi amando te”. WILHELM Z SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, 12, w: WILHELM Z SAINT-THIERRY, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, dz. cyt., s. 46-47.

<sup>15</sup> Por. M. CZUBAK-SCHOLLE, *Wstęp*, dz. cyt., s. 6-7.

do Niego, podobnie jak owa cierpiąca niewiasta, gotów jestem skraść uzdrowienie dla mojej chorej i nędznej duszy przez dotknięcie frędzli Jego płaszcza, czy tak jak Tomasz, pragnę zobaczyć i dotknąć całego «Męża umiłowanego» (por. Dn 9,23; 10,19). Nie tylko pragnę zbliżyć się do najświętszej rany Jego boku (J 20,24-25) – wejście do arki jest zrobione w bocznej ścianie (Rdz 6,16) – i dotknąć jej palcem bądź całą dłońią, ale chcę cały wejść do samego serca Jezusa, do świętego przybytku, Arki Przymierza, złotego naczynia, duszy naszego człowieczeństwa, która zawiera w sobie mannę bóstwa (por. Hbr 9,3-4)<sup>16</sup>.

Według opata z Saint-Thierry na objawiające poruszenie Bożej miłości zawartej w Sercu Chrystusa powinno odpowiadać pragnienie wierzącego, aby przeniknąć głębiny tego Serca, niezawodnej siedziby miłosierdzia<sup>17</sup>. Błogosławiony Wilhelm z Saint-Thierry pogłębia tutaj rozpoczętą przez św. Bernarda z Clairvaux mistykę skierowaną ku misteriom Serca Jezusowego, realizowaną zwłaszcza przez rozważanie tajemnic Jego narodzin i męki<sup>18</sup>. Przygotowując swój najbogatszy w mistycyzm serca komentarz do Pieśni nad Pieśniami, św. Bernard z Clairvaux dotarł do trzeciego rozdziału omawianej księgi, kiedy poważnie

<sup>16</sup> „*Sed cum accedere gestio ad eum, vel sicut haemorroissa illa, infirmae et miserae animae meae a salutifero tactu vel fimbriae eius quasi furari gestio sanitatem (Matth. IX,20-22), vel sicut Thomas ille vir desideriorum totum eum desidero videre et tangere; et non solum, sed accedere ad sacrosanctum lateris eius vulnus, ostium arcae quod factum est in latere, ut non tantum mittam digitum vel totam manum, sed totus intrem usque ad ipsum cor Iesu, in sanctum sanctorum, in arcam testamenti; ad urnam auream, nostrae animam humanitatis continentem intra se manna divinitatis*”. WILHELM Z SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, 3, dz. cyt., s. 28-31. Por. A. ARU, *Così han parlato del Cuore di Cristo. Testimonianze raccolte lungo la storia del culto*, Roma 1980, s. 24; A. M. PIAZZONI, *Wilhelm z Saint-Thierry...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>17</sup> Por. P. SCARAVILLI, *Celebrare le „Investigabiles divitias Christi” (Ef 3,8). Analisi storica, liturgica e teologica delle Messe del Sacro Cuore di Gesù*, „Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia” 201, Roma 2022, s. 60-61.

<sup>18</sup> Jozeph Ratzinger zauważa, że nurt pobożności, który przyjmuje prymat serca nad intelektem oraz miłości nad wiedzą, swój początek ma w koncepcji, która słowu „serce” zaczęła przypisywać głębszą warstwę egzystencji duchowej, w której następuje bezpośredni kontakt z Bogiem. Została ona rozwinięta przez Orygenesesa, a w myśli bł. Wilhelma z Saint-Thierry i u niemieckich mniszek średniowiecznych doprowadziła do rozkwitu nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego. Por. J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Milano 1992, s. 58-60.

zachorował i wezwał do swojego łóżka swego przyjaciela bł. Wilhelma z Saint-Thierry, aby omówić z nim plan całego komentarza. Przemyslenia błogosławionego na diskutowane tematy spontanicznie znalazły swoje miejsce w jego pismach, w których rozwija on wątek pragnień poznania całego Chrystusa i przeniknięcia aż do Jego Serca – *usque ad ipsum Cor Jesu!*<sup>19</sup>. Przykład tego możemy odnaleźć w dziele *Meditativae orationes*, w którym w *Meditatio VI* czytamy: „Niezgłębione bogactwa Twojej chwały, Panie, ukryte były głęboko w niebie Twoich tajemnic, aż włócznia żołnierza otworzyła bok Twojego Syna, naszego Pana i Odkupiciela na krzyżu (por. J 19), skąd wypłynęły sakramenty naszego odkupienia, abyśmy już nie wkładali palca ani ręki do Jego boku jak Tomasz (por. J 20), ale byśmy wszyscy dotarli przez otwarte drzwi, aż do Twojego Serca, Jezu, będącego niezawodną siedzibą miłosierdzia, aż do Twojej świętej duszy, pełnej wszelkiego miłosierdzia Bożego, do pełni łaski i prawdy, do naszego zbawienia i pocieszenia”<sup>20</sup>. Autor kończy ten fragment rozważania wołaniem wyrrywającym się z serca człowieka kontemplującego miłość Boga: „Otwórz, Panie, drzwi boku Twojej arki, aby wszyscy mogli wejść, aby się uratować przed potopem, który zalewa ziemię; otwórz nam bok swojego ciała, aby ci, którzy pragną ujrzeć ukryte rzeczy Syna, mogli wejść i przyjąć płynące z niego sakramenty oraz cenę swego odkupienia. Otwórz drzwi Twego nieba, aby ci, którzy wciąż pracują w krainie umierających, widzieli dobrego Pana w krainie życia Twoich odkupionych; niech patrzą i pożądamy, niech płoną i biegną, ci, dla których stałeś się drogą, którą tam podążają; prawdą, do której zmierza-

<sup>19</sup> Por. J. STIERLI, *La devozione al Sacro Cuore di Gesù. Dalla fine dell'età patristica a Santa Margherita Maria Alacoque*, w: J. STIERLI (red.), *Cor Salvatoris. Guida alla devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Brescia 1956, s. 77.

<sup>20</sup> „Investigabiles istae divitiae gloriae tuae, Domine, penes te latebant in coelo secreti tui, donec lancea militis aperto latere Filii tui Domini et Redemptoris nostri in cruce (Joan. XIX), redemptio nostrae effluxere sacramenta, ut in latus ejus non jam digitum mittamus, aut manum, sicut Thomas (Joan. XX), sed in apertum ostium toti intremus usque ad cor tuum, Jesu, certam sedem miseriordiae, usque ad animam tuam sanctam, plenam omnis penitudinis Dei, plenam gratiae et veritatis, salutis et consolationis nostrae”. WILHELM Z SAINT-THIERRY, *Meditatio VI*, w: Wilhelm z Saint-Thierry, *Meditativae orationes*, PL 180, kol. 225-226 (tł. własne). Por. A. ARU, *Così han parlato del Cuore di Cristo...*, dz. cyt., s. 24.

ją; życiem, do którego dążą; drogą, będącą przykładem pokory; prawdą, najczystsza; życiem, życiem wiecznym”<sup>21</sup>.

Jak zauważa Jean Leclercq, opat z Saint-Thierry, oprócz podkreślonej przez św. Bernarda z Clairvaux wzmianki, że Serce Jezusa stanowi źródło Bożego miłosierdzia, wyraźnie uwypukla ruch ożywiający życie wierzącego, który wchodzi w głębię Boga poprzez drzwi prowadzące do Serca Jezusowego. Liczne odniesienia bł. Wilhelma z Saint-Thierry do różnych fragmentów Nowego Testamentu koncentrują uwagę na misterium miłości Bożej objawionej w Osobie Słowa Wcielonego oraz na Janowym obrazie przebitego boku Zbawiciela (por. Ef 3,8; J 19,34; 20,27; Kol 2,9). Wyjątkowo wymowny jest także paralelizm, jaki autor czyni pomiędzy otwartym bokiem Jezusa a arką wybawienia (por. Rdz 6,14 – 8,19) oraz Arką Przymierza umieszczoną w Miejscu Najświętszym w świątyni jerozolimskiej (por. Wj 25,10-22; 1 Krl 8,19). Dzięki modlitwie medytacyjnej wierzący mogą dotrzeć do niezgłębionego bogactwa chwały Chrystusa (por. Ef 3,8), ukrytego w Nim aż do momentu przebicia Jego boku. Z otwartego boku Zbawiciela wypływają sakramenty naszego odkupienia, stanowiące nową bramę prowadzącą do nieba, poprzez którą Kościół – lud wybrany przez Boga, odrodzony i uwolniony od zepsucia grzechu, dzięki odkupieńczemu dziełu Syna Bożego, jest zaproszony na wzór rodziny Noego do poznania tajemnic bóstwa Syna poprzez wejście bezpośrednio do Jego Serca, w którym – jak w Arce Przymierza, może doświadczyć w pełni obecności Boga i kosztować Boskiej manny ukrytej w Sercu Zbawcy<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> „*Aperi, Domine, ostium lateris arcae tuae, ut ingrediantur omnes salvandi tui a facie diluvii hujus inundantis super terram; aperi nobis latus corporis tui ut ingrediantur qui desiderant videre occulta Filii, et suscipiant profluentia ex eo sacramenta, et pretium redemptionis suae. Aperi ostium coeli tui, ut videant bona Domini in terra viventium redempti tui, qui adhuc laborant in terra morientium; viedeant et concupiscant, ardeant et currant, quibus factus es via per quam illuc itur; veritas ad quam itur; vita propter quam itur; via, exemplum humilitatis; veritas, puritatis; vita, vita aeterna*”. WILHELM Z SAINT-THIERRY, *Meditatio VI*, dz. cyt., kol. 226 (tł. własne).

<sup>22</sup> Por. J. LECLERCQ, *Le Sacré-Cœur dans la Tradition Bénédicteine au Moyen Âge*, w: A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (red.), *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii XII „Haurietis aquas”*. Vol. 2, *Pars historica et pastoralis*, Roma 1959, s. 8-9; P. SCARAVILLI, *Celebrare le „Investigabiles divitias Christi” (Ef 3,8)...*, dz. cyt., s. 61.

Bogactwo użytych w powyższych medytacjach obrazów i symboliki podkreśla głęboką duchowość, wykształcenie i wyrobienie wewnętrzne bł. Wilhelma z Saint-Thierry<sup>23</sup>. Jego pragnienie miłości jest tak wielkie, że wszystko w nim zmierza ku Najwyższemu Dobru, a całe stworzenie objawia Boga i potwierdza, że jest On godzien miłości. Z serca autora wyrывa się wyznanie: „O godny uwielbienia i umiłowania Panie, tęskniący za Tobą napotyka te rzeczy, które czynią Ciebie umiłowanym. Z nieba, z ziemi i z całego stworzenia, one są mi dobrowolnie ofiarowane i udzielone. O ile jaśniej i prawdziwiej oznajmiją Ciebie i potwierdzają, że jesteś wart miłości, o tyle czynią mi Ciebie żarliwiej pożądanym”<sup>24</sup>. Stworzenie, które objawia Boga człowiekowi, nieustannie potwierdza, że jest On godzien miłości. Błogosławiony Wilhelm z Saint-Thierry zauważa jednak, że pragnienie miłości wzbudzone przez Boga miesza się w nim z jednoczesną świadomością niemożności pełnego zaspokojenia tęsknoty za Nim i tymczasową radością obcowania z Bogiem. Wyraźnie jednak zaznacza, że kontemplacja Boga posiada zawsze wymiar pozytywny, ponieważ po jej zakończeniu myśli człowieka pozostają ukierunkowane na Stwórcę<sup>25</sup>.

Wszechpiona w duszę człowieka zdolność miłowania (*affectus amoris*) jest zależna od wolności człowieka. Do niego należy decyzja o jej użyciu, przyjęciu czy odrzuceniu. Autor stwierdza jednak wyraźnie, że odrzucenie daru miłości bądź skierowanie jej w niewłaściwą stronę skutkuje odrzuceniem Boga i potępieniem duszy człowieka. Jest on bowiem przekonany, że zbawienie człowieka jest ściśle związane z miłowaniem Boga. Stwierdza również, że jedynie ci, którzy miłują prawdziwie swojego Stwórcę w sobie samych i miłują siebie samych w Bogu, mogą osią-

<sup>23</sup> Ambroggio M. Piazzoni zauważa, że w dziełach bł. Wilhelma z Saint-Thierry, poza metodą wczesnej scholastyki, możemy dostrzec również głęboką znajomość źródeł biblijnych i patrystycznych. Pismo Święte i dzieła ojców Kościoła stanowiły podstawę współczesnej mu edukacji klasztornej, jak też fundament kształcenia w szkołach katedralnych. Por. A. M. PIAZZONI, *Wilhelm z Saint-Thierry...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>24</sup> „*Sed te desideranti amabilia quidem tua occurrunt, et a coelo, et a terra, et ab omni creatura tua se mihi ultro offerunt, et ingerunt, o in omnibus adorande et amabilis Domine. Quae quanto te manifestius et verius praedicant et approbant amabilem, tanto ardentius te mihi faciunt desiderabilem*”. WILHELM Z SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, 4, dz. cyt., s. 30-33.

<sup>25</sup> Por. M. CZUBAK-SCHOLLE, *Wstęp*, dz. cyt., s. 7-8.

gnąć cel swojego przeznaczenia, którym jest zjednoczenie z Bogiem. „O szczęśliwa i najszczęśliwsza duszy, która zasługuje u Boga na działanie Boga, aby przez jedność ducha, w Bogu miłować jedynie Boga, miłować nie coś swojego, ale siebie samego w Nim, a Bóg w nim (duchu) kocha i pochwała to, co powinien kochać i pochwałać Bóg, to znaczy samego siebie; zaiste to jedynie, co ma kochać Bóg Stwórca i Jego stworzenie. Wszakże nazwa «miłość», czy «pragnienie woli» ani nie przysługuje komuś, ani nie jest nikomu należna, prócz Ciebie samego, o prawdziwa Miłości i umiłowany Panie. To także jest w nas wołą Twojego Syna, to jest Jego modlitwa za nas do Ciebie, Jego Ojca: «Pragnę, aby tak jak Ja i Ty jesteśmy jednym, tak i oni w Nas stanowili jedno» (por. J 17,11.21)”<sup>26</sup>.

Ukoronowaniem drogi miłości wobec Boga jest zjednoczenie z nim. Błogosławiony Wilhelm z Saint-Thierry syntezę swojej myśli zawiera w liście nazwanym później tytułem *Epistola aurea* (*Złoty list*), skierowanym do kartuzów z Mont-Dieu, których odwiedził i których pragnął pocieszyć. Opierając swą myśl na starożytnych ojcach greckich, zwłaszcza Orygenesie, który – używając odważnego języka – stwierdzał, że powołaniem człowieka jest być jak Bóg, bł. Wilhelm z Saint-Thierry kreśli wyrazistą wizję człowieka, stwierdzając, że jest on obrazem Boga, a jego celem jest coraz większe upodobnienie do Stwórcy i coraz pełniejsza zgodność jego woli z wołą Boga. Cel ten może być osiągnięty jedynie dzięki działaniu Ducha Świętego, który zamieszkując w duszy człowieka, oczyszcza ją i przemienia w miłości każdy jego poryw i każde jego pragnienie miłości<sup>27</sup>. Ten mistrz życia duchowego stwierdza: „Jest jeszcze inne podobieństwo Boga, to, o którym już trochę zostało powiedziane,

<sup>26</sup> „*Et, o felicem et felicissimam animam, quae Deo sic a Deo meretur affici, ut per unitatem spiritus, in Deo solum amet Deum, non suum aliquid privatum, nec nisi in Deo amet seipsum, et Deus in ipso amet vel approbet quod amare vel approbate debet Deus, id est, seipsum; immo quod solum debet amari, et a Creatore Deo, et a creatura Dei. Amoris enim vel nomen, vel affectus, nulli competit vel debetur, nisi tibi soli, o vere Amor, et amande Domine. Et haec est in nobis voluntas Filii tui, haec pro nobis oratio eius ad te Pattern suum: Volo ut, sicut ego et tu unum sumus, ita et in nobis ipsi unum sint* (Ioan. XVII,11.21)”. WILHELM Z SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, 10, dz. cyt., s. 42-43.

<sup>27</sup> Na temat myśli pneumatologicznej oraz wymiaru oblubieńczego miłości trynitarnej w pismach Wilhelma z Saint-Thierry zobacz: E. REYES-GACITÚA, *El Espíritu Santo en su índole trinitaria y esponsal según Guillermo de Saint Thierry*, „*Verbum Vitae*”, 1(37) (2020), s. 201-213.



na tyle w sobie tylko właściwy sposób szczególne, że nie jest już nazywane podobieństwem, lecz jednością ducha: kiedy człowiek staje się jedno z Bogiem, jednym duchem, nie tylko przez jedność chcenia tego samego, lecz dzięki wyrazistszej prawdzie cnoty, która sprawia, że, jak już zostało powiedziane, człowiek nie jest w stanie chcieć czegoś innego. To podobieństwo jest nazywane jednością ducha nie tylko dlatego, że Duch Święty ją stwarza czy pociąga ku niej ducha człowieka, ale dlatego, że sama jest samym Duchem Świętym, Bogiem-miłością. Ta jedność ma miejsce wtedy, kiedy Ten, który jest miłością Ojca i Syna, i jednością, i słodyczą, i dobrem, i pocałunkiem, i uściskiem, i cokolwiek może być wspólne dla Obu w tej najwyższej jedności prawdy, i w prawdzie jedności, staje się dla człowieka – według jego miary – tym samym względem Boga, czym we współlistotnej jedności jest dla Syna względem Ojca lub dla Ojca względem Syna; kiedy szczęśliwa świadomość znajduje się poniekąd w środku uścisku i pocałunku Ojca i Syna; kiedy w sposób niewypowiedziany, niedający się pojąć, człowiek Boży zasługuje na to, by stać się, nie Bogiem, ale jednak tym, czym jest Bóg: człowiek staje się przez łaskę tym, czym Bóg jest z natury<sup>28</sup>.

Miłość stanowi samo serce teologii mistycznej opata z Saint-Thierry. Jej źródłem jest Duch Święty, który uzdalnia człowieka do odpowiedzi na miłość Boga, a także do miłości człowieka. „Tę miłość, poczętą z wiary, zrodzoną z nadziei, kształtuje i ożywia miłość miłosierna (*caritas*), którą jest Duch Święty. Bowiem miłość (*amor*) Boga czy też Bóg-miłość – Duch Święty, napęlniając sobą miłość i ducha człowieka, zagarnia go dla siebie i, kochając samego siebie dla człowieka, sprawia, że jego duch i jego miłość stają się z Nim jedno. Bowiem tak jak ciało nie otrzymuje życia znikąd, jeśli nie od swojego ducha, tak przywiązanie serca człowieka do Boga, które jest nazywane miłością, jest bez życia, to jest nie kocha Boga, jeśli nie ma go od Ducha Świętego<sup>29</sup>”.

<sup>28</sup> WILHELM Z SAINT-THIERRY, *Epistola aurea*, 262-263, w: WILHELM Z SAINT THIERRY, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, dz. cyt., s. 186-187. Por. BENEDYKT XVI, *Wilhelm z Saint-Thierry. Katecheza podczas audiencji generalnej 02.12.2009 r.*, dz. cyt. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ciekawy wątek dotyczący zmysłu smaku i jego teologicznego odniesienia do zjednoczenia z Bogiem. Por. E. JOHNSON, *Eucharistic theology and anthropology in Gertrude of Helfta and William of Saint-Thierry: on the sense of taste*, „Magistra” 1(27) (2021), s. 79-93.

<sup>29</sup> WILHELM Z SAINT-THIERRY, *Epistola aurea*, 170, dz. cyt., s. 150-151.

Dla właściwego zrozumienia teologii kultu Najświętszego Serca Jezusowego konieczne jest uwzględnienie synowskiej świadomości Jezusa. Ignacy de La Potterie w swojej książce *Modlitwa Jezusa Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego* stwierdza wręcz, że synowska świadomość Jezusa stanowi „serce” świętego człowieczeństwa Jezusa. Przytacza on również komentarz bł. Wilhelma z Saint-Thierry do Ewangelii św. Jana, który w następujący sposób wyjaśnia pytanie dwóch uczniów Jezusa zwracających się do Mistrza: „Nauczycielu – gdzie mieszkasz?” (J 1,38): „O, Prawdo! zaklinam cię, odpowiedz. Rabbi, gdzie mieszkasz? Odpowiedział: «Chodź, a zobaczysz! Nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?». Niech będą Ci dzięki, Panie, albowiem uczyniliśmy niemały postępek: znaleźliśmy Twoje mieszkanie. Ojciec Twój jest Twoim mieszkaniem, a Ty jesteś mieszkaniem Ojca. Dzięki temu można Cię umiejscowić. Jednakże Twoje umiejscowienie jest wyższe i bardziej tajemnicze niż wszelki brak umiejscowienia. To bowiem umiejscowienie polega na jedności Ojca i Syna, na konsubstancjalności Trójcy”<sup>30</sup>. Ten piękny i śmiały komentarz opata z Saint-Thierry wskazuje na głęboką intuicję ojców Kościoła, która podkreśla wyjątkową relację odwiecznego Słowa do Jego Ojca. Zdaniem Ignacego de La Potterie, właśnie szczególna relacja synowska Jezusa z Ojcem, czego jest On doskonale świadomy, stanowi fundament zarówno wyjątkowej modlitwy Syna Bożego, jak też Jego działania, które odzwierciedla to, co czyni Ojciec<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu suivie de l'oraison de Dom Guillaume*, „Sources Chrétiennes” 61, Paris 2005, s. 124, cyt. za: I. DE LA POTTERIE, *Modlitwa Jezusa: Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, „Myśl Teologiczna” 6, tł. B. Piotrowska, Kraków 1996, s. 125.

<sup>31</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *Modlitwa Jezusa: Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, dz. cyt., s. 124-126.

## Zakończenie

Przeprowadzone badania skłaniają nas do wyciągnięcia kilku ważnych wniosków. Wprawdzie nie możemy stwierdzić, że pisma bł. Wilhelma z Saint-Thierry zawierają wypracowaną teologię kultu Najświętszego Serca Jezusowego, jaką znamy obecnie, jednak odnajdujemy w nich niezmiernie istotne elementy, które stanowią jej fundament. Oprócz ważnych dla nas wzmianek dotyczących przebitego boku Chrystusa i wnikania w tajemnicę jego Serca, ten mistrz duchowości prowadzi nas do sedna kultu, którym jest miłość Boża. Stając się „piewcą miłości” – według określenia Benedykta XVI – uczy on, że jedynie miłość nadaje sens i wartość wszystkim wyborom życiowym człowieka. Miłość Boga, a przez wzgląd na nią także miłość bliźniego prowadzą do prawdziwej radości i do szczęścia, które w pełni realizuje się w zjednoczeniu z Bogiem – źródłem i celem miłości. „Tajemnica miłości Boga do nas – jak przypomina Benedykt XVI – nie tylko stanowi treść kultu i nabożeństwa do Serca Jezusa: jest ona podstawą każdej prawdziwej duchowości i pobożności chrześcijańskiej. (...) Być chrześcijaninem można bowiem jedynie wpatrując się w krzyż naszego Odkupiciela: «Tego, którego przebili» (J 19,37; por. Za 12,10)”<sup>32</sup>. Teksty bł. Wilhelma z Saint-Thierry ubogacone obfitą symboliką biblijną potwierdzają również, że od połowy XII wieku możemy odnaleźć wyraźne wzmianki o „sercu” Jezusa, w kontekście biblijnym, w którym dostrzegamy je obecnie w *Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> **BENEDYKT XVI**, *Poznawać miłość Serca Jezusa i świadczyć o niej wobec ludzi. List do przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego z okazji 50. rocznicy ogłoszenia Encykliki Haurietis Aquas*, 15.05.2006, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/50haurietis\\_15052006](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/50haurietis_15052006) (odczyt z dn. 04.03.2024 r.).

<sup>33</sup> Por. **J. LECLERCQ**, *Le Sacré-Cœur dans la Tradition Bénédictine au Moyen Âge*, dz. cyt., s. 9.

## Bibliografia

- Aru A., *Così han parlato del Cuore di Cristo. Testimonianze raccolte lungo la storia del culto*, Roma 1980.
- Benedykt XVI, *Poznawać miłość Serca Jezusa i świadczyć o niej wobec ludzi. List do przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego z okazji 50. rocznicy ogłoszenia Encykliki Haurietis Aquas, 15.05.2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/50haurietis\\_15052006](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/50haurietis_15052006) (odczyt z dn. 04.03.2024 r.).
- Benedykt XVI, *Wilhelm z Saint-Thierry. Katecheza podczas audiencji generalnej 02.12.2009 r.*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_02122009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_02122009.html) (odczyt z dn. 21.03.2024 r.).
- Chojnacki M. P., Gronowski M. T., *Od redakcji*, w: Wilhelm z Saint Thierry, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, „Źródła Monastyczne. Średniowiecze” 10, tł. W. Mohort-Kopaczyński, Kraków 2013, s. 11-14.
- Czubak-Scholle M., *Wstęp*, w: Wilhelm z Saint Thierry, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, „Ad Fontes” 27, tł. M. Czubak-Scholle, Kęty 2013, s. 5-24.
- Elder E. R., *The influence of Clairvaux, the experience of William of Saint-Thierry*, „Cistercian Studies Quarterly” 1(51) (2016), s. 55-75.
- Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu suivi de l'oraison de Dom Guillaume*, „Sources Chrétiennes” 61, Paris 2005.
- Johnson E., *Eucharistic theology and anthropology in Gertrude of Helfta and William of Saint-Thierry: on the sense of taste*, „Magistra” 1(27) (2021), s. 79-93.
- Kędziora S., Misiurek J., *Bernard z Clairvaux św. I. Życie i działalność, II. Dzieła*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 301-302.
- La Potterie I. de, *Modlitwa Jezusa: Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, „Myśl Teologiczna” 6, tł. B. Piotrowska, Kraków 1996.
- Leclercq J., *Le Sacré-Cœur dans la Tradition Bénédictine au Moyen Âge*, w: A. Bea, H. Rahner, H. Rondet, F. Schwendimann (red.), *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii XII „Haurietis aquas”*. Vol. 2, Pars historica et pastoralis, Roma 1959, s. 1-28.
- Leonardi C., *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo. Introduzione*, w: Guillaume de Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, tł. C. Piacentini, R. Sgargia, Firenze 1983, s. 5-42.
- McGuire B. P., *A Chronology and Biography of William of Saint-Thierry*, w: F. T. Sergent (red.), *A companion to William of Saint Thierry*, Leiden–Boston 2019, s. 11-34.
- Piazzoni A. M., *Wilhelm z Saint-Thierry. Schyłek ideału monastycznego w XII wieku?*, „Źródła Monastyczne. Monografie” 8, tł. I. Rogusz, Kraków 2020.
- Ratzinger J., *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Milano 1992.
- Reyes-Gacitúa E., *El Espíritu Santo en su índole trinitaria y esponsal según Guillermo de Saint Thierry*, „Verbum Vitae”, 1(37) (2020), s. 201-213.
- Scaravilli P., *Celebrare le „Investigabiles divitias Christi” (Ef 3,8). Analisi storica, liturgica e teologica delle Messe del Sacro Cuore di Gesù*, „Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia” 201, Roma 2022.
- Sergent F. T. (red.), *A companion to William of Saint Thierry*, Leiden, Boston 2019.
- Sterli J. (red.), *Cor Salvatoris. Guida alla devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Brescia 1956.
- Sterli J., *La devozione al Sacro Cuore di Gesù. Dalla fine dell'età patristica a Santa Margherita Maria Alacoque*, w: J. Sterli (red.), *Cor Salvatoris. Guida alla devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Brescia 1956, s. 71-119.

Tylus S., *Wilhelm z Saint Thierry bl.*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 613-614.

Wilhelm z Saint Thierry, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, kol. 379-408.

Wilhelm z Saint Thierry, *Meditativae orationes*, PL 180, kol. 205-248.

Wilhelm z Saint Thierry, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, „Ad Fontes” 27, tł. M. Czubak-Scholle, Kęty 2013.

Wilhelm z Saint Thierry, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, „Źródła Monastyczne. Średniowiecze” 10, tł. W. Mohort-Kopaczyński, Kraków 2013.

William of Saint-Thierry, *The mirror of faith*, „Cistercian Fathers” 15, Kalamazoo–Michigan 1979.

**Ks. LESZEK POLESZAK** – sercanin, doktor teologii, wykładowca Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.





**ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ**  
**Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach**

ORCID: 0000-0003-3373-5241

e-mail: stanmie@kki.net.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.006.21042>

## RÓŻANIEC – ŚWIĘCI – OJCZYŻNA. ŚWIĘCI UCZĄ NAS MODLITWY ZA OJCZYŻNĄ I SŁUŻBY OJCZYŻNIE

ROSARY – SAINTS – HOMELAND. THE SAINTS  
TEACH US TO PRAY FOR THE HOMELAND  
AND SERVE THE HOMELAND

### Abstrakt

Nabożeństwa, czasem niezrozumiane i niedoceniane nawet w niektórych środowiskach kościelnych, stanowią ważną pomoc dla człowieka wierzącego w pogłębianiu i umacnianiu swojej wiary. Są także istotnym czynnikiem w budowaniu wspólnoty wierzących, którzy łączą się z całym Kościołem na modlitwie w czasie nabożeństw. Szczególne znaczenie w historii ma doświadczenie modlitwy różańcowej, która pomaga jednoczyć się z Chrystusem i rozwija w sercu wierzącego pragnienie świętości. W ten sposób zbliżamy się także do naszych braci, którzy przebywają z Chrystusem w niebie. Ta jedność, budowana z Jezusem, Maryją i świętymi, m.in. przez pielęgnowanie modlitwy różańcowej, wpływa potem niewątpliwie na całe społeczeństwo, w którym żyjemy, i ubogaca je duchowo.

Słowa kluczowe:

**modlitwa różańcowa** | **ojczyzna** | **świętość** | **patriotyzm** |  
**nabożeństwo** | **Maryja** | **pobożność**

## Abstract

Religious services, sometimes misunderstood and underestimated, even in some church environments, are an important help for believers in deepening and strengthening their faith. They are also an important factor in building a community of believers, who unite in prayer during services with the entire Church. The particular importance in history has had the experience of praying the rosary, which has helped unite with Christ and developed the desire for holiness in the believer's heart. In this way, we also become closer to our brothers who are with Christ in heaven. This unity, built with Christ, Mary and the saints, among others, by cultivating the prayer of the Rosary, undoubtedly also influences later the entire society, in which we live, and enriches it spiritually.

### Keywords:

praying the rosary | homeland | holiness |  
patriotism | devotion | Mary | piety

Bardzo często w ostatnim czasie te trzy pojęcia: „różaniec”, „święci”, „ojczyzna”, są przedmiotem refleksji wiernych w Kościele polskim. Szczególnie dzieje się tak w środowisku osób szczególnie zaangażowanych w życie religijne<sup>1</sup>. Jednak nie wszyscy rozumieją je tak samo. Spróbujmy więc spojrzeć na nie w świetle katechizmu i innych dokumentów Kościoła, by odpowiedzialnie podjąć dialog z osobami o krytycznych poglądach w tym względzie.

Zacznijmy od głębszego spojrzenia na to, czym jest dla nas nabożeństwo. Trudno dzisiaj wyobrazić sobie życie naszych parafii i poszczególnych wiernych bez wielu form pobożności prywatnej i wspólnotowej, praktykowanych najczęściej poza celebracjami liturgicznymi w kościele. Pomagają one wiernym trwać w wierze katolickiej, tę wiarę wyznawać, podtrzymują żywy kontakt z Bogiem, umożliwiają osobiste przeżywanie tajemnic zbawienia oraz ułatwiają podtrzymanie żywego kontaktu także ze świętymi. Pomagały one zawsze ludowi Bożemu przeżywać rok liturgiczny, oddawać cześć Matce Najświętszej i świętym oraz pogłębiać wiarę w Eucharystię. Nie znajdziemy na to precy-

<sup>1</sup> Większość tematów zawartych w tym tekście było wygłoszonych w czasie Pielgrzymki Kół Żywego Różańca do sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach 30 września 2023 roku.



zyjnego określenia w Kościele<sup>2</sup>, natomiast o wiele łatwiej jest opisać niektóre jego przejawy.

Nabożeństwa i pobożność ludowa często były na przestrzeni wieków bardziej przystępne dla wiernych, ze względu na ich język i formy celebracji, niż liturgia sprawowana kiedyś po łacinie. Zatem prawdopodobnie od samego początku chrześcijaństwa istniały obok siebie celebracje ściśle liturgiczne, poparte autorytetem biskupów, oraz bardziej osobisty, można powiedzieć ludowy sposób wyrażania przeżywanej wiary. Pewne informacje znajdziemy już w opisie przekazanym nam przez pątniczkę Egerię z jej pobytu w Jerozolimie w IV wieku<sup>3</sup>.

Nie można jednak zgodzić się do końca z dość powszechną opinią, że nabożeństwa powstawały tylko wtedy, gdy wierni nie mieli możliwości czynnego uczestnictwa w liturgii<sup>4</sup>. W człowieku istnieje zawsze pragnienie pogłębienia przeżycia duchowego i dlatego poszukuje form wyrażenia go w sposób bardziej odpowiadający jego mentalności. Dobrym przykładem w tym względzie jest cały ruch pobożnościowy, nazywany *devotio moderna*, który pojawił się w XV wieku. W tym właśnie kontekście spójrzmy na drogą nam praktykę odmawiania różańca w naszych wspólnotach.

<sup>2</sup> O nabożeństwach ludu Bożego mówi ogólnie konstytucja II Soboru Watykańskiego *Sacrosanctum Concilium* (1964) w 13. numerze, nie precyzując jednak ich kryteriów. Nieco więcej podaje *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii* (2003), chociaż i to trudno nazwać definicją. Dokument ten określa, że pod słowem „nabożeństwo” rozumieć należy „publiczne lub prywatne formy pobożności chrześcijańskiej, które chociaż nie są częścią liturgii, to jednak zgadzają się z nią, respektując jej ducha, normy i rytm. Z liturgii w pewnej mierze czerpią swą inspirację i powinny do niej prowadzić lud chrześcijański” (nr 7).

<sup>3</sup> Szczególnie w opisach procesji. Por. **EGERIA**, *Itinerarium ad loca sancta*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, t. 39, Vienna 1898, s. 37-101. Wyd. pol.: **EGERIA**, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 25, 6-12, w: **P. IWASZKIEWICZ** (red.), *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, Kraków 1996, s. 194-196.

<sup>4</sup> **A. N. TERRIN**, *Religiosità popolare liturgia. Dal punto di vista delle scienze umane*, w: **D. SARTORE**, **A. M. TRIACCA** (red.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, s. 1169-1176.

## 1. Różaniec w życiu Kościoła

Słowem „różaniec” określa się w Kościele katolickim zarówno nabożeństwo celebrowane w kościele, z udziałem wspólnoty, jak i pobożną praktykę, spełnianą dość powszechnie przez wiernych prywatnie. Tym samym słowem określa się też powszechnie sznur paciorków do praktykowania tej modlitwy. Paciorki pomagają liczyć „zdrowaśki”, nie angażując do tego uwagi modlącego się. Już sama nazwa tego nabożeństwa jest też bardzo ciekawa i warto się nad nią pochylić.

Nazwa „różaniec” wywodzi się od łacińskiego słowa *rosarium*, określającego „różany ogród”. Ogród Bożego piękna. Użycie takiego określenia przez tradycję Kościoła sugeruje już pewne rozumienie tej pobożnej praktyki. Przywołuje bowiem na myśl przebywanie w ogrodzie różanym, czyli w otoczeniu przyjemnym dla człowieka, wyjątkowym, w klimacie piękna. Na utrwalenie tej nazwy z pewnością wpłynął także zwyczaj nazywania Maryi słowem „Róża”<sup>5</sup>. Modlitwa różańcowa była zatem często rozumiana jako uplatanie wieńca z róż dla Maryi. Wcześniej, w środowiskach monastycznych w XI i XII wieku, funkcjonowała nazwa „Psałterz maryjny”, gdyż niepiśmienni mnisi odmawiali przepisaną ilość *Ave* zamiast psalmów<sup>6</sup>.

W zachodnim chrześcijaństwie różaniec powstawał zatem nie tyle jako nabożeństwo typowo maryjne, ale jako pewna forma adaptacji oficjum odmawianego w kościołach i w klasztorach. Dostosowano go do potrzeb wierzących, którzy nie potrafili czytać i pisać, więc nie mogli uczestniczyć czynnie w oficjum celebrowanym w chórze. Pragnęli jednak być blisko tej liturgii, w której dostrzegano tajemnicę obecności Chrystusa. Różaniec formuje się zatem w liturgii i rozwija równoległe do niej jako nabożeństwo, które daje poczucie jedności z modłącymi się w chórze, ale jeszcze bardziej pomaga doświadczać bliskości Zbawiciela i Jego Matki. Wiek XII i następne przyniosły nowy etap w chrystologii, co wpłynęło także na rozwój kultu maryjnego. Podkreślano bardziej

<sup>5</sup> Róża mistyczna, Róża duchowna itd.

<sup>6</sup> Z początku było odmawianie *Pater noster*, a potem *Ave Maria*, od XIII wieku, oczywiście tylko pierwszej części znanej nam dzisiaj formuły. Por. H. SOBECZKO, *Różaniec – I. W Kościele katolickim*, w: E. GIGILEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, s. 478.

człowieczeństwo Jezusa Chrystusa (oczywiście bez zapominania o Jego bóstwie), więc zwrócono większą uwagę także na rolę Matki Jezusa, z której narodził się On w ludzkim ciele<sup>7</sup>. Różaniec stał się zatem jednym z przejawów tej odnowionej pobożności. Stąd też słusznie przypisuje się św. Dominikowi Guzmánowi wpływ na nadanie tej modlitwie charakteru maryjnego. Od XV wieku w różańcu podkreśla się coraz bardziej medytację tajemnic Chrystusa oraz dostrzega się oczywiście rolę Matki Najświętszej jako Matki Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Było to związane z powstaniem bractw różańcowych i rozpowszechnieniem modlitełników, w których podawano sposób odmawiania różańca. Wtedy już powszechnie odmawiano 150 *Ave*, rozważając tajemnice wcielenia, męki Chrystusa, Jego zwycięstwo nad grzechem i śmiercią oraz uwielbienie Boga<sup>8</sup>.

Łatwo zauważyć, że duży wpływ na powstanie i rozpowszechnienie modlitwy różańcowej w Kościele powszechnym miały również konkretne zagrożenia dla chrześcijan. Wierzący wiedział, gdzie zwrócić się w tej potrzebie. Kierował się po prostu ku Jezusowi i Maryi, nauczony doświadczeniem płynącym z Ewangelii. Gdy młodzi zaślubieni w Kanie Galilejskiej stanęli w obliczu niebezpieczeństwa zawstydzenia z powodu braku wina, Maryja interweniowała u Jezusa i niebezpieczeństwo zostało zażegnane (por. J 2,1-11). Jest to niewątpliwy przykład dla wierzących.

Tradycja katolicka podaje, że św. Dominik Guzmán pełnił swoją trudną misję apostołską w północnej Italii, pośród wspólnot heretyckich albigensów<sup>9</sup> i waldensów<sup>10</sup>. W pewnym momencie znalazł się w poważnej

<sup>7</sup> Wystarczy wspomnieć o świętych tego okresu, takich jak św. Bernard z Clairvaux, św. Franciszek z Asyżu, św. Dominik Guzmán, oraz o zakonach karmelitów, cystersów, franciszkanów, dominikanów itd. Do tego dochodzi jeszcze nowy etap rozwoju kultu eucharystycznego, nabożeństwa do męki Pańskiej czy też rozważanie tajemnicy wcielenia.

<sup>8</sup> Por. H. SOBECZKO, *Różaniec...*, dz. cyt., s. 478; C. WALSH, *Rosary*, w: P. BRADSHAW (red.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*, London 2002, s. 412.

<sup>9</sup> Sekta wywodząca się z miasta Albi (XII/XIII wiek). Była to odmiana herezji katarów. Por. A. ZAMBARBIERI, *Albigensi, Katarzy*, w: H. WITCZYK (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność: 2000 lat nadziei*, Kielce 2002, s. 37.

<sup>10</sup> Średniowieczny ruch o inspiracji ewangelicznej w łonie Kościoła, zapoczątkowany przez Piotra Waldo z Lyonu. Jego członkowie szybko popadli w konflikt z Kościo-

rozterce, dostrzegając małą skuteczność swojej działalności. Trzeba pamiętać, że albigeni oraz waldensi byli nie tylko wspólnotami wyznaniowymi, nastawionymi bardzo krytycznie wobec Kościoła katolickiego, szczególnie wobec biskupów i kapłanów, ale były to także struktury społeczne o charakterze politycznym. Stało za nimi wielu możnowładców, co doprowadziło nawet do buntu zbrojnego i wojny domowej. Działalność ewangelizacyjna była zatem w takiej sytuacji mocno utrudniona i trudno dziwić się wątpliwościom św. Dominika Guzmána. Do trudności doszły także łatwe zniechęcanie się jego pierwszych towarzyszy. Jednak wówczas objawiła się Matka Najświętsza, która dała mu do ręki potężny oręż, jakim jest różaniec. Odmawianie różańca stało się skuteczną pomocą w przywracaniu zagubionych do jedności z Kościołem i odnowieniu na drodze do zbawienia.

Pamiętamy, jak ważną rolę w rozwoju różańca spełnił św. Pius V, pochodzący z zakonu dominikanów. W kontekście reformy Kościoła po Soborze Trydenckim oraz wobec narastających zagrożeń inwazją turecką, a także wobec podziałów w samym Kościele uczynił on z różańca modlitwę jednoczącą ówczesne chrześcijaństwo zachodnie. W bulli *Consueverunt*, ogłoszonej w 1569 roku<sup>11</sup>, podał sposób odmawiania go w całym Kościele oraz zdefiniował modlitwę *Ave Maria*, dodając dobrze nam znaną formułę po słowie „Jezus”<sup>12</sup>. Wobec zagrożenia tureckiego i mnożących się herezji oraz upadku moralnego tak wielu środowisk chrześcijańskich papież wzywał wierzących, by „wzniesli zapłakane oczy, pełne nadziei, ku tym samym górcom, skąd zawsze przychodzi nam pomoc”<sup>13</sup>. Po zwycięstwie pod Lepanto w 1571 roku, wyproszone w ogólnym przekonaniu w modlitwie różańcowej, papież wprowadził święto Matki Bożej Zwycięskiej, które z czasem przerodziło się w święto Matki Bożej Różańcowej pod datą 7 października.

---

łem. Por. R. SKRZYNIARZ, *Waldensi*, w: H. WITCZYK (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 746.

<sup>11</sup> Por. PIUS V, Bulla o różańcu świętym *Consueverunt Romani Pontifices*, Rzym 1569.

<sup>12</sup> „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi, teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”. Formułę tę używali dominikanie, ale przypisuje się ją św. Bernardynowi ze Sieny (1380-1444).

<sup>13</sup> PIUS V, *Bulla...*, dz. cyt.

Wobec nowych zagrożeń dla Kościoła i dla życia moralnego wiernych papież Leon XIII zachęcał do gorliwego odmawiania różańca przez cały miesiąc październik<sup>14</sup>. Gdy wzrastało zagrożenie polityczne ze strony rozwijających się systemów totalitarnych faszystów i komunizmu oraz mnożyły się ataki masonskie na Kościół katolicki w drugiej połowie lat 30. XX wieku, ojciec święty Pius XII wydał encyklikę *Ingravescentibus malis* (1937)<sup>15</sup>. Zachęcał w niej do podjęcia modlitwy różańcowej w miesiącu październiku, ale nie tylko. Potwierdził za swoimi poprzednikami rolę różańca. „Nadto Różaniec jest nie tylko skutecznym orężem w walce z wrogami Boga i z nieprzyjaciółmi wiary (coraz liczniejsze ataki na doktrynę katolicką), ale krzewi także i rozwija cnoty ewangeliczne i zdobywa dla nich dusze. Przede wszystkim podsyca wiarę katolicką, odradzającą się łatwo pod wpływem rozważania świętych tajemnic, i podnosi dusze do prawd od Boga uzyczonych”<sup>16</sup>.

Podobną prośbę do wiernych Kościoła skierował św. Paweł VI, wobec ewidentnego zagrożenia pokoju w 1966 roku<sup>17</sup>. Przekonany o wartości tej modlitwy w życiu chrześcijańskim papież przypomniał następnie jej fundamentalne zasady w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* z 1974 roku<sup>18</sup>. Potwierdził konieczność kontemplacji w czasie modlitwy różańcowej, by jej odmawianie nie stało się bezmyślnym powtarzaniem formuł. Tę samą myśl pogłębił jeszcze św. Jan Paweł II na początku trzeciego tysiąclecia, mówiąc o konieczności kontemplacji Oblicza Chrystusa wraz

<sup>14</sup> Por. LEON XIII, Encyklika *Octobri mense* o Różańcu NMP (22.09.1891), ASS, t. XXIV (1891-1892) s. 193-203. W drugim akapicie wspomnianej encykliki papież wymienia te zagrożenia: systematyczne atakowanie nauczania Kościoła, wyśmiewanie moralności chrześcijańskiej, oszczerstwa względem biskupów i papieża, bezwstydnego atakowanie samego Chrystusa i Jego dzieła zbawienia.

<sup>15</sup> Por. PIUS XI, Encyklika *Ingravescentibus malis* o Różańcu NMP (29.09.1937), AAS, t. XXIX (1937), s. 373-380. Zob. Pius XI, Encyklika *Ingravescentibus malis*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/ingravescentibus\\_malis\\_29091937](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/ingravescentibus_malis_29091937) (odczyt z dn. 20.09.2023 r.).

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Christi Matri Rosarii* o modlitwie o pokój w październiku (15.09.1966), AAS 58 (1966), s. 745-749. Papież i tym razem wymienia narastające zbrojenia nuklearne, nacjonalizmy, rasizm, ruchy rewolucyjne, dzielenie obywateli, zbrodnicze zamachy, zabijanie niewinnych.

<sup>18</sup> Por. TENŻE, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* o uporządkowaniu i rozwoju kultu NMP (2.02.1974), AAS 66 (1974), s. 113-169.

z Maryją<sup>19</sup>. On też dołączył do 15 istniejących tajemnic jeszcze pięć tajemnic światła, które przywołują główne wydarzenia z życia publicznego Jezusa<sup>20</sup>.

## 2. Różaniec szkołą świętości

Świętość to cecha samego Pana Boga. To On jest „po trzykroć Święty”. Gdy swoim duchowym bogactwem dzieli się ze stworzeniami, wtedy mówimy o uświęceniu. Dotyczy to przede wszystkim człowieka. Przy opisie stworzenia człowieka autor biblijny użył charakterystycznego określenia, które dobrze pamiętamy: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). Bóg uczynił człowieka podobnym do siebie, a więc podzielił się z nim swoją świętością.

Gdy zatem chcemy mówić o świętości w życiu człowieka, musimy podkreślić to upodobnienie do Boga. Jest to skutek działania łaski Boga oraz współpracy człowieka z tą łaską. Nabiera to szczególnego wymiaru po historii z grzechem pierworodnym. Tam człowiek utracił swoją pierwotną świętość i potrzebował nowej interwencji Pana Boga, czyli jakby nowego aktu stwórczego, który nazywamy zbawieniem. Działanie łaski uświęcającej jest działaniem Najwyższego, ale konieczna jest tutaj współpraca człowieka, który współpracując z łaską daną od Niego, wzrasta w swoim człowieczeństwie i upodobnieniu do Boga. To dlatego nasz Zbawiciel Jezus Chrystus przyjął ludzkie ciało i jest „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15).

Łaska uświęcenia dociera zatem do człowieka w Osobie Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawiciela człowieka. Centrum Jego zbawczego działania stanowią oczywiście sakramenty święte, czyli liturgia Kościoła. Jednak liturgia wymaga przygotowania serca i wiary człowieka. Dobrze przygotowana, dobrze rozumiana i dobrze przeżyta – wtedy przynosi najobfitsze owoce dla człowieka. Zatem tutaj pojawia się doskonale narzędzie, które pomaga nam zrozumieć znaczenie tajemnic zbawczych oraz anga-

<sup>19</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* o różańcu świętym (16.10.2002), AAS 1(95) (2003), s. 5-36.

<sup>20</sup> Por. tamże, n. 21 i 28.

żuje nasz rozum i wolę do zbawczego dialogu z Bogiem. Chodzi oczywiście o modlitwę różańcową.

Jedną z ważnych wartości różańca na drodze uświęcenia człowieka jest jego wymiar kontemplacyjny. Pomaga w tym powtarzanie krótkich formuł modlitewnych, które niczym łagodny szum strumienia potoku pozwalają uspokojoną myśl przenieść do innej rzeczywistości. Kontemplacja jest modlitwą wznoszącą się ponad rozumowanie i tematyczne rozważania. Pozwala po prostu trwać w wierze i miłości wobec Boga, który wtedy udziela się człowiekowi. W niej dochodzi do głosu świadomość Bożej bliskości i miłości, a zarazem majestatu i tajemnicy, jaką stanowi Bóg dla umysłu ludzkiego<sup>21</sup>. Zatem przez kontemplację we właściwym znaczeniu tego słowa następuje powolne upodabnianie się naszej duszy, naszej woli i naszego rozumu do Boga. Dobrze znamy nasze polskie powiedzenie: „Z kim przestajesz, takim się stajesz”.

Ten wymiar modlitwy różańcowej podkreślił także św. Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*: „Różaniec bowiem z natury swej domaga się odmawiania w rytmie spokojnej modlitwy i jakby z zatopioną w myślach powolnością, by przez to modlący się łatwiej oddał się kontemplacji tajemnic życia Chrystusa, rozważanych jakby sercem Tej, która ze wszystkich była najbliższa Panu, i by otwarte zostały niezgłębione tych tajemnic bogactwa”<sup>22</sup>. Kontemplacja tajemnic Chrystusa wraz z Matką Najświętszą w modlitwie różańcowej stanowi uprzywilejowaną drogę wzrastania w świętości.

### 3. Z Maryją kroczyć ku świętości

Rola Maryi na naszej drodze ku świętości jest wyjątkowa. Oczywiście, w centrum tej drogi zawsze będzie Chrystus, Bóg-Człowiek i jedyny Odkupiciel człowieka. Zjednoczenie z Nim przemienia naturę człowieka i przywraca mu pierwotną świętość. Dokonuje się to przez Misterium Paschalne, w którym Chrystus przechodzi swoje uniżenie po

<sup>21</sup> Por. D. OLSZEWSKI, *Kontemplacja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 253.

<sup>22</sup> PAWEŁ VI, *Adhortacja apostolska Marialis cultus...*, dz. cyt., s. 47.

przyjęciu ludzkiej natury, składa siebie w ofierze niczym Baranek bez skazy i ostatecznie zwycięża zło oraz śmierć przez swoje zmartwychwstanie. Jednocząc nas ze sobą mocą swojego Ducha, daje nam udział w tym misterium, gdzie dokonuje się nasze odnowienie i uświęcenie. Pierwszym owocem tego zbawczego działania jest wywyższenie Maryi.

Rozważając, a nawet kontemplując tajemnice Chrystusa, wchodzimy w bliską relację z Nim, a pomaga nam w tym Matka Najświętsza. *Pozdrowienie anielskie* i radosne pozdrowienie Elżbiety koncentrują się przeciw na Osobie Zbawiciela. Gdy czynimy to codziennie przez odmawianie różańca, On wchodzi ze swoją łaską w nasze życie, w nasze radości, w nasze doświadczenia wiary, w nasze smutki i cierpienia, ale także ukazuje nam perspektywę ostatecznego zwycięstwa wraz z Nim. Tajemnice różańca wprowadzają nas w kolejne etapy historii zbawienia, gdzie słowo Boże przenika i uświęca człowieka z jego grzeszną naturą. Chociaż uświęcenie – jak to już zostało powiedziane – dokonuje się przede wszystkim w sakramentach świętych i w liturgii, to jednak tę łaskę trzeba odkryć, docenić i pobudzić naszą wolę do jej przyjęcia. Różaniec, a wraz z nim Maryja, przygotowuje nas na to zbawcze spotkanie i pogłębia jego owoc w naszej codzienności<sup>23</sup>.

Modlitwa różańcowa opiera się na Ewangelii. Zarówno tajemnice, jak i treść *Pozdrowienia anielskiego* z niej pochodzą. Przez słowa pozdrowienia anioła i Elżbiety przywołuje się jedną z najważniejszych tajemnic, mianowicie tajemnicę wcielenia. Tam dokonuje się uświęcenie ludzkiej natury. Przywoływanie tajemnicy zwiastowania pozwala nam stanąć blisko Maryi, która słuchając Bożego Zwiastuna, odkrywa Boże plany zbawienia. Będąc blisko Niej, uczymy się naśladować Jej pokorną postawę słuchania do końca. To umożliwi Chrystusowi wejście w nasze życie, by je przemienić i uświęcić.

Szczególny wymiar miała w życiu Maryi miłość do Boga. Przez przyjęcie słowa, które pochodziło z Serca Boga samego, Maryja stała się Matką Syna Bożego, który rozpoczął swoje życie pod Jej sercem. Pokochała Go, jak Matka kocha swojego Syna. Trwanie przy Maryi w tej tajemnicy pozwala również modlącemu się różańcem rozpalić w sobie miłość do

<sup>23</sup> Por. S. NOWAK, *Modlitwa różańcowa w adhortacji Pawła VI „Marialis cultus”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4-5(27) (1974), s. 272n.



Chrystusa, podobną do Jej miłości. Bez tej miłości nie może dokonać się uświęcenie człowieka.

W modlitwie tej bliskość, a nawet zjednoczenie z Matką Najświętszą uczy nas postawy pokornej służebnicy Pańskiej. Ona, pełna łaski, lepiej niż my rozumiała znaczenie tego momentu spotkania ze zbawiającym Bogiem, który wchodził w Jej historię i w historię świata. Dlatego zjednoczeni z Nią mamy szansę nauczyć się podobnej postawy, która umożliwi współdziałanie z łaską Syna Bożego, naszego Zbawiciela.

Moment zwiastowania Matce Najświętszej, opisany w Ewangelii św. Łukasza (por. 1,26-38), był wyjątkową chwilą dialogu Boga z człowiekiem. Rozmowa ta dotyczyła, oczywiście, sprawy naszego zbawienia i Maryja znalazła się w centrum tego wydarzenia. Sam Pan Bóg przez anioła pytał Ją o zgodę na współpracę w tym planie. Z pewnością propozycja przerażała Jej wyobrażenia i dlatego była zmieszana i zaskoczona. Jednak pod wpływem łaski zgodziła się na tę współpracę. Wiedziała przecież, kim jest Bóg, i dlatego odpowiedziała pozytywnie. W naszej osobistej historii może nie ma aż tak wielkich momentów, ale przecież nieraz Pan Bóg pyta nas o naszą zgodę na współpracę w dziele naszego zbawienia i zbawienia człowieka obok nas. Czyni to przez natchnienia na modlitwie oraz przez okoliczności, w których nas stawia. Pielęgnowanie bliskości z Maryją pomoże nam w czynnym i świadomym uczestniczeniu w tym zbawczym dialogu.

Zbliżając się do Maryi, łatwo odkryć u Niej postawę człowieka, który nieustannie szuka tego, co Boże. Już jako córka swojego narodu, wychowana w rodzie kapłańskim, żyła tą postawą od dzieciństwa. Łaska, którą była przepełniona od poczęcia, z pewnością rozwijała w Niej tę dyspozycję. Oto kolejna ważna cnota, którą Maryja może dzielić się z nami, gdy jesteśmy z Nią związani. Szczere pragnienie tego, co Boże, może uporządkować wiele spraw w naszym życiu i nie pozwoli łatwo popaść w pesymizm na skutek codziennych porażek<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Por. PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła i wzoru wszystkich cnót *Signum magnum*, Rzym 1967, II, 1.

#### 4. Świętość jednoczy z Chrystusem i zbliża do bliźniego

Rozważając rolę różańca i świętości, możemy zauważyć jeszcze inny ważny owoc tej błogosławionej praktyki w Kościele. Wiele razy ukazuje się niesłusznie świętość jako oderwanie się od świata, od codzienności i odizolowanie od drugiego człowieka. Jednak nie taki obraz świętości widzimy w Piśmie Świętym i w nauczaniu Kościoła. Od Starego Testamentu obowiązuje przykazanie miłości Boga i bliźniego, które stanowczo przywołuje w swoim nauczaniu także Pan Jezus: „*Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem*. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego*. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,37-40). Nie ma prawdziwej świętości bez miłości Boga i bliźniego. Sam Syn Boży, przyjmując ludzkie ciało, zbliżył się do człowieka i umarł na krzyżu dla jego zbawienia. Prawdziwa świętość człowieka przejawia się obecnością Chrystusa w jego życiu, a przez świętego łaska Chrystusa dociera także do innych. W ten sposób wzrasta poziom świętości w społeczeństwie<sup>25</sup>.

Czasem warto odczytać do końca niektóre fakty z historii i dopiero na ich podstawie sformułować wnioski. Wiele razy historia w podręcznikach opisywana jest według klucza współczesnych ideologii. My, starsi, dobrze pamiętamy z naszych czasów szkolnych frazesy o ciemnym średniowieczu, o ciemnogrodzie, które są powtarzane bezmyślnie do dzisiaj. Właśnie w tym kontekście chciałbym przywołać jeden znamieny przykład z naszej polskiej historii. Wielu pewnie słyszało o tzw. *Felix saeculum* w Polsce i w Krakowie. Chodzi o XV wiek, kiedy to w Krakowie, w stolicy Rzeczypospolitej, było sześcioro, a nawet 10 świętych. Byli to: św. Jan Kanty, sługa Boży Izajasz Boner, św. Szymon z Lipnicy, św. Stanisław Kazimierczyk, bł. Michał Giedroyc i sługa Boży Świętosław Milczący. Do tego trzeba jeszcze dołączyć św. Jadwigę Andegaweńską, przebywającego w Krakowie św. Jana Kapistrana, bł. Jakuba Strzemię, sekretarza króla Władysława Jagiełły, i pewnie wielu innych. W dziejach

<sup>25</sup> Por. P. JOUNEL, *Culto dei santi*, w: D. SARTORE, A. M. TRIACCA (red.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, s. 1346.

Polski ten wiek jest naprawdę szczęśliwy pod względem gospodarczym, kulturowym i politycznym. Był to także czas intensywnego rozwoju życia religijnego w naszej ojczyźnie. Zatem ów potencjał świętości, mimo ewidentnych czarnych plam tego okresu, wpływał bardzo pozytywnie na całą Polskę w tamtych czasach. Możemy zatem zapytać: Skąd taki fenomen? Oczywiście – święci mają wydatny wpływ na swoje środowisko. Chrześcijańska kultura i jej rozwój opiera się na doświadczeniu wiary człowieka, który stara się zakorzenić swoje serce w Chrystusie. Owocem tego jest szlachetność człowieka, a najpełniejszym – po prostu świętość. Na tym polega prawdziwy rozwój kultury<sup>26</sup>.

Chodźmy dalej w tej refleksji. Gdy Chrystus przyjmuje naturę człowieka, staje się przez to członkiem narodu wybranego. Ma swoją ojczyznę. Kocha ją i płacze nad nią, widząc jej tragiczną przyszłość (por. Łk 19,41-44). Innym przykładem jest Zacheusz – celnik i zdrajca swojego narodu. Po spotkaniu z Jezusem zmienia swoje życie, naprawia poczynione krzywdy, staje się apostołem i pisze Ewangelię po aramejsku, przeznaczoną głównie do Żydów, do swoich rodaków.

Pod koniec I wieku św. Klemens I (papież w latach 91-101) dał chrześcijanom zasady modlitwy, a także to, co dzisiaj nazywamy modlitwą powszechną. Mimo częstych prześladowań ten święty papież polecał wierzącym modlitwę za rządzącymi, którzy przecież skazywali ich na śmierć. Dlaczego? Tu nie chodziło tylko o miłość nieprzyjaciół, ale to było prawdziwie chrześcijańskie spojrzenie na świat, w którym żyli. Chrześcijanie mieli troszczyć się o przemianę tego świata, własnej społeczności, a nawet całej ludzkości. Chodziło o światło Boże nawet dla rządzących pogan, bo wtedy oni mieli zasadniczy wpływ na losy tej właśnie społeczności. Świętość zatem w istotny sposób oddziałuje na całe społeczeństwo i jest sposobem jego przemiany. Zatem i modlitwa różańcowa, ze swoim duchowym potencjałem, wpisuje się ściśle w prawdziwy rozwój społeczności.

<sup>26</sup> Por. **K. WOJTYŁA**, *List pasterski na 200. rocznicę beatyfikacji Wincentego Kadłubka*, w: **TENŻE**, *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty, zarządzenia: 1959-1978*, Rzym 1987, s. 99.

## Zakończenie

Święci stanowią wielki potencjał duchowy w życiu społeczeństwa, a przede wszystkim w życiu Kościoła. Ich zjednoczenie z Bogiem i więzy miłości z nami umożliwiają odkrywanie właściwych dróg rozwoju każdej społeczności. Oni prawdziwie troszczą się o nas, bronią nas, gdyż nadal istnieje jedność miłości między nimi a nami, która nawet się wzmaga. Dzisiaj mogą nam pomóc o wiele więcej. Oni widzą lepiej problemy i zagrożenia, bo patrzą z perspektywy Bożej i światło Ducha Świętego pozwala im wskazywać lepsze rozwiązania dla nas. Bardzo ważną rolę spełnia w tej perspektywie modlitwa różańcowa, w której jednoczymy się z Maryją w Kościele wokół Jezusa Chrystusa, naszego Mistrza i Pana. Ta Boża jedność umacnia także konkretne wspólnoty, jak parafia i naród, zgodnie z ideałem ewangelicznym. Zatem różaniec, świętość i troska o sprawę ojczyzny stanowią ważną pomoc w naszych czasach.

### Bibliografia

- Egeria, *Itinerarium ad loca sancta*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, t. 39, Vienna 1898, s. 37-101.
- Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 25, 6-12, w: P. Iwaszkiewicz (red.), *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, Kraków 1996, s. 194-196.
- Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* o różańcu świętym (16.10.2002), AAS I(95) (2003), s. 5-36.
- Jouel P., *Culto dei santi*, w: D. Sartore, A. M. Triacca (red.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, s. 1338-1355.
- Leon XIII, Encyklika *Octobri mense* o Różańcu NMP (22.09.1891), ASS, t. XXIV (1891-1892) s. 193-203.
- Leon XIII, *Octobri mense*, <https://maryjni.pl/encyklika-leon-xiii-octobri-mense/> (odczyt z dn. 24.08.2023 r.).
- Nowak S., *Modlitwa różańcowa w adhortacji Pawła VI „Marialis cultus”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4-5(27) (1974), s. 271-275.
- Olszewski D., *Kontemplacja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 253.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* o uporządkowaniu i rozwoju kultu NMP (2.02.1974), AAS 66 (1974), s. 113-169.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła i wzoru wszystkich cnót *Signum magnum*, Rzym 1967, II, 1.
- Paweł VI, *Christi Matri Rosarii*, <https://maryjni.pl/encyklika-pawel-vi-christi-matri-rosarii/> (odczyt z dn. 20.08.2024 r.).

Paweł VI, Encyklika *Christi Matri Rosarii* o modlitwie o pokój w październiku (15.09.1966), AAS 58 (1966), s. 745-749.

Pius V, Bulla o różańcu świętym *Consueverunt Romani Pontifices*, Rzym 1569.

Pius V, *Consueverunt Romani Pontifices (17.09.1569)*, <https://swietatradycja.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/04/consuaverunt-romani-pontifices.-1.pdf> (odczyt z dn. 23.08.2023 r.).

Pius XI, Encyklika *Ingravescentibus malis*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/ingravescentibus\\_malis\\_29091937](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/ingravescentibus_malis_29091937) (odczyt z dn. 20.09.2023 r.).

Pius XI, Encyklika *Ingravescentibus malis* o Różańcu NMP (29.09.1937), AAS, t. XXIX (1937), s. 373-380.

Skrzyniarz R., *Waldensi*, w: H. Witczyk (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność: 2000 lat nadziei*, Kielce 2002, s. 746.

Sobeczko H., *Różaniec – I. W Kościołe katolickim*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, s. 478.

Terrin A. N., *Religiosità popolare liturgia. Dal punto di vista delle scienze umane*, w: D. Sartore, A. M. Triacca (red.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, s. 1169-1176.

Walsh C., *Rosary*, w: P. Bradshaw (red.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*, London 2002, s. 412.

Wojtyła K., *List pasterski na 200. rocznicę beatyfikacji Wincentego Kadłubka*, w: K. Wojtyła, *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty, zarządzenia: 1959-1978*, Rzym 1987, s. 99.

Zambarbieri A., *Albigensi, Katarzy*, w: H. Witczyk (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność: 2000 lat nadziei*, Kielce 2002, s. 37.

**Ks. DR STANISŁAW MIESZCZAK SCJ** – ukończył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie. Emerytowany pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykłada w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego, w Akademii Muzycznej w Krakowie i w Archidiecezjalnej Szkole Muzycznej w Krakowie; członek Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej oraz kierownik Sekcji Liturgicznej PTT. Przez dwie kadencje pełnił funkcję asystenta kościelnego w Międzynarodowej Federacji Pueri Cantores. Opracował i przygotował część liturgiczną ostatnich pielgrzymek papieskich do Polski.





**ks. dr Piotr Herok**  
**Instytut Nauk Teologicznych**

**Uniwersytet Opolski**

ORCID: 0000-0001-5706-2366

email: [piotr.herok@uni.opole.pl](mailto:piotr.herok@uni.opole.pl)

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.007.21043>

## THE BATTLE AT GIBEON (JOSH 10:7-15): ITS CONTEXT OF DIVINE VIOLENCE

### BITWA POD GIBEONEM (JOZ 10,7-15): KONTEKST BOSKIEJ PRZEMOCY

#### Abstrakt

W niniejszym artykule autor bada zagadnienie Boga stosującego przemoc na przykładzie fragmentu z Księgi Jozuego (por. 10,7-15). W części wstępnej zarysowano problem interpretacji Księgi Jozuego z perspektywy Nowego Testamentu oraz postawiono główne pytanie o możliwe uzgodnienie przesłania analizowanego fragmentu z orędziem Jezusa Chrystusa. W kolejnym kroku autor przedstawia stanowiska wybranych badaczy odnośnie do struktury badanego tekstu i zarysowuje własną propozycję, by następnie przejść do analizy badanego passusu. W części tej autor koncentruje się na zagadnieniu przemocy ze strony Boga – celem udzielenia odpowiedzi na początkowo zadane pytanie.

Słowa kluczowe:

**obraz Boga w Księdze Jozuego | Boska przemoc |  
bitwa pod Gibeonem | Gilgal | Joz 10,7-15**

## Abstract

This article examines the theme of divine violence in Josh 10:7-15. In the introductory part, the problem of interpreting the Book of Joshua from the perspective of the New Testament is outlined and the central question about the possible agreement of the message of Josh 10:7-15 with the teaching of Jesus Christ is posed. Then, the positions of selected scholars regarding the structure of the text are presented and Herok presents his own proposal. Then, analysis of the passage – focusing on the issue of divine violence – answers the initial question.

### Keywords:

**Depiction of God in the Book of Joshua | divine violence | battle at Gibeon | Gilgal | Josh 10:7-15 Introduction**

The purpose of this article is to examine the story of the battle at Gibeon (Josh 10:7-15) in the context of divine violence. The book of Joshua throughout the history of Christianity, up to the present day, is a challenge not only for exegetes, but also for Christians who want to see in it the Word of God and are willing to discover in it indications for their life of faith. This is not an easy task. The book presents an image of God who is brutal, ruthless, violent, who kills, destroys, and ruins. He treats women and children mercilessly<sup>1</sup>. But, as T. E. Fretheim observes, if there had been no human violence, there would have been no anger or judgment from God, expressed in the form of violence<sup>2</sup>. He defines violence as “any action, verbal or nonverbal, oral or written, physical or psychological, active or passive, public or private, individual or institutional/societal, human or divine, in whatever degree of intensity, that abuses, violates, injures, or kills”<sup>3</sup>. So, how should one understand these stories? How to interpret them in the context of the teaching of Jesus Christ?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> For the research on violence in the book of Joshua, see **E. A. SEIBERT**, *Recent Research on Divine Violence in the Old Testament (with Special Attention to Christian Theological Perspectives)*, “Currents in Biblical Research” 1(15) (2016), 11.

<sup>2</sup> See **T. E. FRETHEIM**, *God and Violence in the Old Testament*, “Word & World” 1(24) (2004), 23.

<sup>3</sup> **T. E. FRETHEIM**, *God and Violence...*, *op. cit.*, 19.

<sup>4</sup> See **D. HAWK**, *Christianizing Joshua: Making Sense of the Bible’s Book of Conquest*, “Journal of Theological Interpretation” 1(5) (2011), 121-132.



As H. W. Hertzberg notes, “il libro di Giosuè occupa, nell’insieme dei libri storici dell’Antico Testamento, una posizione intermedia peculiare. Da un lato esso rappresenta una conclusione (...), dall’altro, il libro di Giosuè costituisce un inizio, l’inizio della sedentarietà”<sup>5</sup>. For Christians, the historical books begin with this book, whereas for the Jewish tradition “the (earlier) Prophets”. The Deuteronom(ist)ic author<sup>6</sup> of this work also wrote the following books: Deuteronomy, Judges, 1–2 Samuel, and 1–2 Kings. These books, although rooted in human history, are not intended to be works of historiography as we understand it today, nor even chronicles of the time. Instead, various components that at first glance are distant from each other are intertwined: history and theology; narration and catechesis; life experience and interpretation of faith. They therefore propose a theological rereading of history itself, conceived as the theater of divine action. They appear as a journey of faith, which goes from the discovery of a God who gives the Earth to his people. In short, they are a story that documents God’s faithfulness despite man’s infidelity and fragility<sup>7</sup>. In this article, we will analyse the story of the battle in Gibeon (Josh 10:7-15) with special attention to the theme of violence. Here we find a fundamental problem for understanding what God is like; in this passage we find an image of the Lord that differs from the one presented to us by Jesus Christ. God is presented in the context of violence rather than in the context of love and peace. The main question is expressed as follows: How can we explain this text in accord with the message of Jesus Christ?

<sup>5</sup> H. W. HERTZBERG, *Giosuè, Giudici, Rut*, transl. F. Ronchi, Brescia 2001, 9.

<sup>6</sup> The adjective “deuteronom(ist)ic” indicates that the story is interpreted according to the theological criteria and laws of Deut – not just one author, but rather the Deuteronomistic school.

<sup>7</sup> As John J. Collins states: “The current consensus among critical historians of early Israel is that the narrative of Joshua is not grounded in history. In words of William Dever, ‘there is little we can salvage from Joshua’s stories of the rapid, whole-sale destruction of Canaanite cities and the annihilation of the local population. It simply did not happen; the archeological evidence is indisputable’ J. J. COLLINS, *The God of Joshua*, “Scandinavian Journal of the Old Testament” 2(28) (2014), 219. The quotation of W. Dever is found in W. G. DEVER, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids 2003, 227-228.

First, the opinions of various authors regarding the structure of the text will be presented. Then, the passage will be investigated, leading finally to the third point, the answer to the main question.

## 1. Structure of the Text

In the immediate context of the text, after Joshua and the men of Gibeon have made an alliance, king Adoni-zedek, learning of this, as well as of the conquest of Jericho and Ai, calls the four kings to go against Gibeon. Having learned this, the men of Gibeon ask Joshua for help.

As regards the delimitation of the text, there are various proposals by scholars<sup>8</sup>. Essentially, they agree to separate at the beginning of the tenth chapter verses 1-5 as the description of the alliance of the five kings, and then verses 6-11 as the account of the rescue expedition led by Joshua<sup>9</sup>. These opinions are shared, among others, by C. F. Keil and F. Delitzsch, E. J. Hamlin, J. G. Harris, C. A. Brown and M. S. Moore. These authors, however, differ in the division of the following verses: C. F. Keil and F. Delitzsch<sup>10</sup> see unity in verses 12–15, E. J. Hamlin<sup>11</sup> for unknown reasons omits verse 15, limiting himself only to the analysis of vv. 12-14, while J. G. Harris, C. A. Brown, and M. S. Moore<sup>12</sup> extend the following passage to vv. 12-18. T. C. Butler<sup>13</sup> sees a different structure. He treats vv. 1-11 as unity, seeing the climax in verse 8, whereas, according to him, vv. 9-11 constitute a description of the expected results, with the conclu-

<sup>8</sup> We present here only examples of text division proposed by authors who in their works make a detailed division of the text within the unit we are interested in.

<sup>9</sup> As to the Masoretic Text, there are two independent and complementary units – vv. 1-7 and vv. 8-14 – both ending with petucha (פ). Then, according to the Masoretes v. 15 begins the next unit until v. 27. When it comes to the textual criticism, the Hebrew text under investigation does not present any major issues.

<sup>10</sup> Cf. C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua, Judges, Ruth, I & II Samuel. Two Volumes in One*, Grand Rapids, MI 1980, 102-106.

<sup>11</sup> Cf. E. J. HAMLIN, *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua*, Grand Rapids, MI 1983, 8687.

<sup>12</sup> Cf. J. G. HARRIS, C. A. BROWN, M. S. MOORE, *Joshua, Judges, Ruth*, Peabody, MA 2000, 64.

<sup>13</sup> Cf. T. C. BUTLER, *Joshua*, Waco, TX 1983, 111-113.

sion in v. 11b. Afterwards he separates the poem into vv. 12b-13a, preceded by the introduction in v. 12a and crowned with the conclusion in vv. 13b-14. In Butler's opinion, the new section begins with v. 16.

We instead propose to begin with v. 7 – seeing in the previous verses a description of the context of the battle – where a new action opens: Joshua goes up (יָעַל) from Gilgal and then, in v. 15, he returns (וַיָּשָׁב). For this reason, vv. 7 and 15 create an inclusion. In consequence, Josh 10:7-15 may be divided as follows: (1) Joshua's rescue expedition – vv. 7-11, (2) poem from the "Book of Jashar" – vv. 12-14, and (3) conclusion in v. 15.

## 2. Meaning of Josh 10:7-15 in the light of divine violence

### 2.1. Joshua's rescue expedition (vv. 7-11)

Joshua's departure is a direct and rapid response to the request of the men of Gibeon (v. 6). He is therefore faithful to the promise and alliance that he stipulated with them<sup>14</sup>. The Hebrew word עָלָה (lit. "to ascend") is often used to describe the march into battle. The march from Gilgal camp to Gibeon required an ascent of about 1 kilometer<sup>15</sup>. The length of the march was between 25 and 30 kilometers. It is unclear whether "the mighty warriors" refers to the entire Israeli army or just one troop involved in this battle<sup>16</sup>. V. 8 makes it clear that victory in battle does not depend on Joshua. It is God who gives the victory<sup>17</sup>. The command "do

<sup>14</sup> See F. C. FENSHAM, *The Treaty Between Israel and the Gibeonites*, "The Biblical Archaeologist" 27 (1964), 96-100.

<sup>15</sup> The Gilgal camp appears by name five times in Josh 10 (vv. 6.7.9.15.43). Thus, as D. Dziadosz states, the (post)deuteronomistic editor assigns Gilgal the function of a permanent military base and the main command center from which Joshua coordinates the activities in central and southeastern Palestine described in the complex of sources 10:1-43. Cf. D. DZIADOSZ, *Gilgal. Biblia – archeologia – teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu*, Rzeszów 2022, 372.

<sup>16</sup> Cf. F. E. GAEBELEIN (ed.), *Expositor's Bible Commentary: Deuteronomy – 2 Samuel*, Grand Rapids, MI 1992, 86.

<sup>17</sup> Cf. T. C. BUTLER, *Joshua*, *op. cit.*, 115.

not be afraid of them” (אל־תִּירָא מֵהֶם) is part of the so-called war oracle in the Hebrew Bible. It indicates victory over the enemy and the revelation of God in this event. The war oracle appears for the first time in the book of Joshua in the context of the battle of Ai, where God commands Joshua not to be afraid and promises to participate in the battle and predicts victory (8:1). The same motifs are present here<sup>18</sup>. Num 27:21 emphasises that Joshua received answers from God through urim and thummim. This seems a more likely way of communication between God and Joshua than the stereotypical formula „God said to Joshua” (cf. 1:1; 3:7; 4:1 et al.), although one does not exclude the other<sup>19</sup>. Moreover, God confirms once again the certainty of his help in the battle (cf. 2:24; 4:2; 8:1.18)<sup>20</sup>.

Divine assurance of help and victory does not exclude human action (v. 9). After a night march, Joshua attacks his enemies. T. C. Butler notes that the march could last eight to ten hours<sup>21</sup>. Jos 9:17 says that, for the first time, Joshua and his companions needed three days to cross the same distance. The information on the night march therefore indicates the uniqueness of this result, but also a thoughtful strategy on Joshua’s part, which aims for the element of surprise – „night” as camouflage – „suddenly”.

The Lord is subject of all the verbs in v. 10<sup>22</sup>. In fact it is he who fights for his people. This is how he fulfills the promise from v. 8 (cf. Exod 23:27). Commentators note that Beth-horon was four hours northwest of Gibeon<sup>23</sup>. Unlike Azekah which is mentioned in the Old Testament in several books (cf. 1 Sam 11:1; 2 Chr 11:9; Neh 11:30; Jer 34:7), Makkedah occurs only in the book of Joshua. The author uses the verb הִמָּד to describe panic. This is a technical term that is used in tales of divine warfare,

<sup>18</sup> Cf. T. B. DOZEMAN, *Joshua 1-12*, New Haven, CT 2015, 449.

<sup>19</sup> Cf. F. E. GAEBELEIN (ed.), *Expositor’s Bible Commentary...*, op. cit., 312; J. G. HARRIS, C. A. BROWN, M. S. MOORE, *Joshua...*, op. cit., 64.

<sup>20</sup> Cf. C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua...*, op. cit., 104.

<sup>21</sup> Cf. T. C. BUTLER, *Joshua*, op. cit., 115.

<sup>22</sup> The text is not unambiguous. Israel can also be interpreted as the subject of verbs. However, in our interpretation we choose the first option.

<sup>23</sup> C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua...*, op. cit., 105.

linking the events described in Exod 14, Josh 10, and 1Sam 7<sup>24</sup>. V. 11 continues the motif of escaping Israel's enemies by taking the names of the cities previously indicated, thus showing the direction of the escape. Once again, God is presented as the one who fights for his people. It is God who ultimately defeats the enemies. His intervention turns out to be more effective than the sword of Joshua and his companions. God's intervention is presented as the throwing of large stones from heaven<sup>25</sup>. But immediately afterwards, the author, specifying this phenomenon, speaks of hailstones. Here the texts of Exod 9:24-29, Isa 30:30, and Wis 16:16 come to mind. These passages allow us to understand that when the author of the book of Joshua speaks for the first time about the great stones, he means not so much the physical structure of the stone, but rather the qualities of that hail with which God defeated his enemies: strength, power, size, intensity, etc.<sup>26</sup> One should agree with S. Wypych, who states that the narrator was not so much interested in precisely defining the nature of this phenomenon, but that this hail was a tool of judgment in the hand of God in order to punish the associated opponents of the Gabaonites and Israelites<sup>27</sup>. They were defeated in accordance with the theological principle that the peoples (עַמִּים) God gives Israel as an inheritance will be completely defeated (cf. Deut 20:16). Thus, Josh 10:7-15 – like chapter 10 as a whole – does not so much describe historical events, but rather shows that God, faithful to his promises, gave the entire territory of southern Canaan to the Israelites<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cf. T. C. BUTLER, *Joshua*, *op. cit.*, 115.

<sup>25</sup> The detailed analysis of the event is found in M. LEONARD-FLECKMAD, *Stones from Heaven and Celestial Tricks: The Battle at Gibeon in Joshua 10*, "The Catholic Biblical Quarterly" 3(79) (2017), 385-401.

<sup>26</sup> Cf. H. A. J. KRUGER, *Sun and Moon Grinding to a Halt: Exegetical Remarks on Joshua 10:9-14 and Related Texts in Judges*, "HTS Theological Studies" 4(55) (1999), 1086.

<sup>27</sup> Cf. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, Częstochowa 2015, 263. At the same page, the author notes (referring to R. Hess) that some Assyrian sources from the 2nd and 1st millennium B.C.E. mention about the use of stones by some deities in the fight against enemies; cf. R. S. HESS, *Giosuè*, transl. E. Grosso, Roma 2006, 268. See Isa 28:2; Hi 38:22-23.

<sup>28</sup> Cf. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, *op. cit.*, 257.

## 2.2. Poem from the “Book of Jashar” (vv. 12-14)

Relying firmly on God’s promise (v. 8), Joshua offers a prayer to the Lord during the battle, that he would not let the sun fall until Israel had taken vengeance on their enemies. It is generally agreed that vv. 12-14 contain a quotation from the “Book of Jashar” (ספר הישר), cited in verse 13<sup>29</sup>. This quotation, and the reference to the work itself, is analogous to the reference to the “Book of the Wars of the Lord” in Numbers 21:14 and to the verses of the song that are there interwoven with the historical narrative. The meaning of Joshua’s direct address to the sun and moon is aptly explained by T. C. Butler:

The precise context of the original poem will probably never be discovered. Other questions are more important for theological exegesis. If one does not emend the text, the poem is a direct address to the heavenly bodies. This is normal for Israel’s neighbors, where the moon and sun would be seen as gods. It is astounding in Israel, where even the creation story refuses to name the sun and moon, being content to refer to the greater and lesser light (Gen 1:14-19). Such language could easily be interpreted as worship of and prayer to the heavenly deities. The biblical writer carefully avoids this. Joshua speaks to Yahweh through such language (12a). Thus, the importance of Joshua is underscored. He is a man of prayer empowered to command the great “gods” of Israel’s neighbors. But he can do so only because Yahweh listens to him (v. 14)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> The work is also mentioned in 2 Sam 1:18, as the book in which David’s elegy on Saul and Jonathan was found. From this fact it was deduced that the book was a collection of odes in praise of certain heroes of the theocracy, with the historical information of their deeds; cf. **C. F. KEIL, F. DELITZSCH**, *Joshua...*, *op. cit.*, 106-107; **E. J. HAMLIN**, *Inheriting the Land...*, *op. cit.*, 87; **T. B. DOZEMAN**, *Joshua 1-12*, *op. cit.*, 441-445. See **K. DE TROYER**, *Is This Not Written in the Book of Jashar? (Joshua 10,13c): References to Extra-Biblical Books in the Bible*, w: J. van Ruiten, C. J. de Vos (ed.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, Leiden 2009, 45-50. See the reference to Josh 10 in Sir 46:4-6.

<sup>30</sup> **T. C. BUTLER**, *Joshua*, *op. cit.*, 116-117. Cf. **S. GACEK**, *Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Joz 10,12-15*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2(24) (1986), 141. See **R. S. HESS**, *Joshua 10 and the Sun that stood Still*, “Buried History” 1(35) (1999), 26-33.

The phrase describing the result of Joshua's command – “and the sun stood still (דָּמַם), and the moon stopped (עָמַד)” (v. 13a) – contains two closely related verbs; the first one – דָּמַם – means “to be silent, cease”<sup>31</sup> whereas the second one – עָמַד – with the meaning “to stand”<sup>32</sup> has already been used in 3:16 to inform that the waters of the Jordan stopped flowing. In a poetic passage like 10:13, it could mean to “stop moving” or even to “stop shining”<sup>33</sup>.

G. Oeste reports the opinion of D. Howard who notes, that the phrase לְשָׁמַע בְּקוֹל – v. 14 – “listen to the voice of” or “obey”, with the Lord as the subject, appears only three times in the Hebrew Bible (Num 21:3; Josh 10:14, and 1 Kings 17:22) and indicates a much stronger level of response than simply listening to a request. It suggests obedience – here from God's part to Joshua<sup>34</sup>. In turn, M. Hom proposes that the language of obedience of the Lord can be linked to the affirmation of his alliance with his people in the light of the renewal of Israel's alliance (Josh 8:30–35) and their subsequent treaty with the men of Gibeon. The narrator's description of the incomparability of Joshua's request on that day parallels Moses' incomparability in Deut 34:10-12, thus legitimising Joshua's leadership<sup>35</sup>. It is also worth noting that the words “there has been no day like it before or since” is a stereotyped expression to describe a spectacular event (cf. 2 Kings 18:5; 23:25) – in this case the exceptional effectiveness of Joshua's prayer. Furthermore, vv. 12-14 constitute a theological explanation of the struggle described in the preceding verses. The redactor emphasises that it was God himself who fought on the side of the Israelites. The passage harmonises with descriptions of battles in the tradition of the ancient Near East, which con-

<sup>31</sup> D. J. A. CLINES, דָּמַם w: *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 2, Sheffield 1995, 450.

<sup>32</sup> D. J. A. CLINES, עָמַד w: *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 6, Sheffield 2011, 464.

<sup>33</sup> F. E. GAEBELEIN (ed.), *Expositor's Bible Commentary...*, op. cit., 303. For an interpretation of the passage in a mythical-astronomical key, see H. A. J. KRUGER, *Sun and Moon Grinding to a Halt...*, op. cit., 1078-1085.

<sup>34</sup> G. K. OESTE, 'A Day like no Other' in the Context of Yahweh War: *Joshua 10:14 and the Characterization of Joshua*, “Journal of the Evangelical Theological Society” 4(57) (2014), 690-691. The author lists various scholars' opinions in this regard; J. A. HUFFMAN JR., *Joshua*, Waco, TX 1986, 172.

<sup>35</sup> Cf. M. K. HOM, *A Day like No Other. A Discussion of Joshua 10:12-14*, “The Expository Times” 7(115) (2004), 217-233.

sisted of the following elements: (1) forming a coalition, (2) pointing to the accompanying atmospheric phenomena, (3) emphasising victory on a specific day, (4) flight and hiding of enemies, and (5) a special intervention of a deity<sup>36</sup>.

### 2.3. Conclusion (v. 15)

The statement v. 15 – about Joshua and all Israel returning to the camp at Gilgal – is repeated in v. 43, at the end of the story of wars crowned with a great victory. In the case of v. 15, the phrase seems out of place<sup>37</sup>. The events of verses 16-27 constitute part of the battle narrative and it is very unlikely that Joshua returned to Gilgal in the midst of these events. It is likely that this verse concludes the quotation from the “Book of Jashar”. On the other hand, in Jewish narrative style vv. 7-14 may describe the battle in terms of supernatural assistance provided by the Lord, and then verses 16-42 go over the same ground by providing details on the fate of the various kings and their respective cities. In this case, vv. 15 and 43 would describe the same event<sup>38</sup>. In our analysis, however, v. 15 concludes the narrative, creating an inclusion with v. 7 (“from Gilgal” – “to [...] Gilgal”).

## 3. Theology and final conclusions

The story of the battle at Gibeon presents God against the background of violence. God fights for his people and is the perpetrator of their victories as well as of the defeat of Israel’s enemies. The author depicts God who:

- delivers the enemies into the hands of Joshua (vv. 8.12);
- fills them with fear, inflicts a great defeat on them (v. 10);

<sup>36</sup> Cf. R. D. NELSON, *Joshua*, Louisville, KY 1997, 139.

<sup>37</sup> The translation of the LXX omits this verse.

<sup>38</sup> Cf. F. E. GAEBELEIN (ed.), *Expositor’s Bible Commentary...*, op. cit., 304.



- throws large stones, hail stones, on them, kills many people (v. 11);
- fights for Israel (v. 14). In brief, one finds here an image of God who acts without mercy towards the enemies of his people. But God cannot contradict himself. God in Jesus Christ has revealed himself as a love for all people, a love in which there is no violence.

To understand this text, it is helpful to distinguish the people who are speaking. There is the narrator, God, and Joshua. Both God and Joshua say only one sentence, the rest is the author's account. God only gives Joshua courage, assures him of his favor, but does not tell him what to do. Joshua is not dependent on God; he is free in his decisions. Assigning brutality to God is, therefore, an interpretation of the author who does so in the context of the cultural conditions of the time and his imaginations about God.

To understand our text from the Book of Joshua, we must appeal to God's understanding of people who do not yet know the message of Jesus Christ, people who are marked by the understanding and image of God common in Middle Eastern culture and mentality for hundreds of years before the coming of Christ, people who are also susceptible to the influence and imagination of God flowing from nearby beliefs and religions. Israelites are therefore rooted in the mentality of their era. Violence becomes the means through which God's people are liberated from the greater violence. C. T. Fretheim observes that God's use of violence, inevitable in a violent world, is intended to subvert human violence to bring creation to a point where violence is no longer there, and that God chooses to be involved in violence so that evil does not have the last word. In everything, including violence, God seeks to achieve loving purposes<sup>39</sup>. In the passage under study, God's commitment to fight comes, according to the author, from his loyalty towards the alliance he made with his people. Instead of trusting God completely, however, the Israelites made a pact with the men of Gibeon, who now face mortal danger. But God is the one who is faithful, who saves from evil and from death. Therefore, he takes a course of action appropriate to the situation. This, however, does not preclude the cooperation of a man,

<sup>39</sup> T. E. FRETHEIM, *God and Violence...*, *op. cit.*, 25-27.

who must fully trust God and cooperate with him. This leads to victory and the overcoming of evil.

The people of antiquity, including Israelites, in everything they experienced, including historical events and the laws of nature, saw God's interventions and his actions. Under the brutal, violent, and direct language of the author, hides a God who cares for a man, God, whose only motive is to show an even greater love, which will be fully revealed with the coming and mission of Jesus Christ.

### Bibliography

- Butler T. C., *Joshua*, Waco, TX 1983.
- Clines D. J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 2, Sheffield 1995.
- Clines D. J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 6, Sheffield 2011.
- Collins J. J., *The God of Joshua*, "Scandinavian Journal of the Old Testament" 2(28) (2014), 212-228.
- De Troyer K., *Is This Not Written in the Book of Jashar? (Joshua 10,13c): References to Extra-Biblical Books in the Bible*, w: J. van Ruiten, C. J. de Vos (ed.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, Leiden 2009, 45-50.
- Dever W. G., *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids 2003.
- Dozeman T. B., *Joshua 1-12*, New Haven, CT 2015.
- Dziadosz D., *Gilgal. Biblia – archeologia – teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu*, Rzeszów 2022.
- Elliger K., Rudolph W. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967–1977.
- Fensham F. C., *The Treaty Between Israel and the Gibeonites*, "The Biblical Archaeologist" 27 (1964), 96-100.
- Fretheim T. E., *God and Violence in the Old Testament*, "Word & World" 1(24) (2004), 18-28.
- Gacek S., *Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Joz 10,12-15*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2(24) (1986), 117-144.
- Gaebelein F. E. (ed.), *Expositor's Bible Commentary: Deuteronomy – 2 Samuel*, Grand Rapids, MI 1992.
- Harris J. G., Brown C. A., Moore M. S., *Joshua, Judges, Ruth*, Peabody, MA 2000.
- Hamlin E. J., *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua*, Grand Rapids, MI 1983.
- Hawk D., *Christianizing Joshua: Making Sense of the Bible's Book of Conquest*, "Journal of Theological Interpretation" 1(5) (2011), 121-132.
- Hertzberg H. W., *Giosuè, Giudici, Rut*, transl. F. Ronchi, Brescia 2001.
- Hess R. S., *Giosuè*, transl. E. Grosso, Roma 2006.
- Hess R. S., *Joshua 10 and the Sun that stood Still*, "Buried History" 1(35) (1999), 26-33.

- Hom M. K., *A Day like No Other. A Discussion of Joshua 10:12-14* "The Expository Times" 7(115) (2004), 217-233.
- Huffman Jr. J. A., *Joshua*, Waco, TX 1986.
- Keil C. F., Delitzsch F., *Joshua, Judges, Ruth, I & II Samuel. Two Volumes in One*, Grand Rapids, MI 1980.
- Kruger H. A. J., *Sun and Moon Grinding to a Halt: Exegetical Remarks on Joshua 10:9-14 and Related Texts in Judges*, "HTS Theological Studies" 4(55) (1999), 1077-1097.
- Leonard-Fleckman M., *Stones from Heaven and Celestial Tricks: The Battle at Gibeon in Joshua 10*, "The Catholic Biblical Quarterly" 3(79) (2017), 385-401.
- Nelson R. D., *Joshua*, Louisville, KY 1997.
- Oeste G. K., 'A Day like no Other' in the Context of Yahweh War: *Joshua 10:14 and the Characterization of Joshua*, "Journal of the Evangelical Theological Society" 4(57) (2014), 689-702.
- Rahlf's A., Hanhart R., *Septuaginta: Editio altera*, Stuttgart 2006.
- Seibert E. A., *Recent Research on Divine Violence in the Old Testament (with Special Attention to Christian Theological Perspectives)*, "Currents in Biblical Research" 1(15) (2016), 8-40.
- Wypych S., *Księga Jozuego*, Częstochowa 2015.

**Ks. DR PIOTR HEROK** – adiunkt przy Katedrze Teologii Biblijnej, Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego oraz sędzia Sądu Diecezji Opolskiej. Posiada licencjat teologii biblijnej (KUL), licencjat nauk biblijnych (Biblicum, Rzym) oraz doktorat nauk biblijnych (Biblicum, Rzym). Ponadto jest mgr. lic. prawa kanonicznego (UKSW), a obecnie doktorantem prawa kanonicznego (UKSW). Ostatnio opublikował monografię zatytułowaną *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew* (Göttingen 2024).



# ZASADY PUBLIKACJI

## Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.
9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Symposium”.

## Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Symposium” oraz korespondencję należy kierować na adres: „**Symposium**”, **Stadniki 81, 32-410 Dobczyce** lub drogą elektroniczną: **symposium@scj.pl**

## Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Symposium” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

## Przykłady opisów bibliograficznych

### **Bibliografia**

**Dokumenty Kościoła** II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

### **Książki**

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

### **Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism**

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroczeński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 211-237.

**Hasło z encyklopedii, słownika**

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

**Cytowanie stron internetowych**

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

**Przypisy**

**Dokumenty Kościoła II SOBÓR WATYKAŃSKI**, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

**BENEDYKT XVI**, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

**KONGREGACJA NAUKI WIARY**, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

**Książki**

**L. BALTER**, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

**Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism**

**Z. J. KIJAS**, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

**J. WROCEŃSKI**, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 220-221.

**Hasło z encyklopedii, słownika**

**J. KUDASIEWICZ**, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

**Dzieło cytowane wcześniej**

**L. BALTER**, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. ...

**Cytowanie stron internetowych**

**K. OŁDAKOWSKI**, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: **TENŹE** (kapitałiki); tamże (antykwia); dz. cyt. (kursywa).

## PUBLISHING RULES

### General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals. 2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years. 6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.
9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.



## Preparing the text for publication

1. Format: MS-Word 97–2007 2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
3. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
4. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Sympozjum* and other correspondence should be delivered at

### **Sympozjum**

**Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND**

or via e-mail: [sympozjum@scj.pl](mailto:sympozjum@scj.pl)

## Privacy policy

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties. Bibliographical entry examples

### ***Documents of the Church Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation Dei verbum, Rome 1965.***

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

### **Books**

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

### ***Articles from collective works and periodicals***

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Sympozjum* 2(31) (2016), p. 211-237.

**Encyclopaedic or dictionary entries**

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

**Citations from websites**

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

**Footnotes**

**DOCUMENTS VATICAN COUNCIL II**, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

**BENEDICT XVI**, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

**CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH**, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

**Books**

L. **BALTER**, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

**Articles from collective works and periodicals**

Z. J. **KIJAS**, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. **WROCEŃSKI**, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

**Encyclopaedic or dictionary entries**

J. **KUDASIEWICZ**, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

**Work/author previously cited**

L. **BALTER**, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

**Citations from websites**

K. **OŁDAKOWSKI**, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: **IDEM** (small caps); *Ibid.* (normal caps); *op. cit.* (italics).



Skład i łamanie:  
Wydawnictwo Księży Sercanów  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
tel.: +48 12 290 52 98 e-mail: [dehon@wydawnictwo.net.pl](mailto:dehon@wydawnictwo.net.pl)  
[sprzedaz@wydawnictwo.net.pl](mailto:sprzedaz@wydawnictwo.net.pl)  
[www.wydawnictwo.net.pl](http://www.wydawnictwo.net.pl)  
Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2024



