

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVII

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2024

REDAGUJE KOLEGIUM

prof. dr hab. Jakub Sławik – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ucz. – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ucz.

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ucz. – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

eISSN: 2956-5685

Wydawnictwo Naukowe ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 13,0.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

KONRAD BUZAŁA, <i>The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status</i>	405
*KONRAD BUZAŁA, <i>Kanon Starego Testamentu. Terminologia, historia badań i ich aktualny stan</i>	*7
IGOR HABURA, <i>Imię Boże jako ikona pisana dźwiękiem</i>	433
VÁCLAV JEŽEK, <i>Gregory of Nyssa and the Witch of Endor in the context of Machine Learning</i>	451
MAREK KITA, <i>Światło w ciemności: Chrystologiczna teodycea w kontekście ewolucyjnej wizji kosmosu i przyrody</i>	473
ADAM MAGRUK, <i>Między bizantyjską tradycją a tożsamością polskiego Prawosławia. Program ikonograficzny cerkwi Św. Sofii – Mądrości Bożej w Warszawie, cz. 1</i>	493
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Dążenie do inkluzji społecznej uczniów poprzez włączenie idei edukacji obywatelskiej do nauki religii</i>	539
TADEUSZ ZIELIŃSKI, <i>Laboratorium inkluzywnej różnorodności. Misja publiczna Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie</i>	569

RECENZJE

Ehrman, Bart D. 2024. <i>Falsz. Kto pisał w imieniu Boga i dlaczego autorzy Biblii nie są tymi, za których ich mamy</i> . Tłum. Maciej Studencki. Warszawa: Wydawnictwo Filtry. ISBN: 978-83-68180-13-8, ss. 344 (MARCIN WALCZAK)	601
Goniszewski, Piotr. 2021. „Jezus zwany Mesjaszem, co się tłumaczy Chrystus” (MtSzemTob 1,17). Socjoretoryczna analiza Ewangelii Dzieciństwa z hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob) (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia [MCCXLV] 1221). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN 978-83-7972-488-8, ss. 304 (ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA)	615

*Zbawienie z perspektywy Zagłady. O książce Jacka Leociaka
„Zapraszamy do nieba” (Leociak, Jacek. 2022. Zapraszamy do nieba.
O nawróconych zbrodniarzach. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
ISBN: 9788381915861, ss.336) (IRENEUSZ ZIEMIŃSKI)..... 627*

Wykaz autorów 649

*Teksty oznaczone gwiazdką zawarte są wyłącznie w E-Wydaniu.

Contents

ARTICLES

KONRAD BUZAŁA, <i>The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status</i>	405
*KONRAD BUZAŁA, <i>The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status (polish version)</i>	*7
IGOR HABURA, <i>The Name of God as an Icon Written by Sound</i>	433
VÁCLAV JEŽEK, <i>Gregory of Nyssa and the Witch of Endor in the context of Machine Learning</i>	451
MAREK KITA, <i>Light in the darkness. Christological theodicy of an evolutionary view of the cosmos and nature</i>	473
ADAM MAGRUK, <i>Between Byzantine tradition and the identity of Polish Orthodoxy. The iconographic program of the Church of St. Sophia – Holy Wisdom in Warsaw (Part 1)</i>	493
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Religious education as a form of civic education. A contribution to the social inclusion of students</i>	539
TADEUSZ ZIELIŃSKI, <i>Laboratory of inclusive diversity. The public mission of the Christian Theological Academy in Warsaw</i>	569

REVIEWS

Ehrman, Bart D. 2024. <i>Falsz. Kto pisał w imieniu Boga i dlaczego autorzy Biblii nie są tymi, za których ich mamy</i> . Trans. Maciej Studencki. Warszawa: Wydawnictwo Filtry. ISBN: 978-83-68180-13-8, pp. 344 (MARCIN WALCZAK)	601
Goniszewski, Piotr. 2021. „Jezus zwany Mesjaszem, co się tłumaczy Chrystus” (MtSzemTob 1,17). <i>Socjoretoryczna analiza Ewangelii Dzieciństwa z hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob) (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia [MCCXLV] 1221)</i> . Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN 978-83-7972-488-8, pp. 304 (ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA)	615

Salvation from the perspective of the Holocaust. About Jacek Leonciak's book „Zapraszamy do nieba” (Leociak, Jacek. 2022. Zapraszamy do nieba. O nawróconych zbrodniarzach. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne. ISBN: 9788381915861, pp.336) (IRENEUSZ ZIEMIŃSKI) 627

List of authors 649

*Texts marked with an asterisk are available only in the E-Edition.



The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status

Kanon Starego Testamentu. Terminologia, historia badań i ich aktualny stan

Key words: canon, Old Testament, Hebrew Bible, *Tanakh*, council of Jamnia, Palestinian canon, Alexandrian canon, Septuagint, LXX, Herbert Edward Ryle, maximalists, minimalists, Roger T. Beckwith, Lee Martin McDonald
Słowa kluczowe: kanon, Stary Testament, Biblia hebrajska, *Tanach*, synod w Jamni, kanon palestyński, kanon aleksandryjski, Septuaginta, LXX, Herbert Edward Ryle, maksymaliści, minimaliści, Roger T. Beckwith, Lee Martin McDonald

Abstract

This article presents the state of research on the process of the formation of the Old Testament canon, including both its history and its current status. For the sake of clarity, it begins with a presentation of the nuances of the terminology, given the ambiguities inherent in it, resulting on the one hand from the complexity of the subject itself, and the other from differences of opinion among scholars. This is followed by a summary of the history of research, with a particular focus on the rise, theses, and demise of the standard theory formulated by Herbert Edward Ryle in 1892. The final section describes the status of contemporary research, especially the views of the two main groups of scholars, i.e., the minimalists and the maximalists. Given

¹ Mgr Konrad Buzała, Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

the continued popularity of classical theory in Polish academic discourse, the author hopes to contribute to a growing awareness of 21st-century accounts of the history of the formation of the biblical canon.

Streszczenie

Artykuł stanowi prezentację stanu badań nad procesem kształtowania się kanonu Starego Testamentu, włączając w to zarówno ich historię, jak i ich aktualny stan. Dla zachowania klarowności wywód rozpoczyna się od przedstawienia niuansów terminologii, zważywszy na właściwe dla niej niejednoznaczności, wynikające z jednej strony ze skomplikowania samego tematu, z drugiej strony z różnic poglądów w gronie badaczy. W dalszej kolejności następuje podsumowanie historii badań, ze szczególnym uwzględnieniem powstania, tez i upadku standardowej teorii, sformułowanej przez Herberta Edwarda Ryle'a w 1892 r. Z kolei ostatnią część stanowi opis współczesnego stanu badań, a zwłaszcza poglądów dwóch głównych stronnictw uczonych – minimalistów oraz maksymalistów. Biorąc pod uwagę ciągłą popularność klasycznej teorii w polskim dyskursie naukowym, autor ma nadzieję na przyczynienie się do wzrostu świadomości w sprawie XXI-wiecznych ujęć dziejów formowania się kanonu biblijnego.

1. Introduction

At first glance, it might seem that the purely historical research area that the development of the Old Testament canon is should not cause much controversy. However, over time one may find that in attempting to make a seemingly innocent thesis about the process of its formation or even to simply describe it in an apparently neutral manner, it is easy to unwittingly initiate a conflict of an academic, religious, or confessional nature, making it, in fact, one of the riskiest topics within historical research to attempt.

With this in mind, before we move on to the proper part of the article, in which we will present a variety of perspectives on the definitions of terms related to the subject, by way of introduction we will try, anticipating potential objections, to explain the reasons behind our preference for some linguistic solutions. It seems clear that when

Jews refer to their Scriptures, they do not refer to it in religious practice as the 'Old Testament,' since that has distinctly Christian connotations (Chapman 2016, 36). In our study, however, we have chosen to treat synonymously such names as 'Old Testament,' 'Old Covenant,' *Vetus Testamentum*, 'Jewish Bible,' 'Hebrew Bible,' and '*Tanakh*.' This, incidentally, is standard practice in scholarly publications on the canon, as best evidenced by the titles of books and articles that can be found in the bibliography. Moreover, the biblical canon is a two-faceted problem for it has both a historical and a theological aspect. Although in our article we wish to deal only with recounting the history of the study of the canon, one should be aware that it is impossible to conduct such a study without making certain worldview assumptions. Reducing the canon of the Bible exclusively to a phenomenon determined by the religious community has been called by John Webster the "naturalization of the canon" (Webster 2003, 101). Meanwhile, traditionally, Jews and Christians attributed not only a natural but also a supernatural origin to their Scriptures, perceiving them as the testimony of God's revelation to men. From this perspective, while it is appropriate to speak of the 'formation of the canon,' it is possible to view the same process as a process of the 'recognition of the canon' by God's people. Therefore, in our article, we will use these and similar terms interchangeably, since adopting methodological naturalism to describe a phenomenon that, by definition, should not be reduced to the natural realm would inevitably constitute a reductionist abuse.

It should be added that the purpose of this study is not only to explicate a set of key terms relevant to the issue but also to describe the previous efforts of scholars exploring the history of the biblical canon, along with a presentation of the contemporary state of the discussion.

2. Explanation of terminology

In 1979, Brevard S. Childs noted that scholars disagreed with one another about the canon mainly due to the lack of consensus on the proper

terminology, and his observation remains valid even today (Childs 1979, 51). For this reason, it is necessary to lay out the possible meanings of the terms used in the scholarship, especially since it is the difference in the definitions adopted that is the crux of the dispute between minimalists and maximalists, that is, the two contemporary groups of scholars who maintain contradictory positions regarding the time of stabilization of the Old Testament canon.

2.1. 'Canon'

The term 'canon' is not only fundamental and central to the content of our article, but also the most difficult to define. Etymologically, the Polish noun 'kanon' penetrated our language via Latin and is a transliteration of the Greek κανών, derived from the word κάνη, which means reed (Bruce 1988, 17; Metzger 1989, 289). In turn, κάνη can be a noun borrowed from Semitic languages and its Hebrew equivalent is קֶנֶה, i.e., both reed and measuring rod (Beyer 1965, 596). While in Semitic languages, the term came to be associated with a measuring unit, in the Greek of Homer's time, it referred to a simple rod with no connotation of measure (Sanecki 2008, 21). Later Greek writing, however, shows an evolution from the literal to a more metaphorical meaning of the term so that it began to be applied to a standard, norm, or criterion in the context of various areas of life, including art or morality (Sanecki 2008, 22; Metzger 1989, 289-290).

In the New Testament, the word occurs only with Paul of Tarsus and only in the sense of a proper pattern of conduct (Gal. 6:16) or the geographical scope of his apostolic mission assigned to him by God (2 Cor. 10:13-15-16) (McDonald 2017, 79). In the early Church Fathers from the time of an epistle attributed to Clement of Rome, the term is documented to refer to the Christian *regula fidei*, i.e., the 'rule of faith.' (Metzger 1989, 290) It was not until the second half of the 4th century A.D. that the word 'canon' began to be used to refer to an officially recognized inventory or list of books that can be publicly read in the Church and are inspired by God. After 350, Athanasius of

Alexandria distinguished between canonical and non-canonical books, while around 380, Amphilochus of Iconium was already writing about the canon as a collection of inspired Scriptures (Metzger 1989, 292).

2.1.1. Exclusive definition

Since the noun ‘canon’ began to be used in this way only in the 4th century A.D. and only in Christian circles, some scholars, such as John J. Collins, believe that using it to describe the Scriptures of Judaism in the Second Temple period is an anachronism (Collins 2010, 460). John Barton argues that the term should not be used until we can speak of a closed list of books of Scripture, and he is not alone in his belief (Barton 2007, 44). The definition of the canon as a fixed, definitive, and closed list of books was developed by Albert C. Sundberg, and popularized by other scholars, notably Lee Martin McDonald (Kruger 2013, 29-30). Michael J. Kruger called it, after Stephen B. Chapman, an ‘exclusive definition.’ Here and for subsequent definitions we use the nomenclature adopted by Kruger, as we find it very accurate (Kruger 2013, 29). A characteristic of Sundberg’s definition is the distinction between ‘Scripture’ and ‘canon.’ A ‘Scripture’ is “a document that functions authoritatively in a religious community,” and a ‘canon’ is “a fixed standard or collection of Scriptures that defines the faith and identity of a particular religious community.” (McDonald 2007, 54) Once we accept this distinction, we cannot use the concept of an ‘open canon,’ that is, a canon to which new books can still be added or from which some books can still be removed. A community that remains open to accepting new books into the collection of authoritative documents or to subtracting some books from such a collection does not have a ‘canon,’ it only has some ‘Scriptures.’ The consequence of adopting an exclusive definition is that a ‘closed canon’ and therefore, the only canon that meets this definition, can be spoken of relatively late (Chapman 2001, 107). It should also be mentioned that the definition of the canon as a fixed, definitive, and closed list of books is the most popular among modern specialists and is most readily accepted by minimalists (Kruger 2013, 30-31).

2.1.2. Functional definition

Childs, whom we have already mentioned, is considered the defender of the competitive perspective, but Adolf Harnack and Theodor Zahn are pointed to as its precursors (Kruger 2013, 35-36). Kruger referred to it as a 'functional definition.' (Kruger 2013, 34-35) According to Childs, the distinction between 'Scripture' and 'canon' is redundant and highly problematic, because we are already dealing with a canon when in its practice a community recognizes a particular book as authoritative Scripture (Childs 1979, 58-59). The term 'canon' can thus be used to describe the entire 'canonical process,' in which the establishment of the final list of books demanded by the proponents of the exclusive definition is only the culminating point. When we take this view, we can consider terms like an 'open canon' and a 'closed canon' as appropriate to describe the successive stages in the process of forming a stable set of books. To paraphrase the words of James A. Sanders, the canon in the functional sense precedes the canon in the formal sense (Sanders 1992, 843). Gerald T. Sheppard made a distinction between the two concepts, to which he assigned the designations 'canon 1' and 'canon 2' and he may have done so under the influence of Sanders' thought (McDonald 2007, 55). The term 'canon 1' refers to any belief authoritative to a community, transmitted orally or in writing, which is considered by its members to be God's voice (McDonald 2007, 55). 'Canon 2' refers to the idea of perpetuating and standardizing authority so that a belief becomes a norm that can no longer be changed (McDonald 2007, 55-56). Importantly, according to Sheppard, both categories can include not only written documents but also traditions or even individuals who enjoy religious authority, although in the context of the biblical canon, his categories should of course be referred to the Old Testament books. Andrew E. Steinmann's proposal, which defines the 'canon' as "a collection of authoritative and divinely inspired books accepted as such by an overwhelming majority in a religious community," refers to the functional understanding of the canon (Steinmann 1993, 18). A corollary

of accepting the functional definition is that it is possible to date the closure of the canon earlier than in the case of the exclusive definition, hence maximalists in particular are the ones who are sympathetic to it (Chapman 2001, 107).

2.1.3. Other definitions

Since we have discussed the two dominant definitions of the ‘canon’ in the community of biblical scholars, we think it will also be useful to mention the less popular, though, in our opinion, illuminating definitions which shed light on certain aspects of the problem.

Kruger, whose nomenclature we have used so far, proposes to add to the two main definitions used by scholars an ‘ontological definition,’ emphasizing that from the theological point of view, the ‘canon’ consists of the authoritative books that God gave to his people (Kruger 2013, 40). From God’s perspective, books do not *become* authoritative and canonical, but they *are* authoritative and canonical from the moment they are created, by the virtue of their origin. Recognizing the ontological definition, we can speak not only of the canon but of the closed canon just after the last book of the *Tanakh* was written down. Note, however, that Kruger does not see the ontological definition as contradictory to the exclusive and functional definitions but as cocreating with them a full picture of the canon as a multidimensional phenomenon (Kruger 2013, 42-46).

The scholarly contributions of Sid Z. Leiman are also worth mentioning in this context. Based on a study of rabbinic literature, he divided the canonical Jewish books into two groups, inspired and uninspired (Leiman 1991, 14-15). In the first, he included all the books of the Hebrew Bible, while in the second he included works authoritative for Jews, e.g., *Mishnah* (Leiman 1991, 14-15). His opinion was challenged by David Kraemer, and serious objections to it were made by Andrew E. Steinmann and Timothy H. Lim (Kraemer 1991, 616; Steinmann 1993, 16; Lim 2013, 5-6). Although Leiman’s thesis has been criticized, it allows one to see the complexity of the problem and avoid schematic

thinking, manifested by making the line of demarcation exclusively between canonical and non-canonical books, while the religious community's perception of a given document as inspired or uninspired by God is another important variable.

Characterizing all the definitions of the 'canon' given by biblical scholars, let alone pointing out their advantages and disadvantages, certainly deserves a more ambitious study, for which, however, there is no room within the scope of the article, given its summarizing character.

2.2. 'Protocanonical books' and 'deuterocanonical books'

In addition to the term 'canon', there remain other related concepts that are also important. 'Protocanonical books' are the books found in today's *Tanakh*, which are considered canonical by the followers of Judaism and all major Christian denominations (Tyloch 1994, 268). In the case of Jews, there are 24 books, while in the case of Christians, there are 39 books. The difference in the number of books is not material, but purely formal and is due to the different traditions of combining or dividing the books.

Protocanonical books are contrasted with 'deuterocanonical books,' that is, in the broadest sense, books found in the Greek Septuagint and Latin Vulgate, but not in the Hebrew Bible, seen as canonical by some Christian Churches (Harrison 2009, 230; Kaiser 2004, 1). The Greek numeral δεύτερος means 'second,' hence the name 'deuterocanonical books' communicates that the books in question here were considered canonical as second, chronologically speaking (Homerski 2008, 74-75; Kodell 2003, 63). The author of the distinction between protocanonical and deuterocanonical books is considered to be Sixtus of Siena, a 16th-century convert from Judaism to Roman Catholicism (Tyloch 1994, 268). Jews and Protestants confine themselves to the protocanonical books and do not recognize the deuterocanonical books as part of their Scriptures, while Roman Catholics and Eastern Orthodox disagree on how many of them belong in the canon. The Roman Catholic

Bibles include the Book of Tobit, the Book of Judith, 1 Maccabees, 2 Maccabees, the Book of Wisdom, the Wisdom of Sirach, also known as the Ecclesiasticus, and the Book of Baruch along with the *Epistle of Jeremiah* (VanderKam 2006, 71). The Roman Catholic Church also accepts deuterocanonical additions to some of the protocanonical books, including additional Greek passages in the Book of Esther and the Book of Daniel (VanderKam 2006, 71). Greek and Russian Orthodox Christians recognize as deuterocanonical all of the above, as well as 3 Maccabees, 1 Esdras, the *Prayer of Manasseh*, and *Psalm 151*, although other Orthodox Churches acknowledge more or fewer books (Chapman 2001, 98-99).

2.3. 'Apocrypha' and 'pseudepigrapha'

In the 16th century, the Roman Catholic deuterocanonical books were called 'apocrypha' by Protestants. One of the first Reformation proponents to use the term for them was Andreas Karlstadt, who did so in his 1520 work *De Canonicis Scripturis Libellus* (deSilva 2002, 38; Fohrer 1978, 481). It should be remembered that this use of the term 'apocrypha' was not unique to Protestants at the time. A contemporary of Karlstadt, Cardinal Thomas Cajetan, or rather Tommaso de Vio, known as an Italian Thomist and an opponent of Martin Luther, in a commentary on the canonical books of the Bible dedicated to the Pope also called the deuterocanonical books 'apocrypha.' (Webster 2001, 368-369) In doing so, Cajetan invoked the authority of Jerome of Stridon, from whom comes the tradition of using the term 'apocrypha' to describe deuterocanonical books when the user considers them to be non-canonical books that do not constitute the proper part of the Old Covenant (Davies 1986, 163). Etymologically, the word 'apocrypha' derives from the Greek adjective ἀπόκρυφος, i.e., 'hidden' or 'secret.' (Harrison 1979, 1184-1185) In early Christian literature, all non-canonical writings, often containing heretical and esoteric teaching, were considered apocrypha (Davies 1986, 162). However, when studying the Old Testament canon, the definition of the word 'apocrypha' does not

necessarily coincide with the most common one but rather describes a limited set of books. It should be noted that today it is mainly Protestant scholars who are inclined to call the deuterocanonical books 'apocrypha.' (Boadt 1984, 18; Tyloch 1994, 268) Unfortunately, we must agree with Bruce M. Metzger that the matter of the scope of the collection of apocryphal books is confusing, to say the least (Metzger 1957, 6). According to another, somewhat broader definition, this collection includes not only Roman Catholic or even Eastern Orthodox deuterocanonical books, but also books that we find in the LXX and the Vulgate, but not in the Jewish Bible, regardless of the Churches' opinions about their canonical or non-canonical status, such as the *Odes* and the *Psalms of Solomon* (VanderKam 2006, 71-72). In our study, we adopt a narrower definition, hence we use the terms 'apocrypha' and 'deuterocanonical books' interchangeably.

Terminological difficulties pile up when one realizes that different groups of scholars use the words 'apocrypha' and 'pseudepigrapha' differently. Usually, a 'pseudepigraph' is considered to be an inauthentic work whose authorship is attributed to a person, while this person is not its real author, in short, a literary work signed with a false name (VanderKam 2006, 72). With such a definition, in the context of the problem we are exploring, Roman Catholic biblical scholars agree, while Protestant biblical scholars understand by 'pseudepigrapha' Jewish writings from the Second Temple period, which belong neither to the canon nor to the apocrypha (Gasque 2009, 1084). With this understanding, the classification of a given work in the collection of pseudepigrapha is not necessarily related to the question of authorship (Fohrer 1978, 481-482). While the popular definition of 'apocrypha' among Protestant scholars is already familiar to us, Roman Catholic scholars mean by 'apocrypha' what Protestants understand to be 'pseudepigrapha,' that is, the non-canonical writings of Judaism from the Second Temple period (Metzger 1957, 6). It is difficult to exhaustively enumerate which works must be classified as Protestant pseudepigrapha or Roman Catholic apocrypha,

since the collection remains essentially open (Gasque 2009, 1084). James C. VanderKam noted that it is generally thought that the demonstrative content of this collection was defined by a selection of sources compiled and published by Robert H. Charles in 1913 entitled *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Charles, 1913). The first volume contains works that the editor considered apocrypha, and the second volume contains those he considered pseudepigrapha. Later, in the years 1983 and 1985, James H. Charlesworth published a broader collection of writings, entitled *The Old Testament Pseudepigrapha* (Charlesworth 1983, 1985). Charles and Charlesworth collected such works as the *Book of Jubilees*, the *Letter of Aristeas*, *1 Henoch*, the *Assumption of Moses*, and *2 Baruch*, also known as the *Apocalypse of Baruch* (VanderKam 2006, 73-74). For Polish translations of many texts that make up the collection of pseudepigrapha or apocrypha, consult *Apokryfy Starego Testamentu*, edited by Ryszard Rubinkiewicz: The title itself communicates that the scholar has adopted the Roman Catholic nomenclature (Rubinkiewicz 2016).

3. Outline of research history

The problem of the formation of the canon of the Hebrew Bible has intrigued biblical scholars for a long time. The emergence of hypotheses put forward by researchers at the dawn of modernity can be considered the beginning of research on this issue. Any opinion on the subject is necessarily constructed based on residual evidence, spread over many centuries of antiquity, hence the theories of academics often contradicted one another, and those that did enjoy a temporary consensus were sometimes reconstructed or even finally abandoned as a result of criticism. Our intention is not to submit the entire history of research, but merely a sketch, considering the most well-known and influential theories. For a more thorough description, we encourage you to consult Chapman's works (Chapman 2000, 1-70; Chapman 2013, 651-687).

3.1. State of research up to the 19th century

Already in antiquity, there was a belief among Jews and Christians that after the Israelites returned from captivity, the scribe Ezra rewrote the 24 books of the Old Testament, as these had been destroyed by the Babylonian invasion (Childs 1979, 51; Gallagher, Meade 2017, 13). Such a scenario is encountered in a pseudepigraph dated to around 90-100 B.C., known as the *4 Ezra* (Brown, Collins 2018, 1599; McDonald 2017, 352). In 1538, in his work *Massoreth ha Massoreth*, Jewish scholar Elijah Levita, attributed the establishment of the canon precisely to Ezra and the Great Synagogue, who were to group the aforementioned 24 books and divide them into three sections: The *Torah*, the *Neviim*, and the *Ketuvim*, i.e. the 'Law,' the 'Prophets,' and the 'Writings' (Brown, Collins 2018, 1599; Childs 1979, 51).

However, this traditional view, accepted until the 19th century, was called into question when biblical scholars discovered that some of the books of the *Tanakh* were written after the time of Ezra, so that the complete canon could not have been closed as early as the 5th or 4th century B.C. (Chapman 2013, 657) Moreover, the existence of the Great Synagogue itself as an institution, let alone its role in recognizing the canon, also began to be questioned, further shaking this original model (Brown, Collins 2018, 1599).

3.2. Herbert Edward Ryle's classical theory

In the 19th century, a new concept began to emerge based on Julius Wellhausen's research into the history and literature of ancient Israel and as a result of the work of scholars such as Heinrich Graetz and Frants Buhl (Childs 1979, 52; Hancock 2001, 93).

In its most recognizable form, it was formulated by Herbert Edward Ryle in his book *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*, published in 1892 (Steinmann 1993, 19-20). The theory was also solidified by numerous introductions, articles, and textbooks that led to its popularization (Chapman 2000, 6; Childs 1979, 52). Before the end of the

century, the theory, which we can describe as the ‘classical’ or ‘standard theory’ of the formation of the canon of the Jewish Bible, was practically unanimously accepted by academics (Steinmann 1993, 19; Gallagher, Meade 2017, 13). What was its main thesis? It was succinctly described by Steinmann:

This theory held that the OT canon formed in three stages corresponding to the three divisions of the canon found in Jewish Bibles. The Torah was the original section of the canon, and it was recognized by 400 BC. The Prophets were accepted by 200 BC. The Writings rounded out the canon and were officially recognized no later than AD 90 by a rabbinic council held at Jamnia. This council was responsible not only for adopting the Writings but also for closing the canon (Steinmann 1993, 19).

Why did scholars point to precisely these specific dates of Jewish acceptance of the canonicity of particular sections? Well, the standard theory was that the *Torah* must have become part of the canon during the time of Ezra, before the Jewish-Samaritan schism, which was then dated to the 5th century B.C., since it was widely known that only the Pentateuch was considered canonical by the Samaritans (Chapman 2001, 101-102). According to this concept, the apocryphal Wisdom of Sirach, through its numerous references to the figures of the prophets (Sir. 44-49) and its mention of the Twelve Minor Prophets as one collection (Sir. 49:10), seemed to imply that the canon of the *Neviim* was recognized before the author wrote down the book, i.e. before the end of the 3rd century B.C. (Chapman 2000, 4; Chapman 2001, 102) The last section, i.e. the *Ketuvim*, was discerned at the end of the 1st century A.D., and its closure, and consequently the closure of the canon of the Hebrew Bible, based on a passage from the *Mishnah Yadayim* 3.5, was attributed to a gathering of rabbis in the town of Jamnia or Jabneh, where the halachic school was located (Chapman 2000, 4; Barton 2007, 23-24).

The theory was meant to describe the stabilization of the canon primarily among Jews living in Palestine, since based on an earlier 18th-century theory it was assumed that there were two Jewish canons

in the 1st century A.D.: the narrower Palestinian one and the broader Alexandrian one (Steinmann 1993, 20). It should be mentioned, however, that Ryle disagreed with the existence of two canons and considered the model he propagated as describing the formation process of the Jewish canon as such (Chapman 2013, 685).

3.3. Collapse of the standard model

The consensus of scholars described above began to waver in the second half of the 20th century when particular segments of the theory began to be questioned.

3.3.1. The three-stage development of the canon

The foundation of the classical theory was the belief that the traditional sections of the Jewish canon were accepted by Jews chronologically so that the following sections corresponded to successive stages of the canonical process: First, the ‘Law,’ then, the ‘Prophets,’ and finally, the ‘Writings.’

Meanwhile, there were no sufficient reasons to make such an assumption, and newly discovered facts seemed to contradict such a scheme. Although documents from the 2nd century B.C. had already been cited to confirm the early existence of the triple division of the canon, scholars judged that these were not clear enough as a testimony (Steinmann 1993, 22). Although the ‘Law’ seemed to be the least controversial section of the *Tanakh*, it was concluded that the schism between Jews and Samaritans was a gradual process rather than a one-time event and that the final separation of these groups may have occurred later than formerly expected, hence the schism cannot be a tool to determine the date of canonicity of the Pentateuch (Childs 1979, 53; Lim 2013, 20). The ‘Prophets’ were rejected by the Samaritans not as a result of the historical coincidence of their non-participation in a particular stage of the canonical process, but because of their deliberate rejection of books outside the *Torah* (Chapman 2001, 103). Hypothetically, this opened the way for scholars to consider whether it was accepted as part of the canon later, but the *terminus ante quem* here was marked by the translation

of the Pentateuch into Greek, as mentioned in the pseudepigraph the *Letter of Aristeas* (Gallagher, Meade 2017, 16). Moreover, it seemed that during the Second Temple period, the section of the *Neviim* sometimes included both the 8 books usually included in it, as well as at least some books attributed to the *Ketuvim* (Gallagher, Meade 2017, 15). At that time, the most common expression summarizing the entire Hebrew Bible was 'the Law and Prophets,' even though many books, if not all 11 books, of the collection of the 'Writings,' were considered authoritative. For this reason, it can be argued that for a long time, the 'Prophets' section was regarded as a category that included all the canonical books that were not the 'Law' (Gallagher, Meade 2017, 15). Since the location of a given book in the second or third section was not a settled matter, it can be thought that the sections of the 'Prophets' and the 'Writings' were not considered to be closed consecutively, but in parallel, while the double older division and the triple younger division coexisted (Gallagher, Meade 2017, 15-16). Moreover, supporters of the classical theory thought that the books that were included in the collection of 'Writings' must have been written after 200 B.C. and were therefore not classified in the already closed the 'Prophets' section. The reality turned out to be more complicated, for while most biblical scholars consider the Book of Daniel to have been written in the 2nd century B.C., many books of the 'Writings' are now dated to an earlier period (Steinmann 1993, 23). Daniel himself has not infrequently been called a 'prophet.' (Hancock 2001, 90) The chronological order of the standard theory, which depends entirely on the three-part division of the *Tanakh*, has thus been rendered baseless.

Justified skepticism about the three-stage nature of the process of recognizing the Old Testament canon cannot be attributed to just one scholar but grew out of the cumulative observations made by many, partly thanks to landmark discoveries such as the finding of the Dead Sea scrolls.

3.3.2. Council of Jamnia theory

The so-called ‘council of Jamnia’ came to be regarded by some scholars as a crucial event, allegedly taking place around 90 A.D., which was thought to have led to the identification of the books of the *Ketuvim* and, consequently, to the stabilization of the canon. With regard to the genesis of this scholarly construct, Heinrich Graetz, who has been mentioned earlier, has often been identified as its principal originator. This, however, raises the question of whether Graetz may have drawn on the theses of Baruch Spinoza, the seventeenth-century philosopher (Aune 1991, 492-493).

It seems that the first to question the thesis of the dominant role of the council of Jamnia for the discernment of the canon was William M. Christie (Christie 1925). More famous, however, was Jack P. Lewis’ 1964 article “What Do We Mean by Jabneh?” in which the author demonstrated the falsity of the thesis (Lewis 1964). Since the publication of his work, scholars have gradually begun to notice the groundlessness of the Jamnia theory. The most obvious argument for its rejection was that there was simply no solid evidence to support it. The only text that could be cited in its defense is a passage from *Mishnah Yadayim* 3.5 (Chapman 2001, 106). The problem is that this passage, read *ad verbum*, is merely a record of the rabbis’ discussion of the Ecclesiastes and Song of Songs, specifically whether they ‘make hands unclean.’ The phrase is sometimes understood differently, such that it is sometimes denied whether it actually refers to canonicity (Broyde 1995, 69). Even if we conclude that it does, the passage from the *Mishnah* does not mention the canonicity of the ‘Writings,’ let alone the canonicity of the entire *Tanakh* (Leiman 1991, 123). This theory was also challenged by the fact that the rabbis in Jamnia did not in any way influence the shape of the canon they found by adding new books to it or removing any of them, the value of the Ecclesiastes and the Song of Songs mentioned earlier was confirmed in Jamnia based on ancient tradition (Bruce 1988, 34; Brown, Collins 2018, 1599). In addition, speaking of a ‘council’ at Jamnia

is a misconception, since it was rather the custom of Christians to gather at councils to proclaim dogmas regarding faith and morals (Hancock 2001, 93; Lim 2013, 22). The meeting of rabbis in Jamnia was held as part of a school that was founded by Johanan ben Zakkai before the fall of Jerusalem (Leiman 1991, 121). It was therefore a kind of academic debate, not a council of leaders of the people who wished to conclusively declare the binding canon of the Bible for all the Jews.

It remains for us to quote the opinion of David E. Aune, representative of most, if not all, modern scholars:

There is now widespread agreement that the notion of a “Council of Javneh” at which the third division of the Hebrew canon of scriptures was closed is a distortion of the evidence found in rabbinic sources (Aune 1991, 491).

The falsification of the view of the gathering of rabbis in Jamnia as a guarantee of the existence of a closed section of the ‘Writings’ in the second half of the 1st century A.D. made academics feel free to date the stabilization of the *Tanakh* canon much earlier or much later.

3.3.3. Two-canon theory

We have already mentioned a concept that we can colloquially call the ‘two-canon theory’ or the ‘theory of two canons.’ It postulated the existence among Jews of a Palestinian canon, which is reflected by the Hebrew Masoretic text, and an Alexandrian canon, of which the collection of books of the Greek Septuagint is a tangible witness. Gary G. Michuta takes a lengthier yet clear look at the main elements of the theory:

There existed two different canons of Scripture in the first century. One canon was held by the Hebrew-speaking Jews in Palestine. These Jews were very conservative and only accepted books written in Hebrew. This “Palestinian canon” consisted of the same books that are found in the Protestant Old Testament. The Jews in Alexandria, however, had a different canon of Scripture. The Greek-speaking Jews of Alexandria were not as conservative as those in Palestine and were willing to accept books

that were written in Greek. Their “Alexandrian canon” was larger than the canon of Palestine because they accepted the Hebrew protocanonical books as well as the Deuterocanon (Michuta 2017, 17).

According to this theory, when the Church appeared on the scene of history, Christianity was to adopt the Alexandrian canon, and Rabbinic Judaism was to confine itself to the Palestinian canon. The time of the theory’s inception is most likely the first half of the 18th century, and Francis Lee is considered its creator (Beckwith 1985, 3; Chapman 2001, 105).

The theory was rejected by scholars following the 1964 publication of Sundberg’s work *The Old Testament of the Early Church* (Sundberg 1964). The author argued that since the earliest LXX manuscripts we have date only from the 4th and 5th centuries A.D., and come from an ecclesiastical environment, they can tell us little about the pre-Christian Jewish canon (Steinmann 1993, 24). Moreover, these manuscripts, *Codex Sinaiticus* (Ⲱ), *Codex Vaticanus* (B), and *Codex Alexandrinus* (A), differ in terms of the books, so that it is difficult to speak of a stable Septuagint canon (McDonald 2007, 442; McDonald 2017, 497; Brown, Collins 2018, 1600). Furthermore, the idea of two canons was founded on presuppositions that we now know to be false. It was based, for example, on the assumption that Hellenistic Judaism was so independent of Palestinian Judaism that a competing biblical canon could have been formed within its bosom. Meanwhile, the lands of ancient Israel were hellenized to a similar degree as other Middle Eastern countries, so the cultural gap between Jerusalem and Alexandria was not so great at all, while at the turn of the eras communication between the two was quite good (Chapman 2001, 105; McDonald 2017, 228). It was also thought that the original language of the deuterocanonical books was exclusively Greek, while literary research has led scholars to conclude that some of them were written in Hebrew or Aramaic (Brown, Collins 2018, 1600; Michuta 2017, 18). The theory is also contradicted by the fact that Jewish authors, although they referred in their works to the

Greek Scriptures, which we now call the ‘Septuagint’, did not cite the deuterocanonical books as being the authoritative Word of God or even rejected them outright, likely recognizing a canon containing only the protocanonical books: Such figures include Philo of Alexandria and Flavius Josephus (Webster 2001, 320-321).

We are left to recall in this matter the just verdict of Frederick F. Bruce:

It has frequently been suggested that, while the canon of the Palestinian Jews was limited to the twenty-four books of the Law, Prophets and Writings, the canon of the Alexandrian Jews was more comprehensive. There is no evidence that this was so: indeed, there is no evidence that the Alexandrian Jews ever promulgated a canon of scripture (Bruce 1988, 44-45).

With the two-canon theory in Judaism, another established belief about the history of the Old Testament canon collapsed, heralding both a crisis and a new opportunity for biblical scholars working on the issue.

4. Current state of research

Since the basic components of the standard three-stage theory of the formation of the *Tanakh* canon were subjected to constructive criticism, the grand theory itself began to be less and less readily accepted by academics, and the consensus built around it disintegrated. Thus, in the second half of the 20th century, new concepts began to appear, although nowadays it is difficult to speak of a durable unanimity of scholars centered around one of them, as was the case during the dominance of the classical theory.

Currently, specialists interested in the history of the Old Testament canon are divided into two main factions, minimalists and maximalists. Also, within these polarized groups, the views of academics on specific issues are not uniform. One should also not forget the minority intermediate position, postulating that the stabilization of the canon of the *Vetus Testamentum* occurred at least by the 1st century B.C., represented

by Stephen G. Dempster (Dempster 2009, 69). Although we will not devote much space to his theory, in our opinion, his studies best approximate how the state of research on the canon of the Hebrew Bible presents itself in the 21st century, hence, to deepen the knowledge of the subject, we encourage the reader to study his texts (Dempster 2009, 47-50; Dempster 2016, 322-326). An excerpt from Steinmann's publication may also prove helpful (Steinmann 1993, 25-29).

Minimalists believe that the Jewish canon was not closed before the 2nd century A.D. or was closed later, as they sometimes argue in favor of the thesis that doubts on the matter persisted until the 3rd and 4th centuries A.D. (Dempster 2016, 322) The 'Law' and the 'Prophets' sections were recognized as part of the canon even before the turn of the eras, while the 'Writings' section remained open for a long time (Dempster 2016, 322-323). The minimalist position is occasionally characterized as a refined version of the classical theory, as it sometimes distinguishes three stages in the formation of the *Tanakh* canon corresponding to three traditional sections (Dempster 2009, 49; Dempster 2016, 323). According to the minimalists, the Jews did not recognize the canon in its contemporary form before the rise of Christianity, hence the Church was faced with the necessity of discerning its Old Testament canon, which eventually resulted in the adoption of a broader canon, of which the Septuagint is an accurate image (Dempster 2009, 49; Dempster 2016, 323). This group includes such scholars as John Barton, James A. Sanders, Lee Martin McDonald, David M. Carr, James C. VanderKam, and Eugene Ulrich (Dempster 2009, 48; Dempster 2016, 322-323).

The maximalists, on the other hand, believe that the canon of the Jewish Bible had in principle reached stability by the 2nd century B.C. (Dempster 2016, 323) They frequently see Judah Maccabee, one of the leaders of the Jewish uprising against the Seleucids, as a figure who made a special contribution to the constitution of the canon of the Hebrew Bible. In their view, the later decisions of the rabbis on the matter, which were made after the destruction of the Jerusalem Temple in 70 A.D.,

did not testify to earlier Jewish uncertainty about the canon but merely sanctioned the *status quo*. Accordingly, the newly formed Church took over the closed canon of the Old Testament from the Synagogue, but as Christianity progressed away from its Jewish roots, doubts arose in the Church on this issue, especially regarding the status of the deuterocanonical books or the apocrypha (Dempster 2009, 48-49; Dempster 2016, 323-324). The maximalist camp includes scholars such as Sid Z. Leiman, Roger T. Beckwith, E. Earle Ellis, Philip R. Davies, and Andrew E. Steinmann (Dempster 2009, 48; Dempster 2016, 323).

Although the minimalist position seems to be more popular today, both sides of the controversy can provide a plausible interpretation of the available evidence (Dempster 2009, 48; Dempster 2016, 322, 325). The problem with the study of the formation of the *Tanakh* canon is that, due to the limited number of surviving historical sources, it is difficult to describe what exactly the process of the formation of the canon looked like, and the surviving testimonies can be interpreted divergently (Dempster 2016, 322). Minimalists accuse maximalists of being influenced by the traditional view of the Old Testament canon that prevailed even before the 19th century (Dempster 2009, 49). They also claim that maximalists are guilty of reading chronologically earlier evidence in light of later realities, in which we are already dealing with a stable canon. The maximalists, on the other hand, accuse the minimalists of clinging to an outdated and falsified concept, which Ryle's standard theory turned out to be. They also believe that it is a mistake on the part of the minimalists to understand the concept of the 'canon' primarily from the perspective of an exclusive definition, which naturally results in the conclusion that a closed canon in Judaism can only be spoken of relatively late (Dempster 2009, 49). According to the minimalists, the maximalists over-interpret the early testimonies, and according to the maximalists, the minimalists refuse to draw all the conclusions from the early testimonies that these allow.

5. Conclusion

We fully agree with Dempster's assessment that "[t]he field of OT canonical studies can be confusing." (Dempster 2009, 47) Not only studying the formation process of the canon of the Hebrew Bible but even reliably and accurately describing the current state of the debate on this issue is no small challenge.

Nonetheless, the problem cannot be trivialized, as it is not just a subject of academic debate. The discussion affects our opinions on the Old Testament canon in Christianity. If the minimalists are right, then the Jews did not establish the canon of the *Tanakh* before the divergence of the paths of the Synagogue and the Church, so the Church was forced to shape its own. If, on the other hand, the maximalists are right, then the Jews discerned the canon of their Bible before the Church was formed, and thus the Church owes its canon to the Synagogue. As long as the dispute between minimalists and maximalists remains unsettled, the question of the community whose prerogative it is to properly discern the normative canon for Christians will remain unanswered. From this arises the dispute over the canon of the *Vetus Testamentum* between Protestants and Roman Catholics, who disagree about the extra-canonical or canonical status of the collection of works, which some call 'apocrypha' and others 'deuterocanonical books'.

We hope that through this article, this area of research within biblical studies, namely, the study of the emergence of the Old Testament canon, has proved at least somewhat clearer to the reader. The reading of this paper may serve as a suitable introduction to an independent and, at the same time, more informed exploration of the scholarly literature published by minimalists, maximalists, and academics who cannot be assigned to any of these groups. It is hoped that the article will play its part in Polish scholarly and popular discourse, raising awareness as to the current state of knowledge regarding what the process of formation of the canon of the Jewish Bible may or could not have looked like. This is especially important since there is now a clear consensus of scholars

from all major schools of thought as to the obsolescence of Ryle's standard model.

Bibliography

- Aune, David E. 1991. „On the Origins of the «Council of Javneh» Myth.” *Journal of Biblical Literature* 110 (3): 491-493.
- Barton, John. 2007. *The Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. London: Darton/Longman and Todd Ltd.
- Beckwith, Roger T. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*. London: SPCK.
- Beyer, Hermann Wolfgang. 1965. „καὶ νόν.” In *The Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, Gerhard W. Bromiley, vol. 3, 595-602. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Boadt, Lawrence. 1984. *Reading the Old Testament: An Introduction*. New York: Paulist Press.
- Brown, Raymond E., and Raymond F. Collins. 2018. „Kanon ksiąg świętych.” In *Katolicki Komentarz Biblijny*. Red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, 1591-1619. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Broyde, Michael J. 1995. „Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs.” *Judaism* 44 (1): 65-79.
- Bruce, Frederick F. 1988. *The Canon of Scripture*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Chapman, Stephen B. 2000. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Chapman, Stephen B. 2001. „Canon. Old Testament.” In *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Ed. Michael D. Coogan, vol. 1, 96-109. Oxford: Oxford University Press.

- Chapman, Stephen B. 2013. „Modernity’s Canonical Crisis: Historiography and Theology in Collision.” In *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Ed. Magne Sæbø, vol. 3/1, 651-687. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chapman, Stephen B. 2016. „Collections, canons, and communities.” In *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament*. Ed. Stephen B. Chapman, Marvin A. Sweeney, 28-54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Charles, Robert H., ed. 1913. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. vol. 1-2. Oxford: Clarendon Press.
- Charlesworth, James H., ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. Garden City/New York: Doubleday.
- Charlesworth, James H., ed. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. Garden City/New York: Doubleday.
- Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Christie, William M. 1925. „Jamnia Period in Jewish History.” *Journal of Theological Studies* 26: 347-364.
- Collins, John J. 2010. „Canon, Canonization.” In *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Ed. John J. Collins, Daniel C. Harlow, 460-463. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Davies, T. Witton. 1986. „Apocrypha.” In *The International Standard Bible Encyclopedia*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, vol. 1, 161-165. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Dempster, Stephen G. 2009. „Canons on the Right and Canons on the Left: Finding a Resolution in the Canon Debate.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (1): 47-77.
- Dempster, Stephen G. 2016. „The Old Testament Canon, Josephus, and Cognitive Environment.” In *The Enduring Authority*

- of the Christian Scriptures. Ed. Donald A. Carson, 321-361. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- deSilva, David A. 2002. *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Fohrer, Georg. 1978. *Introduction to the Old Testament*. London: SPCK.
- Gallagher, Edmon L., and John D. Meade. 2017. *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Gasque, W.Ward 2009. „Pseudepigrapha.” In *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. Ed. Merrill C. Tenney, Moisés Silva, vol. 4, 1084-1086. Grand Rapids: Zondervan.
- Hancock, Rebecca S. 2001. „Canon. Hebrew Bible.” In *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Ed. Michael. D. Coogan, vol. 1, 87-96. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, Roland K. 1979. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Harrison, Roland K. 2009. „Apocrypha.” In *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. Ed. Merrill C. Tenney, Moisés Silva, vol. 1, 230-238. Grand Rapids: Zondervan.
- Homerski, Józef. 2008. „Traktat II. Kanon ksiąg świętych.” In *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Ed. Jan Szlaga, 69-97. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kaiser, Otto. 2004. *The Old Testament Apocrypha: An Introduction*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Kodell, Jerome. 2003. *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*. Trans. Michał Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kraemer, David. 1991. „The Formation of the Rabbinic Canon: Authority and Boundaries.” *Journal of Biblical Literature* 110 (4): 613-630.
- Kruger, Michael J. 2013. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Nottingham: Apollos.

- Leiman, Sid Z. 1991. *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. New Haven: The Connecticut Academy of Arts and Science.
- Lewis, Jack P. 1964. „What Do We Mean by Jabneh?” *Journal of Bible and Religion* 32 (2): 125-132.
- Lim, Timothy H. 2013. *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven/London: Yale University Press.
- McDonald, Lee Martin. 2007. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McDonald, Lee Martin. 2017. *The Formation of the Biblical Canon*. Vol. 1. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Metzger, Bruce M. 1957. *An Introduction to the Apocrypha*. New York: Oxford University Press.
- Metzger, Bruce M. 1989. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.
- Michuta, Gary G. 2017. *15 Myths, Mistakes and Misrepresentations about the Deuterocanon*. Livonia: Nikaria Press.
- Rubinkiewicz, Ryszard, ed. 2016. *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Sanders, James A. 1992. „Canon. Hebrew Bible.” In *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Ed. David Noel Freedman, vol. 1, 837-852. New York: Doubleday.
- Sanecki, Artur. 2008. *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Steinmann, Andrew E. 1993. *The Oracles of God: The Old Testament Canon*. St. Louis: Concordia Academic Press.
- Sundberg, Albert C. 1964. *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tyloch, Witold. 1994. *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.
- VanderKam, James C. 2006. *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*. Trans. Piotr Krupczyński. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

- Webster, John. 2003. „‘A Great and Meritorious Act of the Church’? The Dogmatic Location of the Canon.” In *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons*. Ed. John Barton, Michael Wolter, 95-126. Berlin: Walter de Gruyter.
- Webster, William. 2001. *Holy Scripture: The Ground and Pillar of Our Faith*. Vol. 2. Battle Ground: Christian Resources.



Kanon Starego Testamentu. Terminologia, historia badań i ich aktualny stan

The Old Testament canon.
Terminology, history of research and its current status

Słowa kluczowe: kanon, Stary Testament, Biblia hebrajska, *Tanach*, synod w Jamni, kanon palestyński, kanon aleksandryjski, Septuaginta, LXX, Herbert Edward Ryle, maksymaliści, minimaliści, Roger T. Beckwith, Lee Martin McDonald

Key words: canon, Old Testament, Hebrew Bible, *Tanakh*, council of Jamnia, Palestinian canon, Alexandrian canon, Septuagint, LXX, Herbert Edward Ryle, maximalists, minimalists, Roger T. Beckwith, Lee Martin McDonald

Streszczenie

Artykuł stanowi prezentację stanu badań nad procesem kształtowania się kanonu Starego Testamentu, włączając w to zarówno ich historię, jak i aktualny stan. Dla zachowania klarowności wywód rozpoczyna się od przedstawienia niuansów terminologii, zważywszy na właściwe dla niej niejednoznaczności, wynikające z jednej strony ze skomplikowania samego tematu, z drugiej strony z różnic poglądów w gronie badaczy. W dalszej kolejności następuje podsumowanie historii badań, ze szczególnym uwzględnieniem powstania, tez i upadku standardowej teorii, sformułowanej przez Herberta Edwarda Ryle'a w 1892 r. Z kolei ostatnią część stanowi opis współczesnego stanu badań, a zwłaszcza poglądów dwóch głównych stronnictw uczonych – minimalistów oraz maksymalistów. Biorąc pod uwagę ciągłą popularność

¹ Mgr Konrad Buzała, Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

klasycznej teorii w polskim dyskursie naukowym, autor ma nadzieję na przyczynienie się do wzrostu świadomości w sprawie XXI-wiecznych ujęć dziejów formowania się kanonu biblijnego.

Abstract

This article presents the state of research on the process of the formation of the Old Testament canon, including both its history and its current status. For the sake of clarity, it begins with a presentation of the nuances of the terminology, given the ambiguities inherent in it, resulting on the one hand from the complexity of the subject itself, and the other from differences of opinion among scholars. This is followed by a summary of the history of research, with a particular focus on the rise, theses, and demise of the standard theory, formulated by Herbert Edward Ryle in 1892. The final section describes the status of contemporary research, especially the views of the two main groups of scholars, i.e. the minimalists and the maximalists. Given the continued popularity of classical theory in Polish academic discourse, the author hopes to contribute to a growing awareness of 21st-century accounts of the history of the formation of the biblical canon.

1. Wprowadzenie

Im dłużej zajmujemy się problemem rozwoju kanonu Starego Testamentu, tym bardziej upewniamy się, że należy on do najbardziej ryzykownych. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że ten czysto historyczny obszar badawczy nie powinien wzbudzać większych kontrowersji. Jednak przy próbie postawienia pozornie niewinnej tezy na temat procesu jego formacji czy nawet przy neutralnym opisie tej problematyki, łatwo jest nieświadomie zainicjować spór o charakterze naukowym, religijnym czy konfesyjnym.

Biorąc to pod uwagę, zanim przejdziemy do właściwej części artykułu, w której przedstawimy różnorodność spojrzeń na definicje związanych z tematem pojęć, w ramach wstępu sami postaramy się – uprzedzając potencjalne zarzuty – wyjaśnić przyczyny stojące za preferowaniem przez nas tych, a nie innych rozwiązań językowych. Wydaje się jasne, że kiedy Żydzi odwołują się do swojego Pisma Świętego, nie określają go w praktyce religijnej mianem ‘Starego Testamentu’.

ponieważ ma ono wyraźnie chrześcijańskie zabarwienie (Chapman 2016, 36). W naszym studium postanowiliśmy jednak traktować synonimicznie takie nazwy jak ‘Stary Testament’, ‘Stare Przymierze’, ‘*Vetus Testamentum*’, ‘Biblia żydowska’, ‘Biblia hebrajska’ oraz ‘*Tanach*’. Jest to zresztą standardowe postępowanie w publikacjach naukowych na temat kanonu, czego najlepszym dowodem są tytuły książek i artykułów, które można znaleźć w bibliografii. Co więcej, kanon biblijny stanowi problem dwuaspektowy – posiada bowiem zarówno wymiar historyczny, jak i teologiczny. Chociaż w naszym artykule pragniemy zająć się jedynie zrelacjonowaniem dziejów badań nad kanonem, to należy być świadomym, że nie sposób przeprowadzić takiego badania bez przyjęcia pewnych założeń światopoglądowych. Sprowadzenie kanonu Biblii wyłącznie do fenomenu determinowanego przez społeczność religijną zostało nazwane przez Johna Webstera „naturalizacją kanonu” (Webster 2003, 101). Tymczasem tradycyjnie Żydzi i chrześcijanie przypisywali swoim Pismom nie tylko naturalne, lecz także nadnaturalne pochodzenie, uważając je za świadectwo Bożego objawienia względem człowieka. Z tej perspektywy – chociaż właściwym jest mówić o ‘formowaniu się’ kanonu – można postrzegać ten sam proces jako proces ‘rozpoznawania’ kanonu przez lud Boży. W związku z tym w naszym artykule będziemy stosować te i podobne określenia w sposób wymienny, ponieważ przyjęcie naturalizmu metodologicznego w celu opisanego zjawiska, które z definicji nie sprowadza się do sfery naturalnej, nieuchronnie stanowiłoby redukcjonistyczne nadużycie.

Należy dodać, że celem niniejszego opracowania jest nie tylko eksplicacja zestawu kluczowych dla zagadnienia terminów, lecz także opisanie dotychczasowych wysiłków uczonych zgłębiających historię kanonu biblijnego wraz z prezentacją współczesnego stanu dyskusji.

2. Wyjaśnienie terminologii

W 1979 r. Brevard S. Childs dostrzegł, iż uczeni nie zgadzają się ze sobą w kwestii kanonu głównie z uwagi na brak konsensusu w sprawie

właściwej terminologii, a jego obserwacja pozostaje aktualna także dzisiaj (Childs 1979, 51). Z tego względu myślimy, że konieczne jest wyłożenie znaczenia stosowanych przez autora pojęć, zwłaszcza że to właśnie różnica w rozumieniu przyjmowanych definicji zawiera w sobie załączek sporu pomiędzy minimalistami a maksymalistami, czyli dwoma współczesnymi stronnictwami badaczy, które utrzymują sprzeczne stanowiska w odniesieniu do czasu stabilizacji kanonu Starego Testamentu.

2.1. 'Kanon'

Termin 'kanon' jest pojęciem nie tylko podstawowym i centralnym dla naszego artykułu, ale i najtrudniej definiowalnym. Pod względem etymologicznym rzeczownik 'kanon' przeniknął do naszego języka za pośrednictwem łaciny i stanowi transliterację greckiego κανών, wywodzącego się od słowa κάνη, które oznacza trzcinę (Bruce 1988, 17; Metzger 1989, 289). Z kolei κάνη może być zapożyczeniem pochodzenia semickiego – hebrajski odpowiednik to קנה, tj. zarówno trzcina, jak i pręt mierniczy (Beyer 1965, 596). Podczas gdy w językach semickich termin ten zaczął być kojarzony z jednostką mierniczą, w grece czasów Homera odnosił się do prostego pręta, bez konotacji miary (Sanecki 2008, 21). W późniejszym piśmiennictwie greckim widoczna jest jednak ewolucja z dosłownego do bardziej metaforycznego znaczenia pojęcia, tak że zaczęło być ono stosowane wobec normy, standardu czy kryterium w kontekście różnych dziedzin życia, w tym sztuki czy moralności (Sanecki 2008, 22; Metzger 1989, 289-290).

W Nowym Testamencie słowo to występuje tylko u Pawła z Tarsu i to w znaczeniu właściwego wzorca postępowania (Ga 6,16) albo wyznaczonego mu przez Boga zakresu geograficznego jego misji apostołskiej (2 Kor 10,13.15-16) (McDonald 2017, 79). U wczesnych ojców Kościoła od czasów powstania listu przypisywanego Klemensowi Rzymskiemu udokumentowane jest odnoszenie terminu do chrześcijańskiej *regula fidei*, tj. 'reguły wiary' (Metzger 1989, 290). Dopiero od 2 poł. IV w. po Chr. słowo 'kanon' zaczęło być używane w odniesieniu do oficjalnie uznanego spisu czy listy ksiąg, które mogą być publicznie czytane

w Kościele i są natchnione przez Boga. Po 350 r. Atanazy z Aleksandrii rozróżniał między księgami kanonicznymi oraz niekanonicznymi, z kolei ok. 380 r. Amfiloch z Ikonium pisał już o kanonie jako zbiorze Pism natchnionych (Metzger 1989, 292).

2.1.1. Definicja ekskluzywna

Ponieważ rzeczownik ‘kanon’ zaczął być stosowany w ten sposób dopiero w IV w. po Chr. i to w środowisku chrześcijańskim, niektórzy uczeni, np. John J. Collins, sądzą, że używanie go w stosunku do Pism judaizmu w okresie Drugiej Świątyni jest anachronizmem (Collins 2010, 460). John Barton twierdzi, że termin ten nie powinien być wykorzystywany, dopóki nie będziemy mogli mówić o zamkniętej liście ksiąg Pisma i nie jest w swoim przekonaniu odosobniony (Barton 2007, 44). Definicja kanonu jako ustalonej, ostatecznej i zamkniętej listy ksiąg została opracowana przez Alberta C. Sundberga, a upowszechniona przez innych badaczy, zwłaszcza Lee Martina McDonalda (Kruger 2013, 29-30). Michael J. Kruger nazwał ją za Stephenem B. Chapmanem ‘definicją ekskluzywną’ – tutaj i w przypadku kolejnych definicji korzystamy z nazewnictwa przyjętego przez Krugera, gdyż uważamy je za wyjątkowo trafne (Kruger 2013, 29). Charakterystyczne dla definicji Sundberga jest rozróżnienie pomiędzy ‘Pismem’ a ‘kanonem’. ‘Pismo’ to „dokument funkcjonujący jako autorytatywny w społeczności religijnej”, a ‘kanon’ to „ustalona norma lub zbiór Pism, który definiuje wiarę i tożsamość pewnej społeczności religijnej” (McDonald 2007, 54)². Gdy zaakceptujemy takie rozróżnienie, nie możemy posługiwać się pojęciem ‘otwartego kanonu’, a więc kanonu, do którego mogą wciąż zostać dołączone nowe księgi lub z którego pewne księgi mogą wciąż zostać wyłączone. Wspólnota, która pozostaje otwarta na przyjęcie nowych ksiąg do zbioru autorytatywnych dokumentów albo na usunięcie z niego pewnych ksiąg nie posiada ‘kanonu’ – posiada jedynie ‘Pismo’.

² Wszystkie tłumaczenia cytatów z dzieł obcojęzycznych pochodzą od autora artykułu.

Konsekwencją przyjęcia definicji ekskluzywnej jest to, iż o ‘zamkniętym kanonie’ – a więc w zasadzie jedynym spełniającym jej warunki – można mówić stosunkowo późno (Chapman 2001, 107). Należy również nadmienić, że definicja kanonu jako ustalonej, ostatecznej i zamkniętej listy książek jest wśród współczesnych specjalistów najbardziej popularna i najchętniej bywa przyjmowana przez minimalistów (Kruger 2013, 30-31).

2.1.2. Definicja funkcjonalna

Za obrońcę konkurencyjnej perspektywy uważany jest wspomniany już przez nas Childs, lecz jako na jej prekursorów wskazuje się na Adolfa Harnacka i Teodora Zahna (Kruger 2013, 35-36). Kruger określił ją jako ‘definicję funkcjonalną’ (Kruger 2013, 34-35). Według Childsa rozróżnienie na ‘Pismo’ i ‘kanon’ jest zbędne i wysoce problematyczne, ponieważ z kanonem mamy do czynienia już wtedy, gdy w swojej praktyce społeczność uznaje daną księgę za autorytatywne Pismo (Childs 1979, 58-59). Termin ‘kanon’ może być więc stosowany do opisu całego ‘procesu kanonicznego’, w którym zdefiniowanie ostatecznej listy książek, której wymagają zwolennicy definicji ekskluzywnej, stanowi tylko punkt kulminacyjny. Gdy przyjmiemy takie spojrzenie, za właściwe możemy uznać pojęcia ‘otwarty kanon’ i ‘zamknięty kanon’ jako opisujące kolejne etapy procesu kształtowania się stabilnego zbioru książek. Parafrazując słowa Jamesa A. Sandersa, kanon w sensie funkcjonalnym poprzedza kanon w sensie formalnym (Sanders 1992, 843). Gerald T. Sheppard dokonał rozróżnienia między dwoma conceptami, którym przypisał oznaczenia ‘kanon 1’ oraz ‘kanon 2’ – mógł to uczynić pod wpływem myśli Sandersa (McDonald 2007, 55). Termin ‘kanon 1’ odnosi się do jakiegokolwiek autorytatywnego dla danej społeczności przekonania, przekazywanego ustnie lub pisemnie, które jest uważane przez jej członków za Boży głos (McDonald 2007, 55). ‘Kanon 2’ dotyczy idei utrwalenia i ustandaryzowania autorytetu, tak że przekonanie staje się normą, która nie może już być zmieniona (McDonald 2007, 55-56). Co ważne, według Shepparda do obu kategorii można zaliczyć nie tylko spisane dokumenty,

ale i tradycje czy nawet cieszące się religijnym autorytetem osoby, choć w kontekście kanonu biblijnego jego kategorie należy odnieść oczywiście do ksiąg Starego Testamentu. Propozycja Andrew E. Steinmanna, w ramach której 'kanon' definiuje jako „zbiór autorytatywnych i natchnionych przez Boga ksiąg, uznanych za takie przez przytłaczającą większość w danej wspólnocie religijnej”, nawiązuje do funkcjonalnego rozumienia kanonu (Steinmann 1993, 18). Następstwem zaakceptowania definicji funkcjonalnej jest możliwość datowania zamknięcia kanonu wcześniej niż w przypadku definicji ekskluzywnej, stąd szczególnie maksymaliści są do niej przychylnie nastawieni (Chapman 2001, 107).

2.1.3. Inne definicje

Skoro omówiliśmy dwie dominujące w środowisku biblistów definicje 'kanonu', sądzimy, że przydatne będzie także wspomnienie o mniej popularnych, choć naszym zdaniem rozjaśniających pewne aspekty problemu definicjach.

Kruger, którego nazewnictwem się do tej pory posilkowaliśmy, do dwóch głównych definicji, których używają badacze, proponuje dołączyć 'definicję ontologiczną', podkreślającą, że z punktu widzenia teologii kanon składa się z autorytatywnych ksiąg, które Bóg dał swojemu ludowi (Kruger 2013, 40). Z Bożej perspektywy księgi nie 'stają się' autorytatywne i kanoniczne, lecz od chwili powstania 'są' takimi na mocy swojego pochodzenia. Uznając definicję ontologiczną, możemy mówić nie tylko o kanonie, lecz o zamkniętym kanonie tuż po spisaniu ostatniej księgi *Tanachu*. Należy jednak pamiętać, że Kruger nie postrzega definicji ontologicznej jako sprzecznej z definicją ekskluzywną i funkcjonalną, ale jako współtworzącą z nimi pełen obraz kanonu jako wielowymiarowego fenomenu (Kruger 2013, 42-46).

W tym kontekście warto wymienić również wkład naukowy Sida Z. Leimana. Na podstawie studium literatury rabinicznej podzielił kanoniczne księgi żydowskie na dwie grupy – natchnione i nienatchnione (Leiman 1991, 14-15). Do pierwszej zaliczył wszystkie księgi Biblii hebrajskiej, zaś do drugiej dzieła autorytatywne dla Żydów, np. *Misznę*

(Leiman 1991, 14-15). Jego opinię podważył David Kraemer, a poważne zarzuty wobec niej wysunęli Andrew E. Steinmann i Timothy H. Lim (Kraemer 1991, 616; Steinmann 1993, 16; Lim 2013, 5-6). Chociaż teza Leimana została poddana krytyce, to pozwala dostrzec złożoność problemu i uniknąć schematycznego myślenia, objawiającego się czynieniem linii demarkacyjnej wyłącznie między księgami kanonicznymi i niekanonicznymi, podczas gdy postrzeganie danego dokumentu przez wspólnotę religijną jako natchnionego czy nienatchnionego przez Boga stanowi kolejną istotną zmienną.

Scharakteryzowanie wszystkich podawanych przez biblistów definicji 'kanonu', a tym bardziej wskazanie na ich zalety i wady z pewnością zasługuje na ambitniejsze opracowanie. W ramach niniejszego artykułu, który ma charakter podsumowujący, nie ma jednak miejsca na szersze i bardziej wyczerpujące omówienie tych kwestii.

2.2. 'Księgi protokanoniczne' i 'deuterokanoniczne'

Poza terminem 'kanon', któremu poświęciliśmy już relatywnie dużo miejsca, ważne pozostają jeszcze inne, choć powiązane z nim pojęcia.

'Księgi protokanoniczne' to księgi znajdujące się w dzisiejszym *Tanachu*, które są uważane za kanoniczne przez wyznawców judaizmu oraz wszystkie największe wyznania chrześcijańskie (Tyloch 1994, 268). W przypadku Żydów chodzi o 24 księgi, zaś w przypadku chrześcijan o 39 ksiąg – różnica w liczbie ksiąg nie jest materialna, lecz wyłącznie formalna i wynika z odmiennych tradycji łączenia czy dzielenia ksiąg.

Księgom protokanonicznym przeciwstawia się 'księgi deuterokanoniczne' lub 'wtórnokanoniczne', a więc – w najszerszym sensie – księgi, które znajdujemy w greckiej Septuagincie i łacińskiej Wulgacie, lecz nie w Biblii hebrajskiej, postrzegane jako kanoniczne przez niektóre Kościoły chrześcijańskie (Harrison 2009, 230; Kaiser 2004, 1). Grecy liczebnik δεύτερος oznacza 'drugi', stąd nazwa 'księgi deuterokanoniczne' komunikuje, że księgi, o których tu mowa, zostały uznane za kanoniczne w drugiej kolejności (Homerski 2008, 74-75; Kodell 2003, 63). Za autora rozróżnienia między księgami protokanonicznymi

i deuterokanonicznymi uważa się Sykstusa ze Sieny, żyjącego w XVI w. konwertytę z judaizmu na rzymski katolicyzm (Tyloch 1994, 268). Żydzi i protestanci ograniczają się do ksiąg protokanonicznych i nie uznają ksiąg wtórnokanonicznych za część Pisma Świętego, a rzymscy katolicy i prawosławni nie zgadzają się w kwestii tego, jak wiele z nich należy do kanonu. W Bibliach rzymskokatolickich są to Księga Tobiasza, Księga Judyty, 1 Księga Machabejska, 2 Księga Machabejska, Księga Mądrości, Mądrość Syracha, zwana też Eklezjastykiem oraz Księga Barucha wraz z Listem Jeremiasza (VanderKam 2006, 71). Kościół Rzymskokatolicki przyjmuje też deuterokanoniczne dodatki do niektórych ksiąg protokanonicznych, w tym dodatkowe fragmenty greckie w Księdze Estery oraz Księdze Daniela (VanderKam 2006, 71). Grecy i rosyjscy prawosławni uznają za deuterokanoniczne wszystkie powyższe oraz 3 Księgę Machabejską, 1 Księgę Ezdrasza, Modlitwę Manasessa i Psalm 151, choć inne Cerkwie prawosławne używają większej lub mniejszej liczby ksiąg (Chapman 2001, 98-99).

2.3. ‘Apokryfy’ i ‘pseudoepigrafy’

W XVI w. rzymskokatolickie księgi deuterokanoniczne były nazywane przez protestantów ‘apokryfami’. Jednym z pierwszych stronników reformacji, który użył wobec nich tego terminu, był Andreas Karlstadt, który uczynił to w dziele „De Canonicis Scripturis Libellus” z 1520 r. (deSilva 2002, 38; Fohrer 1978, 481) Trzeba pamiętać, iż takie zastosowanie pojęcia ‘apokryfy’ nie było w tym czasie unikalne dla protestantów. Współczesny Karlstadtowi kardynał Tomasz Kajetan, a właściwie Tommaso de Vio – znany jako włoski tomista i przeciwnik Marcina Lutra – w zadedykowanym papieżowi komentarzu do kanonicznych ksiąg Biblii także nazwał księgi wtórnokanoniczne ‘apokryfami’ (Webster 2001, 368-369). Kajetan powołał się przy tym na autorytet Hieronima ze Strydonu, od którego pochodzi tradycja korzystania z terminu ‘apokryfy’ jako opisującego księgi deuterokanoniczne, gdy używający go uważa je za księgi niekanoniczne, niekonstytuujące właściwej części Starego Przymierza (Davies 1986, 163). Etymologicznie słowo ‘apokryfy’

wywodzi się od greckiego przymiotnika ἀπόκρυφος, tj. ‘ukryty’ lub ‘tajemny’ (Harrison 1979, 1184-1185). W literaturze wczesnochrześcijańskiej za apokryfy uchodziły wszystkie niekanoniczne pisma, często zawierające heretycką i ezoteryczną naukę (Davies 1986, 162). Jednakże w przypadku studiów nad kanonem Starego Testamentu definicja słowa ‘apokryfy’ niekoniecznie pokrywa się z najczęściej spotykaną, ale opisuje raczej ograniczony zbiór ksiąg. Należy zaznaczyć, że współcześnie to głównie protestanccy uczeni skłonni są nazywać księgi deuterokanoniczne ‘apokryfami’ (Boadt 1984, 18; Tyloch 1994, 268). Niestety, musimy zgodzić się z Bruce’em M. Metzgerem, że sprawa zakresu zbioru ksiąg apokryficznych jest co najmniej myląca (Metzger 1957, 6). Według innej, nieco szerszej definicji, zbiór ten obejmuje nie tylko rzymskokatolickie czy nawet prawosławne księgi wtórnokanoniczne, lecz również księgi, które znajdujemy w LXX oraz Wulgacie, ale nie w Biblii żydowskiej, niezależnie od opinii Kościołów o ich kanonicznym lub niekanonicznym statusie – choćby Ody oraz Psalm Salomona (VanderKam 2006, 71-72). W naszym opracowaniu przyjmujemy węższą definicję, stąd wymiennie stosujemy terminy ‘apokryfy’ i ‘księgi deuterokanoniczne’.

Trudności terminologiczne piętrzą się, gdy uświadomimy sobie, że różne grupy badaczy odmiennie posługują się słowami ‘apokryfy’ i ‘pseudoepigrafy’. Zwykle za pseudoepigraf uważa się nieautentyczne dzieło, którego autorstwo przypisywano danej osobie, podczas gdy ta nie jest jego rzeczywistym autorem, krótko mówiąc – „dzieło literackie podpisane fałszywym imieniem” (VanderKam 2006, 72). Z taką definicją – w kontekście zgłębianego przez nas problemu – zgadzają się bibliści rzymskokatolicki, tymczasem protestanccy przez ‘pseudoepigrafy’ rozumieją pisma żydowskie z okresu Drugiej Świątyni, które nie należą ani do kanonu, ani do apokryfów (Gasque 2009, 1084). Przy takim rozumieniu zakwalifikowanie danego utworu do zbioru pseudoepigrafów nie musi być związane z kwestią autorstwa (Fohrer 1978, 481-482). Popularna wśród protestanckich naukowców definicja ‘apokryfów’ jest już nam znana, natomiast przez ‘apokryfy’ rzymskokatolicki naukowcy

rozumieją to, co protestanci przez ‘pseudoepigrafy’, a więc niekanoniczne pisma judaizmu z okresu Drugiej Świątyni (Metzger 1957, 6). Trudno w wyczerpujący sposób wyłożyć, które dzieła trzeba zaliczyć do protestanckich pseudoepigrafów czy rzymskokatolickich apokryfów, gdyż zbiór ten pozostaje w zasadzie otwarty (Gasque 2009, 1084). James C. VanderKam zauważył, iż na ogół sądzi się, że w demonstratywny sposób zawartość tego zbioru zdefiniował opracowany i wydany przez Roberta H. Charlesa w 1913 r. wybór źródeł pt. „The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English” (Charles 1913). W pierwszym tomie znajdują się utwory, które redaktor uważał za apokryfy, a w drugim te, które uznawał za pseudoepigrafy. Później, w latach 1983 i 1985, James H. Charlesworth opublikował szerszy zbiór pism, zatytułowany „The Old Testament Pseudepigrapha” (Charlesworth 1983; Charlesworth 1985). Charles i Charlesworth zgromadzili w swoich opracowaniach takie dzieła jak chociażby Księga Jubileuszy, List Arysteasza, 1 Księga Henocha, Wniebowzięcie Mojżesza czy 2 Księga Barucha, zwana też Apokalipsą Barucha (VanderKam 2006, 73-74). W celu zapoznania się z polskimi przekładami wielu tekstów składających się na zbiór pseudoepigrafów lub apokryfów należy sięgnąć do „Apokryfów Starego Testamentu” pod redakcją Ryszarda Rubinkiewicza – sam tytuł komunikuje, iż badacz obrał rzymskokatolickie nazewnictwo (Rubinkiewicz 2016).

3. Zarys historii badań

Problem formowania się kanonu Biblii hebrajskiej frapował biblistów od dawna, a za początek badań nad tym zagadnieniem można uznać pojawienie się hipotez wysnuwanych przez uczonych u zarania nowożytności. Wszelkie opinie na ten temat z konieczności konstruowane są w oparciu o szczątkowy materiał dowodowy, rozlokowany na przestrzeni wielu wieków starożytności, stąd teorie badaczy często stały ze sobą w sprzeczności, a te, które mogły cieszyć się tymczasowym konsensem, bywały na skutek krytyki rekonstruowane lub nawet finalnie

zarzucane. Naszą intencją nie jest przedłożenie całej historii badań, lecz zaledwie szkicu uwzględniającego najbardziej znane i wpływowe teorie. W celu zaznajomienia się z obszerniejszym i dokładniejszym opisem zachęcamy do sięgnięcia po prace Chapmana (Chapman 2000, 1-70; Chapman 2013, 651-687).

3.1. Stan badań do XIX w.

Już w antyku pojawiło się wśród Żydów i chrześcijan przekonanie, że po powrocie Izraelitów z niewoli skryba Ezdrasz spisał ponownie 24 księgi Starego Testamentu, gdyż te uległy zniszczeniu w wyniku najazdu Babilończyków (Childs 1979, 51; Gallagher, Meade 2017, 13). Z takim scenariuszem spotykamy się w datowanym na ok. 90-100 r. po Chr. pseudoepigrafie, znanym jako 4 Księga Ezdrasza (Brown, Collins 2018, 1599; McDonald 2017, 352). W 1538 r. uczony żydowski Elia Lewita w dziele „Massoreth ha Massoreth” przypisał ustanowienie kanonu właśnie Ezdraszowi oraz Wielkiej Synagodze, którzy mieli zgrupować wspomniane 24 księgi i podzielić je na trzy sekcje – *Tora*, *Newiim* i *Ketuwm*, tj. ‘Prawo’, ‘Proroków’ i ‘Pisma’ (Brown, Collins 2018, 1599; Childs 1979, 51).

Ten tradycyjny, przyjmowany aż do XIX w. pogląd został jednak poddany w wątpliwość, gdy bibliści odkryli, że niektóre księgi *Tanachu* zostały napisane po czasach Ezdrasza, tak że kompletny kanon nie mógł zostać zamknięty już w V czy IV w. p. Chr. (Chapman 2013, 657) Co więcej, zaczęto także kwestionować istnienie samej Wielkiej Synagogi jako instytucji, nie mówiąc już o jej roli w rozpoznaniu kanonu, co dodatkowo zachwiało tym pierwotnym modelem (Brown, Collins 2018, 1599).

3.2. Klasyczna teoria Herberta Edwarda Ryle’a

W XIX w. na gruncie badań Juliusa Wellhausena nad historią i literaturą starożytnego Izraela i na skutek pracy takich uczonych jak m.in. Heinrich Graetz i Frants Buhl zaczęła rodzić się nowa koncepcja (Childs 1979, 52; Hancock 2001, 93).

W najbardziej rozpoznawalnej formie sformułował ją Herbert Edward Ryle w książce pt. „The Canon of the Old Testament. An Essay

on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture”, wydanej w 1892 r. (Steinmann 1993, 19-20) Teoria została też utrwalona przez liczne wprowadzenia, artykuły i podręczniki, które doprowadziły do jej popularyzacji (Chapman 2000, 6; Childs 1979, 52). Przed końcem wieku teoria, którą możemy określić jako ‘klasyczną’ lub ‘standardową’ teorię kształtowania się kanonu Biblii żydowskiej, została zgodnie przyjęta przez uczonych (Steinmann 1993, 19; Gallagher, Meade 2017, 13). Jak brzmiała jej główna teza? W zwięzły sposób opisał ją Steinmann:

Teoria utrzymywała, że kanon Starego Testamentu uformował się w trzech etapach korespondujących z trzema sekcjami kanonu, które znajdujemy w Bibliach żydowskich. ‘Prawo’ było pierwotną sekcją kanonu i zostało rozpoznane przed 400 r. przed Chr. ‘Prorocy’ zostali zaakceptowani przed 200 r. przed Chr. ‘Pisma’ uzupełniły kanon i zostały oficjalnie uznane nie później niż w 90 r. po Chr. przez synod rabiniczny, który miał miejsce w Jamni. Ten synod był odpowiedzialny nie tylko za przyjęcie ‘Pism’, lecz również za zamknięcie kanonu. (Steinmann 1993, 19)

Dlaczego badacze wskazywali akurat na takie, a nie inne daty akceptacji przez Żydów kanoniczności poszczególnych sekcji? Otóż standardowa teoria zakładała, że *Tora* musiała stać się częścią kanonu za czasów Ezdrasza, przed schizmą żydowsko-samarytańską, którą datowano wtedy na V w. przed Chr., ponieważ było powszechnie wiadome, że Samarytanie uznają za kanoniczny tylko Pięcioksiąg (Chapman 2001, 101-102). Zgodnie z tą koncepcją apokryficzna Mądrość Syracha poprzez liczne nawiązania do postaci proroków (Syr 44-49) oraz wspomnienie o Dwunastu prorokach mniejszych jako jednym zbiorze (Syr 49,10) zdawała się sugerować, iż kanon *Newiim* został uznany zanim autor spisał tę księgę, a więc przed końcem III w. przed Chr. (Chapman 2000, 4; Chapman 2001, 102) Ostatnia sekcja, tj. *Ketuwm* została rozeznana pod koniec I w. po Chr., a jej zamknięcie, a w konsekwencji zamknięcie kanonu Biblii hebrajskiej, na podstawie ustępu z *Miszny Jadajim* 3.5 przypisano

zgromadzeniu rabinów w miejscowości Jamnia lub Jawne, w której znajdowała się szkoła halachiczna (Chapman 2000, 4; Barton 2007, 23-24).

Teoria miała opisywać stabilizację kanonu przede wszystkim wśród Żydów żyjących na terenie Palestyny, ponieważ na podstawie wcześniejszej, XVIII-wiecznej teorii zakładano, że w I w. po Chr. istniały dwa kanony żydowskie – wąwszy palestyński i szerszy aleksandryjski (Steinmann 1993, 20). Należy jednak nadmienić, że Ryle nie zgadzał się z istnieniem dwóch kanonów, a rozpropagowany przez siebie model uważał za opisujący proces formacji kanonu żydowskiego jako takiego (Chapman 2013, 685).

3.3. Upadek standardowego modelu

Opisany powyżej konsensus uczonych zachwiał się w 2 poł. XX w., gdy poszczególne segmenty teorii zaczęły być kwestionowane.

3.3.1. Trzyetapowy rozwój kanonu

Fundamentem klasycznej teorii było przekonanie, że tradycyjne sekcje kanonu żydowskiego były akceptowane przez Żydów w sposób chronologiczny, tak że kolejne sekcje odpowiadały następującym po sobie etapom procesu kanonicznego – najpierw ‘Prawo’, następnie ‘Prorocy’, a w końcu ‘Pisma’.

Tymczasem nie było wystarczających powodów, aby przyjąć takie założenie, a nowo odkryte fakty zdawały się przeczyć takiemu schematowi. Chociaż na potwierdzenie wczesnego istnienia potrójnego podziału kanonu przytaczano już dokumenty z II w. przed Chr., to jednak uczeni osądzili, że nie są to dostatecznie jasne świadectwa (Steinmann 1993, 22). Choć ‘Prawo’ wydawało się być najmniej kontrowersyjną sekcją *Tanachu*, stwierdzono, że schizma pomiędzy Żydami a Samarytanami była raczej stopniowym procesem aniżeli jednorazowym wydarzeniem, a do ostatecznego rozstania się tych grup mogło dojść później niż się dawniej spodziewano, dlatego schizma nie może być narzędziem wyznaczającym datę uznania kanoniczności Pięcioksięgu (Childs 1979, 53; Lim 2013, 20). ‘Prorocy’ zostali odrzuceni przez Samarytan nie w wyniku historycznego zbiegu okoliczności polegającego na braku ich uczestnictwa

w danym etapie procesu kanonicznego, lecz za sprawą świadomego odrzucenia przez nich ksiąg poza *Torą* (Chapman 2001, 103). Hipotetycznie otworzyło to badaczom drogę do rozważenia, czy nie została ona przyjęta jako część kanonu później, lecz *terminus ante quem* wyznaczało tutaj przetłumaczenie Pięcioksięgu na język grecki, o czym mówi pseudo-epigraficzny List Arysteasa (Gallagher, Meade 2017, 16). Ponadto wydawało się, że w okresie Drugiej Świątyni sekcja *Newiim* obejmowała niekiedy zarówno 8 ksiąg zwykle w niej ujmowanych, jak i przynajmniej niektóre księgi przypisywane do *Ketuwiim* (Gallagher, Meade 2017, 15). W tym czasie najczęściej występującym wyrażeniem w sumaryczny sposób określającym całą Biblię hebrajską było ‘Prawo i Prorocy’, mimo że wiele ksiąg – jeśli nie wszystkie 11 – ze zbioru ‘Pism’ było uznawanych za autorytatywne. Z tego powodu można twierdzić, że przez długi czas sekcja ‘Proroków’ uchodziła za kategorię zawierającą w sobie wszystkie kanoniczne księgi, które nie były ‘Prawem’ (Gallagher, Meade 2017, 15). Skoro umiejscowienie danej księgi w drugiej czy trzeciej sekcji nie było rozstrzygniętą sprawą, można sądzić, że sekcje ‘Proroków’ i ‘Pism’ nie zostały uznane za zamknięte kolejno, lecz równolegle, a podwójny, starszy podział oraz potrójny, młodszy podział, współistniały ze sobą (Gallagher, Meade 2017, 15-16). Ponadto zwolennicy klasycznej teorii myśleli, że księgi, które znalazły się w zbiorze ‘Pism’, musiały zostać spisane po 200 r. przed Chr. i dlatego nie zostały zakwalifikowane do zamkniętej już sekcji ‘Proroków’. Rzeczywistość okazała się bardziej skomplikowana, gdyż o ile większość biblistów uważa Księgę Daniela za powstałą w II w. przed Chr., to obecnie wiele ksiąg ‘Pism’ datowanych jest na okres wcześniejszy (Steinmann 1993, 23). Sam Daniel nierzadko był nazywany ‘prorokiem’ (Hancock 2001, 90). Porządek chronologiczny standardowej teorii, uzależniony zupełnie od trójczłonowego podziału *Tanachu*, został więc pozbawiony podstaw.

Uzasadniony sceptycyzm wobec trzyetapowego charakteru procesu rozpoznania kanonu Starego Testamentu nie może zostać przypisany tylko jednemu uczonemu. Przeciwnie, rósł na skutek kumulowania się

obserwacji poczynionych przez wielu z nich, częściowo za sprawą przełomowych odkryć, takich jak odnalezienie zwojów znad Morza Martwego.

3.3.2. Teoria synodu w Jamni

Inaczej było z tezą o tzw. 'synodzie w Jamni' jako instancji, która ok. 90 r. po Chr. miała doprowadzić do pełnej identyfikacji ksiąg *Ketu-wim* i definitywnego ustabilizowania się kanonu. Pod względem genezy za jej prekursora uchodzi wzmiankowany już przez nas Graetz, ale rozważa się, czy Graetz nie polegał być może na tezach Barucha Spinozy, XVII-wiecznego filozofa (Aune 1991, 492-493).

Wydaje się, że pierwszym, który zakwestionował tezę o dominującej roli synodu w Jamni dla rozeznania kanonu, był William M. Christie (Christie 1925). Bardziej znaczący okazał się jednak artykuł Jacka P. Lewisa pt. „What Do We Mean by Jabneh?” z 1964 r., w którym autor wykazał fałszywość hipotezy jamneńskiej (Lewis 1964). Od czasu publikacji jego tekstu badacze stopniowo zaczęli zauważać bezpodstawność teorii Jamni. Najbardziej oczywistym argumentem za jej odrzuceniem był fakt, że zwyczajnie nie istnieje solidny materiał dowodowy na jej poparcie. Jedynym tekstem, na który można byłoby się powołać w jej obronie, jest fragment *Miszny Jadajim* 3.5 (Chapman 2001, 106). Problem w tym, że ten ustęp, odczytany *ad verbum*, stanowi tylko zapis dyskusji rabinów nad Księgą Koheleta i Pieśnią nad Pieśniami, a konkretnie nad tym, czy 'czynią ręce nieczystymi'. Zwrot ten bywa różnie rozumiany, tak że neguje się czasem, czy rzeczywiście odnosi się do kanoniczności (Broyde 1995, 69). Nawet jeżeli uznamy, że tak, to we fragmencie z *Miszny* nie ma mowy ani o kanoniczności sekcji 'Pism', ani tym bardziej o kanonie całego *Tanachu* (Leiman 1991, 123). Za błędnością tej teorii przemawiało również to, że rabini w Jamni w żaden sposób nie wpłynęli na kształt zastanego przez nich kanonu poprzez dodanie do niego nowych ksiąg lub usunięcie którychkolwiek z nich. Wartość wspomnianych wcześniej Księgi Koheleta i Pieśni nad Pieśniami została w Jamni potwierdzona na podstawie dawnej tradycji (Bruce 1988, 34; Brown, Collins 2018, 1599). Na dodatek mówienie o 'synodzie' w Jamni

jest anachronizmem, ponieważ to raczej chrześcijanie mieli zwyczaj gromadzenia się podczas synodów, by ogłaszać ustalenia dotyczące wiary i moralności (Hancock 2001, 93; Lim 2013, 22). Spotkanie rabinów w Jamni odbyło się w ramach szkoły, którą przed upadkiem Jerozolimy założył Johanan ben Zakkai (Leiman 1991, 121). Był to zatem rodzaj debaty akademickiej, nie synod przywódców ludu, którzy zapragnęli w rozstrzygający sposób ogłosić obowiązujący Żydów kanon Biblii.

Pozostaje nam przytoczyć opinię Davida E. Aune'a, reprezentatywną dla większości, jeśli nie dla wszystkich współczesnych uczonych:

Istnieje obecnie powszechna zgoda, iż mniemanie dotyczące „synodu w Jamni”, na którym miałyby zostać zamknięta trzecia sekcja kanonu hebrajskiego, jest wypaczeniem materiału dowodowego, który znajdujemy w źródłach rabinicznych (Aune 1991, 491).

Upadek poglądu o zebraniu rabinów w Jamni jako gwarancie istnienia zamkniętej sekcji 'Pism' w 2 poł. I. w. po Chr. sprawił, że uczeni poczuli się wolni, by datować stabilizację kanonu *Tanachu* dużo wcześniej lub dużo później.

3.3.3. Teoria dwóch kanonów

Wzmiankowaliśmy już tutaj koncepcję, którą w kolokwialny sposób możemy nazywać 'teorią dwóch kanonów'. Postulowała istnienie wśród Żydów kanonu palestyńskiego, który odzwierciedlany jest przez hebrajski tekst masorecki, oraz kanonu aleksandryjskiego, którego wymiernym świadectwem jest zbiór ksiąg greckiej Septuaginty. Gary G. Michuta w szerszy, a zarazem przejrzysty sposób przybliży treść teorii:

W pierwszym wieku istniały dwa różne kanony Pisma. Jeden z nich był uznawany przez Żydów w Palestynie, którzy mówili po hebrajsku. Ci Żydzi byli bardzo konserwatywni i przyjmowali wyłącznie księgi napisane w języku hebrajskim. Ten 'kanon palestyński' składał się z tych samych ksiąg, które znajdujemy w protestanckim Starym Testamencie. Jednakże Żydzi w Aleksandrii trzymali się innego kanonu Pisma. Żydzi aleksandryjscy, którzy mówili po grecku, nie byli tak konserwatywni jak ci w Palestynie, przez co byli skłonni przyjąć także księgi, które zostały napisane w języku greckim. Ich 'kanon aleksandryjski' był szerszy

niż kanon palestyński, ponieważ uznali oni nie tylko hebrajskie księgi protokanoniczne, ale również księgi deuterokanoniczne (Michuta 2017, 17).

Zgodnie z tą teorią, kiedy na scenie historii pojawił się Kościół, chrześcijaństwo miało przyjąć kanon aleksandryjski, a judaizm rabiniczny miał ograniczyć się do kanonu palestyńskiego. Czas powstania teorii to najprawdopodobniej 1 poł. XVIII w., a za jej twórcę uchodzi Francis Lee (Beckwith 1985, 3; Chapman 2001, 105).

Teoria została odrzucona przez badaczy na skutek wydania w 1964 r. pracy Sundberga pt. „The Old Testament of the Early Church” (Sundberg 1964). Autor stwierdził, że skoro najwcześniejsze posiadane przez nas rękopisy LXX pochodzą dopiero z IV i V w. po Chr. i to ze środowiska kościelnego, to niewiele mogą nam powiedzieć na temat przedchrześcijańskiego kanonu żydowskiego (Steinmann 1993, 24). Ponadto te manuskrypty – *Codex Sinaiticus* (Ⲱ), *Codex Vaticanus* (B) i *Codex Alexandrinus* (A) – różnią się między sobą pod względem składu ksiąg, tak że trudno mówić o stabilnym kanonie Septuaginty (McDonald 2007, 442; McDonald 2017, 497; Brown, Collins 2018, 1600). Co więcej, idea ‘dwóch kanonów’ zasadzała się na założeniach, o których dziś wiemy już, że są fałszywe. Opierała się choćby na przypuszczeniu, iż judaizm hellenistyczny był na tyle niezależny od judaizmu palestyńskiego, że mogło dojść w jego łonie do ukształtowania się konkurencyjnego kanonu biblijnego – tymczasem tereny starożytnego Izraela były zhellenizowane w podobnym stopniu, co inne kraje Bliskiego Wschodu, dlatego przepaść kulturowa pomiędzy Jerozolimą a Aleksandrią wcale nie była tak wielka, a na przełomie er komunikacja pomiędzy nimi była całkiem dobra (Chapman 2001, 105; McDonald 2017, 228). Sądzone też, że oryginalnym językiem ksiąg deuterokanonicznych była greka, podczas gdy badania literackie doprowadziły uczonych do wniosku, że część z nich została napisana w języku hebrajskim lub aramejskim (Brown, Collins 2018, 1600; Michuta 2017, 18). Teorii zaprzecza także fakt, że autorzy żydowscy, choć odnosili się w swoich dziełach do Pism greckich, które

nazywamy dziś 'Septuagintą', nie cytowali ksiąg deuterokanonicznych jako będących autorytatywnym Słowem Bożym lub wprost je odrzucali, uznając prawdopodobnie kanon zawierający tylko księgi protokanoniczne – do takich postaci należą Filon Aleksandryjski oraz Józef Flawiusz (Webster 2001, 320-321).

Zostaje nam przywołać w tej sprawie słuszny werdykt Fredericka F. Bruce'a:

Często sugeruje się, że podczas gdy kanon Żydów palestyńskich był ograniczony do dwudziestu czterech ksiąg Prawa, Proroków i Pism, to kanon Żydów aleksandryjskich był bardziej obszerny. Nie ma żadnych dowodów na to, że tak było: w istocie nie ma dowodów na to, że Żydzi aleksandryjscy kiedykolwiek ogłosili jakiś kanon Pisma (Bruce 1988, 44-45).

Wraz z teorią dwóch kanonów w judaizmie upadło kolejne utarte przekonanie na temat historii kanonu Starego Testamentu, co zapowiadało zarówno kryzys, jak i nową szansę dla biblistów zajmujących się tym zagadnieniem.

4. Aktualny stan badań

Skoro bazowe komponenty standardowej, trzyetapowej teorii formowania się kanonu *Tanachu* zostały poddane konstruktywnej krytyce, to ona sama poczęła być coraz mniej chętnie przyjmowana przez uczonych, a zbudowany wokół niej konsensus rozpadł się. W 2 poł. XX w. zaczęły więc pojawiać się nowe koncepcje, choć współcześnie trudno mówić o trwałej jednomyślności badaczy, skupionych wokół jednej z nich, tak jak miało to miejsce w okresie dominacji klasycznej teorii.

Aktualnie specjaliści zainteresowani dziejami kanonu Starego Testamentu podzieleni są na dwie główne frakcje – minimalistów oraz maksymalistów. Również w obrębie tych spolaryzowanych grup poglądy badaczy dotyczące szczegółowych kwestii nie są jednolite. Nie należy też zapominać o mniejszościowej pozycji pośredniej, postulującej, że do stabilizacji kanonu *Vetus Testamentum* doszło przynajmniej w I w.

przed Chr., a reprezentowanej przez Stephena G. Dempstera (Dempster 2009, 69). Choć nie poświęcimy wiele miejsca jego teorii, to w naszej opinii jego opracowania najlepiej przybliżają, jak przedstawia się stan badań nad kanonem Biblii hebrajskiej w XXI w., dlatego w celu pogłębienia wiedzy na ten temat zachęcamy do przestudiowania tekstów jego autorstwa (Dempster 2009, 47-50; Dempster 2016, 322-326). Pomocny może okazać się także fragment publikacji Steinmanna (Steinmann 1993, 25-29).

Minimaliści uważają, że kanon żydowski nie został zamknięty przed II w. po Chr. lub został zamknięty później, gdyż opowiadają się niekiedy za tezą, iż wątpliwości w tej sprawie utrzymywały się aż do III i IV w. po Chr. (Dempster 2016, 322). Sekcje 'Prawa' i 'Proroków' zostały uznane za część kanonu jeszcze przed przełomem er, natomiast sekcja 'Pism' pozostawała otwarta jeszcze przez długi czas (Dempster 2016, 322-323). Pozycję minimalistów charakteryzuje podobieństwo do klasycznej teorii, ponieważ wyróżnia się w niej trzy etapy formowania się kanonu *Tanachu*, które odpowiadają jego trzem tradycyjnym sekcjom (Dempster 2009, 49; Dempster 2016, 323). Według minimalistów Żydom nie udało się rozpoznać kanonu we współczesnym kształcie przed powstaniem chrześcijaństwa, stąd Kościół został postawiony przed koniecznością rozeznania swojego kanonu Starego Testamentu, co poskutkowało przyjęciem ostatecznie szerszego kanonu, którego obrazem jest Septuaginta (Dempster 2009, 49; Dempster 2016, 323). W tej grupie znajdują się tacy badacze jak John Barton, James A. Sanders, Lee Martin McDonald, David M. Carr, James C. VanderKam czy Eugene Ulrich (Dempster 2009, 48; Dempster 2016, 322-323).

Maksymaliści sądzą natomiast, iż kanon Biblii żydowskiej w zasadzie osiągnął stabilizację w II w. przed Chr. (Dempster 2016, 323) Nierzadko widzą w Judzie Machabeuszu – jednym z przywódców powstania żydowskiego przeciw Seleucydom – postać, która w szczególny sposób przyczyniła się do ukonstytuowania kanonu Biblii hebrajskiej. Ich zdaniem późniejsze decyzje rabinów w tej sprawie, które zostały podjęte

po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. po Chr., nie świadczyły o wcześniejszej niepewności Żydów co do kanonu, lecz tylko usankcjonowały *status quo*. W związku z tym nowo powstały Kościół przejął od Synagogi zamknięty kanon Starego Testamentu. Wraz z postępującym procesem oddalania się chrześcijaństwa od jego judaistycznych korzeni pojawiły się w Kościele wątpliwości w tej kwestii, zwłaszcza co do statusu ksiąg deuterokanonicznych lub apokryfów (Dempster 2009, 48-49; Dempster 2016, 323-324). Do stronnictwa maksymalistów zalicza się takich uczonych jak Sid Z. Leiman, Roger T. Beckwith, E. Earle Ellis, Philip R. Davies albo Andrew E. Steinmann (Dempster 2009, 48; Dempster 2016, 323).

Mimo że stanowisko minimalistów wydaje się być obecnie popularniejsze, to obie strony kontrowersji są w stanie przedstawić wiarygodną interpretację dostępnego materiału dowodowego (Dempster 2009, 48; Dempster 2016, 322, 325). Problemem studiów nad formowaniem się kanonu *Tanachu* jest to, iż z powodu ograniczonej liczby ocalałych źródeł historycznych trudno jest opisać, jak dokładnie wyglądał proces kształtowania się kanonu, a zachowane świadectwa mogą być różnie interpretowane (Dempster 2016, 322). Minimaliści oskarżają maksymalistów o pozostawanie pod wpływem tradycyjnego poglądu na kanon Starego Testamentu, który dominował jeszcze przed XIX w. (Dempster 2009, 49) Twierdzą też, że maksymaliści winni są odczytywania wcześniejszego pod względem chronologicznym materiału dowodowego w świetle późniejszych realiów, w których mamy już do czynienia ze stabilnym kanonem. Z kolei maksymaliści zarzucają minimalistom trzymanie się przebrzmiałej i sfalsyfikowanej koncepcji, jaką okazała się być standardowa teoria, którą spopularyzował Ryle. Sądzą także, iż błędem ze strony minimalistów jest rozumienie pojęcia 'kanonu' przede wszystkim z perspektywy definicji ekskluzywnej, co naturalnie skutkuje wnioskiem, że o zamkniętym kanonie w judaizmie można mówić dopiero stosunkowo późno (Dempster 2009, 49). W opinii minimalistów maksymaliści nadinterpretują wczesne świadectwa, a według maksymalistów

minimaliści odmawiają wyciągnięcia z wczesnych świadectw wszystkich wniosków, na które te pozwalają.

5. Zakończenie

W pełni zgadzamy się z oceną Dempstera, że „obszar studiów nad kanonem Starego Testamentu może być dezorientujący” (Dempster 2009, 47). Nie tylko zbadanie procesu formacji kanonu Biblii hebrajskiej, lecz nawet rzetelne i precyzyjne opisanie obecnego stanu debaty nad tym zagadnieniem stanowi niemałe wyzwanie.

Mimo wszystko problem nie może zostać zbagatelizowany, gdyż nie jest jedynie przedmiotem debaty akademickiej. Dyskusja rzutuje bowiem na nasze opinie na temat kanonu Starego Testamentu w chrześcijaństwie. Jeżeli rację mają minimaliści, to Żydom nie udało się ustalić kanonu *Tanachu* przed rozejściem się dróg Synagogi i Kościoła, przez co Kościół został zmuszony do ukształtowania własnego. Jeśli natomiast rację mają maksymaliści, Żydzi rozeznali kanon swojej Biblii na długo przed powstaniem Kościoła, a Kościół zawdzięcza swój kanon Synagodze. Dopóki nie będziemy w stanie rozsądzić sporu między minimalistami a maksymalistami, dopóty bez odpowiedzi pozostanie pytanie o wspólnotę, której prerogatywą jest właściwe rozpoznanie kanonu normatywnego dla chrześcijan. Z tego wynika zresztą spór o kanon *Vetus Testamentum* pomiędzy protestantami a rzymskimi katolikami, którzy nie zgadzają się między sobą co do pozakanonicznego lub kanonicznego statusu zbioru dzieł, który jedni określają ‘apokryfami’, a drudzy ‘księgami deuterokanonicznymi’.

Mamy nadzieję, że za sprawą niniejszego artykułu ten obszar badań w ramach biblistyki, którym jest studium powstania kanonu Starego Testamentu, okazał się dla czytelnika przynajmniej nieco bardziej zrozumiały. Lektura niniejszego opracowania może stanowić wprowadzenie do samodzielnej, a przy tym bardziej świadomej eksploracji literatury naukowej publikowanej przez minimalistów, maksymalistów i uczonych, których nie da się przyporządkować do żadnej z tych grup. Liczymy

na to, że artykuł odegra pewną rolę w polskim dyskursie naukowym i popularnonaukowym, podnosząc świadomość co do obecnego stanu wiedzy w kwestii tego, jak mógł i jak nie mógł wyglądać proces formacji kanonu Biblii żydowskiej. Jest to szczególnie ważne ze względu na fakt, że co do nieaktualności standardowego modelu Ryle'a istnieje dziś wyraźny konsensus badaczy wszystkich głównych stronnictw.

Bibliografia

- Aune, David E. 1991. „On the Origins of the «Council of Javneh» Myth.” *Journal of Biblical Literature* 110 (3): 491-493.
- Barton, John. 2007. *The Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. London: Darton/Longman and Todd Ltd.
- Beckwith, Roger T. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*. London: SPCK.
- Beyer, Hermann Wolfgang. 1965. „κανών.” W *The Theological Dictionary of the New Testament*. Red. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, Gerhard W. Bromiley, tom 3, 595-602. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Boadt, Lawrence. 1984. *Reading the Old Testament: An Introduction*. New York: Paulist Press.
- Brown, Raymond E., i Raymond F. Collins. 2018. „Kanon ksiąg świętych.” W *Katolicki Komentarz Biblijny*. Red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, 1591-1619. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Broyde, Michael J. 1995. „Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs.” *Judaism* 44 (1): 65-79.
- Bruce, Frederick F. 1988. *The Canon of Scripture*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Chapman, Stephen B. 2000. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Chapman, Stephen B. 2001. „Canon. Old Testament.” W *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Red. Michael D. Coogan, tom 1, 96-109. Oxford: Oxford University Press.
- Chapman, Stephen B. 2013. „Modernity’s Canonical Crisis: Historiography and Theology in Collision.” W *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Red. Magne Sæbø, tom 3/1, 651-687. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chapman, Stephen B. 2016. „Collections, canons, and communities.” W *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament*. Red. Stephen B. Chapman, Marvin A. Sweeney, 28-54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Charles, Robert H., red. 1913. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Tomy 1-2. Oxford: Clarendon Press.
- Charlesworth, James H., red. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Tom 1. Garden City/New York: Doubleday.
- Charlesworth, James H., red. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Tom 2. Garden City/New York: Doubleday.
- Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Christie, William M. 1925. „Jamnia Period in Jewish History.” *Journal of Theological Studies* 26: 347-364.
- Collins, John J. 2010. „Canon, Canonization.” W *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Red. John J. Collins, Daniel C. Harlow, 460-463. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Davies, T. Witton. 1986. „Apocrypha.” W *The International Standard Bible Encyclopedia*. Red. Geoffrey W. Bromiley, tom 1, 161-165. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Dempster, Stephen G. 2009. „Canons on the Right and Canons on the Left: Finding a Resolution in the Canon Debate.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (1): 47-77.

- Dempster, Stephen G. 2016. „The Old Testament Canon, Josephus, and Cognitive Environment.” W *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*. Red. Donald A. Carson, 321-361. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- deSilva, David A. 2002. *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Fohrer, Georg. 1978. *Introduction to the Old Testament*. London: SPCK.
- Gallagher, Edmon L., i John D. Meade. 2017. *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Gasque, W. Ward. 2009. „Pseudepigrapha.” W *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. Red. Merrill C. Tenney, Moisés Silva, tom 4, 1084-1086. Grand Rapids: Zondervan.
- Hancock, Rebecca S. 2001. „Canon. Hebrew Bible.” W *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Red. Michael. D. Coogan, tom 1, 87-96. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, Roland K. 1979. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Harrison, Roland K. 2009. „Apocrypha.” W *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. Red. Merrill C. Tenney, Moisés Silva, tom 1, 230-238. Grand Rapids: Zondervan.
- Homerski, Józef. 2008. „Traktat II. Kanon ksiąg świętych.” W *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Red. Jan Szlaga, 69-97. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kaiser, Otto. 2004. *The Old Testament Apocrypha: An Introduction*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Kodell, Jerome. 2003. *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*. Tłum. Michał Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kraemer, David. 1991. „The Formation of the Rabbinic Canon: Authority and Boundaries.” *Journal of Biblical Literature* 110 (4): 613-630.

- Kruger, Michael J. 2013. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Nottingham: Apollos.
- Leiman, Sid Z. 1991. *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. New Haven: The Connecticut Academy of Arts and Science.
- Lewis, Jack P. 1964. „What Do We Mean by Jabneh?” *Journal of Bible and Religion* 32 (2): 125-132.
- Lim, Timothy H. 2013. *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven/London: Yale University Press.
- McDonald, Lee Martin. 2007. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McDonald, Lee Martin. 2017. *The Formation of the Biblical Canon*. Tom 1. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Metzger, Bruce M. 1957. *An Introduction to the Apocrypha*. New York: Oxford University Press.
- Metzger, Bruce M. 1989. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.
- Michuta, Gary G. 2017. *15 Myths, Mistakes and Misrepresentations about the Deuterocanon*. Livonia: Nikaria Press.
- Rubinkiewicz, Ryszard, red. 2016. *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Sanders, James A. 1992. „Canon. Hebrew Bible.” W *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Red. David Noel Freedman, tom 1, 837-852. New York: Doubleday.
- Sanecki, Artur. 2008. *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Steinmann, Andrew E. 1993. *The Oracles of God: The Old Testament Canon*. St. Louis: Concordia Academic Press.
- Sundberg, Albert C. 1964. *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tyloch, Witold. 1994. *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.

- VanderKam, James C. 2006. *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*.
Tłum. Piotr Krupczyński. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Webster, John. 2003. „A Great and Meritorious Act of the Church?
The Dogmatic Location of the Canon.” W *Die Einheit der Schrift
und die Vielfalt des Kanons*. Red. John Barton, Michael Wolter,
95-126. Berlin: Walter de Gruyter.
- Webster, William. 2001. *Holy Scripture: The Ground and Pillar of Our
Faith*. Tom 2. Battle Ground: Christian Resources.



Imię Boże jako ikona pisana dźwiękiem

The Name of God as an Icon Written by Sound

Słowa kluczowe: Imię Boże, Imiesławie, teologia prawosławna, ikona, ikonoklazm, tetragram

Key words: God's Name, Imiaslavia, orthodox theology, icon, iconoclasm, tetragramma

Streszczenie

Tematem artykułu są biblijne podstawy i źródła prawosławnej teologii Imienia Bożego. Badane zagadnienie dotyczy przede wszystkim dziedziny teologii fundamentalnej, ale także biblistyki, teologii dogmatycznej i ikonografii. W artykule znajdujemy analizę ikonografii prawosławnej. Motywy ikonograficzne i treści będące nośnikami teologii Imienia Bożego zostały zbadane zarówno w sferze zewnętrznej – artystycznej, jak i mistycznej. Ostatni etap stanowi analiza porównawcza idei i koncepcji teologicznych leżących u podstaw kultu ikon z założeniami i fundamentami kultu Imienia Bożego w prawosławiu. Artykuł „Imię Boże jako ikona malowana dźwiękiem” jest rezultatem interdyscyplinarnych badań nad zjawiskiem kultu Imienia Bożego w chrześcijaństwie wschodnim.

Abstract

The article deals with the biblical basis and sources of the Orthodox theology of the Name of God and predominantly concerns the field of fundamental theology, but also biblical studies, dogmatic theology and iconography.

¹ Ks. dr Igor Habura, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Firstly, Orthodox iconography is analyzed. An examination follows of the iconographic motifs and content that are carriers of the theology of the Name of God in the external – artistic and mystical spheres. Finally, comparative analysis of the theological ideas and concepts that are the basis of the cult of icons with the assumptions and foundations of the cult of the Name of God in Orthodoxy is carried out. The article “The Name of God as an icon painted by sound” is the result of interdisciplinary research on the phenomenon of the cult of the Name of God in Eastern Christianity

1. Wstęp

„I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12)² – deklaracja pojawiająca się u samego zarania dziejów chrześcijaństwa stanowi *credo* poszukiwania odpowiedzi na pytanie o Imię Boże. Niniejsze opracowanie stanowi wprowadzenie w problematykę Imienia Bożego jako ikony pisanej dźwiękiem, a więc realnej Bożej obecności i emanacji Jego boskich Energii. Celem niniejszej pracy nie jest przeprowadzenie analizy teologii Bożego Imienia, gdyż została ona dokonana w mojej rozprawie doktorskiej „Biblijne podstawy prawosławnej teologii Imienia Bożego” obronionej w 2020 r. (Habura 2020) i wykracza daleko poza ramy artykułu. Poniższe rozważania stanowią jedynie wstęp do zagadnienia korelacji ikonologii i onomatologii i nie pretendują do miana pracy wyczerpującej temat. Stanowią wprowadzenie oraz prezentację obecnego stanu badań będącego również udziałem autora.

2. Pytanie o źródło Imienia

Naturalną potrzebą i zarazem koniecznością bytową człowieka było i jest nazywanie, określanie i definiowanie wszystkiego wokół siebie. Wynika to bezpośrednio z rozumnej natury człowieka, który nie może

² Wszystkie cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia...* 2000, chyba że w tekście ukazano inaczej.

funkcjonować w świecie anonimowym. Samoświadomość zakłada auto-definicję, samookreślenie się względem tego, co odrębne. Bycie świadomym swojego istnienia niejako zmusza człowieka do określenia nie tylko samego siebie, ale i wszystkiego wokół. Ta przemożna potrzeba definiowania i porządkowania jest siłą napędową rozwoju cywilizacji. Funkcjonowanie w uporządkowanym, nazwanym świecie jest więc potrzebą wynikającą z intelektu. Intelekt ten ma swoje teologiczne uzasadnienie w biblijnym opisie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26). Potrzeba i umiejętność nazywania i określania jest również jednym z pierwszych kroków na drodze komunikacji. Nazwanie, sklasyfikowanie czegoś, jest równoznaczne ze stwierdzeniem i zaakceptowaniem istnienia tej rzeczy. Pozwala nie tylko umiejscowić dany przedmiot czy zjawisko w rzeczywistości, ale i zakomunikować go innej osobie. Coś, co nie zostało nazwane, *de facto* nie istnieje, ponieważ nie sposób tego określić, nazwać, a nawet o tym pomyśleć, a w konsekwencji opowiedzieć i przekazać dalej. Umiejętność i potrzeba nazywania jest więc jedną z najbardziej pierwotnych i podstawowych potrzeb człowieka w sferze społecznej, bez której niemożliwy byłby rozwój więzi międzyludzkich, a w konsekwencji cywilizacji człowieka.

Podobnie rzecz wygląda w sferze religii, lecz tutaj nabiera dodatkowego – sakralnego – charakteru. Biblijna antropologia wskazuje na sam początek istnienia człowieka jako na źródło wszelkich imion, nazw, określeń i definicji. Stworzenie człowieka jest równoznaczne z jego nazwaniem. Bóg nadaje swemu stworzeniu imię, podobnie jak rodzic nazywa swoje dziecko. Wskazuje to na zamierzoną przez Stwórcę ojcowsko-synowską relację Boga do człowieka i człowieka do Boga. Naturalną odpowiedzią człowieka w tej sytuacji jest poszukiwanie imienia dla Boga. Bóg, który pozostałby bezimienny, byłby kimś nieskończenie dalekim, obcym i nieznanym, a więc całkowicie zewnętrznym względem człowieka. Byłby Stwórcą, ale na pewno nie Ojcem.

W dziejach ludzkości znajdziemy bardzo wiele różnych religii, wierzeń i kultów. Często różnią się one praktycznie wszystkim i trudno

znaleźć między nimi jakiekolwiek cechy wspólne. Jednakże pomimo tych różnic, zdecydowana większość z nich poszukuje i w konsekwencji nazywa. Nazywa swoich bogów, swoje wierzenia, rytuały i obrzędy. Nazywa święte miejsca i stany. Krótko mówiąc, określa zarówno przedmiot, jak i podmiot wiary. Religie monoteistyczne mnożą imiona swoich bogów, dodając coraz to nowe określenia. W religiach politeistycznych onomastyka religijna rozrasta się wraz z panteonem bóstw. Na potrzeby naszych rozważań zawężimy krąg badań do wiary biblijnego Izraela i wyrosłego z niej chrześcijaństwa.

Sam fakt istnienia fenomenu, jakim jest Imię Boże³, sprawia, że nie sposób nie zadawać sobie pytania fundamentalnego – o zasadność istnienia takiego Imienia. Jak już wcześniej zostało powiedziane, potrzeba nazywania, definiowania i określania powstała w skutek chęci opanowania chaosu, jaki człowiek widział wokół siebie. Mnogość przedmiotów, stworzeń i zjawisk była przerażająca, a nazwanie i określenie ich dawało, nawet jeśli jedynie złudne, poczucie kontroli i władzy nad tym, co zostało nazwane. Nazywając świat wokół siebie, człowiek chciał go kontrolować, a to likwidowało jego lęk przed tym, co nieznane i nienazwane. Jednym z pierwszych przedsięwzięć człowieka było, na polecenie samego Boga, nadawanie nazw stworzeniu. Stworzywszy wszelkie zwierzęta, „Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę” (Rdz 2,19). Fakt ten oznacza włączenie człowieka w proces stwarzania świata (Alfeev 2013, 20). Człowiek stał się koroną stworzenia, gdyż „otrzymał wyższą godność i władzę nad stworzeniem, zanim sam został powołany do bytu” (Grzegorz z Nyssy 2006, 22). Św. Jan Chryzostom zwraca uwagę, że nadawanie przez człowieka imion – nazw wszelkiemu stworzeniu (włącznie z kobietą {por. Rdz 2,23}) wskazuje na

³ W pracy zastosowano pisownię wyrazu „Imię” wielką literą w tekstach własnych autora, gdy odnosi się on do Imienia Boga, bezpośrednio lub w sposób domyślny. W tekstach cytowanych pozostawiono pisownię oryginalną. Zabieg ten jest z jednej strony wyrazem szacunku względem Imion Bożych, z drugiej ma znaczenie *stricte* praktyczne i pozwala graficznie określić, o jakim imieniu mowa.

rolę „pana stworzenia” i dzieje się to dlatego, „aby w nadawaniu imion widoczny był symbol władzy” (Alfeev 2013, 20).

Nadawanie imion antropologia biblijna utożsamia z tworzeniem relacji podległości nazwanego wobec nazywającego. W takim kontekście pytanie o Imię Boże i zasadność jego istnienia jest sprawą fundamentalną dla całej teologii. Zgodnie z logiką Biblii zawsze to, co wyższe, określa to, co niższe. Człowiek nazwał zwierzęta i otaczającą go przyrodę. Rodzice nadają imiona swoim dzieciom, a pan nazywa swojego niewolnika – nigdy odwrotnie. Pytanie o Imię Boga staje się więc nie tylko pytaniem o jego brzmienia, ale przede wszystkim o źródło, o jego pochodzenie. Należy zastanowić się nad jego ontologią. Pytania, jakie się pojawiają, dotyczą więc przede wszystkim tego, czy jest ono ludzkie, czy boskie? Jeśli jest ludzkie, to z konieczności musi być obciążone tym, co ludzkie, a więc przemijalnością i niedoskonałością, ułomnością ludzkiego sposobu rozumienia i postrzegania absolutu. Każde imię nadane przez człowieka spełnia podstawową funkcję, jaką jest odróżnianie. Imionami rozróżnia się przedmioty, po to, aby wyróżnić je spośród innych, pozostałych przedmiotów. Zwierzęta klasyfikuje się według gatunków, ludzi wyróżnia się i odróżnia spośród tłumu, który będąc anonimowy, pozostaje obcy. Człowiek nazywa, aby odróżniać, przede wszystkim siebie od innych, znanych od nieznanych, rzeczy i siły natury według ich rodzajów itd. Nazywanie jest procesem twórczym, jest sztuką, ale przede wszystkim użytkową. Nadawanie imion pozwala zapanować nad chaosem. Jeżeli więc Imię Boże miałoby mieć ludzkie pochodzenie, pojawia się zasadnicze pytanie: od kogo lub czego człowiek miałby odróżniać Boga? W przypadku politeizmu jedno bóstwo odróżniałby od drugiego, jednak monoteizm stawia nas przed pytaniem fundamentalnym. Skoro Bóg jest jeden i nie ma żadnego innego, to po co takiemu Bogu Imię? Dlaczego miałby go potrzebować?

Jeszcze trudniejsze pytanie wynika z założenia odwrotnego – o boskim pochodzeniu Imienia Bożego. Dlaczego Bóg chciałby mieć Imię? Od kogo miałby się odróżnić? Po co miałby się samookreślić?

I najbardziej fundamentalne – kto Mu to Imię nadał? Z punktu widzenia teologii tak postawione pytanie jest w gruncie rzeczy pytaniem o samą naturę Boga, o Jego istotę, jeśli bowiem takie Imię, będące samookreśleniem się Stwórcy, miałoby istnieć, byłoby absolutnym, ontologicznym Imieniem par excellence, które to Imię byłoby najdoskonalszym i najpełniejszym z możliwych określeń Boga. Takie Imię okazałoby się niewyczerpaną i niezgłębianą skarbnicą wiedzy o naturze i istocie Boga.

Zagadnienie tak fascynujące, tak tajemnicze i niezgłębione oczywiście nie uszło uwadze człowieka. Od zarania dziejów głęboka fascynacja Imieniem Boga jest nieprzerwaną drogą mistycznego poszukiwania, które z teologii judaizmu biblijnego przeniknęło do prawosławia. Już od czasów najwcześniejszych – początków historii Kościoła i jego wczesnych wspólnot, przez wszystkie okresy mężów apostoelskich, apologetów, ojców Kościoła, wszystkie okresy patrystyczne, w szczególności spory eunomiańskie IV w. i hezychastyczne XIV w., na wielkim konflikcie XX w. wokół Imiesławia kończąc – Imię Boże jest w centrum teologii, czasami *explicite*, czasem *implicite*. Pytanie o Imię Boga pozostaje ciągle aktualne. Bez względu na teologiczne prądy i trendy myślowe epoki, Imię Boga zawsze w domyśle było Jego swoistą ikoną. Imię Boże, wypowiedane ludzkim językiem, staje się więc swego rodzaju emanacją Boskości. Jest ikoną namalowaną za pomocą fali dźwiękowej. W takim ujęciu uprawnione wydaje się twierdzenie, iż spory o *Imiesławie* są kolejną odsłoną sporów ikonoklastycznych.

Zwracając uwagę na konieczność ciągłych badań nad Imieniem Bożym, jego biblijnymi źródłami, myślą patrystyczną itd., o. Sergiusz Bułgakow zauważa, że: „Problemy te nie zostały jeszcze rozwiązane przez teologię, a nawet w literaturze teologicznej nie są jeszcze wystarczająco przeanalizowane” (Bułgakow 1992, 165) oraz

teologia imienia Bożego jest obecnie aktualnym problemem myśli prawosławnej, być może przekazanym przez nas przyszłym pokoleniom. Problem ten wyznacza główny kierunek współczesnej myśli teologicznej prawosławia (Bułgakow 1992, 165).

Pomimo upływu ponad 70. lat od jego śmierci, słowa o. Sergiusza są wciąż nad wyraz aktualne, ponieważ pomimo dwóch tysięcy lat trwania Kościoła nadal próżno szukać jednoznacznej odpowiedzi lub wykładni ortodoksyjnej nauki odnośnie do Imienia Bożego. Kwestia onomastycznego ikonoklazmu wciąż pozostaje otwarta. Niestety, wydaje się, iż współczesne prawosławie jest całkowicie niezdolne do podjęcia tematyki tej rangi.

3. JHWH i Jezus

Przystępując do rozważań nad Imieniem Bożym, należy zauważyć z jak bardzo obszernym tematem mamy do czynienia. Dotykamy, w gruncie rzeczy, nierozwiązywalnego pytania o naturę Boga. Przekonanie, że w toku jakichkolwiek badań uda się rozwiązać kwestię pochodzenia, natury czy przymiotów Bożego Imienia, można przyrównać do słynnej historii św. Augustyna o chłopcu, który próbował przelać morze za pomocą łyżeczki. Niestety, ten typ teologicznej wrażliwości, tak charakterystyczny dla chrześcijańskiego Wschodu, pozostaje bardzo często nieznany lub – co gorsza – deprecjonowany na Zachodzie. Kwestia Imienia Bożego należy do obszaru teologii mistycznej, nie lingwistyki.

Poruszając się w temacie Bożego Imienia, pozostajemy na tym samym polu, na jakim znajdowali się ojcowie VII Soboru Powszechnego, a więc osoby o najwyższym poziomie formacji duchowej i intelektualnej, którzy doskonale zdawali sobie sprawę z niewystarczalności i znikomości ludzkich możliwości poznawczych, o czym często zdają się zapominać scholastyczni teolodzy zamknięci w akademickich murach. Co znamienne, ojcowie soborowi zadowolili się nader skromnymi i zwięzłymi postanowieniami dotyczącymi możliwości przedstawienia Boga za pomocą obrazu. Imię Boże jest tej samej materii co Jego oblicze i z taką samą ostrożnością i wstrzeźliwością należy się do niego odnosić.

O złożoności podjętego w niniejszej pracy zagadnienia świadczy fakt, iż na kartach Pisma Świętego możemy odnaleźć około stu różnych określeń, ogólnie rozumianych jako Imiona Boże (Verchovskoj 1948,

43). Zdecydowana większość z nich to określenia – imiona, jakimi człowiek określał nie tyle samego Boga, co swoją relację względem Niego, nazwania rzeczywistości, w jakiej ta relacja miała miejsce, lub opisanie sposobu, w jaki Bóg objawia ludzkości samego Siebie. Inne to imiona atrybutywne określające pewne zauważone w Bogu cechy. Kolejne to ogólnosemickie słowa określające Boga lub bóstwa w religiach tamtego obszaru. Znajdziemy więc w Piśmie całą kolekcję Imion ogólnych takich jak *El*, *Elohim*, *Adonai* oraz opisowych jak *El Szaddaj*, *El Olam*, *El Roi*, *Adonai Cebaot* itd. Każde z tych Imion wskazuje na jakąś określoną i wyjątkową rzeczywistość w relacji Bóg – człowiek i człowiek – Bóg. Jedne są używane permanentnie, inne występują niezwykle rzadko lub tylko raz w całym Piśmie Świętym. Wielość Imion Bożych, będących często swoistymi określeniami lub wręcz „desygnatami”, nie zmienia faktu, że istnieje jedno Imię, które jest całkowicie inne i wyjątkowe. Jest to Imię *par excellence* יהוה (JHWH), będące podstawowym i fundamentalnym Imieniem całego Pisma zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Jest to bowiem Imię znane zarówno z teofanii synajskiej, jak i Imię, którym nazwano Syna Bożego. JHWH jest najczęściej występującym Imieniem Bożym w Piśmie Świętym, gdyż pojawia się w tekście Biblii hebrajskiej ponad 6500 razy („The Names of God in the Old Testament” 2025) i całkowicie dominuje nad wszystkimi innymi (por. Jasiński 1998, 143), Imię JEZUS występuje w Nowym Testamencie 913 razy, co daje sumaryczny wynik ponad 7400 użyc. Dla porównania אֱלֹהִים (Elohim) występuje około 2500, a אֲדֹנָי (Adonai) 450 razy (Alfeev 2013. 24).

Transpozycja atrybutów starotestamentowego JHWH na nowotestamentowe Imię Jezus odbywa się na dwóch płaszczyznach – językowej i teologicznej. Z teologicznego punktu widzenia kluczowe są dwa opisy – Łukasza oraz Mateusza. U Łukasza odnajdujemy opis zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy, w którym trzykrotnie mowa jest o imieniu dziecka. Po raz pierwszy archanioł Gabriel poucza Marię, mówiąc „dasz Mu imię Jezus” (Łk 1,31). Dalej dwukrotnie opisuje rolę Nowonarodzonego, mówiąc „On będzie wielki i otrzyma imię: Syn

Najwyższego” (Łk 1,32) oraz „Święte, które się narodzi, otrzyma imię: Syn Boży” (Łk 1,35). Łukasz i Mateusz uzupełniają się wzajemnie. Mateusz w swoim opisie zawarł historię o Józefie, który chciał potajemnie oddalić Marię. We śnie otrzymuje jednak objawienie, w którym anioł poucza go, mówiąc „I urodzi Syna, a ty nadasz Mu imię Jezus, On bowiem zbawi lud swój od grzechów ich” (Mt 1,21). Następnie przekazuje Józefowi prorocstwo Izajasza, według którego „Oto dziewica pocznie i urodzi syna, i nadadzą mu imię: Emmanuel, co się przekłada: Z nami Bóg” (Mt 1,23). W podanych opisach występuje pozorna sprzeczność. Z jednej strony Maria otrzymuje zapowiedź nadania Imienia JEZUS oraz „Syn Najwyższego” i „Syn Boży”, z drugiej Józef we śnie słyszy Imię Emmanuel. Jest to jednak wyłącznie pozorna rozbieżność. Pamiętać należy, że zarówno autorzy, jak i pierwotni odbiorcy pism Nowego Testamentu byli bezpośrednimi spadkobiercami biblijnego rozumienia funkcji i znaczenia imion (Alfeev 2016, 309). Przedstawione w Mt 1,23 Imię Emmanuel, jest więc typowym midraszem onomastycznym często pojawiającym się w Biblii. Hebrajskiej עִמָּנוּאֵל [*Immanuël*] jest imieniem – obietnicą, która w sensie dosłownym oznacza „z nami Bóg” lub „Bóg jest z nami”. Imię to jest alegoryczną obietnicą daną poprzez Józefa całemu światu, że Jezus jest Bogiem, Logosem „I Słowo ciałem się stało, i rozbiło namiot wśród nas” (J 1,14). Zawarte u Łukasza Imiona „Syn Najwyższego” i „Syn Boży” wskazują na bezpośrednie przeniesienia boskich atrybutów JHWH na JEZUSA.

Potwierdzeniem tego jest fakt, iż nadającymi imię narodzonemu dziećciu nie jest w istocie ani Maria, ani Józef, ale sam Bóg, który wybrał to Imię dla samookreślenia Siebie i swojej misji zbawczej. Stosując się do typologicznej metody egzegezy biblijnej, zauważymy, że jest to nawiązanie i nowotestamentowa aktualizacja teofanii synajskiej, gdzie sam Bóg określił swoje Imię. Bóg z Synaju określił się jako Istniejący, Bóg Wcielony nazwał się Zbawieniem JHWH, używając do tego ludzkiego języka, wraz z jego niedoskonałościami, co już jest wyrazem kenozy. Św. archimandryta Sofroniusz (Sacharov) wyraził całkowicie

wyjątkową i nieczęsto spotykaną teorię zakładającą, że wszystkie imiona Boże są wspólne dla całej Trójcy, nie wyłączając Imienia Jezus. Począwszy od Imienia JHWH – Ja Jestem, które „ze względu na jedyność Boga odnosi się do całej Trójcy, jak i każdej Hipostazy oddzielnie” (Sacharov 2003, 238). W dalszej części swoich rozważań nad Imieniem Bożym o. Sofroniusz pisze, że:

To samo można powiedzieć i o Imieniu Jezus, czyli Bóg Zbawiciel. Jednakże w doświadczeniu modlitwy używamy tego Imienia Jezus wyłącznie jako charakterystycznego Imienia Chrystusa, Drugiej Osoby Świętej Trójcy” (Sacharov 2003, 239).

Najbardziej wyraźnym i jednoznacznym przykładem tej teologii jest użycie przez Jezusa w stosunku do samego siebie Imienia Ἐγώ εἰμι. Imię to jest bezpośrednim tłumaczeniem starotestamentowego יהוה (JHWH) i występuje w LXX.

4. Hieroglif Imienia

Imię Boże – Imię, którym określił i nazwał się sam Bóg, musi być wyjątkowe w każdym względzie. Takie Imię musiałoby posiadać podstawowy i fundamentalny przymiot boskości, jakim jest świętość – hebrajskie קדוש. Imię Boże musi więc być święte jak sam Bóg. Poznanie przez człowieka jego brzmienia jest równoznaczne z wejściem na kolejny, wyższy poziom relacji człowiek – Bóg. Zwyczajowo przyjęte jest, że Imię JHWH ludzkość poznała w osobie Mojżesza podczas teofanii synajskiej, chociaż wiele wskazuje na to, że było ono znane już od czasów Enosza (Kajfosz 1995, 20-21). Sytuację analogiczną odnajdujemy w Nowym Testamencie. Imię JEZUS jest znane, używają go apostołowie i lud zwracający się do Pana, jednak pytaniem jest, czy rozumiano, czym jest to Imię? Będąc w drodze do Damaszku, Szaweł zostaje oślepiony widzeniem i pyta „Kim jesteś, Panie?” (Dz 9,5a). Odpowiadając, Bóg zwraca się do niego i objawia mu swoje Imię „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,5b). Sama forma autodeklaracji Boga przywodzi natychmiastowe i wyraźne skojarzenie z teofanią synajską.

Podobieństw pomiędzy objawieniem z Synaju oraz z drogi do Damaszku jest więcej. Bóg zwraca się do Szawła, mówiąc Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, do Mojżesza natomiast Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Zarówno Mojżesz, jak i Paweł poprzez objawienie Imienia Boga zostali wezwani do podjęcia misji wśród tych, którzy nie będą chcieli ich słuchać. Jeden i drugi będzie przytłoczony ciężarem zadania, ale obaj wytrwają. Ukończą powierzone im dzieło, lecz nie będzie im dane zobaczyć efektów ich pracy. Obu objawia się Bóg, odkrywając swoje Święte Imię. Powołanie Szawła, jak i cała jego misja, będzie toczyć się w cieniu Imienia Jezusa. Oba objawienia mają miejsce na terenach pustynnych, obaj przyszli wysłannicy Boga mają krew na rękach, obaj, wreszcie będą wielkimi nauczycielami i prawodawcami. Obaj zostali gruntownie wykształceni w mądrości wrogiej ich nowemu posłannictwu – Mojżesz w egipskiej, a Szaweł w faryzejskiej teologii. Zarówno jeden, jak i drugi wykorzysta zdobytą mądrość do głoszenia nowego kerygmatu – Imienia Boga.

Imię to posiada zatem wymiar wykraczający daleko poza funkcję czyisto nominatywną, polegającą na prostym oznaczeniu bądź odróżnieniu danej rzeczywistości lub bytu od innych, do niej podobnych. Imię Boga to ikona. Autorem tej fenomenalnej koncepcji „hieroglifu Imienia” jest o. Sergiusz Bułgakow. W swoich rozważaniach dotyczących ikonografii Bułgakow zauważa, że jeżeli ikona i składająca się na nią farba stanowi hieroglif Imienia Bożego, to brzmienie Imienia, jego wymawianie, jest ikoną Chrystusa napisaną dźwiękiem:

Imię Jezus jest przedwieczną ikoną Jego hipostazy, która sama jest hipostatycznym obrazem Ojca. Boskie. Imię Jezus wyraża niewypowiedzianą osobę Pana, Ojca w Synu przez Ducha Świętego, i w tym sensie jest ono nieoddzielne od Jego istoty, i w nim jest obecny sam Pan na mocy związku obrazu i Praobrazu (choć nie wynika z tego tożsamość między nimi) (Bułgakow 2002, 70).

Apostoł pogan – św. Paweł, w liście do Kolosan pisze o Mesjaszu następujące słowa: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Człowieczeństwo Wcielonego

Logosu okazuje się być widzialną ikoną niewidzialnego Boga. Ikonografia jest więc nieustającym objawieniem po Objawieniu. Ikonograficzne przedstawienia Chrystusa, wykonane za pomocą farb, udzielają człowiekowi takiego samego poznania Boga, jak czyni to Boże Imię za pomocą fal dźwiękowych.

Punktem stycznym ikonologii i onomatologii jest tzw. podpis ikony Chrystusa, gdzie zgodnie z Hermeneią w nimb krzyżowy⁴ okalający oblicze Jezusa wpisane są litery Tetragramu w transkrypcji greckiej ΟΩΝ lub cerkiewnosłowiańskiej ОѠН i СѠИ. Po raz kolejny, tym razem już na gruncie teologii, przenoszone są na Chrystusa atrybuty JHWH.

Wypisanie Bożego Imienia na obrazie przedstawiającym Chrystusa jest momentem, gdy zwykle przedstawienie zmienia się w ikonę w sensie duchowym. Ikona Chrystusa, właśnie dzięki nadpisanemu na niej Bożemu Imieniu, staje w relacji nie tylko do Drugiej Osoby Trójcy Świętej, ale i do Trójjednego Boga w całości. Fakt ten doskonale obrazuje i wyjaśnia anafora Liturgii św. Bazylego w słowach:

Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa, wielkiego Boga i Zbawiciela, naszej nadziei, który jest obrazem Twojej dobroci, pieczęcią równości, okazującym w sobie Ciebie, Ojca, żywym Słowem, prawdziwym Bogiem, przedwieczną mądrością, życiem, uświęceniem, mocą, prawdziwą światłością, przez którego objawił się Duch Święty (*Boska Liturgia Ojca Naszego Bazylego Wielkiego* 2005, 79-80).

Innym wyjątkowym momentem, kiedy ikona, pisana zarówno dźwiękiem, jak i farbą, nabierają specyficznego wymiaru, jest nabożeństwo. Wszystkie prawosławne nabożeństwa wskazują na niezwykłą pobożność i cześć dla Bożego Imienia. Ów liturgiczny szacunek, jaki prawosławna liturgia oddaje Imieniu, cerkiew przejęła z judaizmu biblijnego i po dziś

⁴ Nimb krzyżowy jest atrybutem wyłącznie ikon przedstawiających Chrystusa. Jest to figura krzyża wpisana w aureolę, będąca ikonograficznym przypomnieniem o krzyżowej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Nimb krzyżowy pojawia się w ikonografii już na przełomie IV i V w., w tym na słynnej ikonie Zbawiciela z Synaju.

dzień strzeże jak największego skarbu. Boże Imię występuje niezliczoną ilość razy podczas modlitw, hymnów, aklamacji i wszelkich innych form liturgicznych. Wyjątkowym w tym względzie momentem okazuje się aklamacja kończąca nabożeństwo wieczerni. W języku greckim brzmi ona następująco „Ὁ ὢν εὐλογητὸς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, πάντοτε; νῦν καὶ ἄρ' καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων” zaś w cerkiewnosłowiańskim „Сыйъ бѣлагословенъ Христосъ Богъ нашъ, всегда, ныне и присно и въ веки вековъ”. Polski wariant tego wezwania brzmi „Ten, Który jest, błogosławiony Chrystus, Bóg nasz, w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Aklamacja ta jest jednym z bardzo niewielu miejsc, gdzie Boże Imię przywołane jest w formie znanej z Wj 3,14. Zarówno cerkiewnosłowiański, jak i grecki tekst posługują się własnym tłumaczeniem Imienia JHWH, podczas gdy tekst polski, ze względu na brak takiego przekładu, używa dla Tetragramu opisowej formy. Należy zwrócić uwagę, iż pojawianie się tej właśnie formy w aklamacji nabożeństwa wieczerni jest nieprzypadkowe. To właśnie nabożeństwo wieczorne jest najmocniej opartym i wręcz bezpośrednio wzorowanym na starotestamentowych nabożeństwach świątynnych. Jest to bezpośredni dowód na głębokie zakorzenienie teologii Imienia Bożego we wschodniej liturgice biblijnej.

Widząc to symboliczne powiązanie ikony i Imienia, Bułgakow stwierdza:

...kult ikony wiąże się z onomatodoksją a sama ikona z Imieniem. Nauka teologiczna o Imieniu Bożym nie pojawiła się jeszcze w okresie VII Soboru Powszechnego i z tego już jednego powodu dogmat kultu ikony nie mógł zostać ostatecznie rozwiązany. Jednak problem dogmatu o Imieniu został postawiony za naszych dni i dlatego oba dogmaty – ikony i Imienia lub obrazu i Praobrazu – nierozdzielnie łączą się ze współczesną teologią (Bułgakow 2002, 70).

5. Ikonność ikony

Wykazane analogie sięgają o wiele dalej. Wzajemne oddziaływanie, połączenie i mistyczna korelacja ikony i Bożego Imienia, ikonologii i onomatologii nacechowane jest wyjątkowym sprzężeniem zwrotnym. Wzmiankowany powyżej akt nadawania ikonie imienia wskazuje jasno, iż ikona Chrystusa jest niemożliwa bez Imienia. Imię zaś pozostaje niepojmowalne, nieprzyswajalne i niezrozumiałe bez właściwej wyłącznie prawosławiu teologii ikony. Ta wyjątkowa zależność wynika wprost z faktu, któremu o. Bułgakow nadał miano „ikonności” w ikonie jako takiej. „Ikonność ikony wymaga, jak już wiemy, nadania nazwy. Nadanie nazwy związane jest z przedstawieniem, które także jest w pewnym sensie hieroglifem imienia” (Bułgakow 2002, 75). Owa nowatorska koncepcja hieroglify Imienia jest unikatowa i niepowtarzalna. Mając na uwadze owo sprzężenie zwrotne i ciąg logiczny koncepcji „ikonności”, dojdziemy do oczywistego wniosku, że ikona, wraz z tworzącą ją farbą, stanowi swoisty hieroglif Bożego Imienia, brzmienie zaś samego Imienia, jego wymowa i powstała w jej efekcie fala dźwiękowa staje się niezaprzeczalnie ikoną Chrystusa napisaną dźwiękiem. Bułgakow jasno stwierdza „Imię Jezus jest przedwieczną ikoną Jego hipostazy, która sama jest hipostatycznym obrazem Ojca” (Bułgakow 2002, 70).

W tym miejscu, aby uniknąć nieporozumienia oraz uwrażliwić nieobeznane z prawosławną mistyką czytelnika, należy zwrócić uwagę na pewne bardzo subtelne rozróżnienie, również autorstwa o. Bułgakowa. Mając w pamięci heterodoksyjne praktyki czasu sporów imiesławskich, polegające na tworzeniu pseudo „ikon”, przedstawiających samo wypisane Imię Jezusa, Bułgakow stwierdza kategorycznie:

Niemożliwa jest ikona, która składałaby się wyłącznie z napisanego imienia: imię ma odniesienie do swojego nosiciela i nadanie ikonie nazwy ma odniesienie do treści przedstawienia (Bułgakow 2002, 75).

Mając powyższe na uwadze, należy stwierdzić, iż onomatologia i ikonologia są dziedzinami teologii wymagającymi od badacza specyficznej wrażliwości oraz duchowo-intelektualnej roztropności i wycucia.

W gruncie rzeczy problemy i herezje powstałe wokół ikonoklazmu i Imiesławia mają wiele wspólnych cech. W obu przypadkach dotyczą przyjęcia oraz zrozumienia działania Boga w Jego Energiach i spowodowane zostały wtargnięciem racjonalizmu w sferę mistyki. Opisując tę delikatną równowagę, tak niezbędną w dziedzinie, jaką jest nauczanie o Energiach Bożych objawianych zarówno w ikonie, jak i Imieniu, o. Sergiusz stwierdza:

Poświęcona ikona Chrystusa jest dla nas samym Chrystusem w Jego obrazie, podobnie jak jest On dla nas obecny w swoim Imieniu. Ikona jest miejscem objawienia Chrystusa, naszego spotkania modlitewnego z Nim. Modląc się przed ikoną, modlimy się bezpośrednio do Chrystusa; całując ikonę, całujemy Chrystusa; kłaniając się ikonie, kłaniamy się Chrystusowi. W niczym nie umniejsza to zasiadania Chrystusa po prawicy Ojca i Jego wszechobecności oraz bliskości do nas w duchu poza wszelką ikoną (Bułgakow 2002, 76).

Ikona i Imię są więc w zasadzie różnymi, jednakże ściśle powiązanymi ze sobą, sposobami przedstawienia tej samej rzeczywistości. Paul Evdokimov zwraca uwagę na subtelność, jednakże konieczną do odnotowania zależność pomiędzy ikoną a Imieniem.

Ikona jest Imieniem nakreślonym. W Imieniu wypowiedzianym, przez ikonę i z ikoną, która je wypowiada na swój sposób, nasza miłość skłania nas do oddawania czci i do ogarniania łaski rzeczywistej obecności w jej podobieństwie. Jednak podobieństwo jest tak ściśle związane z samą ikoną, że stanowi jej sekretną istotę (Evdokimov 2003, 172).

Koncepcję ikony jako Imienia i Imienia jako ikony zawdzięczamy niewątpliwie XX wiecznej teologii „emigracyjnej”. Dopiero doświadczenie kataklizmu sporów wokół Imiesławia zmusiło Kościół do podjęcia próby odpowiedzi na pytanie, czym jest Imię Boże? Jaka jest jego natura i istota oraz relacja względem Boga? Włodzimierz Łosski był, jak niemal wszyscy teolodzy tamtego okresu, żywo zaangażowany w próbę rozwiązania sporów wokół Bożego Imienia. Jego głównym postulatem było wszechprawosławne rozwiązanie kontrowersji wokół Imiesławia,

które powinno „doprowadzić do nowego Tryumfu Ortodoksji” (Obolevitch 2014, 48). Przywołanie „Tryumfu Ortodoksji” – określenia używanego dla opisanego radości Kościoła po zwycięstwie na ikonoklazmem – nie jest przypadkowe. Łoski zgadzał się Bułgakowem i w swoim liście do metropolity Sergiusza Stragorodskiego z 1937 r. podkreślał, że problem Imiesławia jest tożsamy pod względem treści i teologicznej wagi ze sporami wokół ikonoklazmu, a *onomatoburcy* to współcześni ikonoklaści.

Szczytowym osiągnięciem współczesnej teologii w kwestii prawosławnego nauczania o Imieniu Bożym jest formuła o. Pawła Florenskiego:

Ὀνομα τοῦ Θεοῦ Θεός ἐστὶ καὶ δὲ ὁ Θεός, ἀλλ’ ὁ Θεός οὔτε ὄνομα οὔτε τοῦ αὐτοῦ Ὀνομα ἐστὶ – Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его (Florenskij 1994–2004, 269-270).

W polskim przekładzie tekst ten brzmi następująco „Imię Boże jest Bogiem i właśnie samym Bogiem, lecz Bóg nie jest ani Swoim Imieniem, ani samym Swoim Imieniem” (Obolevitch 2014, 44). Dla osiągnięcia pełnej teologicznej jasności i uniknięcia sporów interpretacyjnych Florenski ułożył ją zarówno w grece, jak i po rosyjsku. Jest ona całkowicie zgodna z nauczaniem ojców i ich dorobkiem teologicznym w kwestii Imienia Bożego, poczynając od Dionizego Areopagity, poprzez ojców kapadockich, a na św. Grzegorzu Palamasie kończąc. Formuła Florenskiego mogłaby być uznana za podsumowanie sporu, jednakże okazała się początkiem kolejnej dyskusji, która na razie nie doczekała się zakończenia.

6. Zakończenie

Idee takie jak rewolucyjna koncepcja o. Bułgakowa „Imienia jako ikony”, która wciąż pozostaje przedmiotem badań i czeka na swoje finalne potwierdzenie lub obalenie, czy sformułowanie Florenskiego, godne niemalże statusu postanowień soborowych, o tym, że „Imię Boże jest

Bogiem i właśnie samym Bogiem, lecz Bóg nie jest ani Swoim Imieniem, ani samym Swoim Imieniem” (Florenskij 2014, 269-270) są wielką spuścizną teologii XX wieku. Niestety, śmierć tych teologów położyła kres nadziejom na rychły kolejny „Tryumf Ortodoksji”.

Biorąc pod uwagę wszystko, co powiedziane zostało powyżej, okazuje się, że teologia Imienia Bożego jest w gruncie rzeczy teologią jako taką, sięgającą w głąb tajemnicy Boga. Sam wyraz teologia możemy w tym kontekście rozumieć dwojako – jako słowo o Bogu lub słowo Boga [gr. θεός, theos, „Bóg”, oraz λογος, logos, „słowo”]. Zestawiając to z pytaniami postawionymi w naszych rozważaniach, zauważymy bezpośrednią analogię do pytania o pochodzenie Imienia. Pytanie o Imię jest więc w sensie dosłownym teologią Θεολογία. Poszukiwanie tej prawdy i doskonałej równowagi idealnie wyraził św. Izaak Syryjczyk, gdy stwierdził, że „Był czas, gdy Bóg nie miał imienia, i będzie czas, gdy [znów] nie będzie miał On imienia” (cyt. za Alfeev 2013, 5).

Bibliografia

- Alfeev, Ilarion. 2013. *Swaśennaya taina Cerkwi*. Santk-Peterburg – Moskwa: Olegaabyshko.
- Alfeev, Ilarion. 2016. *IIsus Christoc. Žizn i uchenye. Nachalo Evangelia*. Moskva: Eksmo.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2000. Wyd. 5. Poznań: Pallotinum.
- Boska Liturgia Ojca Naszego Bazylego Wielkiego*. 2005. Warszawa: Wydawnictwo Warszawskiej Metropolii Prawosławnej.
- Bułgakow, Sergiusz. 1992. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*. Białystok: Orthdruk.
- Bułgakow, Sergiusz. 2002. *Ikona i kult ikony*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Evdokimov, Paul. 2003. *Sztuka ikony – teologia piękna*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

- Florenckij, Pavel. 1994–2004. *Sochineniâ*. Moskva: Izdatelstvo Mysl.
- Grzegorz z Nyssy. 2006. *O stworzeniu człowieka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Habura, Igor. 2020. „Biblijne podstawy prawosławnej teologii Imienia Bożego.” Praca doktorska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.
- Jasiński, Andrzej. 1998. *Służcie Jahwe z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*. Opole: Wydawnictwo św.Krzyża.
- Kajfosz, Józef. 1995. *Jak powiada Pismo*. Toruń: Wydawnictwo Szaron.
- “The Names of God in the Old Testament.” 2025. *Blue Letter Bible*. Dostęp 2025.12.08. https://www.blueletterbible.org/study/misc/name_god.cfm
- Obolevitch, Teresa. 2014. *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Sacharov, Sofronii. 2003. *O molitve. Sbornik statej molitve*. Sergeev Posad: Svyato-Troickaâ Sergieva Lavra.
- Verchovskoy, Sergii. 1948. *Ob imeni Bożem*. Pاریژ: Pravoslavnaâ mysl.



Gregory of Nyssa and the Witch of Endor in the context of Machine Learning²

Grzegorz z Nyssy i wróżka z Endor w kontekście uczenia maszynowego

Key words: Machine Learning, Exegesis, Gregory of Nyssa, Witch of Endor

Słowa kluczowe: uczenie maszynowe, egzegeza, Grzegorz z Nyssy, wróżka z Endor

Abstract

The following contribution is an experimental analysis of Gregory of Nyssa's exegetical qualities viewed by contemporary Artificial Intelligence. The article attempts to draw some general ideas from Machine Learning and to compare them with how Gregory approaches the text, enquiring as to what are his limits and what are his freedoms. We conclude that there are parallels between machine techniques and Gregory especially in his constraints and predetermination. Gregory struggles to produce an original exegesis because he set himself an *a priori* structure, which is in a way similar to how Machine Learning operates.

¹ Doc. ThDr. Václav Ježek, PhD., Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Slovenská republika.

² This paper is the partial result of a project carried out at the Mathematics and Physics faculty of the Charles University in Prague. The paper was supported by MEYS, ERC CZ program, grant No. LL2325.

The translation of Gregory is from McCambley, 1990.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi eksperymentalną analizę cech egzegezy Grzegorza z Nyssy z punktu widzenia współczesnej sztucznej inteligencji. W artykule podjęto próbę zaczerpnięcia kilku ogólnych idei z zakresu uczenia maszynowego i porównania ich z podejściem Grzegorza do tekstu, zastanawiając się nad jego ograniczeniami i wolnością. Dochodzimy do wniosku, że istnieją paralele między technikami maszynowymi a Grzegorzem, zwłaszcza w zakresie jego ograniczeń i predeterminacji. Grzegorz ma trudności z stworzeniem oryginalnej egzegezy, ponieważ ustanowił sobie strukturę aprioryczną, która w pewien sposób przypomina sposób działania uczenia maszynowego.

1. Introduction

Gregory of Nyssa wrote a small enigmatic letter on the Old Testament story of the so-called Witch of Endor (1 Sam. 28:7), where king Saul brings back the prophet Samuel from the dead through a medium (Gregory of Nyssa 1863).

This Old Testament account has created a great conundrum for Christian commentators since it seemingly contradicts what the Biblical literature itself believes in. Here, the essential question is whether Samuel, or anybody for that matter, can be brought back from the dead for rather strange purposes and circumstances. The story seems to suggest that the Bible accepts necromancy. Even to this day great Christian authors are not in agreement as to the correct exegesis.

For example, Gregory of Nyssa argues against Origen, who believed that it was truly Samuel who was raised. Eustathius of Antioch (*De Engastrimytho*) also argues against Origen maintaining that it was only an apparition. Here the issue of allegorical exegesis is also at play. More modern commentators such as a certain Penrose from the Church of Latter-Day saints proposed that the Witch of Endor practiced necromancy, and that she had the power to communicate with the dead through a familiar spirit and that she was a spiritual medium (Penrose 1898, 497). Saul did not see Samuel but only the witch who described what

she saw (that is Samuel). Another line of interpretation appearing in the tradition is linked with ventriloquism (Connor 2000, 76).

Later denominational concerns also played a role. As Davies observes: “The refutation of ghosts and Purgatory as Catholic “superstition” was fundamental to Protestant theology and so the notion that Samuel’s spirit returned had to be repeatedly and adamantly dismissed. The souls of the dead did not return; it was all the “devious” Devil’s work. Indeed, in some late seventeenth-century anti-Catholic polemics the Witch of Endor was used to embody the Catholic Church” (Davies 2023, 4).

In our contribution we are not aiming to offer a correct interpretation. Instead, we would like to offer some parallels between how the theological tradition represented by Gregory of Nyssa struggles with the assessment or interpretation of a text, and how Machine Learning approaches a text. Machine Learning paradoxically addresses similar issues regarding a text as theology does. In the story of the Witch of Endor, theology is confronted with a situation where the authoritative text contradicts a different authoritative text, and therefore, the issue is of the validity of interpretation. Here the validity of “natural language” is at play. There is an interplay between the possibilities inherent in terminology and inherent in interpretation. Here theology encounters certain limits just as modern physics or Machine Learning encounters certain limits. However, we may agree with Heisenberg who suggested that theology and modern physics can find new ways of helping each other to break their inherent limits, just as the new physics redefined causality and simultaneity in the twentieth century (Heisenberg 1958).

Artificial Intelligence (AI) has various goals, including the goal of imitating how human beings think and assess problems and tasks. Machine Learning is a subbranch of Artificial Intelligence providing data and algorithms which help to establish how human beings think. Basically, Machine Learning operates on a trajectory – data input, algorithm, prediction/classification, pattern of data, error assessment or accuracy assessment and optimisation. Here we can find a similarity

with theological exegesis, which also operates on a trajectory- data input (authoritative text), interpretative algorithm (Holy Spirit as a principle of unpredictable interpretation), classification, pattern of data, interpretation based on a comparative textual and theological approach.

2. Do you know what you are looking for?

In terms of exegesis, we approach a text either looking for answers to a given problem or we approach a text without expecting a concrete answer or interpretation, rather the text offers us an interpretation on its own. The first case would seem to correspond to the quote from the Gospel of Mathew which Gregory cites in his letter: [Christ] says to his disciples “Ask, and it will be given to you; seek, and you will find; knock, and it will be opened to you” (Mat. 7:7).

Any machine needs some data to be able to form a question. We may argue that this is like the human mind since to form a question, one must possess some previous information or data. In theological terms, however, there are instances of “revelation” where one receives an answer without necessarily having had any predisposition or knowledge beforehand. Abraham is an example of someone receiving revelation, without actively seeking it out. Further, he received revelation not necessarily building on previous structures, which is implied by the Promised Land, a place to be travelled to, to be discovered. Abraham is asked to ‘reboot’ his previous life to form new expectations.

In terms of the Biblical literature, one is struck by the indeterminacy of revelation. Here many forms of revelation go outside of the structures of what may be called predetermined data. The human being is often left in a position of awe of something unexpected. In contrast, any form of Artificial Intelligence, or data processing is always predetermined by the “available material.” In this context, one may recall the quote from the Old Testament book of Isaiah: “And He said, “Go and tell this people: “Keep on hearing, but do not understand; Keep on seeing, but do not perceive” (Isa. 6:9). Here God tells his people that all the structural

information used by the people can be flawed or misunderstood.

There is a difference between knowledge, data and wisdom. For data to be something more than mere fact it needs to be interacted with. Data itself in a way is the result of communication or more generally action. Data can provoke a desire for more data. Without data we cannot communicate or interpret. For theology or Machine Learning the relationship between static data (understood as a mere fact) and interaction is a complex problem. The standard definitions of data or knowledge do not offer answers as to the mechanics of how data relates to interaction. In the Oxford dictionary we read that data is: “A collection of facts or organized information, usually the results of observation, experience, or experiment, or a set of premises from which conclusions may be drawn. Data may consist of numbers, words, or images...” (“Data” nd.). Here the definition of knowledge can consist of the following related to its result: “Knowledge is power” - a proverbial saying from the late 16th century; originally from the English lawyer and courtier Francis Bacon (1561-1626), and echoing the biblical quote that “a man of knowledge increaseth strength (Prov. 24:5)” (“Knowledge” nd.).

Since there is an indefinable space between data/information and manipulation of this data, this can occasion the necessity for interpretation or exegesis. Exegesis or any interpretation is the consequence of an obvious but also less or non-obvious link between sets of data. A computer needs to manage data according to a key. For the latter to be able to comprehend any data there must be an “unshakable” correspondence between data and its possible meaning. For theology less so. This, however, can limit the machine to a static observer and to predetermined processes. Artificial Intelligence must create its environment with which to interact. In the story of the Witch of Endor, standard theology is confronted with a story that does not fit into the matrix which is assumed (the dead are not raised). Theology must develop relational data based on its set of information (Kara *et al.* 2021, 161).

If data has various interpretative signifiers depending on its relation, then it necessitates a dynamic concept. However, the “relativity” of data is a concept the human mind struggles with. The Witch of Endor presents a situation when the data at hand does not offer immediate correspondence with a clear-cut meaning. Here we may enquire whether the similarity of one kind or another between the various data sets does not occasion the association itself. Similar concerns appear in cognitive theory, providing association by juxtaposition or fusion (Kounios *et. al.* 2001, 297).

Exegesis depends on connection and association. The development of the World Wide Web is largely dependent on connecting structures, on learning from past data. Past choices enable the World Wide Web to develop and to expand. The more it expands, the more choices and data it offers for future and further expansion. The past choices further enable classification. Exegesis, however, can move beyond the text so to speak. It can form an interpretation radically different from the obvious associative structures. This is the case with Gregory’s interpretation who moves beyond the “obvious” associative structures.

In explaining the Witch of Endor story, Gregory struggles with maintaining associations with the Biblical record while at the same time creating a new structure, which departs from its context. Even if Gregory is convinced that he is not departing from the textual tradition, he is in fact creating a new structure. A similar process can occur in data analysis. Data analysis can create a profile of one’s interests based on his or her choices. If a new choice appears which is not related to these past choices a new structural profile emerges. However, just as with Gregory so data analysis tends to be conservative, and the profile actually limits the possibilities that someone will act in essentially a new way.

In terms of Gregory, we may enquire just as with data analysis whether an interpretation based on the confines of the tradition or text does not limit the exegetical possibilities. Gregory struggles to offer an interpretation based on the “Christian possibilities,” but the text invites

him to go beyond these. Gregory, however, does not want to go beyond the possibilities of the tradition and text, and limits the goals of the text by his own external conditioning. Here Gregory, just as the K-nearest neighbour algorithm uses proximity of meanings to build his interpretation. In the same way, the basic K-nearest neighbour algorithm in its most basic form finds commonality between terms, symbols etc., based on the proximity and therefore similarity or dissimilarity of content. Gregory sets out his limitations by claiming that it is necessary to follow the correct path, that all who follow the correct path will find results. Not just any search, but a diligent search, a correct path or, if we may say so, a Biblical algorithm. „That is, he will reveal himself both to persons who are engaged in a diligent search in accord with his command, and to those persons who are seeking (faiths) hidden mysteries“ (Gregory of Nyssa in McCambley 1990, 134). That is, we can imply that if you follow set rules, you will necessarily arrive at a “correct” answer. That is a kind of “supervised learning” method. Here theology works in a similar way to Machine Learning, in the sense that it analyses human experience (what may be termed data) to learn from this experience and suggest a correct future path. However, in Christian thought, there is an “eschatological” viewpoint in that one must aspire to avoid the mistakes (sins) of the past even if his or her experience is based on the past.

Machine Learning of course, can never fall into the same mistake from the past if it identifies this mistake as a “mistake.” Mistakes are rectified and learned from, and the machine moves on. The human being, however, tends to fall repeatedly into the same mistake. The machine learns and moves on; however, the human being learns but potentially falls again.

We may compare exegesis with Web Crawling, where similarly to the exegete, the Web Crawlers are given a goal at the outset. Gregory’s criteria are that a solution must be based on the premise that the dead cannot be brought back. Similarly to Web Crawlers, the theologian stores information and criteria, for future theological reflection (indexing).

The unpredictability of the future is an essential trait of Gregory's theology as for the patristic tradition itself. The future is a mystery since God is unsurmountable. Searching for data and understanding this data or trying to understand Gods revelation (which in a sense is „data“) basically implies the necessity of an interpretative key, which can be Christ or an „algorithm“ which helps us to unlock the mysteries or meanings. Here Christ is the exegetical principle. Christ combined with the paradoxical “contradictions” of the set text is the methodological criterion of Gregory. There is also a difference between Machine Learning and theology, since theology believes that only at some point in the future, will we be able to gain a completely objective view of the present and past (Second Coming of Christ). Understanding the present by reference to both the past and future is something beyond simple machine logic.

Here, the traditional probability theory can play a role but only a limited one since theological eschatology emphasises the totality of information from the past, present and future which is impossible for mathematics to compute. Here even the acknowledgement of standard randomness is not helpful, since the issue is not only our inability to predict outcomes of existing possibilities, but the challenge is to go even beyond these. Scientists use chance, or randomness, to mean that when physical causes can result in any of several outcomes, we cannot predict what the outcome will be in any particular case (Futuyama 2005, 225). Here the model of the Frequentist approach in basic mathematics deals with frequency of occurrences to reach an overall conclusion on the frequency or probability of the outcome. Here specifically, it would mean that the more we sin the more probable would be our inability to see truth and therefore understand. The outcome of sin determining further frequency of sin.

For theologians such as Gregory, outright knowledge/data is no guarantee of understanding. Here using Christ as the “past, present and future criterion” he leaves himself space for exegetical manoeuvring. Due to Christ and moral criteria of the exegete there is a stochastic

theology operating. Gregory emphasises this when he quotes from First and Second Timothy. “Therefore, Attend to reading, Timothy, my son” (1 Tim. 4:13). I believe it is appropriate to speak of your goodness using the great apostle Paul’s words in order that the Lord may bestow upon you understanding in all things (2 Tim. 2:7). Obviously, data is not self-explanatory, there must be an interpretation between the lines, and this does not rely on the logic of the data itself. The search beyond the simple meaning of data is called “hardship” in Christ. Further 2 Timothy 7 implies that following the rules brings an “adequate” result. However, these rules are not just the simple data available, to be read in this life, rather they something higher given by God (2 Tim. 4-7).

While the machine must trust its data (whether illusionary or not it is still data), the theologian is never sure about the data, due to the compulsory spiritual prism he needs in reading it. From a patristic point of view, this inability to be sure about data and its meaning is the result of a previous and continuous sin. Gregory is not sure about the data at hand - whether the apparition brought about by the witch is real or not. Christological eyes are needed to sift through it. However, even following the rules does not automatically mean one receives the key, what is needed is “grace,” which is really never deserved. Gregory notes this when he says: “In this fashion you will be rich in every word and in all knowledge (1 Cor. 1:5).” Here 1 Corinthians states: “I thank my God always concerning you for the grace of God which was given to you by Christ Jesus, that you were enriched in everything by Him in all utterance and all knowledge, even as the testimony of Christ was confirmed in you” (1 Cor. 1:4-6). As we can see, the data path is corrected or calibrated by further knowledge offered by Christ. The indeterminacy of the information is stressed by the word “grace.” Grace in this case is a kind of unexpected sequence of unpredictable freedom relying on past experiences but not necessarily limited by them. Grace can be linked with repentance - the latter being a liberation from determinative self-categories.

Even in other areas of enquiry the idea of the goal can form the path even if incorrect. Bartlett's thoughts seem appropriate in this context: "Also, when one is finding one's way through an unknown city, or by compass through the deep woods or at sea, one has a continual awareness of the supposed direction (1) of the goal and (2) of the earlier route, though the apparent direction of either may be quite wrong. There are indications in both animal and human behaviour that learning depends on setting up of a unification of the total situation even when it cannot be surveyed as a whole. It is not necessary for the learning that an accurate picture of the situation be achieved, only that the goal-concept dominate the phase sequence corresponding to a correct run reliably evoke the next complex, with the resultant recognition of the direction of the next choice point" (Bartlett 1932, 192).

Gregory's interpretation is, in a sense, constrained, neglecting the liberatory power of love. In our story, the interesting fact is that the prophet Samuel appears to Saul apparently as an act of condescension, he himself breaks the restraints of the "law." Here we may add and speculate that this act is, in a way, an act of love, love which is the primary characteristic of Christ-the exegetic principle. Paradoxically, if we follow Origen's meditation on his belief that it was truly Samuel who appeared, this would be more in line with the possibilities offered through Christ's Resurrection. In other words here an example of a person raised from the dead.

Gregory builds his argument referring to the Gospel story about the chasm (Luke 16: 26). The Gospel chasm is something which apparently cannot be crossed either by sinners or saints, the chasm therefore related to something beyond simple moral or spiritual categories. Here, it is as if Gregory cannot go beyond the chasm of proper textual meaning and interpretation. According to Gregory, it is the devil who falsely claims to have crossed the chasm. Here there is little space left for love in Gregory's interpretation.

The desire to know the future can be linked with the work of the devil. The devil pushes us into the future seeking answers and personifying them. Perhaps Gregory intends to state that knowledge of the future is dependent on our reflection of our past, it requires a state of repentance. Similarly, search engines linked with product marketing aim to predict future customer preferences based on past searches. Search engines and Web Crawlers in a way limit our preferences since they usually “offer” us products based on our previous choices paradoxically limiting our future choices. Foretelling the future in a positive way can entail a struggle to liberate oneself from one’s matrix, but as we have seen it is not accepted. In any event, issues linked with community and love perhaps played a role in the intentions of Saul. Gregory implies this by saying that “Therefore when Saul despaired at being saved from the alien tribes arrayed against him, he sought deliverance from Samuel (1 Sam. 28:4-5).”

Gregory realises that the community is at the centre together with love but struggles with the idea of fortune telling and so on. He explains that “Persons who are pre-occupied with the body and who want knowledge of the future, means by which they hope to escape evil or follow pleasure, are unmindful of God.” But then Gregory writes: “...In this way you may learn that we are to serve each other through love and by carrying out each other’s will.”

Gregory identifies the devil as speaking with the sorceress. The devil is behind the apparition. The image cannot be real it is artificial and this is because *apriori* the reality of the apparition is not acceptable. The machine similarly can reject the “reality” of a signifier or symbol based on *apriori* conceptions. Data sources deemed as “true.” Gregory here limits himself just as a machine would. Even if he offers a Christological prism, he limits its freedom in advance. Concerns for community and love (presumably concerns at least partly true for Samuel’s reflection) are jettisoned in sacrifice for the “correct” interpretation of the text. Gregory, even if he decides to depart from the literal meaning of the

text, in fact does not use the theological cards available to him – love, community to offer a broader ethical context.

The exegetical imagination, however, should go beyond set data and cannot assume that all the possibilities are available at the same time for analysis. Rather the set possibility creates an imaginative framework for future unpredictable possibilities. It is a kind of recurrent algorithm. Here “recurrent property of the algorithm means that it is based on processing objects (images) one by one, depending on availability (unlike noncurrent algorithms that need to have all the objects in the memory to process them).” (Fradkov 2020, 1386). In a way, Gregory contradicts what he is stating: “How can servility to the letter of the text concur with the record of history? If Samuel is truly a vision, the sorcerer indeed sees gods. Scripture says of demons who are gods, “All the gods of the nations are demons” (Ps. 96:5).

The story of Saul and Samuel (1 Sam. 28) offers material itself for a broader reflection and exegesis rather than concentrating on the witch itself. In this story, Saul is in trouble, and David seems to become the favourite in the eyes of God instead of Saul. Later after losing a battle, Saul decides to bring from the dead a medium that is the now deceased Samuel (at En Dor), (1 Sam. 28). The argument is that Saul did not realise his past wrongdoings. He does not know why he is in the particular situation and attempts (here viewed negatively) to reverse the flow of things calling a medium. The book of Samuel states: “Now Samuel said to Saul, “Why have you disturbed me by bringing me up?” And Saul answered, “I am deeply distressed... Therefore, I have called you, that you may reveal to me what I should do. Then Samuel said: “So why do you ask me, seeing the Lord has departed from you and has become your enemy?... (1 Sam. 28:15-17).

In terms of data processing, this situation can be assessed as a negative search result and a return to the previous indexed stratum of information. Saul misinterpreted his past behaviour and must reassess things. However, it is not possible to do so since his past situation has

for ever conserved the current situation. After setting the path and line of interpretation, Gregory sets the stage for analysis. He is implying that there are various possibilities or answers or paths which lead to false results. Gregory rejects the truthfulness of Samuel being brought instead arguing that it is a figure of speech. Thus, he argues that past decisions determine the present and this is irreversible. This irreversibility is argued based on other “premises” (here against mediums, witchcraft / Lev. 19:31, Isa. 7:10, 7:16 and Isa. 65:4).

Gregory presumes that all that went before clearly shows that there is zero likelihood of the apparition being true. There is a combination of what may be called the stochastic and determinate process (Taylor, Karlin 1998, 2).

In theological terms, interestingly enough, Gregory supports his argument of “irreversibility” by referring to the story of Abraham and the chasm, where it is difficult for the living to cross to the area of the dead. Here Gregory does not allow the Old Testament to speak for itself but solely understands it in terms of the New Testament. To use statistical terms, we may say that the probability is zero for the apparition to be true. Here an important secondary concept emerges. The future (New Testament) negates the past (Old Testament), thereby producing a new data set.

Another principle is brought in by Gregory emphasising that Samuel felt pity for Saul regardless. David is deemed more worthy, since he is linked with a better role in the community.

The fascinating thing about the entire endeavour of Gregory is that he himself sets the goal at the outset of a preconceived predetermined interpretation regardless of the data. He does not allow for any freedom in the “site.” He has an *apriori* belief, that in fact Samuel could not have appeared literally. And this limits and determines his overall interpretation. Gregory limits the possibility of a “surprise” or “degree of surprise” inherent in a situation (Bishop 1995, 243).

However, at the same time he allows for a departure from a literal interpretation. He writes: "We have learned that scripture frequently relates something apparent instead of that which is real." Further he writes: "As for sacrifices, you may find information by more carefully examining the book of Leviticus in its entirety and by attending to the law contained there. Thus, you may comprehend the part [of the text] along with the whole, for a part cannot be clearly distinguished apart from the entire text."

In the end, the Biblical story transcends itself and the barriers of interpretation. Regardless of the characteristic of the medium or its interpretation, the main goal is the communication of a message. There is a danger of losing focus from the moral and goal of the story, which is to show the depravity of Saul rather than issues related to Samuel or the witch.

Gregory does not focus on Saul but rather on the witch, preferring to limit interpretation to terminological issues (here especially the witch). This limits the contextuality of language and ignores the more comprehensive role of language and its functions an essentially limitless understanding of the possibilities of expression (Landgraf *et al.* 2011). This terminological limitation, however, goes on with unexpected Biblical examples mentioned by Gregory, which appear strange in his construction. Mentioning Elias (1 Kgs. 17:4), he recounts. "If bread is brought to him early in the morning and meat in the evening, this example mysteriously symbolizes enthusiasm for the virtuous life. We should consider early morning as pertaining to the commencement of a life according to virtue. We can thus easily understand Paul when he speaks of something more perfect which is held in store for those who are perfect: "solid food is for the perfect, or those who have their faculties exercised" (Heb. 5:14)." Presumably, this story is a justification for Gregory and for his interpretation, since obviously according to him "one must go beyond the text," and this is for those "prepared." On the other hand, however, Gregory stresses that we should believe in

the literal sense since obviously the Scripture does “not believe” in the reality of the “apparition.”

Gregory is limited by his structural flow, which is also a problem for Web Crawlers. He cannot return and reassess his initial premise or its falsity or truth because his conclusions have already closed this road. He can only continue building on the initial premises. His premise is that the vision was not a real vision of the person but was a delusion and this cannot change since he is continuing in the direction of this premise. The conclusions obviously cannot change the premise since they are structured by the premise. Paradoxically, the exegetical authors allowing for a broader freer interpretation of the vision as a real manifestation allow for the story to present its intrinsic dynamics based on its intrinsic elements.

On the other hand, Gregory, by limiting *apriori* the story’s worth by disregarding its truth or intrinsic value, utilises an artificial pattern, which *apriori* classifies into a preset moral and theological paradigm (here the impossibility of a dead person being brought back to the life). This limits the freedom of the text and its content; thus, the interpretation departs from its source and is artificial, creating a rupture between content and form. Gregory posits a form of supervised learning (providing set data). As in pattern recognitions, this can create pre-set elements for pattern recognition (Bishop 1995, 1).

The story of the witch can be related to the issue of sense perception as reality. Even if Gregory believes that Samuel is not real, he is real for Saul. The paradox here is that Gregory argues that on the one hand there was trickery involved, and on the other, that even if this was trickery, it is real in the sense of it having evil consequences. Even if the devil supports trickery, it is real in the consequences it has or can have. Gregory does not explore the inherent connection between thoughts and senses, and their purport on reality even if constructed. Other thinkers contemplated this issue. The mathematician Pierce wrote: “I only desire to point out how impossible it is that we should have an idea in

our minds which relates to anything but conceived sensible effects of things” (Pierce 2014, 303).

3. Conclusions

Gregory of Nysa’s little treatise which we have analysed offers us a testimony of how a patristic authority and theologian struggles to offer a balanced exegesis of complex or apparently self-contradictory texts. We have compared some of Gregory’s exegetical methods with how contemporary Artificial Intelligence and Machine Learning interprets texts. Basically, any analysis of texts by Artificial Intelligence is in a way an “exegesis” - an interpretation. This is so since machines mostly perform interpretations, associations based on predetermined tasks.

Here the important feature of Machine Learning is causal determinism, which can paradoxically preclude “rational,” “logical” or other interpretations. Contemporary Artificial Intelligence endeavours seek to construct a machine that could assess and reassess its own predetermined variables or conclusions based on newly received facts, without running the risk of false conclusions or premises. In other words, to create a machine which would be independent and free without the necessity of receiving data sets to form its own conclusions.

A Biblical exegete such as Gregory is also restrained by preset data: in this case by the Bible and its message. The Bible seems to suggest one opinion while apparently negating this opinion elsewhere in its own texts. Gregory must find a way to answer this “illogical” situation and at the same time answer a query of his own. Gregory’s position is further complicated by the fact, as he states, that the Gospel is the overriding interpretative principle “Only the Gospel should be trusted.” Gregory must explain how it is possible that the Old Testament text contradicts itself. Similar situations are also assessed by machines who analyse texts.

Gregory is further restrained (like a machine) by rhetorical and literary canons (Wagner 2025). This is like setting linguistic and mathematical forms and algorithms in Artificial Intelligence. His own handling

of the text and its seeming contradictions leads to a cyclical exegesis, which is premise A leads to a conclusion B. But because a new “fact” C contradicts conclusion B, (but also in cases premise A) this leads to the necessity of reinterpreting either A or B. This reinterpretation must agree with the new fact C. This in contrast to linear exegesis where A leads to B leads to C leads to D on a causal linear platform.

In order to avoid his own pre determinist conundrums, Gregory combines allegorical and literal exegesis coupled with the Pauline idea of pedagogical revelation (revelation according to “preparedness” or “purification”). Part of the result of this effort is the emphasis on a variable here the “Devil” as a referential principle of deducted identity. The Devil is a variable/an objective yet at the same time subjective principle. Gregory uses a scriptural quote to establish his case for the variable / demon “All the gods of the nations are demons” (Ps. 96:5).

Because Gregory allows premises and preset data to determine his meaning, he cannot accept alternative meanings stemming from the “totality” of the texts or the contextuality of the text. For example, he does not utilise the general meanings such as “love,” or “community” as the guiding principle of the exegesis. These meanings have been suggested by the patristic writer Origen and other writers. In terms of Artificial intelligence, set data can also offer false readings in the overall picture.

Gregory rejects “servility to the letter of the text” yet is more than happy to be servile and is restrained by the text according to his understanding of it. Gregory further, does not elaborate on what we may term as neuropsychological aspects of the story. Regardless of what the witch or Saul saw, the fact is that their belief had “real” consequences. In the same way, we can act on an illusion which can have tragic or positive consequences. There is association (Samuel related to the demon etc.) and therefore identity. As Hebb has observed: “*Identity* is defined here as referring to the properties of association inherent in a perception. The reference has two aspects: first, a figure is perceived as having identity when it seems immediately as similar to some figures and dissimilar to

others -that is, when it (figure) falls at once into certain categories and not onto others. This similarity can be summed up as spontaneous association since it may occur in the first exposure to the stimulus object." "Secondly, the object that is perceived as having identity is capable of being associated readily with other objects or with some action, whereas the one that does not have identity is recalled with great difficulty or not at all, and is not recognized or named easily." (Hebb 1949, 26). Here the author Hebb touches on association and relationality which goes beyond basic identifications, in other words making things "real" based not on their own subjective revelatory significance and factuality but in their association and relations.

A key principle appearing in patristic exegesis, which helps in exegetical problems is the principle of the foundational indeterminacy of "fact." Exegesis ideally can never be sure of the correct interpretation. Just as there is never a perfect correspondence between the signified and the significance. Gregory also uses this principle and refers to the Apostle Paul's 1. Corinthians 3:13, which states: "each one's work will become clear; for the Day will declare it, because it will be revealed by fire; and the fire will test each one's work, of what sort it is." Our knowledge is limited until "God" makes his revelation.

Similarly, John Chrysostom in his Homily 34 on First Corinthians contemplates the idea of full revelation and the relative value of knowledge.

...Wherefore also he said, "*Then shall I know, even as also I am known*" For this reason, if you mark it, that you might not suppose this to be done away equally with prophecy and the tongues, having said, "*Whether there be knowledge, it shall be done away*", he was not silent, but added also the manner of its vanishing away, immediately subjoining, saying, "*We know in part, and we prophesy in part. But when that which is perfect has come, that that which is in part shall be done away*" (John Chrysostom 1889).

If we further compare Gregory with some general principles of Machine Learning, we can ask the fundamental question whether the machine

would offer a systematically structured exegesis. Here the predetermined structural categories would put the machine into the same position as Gregory. The machine would assume that the Biblical text itself is the only possible starting point together with its “meaning” here including its “contradictions.”

The terms and set text would limit the possible “interpretations.” However, Machine Learning would, just as Gregory, realise that the Bible can at least at first glance contradict itself and that what is required are new methods of interpretation to avoid contradiction. The only way to grapple with this is to assume an “indeterminacy” of terms and texts, meaning that neither terms, or sentences have a definite enclosed meaning. A contextual approach would be needed, which is possible to argue, but would fall short just as perhaps Gregory’s interpretation falls short of true logical “contextualisation.” Terms would have multiple inordinate meanings. “Demon” would mean many things, just as Samuel (in his revelation to Saul for example) is not actually Samuel. This presents a problem for Machine assessment.

However, a contextual interpretation is indeed possible in Machine Learning. Here contextual essentially means a fluid definition of signs and codes. Similarly to theological considerations, these contextual methods can be directed by a general principle, such as “love” and so on. However, any symbol, sign, term in this sense can gain its meaning only through relationship. Identifying the various possibilities or endless possibilities of relations between terms and signs requires a key or keys. Gregory brings in interpretative keys but also makes sure that he is not confined to just one particular key even if valid or true thus offering himself a more general freedom. In other words stressing that true objectivity will be revealed in the Eschatological framework. Gregory’s recourse to “indeterminacy” can be understood as the surrender towards the ambiguities of the text.

A greater contextualisation in Artificial Intelligence is now being developed in the field of Neural Networks. In terms of Machine Learning,

a possible structured framework can be associated with Neural Networks, where a network is a good starting point to assess the possible meanings of signs or codes, or terms.

The “Neural Networks” here can be a product of various nodes and their different connections. Different relations between neural nodes can lead to different interpretations, in turn offering “contextuality.” The machine can offer an entire neural interpretative system. Needless to say, Neural Networks are built on the model of the human brain.

Gregory fails in his interpretation because of the lack of comprehensive contextuality. Similarly, Artificial Intelligence can also fail. In both cases not because of false data or algorithmic fallacy, but because of the nature of relationality itself. Gregory solves this relationality partially by a referral to an outside principal, namely “God” - the third computational possibility of textual relativity. At this point, the Machine must also create its God (principle of freedom from determination) to avoid its own pitfalls.

Bibliography

- Bartlett, Frederick Charles. 1932. *Remembering, A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bishop, Christopher M. 1995. *Neural Networks for Pattern Recognition*. Oxford: Clarendon press.
- Connor, Steven. 2011. “Origen, Eustathius, and the Witch of Endor.” In *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism*. Oxford: online edition Oxford Academic. Accessed 2024.10.4. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198184331.003.0003>.
- “Data.” Nd. *Oxford Reference*. Accessed: 2024.09.30. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095701340>.
- Davies, Owen. 2023. “The Witch of Endor in history and folklore.” *Folklore* 134 (1): 1-22. Accessed 2024.06.25. <https://doi.org/10.1080/0015587X.2022.2152252>.

- Hebb, Donald Olding. 1949. *The Organization of behaviour a neuropsychological theory, a wiley book in clinical psychology*. New York: John Wiley and sons.
- Fradkov, Alexander L. 2020. "Early History of Machine Learning." *IFAC-papers Online* 53 (2): 1385-1390. Accessed 2024.08.13. <https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2020.12.1888>.
- Futuyama, Douglas J. 2005. "Evolution." *Integrative and Comparative Biology* 49 (6): 722-723. 2021. <https://doi.org/10.1093/icb/icp095>.
- Gregory of Nyssa. 1863. "De Pythonissa." In *Patrologiae cursus Completus. Series Graeca Prior*. Edited by Jacques Paul Migne. Vol. 45. Parisiis: Garnier.
- Heisenberg, Werner. 1958. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. Amherst: Prometheus.
- John Chrysostom. 1889. "Homily 34 on First Corinthians." Translated Talbot W. Chambers. In *Nicen and Post-Nicene Fathers. First Series*. Vol. 12. Edited Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. Accessed 2024.08.20. <http://www.newadvent.org/fathers/220134.htm>.
- Kara, Ahmet, and Olteanu Dan, Nikolic Milos, Zang Haozhe. 2021. "Machine learning over static and dynamic relational data." In *DEBS '21: The 15th ACM International Conference on Distributed and Event-based Systems, Virtual Event, Italy, 28 Juni 2021 – 2 Juli 2021*. 160-163. New York, NY: ACM. Accessed 2024.08.20. <https://doi.org/10.1145/3465480.3467843>.
- "Knowledge." Nd. *Oxford Reference*. Accessed: 2024.09.30. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100040967>.
- Kounios, John, and Roderick W. Smith, Wei Yang, Peter Bachman, Mark D'Esposito. 2001. "Cognitive Association Formation, in Human Memory Revealed, by Spatiotemporal Brain Imaging." *Neuron* 29:

- 297-306. Accessed 2024.06.07. [https://doi.org/10.1016/S0896-6273\(01\)00199-4](https://doi.org/10.1016/S0896-6273(01)00199-4).
- Landgraf, Tim, and Raúl Rojas, Hai Nguyen, Fabian Kriegel, Katja Stettin. 2011. "Analysis of the Waggle Dance Motion of Honeybees for the Design of a Biomimetic Honeybee Robot." *PLoS ONE* 6 (8): e21354. Accessed 2024.03.12. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0021354>.
- McCambley, Casimir. 1990. "Gregory of Nyssa: Letter Concerning the Sorceress to Bishop Theodokios." *Greek Orthodox Theological Review* 35 (2): 129-137.
- Peirce, Charles Sanders. 1935. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Harvard: Harvard University Press. . Accessed 2024.02.10. <https://colorysemiotica.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>.
- Penrose, Charles William. 1898. "The Witch of Endor." *Improvement Era* 1 (7): 495-500.
- Taylor, Howard M., and Samuel Karlin. 1988. *An introduction to stochastic modelling*. Third edition. London: Academic press.
- Wagner, Sara. 2025. "Literary and Rhetorical Analysis of Gregory of Nyssa's Letter to Theodosius concerning the Belly-Myther." *academia.edu*. Accessed 2025.09.12. https://www.academia.edu/42269631/Literary_and_Rhetorical_Analysis_of_Gregory_of_Nyssas_Letter_to_Theodosius_concerning_the_Belly_Myther.



Światło w ciemności. Chrystologiczna teodycea w kontekście ewolucyjnej wizji kosmosu i przyrody

**Light in the darkness. Christological theodicy
of an evolutionary view of the cosmos and nature**

Słowa kluczowe: Ewolucja, logos, sens życia, kosmos i chaos, miłość i wrogość, walka o przetrwanie, dobór naturalny, misterium paschalne, teologia trynitarna, relacyjność i dialogiczność

Keywords: Evolution, logos, meaning of life, cosmos and chaos, love and hostility, struggle for survival, natural selection, paschal mystery, trinitarian theology, relationality and dialogicality

Streszczenie

Artykuł omawia specyficzne sformułowanie teodycei, bazujące na wizji Logosu-Światła z prologu Czwartej Ewangelii, odczytywanej w kontekście ewolucyjnego rozumienia początków kosmosu i życia biologicznego. Identyfikacja kosmicznego logosu/rozumu z mądrością Boga-Miłości wydaje się kłócić z naszą wiedzą o turbulentnym biegu historii naturalnej, który doprowadził do wyłonienia się świata zwierząt konkurujących o przetrwanie i dzielących się na drapieżników i ofiary. Jednak Bóg objawiony w Chrystusie nie narzuca swej woli przemocą, a Jego operujący w stworzeniu Logos porównano w Ewangelii do światła świecącego w ciemności i niedającego się zgasić. Artykuł przedstawia trzy wersje chrystologicznej interpretacji ewolucji kosmosu i przyrody, w których kluczem do rozumienia tego procesu jest

¹ Dr hab. Marek Kita, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

mające uniwersalne horyzonty i skutki misterium paschalne oraz objawienie relacyjnego i dialogicznego charakteru bytowania Stwórcy, z którego wynika Jego dialogiczne odnoszenie się do wszystkich bytów stworzonych. Dwie z nich, będące w istocie wariantami czy też fazami jednego ujęcia, pochodzą od myślicieli z nurtu rosyjskiego prawosławnego modernizmu przełomu XIX i XX w. (W.S. Sołowjow; J.N. Trubieckoj). Trzecia, późniejsza o stulecie, pochodzi od przedstawiciela ekumenicznego kręgu ekoteologii – w tym przypadku rzymskokatolickiego teologa z Australii – D.s Edwards.

Abstract

The article discusses the formulation of theodicy based on the vision of Logos-Light from the prologue to the Fourth Gospel, interpreted in the context of an evolutionary understanding of the origin of the cosmos and biological life. Identifying the cosmic logos/reason with the wisdom of God-Love seems to contradict our knowledge of the turbulent course of natural history, which led to the emergence of a world of animals competing for survival and divided into predators and prey. However, the God revealed in Christ does not impose His will by force, and His Logos operating in creation is compared in the Gospel to a light that shines in the darkness and cannot be extinguished. The article presents three versions of the Christological interpretation of the evolution of the cosmos and nature, in which the key to understanding this process is the paschal mystery with universal horizons and effects, as well as the revelation of the relational and dialogical nature of the Creator's existence, from which His dialogical relation to all created beings arises. Two of them, being in fact variants or phases of one perspective on the problem, originate from thinkers of the Russian Orthodox modernism movement from the turn of the 19th and 20th centuries (W.S. Sołowjow; J.N. Trubieckoj). The third, a century later, comes from a representative of the ecumenical circle of eco-theology, in this case a Roman Catholic theologian from Australia – D. Edwards.

1. Wprowadzenie

Zwięzła charakterystyka postawy, której stara się bronić teodycea, wybrzmiała w ujęciu Leszka Kołakowskiego następująco: „akceptacja świata jako kosmosu przez boską moc uporządkowanego, w którym wszystkiemu przysługuje sens” (Kołakowski 1987, 36). Kołakowski wyrażał przy tym opinię, że taka akceptacja pozostaje zawsze kwestią wiary

jako niesprzeczna wprowadzie zasadniczo z wiedzą empiryczną, lecz niedająca się z niej bezpośrednio wyprowadzić (Kołakowski 1987, 36). Chrześcijańska interpretacja paradoksów świata, postrzeganego jednocześnie jako źródłowo dobry (por. Rdz 1,31) i „leżący w złym” (por. 1 J 5,19) wiąże się oczywiście z fundamentalną afirmacją objawienia się Stwórcy w postaci Chrystusa. Zgodnie z wiarą chrześcijan osoba ukazanego w *kerygmie* Nazarejczyka stanowi zarówno egzegezę tajemnicy Boga (por. J 1,18), jak i odsłonięcie *logosu* – sensu, rozumności – wszechrzeczy (por. J 1,1-5).

Zasadniczy problem teodycei, czyli pogodzenie obecnego w świecie zła z ogarnięciem rzeczywistości przez *Logos* Boga (będącego samą Miłością, por. 1 J 4,8), potęguje się przy uwzględnieniu ewolucyjnego obrazu kosmosu. Wobec wizji łańcucha katastrof kształtujących wszechświat i ziemię oraz konkurowania żywych istot w walce o przetrwanie, niełatwo łączyć odkrywaną w naturalnych procesach logiczność („matematyczności przyrody”, jak to ujmuje Michał Heller {por. Heller, Życiński 2010}) z obrazem Stwórcy empatycznie „wspomagającego ludzi i zwierzęta” (Ps 36,7). Jednak pogłębiona refleksja nad implikacjami łączenia *Logosu* wszechrzeczy z ewangelicznym portretem Chrystusa otwiera pewną możliwość. Objawiający się w Chrystusie Bóg (por. J 14,9) nie narzuca swej woli przemocą, a Jego operujący w stworzeniu *Logos* porównano do światła trwającego w mroku i niedającego się zgasić (por. J 1,5). Taką wizję można próbować uzgodnić ze świadomością meandrów ewolucji i doboru naturalnego, oraz losowych kataklizmów – jakkolwiek nadal będzie to ostatecznie kwestią decyzji wiary.

Poniższy artykuł prezentuje inspirowaną prologiem Czwartej Ewangelii wizję *Logosu* jako światła sensu przebijającego przez turbulentny bieg historii naturalnej. Zestawiono w nim trzy ujęcia chrystologicznej interpretacji rozwoju kosmosu, z których dwa pochodzą z nurtu rosyjskiego prawosławnego modernizmu przełomu XIX i XX wieku (por. Kita 2015), trzeci zaś z obszaru późniejszej o stulecie ekumenicznej ekoteologii (por. Conradie 2023) reprezentowanej przez teologa

rzymskokatolickiego z Australii). Pierwsze dwa (będące w istocie wariantami/fazami jednego ujęcia) widzą usensownienie procesu kosmicznego w mającym uniwersalne horyzonty i skutki misterium paschalnym wcielonego *Logosu*, natomiast trzecie inspirująco poszerza teologiczną perspektywę. Aplikuje bowiem do refleksji nad obecnością *Logosu* w procesach kosmicznych dokonane w całej historii Nazarejczyka (i ostatecznie na krzyżu) objawienie relacyjno-dialogicznego charakteru bytowania Stwórcy oraz Jego odnoszenia się do stworzeń.

2. *Logos* Boga jako Sens stworzenia

Dla dyskursu o Chrystusie jako epifanii sensu istnienia szczególne znaczenie ma prolog Czwartej Ewangelii – tekst, który u progu ery chrześcijańskiej stymulował przymierze biblijnego monoteizmu i greckiej racjonalności filozoficznej (por. Pelikan 1993, 71-72²). Na bazie tegoż przymierza uformowała się zachodnia kultura intelektualna, z której wyrasta również paradygmat racjonalności naukowej (zob. Grygiel, Wąsek 2022, 123-146)³. Określający Syna Bożego termin *Logos* sugeruje więcej niż tylko „Słowo” (mowę, komunikat) – w greckim wokabularzu funkcjonowały inne wyrażenia mające tylko to znaczenie (zob. Pelikan 1993, 76). *Logos* to zarazem „rozum” i „zamyśl”, a także „argument”

² Autor przywołanej pracy, wybitny historyk doktryny chrześcijańskiej, cytował w zajmującej nas kwestii opinię matematyka i filozofa Alfreda Northa Whiteheada (1861-1947) z książki „Science and the Modern World” (1925).

³ Autorzy przywołanej pracy szkicują zwięźle, lecz treściwie, historyczną panoramę „wcielen” *logosu* jako „zasady porządku i wiedzy” – od jońskiej filozofii przyrody, poprzez hellenistyczne systemy metafizyczne i światopogląd chrześcijańskiej patrystyki, aż po standardy racjonalności współczesnych nauk szczegółowych. Przy okazji, wbrew proarystotelesowskiemu konserwyzmowi części filozofów chrześcijańskich, uwidaczniają rehabilitację przez naukę ontologii (*mutatis mutandis*) platońskiej dzięki odkryciu zasadniczej „matematyczności” przyrody (jak to ujmuje Heller): „struktury matematyczne fundują ontyczną podstawę Wszechświata”. „Materia” na poziomie elementarnym sprowadza się do pól fizycznych, opisywalnych matematycznie, a więc do „form, idei” – jak stwierdzał współtwórca mechaniki kwantowej, Werner Heisenberg (zob. Grygiel, Wąsek 2022, 115-116).

oraz właśnie „sens”. Uznanie, że Pan Zastępów wyłania z siebie *Logos*, za pośrednictwem którego nas stwarza (por. J 1,3), pozwala afirmować logiczność stworzenia. Jak to ujął Michał Heller: „to, że Chrystus jest *Logosem*, oznacza, że immanencja Boga jest racjonalnością świata” (cyt. za: Grygiel, Wąsek 2022, 148⁴). Na tej samej zasadzie można i wypada przyjąć, że boska obecność wewnątrz ludzkiej rzeczywistości osobowej i społecznej stanowi sensowność tejże. Powiązanie uosobionego i ucieleśnionego wśród nas Zamyśłu Boga (por. Ef 1,4.9-10) z objawieniem Sensu wszechrzeczy zyskuje przez to wyraźną werbalizację⁵.

Sugestywnie brzmi w takiej perspektywie zdanie z pism Janowych: „Co było od początku – co usłyszeliśmy, co zobaczyliśmy na własne oczy, co oglądaliśmy i czego dotyczyły nasze ręce w związku z *Logosem* życia...” (1 J 1,1). Jeśli odczytujemy *Logos* jako „Sens” to Ewangelia okazuje się (zgodnie ze słownikową definicją drugiego z terminów) świadectwem o ucieleśnieniu znaczenia, ukierunkowania, oraz wartości naszego losu (zob. Latourelle 2004, 56). Jest nowiną o ucieleśnionym Sensie, proklamacją tego Sensu, możliwego do przeżywania w sposób konkretny. Dalszy ciąg przywołanego tekstu brzmi: „...a Życie objawiło się i zobaczyliśmy, i świadczymy, i ogłaszamy wam Życie wieczne, które było wobec Ojca [*pros ton Patera*] i zostało objawione nam” (1 J 1,2). Sensem życia okazuje się życie *wobec* Źródła Istnienia, Ojca o macierzyńskim sercu (por. Ps 131,2) – życie w postawie bycia zwróconymi *ku* Niemu (to dokładnie oznacza grecki przyimek *pros*). Sensem egzystencji jest bycie *vis-à-vis* Boga Ojca na podobieństwo Boga Syna (którego odwzorowanie jest nam zadane w człowieczeństwie, por. Rz 8,29),

⁴ Cytat pochodzi z artykułu M. Hellera „Scientific Rationality and Christian Logos” z tomu Heller 2003, 57.

⁵ Zob.: „Skoro Chrystus przywrócił sens, dlatego «Sens» mógłby być tytułem chrystologicznym. Zbliża się on do tytułu: Logos. Liturgia godzin w języku niemieckim w jednym z hymnów określa Logos jako Słowo i Odpowiedź, wykorzystując grę słów w języku niemieckim: «Logos, Wort und Antwort zugleich». Chrystus jako Logos jest Słowem i Odpowiedzią, a zatem jest Sensem” (Ferdek 2004, 73).

a także w komunii z Nim. Stworzenie nas było zarazem „ulokowaniem” w Chrystusie jako naszej Formie – jesteśmy stworzeni „przez Niego” oraz „w Niego” (*eis Auton*, Kol 1,16).

Tak więc przeżywać sens życia (żyć sensownie) to przeżywać Chrystusa (por. Flp 1,21), uznając wiarą przenikanie się Jego i mojej egzystencji (por. Ga 2,20; 3,27). To przeżywać Jego usposobienie (por. Flp 2,5), otwierając się na Jego Ducha (por. Rz 8,9-10a.14). Dać się formować „na obraz Syna Bożego” (por. Rz 8,29) w sposób absolutnie niesztampowy (zyskując, a nie tracąc oryginalność), jako że nasz Wzór-Forma stanowi pełnię mądrości „rozlicznie wielorakiej” [*polypoikilos*] (Ef 3,10). Okrywać w sobie nie pochodzące z nas „niezglębione bogactwo Chrystusa” i uczyć się Go (por. Ef 3,8.17-19) w teorii-kontemplacji (por. 2 Kor 3,18) oraz praktyce-miłości (por. J 15,12).

Jeśli jednak *Logos*-Chrystus stanowi i ucieleśnia sens uniwersalny, określający **całość** stworzenia – wspomniana wyżej kreacja *eis Auton* dotyczy „wszystkiego” (*ta panta*, Kol 1,16) – to powinna dać się zauważyć **chrysto-logiczność** przyrody w jej całokształcie. Nie powinna to być jedynie logiczność w postaci „matematycznej” racjonalności struktur wszechświata i zachodzących w nim procesów (por. Heller 2018, 222-224), lecz wypadałoby móc dostrzec w naturze również przebliski logiki miłości, którą Chrystus objawia w sposób radykalny. Tymczasem ewolucja przyrody ożywionej doprowadziła do ukształtowania królestwa zwierząt, w którym obserwujemy raczej logikę walki o byt, gdzie jedne organizmy żyją dzięki uśmiercaniu innych. Ta prawidłowość i związane z nią cierpienie ofiar drapieżników nie dają się w sposób satysfakcjonujący wyjaśnić skutkami upadku człowieka, bo zwierzęta pożerały się nawzajem na długo przed zaistnieniem *homo sapiens* – wobec czego logika drapieżności, kładąca się cieniem na dobroci stworzenia (por. Rdz 1,21-22.31), wydaje się raczej efektem oddziaływania na przyrodę sił demonicznych, których apostazja poprzedza ludzką (zob. Lewis 1996, 123-124). „«Siła życiowa» została skażona przez złego ducha” (Lewis 1996, 125), jak to ujmował Clive Staples Lewis, przywołując

(obok nieprecyzyjnej aluzji do pism Pawłowych i Janowych⁶) werset z Ewangelii Łukasza, przypisujący Szatanowi ułomność kobiety uzdrawianej przez Jezusa w pewien szabat (por. Łk 13,16).

Niezależnie od przypisywania – lub nie – siłom demonicznym pojawienia się w życiu przyrody drapieżników i pasożytów⁷, wciąż otwarta pozostaje kwestia uzgodnienia logiki konkurowania organizmów w walce o przetrwanie z mającym się odzwierciedlać w procesie kreacji świata *Logosem* stwórczej i zbawczej Miłości. Tymczasem medytujący chrysto-logiczność dziejów świata tekst prologu Czwartej Ewangelii stosuje w odniesieniu do obecności *Logosu* w stworzeniu metaforę światła niedającego się pochłonać otaczającej ciemności. W nawiązaniu do tej metaforyki można próbować godzić wizję Bożej logiki miłości i empatycznej dobroci z widoczną w przyrodzie logiką walki o przetrwanie za pomocą obrazu „przesączania się” – a niekiedy „przedzierania” – blasku tej pierwszej przez mrok tej drugiej. Taką wizję rozwinął przed stuleciem prekursor rosyjskiego prawosławnego modernizmu W. S. Solłowjow (1853-1900)⁸, a jej istotne dopełnienie chrystologiczno-trynitarnie znajdujemy w refleksji niedawno zmarłego rzymskokatolickiego ekoteologa Denisa Edwardsa (1943-2019).

⁶ Można się próbować domyślać, że chodziło o wypowiedzi w rodzaju Rz 8,20 oraz 1 J 5,19...

⁷ Omawiający hipotezę C.S. Lewisa (który notabene minimalizuje cierpienie zwierząt, przypisując im samo doznanie bólu, lecz bez świadomości bycia cierpiącym) Kołakowski uznaje ją za rozwiązanie „całkiem rozsądne”, lecz pozbawione zadowalającego uzasadnienia. Zob. Kołakowski 1987, 38.

⁸ Ten teologizujący filozof, niezależnie od wyraźnej predylekcji do gnostycyzmu, akcentował w swej holistycznej wizji wszechrzeczy (filozofii „wszech-jedności”) ideę chrystologicznej rekapitulacji oraz harmonizacji stworzenia z Bogiem według logiki „nierozłączności i niez mieszanania”, przejętej z dogmatycznej formuły Soboru w Chalcedonie.

2. Chrystologiczna apologia natury

Władimir S. Sołowjow zdecydowanie przedstawiał Chrystusa jako epifanię sensu życia zarówno ludzkiego, jak i kosmicznego. Realizacja chrystologicznego sensu człowieczeństwa stanowi przecież, zdaniem apostoła, przedmiot tęsknoty „całego stworzenia” (por. Rz 8,22). Wspomniany dziewiętnastowieczny myśliciel nawiązywał jednak raczej do pism Janowych, przypominając, że zgodnie z ich przesłaniem „cały świat leży w złym” (1 J 5,19), a zarazem objawia się w tym świecie stwórca *Logos*.

Sołowjow konstatował nie tylko rozdzźwięk między sumieniem (uznającym duchowe Prawo) a odruchami natury animalnej (por. Rz 7,14-23.25; Sołowjow 1988, 20-21), ale także dysharmonię między zawartą w rozumnym oglądzie rzeczywistości intuicją ładu-pokoju⁹, doświadczaną w świecie niezgodą tworzących go istot (zob. Sołowjow 1988, 60-61).

Tak więc z jednej strony mamy egoizm jako chęć wyodrębnienia się i zawładnięcia życiem wyłącznie dla siebie, z czego rodzi się niesłabnąca wzajemna wrogość wszystkich, ogólnoświatowe zło, mrok, chaos i bezsens, z drugiej zaś – mimowolne uleganie sile jednoczącej, poprzez którą każda istota odnosi siebie do wszystkiego i w tym *odniesieniu* (*logos*, *ratio*) znajduje swój sens (*logos*, *ratio*) (Sołowjow 1988, 62).

Egzystowanie w powszechnym antagonizmie stanowi zafałszowanie bytowej sytuacji, gdyż w istocie (na głębszym poziomie) wszystko funkcjonuje w ramach jednej całości, której spójność pozostaje wyrazem absolutnej Pełni Bytu – jej epifanią w postaci *Logosu-Sensu* (Sołowjow 1988, 63). Chodzi o spójność realizowaną poprzez interakcje

⁹ Myśliciel operuje w omawianym wywodzie grą słów ze swego ojczystego języka – po rosyjsku to samo słowo *mir* stanowi określenie zarówno świata, jak i pokoju. Wydaje się to dobrą analogią wobec greckiego terminu *kosmos*, odnoszącego się do rzeczywistości ułożonej, a więc harmonijnej, czyli odznaczającej się zgodnością elementów (będących zatem ze sobą nawzajem w pokoju). Jeśli chodzi o skojarzenie tego z pojęciem pokoju w Biblii hebrajskiej, to *šalom* wskazuje na pokój jako harmonię pełni (*šalem*). Co do ostatniej kwestii zob. Leon-Dufour 1990, 700-701.

w zgodności, komplementarność. Światło Ssensu, jakim jest harmonia istnień kulminująca we wzajemnej miłości istot rozumnych, „w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,5).

Z jednej strony ten Ssens istnienia – *Logos* pokoju, kreujący spójność – trwa ukryty przed aktorami teatru natury: „na świecie był, a świat stał się przezeń, lecz świat Go nie poznał” (por. J 1,10). Z drugiej strony ujawnia się on w świadomości człowieka, dla którego stanowi światło poznania: ogarnięte Nim życie „było światłością ludzi” (J 1,4).

Sam człowiek, będący realnie tylko „tym”, obejmuje „wszystko” w idei. Ssens świata staje się własnym sensem człowieka. Człowiek sam ma sens, o ile pojmuje wszystko w jedności, tzn. pojmuje sens wszystkiego i w tym człowieczym pojmowaniu sens świata otrzymuje *możliwość* swego pełnego urzeczywistnienia; każdy bowiem człowiek swoją osobistą świadomością może *przyswoić* sobie sens świata, a więc może *sam z siebie* (dobrowolnie) z nim się zjednoczyć, a takie wewnętrzne i dobrowolne zjednoczenie każdego ze wszystkim jest właśnie prawdziwym urzeczywistnieniem sensu świata” (Sołowjow 1988, 65).

Jak już zostało wspomniane wyżej, w dynamice bytu osobowego ta synonimiczna wobec Ssensu „wewnętrzna jedność każdego ze wszystkim” staje się miłością, dzięki której *Logos* się ucieleśnia: „stał się ciałem i zamieszkał pośród nas (por. J 1,14; zob. Sołowjow 1988, 72-73).

Jak widać, objawienie *Logosu* w osobie i historii Jezusa wydobywa uniwersalną logikę wszechświata, dla której rzeczywistość Chrystusa jest fundamentem. Natomiast w swej historycznej realizacji Objawienie to restytuuje zgubioną przez stworzenia sensowność życia, logikę Stwórcy. Gdy chodzi o tę ostatnią, widzimy, że inaczej niż w archaicznych obrzędach, Bóg nie żąda ofiar, nie karmi się człowiekiem, lecz sam składa się człowiekowi w ofierze – daje siebie na pokarm. Eucharystycznym pożywieniem, wymagającym przetworzenia w treść własnego życia (por. J 15,1.4), jest Ciało Chrystusa przemienione dzięki aktowi Jego bosko-ludzkiej Paschy (przejścia przez krzyż do zmartwychwstania) z postaci materialnej (biologicznego mechanizmu) w duchową (rzeczywistości dynamicznej i dynamizującej) (zob. Sołowjow 1988, 84-85).

Chrześcijaństwo prezentuje się zatem jako religia powszechnego Sensu, Jego przeżywanie transformuje zafałszowane realia, zamiast je sakralizować, jak robią to religie natury:

Zamiast kanibalizmu i składania bratobójczych ofiar – miłość braterska [*agapē*], łaska Eucharystii; zamiast symbolu animalnej siły i fizycznej namiętności – krzyż, znak mocy duchowej pokonującej wszelkie cierpienie; i wreszcie, zamiast oszalałego orgiazmu, w którym wolną i rozumną osobę człowieka ujarzmia i pochłania bezrozumne życie gatunku, zamiast tego triumfu ślepej natury, utrwalającej śmierć i przemijanie – wskrzeszenie umarłych i *apokatastasis tōn pantōn*, tzn. triumf żywego rozumu nad martwą materią, zachowanie na wieki ludzkiej osoby przez poddanie ślepych sił fizycznych rozumnej woli człowieka. W religii naturalnej człowiek, składając w ofierze swój rozum, staje się materią przyrody; w chrześcijaństwie człowiek, składając w ofierze swoje bezrozumne skłonności czyni ślepą naturę materią swojego rozumu, a siebie samego żywym organem wszechogarniającej mądrości Bożej (Sołowjow 1988, 86).

Jest to idąca w poprzek logiki świata mądrość paschalna.

3. Logos Stwórcy jako światło w sercu ciemności

Chrystologiczną i paschalną apologię życia w optyce wskazanej przez Sołowjowa kontynuował i udoskonalił jeden z jego najbliższych uczniów Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj (1863-1920; zob. Kita 2010, 129)¹⁰. Powtarzając w zasadniczych punktach dyskurs swego mistrza,

¹⁰ Finalnym słowem refleksji Trubieckoj stał się pisany w przededniu i w trakcie wydarzeń roku 1917 – czyli przy końcu wojny światowej i w okresie dwóch rosyjskich rewolucji – traktat „Smysł żizni [Sens życia]”. Było to zarazem ostatnie dzieło filozofa, którego wkrótce zabrała przedwczesna śmierć. Nurtujący go stale temat królującej w naturze przemocy („kosmicznego absurdu”) zyskał w kontekście bolszewickiego przewrotu szczególną wagę – dotychczasowa Rosja legła w gruzach, sprzeczności świata ujawniły się z całą ostrością, wzmocnione doświadczeniem bestialstwa istot rozumnych. Zarazem wyrazistości nabrała dla Trubieckoj przeżywana sercem i odczytywana z Objawienia odpowiedź na tę palącą kwestię. Parafrazując tekst biblijny, autor deklarował, że gdzie wzmogło się poniżenie, tam pojawiła się też największa duchowa radość: „Im bardziej męczące doznanie panującego wokół bezsensu, tym bardziej promienna i piękniejsza wizja owego absolutnego sensu, który stanowi rozstrzygnięcie kosmicznej kwestii”

Trubieckoj wyraźniej artykułuje obecną w religijnej filozofii „prawosławnego modernizmu” inspirację augustyńską – przeświadczenie o iluminacji ludzkiego intelektu przez *Logos*¹¹. Już na wstępie rozważań o „absurdzie świata i kosmicznym sensie” zwraca uwagę, że fenomen świadomości zakłada nieuniknione odniesienie do rozumianego jako obiektywny i absolutny sensu (znaczenia) doznawanych wrażeń (zob. Trubieckoj 1994, 6-11). Świadomość transcenduje herakliteską płynność rzeczywistości, zadając kłam uwadze o niemożności wejścia dwa razy do tej samej rzeki – ujęta bowiem w świadomości rzeka stanowi uchwycony przez umysł trwały sens przesuwających się korytem cząstek wody. Choć fakty podlegają zmienności, to niezmienna pozostaje prawda o nich. Przy tym świadomość prawdy o rzeczywistości, czyli „powszechnie znaczącego myślowego określenia” (Trubieckoj 1994, 6) jakiegoś obiektu naszej uwagi, stanowi zawsze wspólnotę myślowej treści naszego umysłu z myślową treścią ponadindywidualną. Nasza świadomość (*conscientia*) jest ze swej natury współ-wiedzą (*con-scien-tia*) z ponadindywidualnym poznaniem absolutnym. Jest wspólnotą ze Świadomością absolutną.

Gdy chodzi o sens rozumiany specyficznie jako „pozytywna i powszechnie znacząca wartość” (Trubieckoj 1994, 6-7) rzeczywistości, w której egzystujemy (o coś takiego chodzi w pytaniu o sens życia), to jego faktyczną epifanią okazuje się paradoksalnie nasza świadomość zakłętego kręgu drapieżności (Trubieckoj porównuje go do mitologicznego koła Iksjona)¹². Napierająca na świadomość człowieka absurdalność

(Trubieckoj 1994, 4; cyt. w tłum. własnym).

¹¹ Na temat augustyńskiego charakteru rosyjskiej filozofii religijnej, jakkolwiek wtórnie uzgadnianego z tradycją wschodnich ojców Kościoła, zob. Kita 2012, 116-120.

¹² „Wszelki obserwowany przez nas na ziemi cykl życia z fatalną koniecznością zamyka się śmiercią i obleka się w postać złej nieskończoności nieustannie powracających narodzin i śmierci. Wszelkie życie dąży do wzbicia się ponad ziemię i nieuchronnie znów na nią upada, mieszając się z prochem; skrzydła zaś, na których wzlatuje, okazują się jedynie iluzorycznym i ginącym poetyckim ozdobnikiem” (Trubieckoj 1994, 25; cyt. w tłum. własnym). W ten sposób życie przyrody okazuje się ognistym kołem tortur

świata pełnego przemocy sama w sobie okazuje się świadectwem nieświadomej percepcji światła Sensu, powiązania ludzkiego umysłu z „innym światem”.

Świat jest absurdalny, *ale ja jestem tego świadom* i o tyle moja świadomość jest od owego absurdu wolna. Cała marność i rwetes zakłętego kręgu przelatuje przede mną, lecz o tyle, o ile sobie tę marność uświadamiam, nie uczestniczę w niej. Moja świadomość przeciwstawia się jej jako *coś innego*, różnego od niej. Człowiek świadomy marności, *jako świadomy*, znajduje się na zewnątrz zakłętego kręgu. Jeśli moja myśl całkowicie dawałaby się unosić owemu strumieniowi Heraklita, spaliłaby się *bez reszty* w płomieniach koła Iksjona; nie mogłaby się od niego oddzielić, odróżnić go od siebie, a co za tym idzie, *uświadomić* go sobie. Żeby być świadomym marności, trzeba dysponować jakimś *punktem oparcia poza nią* (Trubeckoj 1994, 33).

Tak więc ludzki intelekt po raz kolejny okazuje się zakotwiczony w Świadomości absolutnej, gdyż postrzeżenie absurdu wynika z uprzedniej intuicji sensu-wartości, najwyraźniej wrodzonej¹³. Absurd jest postrzegany na jej tle, wyłącznie dzięki zarysowaniu się właśnie na nim. Zarazem promieniowanie Światła sensu w mrokach absurdu egzystencji egoistycznej i przemocowej (por. J 1,5) przejawia się sposób wyjątkowy dzięki wcieleniu, ofierze i zmartwychwstaniu Chrystusa. Rozumiane po chalcedońsku uczłowieczenie *Logosu* lokuje się dla Trubeckoj na przecięciu linii obrazujących zasadnicze kierunki soteriologii przyjętych przez ludzkość. Jeśli olimpijskie uczłowieczenie bogów i sakralizacja życia ziemskiego (które *de facto* prowadzą nieśmiertelni

– błędnym kołem powszechnej, zawsze przegranej walki o byt, w które wpleciono naszą egzystencję. Treścią przyrody, a nawet ludzkiej kultury, okazuje się beznadziejna wojna (zob. Trubeckoj 1994, 30-32).

¹³ Zgodnie z trafnym spostrzeżeniem Mariana Zdziechowskiego (1861-1938) ta afirmacja intuicji sensu jako *prius* świadomości – dowodzącego kreującej umysł iluminacji – była uderzająco zbieżna z nauczaniem włoskiego myśliciela katolickiego, Antonia Rosminiego-Serbatiego (1797-1855). Chodzi przy tym o kongenialność, a nie wpływ. Zob. Zdziechowski 1993, 318. Zob. też Kita 2012, 11-27.

z mitologii) stanowi linię poziomą, to z kolei azjatycka mistyka ucieczki ducha od cielesności jest linią pionową. Bóg-człowiek, demaskujący złą przyziemność, a zarazem ją uzdrawiający, jawi się na przecięciu linii, w ich *skrzyżowaniu*. Następnie, na skrzyżowaniu drewnianych belek narzędzia męki, objawia usensowniającą życie Miłość w samym punkcie jej zderzenia ze śmiercią, zadaną z nienawiści. Absurd uśmiercenia Miłości został przełamany jej oddaniem dobru zabójców.

Skoro spotkały się w świecie dwie zasady – Bóg stał się człowiekiem i poniósł ludzką krzyżową mękę, człowiek zaś stał się synem Bożym – to tym samym cały świat został naznaczony życiodajnym krzyżem, obie jego życiowe drogi napęłniły się sense” (Trubeckoj 1994, 49).

Chrystusa, uczłowieczony boski Sens, spotykamy zarówno w ascezie i kontemplacji wyższych wartości (droga wertykalna), jak i w afirmacji spraw ziemskich, wędrując ku niebu po ziemi (droga horyzontalna) i wraz z nią. Chrystusowe zaparcie się siebie (por. Flp 2,8) przełamuje logikę egoizmu, stanowiącą natchnienie drapieżców i restytuuje więź życia świata z jego Źródłem, likwidując przyczynę umierania. Zgodnie ze słowami troparionu paschalnego z liturgii wschodniej Zbawiciel „śmiercią podeptał śmierć”. Będąc doskonale zjednoczony z Praźródłem życia, po prostu musiał zmartwychwstać („było niemożliwe, by śmierć Go zatrzymała”, por. Dz 2,24), a Jego zmartwychwstanie rozświeśla sensem zmagania z losem.

W chrześcijaństwie punktu ciężkości nie stanowi smutek świata porzuczonego przez Boga, lecz właśnie owa radość, w którą przekształca się krzyżowa męka – radość zmartwychwstania. Radość powraca w najrozmaitsze kręgi życia, we wszystkie sfery kosmicznego bytu, od najniższej po najwyższą (Trubeckoj 1994, 52).

Jest to radość nadziei na powszechną transfigurację, gwarantowaną przez Zmartwychwstałego. Cykle życia stworzeń przestają się jawić jako błędne koło powrotów do nicości, a stają się windującą życie wwyż spiralą.

4. Stwórczy Logos i nielinearność ewolucji

Dopatrywanie się świetlistego Sensu w życiu przyrody napotyka jednak na dodatkowe (obok faktu powszechnej walki o byt) utrudnienie w postaci niedających się zignorować meandrów i wręcz ślepych zaułków procesu ewolucyjnego. Dobitnie zwracał na to uwagę australijski teolog Denis Edwards (1943-2019):

Teologiczne podejście do ewolucji musi zostać skonfrontowane z kosztami ewolucji. Ewolucja życia jest bujna, dostatnia i piękna. Budzi nasz podziw. Ale może również uderzać ludzkiego obserwatora jako destrukcyjna i wyobcowana (Edwards 2016, 55).

Autor studium „Bóg ewolucji” (któremu dał zaskakujący na pierwszy rzut oka podtytuł: „Teologia trynitarna”) starał się zmierzyć ze skandalem nie tylko przywołanego wcześniej drapieżnictwa (skutkującego bólem i śmiercią), ale również widocznego w szerszej perspektywie wymierania całych gatunków, ich ewolucyjnego współzawodnictwa o przetrwanie, przypadkowości mutacji korzystnych i niekorzystnych dla „postępu” życia¹⁴ – i znajduje trop w objawieniu wewnętrznej relacyjności boskiego Bytu, która rzuca światło na wizję stworzenia jako boskiego samo-ograniczania się (zob. Edwards 2016, 56-70).

Przestrzegając skądinąd, w ślad za filozofem Danielem C. Dennetem, przed antropomorfizacją doznań „innych zwierząt” – oraz przypominając za Księgą Hioba, że wskutek ograniczenia perspektywy nie mamy kwalifikacji, by sądzić rządzenia Stwórcy – Edwards proponował zarazem wpisanie faktów doboru naturalnego i przypadkowego mutowania stworzenia w paradygmat objawienia Boga w Nazarejczyku.

¹⁴ Cytowany w książce Edwardsa paleontolog Stephen J. Gould (1941-2002) zwracał uwagę na większe podobieństwo schematu ewolucji do rozgałęzionego krzewu niż do linii prostej, na brak konsekwentnego postępu i zależność zmian od „przypadkowego dryfu na poziomie komórkowym”, swobodnej gry czynników (Edwards 2016, 70-71). Przywołane prace S.J. Goulda to „Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History” (Gould 1989) oraz „Full house: The Spread of Excellence from Plato to Darwin” (Gould 1996).

„To jest Bóg objawiony ostatecznie na krzyżu, Bóg, który identyfikuje się z bólem świata” (Edwards 2016, 61), a przy założeniu Jego konsekwencji i głoszonej w Biblii wierności (por. Ps 117,2) „teologiczna logika wymaga, by cechy odnajdywane w boskim działaniu w Jezusie obowiązywały także w boskim działaniu poprzez dobór naturalny” (Edwards 2016, 61). Obrona Bożego miłosierdzia dla stworzeń w kontekście „ciemnych stron ewolucji” wychodzi od postrzegania Boga jako Trójcy. Bóg okazuje się w istocie „Osobami-we-Wzajemnej-Relacji”, co implikuje relacyjno-dialogiczne odniesienie do stworzenia (w jego całokształcie i w każdym z indywidualnych przypadków), a także relacyjność jako fundamentalną cechę rzeczywistości (zob. Edwards 2016, 52-54)¹⁵. Z relacyjności Boga, robiącego stworzeniu miejsce wbrew swej absolutności, wynika następnie samoograniczenie Bożej wszechmocy w wyniku kreacji¹⁶. Podobnie jak szanuje powołaną przez siebie do istnienia wolność człowieka, Stwórca respektuje też integralność i relatywną autonomię natury, której obok istnienia dał potencję samostannego rozwoju. Obecność Boga w ewolucji kosmosu to nie „ręczne sterowanie” według „inteligentnego projektu”, lecz pełne paradoksalnego respektu towarzyszenie zaszczipionej stworzeniu dynamice. Jak pisze, w duchu teologii kenotycznej, cytowany przez Edwardsa Lucien Richard:

¹⁵ Edwards formułuje swoją refleksję na podłożu wypowiedzi Jürgena Moltmanna (wiążącego kreację z „wycofaniem się” Boga, jak w kabalistycznej koncepcji *tzimtzum* – „zrobienia miejsca” stworzeniu przez Absolut), Elizabeth Johnson (wskazującej na macierzyński rys Stwórcy, w którego łonie „żyjemy i poruszamy się, i jesteśmy”, por. Dz 17,28), oraz Stephena Happela (zdaniem którego Bóg jest obecny w stworzeniu „jako wewnętrzna relacyjność”). Stąd pan-en-teistyczne stwierdzenie: „Ewolucja jest w Bogu, wewnątrz wzajemnych relacji Trójcy, wyraża ekstatyczną płodność miłości” (Edwards 2016, 52).

¹⁶ Tu z kolei przywołana została, za Walterem Kasperem, paradoksalna proklamacja mocy i mądrości Bożej objawionej oraz realizowanej w *kenosis*-ogłoconiu Chrystusa (por. 1 Kor 1,22-24).

Bóg, w Boskiej twórczej przyczynowości, robi miejsce dla wyłonienia się ludzkiej wolności oraz autonomii i dla tego, by porządek naturalny cechował się otwartością i elastycznością [...] Stworzenie wymaga tyle samo samopoświęcenia, jak i gmach Ciała Chrystusa. Stwórca musi działać od wewnątrz stworzenia, cierpiąc jego bóle wzrostu i niepewnego rozwoju (Edwards 2016, 67¹⁷).

Boska relacyjność, rzutująca na stworzenie i okazująca się dla teologii wy tłumaczeniem (apologią) „strat i zysków ewolucyjnej historii” (Edwards 2016, 70), ujawnia się więc dzięki objawieniu Chrystusa, *Logosu* wcielonego i ukrzyżowanego, wszechmocnego w kochaniu, a nie w dominacji. Ewangelia Chrystusa (Ewangelia w Chrystusie ucieleśniona) głosi Boga „zaangażowanego w stworzenie”, który „cierpi z rozwijającym się stworzeniem i się z nim raduje” (Edwards 2016, 70). *Logos* w stworzeniu stanowi zatem Mądrość Kreatora będącego Promotorem i Wychowawcą (kosmicznym *Paidagōgos*), który „stwarza poprzez przypadki i prawa” (Edwards 2016, 70-85), czy też grę przypadku i konieczności. To zarazem kompozytor oraz improwizator. Objawia się jako fundator warunków początkowych i stałych fizycznych, zarazem „uwikłany kreatywnie w elastyczny proces” (Edwards 2016, 77) zachodzący w naturze. Nie jest (jak to określał Edwards za amerykańskim teologiem Johnem Haughtem) kontrolującym wszystko czarodziejem, lecz szczodrym dawcą przestrzeni dla zaszczerpionej stworzeniu kreatywności i dyskretnym, empatycznym Partnerem. Słowem,

Bóg, który stwarza poprzez dobór naturalny oraz oddziaływanie przypadku i konieczności, może być pomyślany jako malarz przy pracy na płótnie, jako pisarz z poematem rodzącym się w jego świadomości, jako ogrodnik rozwijający piękny krajobraz, jako gospodarz przygotowujący posiłek dla przyjaciół (Edwards 2016, 85).

¹⁷ Cytat pochodzi z pracy L. Richarda pod znamienym tytułem „Christ the Self-Emptying of God” (Richard 1997, 136).

Edwards zastrzegął, że należy w tej wizji uwzględnić dwie idee: odkrywczości połączonej z improwizacją, oraz poszanowania dla możliwości i ograniczeń materiału oraz przedmiotu twórczej pracy. Samooograniczający się Stwórca (uprzednio wszechmocny w swym *creatio ex nihilo*) okazuje się zarazem genialny i śmiały oraz pokorny i posłuszny zasadniczemu ramom *status quo* współkreowanego przez stworzenie. *Logos* życia kosmosu okazuje się „cichy/łagodny [*praus*] i pokorny sercem” (por. Mt 11,29).

5. Podsumowanie

Teodycea łącząca chrystologiczną interpretację ewolucji przyrody jako stopniowego przesączania się światła *Logosu* wspólnoty istnień przez mrok absurdu ich wzajemnej walki o przetrwanie (Sołowjow, Trubieckoj) z uwypukleniem chrystologicznego objawienia Boga jako relacyjnego i nieautorytarnego (Edwards) posiada dwa istotne walory. Pierwszym jest względna adekwatność do naukowej wiedzy o historii naturalnej, drugim zaś wierność *stricte* chrześcijańskiej wizji Boga, transcendującej pojmowanie Absolutu w filozofii greckiej.

Oczywiście akceptacja wyjaśnienia ciemnych (dla empatycznej wrażliwości) stron życia naturalnego dyskrecją Stwórcy-Pedagoga – dającego całemu stworzeniu potencję samorozwoju, któremu następnie towarzyszy w postawie dialogicznej – wciąż pozostaje (w zgodności z wcześniej przytoczoną uwagą Kołakowskiego) kwestią decyzji wiary. Nie usuwa też trudności związanej z Bożym przyzwoleniem na ogrom bólu i powszechność „prawa dżungli”. Tym niemniej wytycza swego rodzaju „wąską drogę” (por. Mt 7,14) między ideą Boga manipulującego cierpieniem dla „wyższych celów” a deistyczną koncepcją Stwórcy-Architekta wycofanego ze świata aż po praktyczną w nim nieobecność. Tu natomiast mamy do czynienia z wizją Boga wszechobecnego i empatycznego, który dopuszczając cierpienie stworzeń sam w nim uczestniczy. Stwórcę, którego *Logosem* jest ukrzyżowany oraz zmartwychwstały Chrystus, towarzyszy „bólom porodowym” stworzenia wzdychającego

do eschatologicznej transformacji. By zacytować sugestywną frazę Czesława Miłosza: „Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie” (Miłosz 1994, 59).

Bibliografia

- Conradie, Ernst. 2023. „Ecotheology.” *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. Dostęp: 2025.09.23. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Ecotheology>
- Edwards, Denis. 2016. *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*. Tłum. Łukasz. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Ferdek, Bogdan. 2004. „Jezus Chrystus – Sens wszystkich sensów.” *Legnickie Studia Filozoficzno-Historyczne* 3 (2), 67-78.
- Gould, Stephen J. 1996. *Full house:: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*. New York: Harmony Books.
- Gould, Stephen J. 1989. *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W.W. Norton.
- Grygiel, Wojciech, i Damian Wąsek. 2022. *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, Michał, i Józef Życiński. 2010. *Matematyczność przyrody*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Heller, Michał. 2003. *Creative Tension: Essays on Science and Religion*. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press.
- Heller, Michał. 2018. *Sens życia i sens wszechświata*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Kita, Marek. 2010. „Egzegeza słonecznego proroctwa». *Teologia symboliczna w filozofii Jewgienija Trubieckoj*» W *Symbol w kulturze rosyjskiej*. Red. Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch, 129-160. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kita, Marek. 2012. *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Kita, Marek. 2015. „Rosyjski prawosławny modernizm i ekumeniczna ortodoksja. Refleksja teologiczno-fundamentalna.” *Kultura i Wartości* 14: 129-144.
- Kołąkowski, Leszek. 1987. *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. Tadeusz Baszniak, Maciej Panufnik. London: Wydawnictwo Aneks.
- Latourelle, René. 2004. „Cristo, pienza di senso.” W *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*. Red. Carmen Aparicio Valls, Carmelo Dotolo, Gianluigi Pasquale, 55-68. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Leon-Dufour, Xavier. 1990. „Pokój.” W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour. Tłum. Kazmierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum: 700-705.
- Lewis, Clive Staples. 1996. *Problem cierpienia*. Tłum. Tadeusz Szafrański. Katowice: Wydawnictwo Areopag.
- Michał Heller. 2018. *Sens życia i sens wszechświata*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Miłosz, Czesław. 1994. „Do pani profesor w obronie honoru kota i nie tylko (Z okazji artykułu Przeciw okrucieństwu Marii Podraży-Kwiatkowskiej).” W Czesław Miłosz, *Na brzegu rzeki*, 58-59. Kraków: Znak.
- Pelikan, Jaroslav. 1993. *Jezus przez wieki*. Tłum. Andrzej Pawelec, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Richard, Lucien. 1997. *Christ the Self-Emptying of God*. New York: Paulist Press.
- Sołojow, Włodzimierz. 1988. „Duchowe podstawy życia.” W tenże, *Wybór pism*. Tom 1. Tłum. Juliusz Zychowicz, 9-121. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Trubeckoj, Evgenij Nikolaewič. 1994. *Smysł żizni*. Moskwa: Izdatel'stvo Respublika.
- Trzcńska, Martyna. 2017. „Świat poza Boską kontrolą. Jedna z odpowiedzi na problem zła naturalnego.” *Racjonalia* 7: 21-34.

Whitehead, Alfred North. 1925. *Science and the Modern World*. Cambridge: University Press.

Zdziechowski, Marian. 1993. „Testament Księcia Eugeniusza Trubckiego.” W tenże, *Wybór pism*. Red. Marian Zaczyński, 304-339. Kraków: Znak.



Między bizantyjską tradycją a tożsamością polskiego prawosławia. Program ikonograficzny cerkwi Św. Sofii- Mądrości Bożej w Warszawie (cz. 1)

**Between Byzantine tradition and the identity of Polish
Orthodoxy. The iconographic program of the Church
of St. Sophia–Holy Wisdom in Warsaw (Part 1)**

Słowa kluczowe: program ikonograficzny, cerkiew Mądrości Bożej w Warszawie, tradycja bizantyjska, polskie prawosławie, tożsamość eklesjalna, teologia ikony

Key words: iconographic program, Church of Divine Wisdom in Warsaw, Byzantine tradition, Polish orthodoxy, ecclesial identity, theology of the icon

Streszczenie

Artykuł analizuje pierwszą część programu ikonograficznego cerkwi Mądrości Bożej w Warszawie – pierwszej prawosławnej świątyni wznoszonej w stolicy od ponad wieku. Koncepcja, opracowana przez ukraińskiego ikonografa Wołodymyra Telychko we współpracy z konsultantem teologiczno-liturgicznym, łączy wierność tradycji bizantyjskiej z twórczą adaptacją do współczesnych potrzeb katechetycznych i lokalnej specyfiki. Program świadomie nawiązuje do konstantynopolitańskiej Hagii Sophii, ukazując zarazem duchową i historyczną tożsamość wspólnoty poprzez wizerunki świętych i męczenników Polski. Omówiono ikonografię przed-sionka inspirowaną bizantyjskim pierwowzorem, nawy głównej ze scenami

¹ Ks. dr Adam Magruk, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

eschatologicznymi i synaksami martyrologicznymi, prezbiterium o przesłaniu eucharystycznym oraz kopuły z Pantokratores i Niebieską Liturgią; zaprezentowano także ikonografię naw bocznych poświęconych chrztowi, pamięci hierarchów i świętym uzdrowicielom.

Abstract

The article analyses the first part of the iconographic program of the Church of Divine Wisdom in Warsaw — the first Orthodox church to be built in the capital in over a century. The concept, developed by the Ukrainian iconographer Volodymyr Telychko in collaboration with a theological and liturgical consultant, combines fidelity to Byzantine tradition with a thoughtful adaptation to contemporary catechetical needs and local specificity. The program deliberately refers to the Constantinopolitan Hagia Sophia, while expressing the spiritual and historical identity of the community through depictions of Polish saints and martyrs. The paper discusses the iconography of the narthex inspired by the Byzantine prototype, the main nave with eschatological scenes and martyrological synaxes, the sanctuary with a Eucharistic message, and the dome featuring Christ Pantocrator and the Heavenly Liturgy. It also presents the iconography of the side aisles dedicated to baptism, the memory of departed hierarchs, and the veneration of healing saints.

1. Wstęp

Budowa prawosławnej cerkwi Św. Sofii–Mądrości Bożej w Warszawie (zdjęcie nr 1)² stanowi doniosłe wydarzenie w dziejach współczesnego prawosławia w Polsce. Jest to pierwsza od ponad stu lat nowo wybudowana świątynia prawosławna w stolicy, co nadaje jej szczególne znaczenie zarówno w wymiarze eklezjalnym, jak i kulturowo-historycznym. Powstanie cerkwi w centrum nowoczesnej metropolii, w miejscu o złożonej historii religijnej, politycznej i społecznej, nie tylko wpisuje się w ciągłość obecności prawosławia w Polsce, lecz również stanowi

² Zdjęcia zamieszczono w aneksie.

świadczenie dynamiki tej tradycji oraz jej zdolności do twórczej adaptacji do warunków współczesnych.

Starania o pozwolenie na budowę rozpoczęły się w 2004 roku z inicjatywy metropolity warszawskiego i całej Polski Sawy. Po uzyskaniu stosownych pozwoleń 24 października 2015 roku zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego uroczystie poświęcił święty Krzyż oraz plac budowy. Przełomową datą był 5 grudnia 2015 roku, kiedy patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I dokonał poświęcenia kamienia węgielnego, nadając całemu przedsięwzięciu wymiar ogólnoprawosławny. Podczas prac budowlanych, 19 maja 2018 roku, w niedokończonej jeszcze świątyni po raz pierwszy sprawowano świętą Liturgię. Kolejnym istotnym etapem było tak zwane małe poświęcenie, które odbyło się 1 września 2020 roku i umożliwiło rozpoczęcie regularnych nabożeństw. Wieloletnie wysiłki uwieńczyło uroczyste wielkie poświęcenie przeprowadzone 14 maja 2023 roku („Historia Parafii” nd.).

Wyjątkowość warszawskiej świątyni nie ogranicza się wyłącznie do faktu jej powstania. Na szczególną uwagę zasługuje kompleksowy program ikonograficzny, który świadomie nawiązuje do bizantyjskich pierwowzorów – zwłaszcza do Hagii Sophii w Konstantynopolu – a jednocześnie pozostaje mocno osadzony w kontekście lokalnym i narodowym. Takie podejście podkreśla uniwersalny wymiar prawosławia, zakorzenionego w duchowym i artystycznym dziedzictwie Bizancjum, a równocześnie akcentuje specyfikę doświadczenia historycznego i religijnego polskich wiernych. To połączenie orientu i lokalności – tradycji powszechnej Cerkwi oraz pamięci wspólnoty polskiego prawosławia – nadaje wnętrzu wymiar teologiczno-kulturowego palimpsestu, w którym spotykają się różne warstwy historii, duchowości i sztuki.

Program ikonograficzny warszawskiej cerkwi Mądrości Bożej wpisuje się w wielowiekową tradycję prawosławnej sztuki sakralnej, której korzenie sięgają początków chrześcijaństwa bizantyjskiego. Rozwój bizantyjskiego systemu dekoracji świątynnej przebiegał etapami, osiągając dojrzałą formę po okresie ikonoklazmu (VIII–IX wiek), kiedy to

ustalono hierarchiczne rozmieszczenie wyobrażeń zgodnie z teologiczną logiką przestrzeni sakralnej. Przykładowo, klasyczny model bizantyjski zakładał umieszczenie Chrystusa Pantokratora w kopule jako symbolicznego nieba, Bogurodzicy w absydzie jako Pośredniczki między Bogiem a ludźmi, oraz scen chrystologicznych i mariologicznych w nawie głównej, aby prowadzić wiernych przez narrację historii zbawienia. Ten układ nie wynikał wyłącznie z założeń estetycznych, lecz stanowił przemyślany wykład teologii obrazu, w którym architektura i ikonografia współtworzyły sakralną przestrzeń liturgiczną.

Warszawski program nawiązuje bezpośrednio do tego modelu, czerpiąc inspiracje zwłaszcza z konstantynopolitańskiej Hagii Sophii – macierzystej świątyni, która przez wieki stanowiła wzorzec dla cerkwi na obszarze wpływów kultury bizantyjsko-słowiańskiej. Odniesienia do pierwowzoru zaobserwować można nie tylko w wyborze wezwania świątyni, lecz także w konkretnych rozwiązaniach ikonograficznych: kopii mozaiki z Justynianem i Konstantynem w przedsionku, przedstawieniu Bogurodzicy z Dzieciątkiem w absydzie, czy obecności cherubinów na pendentywach – elementach charakterystycznych dla bizantyjskiej tradycji monumentalnej dekoracji sakralnej. Ponadto zastosowanie złotego tła oraz intensywnej kolorystyki z dominacją błękitu nawiązuje do symboliki barw w tradycji bizantyjskiej, gdzie złoto oznacza boską światłość, a błękit wskazuje na osobę Matki Bożej i jej pośrednictwo.

Jednocześnie należy podkreślić, że warszawska realizacja nie jest mechanicznym odtworzeniem historycznych wzorców. Program łączy wierność kanonicznym zasadom z wymogami współczesnej katechezy i pamięci wspólnotowej, co czyni go przykładem twórczej kontynuacji tradycji, a nie jej muzealnej reprodukcji. Oznacza to, że cerkiew Św. Sofii sytuuje się w nurcie współczesnych realizacji prawosławnej sztuki sakralnej, które – jak np. cerkwie na Bałkanach czy w krajach byłego ZSRR – dążą do zachowania bizantyjskiej tożsamości wizualnej przy jednoczesnym uwzględnieniu lokalnych uwarunkowań historycznych i duchowych.

Realizacja programu ikonograficznego była procesem wieloetapowym, ściśle skorelowanym z postępowaniem budowy. Prace nad dekoracją malarską rozpoczęły się w 2019 roku, jeszcze przed ukończeniem głównej budowy, co świadczy o integralnym charakterze założenia architektoniczno-artystycznego. Inicjatywa opracowania kompleksowego programu wyszła od autora niniejszego artykułu, który w roli konsultanta teologiczno-liturgicznego współpracował z zespołem artystów pod przewodnictwem Wołodymyra Telychko – ukraińskiego ikonografa, absolwenta Lwowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Telychko specjalizuje się w monumentalnej dekoracji cerkiewnej i ma bogate doświadczenie w realizacji programów ikonograficznych na Ukrainie, w Polsce oraz w innych krajach.

Opracowanie koncepcji ikonograficznej poprzedziły konsultacje z metropolitą warszawskim i całej Polski Sawą, który jako główny inicjator budowy świątyni aktywnie uczestniczył w kształtowaniu jej duchowego i artystycznego oblicza. Przyjęty model współpracy zakładał, że teologiczno-liturgiczne uzasadnienie rozmieszczenia scen oraz dobór postaci świętych leżały w gestii konsultanta teologicznego, podczas gdy realizacja artystyczna – wybór techniki, kolorystyki, detali kompozycyjnych oraz faktyczne wykonanie malowideł – należały do zespołu ikonografów. Taki podział ról zapewnił zarówno ortodoksję teologiczną programu, jak i wysoką jego jakość artystyczną. Na podstawie wykładów prowadzonych przez autora niniejszego artykułu na łamach miesięcznika „Przegląd Prawosławny” pojawiały się krótkie wzmianki na temat postępów w tworzeniu polichromii. Pierwszy etap prac związanych z dekoracją części ołtarzowej został ukończony w sierpniu 2019 roku, następnie pracowano nad kopułą główną. Kolejne partie malowideł były realizowane w latach 2021–2025.

W procesie tworzenia warszawskiego programu Telychko i jego zespół czerpali inspiracje głównie z zachowanych bizantyjskich mozaik i fresków – zwłaszcza tych z Hagii Sophii w Konstantynopolu oraz innych z terenów bałkańskich. Analiza tych dzieł pozwoliła zrozumieć

zasady kompozycji, kolorystyki oraz symboliki, które stanowią fundament bizantyjskiego kanonu ikonograficznego. Jednakże Telychko nie ograniczył się do mechanicznego kopiowania gotowych wzorców. Jego metoda polegała na twórczym dostosowaniu klasycznych schematów do specyfiki warszawskiej świątyni. Uwzględniał zarówno proporcje architektoniczne budynku, warunki oświetleniowe wnętrza, jak i teologiczno-liturgiczne wskazania konsultanta. Proces twórczy przebiegał etapami: najpierw powstawały szkice kompozycyjne poszczególnych scen, które były konsultowane i modyfikowane; następnie wykonywano pełnowymiarowe kartony (rysunki przygotowawcze), które przenoszone były na ściany; wreszcie następowała realizacja malarska.

Finansowanie prac odbywało się – podobnie jak cała budowa – wyłącznie ze środków pochodzących od wiernych, zarówno indywidualnych ofiarodawców, jak i instytucji cerkiewnych. Podkreśla to charakter świątyni jako dzieła, które powstało dzięki duchowemu zaangażowaniu wspólnoty i jej gotowości do materialnego wsparcia budowy.

Z perspektywy badań nad sztuką sakralną i teologią ikony zasadnicze znaczenie ma fakt, że ikonografia warszawskiej cerkwi została opracowana jako całość – programowy, spójny traktat teologiczny wyrażony w języku koloru, symbolu i narracji biblijnej. Nie jest to tylko dekoracja, lecz przemyślana, wielowątkowa katecheza w obrazie, zakładająca, że wierny obcując z ikonami, uczestniczy w dynamicznym procesie wtajemniczenia w pełnię prawdy chrześcijańskiej.

Jak już wspomniano, autor koncepcji, podejmując decyzje kompozycyjne, posługiwał się wielopoziomową strategią twórczą, łączącą wierność kanonicznej tradycji bizantyjskiej z przemyślaną adaptacją do lokalnego kontekstu. W zakresie części centralnych – kopuły z przedstawieniem Pantokratora, absydy z wizerunkiem Bogurodzicą oraz scen chrystologicznych i mariologicznych – inspirację stanowiły klasyczne rozwiązania znane z wielkich ośrodków bizantyjskich, zwłaszcza z konstantynopolitańskiej Hagii Sophii oraz z cerkwi rusko-bizantyjskiego kręgu kulturowego. Elementy te zostały przejęte w sposób świadomy

i kanoniczny, z zachowaniem teologicznej logiki rozmieszczenia wyobrażeń zgodnie z hierarchią przestrzeni sakralnej: Chrystus w kopule jako Głowa Kościoła, Matka Boża w absydzie jako Pośredniczka i Orędowniczka, apostołowie i prorocy w strefach pośrednich jako świadkowie Objawienia.

W innych częściach programu, zwłaszcza w nawie głównej, prezbiterium oraz na emporze, autor dokonał oryginalnej syntezy, w której wierność bizantyjskiemu wzorcowi łączy się z wymiarem wyrażnie dydaktycznym i pamiątkowym. Szczególną uwagę poświęcono trzem aspektom: ukazaniu historii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego poprzez wizerunki jego patronów, świętych i męczenników związanych z ziemią polską; uwypukleniu najważniejszych momentów roku liturgicznego poprzez cykle wielkich świąt cerkiewnych, co ma służyć katechetycznej formacji wiernych; oraz wyeksponowaniu wybranych wątków biblijnych i hagiograficznych o szczególnym znaczeniu dydaktycznym, które mogą być odczytywane jako komentarz teologiczny do życia duchowego wspólnoty.

W efekcie powstał program będący owocem nie tyle prostego kopiowania gotowych rozwiązań, ile świadomego i kreatywnego przetworzenia tradycji w odpowiedzi na konkretne potrzeby lokalnej wspólnoty parafialnej. Opierając się na sprawdzonych wzorcach kanonicznych, autor przeprowadził głęboką refleksję nad tym, jak współczesna polska świątynia prawosławna może stać się narzędziem katechezy, pamięci i tożsamości. Tym samym warszawska ikonografia stanowi przemyślany dialog między tradycją a współczesnością, w którym klasyczne formy zostają wypełnione nowymi treściami odzwierciedlającymi duchowe i historyczne doświadczenia polskiego prawosławia. W tym sensie cerkiew Hagia Sophia, mimo stosunkowo krótkiej historii, wpisuje się organicznie w bizantyjsko-słowiańską tradycję ikonograficzną, będąc jednocześnie unikalnym świadectwem duchowej i kulturowej samoświadomości współczesnego prawosławia w Polsce.

Niniejszy artykuł – stanowiący pierwszą część szerszego opracowania – koncentruje się na kluczowych elementach programu: 1. przedświonku z odniesieniami do konstantynopolitańskiej Hagii Sophii i roli metropolity Sawy jako fundatora, 2. nawie głównej ze scenami eschatologicznymi i soteriologicznymi oraz hagiograficznym cyklem polskich świętych i męczenników, 3. głównym prezbiterium z eucharystycznym przesłaniem, 4. kopule z Chrystusem Pantokratores i Niebieską Liturgią, a także 5. nawach bocznych poświęconych sakramentowi chrztu, pamięci zmarłych oraz kultowi świętych uzdrowicieli. Celem tej pierwszej części jest ukazanie genezy i struktury podstawowych elementów programu konstytuujących teologiczną i artystyczną tożsamość świątyni. Kolejne części opracowania poświęcone zostaną szczegółowej analizie pozostałych przestrzeni oraz syntetycznej interpretacji całości w kontekście współczesnej sztuki sakralnej.

2. Przedświonek

Już w przedświonku świątyni, naprzeciw wzroku wchodzących, umieszczona została rozbudowana kompozycja ikonograficzna przedstawiająca głównych patronów – świętych, na cześć których celebrowane są święta parafialne: Wcieloną Mądrość – Jezusa Chrystusa³, Najświętszą

³ Apostoł Paweł w swoim nauczaniu eksponuje chrystologiczny wymiar „Mądrości Bożej”, wskazując na Syna Bożego jako jedyną, prawdziwą pełnię Bożej mądrości objawioną ludzkości. W Pierwszym Liście do Koryntian podkreśla, że „Chrystus jest mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,24), czego najpełniejszym wyrazem jest tajemnica Krzyża – wydarzenie, które przekracza wszelką ludzką kategorię rozumu, stając się zgorzzeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan, lecz dla powołanych objawia głębię Boskiego zamysłu zbawienia. Paweł wyraźnie przeciwstawia pozorną mądrość świata, dążącą do poznania przez racjonalne konstrukcje filozoficzne, boskiej Mądrości obecnej w ukrzyżowanym Synu Bożym. Poznanie tej tajemnicy jest możliwe jedynie dzięki łasce Świętego Ducha, a sam Chrystus jawi się jako doskonale wcielenie sprawiedliwości, odkupienia i uświęcenia (1 Kor 1,30), w którym ukryte są wszelkie skarby objawienia. Tym samym dla Pawła Mądrość Boża nie jest abstrakcyjną ideą, lecz rzeczywistością wcieloną, dynamicznie uobecnioną w wydarzeniu paschalnym Zbawiciela, pozostając dla każdego chrześcijanina punktem wyjścia do zrozumienia misterium zbawienia

Bogurodnicę oraz świętego wielkiego męczennika i uzdrowiciela Pantelejmona⁴. Przedstawienie Bogurodzicy oraz świętego uzdrowiciela w pozycji orantów, czyli w geście modlitwy błagalnej skierowanej ku Zbawicielowi, podkreśla szczególną rolę tych postaci jako orędowników ludu przed Bogiem w tradycji prawosławnej. Znaczenie tej symboliki zostaje dodatkowo wzmocnione przez obecność aniołów flankujących Syna Bożego. Trzymają oni zwoje z liturgicznymi wezwaniami do modlitwy, co akcentuje miłosierdną obecność Boga i Jego gotowość wysłuchania pokornych prośb wiernych przekraczających próg tej świętej przestrzeni: „Niech będą otwarte oczy Twoje i uszy Twoje na modlitwę modlącego się na tym miejscu” (3 Krl 8,52)⁵ oraz „Ja zaś dzięki obfitej Twej łasce, wejdę do Twojego domu, upadnę przed świętym przybytkiem Twoim, przejęty Twoją bojaźnią” (Ps 5,8; zdjęcie nr 2). Zespół ikon zajmuje przestrzeń pomiędzy dwiema kolumnami oraz powierzchnię je łączącą, tworząc harmonijny, architektonicznie zintegrowany układ stanowiący wizualne preludium wnętrza świątyni.

Po prawej stronie przedsionka znalazła się wierna kopia historycznej mozaiki z bizantyjskiej Hagii Sophii. Obraz ten ukazuje Bogurodnicę zasiadającą na królewskim tronie, przy której stoją cesarz Justynian (po jej prawej stronie) oraz cesarz Konstantyn Wielki (po lewej). Obaj władcy wręczają Królowej Niebios w darze świątynię Mądrości Bożej oraz miasto Konstantynopol, prosząc, by objęła je matczyną opieką, co interpretuje się jako metaforę oparcia chrześcijańskiej cywilizacji na duchowej trosce i wstawiennictwie Matki Bożej. Nad ikoną rozciągają się kopuły Hagii Sophii, a wśród nich widnieje grecka inskrypcja:

i działania Boga w świecie.

⁴ Zgodnie z decyzją Jego Eminencji Metropolity Sawy są nimi: Połowa Okresu Pięćdziesiątnicy (środa 25 dnia po Passze), Narodziny Najświętszej Bogurodzicy (21 września) i Świętego Wielkiego Męczennika i Uzdrowiciela Pantelejmona (9 sierpnia).

⁵ Cytaty Pisma Świętego podano za *Biblia Tysiąclecia* 2000.

Βυζαντινός Ναός της Ὑπατης Σοφίας του Ἐνσαρκου Λόγου του Θεοῦ⁶ – „Bizantyjska Świątynia Najwyższej Mądrości Wcielonego Słowa Bożego”. To odniesienie nie tylko wprowadza w bizantyńską kulturę, ale również wskazuje na duchową ciągłość z ikonograficznym pierwowzorem.

Po przeciwnej stronie przedsionka umieszczono wizerunek metropolity Sawy, głównego inicjatora budowy warszawskiej Hagii Sophii. Hierarcha przedstawiony jest w pełni insygniów liturgicznych – z pastorałem, *mantią*, *enkolpionem* i krzyżem, które wzorowane były na tych, które towarzyszyły arcybiskupowi Sawie w dniu wstąpienia na tron Metropolitów Warszawskich i całej Polski 31 maja 1998 r. Jego wzrok skierowany jest ku Chrystusowi z otwartą księgą Ewangelii, na której widnieje cytat: „Zbuduję Kościół mój i wrota piekielne nie przemogą go” (Mt 16,18). Ten fragment był mottem intronizacyjnego wystąpienia hierarchy. Zwój trzymany w lewej ręce zawiera słowa: „Prawosławie jest wszechogarniającą miłością” – dewizę nierzadko wykorzystywaną w homiliach Jego Eminencji, zapisaną w świadomości wiernych jako esencja tożsamości duchowej Cerkwi. Obok metropolity znajduje się makietka świątyni ze wskazaniem na jej architekta Andrzeja Markowskiego⁷ i datę

⁶ Poza tym wyjątkiem wszystkie teksty widniejące na ścianach świątyni zapisano w języku cerkiewnosłowiańskim. Poniżej w celu łatwiejszego zrozumienia przez czytelnika posłużono się ich polskim przekładem.

⁷ Andrzej Markowski ukończył studia na Wydziale Architektury Politechniki Warszawskiej. Prowadził wieloletnią praktykę architektoniczną, realizując szerokie spektrum projektów – od budynków mieszkalnych i biurowych, przez obiekty użyteczności publicznej, aż po architekturę sakralną. Dla Kościoła prawosławnego zaprojektował m.in. dom pielgrzyma na Świętej Górze Grabarce, rozbudowę cerkwi wojskowej w Bielsku-Białej oraz budynek monasterski w Wojnowie. Jego koncepcja warszawskiej Hagii Sophii stanowi twórcze nawiązanie do ponadczasowego wzoru bizantyjskiej świątyni w Konstantynopolu. Markowski świadomie zastosował geometrię kuli i sześcianu, symbolizującą teologicznie zstąpienie Nieba na ziemię: główna kopuła świątyni odnosi się do osoby Chrystusa, a boczne symbolizują czterech ewangelistów. Pracując nad projektem, konsultował się z duchownymi i znawcami sztuki sakralnej, dążył do harmonii między tradycją liturgiczną a realiami współczesnego miasta. Dzieło Markowskiego cechuje nie tylko wysoka jakość architektoniczna, ale także głęboka warstwa symboliczna, zgodna z zasadami prawosławnego budownictwa cerkiewnego.

jego nagłej śmierci 20.04.2019 r. W zamierzeniu pomysłodawców jest to oddanie hołdu jego zaangażowaniu oraz upamiętnienie przedwczesnego odejścia podczas Tygodnia Paschalnego, co nadaje tej dedykacji wymiar szczególnie podniosły (zdjęcie nr 3). Zwieńczeniem tej partii jest doksologia – hymn chwały skierowany ku Stwórcy za dary miłości. Najbardziej wyrazistym przejawem darów miłości Bożej jest powstanie tej świątyni, będącej również znakiem Bożej opieki nad Cerkwią w Polsce.

Szczególne miejsce w przedświątynnym mają wizerunki patronów osób wyjątkowo zaangażowanych w budowę i życie parafii, świętych: Sawy Serbskiego, Praojca Adama, apostołów Andrzeja, Piotra, Marka, Tomasa, męczennika Bogdana, Sergiusza z Radoneża, równego apostołom Włodzimierza oraz archanioła Michała. Z uwagi na deklarowaną wolę zachowania anonimowości, w tym miejscu nie podano imion tych osób. Ponadto, obok archanioła Michała znajduje się tablica upamiętniająca dzień poświęcenia kamienia węgielnego z tekstem:

W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, wznoszona jest ta świątynia ku czci Mądrości Bożej w Warszawie, z błogosławieństwa Metropolity Warszawskiego i całej Polski Sawy, w roku od stworzenia świata 7523, od Wcielenia zaś Słowa Bożego 2015, dnia 5 grudnia, w czasie posługi proboszcza prot. Adama Siemeniuka⁸ (zdjęcie nr 4).

To nawiązanie do sztuki bizantyjskiej i wczesnoruskiej, gdzie inicjatorzy czy fundatorzy cerkwi przedstawiani byli w sposób symboliczny – zazwyczaj na marginesie głównej kompozycji, w scenach ofiarowania świątyni Chrystusowi lub Bogurodzicy. Ukazywano ich bez aureoli, w geście pokory, co podkreślało ich rolę jako sług Bożych, a nie świętych. Celem takich przedstawień nie było oddanie tym ludziom czci, lecz modlitwa za nich i utrwalenie pamięci o ich wkładzie w powstanie świątyni (Charkiewicz 2010, 283).

⁸ Tekst stworzony przez autora artykułu.

3. Nawa główna

Przestrzeń nawy głównej (zachodnia ściana) otwiera monumentalna scena Sądu Ostatecznego. W centrum tej złożonej kompozycji zasiada Chrystus – Sprawiedliwy Sędzia, w otoczeniu Jego Najczystszej Matki, świętego proroka Jana Chrzciciela, apostołów i aniołów. Na rękach i nogach Zbawiciela widoczne są rany po ukrzyżowaniu. Przedstawienie ma charakter dydaktyczny i stanowi nawiązanie do pouczenia wielkiego teologa i mnicha, świętego Nikodema Hagioryty, który akcentował, że tym, co pozwoli ludzkości odróżnić Antychrysta od Chrystusa, będą właśnie rany zadane na Krzyżu (Agapíou i Nikodímou 1970, 109). Przed tzw. „Tronem Przygotowania” [gr. Ετοιμασία του Θρόνου] klęczą prarodzice – Adam i Ewa. Na tronie ukazano zamkniętą Ewangelię, Krzyż oraz koronę cierniową. Ta scena łączy wymiar eschatologiczny z eucharystycznym: oczekiwanie Kościoła na powtórne przyjście Chrystusa wyraża się w gotowości wspólnoty do odnowienia życia w pełni.

Przejście do rajy przedstawia stojący z Krzyżem Dobry Łotr, który jako pierwszy przekroczył jego próg („Triod’ Postnaâ” 2002, 441). Symbolizuje on jednocześnie siłę skruchy i ufności w Boże miłosierdzie nawet u kresu życia. Kolejne strefy nieba ukazują Łono Abrahama i Bogurodzicę z aniołami. Jeden z aniołów (na sklepieniu), zwrócony w kierunku Matki Bożej trzyma zwój z tekstem liturgicznej pieśni pierwszej godziny: „Jakże nazwiemy, Ciebie, Łaski Pełna? Niebem, bowiem zajaśniało z Ciebie Słońce Sprawiedliwości. Rajem, bowiem z Ciebie wyrósł niezniszczalny kwiat” („Pierwsza Godzina” nd.). Wszyscy sprawiedliwi, idąc za apostołami, podążają w stronę Królestwa, co wskazuje na nieprzerwany ciąg świętych – ludzi wszystkich czasów i stanów. Przeciwwstawieniem tej wizji jest piekło, które otwiera ognista rzeka. Na kolanach szatana siedzi Judasz z sakiewką z trzydziestoma srebrnikami – symbol zdrady, egoizmu i duchowej ślepoty.

Lokalizacja zachodniej ściany w tym aspekcie ma istotny wymiar dydaktyczny. Wierni, opuszczając cerkiew po nabożeństwach, spoglądają na przedstawienie Sądu Ostatecznego, które pełni funkcję katechetyczną,

przypominając, że nikt nie zna dnia jego nadejścia. Dzięki temu przekazowi liturgicznemu człowiek uświadamia sobie potrzebę życia zgodnie z przesłaniem przypowieści o sądzie, gdzie miarą oceny staje się poziom okazywanej miłości bliźniemu (Wojnarowski 2007, 99).

Na ścianach naprzeciwko sceny Sądu Ostatecznego umieszczono dwie rozbudowane grupy świętych – tzw. „sobory”. Są to osoby głęboko związane z polską historią prawosławia, a ich obecność w tym miejscu stanowi o szczególnym znaczeniu ich duchowego dziedzictwa w budowaniu polskiej tożsamości prawosławnej.

Prawa strona – dolny rząd:

- Święty kapłan wyznawca Roman Miedwiedź (1874-1937) – urodził się w Zamościu, absolwent Seminarium Duchownego w Chełmie. Pełnił funkcje kapłańskie i kapelana wojskowego, a także proboszcza cerkwi w Petersburgu, Tomaszowie Mazowieckim, Sewastopolu i Moskwie. Miedwiedź był przeciwnikiem bolszewików, co doprowadziło do jego aresztowania w 1931 roku. Pomimo ciężkiej choroby kontynuował pracę duszpasterską aż do śmierci w 1937 roku, tuż po mniszych postrzyżynach w *riase* (Charkiewicz 2004, 26-37).
- Święty Onufry Wielki (IV-V wiek) (w centrum) – patron Stauropigialnego Klasztoru w Jabłecznej nad Bugiem. Według przekazów powstał w miejscu, gdzie rzeką przypłynęła ikona świętego ascety egipskiego żyjącego w IV stuleciu. Mowa o najstarszym w Polsce, nieprzerwanie funkcjonującym prawosławnym monasterze, będącym od końca XV wieku głównym ośrodkiem duchowym, tradycji i pielgrzymek dla polskiego prawosławia. Zakon przetrwał uniatyzację, zabory, wojny i represje, pozostając symbolem ciągłości wiary, kultury i tożsamości prawosławnej w kraju (Kotlinskij 1914, 5-25).
- Święty kapłan męczennik Bazyli Martysz (1874-1945) – duchowny prawosławny i pułkownik Wojska Polskiego, zasłużył się jako naczelny kapelan prawosławny w II Rzeczypospolitej,

organizując i rozwijając duszpasterstwo wojskowe dla żołnierzy wyznania prawosławnego. Po latach pracy misyjnej w Ameryce Północnej i powrocie do Polski poświęcił się opiece duchowej nad żołnierzami, zakładał parafie wojskowe oraz tworzył literaturę religijną dostosowaną do potrzeb wojska, umacniając wiarę i patriotyzm wśród wiernych. Pomimo trudności wynikających z napięć politycznych i konfliktów między władzami wojskowymi a hierarchią kościelną, wykazał się wielką lojalnością wobec Polski i troską o swój Kościół. Bestialsko zamordowany w 1945 roku. Jego relikwie, znajdujące się w warszawskiej cerkwi świętego Jana Klimaka, stanowią ważny punkt odniesienia duchowego dla prawosławnych w Polsce (Grzybowski 2018, 41-48).

Prawa strona – górny rząd:

- Święty kapłan męczennik Jerzy Stepaniuk (1881-1918) – urodził się we wsi Policzna niedaleko dzisiejszej Hajnówki. Po uzyskaniu stosownego wykształcenia podjął pracę nauczyciela, a po tragicznej śmierci trojga dzieci zdecydował się poświęcić życie Bogu. W 1911 roku ukończył kursy duszpasterskie w Moskwie i przyjął święcenia kapłańskie. Jako duchowny i nauczyciel religii oraz arytmetyki służył w parafiach Turkiestanu. Podczas rewolucji i wojny domowej w Rosji pozostał wierny swoim parafianom. Aresztowany przez bolszewików, został rozstrzelany 26 czerwca 1918 roku we wsi Andrejewskoje, gdzie go pochowano (Charkiewicz 2017, 184-191).
- Święty arcybiskup męczennik Onufry Gagaluk (1889-1938) – urodził się w posadzie Opolu (obecnie Opole Lubelskie) w rodzinie leśnika o ukraińskich korzeniach; jego matka była Polką i katoliczką. Po śmierci ojca w młodym wieku trafił do sierocińca, gdzie kontynuował naukę w szkole przycerkiewnej i seminarium duchownym w Chełmie, a następnie studiował w Petersburskiej Akademii Duchownej. W 1913 roku złożył śluby zakonne pod imieniem Onufry i został wyświęcony na kapłana. Jako

wykładowca i proboszcz angażował się w działalność przeciwko rozłamowi w rosyjskim Kościele prawosławnym, co doprowadziło do kilku jego zatrzymań i prześladowań. W 1933 roku mianowany arcybiskupem kurskim i obojańskim, był pod stałą kontrolą władz sowieckich, które aresztowały go ponownie w 1935 roku, skazując na 10 lat łagru. W 1938 roku został stracony w nieznanym miejscu, a jego śmierć była tajemnicą aż do rehabilitacji w 1990 roku (Charkiewicz 2017, 294-309).

- Święta mniszka wyznawczyni Paraskiewa Turkowicka (1890–1953) – wybitna prawosławna mniszka, duchowa nauczycielka i przewodniczka, której życie cechowały głęboka wiara, nieugięta wola w przestrzeganiu zasad ewangelicznych oraz bogate doświadczenia duchowe. Po objawieniu ikony Bogurodzicy i kilku-letnim nowicjacie w monasterze Teolin, zdecydowała się na życie w monasterze turkowickim (niedaleko Hrubieszowa), gdzie rozwijała swoje duchowe i muzyczne talenty, poświęcając się pracy z dziećmi i młodzieżą oraz kształtując ich rozwój duchowy. Pomimo licznych trudności, w tym ewakuacji klasztoru podczas wojny, zesłaniach do sowieckich łagrów oraz cierpień fizycznych i duchowych, pozostawała wierna Bogu, nieprzerwanie służąc wspólnocie jako duchowa matka i nauczycielka. Jej duchowa więź z biskupem Serafinem Dmitrowskim pomagała jej przetrwać trudy życia w ubóstwie, chorobie i osamotnieniu, czyniąc z niej wzór życia mniszego i chrześcijańskiego świadectwa. Jej bogata spuścizna pisarska i ascetyczne dokonania do dziś pozostają inspiracją dla wiernych (Siostry Monasteru Opieki Matki Bożej w Turkowicach).
- Święty archimandryta wyznawca Leoncjusz Stasiewicz (1884–1972) – urodził się w Tarnogrodzie. Po edukacji w chełmskim Seminarium Duchownym i wstąpieniu do monasteru Świętego Onufrego Wielkiego w Jabłecznej złożył śluby mnisze, przyjmując imię Leoncjusz, i rozpoczął służbę kapłańską, zdobywając

doświadczenie teologiczne i liturgiczne. W 1922 roku został przełożonym monasteru w Suzdalu, gdzie walczył z duchowym i materialnym upadkiem wspólnoty. Mimo represji ze strony władz sowieckich, aresztowań i zesłań na Syberię, wykazywał niezłomną wiarę i gorliwość duszpasterską, przyciągając wielu wiernych oraz pielgrzymów. Po powrocie z zesłania kontynuował służbę duszpasterską. Z poświęceniem pełnił funkcje proboszcza i dziekana mimo trudności i oporu ze strony współwyznawców. Zmarł 9 lutego 1972 roku (Charkiewicz 2017, 412-426).

Lewa strona – dolny rząd:

- Święty kapłan męczennik Maksym Sandowicz (1886-1914) – kapłan i męczennik prawosławny pochodzenia łemkowskiego, który zginął tragicznie w wyniku działań wojsk austriackich w Gorlicach w 1914 roku. Jego śmierć stała się symbolem wytrwałości społeczności łemkowskiej w zachowaniu wierności prawosławiu oraz odzwierciedla dramatyczne losy mieszkańców pogranicza religijno-narodowego. Duchowny, podejrzewanych o sympatie wobec Miskali, został na mocy decyzji wojskowej rozstrzelany około godziny szóstej rano na dziedzińcu więzienia w Gorlicach w 1914 roku. Świadcami egzekucji byli inni osadzeni mieszkańcy Gorlic i okolicznych miejscowości, w tym członkowie rodziny duchownego. Według ich relacji, kapłan w ostatniej chwili wypowiedział słowa: „Niech żyje święte prawosławie! Niech żyje Święta Ruś!”. Jego relikwie spoczywają w Katedrze Świętej Trójcy w Gorlicach (Dubec 2005, 97-102).
- Święty Hiob z Poczażowa (1551-1651) (w centrum) – patron diecezji warszawsko-bielskiej, na terenie której znajduje się ursynowska cerkiew. Wybitny mnich, pierwszy przełożony słynnej Ławry Poczażowskiej, który w XVI–XVII wieku odegrał kluczową rolę w umocnieniu prawosławia na terenach Rzeczypospolitej jako obrońca wiary w czasach zagrożenia unią. Dziś czczony

jest jako i wzór duchowości oraz ascetycznej („*Žitie prep. Iova Počaevszkogo*” 1946).

- Święty męczennik młodzieniec Gabriel Zabłudowski – urodził się w 1684 r., brutalnie zamordowany w wieku sześciu lat za prawosławne pochodzenie rodzin. Jego kult podkreśla wrażliwość i troskę prawosławia o los najmłodszych i bezbronnych. Patron dzieci i młodzieży. Jego pełne (nie uległe rozkładowi) relikwie znajdują się pół roku w Katedrze Świętego Mikołaja Cudotwórcy w Białymstoku i kolejne 6 miesięcy w Monasterze Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy w Zwierkach, gdzie się urodził (Mironowicz 1987, 32-38).
- Święty mnich wyznawca Serafin Zahorowski (1872-1943) – urodził się w Achtyrce na Ukrainie. Był kapłanem prawosławnym, który po ukończeniu Seminarium Duchownego w Charkowie służył w wielu parafiach i opiekował się grupą młodych kobiet pragnących życia monastycznego. Za odmowę współpracy z władzami bolszewickimi był wielokrotnie prześladowany, aresztowany i więziony, skazywany na obozy pracy oraz zesłany na daleką Północ. Tam złożył śluby monastyczne i kontynuował duchową posługę, wspierając tajne wspólnoty mnisze. W czasie II wojny światowej powrócił do Charkowa, gdzie prowadził podziemny monaster. W 1943 roku został ewakuowany do Przemyśla, gdzie zmarł po udarze mózgu (Charkiewicz 2014, 348-357).

Lewa strona: górny rząd:

- Święty archimandryta Grzegorz Peradze (1899-1942) – gruziński duchowny prawosławny, archimandryta, teolog oraz profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Urodził się w Bakurciche w Gruzji, w rodzinie kapłana. Po studiach teologicznych i działalności naukowej w Niemczech został zaproszony przez metropolitę Dionizego do Warszawy, gdzie objął stanowisko wykładowcy patrologii. Był wybitnym badaczem historii monastycyzmu

i aktywnym duszpasterzem. W czasie II wojny światowej pozostał w Warszawie, pomagał prześladowanym, w tym Żydom. W wyniku donosu został aresztowany przez Gestapo i zamordowany w Auschwitz, gdzie świadomie oddał życie za współwzięnia (Aleksiejuk 2014, 51-63).

- Święty męczennik biskup Serafin Ostroumow (1880-1937) – znacząca postać Cerkwi prawosławnej; jego życie i działalność silnie związane były z terenami współczesnej Polski, choć nie urodził się ani nie zmarł na tych ziemiach. Mieszkał w Polsce w latach 1906–1917; tutaj odegrał kluczową rolę w odrodzeniu życia mniszego w monasterze Świętego Onufrego Wielkiego w Jabłecznej, pełniąc funkcję przełożonego tego klasztoru oraz rektora chełmskiego Seminarium Duchownego. Jego duszpasterska działalność obejmowała także pracę pedagogiczną, społeczną i misjonarską. Po przyjęciu święceń biskupich pełnił funkcje duszpasterskie w diecezjach rosyjskich, opiekując się m.in. chełmskimi bieżącami (uchodźcami) podczas I wojny światowej. Został aresztowany, zesłany i rozstrzelany w 1937 roku w lesie katyńskim (Amielczenkow 2019).
- Święty mnich męczennik Antoni Supraski (przełom XV i XVI wieku) – pochodził z pobożnej prawosławnej rodziny z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego; jego świeckie imię oraz miejsce urodzenia pozostają nieustalone. Początkowo prowadził dość awanturnicze życie, dopuszczając się przestępstw, w tym również zabójstwa. Zabójstwo skłoniło go do podjęcia pokuty w monasterze supraskim, gdzie przyjął imię Onufry, a następnie, składając śluby wielkiej schimy, imię Antoni, po czym osiedlił się na Świętej Górze Athos. Jego duchowym pragnieniem było ofiarowanie życia za wiarę w jednym z krajów muzułmańskich, co doprowadziło go do Tesalonik. Tam za odmowę wyrzeczenia się prawosławia i przejścia na islam został skazany na śmierć poprzez spalenie; zginął na początku XVI wieku, a jego ciało

zostało spalone, by uniemożliwić kult relikwii (Charkiewicz 2017, 58-63).

Na bocznych przestrzeniach wyżej opisanych ścian, przedstawiono świętych równych apostołom Cyryla i Metodego. Ich obecność w programie ikonograficznym świątyni ma charakter głęboko symboliczny i historyczny. Stanowi wyraz wdzięczności za dzieło chrystianizacji oraz jakie zapoczątkowała misja sołuńskich braci. W perspektywie teologicznej i historycznej są oni nie tylko misjonarzami, lecz także pośrednikami pomiędzy Hagią Sophią – symbolem bizantyjskiego chrześcijaństwa – a światem słowiańskim, któremu przekazali Ewangelię w języku dla niego stworzonym. W wyniku misji sołuńskich braci w IX wieku dokonywała się chrystianizacja Słowian, a propagowane przez nich idee chrześcijańskie zakorzeniły się trwale na obszarze, który obejmował również terytorium dzisiejszej Polski. Ich działalność – obejmująca liturgiczny przekład ksiąg Pisma Świętego i tekstów euchologijnych na język staro-cerkiewno-słowiański – stworzyła fundament dla rozwoju liturgii, teologii i kultury duchowej rodzącego się chrześcijaństwa słowiańskiego. Ewangelia stała się dostępna nie tylko dla elit, lecz także dla szerokich rzesz ludności (Klinger 1998, 10-22). W ten sposób święci Cyryl i Metody w ikonografii omawianej świątyni stają się nie tyle postaciami historycznymi, co żywymi symbolami dziedzictwa, które ukształtowało tożsamość religijną Europy Środkowej i Wschodniej oraz zapewniło obecność chrześcijaństwa w różnych jego tradycjach na ziemiach polskich.

Każda z czterech ścian środkowej przestrzeni cerkwi została opatrzona odrębnym motywem przewodnim, odpowiadającym kolejnym kluczowym etapom historii zbawienia: narodzeniu Chrystusa, Jego zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu Pańskiemu oraz Pięćdziesiątnicy. Kompozycja ta została zaprojektowana jako swoista karta soteriologicznej narracji biblijnej, a jej treść winna stanowić klucz interpretacyjny dla pozostałych partii wnętrza świątyni.

Po stronie północnej nawy głównej kompozycję otwiera scena określana mianem „snu Jakuba” – starotestamentowa opowieść o wizji patriarchy, syna Izaaka. Patriarcha widział wówczas drabinę sięgającą niebios, po której wstępowali i zstępowali aniołowie Pańscy (Rdz 28,12). W tradycji chrześcijańskiej wydarzenie to uznaje się za prorocstwo przyjscia na świat tej, która swym zrodzeniem połączy niebo z ziemią – Dziewicy Marii⁹. Z tego powodu, bezpośrednio nad wspomnianą sceną, ukazano jej wypełnienie: sprawiedliwi Joachim i Anna radują się narodzinami długo oczekiwanego dziecka – dziewczynki trzymanej przez matkę na rękach; tej samej, z której, „gdy nadeszła pełnia czasu, przyszedł na świat Syn Boży” (Ga 4,4). To Jego narodziny, określane heortologicznie mianem „Zimowej Paschy”, stanowią główny temat ikonograficzny górnej części północnej ściany. Według przekazu ewangelicznego (Mt 2,1-16) oraz literatury patrystycznej, ucieczka Matki Bożej wraz z Józefem i Jakubem bratem Pańskim do Egiptu przed gniewem króla Heroda nastąpiła najwcześniej w czterdziesty dzień po narodzeniu Zbawiciela, a najpóźniej przed ukończeniem przez Niego drugiego roku życia. Wydarzenie to znalazło swoje ikonograficzne odwzorowanie na najniższym poziomie północnej ściany. W centralnej części tej samej ściany umieszczono postaci dwóch proroków: Izajasza i Malachiasza, ukazanych z rozwiniętymi zwojami, na których zapisano zapowiedzi wcielenia Syna Bożego, przytoczone przez Ewangelistę Mateusza. U proroka Izajasza widnieją słowa: „Oto Dziewica poczne i urodzi Syna, i nadadzą mu imię Emmanuel, co się przekłada: «Z nami Bóg»” (Mt 1,23), natomiast u proroka Malachiasza: „I ty, Betlejem, ziemio Judy, w niczym nie jesteś najmniejsze wśród książąt Judy; z ciebie wyjdzie Książę, który będzie pasł lud mój Izraela” (Mt 2,6). Poniżej proroków, pomiędzy ich postaciami, zapisano fragment prokimnu odczytywanego tuż przed lekcją apostołską podczas Liturgii Święta Narodzenia

⁹ Motyw ten to nieodłączny element jednego z czytań starotestamentowych [cs. *напимия*] (Rdz 28, 10-17) podczas wieczornych nabożeństw świąt poświęconych Najświętszej Bogurodzicy.

Chrystusa: „Cała ziemia niech odda Ci pokłon i śpiewa Tobie” („Miniâ Dekemvrij...” 1993, 519). Na szczególną uwagę zasługują też cztery dodatkowe postaci rozmieszczone nad kolumnami oddzielającymi nawę główną od lewej absydy: Henoch, Noe (ukazany z symboliczną arką), Abraham oraz Mojżesz (z tablicami Dekalogu). Obecność tych figur odnosi się do liturgicznego okresu poprzedzającego Święto Narodzenia Chrystusa, a dokładniej do tzw. niedzieli Praojców. Kolejność, w jakiej zostali przedstawieni, nawiązuje do porządku imion zapisanych w hymnie *eksapostilarionu* jutrzni w przedostatnią niedzielę postu Filipowego („Miniâ Dekemvrij...” 1993, 519; zdjęcie nr 5).

Opisany wyłącznie przez Ewangelistę Jana Teologa epizod wskrzeszenia Łazarza, brata Marii i Marty (J 11), stanowi swoiste wprowadzenie do zrozumienia treści polichromii umieszczonej na ścianie zachodniej. Wydarzenie to – będące zapowiedzią i figurą ostatecznego zwycięstwa życia nad śmiercią – znalazło w omawianej kompozycji swoje liturgiczno-ikonograficzne rozwinięcie. Centralnym elementem dekoracji jest monumentalna scena ukrzyżowania ukazująca również Matkę Bożą, która w ramionach trzyma martwego Jezusa. Postaci tej towarzyszą płaczący aniołowie, święty Jan Teolog oraz święty Józef z Arymatei. Nad krzyżem umieszczono znamienne słowa troparionu wielkopiątkowego: „Odkupiłeś nas z przekleństwa prawa czcigodną Swoją Krwią” („Triod' Postnaâ...” 2002, 441 *verso*). Powyżej całej kompozycji rozpościera się wieńcząca całość apoteoza zmartwychwstania – wyobrażenie triumfu Dawcy Życia nad śmiercią i zwycięstwa nad szatanem.

W lewym dolnym narożniku tej sceny widnieje postać proroka Ozeasza, którego spojrzenie skierowane jest na Ukrzyżowanego, a prawa ręka wskazuje na wyobrażenie Zmartwychwstałego. Analogiczne rozwiązanie zastosowano po przeciwnej stronie, gdzie ukazano sprawiedliwego Hioba – jedną z najjaskrawszych starotestamentowych figur cierpiącego Mesjasza i absolutnej ufności wobec Ojca Niebieskiego. Teksty zapisane na zwojach znajdujących się w rękach proroków zapowiadają klęskę władcy Otchłani oraz wysławiają chwałę Wcielonego

Logosu. W dolnej części po prawej stronie sceny ukrzyżowania umieszczono przedstawienie zmartwychwstałego Chrystusa, przed którym – z rękami wyciągniętymi w geście pokory i uwielbienia – klęczy Najświętsza Bogurodzica. Jest to teologiczna próba wyrażenia prawdy, iż po swoim zmartwychwstaniu Zbawiciel w pierwszej kolejności objawił się właśnie swojej Matce (Palamá 1865, 241-245). Niewiele później tą samą łaską zostały obdarowane niewiasty niosące wonności, co ukazano w najniższym rejestrze ściany zachodniej. Przedstawienie kobiet to także liturgiczne nawiązanie do trzeciej niedzieli po Wielkanocy dedykowanej Miroforom.

Na wysokości odpowiadającej liniom przedstawionych na ścianie północnej praojców, umieszczono cztery postacie proroków: Ezechiela, Jonasza, Sofoniasza i Daniela. W dłoniach trzymają oni zwoje z ustępami zaczerpniętymi z ich pism – fragmentami, które w typologicznym ujęciu wskazują na tajemnicę Zmartwychwstania i ostatecznego zwycięstwa Mesjasza. Dobór proroków i wybranych cytatów pozostaje w ścisłej korelacji z czytaniem ze Starego Testamentu [cs. *napumue*] wyznaczonymi przez tradycyjny porządek liturgiczny nabożeństw Wielkiej i Błogosławionej Soboty. Są to kolejno następujące wyjątki:

1. Ezechiel – czytanie po Wielkiej Doksologii jutrzni Wielkiej Soboty:

Oto poznacie, że Ja jestem Panem. Otworzę groby wasze i wydobędę was z grobów waszych, ludu mój, i wwiodę was do kraju Izraela. I poznacie, że Ja jestem Pan, gdy groby wasze otworzę i wydobędę was z grobów waszych, ludu mój. Dam wam mego ducha i ożyjecie (Ez 37,12–14; „Triod’ Postnaâ...” 2002, 485 *verso*-486).

2. Jonasz – czwarta lekcja Starego Testamentu wieczerni Wielkiej Soboty:

I był Jonasz we wnętrzościach wieloryba trzy dni i trzy noce (Jon 2,1; „Triod’ Postnaâ...” 2002, 494).

3. Sofoniasz – siódma lekcja Starego Testamentu wieczerni Wielkiej Soboty:
Tak mówi Pan: Czekaście na Mnie w dniu, gdy powstanę na świadectwo (So 3,8; „Triod’ Postnaâ...” 2002, 485 *verso*-486).
4. Daniel – piętnasta lekcja Starego Testamentu wieczerni Wielkiej Soboty:
[Azariasz, Misael i Ananiasz]), wpadli związani do środka rozpalonego pieca. I chodzili wśród płomieni śpiewając Bogu i błogosławiąc Pana (Dn 3,23-24; „Triod’ Postnaâ...” 2002, 494).

Po zakończeniu ostatniego dnia Wielkiego Postu Cerkiew prawosławna wkracza w czas uroczystego świętowania „Uroczystości nad uroczystościami” („Triod’ Cvetnaâ...” 2002, 6) – Paschy Pańskiej. Każda niedziela tego najradośniejszego okresu w roku liturgicznym posiada własną, przypisaną przez kalendarz liturgiczny nomenklaturę, która znajduje swoje odzwierciedlenie zarówno w czytaniach ewangelicznych, jak i w poetyce hymnografii. Niezwykłość ikonograficznej koncepcji polega na tym, iż niemal cały ten paschalny cykl został „opowiedziany barwami” na południowej ścianie świątyni. W górnej jej części przedstawiono kolejne epizody ewangeliczne, stanowiące motywy przewodnie czytań pierwszych niedziel okresu paschalnego: spotkanie Zmartwychwstałego Chrystusa z apostołem Tomaszem i gronem pozostałych uczniów (J 19,20-31; druga niedziela po Passze); uzdrowienie paralityka (J 5,1-15; czwarta niedziela po Passze) oraz rozmowę Zbawiciela z Samarytanką (J 4,5-42; piąta niedziela po Passze). Obok scen narracyjnych ukazano także wyobrażenia wybranych ojców I Soboru Powszechnego z 325 roku – świętych Aleksandra Aleksandryjskiego, Aleksandra Konstantynopolitańskiego, Eustachego Antiocheńskiego oraz Makarego Jerozolimskiego (siódma niedziela po Passze). Postaci te przywołują tematykę niedzielnego wspomnienia tego Soboru, przypadającego w okresie pomiędzy Wniebowstąpieniem a Pięćdziesiątnicą.

Szczególne miejsce w kompozycji zajmuje Wniebowstąpienie Pańskie, zaliczane do grona dwunastu największych świąt cerkiewnych. Przedstawienie to, umieszczone w najwyższej partii ściany południowej, emanuje wewnętrzną dynamiką, wyrażającą zarówno majestat, jak i duchową radość tego wydarzenia. Warstwę ikonograficzną dopełniają poniżej wyobrażenia starotestamentowych proroków, których dzieje stanowią profetyczne zapowiedzi Wniebowstąpienia. Są to postaci proroka Dawida oraz proroka Zachariasza. Naprzeciwko Bożonarodzeniowego *prokimnu* zapisano *prokimen* odczytywany tuż przed lekcją apostołską podczas Liturgii święta Wniebowstąpienia Pańskiego: „Wstąpiłeś na niebios, Boże, i na całej ziemi chwała Twoja” („Triod’ Cvetnaâ...” 2002, 195). Ostatnie proroctwo odnoszące się do Wniebowstąpienia Chrystusa stanowią epizody z życia proroka Eliasza, których kulminacją – zgodnie z przekonaniem świętego Jana Chryzostoma (Chrysostómu 1983, 227) – jest opuszczenie przez niego ziemskiego padołu na rydwanie ognistym (2 Krl 2,11).

Tak zbudowana sekwencja ikonograficzna, w ścisłym nawiązaniu do słów apostoła Łukasza:

Wyprowadził ich (apostołów) aż ku Betanii i podniósłszy ręce, pobłogosławił ich. A stało się, gdy ich błogosławił, że oddalił się od nich i wzniósł się do nieba” (Łk 24,50–51)

ukazuje Wniebowstąpienie jako naturalne i chwalebne dopełnienie misji zbawczej Chrystusa.

Wspominane w ósmą niedzielę po Wielkiej Nocy – Zesłanie Świętego Ducha na apostołów stanowi ostatni akt historii zbawienia człowieka. Wydarzenie to, będące momentem narodzin Bogoludzkiego Organizmu, jakim jest Kościół, uznać należy za absolutnie fundamentalne: bez działania Pocieszyciela – Świętego Ducha – żadna rzeczywistość sakramentalna w Cerkwi nie miałaby racji bytu. Dzięki Jego obecności i łasce każdy wierny w świątyni, przystępując do sakramentów, otrzymuje możliwość rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem. Wybór ściany wschodniej, położonej bezpośrednio nad ołtarzem [cs. престол], jako

miejsca ukazania sceny Pięćdziesiątnicy, nie jest zatem przypadkowy: wskazuje on na centralny punkt każdej cerkwi i jednocześnie na misterium Eucharystii, w czasie której Święty Duch zstępuje na przedłożone dary chleba i wina, przemieniając [gr. μεταβολή] je w Ciało i Krew Chrystusa. Teologiczny sens tej lokalizacji pogłębia analogia do Zwiastowania Najświętszej Bogurodzicy. Jak Dziewica Maria za sprawą Ducha Świętego poczęła Syna Bożego, tak samo podczas Liturgii święte dary zostają przemienione w realną obecność Chrystusa. Motyw ten znajduje szczególnie odzwierciedlenie w tradycji bałkańskiej, coraz powszechniejszej także na ziemiach słowiańskich, gdzie pod sceną Pięćdziesiątnicy umieszcza się przedstawienia Zwiastowania oraz spotkania Bogurodzicy ze sprawiedliwą Elżbietą, matką Jana Chrzciciela (Łk 1,26–45). Dzięki temu wierny, kontemplując całość kompozycji, odczytuje spójną teologię sakramentalną: Eucharystia jawi się jako rzeczywisty udział w tej samej radości i łasce, której Matka Boża oraz święta Elżbieta doświadczyły w chwili nawiedzenia przez Bożą obecność. Sceny Zwiastowania i Nawiedzenia umieszczone nad prezbiterium pełnią funkcję ikonograficznej deklaracji Wcielenia, będąc zarazem znakiem inicjacji nowotestamentowej historii zbawienia. Zwiastowanie ukazuje moment, gdy Słowo staje się ciałem przez fiat Marii, zapoczątkowując misterium Wcielenia i umożliwiając realne zamieszkanie Boga pośród ludzi. Obecność tej sceny nad ołtarzem podkreśla, że Liturgia Eucharystyczna jest kontynuacją i uobecnieniem wydarzenia Wcielenia: Chrystus, Który zamieszkał w łonie Dziewicy, staje się obecny pod postaciami eucharystycznymi, a materia świata zostaje przemieniona w najprawdziwsze Ciało i Krew Zbawiciela. Z kolei scena Nawiedzenia przedstawia spotkanie Marii i Elżbiety, symboliczne spotkanie Starego i Nowego Przymierza. Obie kobiety noszą w sobie zapowiedź zbawienia — Jana Chrzciciela i Jezusa Chrystusa. Teologicznie moment ten jest znakiem napełnienia Świętym Duchem, rozpoznania Chrystusa (Mesjasza) już w łonie Matki oraz pierwszego publicznego wyznania Jego boskości. Tym samym wierni są zachęceni do radosnego przyjęcia Chrystusa w swoim życiu

i naśladowania pokornej odpowiedzi Bogurodzicy na Boże wezwanie. Umieszczone nad prezbiterium przedstawienia tych scen wpisują się w szeroki program teologiczny i ikonograficzny świątyni bizantyjskiej, wyrażając fundamentalną prawdę, że każda liturgia ma swoje źródło w misterium Wcielenia oraz otwartości człowieka na działanie Boga. Przez integrację liturgii z historią zbawienia program ikonograficzny zaprasza wiernych do osobistego uczestnictwa w rzeczywistości wcielonego Zbawienia (zdjęcie nr 6).

W ujęciu architektoniczno-symbolicznym kopuła każdej cerkwi stanowi obraz nieba, rozpościerającego się nad zgromadzonym ludem Bożym. Taką właśnie teologię przestrzeni odnaleźć można w dekoracji malarskiej głównej kopuły ursynowskiej Hagii Sophii. Na jej obrzeżach przedstawiono scenę określaną mianem „Niebieskiej Liturgii” – misterium wprowadzające w niedostępną dla ludzkiego wzroku tajemnicę bezkrwawej ofiary. W niej uczestniczą pełni pokory aniołowie odziani w szaty diakańskie i kapłańskie, ukazani w posługach liturgicznych wobec niewidzialnego, a zarazem w pełni realnego Ciała Chrystusa. Siły bezcielesne ukazują prawdę, że Eucharystia łączy niebo z ziemią, przekraczając granice widzialnego świata i wprowadzając wiernych w rzeczywistość królestwa Bożego. Misterium jest więc rozpoznawalne tylko przez oczy wiary; realność „bezkrwawej ofiary” pozostaje ukryta, a zarazem najwyraźniej objawiona w liturgicznej wspólnotcie z Chrystusem, aniołami i świętymi. Tego typu wyobrażenie podkreśla też, że podczas Eucharystii cały Kościół – zarówno „wojujący” [cs. *Церковь Воинствующая*], jak i „triumfujący” [cs. *Церковь Торжествующая*] – jednoczy się wokół niewidzialnego ołtarza Baranka, stając się uczestnikiem chwały i łaski samego Boga. „Niebieska Liturgia” ukazuje więc sakramentalne przejście od doczesności ku wieczności, uświęcenie przestrzeni i czasu, oraz doświadczenie zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą w tajemnicy realnej obecności Chrystusa pośród Jego ludu.

W centrum kopuły dominuje monumentalna postać Chrystus Pantokratora [gr. Παντοκράτωρ = πάντα + κρατώ – „Ten, Który dzierży

wszystko”]. Wybór tego przedstawienia, znanego z całej tradycji bizantyńskiej, nie ma jedynie waloru dekoracyjnego – to świadomie postawione pytanie skierowane do każdego wiernego stojącego pod kopułą: „Czy i ty jesteś gotów oddać swoje życie w ręce Pantokratora? Pamiętaj, że nikt, kto był wierny Jego Ewangelii do końca, nigdy się nie rozczarował”. Tak zinterpretowany wizerunek pełni funkcję zarówno artystycznej dominanty, jak i duchowego wezwania. Wokół kopuły zapisano piękny tekst Liturgii Uprzednio Uświęconych Darów:

Teraz moce niebios niewidzialnie z nami służą, oto bowiem wchodzi Król chwały. Oto wnoszona jest spełniona ofiara mistyczna. Przystąpmy więc z wiarą i miłością, abyśmy stali się uczestnikami życia wiecznego. Alleluja. Alleluja. Alleluja („Božstvennaâ Liturgiâ Preždeosvâšennyh Darov...” 2013, 35 *verso*) (zdjęcie nr 7).

Na pendentywach, które przenoszą ciężar kopuły na mury świątyni, umieszczono czterech Ewangelistów. Każdy z nich opatrzony jest pierwszymi wersetami swojej, „Bogiem natchnionej” księgi Ewangelii. W przypadku Łukasza dodatkowo w tle widać wyobrażenie Bogurodzicy ustawione na sztaludze. To nawiązanie do kościelnej tradycji, która przypisuje właśnie Łukaszowi napisanie pierwszej ikony Matki Bożej (Snessoreva 1998, 87-89). U boku Jana znajduje się Prochor – jego uczeń oraz bezpośredni towarzysz – zapisujący pierwsze strofy Ewangelii. Prochor, przedstawiany w tradycji jako sekretarz i diakon, pomagał umiłowanemu uczniowi Chrystusa w utrwalaniu natchnionych tekstów, towarzysząc Janowi zarówno w działalności apostołskiej, jak i podczas wygnania na Patmos.

4. Główne prezbiterium

W górnej partii najważniejszego miejsca cerkwi umieszczono trzy znaczące polichromiczne sceny: Narodzenie Bogurodzicy, Świętą Sofię, oraz Chrystusa nauczającego podczas Święta Namiotów w Świątyni Jerozolimskiej (J 7,14–18). Centralnym punktem absydy jest wizerunek Bogurodzicy z Chrystusem na kolanach w asyście dwóch aniołów,

co jasno nawiązuje do mozaiki macierzystej bazyliki Hagia Sophia w Konstantynopolu. W dolnej partii apsydy skupiono ikonografię dotyczącą misterium Eucharystii – przedstawia ona Chrystusa udzielającego apostołom Komunii podczas Ostatniej Wieczerzy, nawiązując tym samym do ustanowienia Eucharystii w Wielki Czwartek (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Łk 22,19–20; 1 Kor 11,23–26). Powyżej tej sceny umieszczono w ornamentowym kręgu liturgiczne słowa:

Bierzcie, jedzcie, to jest Ciało moje, które za was jest łamane na odpuszczenie grzechów. Pijcie z niego wszyscy, to jest Krew moja, Nowego Przymierza, która za was i za wielu jest wylewana na odpuszczenie grzechów” („Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana...” 2021, 272–274) (zdjęcie nr 8).

Na wewnętrznej ścianie ikonostasu oraz na kolumnach umieszczono skierowane ku celebransowi postaci świętych hierarchów-liturgistów: autorów liturgii, wybitnych dogmatyków i kaznodziejów Cerkwi. Znaleźli się w tym gronie święci: Jan Złotousty, Bazyli Wielki, Atanazy Wielki, Mikołaj Cudotwórca, Grzegorz Dialog, Grzegorz Teolog, Spirydón z Tremituntu, Grzegorz Palamas, Ambroży z Mediolanu, Andrzej z Krety, Własios z Sebasty, Dionizy Areopagita, Nektariusz z Eginy, Cyryl Aleksandryjski, Modest Jerozolimski, Grzegorz z Nyssy, Mikołaj Serbski oraz Marek Efeski. Ich wizerunki mają nieustannie przypominać celebransowi o konieczności zachowania powagi, liturgicznego rygoru oraz wierności nauczaniu i Tradycji Kościoła przekazanej następnym pokoleniom.

Po obu stronach kolumn przedstawiono w kręgach proroków Starego Testamentu: Zachariasza, Dawida, Eliasza oraz króla Salomona. Ich postawa, ufność i niezłomne zawierzenie Bożej Opatrzności stanowią ponadczasowy wzór duchowej służby dla kapłanów i wszystkich, którzy codziennie stają przed ołtarzem Pańskim. Zachariasz symbolizuje odwagę głoszenia Prawdy, Dawid – głębię modlitwy i pokuty, Eliaz – gorliwość i ufność, a Salomon – mądrość i pokorę serca wobec Boga (zdjęcie nr 9.).

Prawa strona prezbiterium, ze względu na obecność ofiarnika, przedstawia typologiczny cykl polichromii odnoszącej się do ofiary eucharystycznej, wpisując się w logikę historii zbawienia. Pierwszy etap, starotestamentowy, zawiera: „Ofiarę Abła i Kaina” (Rdz 4,3–5), „Zabójstwo Abła” (Rdz 4,8), „Spotkanie Melchizedeka z Abramem” (Rdz 14,18–20), „Ofiarę Abrahama” (Rdz 22,1–14), „Mannę z nieba” (Wj 16,11–15) oraz „Ofiarę proroka Eliasza” (1 Krl 18,36–39). Etap nowotestamentowy obejmuje: „Modlitwę Chrystusa w Getsemani” (Mt 26,36–46; Łk 22,39–46), „Wieczerzę w Emaus” (Łk 24,30–31), „Udzielenie Eucharystii świętemu Onufremu Wielkiemu przez anioła” oraz postać świętego Jana z Kronsztadu z kielichem w dłoni – wzorowy przykład kapłańskiej służby eucharystycznej. W tej partii zapisana została również modlitwa z Liturgii świętego Bazylego Wielkiego:

Wejrzyj na nas, Boże, i na to naszą służbę, i przyjmij ją, jak przyjąłeś dary Abła, ofiary Noego, Abrahama ze wszystkich plonów ziemi, dary kapłańskie Mojżesza i Aarona oraz przynoszące pokój ofiary Samuela, jak przyjąłeś to prawdziwe posługiwanie od świętych Twych Apostołów, tak i z naszych grzesznych rąk przyjmij, Panie „Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego...” nd.).

Lewa strona prezbiterium z kolei dedykowana została żywotowi świętego Jana Złotoustego, autora najczęściej celebrowanej Liturgii roku cerkiewnego. Program ikonograficzny obrazuje: narodziny świętego, jego chrzest, chirotonię kapłańską, Pawła Apostoła dyktującego Chryzostomowi egzegezę swoich listów, celebrację Boskiej Liturgii przez biskupa Jana, wygnanie i pogrzeb świętego, a także anioła niosącego duszę hierarchy ku otwartym wrotom królestwa niebieskiego (Papadopoulos 1999). Uzupełnieniem są sceny męczeńskiej śmierci świętego arcydiakona Stefana (Dz 6,8–7,60) i świętego Ignacego Teofora („Męczeństwo świętego Ignacego...” 1897, 165–175) – obaj stanowią przykłady heroicznego poświęcenia w służbie kapłańskiej. Nad diakońskimi drzwiami umieszczono niesiony przez aniołów zwój, który zawiera tekst modlitwy liturgicznej wypowiadanej przez kapłana przed proklamacją Ewangelii:

Zajaśnij w naszych sercach, Władco, Miłujący człowieka, czyste światło poznania Boga, i otwórz oczy rozumu naszego na zrozumienie Twych pouczeń ewangelicznych („Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana...” 2021, 159-160).

5. Prawa nawa

Pierwszy fragment prawej nawy świątyni otwierają trzy kompozycje ikonograficzne poświęcone życiu świętego Jana Chrzciciela, ukazujące jego działalność kerygmatyczną oraz chrzest pokuty w Jordanie (Mt 3,1–17; Mk 1,1–11; Łk 3,1–22; J 1,19–34). Nad wejściem do nawy przedstawiono go jako „Anioła pustyni”, czyli ze skrzydłami oraz z głową w dłoni – zgodnie z tradycyjną ikonografią. Jan Chrzciciel, określony przez Ewangelię mianem „największego zrodzonego z niewiasty” (Mt 11,11), stał się godzien udzielić chrztu samemu Zbawicielowi, co uzasadnia obecność ikony Objawienia Pańskiego w małej kopule prawej nawy, ponad chrzcielnicą. Z uwagi na planowane w przyszłości umieszczenie stałej chrzcielnicy, na trzech ścianach tej części nawy znalazły się przedstawienia związane z pierwszym sakramentem życia chrześcijańskiego: „Chrzest apostoła Pawła z rąk Ananiasza” (Dz 9,17–18), „Chrzest Lidii udzielony przez Pawła” (Dz 16,14–15), „Udzielający chrztu apostoł Piotr” (Dz 2,38–41; Dz 10,47–48) oraz „Uzdrowienie niewidomego od urodzenia” (J 9,1–12; motyw przewodni szóstej niedzieli po Passze). Ta ostatnia scena symbolizuje wiarę w to, że „kąpiel odrodzenia w imię Świętej Trójcy” otwiera duchowe oczy ochrzczonego, umożliwiając dostrzeganie obecności Boga w codzienności oraz rozpoznawanie Jego obrazu w drugim człowieku. W ten sposób dopełniony zostaje cykl ikon niedzieli okresu paschalnego, którego motywy znajdują się na południowej ścianie nawy głównej. Na małych pendentywach umieszczono natomiast postaci cherubinów, będące odniesieniem do dekoracji Hagii Sophii w Konstantynopolu.

Dalsza część prawej nawy podzielona została na dwa zasadnicze segmenty. Pierwszy z nich przeznaczono na przedstawienia ikonograficzne, wśród których znalazły się: „Wprowadzenie do świątyni Bogurodzicy”,

„Wesele w Kanie Galilejskiej” (J 2,1–11), „Kazanie na Górze” (Mt 5–7), „Chrystus ratujący tonącego Piotra” (Mt 14,22–33) oraz – umieszczona centralnie na sklepieniu – scena „Miłosiernego Samarytanina” (Łk 10, 25–37). Każdy z tych epizodów niesie uniwersalne przesłanie skierowane szczególnie do nowo ochrzczonych i ich rodziców, podkreślając konieczność aktywnego uczestnictwa w życiu sakramentalnym oraz konsekwentnego postępowania w myśl nauki Chrystusa. Rodzice dziecka przystępującego do chrztu, na wzór świętych Joachima i Anny, zobowiązani są do troski o regularne wprowadzanie go do Domu Bożego i wychowywania w duchu wiary. Z kolei nowo ochrzczony winien pamiętać o słowach Marii skierowanych do sług podczas wesela w Kanie: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5), które stanowią wezwanie do pełnego posłuszeństwa Chrystusowi. Nauczanie z Kazania na Górze wyznacza fundamentalne zasady życia chrześcijańskiego, ukazując, jak kształtować relacje z Bogiem i bliźnimi. Epizod ocalenia Piotra na jeziorze przypomina, że wiara i ufność są warunkiem trwania przy Chrystusie, również w chwilach wątplenia czy zagrożenia. Wreszcie obraz miłosiernego Samarytanina, umieszczony w centrum sklepienia, staje się symboliczną syntezą chrześcijańskiego etosu – życia opartego na miłości bliźniego, która przekracza wszelkie podziały etniczne, społeczne i religijne. Uwagę przykuwa w tym miejscu tożsamość oblicza postaci niesionego przez Zbawiciela, co teologicznie ilustruje ideę rozpoznawania Chrystusa w każdym człowieku. Przedstawienie to umieszczono tak, aby było dobrze widoczne dla osób wychodzących ze świątyni, przypominając o chrześcijańskim obowiązku miłości bliźniego.

Na sklepieniu umieszczono dwie pary aniołów, którzy trzymają cytaty ze Starego Testamentu podkreślające obowiązek szacunku nowo ochrzczonych względem rodziców: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie” (Wj 20,12; Pwt 5,16) oraz „Całym sercem twoim wychwalaj ojca twego i nie zapominaj boleści matki twojej. Pamiętaj, że przez nich się narodziłeś, i cóż im oddasz za to, co ci dali?” (Syr 7,27–28). Nad wejściem znajduje się przedstawienie

kopuły Cerkwi Mądrości Bożej w Warszawie, stanowiące trwałe przypomnienie o miejscu przyjęcia pierwszych sakramentów.

Druga część prawej nawy dedykowana została pamięci o zmarłych. Zdominowana jest przez motyw nadziei na zmartwychwstanie, ukazany w ikonach wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5,22–24.35–43; Łk 8,41–42.49–56) oraz syna wdowy z Nain (Łk 7,11–17). Na ścianie frontowej przedstawiono zmartwychwstałego Chrystusa flankowanego przez aniołów, Najświętszą Bogurodnicę oraz świętego Hioba z Poczażowa. Maria, modląc się u stóp Syna, prosi o pokój dusz metropolitów warszawskich i całej Polski, których imiona i daty śmierci zostały tu zapisane:

Wspomnij, Synu mój i Boże, zmarłych Wielce Błogosławionych Metropolitów: Jerzego (+1923), Dionizego (+1960), Makarego (+1961), Tymoteusza (+1962), (+Stefana 1969), Bazylego (+1998)¹⁰.

Patron diecezji warszawsko-bielskiej – św. Hiob z Poczażowa – wstawia się za całą wspólnotą prawosławną: „Daj Panie pokój duszom zmarłych sług Twoich Prawosławnych chrześcijan Polskiej Prawosławnej Cerkwi”¹¹. Teksty umieszczone na zwojach powstały w 2024 roku, w setną rocznicę uzyskania autokefalii przez polski Kościół prawosławny. Na sklepieniu znalazła się także kopia wizerunku „Nie płacz nade mną, Matko”, znanego z rozebranej warszawskiej cerkwi świętego Aleksandra Newskiego; pod nią umieszczono inskrypcję: „Na pamiątkę zburzonych cerkwi miasta stołecznego Warszawy”¹². Sceny te mają na celu przynieść pocieszenie i nadzieję tym, którzy przeżywają żalobę po utracie bliskich. Nad drzwiami wyjściowymi do świątyni umieszczono wizerunki świętych Aleksandra Newskiego i równej apostołom Olgi – patronów dwóch wybranych z ponad 20 rozebranych po 1918 roku prawosławnych cerkwi Warszawy – jako wyraz pamięci o utraconym dziedzictwie prawosławia w stolicy.

¹⁰ Tekst stworzony przez autora artykułu.

¹¹ Tekst stworzony przez autora artykułu.

¹² Tekst stworzony przez autora artykułu.

6. Lewa nawa

Lewą nawę świątyni otwierają, analogicznie do prawej strony, dwa przedstawienia ikonograficzne z życia świętego Mikołaja Cudotwórcy: jego chrzest oraz chirotonię biskupią, ponieważ część tej nawy poświęcona została temu wielkiemu hierarsze. W centralnej kopule umieszczono wyobrażenie świętego wraz z Chrystusem przekazującym mu księgę Ewangelii oraz Bogurodzicą podającą omoforion biskupi. Scena ta odnosi się do wydarzeń I Soboru Powszechnego w 325 roku¹³, kiedy to, zgodnie z przekazami hagiograficznymi, święty Mikołaj został pozbawiony sakry za uderzenie heretyka Ariusza, a następnie sam Chrystus wraz z Matką Bożą przywrócili mu godność arcypasterską. Odczytano to jako znak zasadności jego wystąpienia w obronie prawowiernej nauki. Dalsze sceny z jego życia obejmują: czynny udział w soborze nicejskim (Dębowski 2006, 11-104), a także liturgiczną wizję świętego Piotra Aleksandryjskiego, któremu Chrystus ukazał się w rozdartych szatach. Na pytanie: „Kto Ci, Panie, rozdarł szaty?” Chrystus odpowiada: „Nierozumny Ariusz, rozdarł mi szaty” (Millet 1930, 99-115). Jest to symboliczna ilustracja konsekwencji herezji ariańskiej. Kolejne przedstawienie to cudowna pomoc okazana przez świętego osobom tonącym i podróżującym. Każda ze scen została opatrzona stosownym cytatem zaczerpniętym z tekstu akatysty ku czci hierarchy, m. in. kondakionu trzynastego:

O prześwięty i przecudny ojcie Mikołaju, pocieszycielu wszystkich strapionych! Przyjmij dzisiejszą naszą modlitwę i błagaj Boga, aby wybawił nas od piekła z uwagi na miłe Bogu Twe wstawiennictwo, abyśmy razem z Tobą zaśpiewali: Alleluja! („Akafist Nikolaŭ Mirlikijskomu...” 2007, 272).

¹³ Na omawianym przedstawieniu umieszczono również postać świętego Atanazego Wielkiego, wówczas diakona, ukazanego w akcie zapisywania pierwszych słów Nicejskiego Credo: „Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa Syna Bożego” (Skoutérís 2004, 285).

Modlitwa ta jest odmawiana przez wiernych podczas pokłonu przed ikoną cudotwórcy z Mir Licyjskich – kopią ikony hierarchy z Atoskiej Kellii „Burazery”, przybyłej na początku budowy świątyni. Wokół wspomnianej ikony świętego utworzono krąg świętych apostołów: zarówno z grona Dwunastu (por. Mt 10,2–4), jak i wybranych spośród Siedemdziesięciu (por. Łk 10,1–20):

- Lewa strona: Piotr, Jan, Łukasz, Barnaba, Andrzej, Jakub (syn Zebedeusza) Tomasz,
- Prawa strona: Paweł, Mateusz, Marek, Szymon Kananejczyk, Jakub Brat Pański, Bartłomiej i Filip.

W każdy czwartek roku liturgicznego Cerkiew wspomina nie tylko imiona apostołów, ale i cudotwórcę z Mir Licyjskich, wskazując na równość ich posługi w dziele ewangelizacji.

W drugiej części lewej nawy umieszczono przedstawienie Matki Bożej Zaleszańskiej oraz Soboru Męczenników zamordowanych w Zaleszanach, Wólce Wygonowskiej, Zaniach, Szpakach i Puchałach Starych w 1946 r. Wizerunek Bogurodzicy pojawia się obok męczenników jako symbol jej nieustannej opieki – nawiązując do współczesnego objawienia z 2013 roku, w którym Matka Boża ukazała się pewnemu człowiekowi podczas Boskiej Liturgii i przekazała modlitwę:

Raduj się, Pełna Łaski Bogurodzico Dziewico, wieś Zaleszany i nas teraz proszących o Twoją pomoc i wstawiennictwo, od diabelskich podstępów ochroń, błagając Twego Syna i naszego Boga, aby zmiłował się nad naszymi duszami („Zaleszańska ikona...” nd.).

Kompozycja ta jest hołdem dla ofiar tragicznych wydarzeń – podpalen i mordów na prawosławnych dokonanych przez oddziały dowodzone przez Romualda Rajsa „Burego”. Nad głowami męczenników aniołowie trzymają zwój z troparionem:

Męczennicy Twoi, Panie, za swoje cierpienia korony otrzymali niewiedząc od Ciebie Boga naszego. Twoją bowiem mocą pokonali tyranów, zwyciężyli też demonów bezsilne zuchwalstwo. Dla ich modlitw zbaw dusze nasze („Časoslov...” 1925, 109 *verso*).

Po lewej stronie mieści się synaksa świętych Męczenników Chełmskich i Podlaskich – prawosławnych duchownych i świeckich, którzy ponieśli śmierć w czasie II wojny światowej i niedługo po jej zakończeniu. Tu umieszczono przedstawienia tych świętych, których Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny kanonizował 8 czerwca 2003 roku w cerkwi świętego Jana Teologa w Chełmie: protoprezbitera płk. Bazylego Martysza (+Teratyń, 4 maja 1945 r.), ks. Pawła Sz wajko i jego żony Joanny (+Grabowiec, 28 sierpnia 1943 r.), ks. Mikołaja Holca (+Nowosiółki, 2 kwietnia 1944 r.), ks. Lwa Korobczuka (+Łasków, 10 marca 1944 r.), ks. Piotra Ohryzko (+Czartowiec, 10 kwietnia 1944 r.), ks. Sergiusza Zacharczuka (+Nabroż, 6 maja 1943 r.), mnicha Ignacego (+Monaster w Jabłecznej, 9/10 sierpnia 1942 r.) oraz innych, których imiona znane są jedynie Bogu. Chełmska i bielska ikona Matki Bożej, umieszczone na tym przedstawieniu, mają na celu wskazanie ziemi, na której przelana została prawosławna krew świadków wiary. Chrystus natomiast trzyma w rękach Ewangelię opatrzoną napisem: „Jeżeli mnie prześladowali, to i was będą prześladować” (J 15,20). Chodzi o pierwsze słowa nowotestamentowej perykopy czytanej podczas jutrzni dnia poświęconego męczennikom.

Na sklepieniu, na wysokości wyżej opisanych synaks, w kręgu znajduje się przedstawienie Soboru Świętych Męczenników, którzy oddali życie w Katyniu, w tym m.in. kapłani: protoprezbiter płk. Szymon Fedorońko, prot. ppłk. Wiktor Romanowski, prot. mjr Włodzimierz Ochaba oraz inni, których imiona są znane Bogu. Świadczyli oni o nadaniu autokefalii Cerkwi w Polsce, a ich kanonizacja miała miejsce 16 września 2025 r., właśnie w stołecznej cerkwi Mądrości Bożej. Wokół męczenników zamieszczono napis:

Wychwalamy Was, święci męczennicy katyńscy, i czcimy czcigodne męki Wasze, których doświadczyliście dla Chrystusa. Drogocenna w oczach Pana jest śmierć Jego świętych. Czym odpłacę Panu za wszystko, co mi wyświadczył?” („Posledovanie mučenikam iże v Katyni ubienym...” nd.)

Powyższe słowa to dwa teksty liturgiczne jutrzni świętych męczenników – *megalinarionie* [cs. *величание*] oraz *prokimnie*.

Centralną przestrzeń lewej nawy stanowi prezbiterium dedykowane świętemu wielkiemu męczennikowi Pantelejmonowi. W ikonostasie umieszczono dużą ikonę uzdrowiciela, sprowadzoną ze Świętej Góry Atos wraz z częstką jego relikwii. Na ścianach rozpisano wybrane sceny z jego żywota: narodziny, wykształcenie świeckie, pobieranie katechezy od Hermolause, nawrócenie i chrzest, uzdrowienie niewidomego, sceny męczeństwa oraz śmierć i pochówek świętego wraz z matką Eubulą i kapłanem Hermolausem (Makary 2020, 379-384). Na sklepieniu, w centralnym kręgu, widnieje postać świętego Pantelejmona na tle klasztoru jego imienia na Górze Atos, a nad nim – świątynia Przemienienia Pańskiego na szczycie Półwyspu Chalcydyckiego, z którą tradycja łączy przekonanie o sprawowaniu ostatniej na ziemi Boskiej Liturgii. Wokół świętego zebrano postaci świętych uzdrowicieli: Kosmy, Damiana, Cyrysa, Jana, Hermolause, Focjusza, Anicety, Sampsona, Diomida i Łukasza Wojno-Jasienieckiego, których imiona przywołuje tekst Sakramentu Namaszczenia Chorych Świętym Olejem („Trebnik...” 2010, 75-76).

W pobliżu prezbiterium na sklepieniu znajduje się wizerunek Matki Bożej „Wszechkrólowej”, do której w sposób szczególny kierowane są modlitwy osób chorych na nowotwory. Obok stoi święty Pantelejmon z tekstem: „Przenajświętsza Bogurodzico Wszechkrólowo, usłysz błaganie nasze. Uzdrow niemoe cierpiących sług Twoich, obdarzając ich szybko zdrowiem”¹⁴. Aniołowie w tej części nawy trzymają zwój z akatystem do ikony Matki Bożej Wszechkrólowej:

Raduj się, nowotworowych ran dziwna Zwycięzczyni. Raduj się, pozostałych chorób Uzdrowicielko. Raduj się, Wszechkrólowo, niemoe nasze łaską uzdrawiająca („Akafist Presvatoj Bogorodice...” 2024, 5).

Słowa te są regularnie cytowane podczas błagalnych i dziękczynnych nabożeństw [cs. *молѣбен*] w tej świątyni. Przesłanie całej tej części nawy

¹⁴ Tekst stworzony przez autora artykułu.

można określić jako „męczeńsko-uzdrowicielskie” w swej ikonograficzno-liturgicznej wymowie.

7. Zakończenie

Zaprezentowana w niniejszej, pierwszej części opracowania analiza programu ikonograficznego cerkwi Św. Sofii-Mądrości Bożej w Warszawie ukazuje złożoność koncepcji teologiczno-artystycznej, która świadomie łączy wierność kanonom bizantyjskim z przemyślaną adaptacją do lokalnych potrzeb katechetycznych i tożsamościowych polskiej wspólnoty prawosławnej. Omówione partie wnętrza – od przedsionka po nawy boczne – tworzą spójną narrację wizualną, w której tradycyjne motywy ikonograficzne zostają wzbogacone o wymiar dydaktyczny i martyrologiczny.

Przedsionek, poprzez kopię mozaiki z konstantynopolitańskiej Hagii Sophii przedstawiającą cesarzy Justyniana i Konstantyna, wskazuje na duchową ciągłość z bizantyjskim pierwowzorem, akcentując jednocześnie lokalną specyfikę poprzez wizerunek metropolity Sawy jako fundatora oraz tablicę dedykacyjną upamiętniającą dzień poświęcenia kamienia węgielnego. Nawa główna obrazuje eschatologiczny i eklezjalny wymiar programu poprzez monumentalną scenę Sądu Ostatecznego oraz synaksy polskich świętych i męczenników, czyniąc z przestrzeni liturgicznej miejsce nie tylko kultu, lecz także pamięci i formacji duchowej. Cykl czterech głównych scen soteriologicznych – narodzenia Chrystusa, zmartwychwstania, wniebowstąpienia i Pięćdziesiątnicy – tworzy biblijną kartę historii zbawienia, wzmocnioną prorocztwami starotestamentowymi oraz liturgicznymi odniesieniami do niedziel okresu paschalnego.

Główne prezbiterium z eucharystyczną ikonografią Ostatniej Wieczery oraz hierarchami-liturgistami podkreśla sakramentalny charakter świątyni jako miejsca realnej obecności Chrystusa. Kopuła z Pantokrატorem i sceną Niebieskiej Liturgii syntetyzuje kosmologiczny wymiar przestrzeni sakralnej, scalając wymiar ziemski i niebiański w jedną

rzeczywistość liturgiczną, w której siły bezcielesne wraz z Kościołem ziemskim uczestniczą w nieprzerwanej ofercie eucharystycznej.

Nawy boczne uzupełniają program o wymiar sakramentalny i terapeutyczny: prawa nawa, dedykowana świętemu Janowi Chrzczicielowi oraz pamięci zmarłych hierarchów, łączy inicjację chrześcijańską z eschatologiczną nadzieją na zmartwychwstanie; lewa nawa, poświęcona świętemu Mikołajowi Cudotwórcy, męczennikom polskiego prawosławia oraz świętemu Pantelejmonowi, ukazuje wymiar apostołski, martyrologiczny i uzdrowicielski życia Kościoła.

Przedstawiony materiał stanowi fundament dla dalszej analizy programu ikonograficznego, której przedmiotem będą pozostałe partie świątyni. Całościowa synteza, zaprezentowana w kolejnej części opracowania, pozwoli na pełniejsze zrozumienie warszawskiego programu jako twórczej kontynuacji tradycji bizantyjskiej w warunkach współczesnego polskiego prawosławia – tradycji żywej, otwartej na dialog z lokalną historią i kulturą, a zarazem wiernej podstawom teologii obrazu. Program ikonograficzny cerkwi Mądrości Bożej jawi się tym samym jako palimpsest, w którym nakładają się na siebie różne warstwy: uniwersalna tradycja bizantyjska, lokalna pamięć martyrologiczna, współczesna katecheza oraz duchowa tożsamość Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Bibliografia

- Agapiou, ieromon., i Nikodimou mon. 1970. *Pidalion tis noïtis nïos, tis Mias Agias, Katholikis kai Apostolikis ton Orthodoxon Ekkliśias*. Athinai: Astir.
- „Akafist Nikolaû Mirlikijskomu.” 2007. W *Akafistnik*. Tom 3, 260-273. Minsk: Belorusskiĭ Ekzarhat.
- Akafist Presvâtoj Bogorodice v čest' ikony eâ Vsecarica*. 2024. Bolgar.
- Aleksiejuk, Artur. 2014. „Archimandryta Grzegorz Peradze – świadectwo męczeństwa i świętości.” W *Prawosławie jako czynnik odnowy tradycyjnych wartości w Unii Europejskiej (świadectwo*

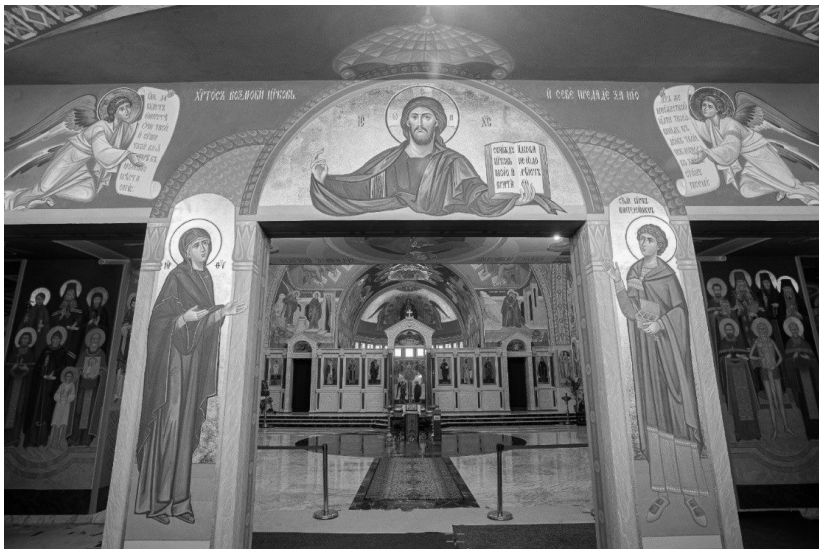
- i męczeństwo*). Red. Jozef Husár, 51-63. Gorlice: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove/Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS w Gorlicach.
- (Amielczenkow), Serafin. 2019. *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafina (Ostroumowa), arcybiskupa smoleńskiego*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2000. Poznań: Pallotinum,
- „Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego.” Nd. *cerkiew.pl* Dostęp: 2025.09.01. https://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/gia_bazylego_wielkiego.pdf.
- Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*. 2021. Płock: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Božestvennaâ Liturgiâ Preždeosvâšennyh Darov Svâtago Grigoriâ Bogoslova*. 2013. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Časoslov*. 1925. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Charkiewicz, Jarosław. 2004. *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławna w Polsce w biografiach świętych*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Charkiewicz, Jarosław. 2010. „O ikonografii świętych w Prawosławiu.” *Elpis* 12 (2010): 245-289.
- Charkiewicz, Jarosław. 2017. *Święci Cerkwi Prawosławnej w Polsce*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Chrysostomou Ióánnou. 1983. „Omilia A' is tin Analipsin tou Kiriou imon Iisou Christou.” W *Ellines Pateres tis Eklisias*. Tom 36, 200-231. Tessaloniki: Grigorios o Palamas.
- Dębowski, Atanazy. 2006. *Mikołaj święty nieznany*. Kraków: Astraia.
- Dubec, Roman. 2005. „Recepcja św. Maksyma Gorlickiego w Polsce i na świecie.” *Almanach Diecezjalny* 1: 97-102.
- Grzybowski, Jerzy. 2018. „Ksiądz protoprezbiter płk Bazyli Martysz (1874-1945) – naczelny kapelan wyznania prawosławnego w Wojsku Polskim.” *Elpis* 20: 41-48.

- „Historia Parafii”. Nd. *hagiasophia.waw.pl* Dostęp:2025.09.01. <https://hagiasophia.waw.pl/historia-parafii/>
- Klinger, Jerzy. 1998. *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej.
- Kotlinskij, Nikolaj Aleksandrovič. 1914. *Âbločinskij sv. Onufrievskij pervoklassnyj mužskoj monastyr v ego prošlom : sbornik opisanijs, izslédovanijs i zamětok, poâvlâvšihsâ v raznoe vremâ v pečati*. Holm.
- Makary. 2020. *Synaksarion – Lipiec. Żywoty świętych spisane na Świętej Górze Atos*. Tłum. Henryk Paprocki. Hajnówka: Bratczyk.
- „Męczeństwo świętego Ignacego.” 1897. W *Pisma Mężów Apostolskich*, 165-175. Warszawa:
- Millet, Gabriel. 1930. „La vision de Pierre d’Alexandrie.” *Mélanges Charl Diehl* II: 99–115.
- Mineâ Dekemvrij. 1993. Kiev.
- Mironowicz, Antoni. 1987. „Święty Gabriel Zabłudowski.” *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 1 (1987): 32-38.
- Palama Grigoriu. 1865. „Omiliai’ . „Kiriaki ton Miroforon en i kie oti ton Kirion i Teotokos iden ek nekron anastanda.” W *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Red. Jacques Paul Migne. Tom 151, 236-248. Paris: Wentworth Press.
- Papadopoulos, Stylianos. 1999. *Agios Iōannīs o Chrysostomos: Ī zōi tou – drasī tou – Oi syggrafes tou – Ī skepsī tou – Ī prosfora tou – Ī megalosynī tou*. Athīna: Apostolikī Diakonia tīs Ekklisias tīs Ellados.
- „Pierwsza Godzina.” Nd. *cerkiew.pl* Dostęp 2025.08.26. <https://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-04-pryma.pdf>.
- „Posledovanie mučenikam iže v Katyni ubiennym sšmč. Simeonu, Viktoru, Vladimiru i pročim iže s nimi.” Nd. *orthodox.pl* Dostęp 2025.09.20. <https://www.orthodox.pl/wp-content/uploads/2025/09/Tekst-nabozenstwa-Meczennikow-Katynskich-CS.pdf>.

- Siostry Monasteru Opieki Matki Bożej w Turkowicach. Nd. „Święte Kobiety w historii Kościoła Prawosławnego. Mniszka-Wyznawczyni Paraskiewa Turkowicka.” Dostęp 2025.08.26. <https://monasterturkowice.pl/sw-mniszka-wyznawczyni-paraskiewa-turkowicka/>.
- Skouteris, Kōnstantinos. 2004. *Istoria Dogmatōn. Ī Orthodoxī dogmatikī didaskalia kai oi notheuseis tīs apoton 4o ai. mechri kai tīn G' Oikoumenikī Synodo*. Athīna: Diīgīsī.
- Snessoreva, Sofiā. 1998. *Zemnaā žizn' Presvâtoj Bogorodicy i opisanie svâtyh čudotvornyh eë ikon*. Āroslavl'.
- Trebnik. 2010. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Triod' Cvetnaā. 2002. Moskva: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Triod' Postnaā. 2002. Moskva: Izdatel'skij Sovet Russkojpravoslavnoj Cerkvi.
- Wojnarowski, Marek. 2007. „Sąd Ostateczny – ikonografia a liturgia.” *Series Byzantina* 5: 98-105.
- „Zaleszańska ikona Matki Bożej.” Nd. Dostęp: 2025.09.02. <https://zaleszanymonaster.pl/zaleszanska-ikona-matki-bozej/>.
- Žitie prep. Iova Počaevszkogo. 1946. Počaev: Počaevo-Uspenskaā Lavra.

Aneks

Zdjęcie nr 1. Świątynia Mądrości Bożej – widok zewnętrzny. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 2. Przedsionek – ikonograficzne przedstawienie Patronów świątyni: Jezusa Chrystusa, Najświętszej Bogurodzicy oraz św. Pantelejmona. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 3. Przedsionek – przedstawienie Jego Eminencji metropolity Sawy, głównego inicjatora budowy świątyni. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 4. Przedśionek – przedstawienie patronów osób zaangażowanych w budowę cerkwi od samego jej początku. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 5. Nawa główna – ściana północna. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 6. Nawa główna – ściana wschodnia i ikonostas. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 7. Główna kopuła – Chrystus Pantokrator w otoczeniu Niebiańskiej Liturgii.
Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 8. Prezbiterium – Najświętsza Bogurodzica zasiadająca na tronie. Ostatnia Wieczera. Fot. Oleksandr Rudyi.



Zdjęcie nr 9. Prezbiterium – przedstawienia świętych parafialnych oraz hierarchów liturgistów. Fot. Oleksandr Rudyi.



Nauka religii jako forma edukacji obywatelskiej. Przyczynek do inkluzji społecznej uczniów

Religious education as a form of civic education. A contribution to the social inclusion of students

Słowa kluczowe: Inkluzja społeczna, edukacja obywatelska, nauka religii, pedagogika religii

Key words: Social inclusion; civic education; religious education; religious pedagogy

Streszczenie

Problematyka przedstawiona w artykule „Nauka religii jako forma edukacji obywatelskiej. Przyczynek do inkluzji społecznej uczniów” ujmuje rolę edukacji obywatelskiej jako integralnego komponentu inkluzji społecznej osadzonego we współczesnej edukacji religijnej. Dziś podkreśla się, że przedmiotem zainteresowań pedagogiki religii jest nie tylko formacja religijna, ale także jej edukacyjny oraz społeczny potencjał, wykraczający poza tradycyjne funkcje i odpowiedzialności ograniczone tylko do życia Kościoła. Podstawowym celem analiz jest wykazanie, że nauka religii, wzbogacona o komponenty edukacji obywatelskiej, może holistycznie łączyć jednostki

¹ Dr Elżbieta Bednarz, Wydział Nauk Społecznych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

z życiem społecznym, wzmacniając w ten sposób poczucie przynależności i odpowiedzialności społecznej. Artykuł rozpoczyna się od zarysowania podstaw koncepcyjnych pedagogiki religii jako dyscypliny nauki, która obejmuje wymiar religijny, społeczny i humanistyczny. Podkreśla się inkluzyjny charakter edukacji religijnej, która angażuje rodzinę, szkołę, ale też ogół społeczeństwa. Tym samym jednym z zadań i postawionych celów współczesnej pedagogiki religii jest inkluzja społeczna z wszystkimi jego członkami, bez względu na ograniczenia, cechy, kategorie, polityczne czy kulturowe uwarunkowania. Ponadto badanie zawiera także wybrane tematy z edukacji obywatelskiej zintegrowane z teoretycznymi koncepcjami pedagogiki religii, mające na celu kultywowanie demokratycznego i partycypacyjnego społeczeństwa obywatelskiego. Teoretyczne przesłanki posłużyły wyłonieniu idei edukacji obywatelskiej odzwierciedlonych w celach i treściach podstaw programowych religii zielonoświątkowej. Artykuł kończy się przykładowym scenariuszem lekcji religii zielonoświątkowej, który ilustruje praktyczną realizację edukacji obywatelskiej w ramach nauki religii, prezentując pedagogiczny model wspierania inkluzji społecznej uczniów poprzez edukację religijną.

Abstract

“Religious education as a form of civic education. A contribution to the social inclusion of students” explores the role of civic education as an integral element of social inclusion, embedded within contemporary religious education. It argues that religious pedagogy today embraces not only religious formation but also the educational and social potential of religion, extending beyond its traditional ecclesiastical functions. The primary aim of the analysis is to demonstrate that religious education, enriched by civic education components, can holistically connect individuals with social life, thereby enhancing their sense of belonging and social responsibility. The article begins by outlining the conceptual foundations of religious pedagogy as an academic discipline that incorporates religious, social, and humanistic dimensions. It emphasizes the significance of inclusive education that engages families, schools, and society as a whole. Further, the study presents selected themes from civic education integrated within the theoretical framework of religious pedagogy, aimed at cultivating a democratic and participatory civil society. These themes are exemplified by the goals and content found in Pentecostal religious education curricula. The article concludes with

a sample lesson plan that illustrates the practical implementation of civic education within Pentecostal religious instruction, offering a pedagogical model for fostering students' social inclusion through religious education.

1. Wprowadzenie

Współcześnie akcentuje się, że przedmiotem zainteresowań pedagogiki religii jest nie tylko formacja religijna, ale także jej edukacyjny oraz społeczny potencjał, wykraczający poza tradycyjne funkcje i odpowiedzialności ograniczone tylko do życia Kościoła. Podstawowym celem analiz jest wykazanie, że nauka religii, wzbogacona o komponenty edukacji obywatelskiej, może nierozzerwalnie łączyć jednostki z życiem społecznym, wzmacniając w ten sposób ich poczucie przynależności i odpowiedzialności społecznej.

Artykuł rozpoczyna się od zarysowania podstaw koncepcyjnych pedagogiki religii jako dyscypliny nauki, która obejmuje wymiar religijny, społeczny i humanistyczny. Podkreśla się inkluzyjny charakter edukacji religijnej, która angażuje rodzinę, szkołę, ale też ogół społeczeństwa. Tym samym, jednym z zadań i postawionych celów współczesnej pedagogiki religii jest inkluzja społeczna z wszystkimi jego członkami, bez względu na ograniczenia, cechy, kategorie, polityczne czy kulturowe uwarunkowania.

Badanie ponadto zawiera także wybrane tematy z edukacji obywatelskiej zintegrowane z teoretycznymi koncepcjami pedagogiki religii, mające na celu kultywowanie demokratycznego i partycypacyjnego społeczeństwa obywatelskiego. Teoretyczne przesłanki posłużyły wyłonieniu idei edukacji obywatelskiej odzwierciedlonych w celach i treściach podstaw programowych religii zielonoświątkowej. Artykuł kończy się przykładowym scenariuszem lekcji religii, który ilustruje praktyczną realizację edukacji obywatelskiej w ramach nauki religii, prezentując pedagogiczny model wspierania inkluzji społecznej uczniów.

2. Inkluzja społeczna jednym z wyznaczników współczesnej pedagogiki religii

Teoria kształcenia religijnego, oprócz uznawanej normatywności teologicznej, przyjmuje także normatywność humanistyczną i społeczną. Współczesne modele kształcenia w odniesieniu do nauki religii zakładają wielowymiarową orientację religijną. Sygnałizuje się m.in. egzystencjalną interpretację treści religijnych, w tym tekstów biblijnych, i kładzie silny nacisk na dowartościowanie podmiotowości jednostki, także w jej kontekstach społecznych.

Pedagogika religii jako dyscyplina naukowa przyjmuje określone założenia aksjologiczne, postrzegając zadania edukacyjno-wychowawcze jako przestrzeń do realizacji dobra, otwartości na drugiego człowieka, jego miejsca w świecie. Istotnym celem w kształceniu religijnym jest całościowe postrzeganie rozwoju i czynności życiowych ucznia, jego wyborów i działania prospołecznego. Z perspektywy pedagogiki religii edukacja religijna związana jest z wyzwaniami społeczeństwa pluralistycznego, ekumenicznego i obywatelskiego. Tym samym pedagogika religii, rozwijając kompetencje rozumienia i krytycznego myślenia, stoi na straży postrzegania egzystencji ludzkiej w społeczno-kulturowym i obywatelskim kontekście (Bednarz 2017, 65-68).

Bogusław Milerski odwołując się do krytycznej pedagogiki religii, której fundamentalnym celem jest uznanie „dążenia do emancypacji i upodmiotowienia człowieka oraz jego dojrzałości osobowej i religijnej” (Milerski 2011, 162), kieruje uwagę na przebieg tych procesów poprzez zaangażowane uczestnictwo społeczne. Fundamentalną zasadą jest zatem zaabsorbowany udział w społecznie pożądanym aktywnościach, do których należą w znacznej mierze działania obywatelskie.

Andrzej Łuczyński postrzega wychowanie religijne jako proces, który dokonuje się na niemal wszystkich płaszczyznach funkcjonowania życia człowieka, dotykając form ludzkiej aktywności społecznej i wartości takich jak: zaufanie, wdzięczność, przebaczenie, chęć pomocy drugiemu człowiekowi, „możliwość spotkania i pragnienie przekraczania

siebie oraz otwartości siebie na innych” (Łuczyński 2012, 224-225). Autor odwołując się do religijności, która dotyczy całej sfery postaw i działania człowieka, zwraca uwagę na przymioty dojrzałej religijności stwarzającej możliwości i szanse właściwych interakcji w stosunku do Transcendencji, ale też do siebie, innych osób oraz całego otaczającego świata. Wiara dojrzała, jego zdaniem, ma przejawiać się w stosunku do drugiego człowieka i dynamizować jego aktywność na rzecz dobra i porządku w świecie, w którym żyje. Tę religijną dojrzałość ma cechować również duża tolerancja wobec odmiennego sposobu myślenia, reagowania, czy też postępowania. Wszystko to jednak nie może się odbywać kosztem rezygnacji z własnych przekonań i wyborów (Łuczyński 2012, 225-229).

Bogusław Śliwerski w jednym z podręczników akademickich skierowanych do studentów pedagogiki, odwołując się do wychowania jako formacji duchowej, zwraca uwagę na trwałe wartości, o których nie można zapomnieć, gdy ma się na myśli społeczeństwo jako zbiorowość ludzką. Pedagog pyta:

W Polsce i na całym świecie wciąż toczy się walka człowieka, o to, jaki ten człowiek będzie, a zatem jakie będzie społeczeństwo. Czy będzie to społeczeństwo bezwzględne, nieświadome, dające sobą sterować, mające na względzie tylko efekty ekonomiczne, czy też umięjące zdefiniować dobro i zło, wrażliwe na potrzeby innych ludzi, w których osoby wykształcone i na stanowiskach będą wykorzystywały swoją wiedzę i umiejętności w działaniu na rzecz bliźnich i całego państwa? (Śliwerski 2012, 283).

Edukacja szkolna, w tym religijna, winna przysłużyć się zatem formacji społecznej oraz moralnej człowieka, tak aby jego oddziaływanie na drugą osobę w publicznej przestrzeni, w obywatelskich postawach, wyborach i działaniach skutkowało nienagannym postępowaniem.

Warto przywołać w tym miejscu też kwestię podmiotowego postrzegania drugiej osoby, które stanowi kryterium koncepcji społecznej inkluzyj. Zasada ta wiąże się ze światopoglądem chrześcijańskim, w którym

podstawą godności człowieka jest fakt stworzenia go na obraz Boga. Podkreśla się przy tym, że człowiek jako osoba jest bytem najdoskonalszym i wyjątkowym. Do przyjętego aksjomatu o niepowtarzalności człowieka, jego godności i subiektywności w swoich refleksjach egzystencjalnych nawiązywał Jan Paweł II. Jedną z jego myśli brzmi:

Każdy człowiek jest kimś jedynym i niepowtarzalnym, jest kimś odwiecznie zamierzonym i odwiecznie wybranym, powołanym i nazwanym własnym imieniem (Jan Paweł II 1999, 39–40).

Przesłanki teoretyczne pedagogiki religii wskazują, że orientacja człowieka, który deklaruje wiarę w Boga, powinna być ściśle związana z jego postawą społeczną wobec drugiej osoby i jednocześnie obywatelską wobec miejsca, narodu, kraju, w którym żyje. Wychowanie religijne winno być nieodłącznie związane z formułowaniem takiej postawy.

3. Edukacja obywatelska włączona w teoretyczne koncepcje pedagogiki religii – ku społeczeństwu obywatelskiemu

Podjmując się analizy kwestii edukacji obywatelskiej włączonej w teorię i praktykę kształcenia religijnego, kierujemy naszą uwagę na wychowanie dzieci i młodzieży w orientacji ich przynależności, identyfikacji ze społeczeństwem obywatelskim. Termin „społeczeństwo obywatelskie”, jak stwierdza Grażyna Skąpska, „należy do teorii normatywnych i bardzo zmiennych historycznie”. Badaczka przywołuje dwie grupy zagadnień. Pierwsze nawiązujące do relacji pomiędzy „suwerennością a podmiotowością indywidualną i społeczną”, drugie – „pomiędzy sferą prywatną a sferą publiczną jako właściwym i odpowiednim miejscem dla wzajemnych interakcji i działań wolnych obywateli” (Skąpska, 2005, 286).

Sama idea społeczeństwa obywatelskiego została zakorzeniona w antycznej kulturze europejskiej. Jej początki można wyprowadzić z koncepcji społeczeństwa opisywanego przez Arystotelesa, jako programu samorealizującego się we wspólnocie politycznej, z etycznymi przesłankami. Warto przywołać też koncepcje stoików z dążeniem

do równych praw dla wszystkich obywateli, gdzie instytucją nadającą ramy społeczeństwu wolnych i równych obywateli był grecki rynek – agora (Radziewicz-Winnicki 2008, 371-372). Nie istnieje jeden koncept rozumienia pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, niemniej nie ono jest przedmiotem naszych dociekań. Przedmiotem poszukiwań są raczej koncepcje edukacji obywatelskiej, włączone w szeroko rozumiany proces kształcenia — w tym także edukacji religijnej — których rezultaty mogłyby zostać przełożone na rzeczywistość i satysfakcjonującą partycypację społeczną.

Uznaje się, że włączenie problematyki z obszaru edukacji obywatelskiej nie tylko do kształcenia ogólnego, ale także do programów nauki religii, winno stać się jedną z aktualnych kwestii podejmowanych także przez podmioty odpowiedzialne za kształcenie religijne. Warto podkreślić w tym miejscu, że wychowanie obywatelskie nie przynależy tylko do edukacji szkolnej, ale jest materią, która winna przenikać każde światło i postępowe społeczeństwo.

Jak stwierdza Bogusław Milerski:

Kształcenie obywatelskie wykracza poza postulaty kształcenia narodowego, patriotycznego, państwowego, kulturowego czy religijnego. Nie wyklucza ono treści narodowych, patriotycznych, państwowych, kulturowych i religijnych, lecz nadaje im nową jakość, włączając je w realizację zadań w zakresie inkluzji, komunikacji i partycypacji społecznej obejmujących możliwie wszystkie jednostki życia społecznego (Milerski 2013, 657).

Nauka religii jest komponentem europejskiej praktyki oświatowej. W koncepcjach pedagogiki religii, oprócz misji przekazu religijnego, uwzględnia się egzystencjalny, społeczny, kulturowy i międzykulturowy kontekst życia oraz rozwoju człowieka.

Podejście takie jest związane z przejęciem odpowiedzialności nie tylko za dobro swojego partykularnego wyznania religijnego, lecz również za dobro jednostki i dobro wspólne. Tym samym pedagogika religii wiąże jednostkę ludzką i życie społeczne w całość. Człowiek poddany

zostaje kształceniu nie w oderwaniu od drugiego człowieka, ale w kontekście analizy systemu społecznego (Bednarz 2017, 68).

Wprowadzenie perspektywy odpowiedzialności za kształt systemu społecznego, a więc także życia publicznego, sprawia, że poprzez edukację religijną mogą być także realizowane cele kształcenia obywatelskiego. Kształcenie to z natury rzeczy ma charakter inkluzji społecznej. W tym sensie nowoczesnie rozumiana nauka religii może być jednocześnie edukacją obywatelską, której idee podkreślają istotne zasady, m.in.: poszanowania i akceptacji drugiego człowieka, solidarnego włączania każdej zainteresowanej osoby do grupy społecznej, nie wykluczając jej odmienności. Wzorując się na postawie Chrystusa, zwraca się uwagę na budowanie jedności pomimo różnic religijnych, społecznych, ideologicznych czy intelektualnych. Można zatem śmiało stwierdzić, że inkluzja społeczna jest decyzją bazującą na wartościach.

Wiesław Bokajło, badacz problematyki społeczeństwa obywatelskiego, wskazuje na trzy rodzaje postaw istotnych w dążeniu do umiejętności tolerancji oraz osiągania konsensusu w jego strukturze i rozwoju:

1. Postawa, która opiera się na głęboko humanistycznej tradycji społecznej, kształtującej się podczas indywidualnie przebiegającego procesu edukacji i egzystencji w określonym środowisku lokalnym. Dotyczy ona szacunku w stosunku do wszelkich odrębności (inności) kulturowych, religijnych, światopoglądowych, a także występujących różnic mentalnych uwidaczniających się w psychofizycznym rozwoju człowieka. Dzięki takim przejawom norm i wartości obywatel jest zdolny do oczekiwanego wejścia w relacje międzyosobnicze z innymi ludźmi, stroniąc od szowinizmu, ksenofobii, nacjonalizmu, antysemityzmu itp.
2. Postawa, którą można określić jako pryncypialność i odwaga obywatelska, sprowadzająca się do umiejętności, zdolności, a nade wszystko woli do obrony (i propagowania) własnych (jak również reprezentującej przez siebie grupy) interesów w procesie dochodzenia do konsensusu. Z przejściem takiej postawy wiąże się odstępianie od np. jakiegokolwiek formy przejawianego optymizmu (konformizmu), który stanowiłby rezygnację z przejawianych wartości, norm, zasad dla własnych (doraźnych) korzyści.

3. Postawa ukształtowana (wykształcona) w procesie współdziałania i negocjacji z innymi podmiotami swej sfery, a przede wszystkim zbiorowymi, ale również indywidualnymi negacjami ze sferą polityczną (administracyjną centralną, jej lokalnymi instytucjami), krytyczno-racjonalna postawa aktywnego, zaangażowanego i odpowiedzialnego obywatela, kierującego się na co dzień logiką pragmatycznego myślenia (Bokajło 2001, 376).

Uwzględnienie powyższych postaw, a też procesu ich kształtowania, warto zaakcentować w planowaniu i realizacji pracy wychowawczo-dydaktycznej podczas lekcji religii, tak aby absolwent posiadał pełne kompetencje do aktywnego, rozumnego, otwartego na „Innego” uczestnictwa w obywatelskiej strukturze społecznej.

4. Włączenie idei edukacji obywatelskiej do nauki religii zielonościowej. Przykłady

Zanim zaprezentowane zostaną wybrane komponenty programowe religii zielonościowej z ujętą problematyką edukacji obywatelskiej, przywołanych zostanie kilka istotnych jej przesłanek. W założeniach teoretycznych edukacji obywatelskiej opracowanych przez Janusza Korzeniewskiego i Małgorzatę Machałek znajdujemy opis warunków, które muszą być spełnione przez społeczeństwo obywatelskie (m.in):

1. Poziome interakcje międzyludzkie, z poszanowaniem godności każdego człowieka, takimi samymi obowiązkami, uprawnieniami i równością.
2. Zaufanie i zrzeszanie się ludzi w celu realizacji zbiorowych celów.
3. Tolerancja wobec odmienności, poszanowanie wzajemne pomimo różnic poglądów i przekonań.
4. Jednostki są zainteresowane kwestiami publicznymi, zależy im na pomyślności całej społeczności.
5. Każdy z obywateli ma możliwość aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym, co jednocześnie pozwala wpływać na kształtowanie kierunków polityki państwowej (podmiotowość każdej osoby).

6. Podejmowane przez obywateli działania są ukierunkowane nawłaściwie zarządzanie kwestiami dotyczącymi całej wspólnoty w imię dobra i korzyści wspólnych.
7. Każdy z obywateli ma możliwość działania w wybranych przez siebie instytucjach i organizacjach sprzyjających realizacji jego podmiotowego obywatelstwa, zatem społeczeństwo ma charakter pluralistyczny.

Spośród naczelných warunków prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego wymienić należy umiejętność świadomego i odpowiedzialnego włączania się w życie publiczne (Korzeniewski, Michałek 2011, 11-12).

Do polskiej oświaty publicznej od bieżącego roku szkolnego (2025/2026) powrócił przedmiot „Edukacja obywatelska”. Zgodnie z założeniami ministra edukacji przedmiot ten realizowany jest w szkołach ponadpodstawowych. Nowa podstawa programowa kładzie nacisk na elementy praktyczne, w tym działania obywatelskie uczniów (Kowalski 2025).

Zgodnie z wytycznymi MEN, przedmiot edukacja obywatelska ma za zadanie:

...budować i wzmacniać postawy patriotyczne młodych ludzi, oparte na poczuciu tożsamości i dumie z przynależności do wspólnoty, trosce o małą i dużą Ojczyznę, poczuciu odpowiedzialności za jej kształt. Równolegle nowy przedmiot winien kształtować otwartość i szacunek względem innych, empatię i solidarność z innymi oraz zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego („Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 6 marca 2025 r...” 2025).

Nie może zatem zabraknąć zagadnień edukacji obywatelskiej w treściach i celach edukacji religijnej, która ściśle podkreśla nie tylko związek człowieka z Bogiem, ale także z drugim człowiekiem, z silnym zaakcentowaniem jego obowiązku niesienia dobra, i lojalności wobec wspólnoty. Warto zauważyć też, że podczas lekcji religii takie wartości jak: godność człowieka i jego prawa zyskują specyficzne uzasadnienie wynikające

ze stosunku Boga do człowieka. Jedną z koncepcji katechetycznych – antropologiczną, której twórcą był Hubertus Halbfas, podkreśla szczególne znaczenie nauki religii dla dowartościowania egzystencji ludzkiej. Jego zdaniem, istotą katechizacji nie jest religijność, ale człowiek, w którym religijność się rozwija. U podstaw wychowania chrześcijańskiego leży więc „osobowe i społeczne życie człowieka, jego zainteresowania, myśli, słowo i doświadczenie” (Panuś 1975, 90-91).

Obecnie uprawiana nauka religii zielonościowej przenosi akcent z wcześniej stosowanych celów oraz treści o charakterze wyłącznie religijnym na ogół procesów edukacji i socjalizacji religijnej, podkreślając swoją rolę i znaczenie dla całościowego wychowania człowieka, w tym m.in. formacji poznawczej, duchowej, społecznej, egzystencjalnej. Jeśli uwzględnimy założenia zawarte już w preambule „Znowelizowanej podstawy programowej katechezy zielonościowej”, to powyższe znajdzie praktyczne umocowanie, a świadczy o tym poniższy zapis z tego dokumentu:

Ze względu na to, iż nauka religii jest procesem realizującym zadania kerygmaticzne i eklesjalne, a jednocześnie uwzględniającym kontekst szkolny i humanistyczny (podmiotowość ucznia w odniesieniu do drugiego człowieka), zaprezentowana podstawa programowa stosuje pojęcie celów katechetycznych rozumianych w kategoriach teologicznych i pedagogicznych. Określają one, czemu ma służyć nauczanie i wychowanie religijne konkretnej grupy uczniów („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonościowej...” 2017).

Tym samym we wspomnianym dokumencie programowym, zgodnie z przesłankami pedagogiczno-religijnymi, przesunięty został akcent z wiedzy o prawdach religijnych, na umiejętne zastosowanie wskazań biblijnych w życiu osobistym oraz w interakcjach społecznych ucznia.

W nawiązaniu do poruszanej problematyki w przedłożonych celach katechetycznych zaplanowanych do realizacji nauki religii zielonościowej już na poziomie przedszkola znajdujemy tematykę małej ojczyzny, którą jest rodzina i Kościół. Wśród wybranych ogólnych oraz szczegółowych celów edukacyjnych dla potrzeb niniejszych analiz wymienia się:

Rozwijanie świadomości przynależności do rodziny. [...]

[Cel ogólny (uczeń):] rozwija postawę wdzięczności za rodzinę. Uczy się właściwych relacji rodzinnych na podstawie wybranych historii biblijnych oraz życia Pana Jezusa. [...]

[Cele szczegółowe (uczeń):]

- przyjmuje postawę wdzięczności za rodziców, dziadków i bliskie mu osoby i błogosławi ich w modlitwie;
- na podstawie wybranych historii ze Starego i Nowego Testamentu poznaje chrześcijańskie zasady współżycia w rodzinie;
- poznaje role i zadania dziecka w rodzinie;
- poznaje właściwe relacje pomiędzy rodzeństwem;
- potrafi odróżnić zachowania pozytywne od negatywnych;
- uczy się okazywania szacunku i miłości;
- decyduje się przestrzegać form właściwego zachowania i wypełniać swoje obowiązki („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017)

a także:

Wprowadzenie w życie Kościoła i lokalnej społeczności. [...]

[Cel ogólny (uczeń):] buduje przyjazne relacje w grupie. Uczy się dostrzegać potrzeby innych dzieci. Poznaje zwyczaje i tradycje Kościoła oraz różne rodzaje służb. Włącza się w celebrowanie świąt poznając ich właściwe znaczenie.

[Cele szczegółowe (uczeń):]

- poznaje życie i misję pierwszego kościoła;
- aktywnie uczestniczy w życiu Kościoła i lokalnej społeczności;
- bierze aktywny udział w występach w okazji świąt (Święta Plonów, Bożego Narodzenia, Wielkanocy);
- kształtuje postawę wrażliwości na potrzeby innych dzieci, umie się dzielić;
- w swoim postępowaniu kieruje się chrześcijańskimi wartościami;
- szanuje usługujących w kościele;
- zna wartość i potrzebę przynależności do Kościoła („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Na poziomie edukacji wczesnoszkolnej tematyka poruszająca społeczne, w tym obywatelskie aspekty codziennego życia, dotyczy:

Kształtowania chrześcijańskich wartości etycznych w życiu młodego człowieka i motywowanie go do życia zgodnie z nimi („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Wyselekcjonowane cele ogólne przyporządkowane do tego zadania brzmią (uczeń):

- potrafi nazwać i określić emocje, a także poradzić sobie z nimi, stosując odpowiednie wzorce chrześcijańskie;
- w relacjach interpersonalnych kieruje się zasadą miłości bliźniego;
- rozwija w sobie postawę szacunku, akceptacji, zrozumienia;
- stara się być odpowiedzialny za swoje słowa i czyny;
- mądrze spędza wolny czas: zna zagrożenia wynikające z niewłaściwego posługiwania się Internetem, oglądania nieodpowiednich programów telewizyjnych („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Spośród celów szczegółowych wybranych do powyżej wymienionych celów ogólnych istotnych dla badania podjętej problematyki warto przytoczyć [uczeń]:

- potrafi odróżnić zachowania pozytywne od negatywnych, podejmuje starania o życie zgodne z wartościami biblijnymi;
- szanuje inne dzieci oraz osoby dorosłe i pokazuje to poprzez swoje zachowanie;
- wie, że każdy ponosi konsekwencje za swoje zachowanie i wybory;
- stara się być odpowiedzialnym za swoje zachowanie i wybory;
- naprawia wyrządzone krzywdy;
- podejmuje starania o życie pełne miłości i dobroci w stosunku do innych („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Kolejny aspekt tematyki na tym etapie edukacyjnym:

Wprowadzania w życie Kościoła i lokalnej społeczności oraz działań misyjnych („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Wybrane cele ogólne w obszarze tego zagadnienia są następujące [uczeń]:

- aktywnie uczestniczy w życiu Kościoła i lokalnej społeczności;
- poznaje zwyczaje i tradycje kościelne (święta biblijne);
- bierze udział w nabożeństwach niedzielnych i okolicznościowych;
- rozumie znaczenie świąt i właściwie je celebruje;
- poznaje różne rodzaje służb i przygotowuje się do jednej z nich”.

W podstawie programowej katechezy zielonoświątkowej kierowanej do nauki w klasach starszych szkoły podstawowej (od IV do VIII), podobnie jak w zapisach dotyczących wcześniejszych etapów edukacyjnych, można doszukać się odniesień do problematyki inkluzji społecznej, wychowania społecznego i obywatelskiego w dwóch następujących zagadnieniach programowych. Po pierwsze:

Kształtowanie postaw opartych na wartościach etyki chrześcijańskiej jako fundamentu relacji międzyludzkich i uczestnictwa w życiu społecznym („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Wybrane cele ogólne brzmią [uczeń]:

- prezentuje refleksyjną postawę wobec wartości i powinności moralnych oraz różnych sytuacji społecznych na podstawie wskazań biblijnych;
- w praktycznym zastosowaniu wyraża zgodność swojego postępowania z przekazem biblijnym;
- podejmuje odpowiedzialne wybory i właściwie ocenia postępowanie moralne innych;
- wykształcona jest jego wrażliwość na obecność drugiego człowieka w świecie;
- jest otwarty na współdziałanie z innymi w społeczności szkoły i Kościoła; pogłębia wzajemne relacje w grupie poprzez budowanie jedności („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Kilka z celów szczegółowych w odniesieniu do powyższej tematyki uwzględnionych w przywoływanym dokumencie wskazuje na konkretne działania prospołeczne:

- stwarzanie przez ucznia sytuacji dających możliwość bezinteresownego działania;

- ukazywanie zachowań prospołecznych związanych z otwarciem się na drugiego człowieka w świecie;
- pomoc drugiemu człowiekowi („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Po drugie:

Przybliżenie tematyki dotyczącej historii Kościoła oraz religii świata („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Wśród celów ogólnych wymienia się m.in. (uczeń):

- prezentuje wiadomości na temat wybranych religii w Polsce i na świecie oraz historii Kościoła;
- określa, jaką postawę powinien przyjąć chrześcijanin wobec wyznawców innych religii;
- w życiu osobistym wykazuje postawę tolerancji i poszanowania ludzi innych wyznań;
- modli się o wyznawców z różnych Kościołów i związków wyznaniowych;
- wykazuje się postawą tożsamości z Kościołem, do którego przynależy;
- analizuje własną postawę wobec wyznawców innych religii i wyznań, prezentuje postawę tolerancji i poszanowania innych („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Ostatni etap edukacyjny to szkoły ponadpodstawowe. Jak zaznaczono w „Znowelizowanej podstawie programowej katechezy zielonoświątkowej” uczeń zadaje sobie pytania o tożsamość, na które poszukuje odpowiedzi. Wśród nich pojawiają się: „Kim jestem?”, „Jak ułożyć sobie życie z innymi?” (funkcjonowanie w grupie społecznej), „Gdzie jest moje miejsce?”, „W co wierzę?” („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017). To między innymi nauczyciel religii jest tą osobą, która powinna pomóc jemu uzyskać odpowiedzi na stawiane pytania.

Spośród wielu celów ogólnych i szczegółowych ujętych w podstawie programowej dla uczniów szkół ponadpodstawowych poniżej

wymienione zostaną te, które w znacznym stopniu wspomagają ucznia w jego kompetencjach obywatelskich, w tym dotyczących norm i wartości, dylematów egzystencjalnych, przynależności do określonych grup społecznych (także rodziny) oraz postawach patriotycznych. Na tym etapie edukacyjnym służą temu zadaniu aż cztery bloki tematyczne w założeniach. Pierwszy z nich to:

Wprowadzanie i przestrzeganie Bożych norm i wartości we własnym życiu („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Wybrane cele ogólne w zakresie tej tematyki brzmią [uczeń]:

- poszukuje odpowiedzi na pojawiające się pytania egzystencjalne (m.in. strach, przemoc, cierpienie, doświadczenie, śmierć, zło, itp.);
- odkrywa godność człowieka stworzonego przez Boga;
- kształtuje właściwą postawę wobec konfliktów i trudności, a także refleksyjne stanowisko wobec różnych sytuacji życiowych i zobowiązań moralnych;
- zdaje sobie sprawę, że istnieje wiele uzależnień (m.in. alkohol, środki odurzające, Internet, gry komputerowe) i dlatego zajmuje właściwą orientację wobec tych zjawisk („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Drugi blok tematyczny zajmuje się:

Od nauki o Kościele do bycia częścią Kościoła („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Przykładowe cele ogólne wspomagające ucznia w rozwoju kompetencji społecznych brzmią [uczeń]:

- poznając życie apostołów, a także historię powstania Kościoła Zielonoświątkowego, zaczyna angażować się w wybraną przez siebie służbę, określa standardy wybranych służb;
- stara się być dobrym przykładem dla innych;
- zna zagrożenia wynikające z niewłaściwych pobudek i stara się ich uniknąć;
- potrafi skonfrontować chrześcijaństwo z innymi religiami, związkami wyznaniowymi i sektami. Definiuje swoje zakorzenienie konfesyjne

(„Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Spośród celów szczegółowych w stosunku do wyżej wymienionych celów ogólnych warto przywołać następujące:

- szanuje ludzi będących w służbie w Kościele;
- bierze czynny udział w życiu Kościoła (budowaniu Kościoła);
- podaje różne formy działalności Kościoła i angażuje się w życie lokalnej społeczności;
- utożsamia się z członkami swojej wspólnoty/zboru i włącza się w jej służbę („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Trzeci blok tematyczny dotyczy:

Poznajania Bożych standardów dotyczących życia w rodzinie („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Spośród celów ogólnych wymienić należy [uczeń]:

- zapoznając się z chrześcijańskim modelem rodziny, stara się żyć tak, aby podobać się rodzicom i Bogu;
- świadomie przygotowuje się do roli przyszłego małżonka, ucząc się nawiązywać relacje, przyjaźnie, troszcząc się o najbliższych;
- rozpoznaje swoje powołanie do macierzyństwa lub ojcostwa, decyduje o przyjęciu biblijnych zasad wychowywania dzieci;
- w oparciu o Boże Słowo analizuje swoje relacje z rodzicami i określa etapy usamodzielniania się („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Wybrane cele szczegółowe konkretyzujące zapisy celów ogólnych w stosunku do przedmiotowego zagadnienia to m.in. [uczeń]:

- podejmuje zobowiązanie, aby okazywać szacunek i posłuszeństwo swoim rodzicom, niezależnie od swojego wieku;
- podaje cechy mądrej miłości rodzicielskiej;
- określa, w jaki sposób budować relację z rodzicami;
- w modlitwie okazuje wdzięczność Bogu za swoich rodziców;
- wyjaśnia, czym jest samodzielność w dorosłym życiu;
- podejmuje zobowiązanie przygotowania się do samodzielnego życia;

- tłumaczy potrzebę miłości i wzajemnego szacunku między kobietami i mężczyznami;
- wskazuje sposoby pielęgnowania miłości małżeńskiej;
- podaje, w jaki sposób, jej/jego zdaniem, można być przygotowanym do roli ojca/ matki;
- wyjaśnia, dlaczego rodzina powinna być oparta na Bożej miłości i wymienia negatywne skutki wychowywania dzieci bez okazywania takiego uczucia („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

Czwarty blok tematyczny obejmuje następujące zagadnienia:

Jako chrześcijanin kocham swój kraj i pragnę wpływać na jego rozwój („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

W stosunku do zagadnienia o tematyce patriotycznej zaplanowano następujące cele ogólne [uczeń]:

- poznaje zagadnienie patriotyzmu w ujęciu biblijnym;
- dostrzega posłuszeństwo wobec władzy jako Boży nakaz;
- podejmuje decyzję o modlitwie za rządzącymi;
- wie, jakie są Boże standardy, jakimi powinien kierować się chrześcijanin w pracy;
- potrafi scharakteryzować, na czym polega bycie zarówno dobrym pracownikiem jak też pracodawcą;
- zna zagrożenia, z którymi może spotkać się w swoim życiu zawodowym;
- przygotowując się do rozpoczęcia swojego życia zawodowego, poznaje biblijnych przedstawicieli różnych zawodów;
- dostrzega, że Bogu można służyć w każdym miejscu i czasie, a pełnienie Jego woli to również uczciwe i sumienne życie codzienne („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

W odwołaniu do celów ogólnych wyselekcjonowane cele szczegółowe brzmią [uczeń]:

- wyjaśnia obowiązki człowieka wobec Boga i Ojczyzny;
- prezentuje postawę patrioty kochającego i troszczącego się o swoją Ojczyznę;

- prezentuje postawę posłuszeństwa wobec władzy cywilnej;
- prezentuje postawę uczciwego obywatela i daje przykład uczciwości swoim kolegom/koleżankom;
- decyduje o byciu odpowiedzialnym uczniem, pracownikiem/pracodawcą;
- poznaje biblijnych przedstawicieli różnych zawodów;
- dostrzega, że Boże powołanie dotyczy każdego człowieka, niezależnie od wykonywanej pracy;
- dostrzega zagrożenia wynikające z pogoni za pieniądzem;
- wyjaśnia, czym jest wolność w dziedzinie finansowej i zawodowej;
- poznaje i omawia zagadnienie etyki w pracy i biznesie („Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej...” 2017).

W kwestii dokumentów programowych warto przywołać także kilka nazw bloków tematycznych oraz zadań katechety w stosunku do zaplanowanych celów lekcji religii zielonoświątkowej. I tak w programie klasy piątej szkoły podstawowej w odwołaniu do celu katechetycznego: „Kształtowanie postawy wobec niezrozumienia, ośmieszania lub kpin z powodu różnicy przekonań lub przynależności do mniejszości wyznaniowej”, zadaniem nauczyciela jest: „Wprowadzenie dzieci w zagadnienie pluralistycznego społeczeństwa, uczenie tolerancji wobec przekonań innych oraz wzbudzanie dumy z własnego kościoła” (Kuźnik 2006).

W programie nauki religii dla uczniów klasy trzeciej szkoły branżowej 1-stopnia, którego nazwa brzmi: „Mądre wzrastanie chrześcijanina”, jeden z bloków tematycznych: „Mój naród, mój kraj, moja okolica” zawiera trzy tematy dotyczące rodziny, szkoły i pracy oraz miasta, narodu, kraju:

1. Poprzez to, jak żyję, mam wpływ na moich bliskich. Rodzina, przyjaciele. [...]
2. Poprzez to, co robię, zmieniam środowisko. Najbliższe otoczenie, szkoła, praca. [...]
3. Poprzez to, kim jestem, wpływam na innych. Miasto, kraj, naród („Mądre wzrastanie chrześcijanina...” 2023).

Blok tematyczny „Chrześcijanin a Państwo” zamieszczony w programie nauki religii dla klasy IV technikum o tytule: „Powołani do wywierania pozytywnego wpływu” także bezpośrednio odwołuje się do tematyki obywatelskiej. Trzy tematy w nim zawarte obejmują zagadnienia:

1. Patriotyzm w ujęciu biblijnym. [...]
2. Posłuszeństwo wobec władzy. [...]
3. Przestrzeganie prawa Bożym nakazem („Powołani do wywierania pozytywnego wpływu. Program...” 2015).

Jeśli powrócimy do przywołanych na początku tej części artykułu uwarunkowań społeczeństwa obywatelskiego, to zdecydowana większość z nich ma szansę być urzeczywistniona także poprzez realizację lekcji religii ze wskazanymi powyżej celami edukacyjnymi. Podkreślanie godności osoby, jej dowartościowanie, budowanie zdrowych interakcji społecznych z poszanowaniem drugiego człowieka, pomimo różnic, jakie występują pomiędzy ludźmi, zainteresowanie ucznia kwestiami aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym, tym samym umożliwiając mu udział we wspólnotowości, ćwiczenie postaw obywatelskich w społeczeństwie o charakterze pluralistycznym, to wśród wielu innych planowane zadania nauki religii zielonoświątkowej. W ich wyniku uczeń ma szansę stać się obywatelem nie tylko rozumiejącym potrzeby współczesnego świata, ale nade wszystko angażującym się w działania prospołeczne, niosącym pomoc potrzebującym, mającym wpływ na świat, w którym żyje (na małą i dużą ojczyznę).

5. Przykładowy scenariusz zajęć religii zielonoświątkowej uwzględniający idee edukacji obywatelskiej

Temat lekcji: Patriotyzm w ujęciu biblijnym².

Prawda centralna: Kocham Boga i kraj, w którym mieszkam.

Podstawy biblijne: Rdz 12,1-2; Jr 29,4-7 Pwt 4,1; 6,18; 8,1; 11,8-9;

² Lekcja opracowana przez Tomasz Klimka, z wprowadzonymi zmianami przez autorkę artykułu. Scenariusz znajduje się w podręczniku do nauki religii dla uczniów klasy IV technikum powstałym pod kierunkiem E. Bednarz: Protaś, Bednarz 2018, 6-9.

Ps 137,5-6; Łk 19,41-44

Werset do zapamiętania: „Zaufaj Panu i czyn dobrze, Mieszkaj w kraju i dbaj o wierność” (Ps 37,3).

Cele operacyjne lekcji (uczeń):

- definiuje patriotyzm;
- przywołuje wybrane historie bohaterów biblijnych, którzy zmuszeni byli opuścić swoją ojczyznę;
- wyjaśnia, czym jest ojczyzna;
- wyjaśnia obowiązki człowieka wobec Boga i ojczyzny;
- modli się za swój kraj;
- prezentuje postawę patrioty kochającego i troszczącego się o swoją ojczyznę.

Metody pracy: pogadanka, dyskusja, praca z tekstem, mapa mentalna, metoda kuli śnieżnej.

Środki dydaktyczne: Biblia, kartki papieru, „Słownik Teologiczny”, karton lub tablica, pisaki.

Tok lekcji:

Część wprowadzająca

Powitanie, modlitwa.

Nauczyciel zwraca się do uczniów: „Gdybyście mogli wybrać kraj urodzenia i zamieszkania, to jakie to byłoby państwo?”

Uczniowie wypowiadają się. Podają nazwy krajów.

Zadanie wstępne, nauczyciel zwraca się do uczniów: „Opiszcie swoją wymarzoną ojczyznę. Jaka ona powinna być?”

Uczniowie opisują na kartkach swoją ojczyznę.

Nauczyciel zwraca się do uczniów: „Jakie cechy ojczyzny są dla was najważniejsze?”

Uczniowie wymieniają cechy wymarzonej ojczyzny.

Pytania do uczniów: „1. Czy ojczyznę wybiera się, czy jest ona darem danym od Boga? 2. Czy ojczyzna jest tam, gdzie się urodziłem, czy tam, gdzie aktualnie mieszkam?”

Uczniowie dyskutują na temat migracji i wyboru miejsca zamieszkania.

Pytanie do uczniów: „Czy można nie mieć swojej ojczyzny?”

Uczniowie wymieniają przykłady ludów nieposiadających swojej ziemi.

Zapoznanie uczniów z nowym materiałem

Nauczyciel zwraca się do uczniów: „Widzimy, że nie zawsze człowiek ma wpływ na to, gdzie jest jego ojczyzna. Rodzimy się w tym, a nie innym kraju, w danej kulturze i języku.”

Pytanie do uczniów: „Jak powinniśmy traktować swoją ziemską ojczyznę? Czego słowo Boże uczy nas w tej kwestii?”

Nauczyciel wypowiada się: „W historii Izraela Bóg dawał swojemu ludowi wskazaną ziemię na własność. Czasem za przewinienia i niewierność Bóg skazywał Izraela na niewolę i wygnanie z ojczyzny. Abrahomowi nakazał opuścić ziemię ojców i przejść do wskazanego miejsca.”

Uczniowie czytają tekst biblijny dotyczący Abrama, jego wyjścia z ziemi ojczystej: Rdz 12,1-2.

Następnie nauczyciel przywołuje innych bohaterów biblijnych: „Na kartach Starego Testamentu czytamy o Józefie i o Danielu, żyjących w obcym kraju, służących obcym, niewierzącym w Boga królom. Józef został uprowadzony do Egiptu jako więzień, był niesprawiedliwie potraktowany, za co spędził wiele lat w więzieniu. Miał powody, by znienawidzić Egipt, ale nie zrobił tego. Józef wyjaśnił faraonowi sen i od razu udzielił porady, jak zapobiec większej klęsce. Świadczy to o woli szukania dobra kraju, w którym przebywał nie z własnej woli. Działanie Józefa stało się błogosławieństwem dla Egiptu i dla wielu ludów spoza Egiptu. Czytamy również o wędrownicy Izraela do Kanaanu, ojczyzny obiecanej przez Stwórcę. Była to kraina «opływająca w mleko i miód». Dotarli tam ci, którzy ufali Bogu i Go słuchali. Wiele lat później Daniel zostaje jako wygnaniec uprowadzony z Izraela do Babilonu, stolicy wroga. Babilończycy bowiem kompletnie zniszczyli jego ojczyznę i świątynię jego Boga. Daniel i jego przyjaciele otrzymali na wygnaniu królewską

edukację. Daniel wyróżniał się swoją doskonałością, przez wiele lat służył królom babilońskim, potem perskim i stanowił przy tym błogosławieństwo dla imperium.

Nauczyciel prosi uczniów o przeczytanie tekstu z Księgi Jeremiasza 29,4-7, w którym to prorok Jeremiasz zwraca się do swoich rodaków żyjących na wygnaniu babilońskim (z Jeruzalem do Babilonu), zachęcając ich do budowania domów, zakładania rodzin oraz starań o pomyślność miasta.

Nauczyciel przekazuje uczniom ważną prawdę: „Jeremiasz nie nawoływał do biernego obywatelstwa w obcym kraju, ale nakazał starać się o pomyślność kraju wroga, który na pewien czas był też krajem wygnańców. Izraelici mieli akceptować swoją nową sytuację życiową i żyć tam jako dobrzy obywatele, a też przyczyniać się do dobrobytu społeczeństwa.”

W kolejności uczniowie czytają pozostałe fragmenty tekstu biblijnego z zaplanowanych na tę lekcję³:

A teraz, Izraelu, posłuchaj ustaw i praw, które was uczyć wypełniać, abyście zachowali życie, weszli i wzięli w posiadanie ziemię, którą wam daje Pan, Bóg waszych ojców (Pwt 4,1).

Będziesz czynił to, co jest prawe i dobre w oczach Pana, aby ci się dobrze powodziło, abyś wszedł i objął w posiadanie tę piękną ziemię, którą Pan przysiągł twoim ojcom (Pwt 6,18).

Starannie spełniajcie wszystkie przykazania, które ci dziś nadaję, abyście zachowali życie, rozmnożyli się, weszli do ziemi, którą poprzysiągł Pan waszym ojcom, i wzięli ją w posiadanie (Pwt 8,1).

Przestrzegajcie więc wszystkich przykazań, które Ja wam dzisiaj daję, abyście się wzmocnili, poszli i posiedli ziemię, do której ciągniecie, aby ją wziąć w posiadanie. I abyście długo żyli na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać waszym ojcom i ich potomkom, ziemię opływającą w mleko i w miód (Pwt 11,8-9).

³ Wszystkie cytaty biblijne wg *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład* 2008.

Nauczyciel zwraca uwagę uczniów na ważną prawdę związaną z przestrzeganiem Bożych praw w odniesieniu do tematyki lekcji.

Kolejnym przykładem nawiązującym do miłości ojczyzny jest tekst z Psalmu 137,5-6, który uczniowie odczytują:

Jeśli zapomnę cię, Jeruzalem, Niech uschnie prawica moja! Niech przylgnie język mój do podniebienia, Jeślibym nie pamiętał o tobie, Jeślibym nie wyniósł Jeruzalemu nad największą radość moją! (Ps 137,5-6).

Nauczyciel podsumowuje: „Psalmista (wygnaniec) wyraża swoją miłość do ojczyzny i zobowiązuje się o niej pamiętać.”

Nauczyciel przywołuje także historię, w której to swoją miłość do ojczyzny uzewnętrzniał sam Chrystus, gdy zapłakał nad Jerozolimą, mając świadomość, co miało się z nią stać w przyszłości.

Uczniowie czytają tekst z Ewangelii Łukasza 19,41-44.

Kierowanie procesami uogólnienia

Pytania nauczyciela kierowane do uczniów:

1. Czy zatem Bóg zachęca nas do patriotyzmu?
2. Czym według was jest patriotyzm?”

Uczniowie próbują definiować pojęcie patriotyzmu za pomocą metody kuli śnieżnej. Po ustosunkowaniu się do utworzonej przez uczniów definicji nauczyciel przytacza określenie słownikowe:

Patriotyzm – bezwarunkowe umiłowanie Ojczyzny z gotowością poświęcenia dla niej swych sił, zdolności, nawet życia. Obejmuje ziemię rodzinną, naród i jego dzieje, język i bogactwo duchowe i materialne, dziedzictwo przodków i losy przyszłych pokoleń [...] Nie jest tylko uczuciem, lecz i czynem. Wyzwała rozliczne akty codziennej twórczej pracy dla rozwoju dóbr ojczystych, wyrzeczenia i ofiary, bezkompromisowej, bohaterskiej służby w obronie wartości zagrożonych, a także męczeństwa (*Słownik Teologiczny* 1989, 66).

Nauczyciel wraz z uczniami wnioskuje, że wolą Bożą jest miłość i szacunek do kraju, w którym przyszło każdemu z nas żyć. Nauczyciel nawiązuje do współczesnej sytuacji Polaków wyjeżdżających na dłuższy

czas do innych krajów w celach zarobkowych, np. Niemiec, Anglii, Irlandii.

Wiązanie teorii z praktyką

Nauczyciel zadaje pytanie uczniom: „Jak w praktyce możemy dziś okazywać patriotyzm?”

Uczniowie podają przykłady współczesnego patriotyzmu. Zapisują te przykłady w punktach na tablicy lub dużym arkuszu papieru (przykładowo: płacenie podatków, udział w wyborach, dbałość o język polski, ochrona środowiska itp.).

Nauczyciel daje uczniom do wykonania zadanie: „Przygotuj projekt takiego działania, które przysłuży się twojej ojczyźnie.”

Praca z werselem biblijnym: Uczniowie interpretują tekst wersetu oraz powtarzają go z pamięci: „Zaufaj Panu i czyn dobrze, Mieszkać w kraju i dbaj o wierność!” (Ps 37,3).

Wnioski wypływające z lekcji:

- Ojczyzna jest darem od Boga. Należy ją kochać, dbać i modlić się o nią.
- Modlitwa za swój kraj i słowa błogosławieństwa.

6. Zakończenie

Uhonorowanie idei edukacji obywatelskiej w nauce religii zielonoświątkowej zobrazowało możliwości inkluzji społecznej ucznia we wspólnocie, do której przynależy. Przybliżone tezy edukacji obywatelskiej w wielu celach i przesłankach okazały się spójne z koncepcjami pedagogiki religii wyznaczającej kierunek religijnemu kształceniu dzieci i młodzieży. Uświadamianie uczniów, zorientowanie na wartości istotne w życiu społecznym, w postawach i świadomości obywatelskiej, daje szansę zaowocować zmianami w ich sposobie myślenia, postępowania, wyborach własnych preferencji, chociażby w kwestii przyszłej aktywności jako elektor uprawniony do wyboru władzy w Państwie.

Wyodrębnione zakresy poruszanej problematyki ujęte w spektrum celów przypisanych podstawom programowym nauki religii

zielonoświątkowej ukazują w dużej mierze włączenie zagadnień społecznych, tematów dotyczących postaw obywatelskich oraz wartości, które śmiało możemy nazwać ewangelicznymi, a które w interakcjach międzyludzkich nabierają istotnego znaczenia. Przybliżone cele kształcenia religijnego zobrazowały też ważną prawdę o małej i dużej ojczyźnie, o procesach wychowawczych odbywających się już w najmniejszej komórce społecznej, którą jest rodzina, następnie szkoła, Kościół, a które to mają wpływ na osobę, obywatela danego kraju i jego miejsce we wspólnocie. Prawdy te odzwierciedlają projektowane cele i treści religii zielonoświątkowej dla wszystkich etapów edukacyjnych, poczynszy od przedszkola, poprzez szkołę podstawową, z ich wyszczególnieniem także w szkołach ponadpodstawowych.

Rekapitułując informacje zawarte w trzeciej części opracowania, należy wyodrębnić ponownie te zagadnienia, których realizacja ma szanse przyczynić się do prospołecznych postaw obywatelskich, zgodnie z projektowanymi celami szczegółowymi. Na etapie przedszkola może to się odbyć poprzez rozwijanie świadomości przynależności do rodziny, wprowadzenie w życie Kościoła i lokalnej społeczności. Dla uczniów na poziomie edukacji wczesnoszkolnej zaplanowano cele kształtowania chrześcijańskich wartości etycznych w życiu młodego człowieka i motywowanie go do życia zgodnie z nimi oraz wprowadzania w życie Kościoła i lokalnej społeczności, a także poprzez działania misyjne. Uczniowie klas starszych szkoły podstawowej w wyniku nauki religii zielonoświątkowej mają szanse wykształcić postawy oparte na wartościach etyki chrześcijańskiej jako fundamentu relacji międzyludzkich, a także uczestniczyć w życiu społecznym. Poznają zagadnienia dotyczące historii Kościoła oraz religii świata, w wyniku których nabywają m.in. takie postawy i wartości jak: szacunek i tolerancja wobec wyznawców innych wyznań. W szkołach ponadpodstawowych planuje się realizację nauki o normach i wartościach oraz ich przestrzegania we własnym życiu. Podjęte podczas lekcji winny być tematy związane z tożsamością i przynależnością do Kościoła, z podkreśleniem zakorzenienia

konfesyjnego i przykładu dla innych. Uczniowie szkół średnich mają szansę zapoznać się z Bożymi standardami życia w rodzinie, a także realizować lekcje dotyczące postaw patriotycznych, z miłością i troską o ojczyznę, z prezentacją postaw stanowiących przykład uczciwego obywatela. Dołączony w finalnej części artykułu scenariusz zajęć skierowany do uczniów szkół ponadpodstawowych miał na celu podkreślenie istotnej prawdy, że lekcje religii także mogą i powinny zawierać tematykę, która w naturalny sposób zintegruje treści edukacji obywatelskiej z nauką religii i przyczyni się do inkluzji społecznej jej adresatów.

Bibliografia

- Bednarz, Elżbieta. 2017. *Strategia indywidualizacji w dydaktyce inkluzyjnego kształcenia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład*. 2008. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Bokajło, Wiesław. 2001. „Społeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji.” W *Społeczeństwo obywatelskie*. Red. Wiesław Bokajło, Kazimierz Dziubka, 17-83. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jan Paweł II. 1999. *Modlitwa i rozważania na każdy dzień roku*. Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki.
- Korzeniewski, Janusz, i Małgorzata Machałek. 2011. *Edukacja obywatelska w szkole. Teoria i praktyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalski, Michał. 2025. „Edukacja obywatelska – nowa podstawa programowa już dostępna.” Dostęp: 2025.05.03. <https://www.portaloswiatowy.pl/projekty-aktow-prawnych-dla-oswiaty/edukacja-obywatelska-nowa-podstawa-programowa-juz-dostepna-25653.html>.
- Kuźnik, Anna. 2006. „Program nauczania biblijnego dla klas IV - VI szkoły podstawowej.” *katechetyka.pl* Dostęp: 2025.04.28. <https://katechetyka.pl>

- katechetyka.pl/wp-content/uploads/2017/03/PROGRAM_NA-UCZANIA_BIBLIJNEGO_KLAS_IV-VI_SP.pdf.
- Łuczyński, Andrzej. 2012. „Społeczne uwarunkowania rozwoju religijnego współczesnej młodzieży.” W *Edukacyjny potencjał religii*. Red. Jerzy Bagrowicz, Jarosław Horowski, 219-241. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- „Mądre wzrastanie chrześcijanina. Program nauki religii zielonoświątkowej dla uczniów klasy III branżowej szkoły I stopnia.” 2023. *katechetyka.pl* Dostęp: 2025.04.28. https://katechetyka.pl/wp-content/uploads/2023/09/KZ.-Program-nauczania_Plan-wynikowy_kl_III.pdf.
- Milerski, Bogusław. 2011. *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Milerski, Bogusław. 2013. „Kształcenie obywatelskie w perspektywie pedagogiczno-religijnej.” W *Interdyscyplinarność pedagogiki i jej subdyscypliny*. Red. Zofia Szarota, Franciszek Szlosek, 657-666. Radom: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – BIP.
- Panuś, Tadeusz. 2001. *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Powołani do wywierania pozytywnego wpływu*. 2018. Red. Katarzyna Protaś, Elżbieta Bednarz. Bielsko-Biała: Wydawnictwo TE-EM.
- „Powołani do wywierania pozytywnego wpływu. Program nauczania biblijnego do klasy IV technikum (oraz innych wybranych klas szkół ponadgimnazjalnych).” 2015. *katechetyka.pl* Dostęp: 2025.04.28. <https://katechetyka.pl/wp-content/uploads/2020/09/Program-nauczania-biblijnego-do-klasy-IV-technikum.pdf>.
- Protaś, Katarzyna, i Elżbieta Bednarz. 2018. *Powołani do wywierania pozytywnego wpływu*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo TE-EM.
- Radziewicz-Winnicki, Andrzej. 2008. *Pedagogika społeczna w obliczu realiów codzienności*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.

„Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 6 marca 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej.” 2025. *Dziennik Ustaw* poz. 378.

Skąpska, Grażyna. 2005. „Społeczeństwo obywatelskie.” W *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Red. Zbigniew Bokszański, Hieronim Kubiak. Warszawa: Oficyna Naukowa: 285-289.

Słownik teologiczny. 1989. T. 2: O-Ż. Red. Andrzej Zuberbier i inni. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Śliwerski, Bogusław. 2012. *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

„Znowelizowana podstawa programowa katechezy zielonoświątkowej, przyjęta przez Naczelną Radę Kościoła Zielonoświątkowego w RP 5 maja 2017 roku.” 2017. Dostęp: 2025.04.28. <https://katechetyka.pl/wp-content/uploads/2021/11/Znowelizowana-podstawa-programowa-katechezy-zielonoswiatkowej.pdf>.



Laboratorium inkluzywnej różnorodności. Misja publiczna Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie²

**Laboratory of inclusive diversity.
The public mission of the Christian Theological Academy
in Warsaw**

Słowa kluczowe: autonomia uniwersytetu, edukacja międzykulturowa, ekumenizm, inkluzja społeczna, kapitał społeczny, pedagogika szkoły wyższej, pluralizm wyznaniowy i światopoglądowy, publiczna misja uniwersytetu, teologia akademicka, wolność akademicka

Key words: academic freedom, higher education pedagogy, intercultural education, university's public mission, religious and ideological pluralism, social capital, social inclusion, university autonomy

Streszczenie

W świetle przyjętego w Polsce i w Unii Europejskiej rozumienia publicznej misji uniwersytetu, działalność Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie może być postrzegana jako w satysfakcjonującym stopniu realizująca, a zarazem w specyficzny sposób ucieleśniająca cele, jakie społeczeństwo i państwo stawiają przed uczelnią wyższą. Na podstawie przeprowadzonych analiz należy przyjąć, że publiczna misja ChAT realizowana jest przede wszystkim w czterech wymiarach: kształcenia kadry

¹ Prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, Wydział Nauk Społecznych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

² Angielskojęzyczna wersja artykułu została złożona do druku w *Studia z Teorii Wychowania* (4), 2025, z. 4.

dla mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich; prowadzenia badań nad mniejszościami religijnymi, w tym nad ich pozycją w społeczeństwie i państwie; angażowania się w działania wspierające inkluzję społeczną i spójność społeczną w skali ponadlokalnej oraz prowadzenia działalności edukacyjnej i naukowej w obszarze nauk społecznych i humanistycznych. W toku tych działań – zarówno wewnątrz uczelni, jak i w jej aktywności zewnętrznej – ujawniają się i zyskują szerokie uznanie następujące wartości oraz związane z nimi kompetencje: wolność wyrażania odmienności, czyli wolność od uniformizacji, szacunek dla różnorodności, otwartość na dialog, solidarność, gotowość do współpracy w warunkach głębokiego pluralizmu religijnego, światopoglądowego, kulturowego i narodowego, tolerancja, tworzenie przestrzeni dla swobodnego poszukiwania prawdy, gotowość do kompromisu oraz poszukiwanie wspólnego minimum aksjologicznego. Wszystkie te wartości niewątpliwie mają charakter emancypacyjny, wzmacniając sprawczość członków wspólnoty akademickiej, w szczególności studentów wchodzących w dorosłość. Znaczenie etosu kształtowanego w tym kontekście – tego zespołu postaw oraz umiejętności potrzebnych do ich rozwijania – jest niezaprzeczalne dla dobrostanu społeczeństwa obywatelskiego, spójności społecznej oraz demokracji.

Abstract

Against the backdrop of the broadly accepted understanding – common in Poland and the European Union – of the university's public mission, the activities of the Christian Theological Academy in Warsaw (ChAT) may be seen as satisfactorily fulfilling, and simultaneously embodying in a specific way, the goals that society and the state set for a higher-education institution. Based on the analyses carried out, it should be assumed that ChAT's public mission is realized primarily in four dimensions: educating personnel for minority Christian Churches; conducting research on religious minorities, including their position within society and the state; engaging in efforts that support social inclusion and social cohesion on a supra-local scale; and providing educational and scholarly activities in the fields of social sciences and the humanities. In the course of these activities – both within the university and in its external engagements – the following values, and the competencies associated with them, become evident and gain broad recognition: freedom to express difference, that is, freedom from uniformity; respect for diversity; openness to dialogue; solidarity; willingness

to cooperate under conditions of deep religious, ideological, cultural, and national pluralism; tolerance; the creation of space for the free pursuit of truth; readiness for compromise; and the search for a shared axiological minimum. All these values undoubtedly possess an emancipatory character, strengthening the agency of members of the academic community, particularly students entering adulthood. The significance of the ethos shaped in this context – of this set of attitudes and the skills required to cultivate them – is undeniable when it comes to the well-being of civil society, social cohesion, and democracy.

1. Wstęp

W okresie Polski Ludowej w kręgach związanych z polskimi mniejszościami wyznaniowymi przewijało się stwierdzenie, że Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie (ChAT) jest jedyną instytucją tego rodzaju między Łabą a Władystokiem. Wyjątkowość powstałej w 1954 r. Akademii wśród szkół wyższych była wówczas oczywista: w państwie dyktatury komunistycznej utworzono i przez 35 lat działała uczelnia państwowa prowadząca studia i badania w zakresie teologii, mająca za zadanie kształcenie duchownych i innych osób ze środowiska mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich. Od powstałej w tym samym czasie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie różniła się zwłaszcza tym, że w jednej jednostce organizacyjnej odbywały się studia i działalność badawcza w zakresie teologii ewangelickiej, teologii prawosławnej i teologii starokatolickiej, a profesorowie każdej z wymienionych tradycji wyznaniowych decydowali o nadaniu stopni naukowych (podobnie było w przypadku wielu innych spraw uczelnianych) przedstawicielom innej niż ich własna konfesji.

W drugim przeszło 35-leciu działalności ChAT, które przebiegło w wolnej i demokratycznej III Rzeczypospolitej, Akademia utrzymała, a nawet wzmocniła swoją wyjątkowość. W uczelni noszącej w nazwie przymiotniki „chrześcijańska” i „teologiczna”, oferującej studia teologiczne w trzech różnych nierzymskokatolickich tradycjach wyznaniowych, zaistniały studia i badania w zakresie pedagogiki, pracy socjalnej,

a ostatnio także administracji, a do grona wykładowców i studentów związanych z Kościołami mniejszościowymi dołączyli nauczyciele akademicki i osoby odbywające kształcenie spoza tego środowiska. W kolejnych dekadach z istniejącego od początku dziejów uczelni Wydziału Teologicznego wyodrębniono Wydział Pedagogiczny, który później przemianowano – ze względu na istotne rozszerzenie profilu działalności i uzyskanie uprawnień naukowych – na Wydział Nauk Społecznych.

Działalność kształceniowa, naukowa i społeczna prowadzona w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej tworzy jakość powodującą silne oddziaływanie na członków społeczności w kierunku przyjmowania postaw otwartości, tolerancji, empatii, gotowości do współpracy w warunkach zróżnicowania – w szczególności – wyznaniowego, światopoglądowego, kulturowego i narodowościowego. W ten sposób promieniuje w znacznym zasięgu na otoczenie, krzewiąc zachowania jednoznacznie korzystne dla budowania spójności społecznej i szerzej pojętego dobrostanu społecznego (zob. Pańkowski 2024, 4). Analiza etosu, postaw, osiągnięć, oddziaływania osób skupionych w Akademii, zarówno pracowników, studentów, jak i współdziałających stale partnerów (na czele z Kościołami członkowskimi Polskiej Rady Ekumenicznej) skłania do twierdzenia, iż ChAT jest szczególnym i w dużym stopniu wyjątkowym przykładem wielorakiego kulturotwórczego oddziaływania instytucji akademickiej, wzmacniającego pluralistyczny – a inny z natury nie może być – charakter życia publicznego w państwie demokratycznym i w społeczeństwie obywatelskim. I choć uczelnia ta jest bytem pod względem wielkości dość skromnym (wielkość społeczności akademickiej od wielu lat to rząd wielkości kilkuset osób), to jednak przedstawia ona sobą zjawisko w Polsce niebagatelne. Dlatego też celowe jest dokonanie rekonstrukcji misji publicznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, co z jednej strony może służyć zapoznaniu szerszych kręgów społecznych ze specyficzną aktywnością tej instytucji, a to może skutkować nowymi inicjatywami i formami współpracy ze światem zewnętrznym, z drugiej zaś służyć głębszej refleksji

przedstawicieli Akademii nad własną tożsamością oraz nad potrzebą wzmocnienia czy przeobrażenia działań na rzecz środowisk, do których trafia ze swoim przesłaniem i dokonaniem.

Prezentowane rozważania podejmują tematykę misji publicznej ChAT i w związku z tym nie mają na celu ukazania pełni działalności tej uczelni, całokształtu jej historii i stanu prawnego. Artykuł koncentruje się zatem na jednym z aspektów zjawiska, którym jest tytułowa warszawska uczelnia. Aby jednak zrozumieć publiczną rolę Akademii, konieczne jest przedstawienie treści wprowadzających, na czele z omówieniem istoty misji publicznej uczelni wyższej, genezy i głównych etapów rozwoju ChAT, a także jej statusu prawnego. Celem rozważań jest przybliżenie głównych zakresów posłannictwa Akademii na gruncie jej faktycznych działań. To stanie się podstawą konkluzji końcowych.

Bazą materiałową dla artykułu stały się w szczególności dokumenty wypracowane w toku działalności ChAT, dotyczące jej funkcjonowania oraz przyjęte przez jej organy akty prawne, ukazujące ją artykuły naukowe i inne publikacje, a także poczynione przez autora na przestrzeni wielu lat bezpośrednie obserwacje. Zebrany materiał po odpowiednim sprobienizowaniu został wykorzystany do opisu misji publicznej tej szczególnej szkoły wyższej, ujętego w zarysowanej wyżej strukturze.

2. Istota misji publicznej szkoły wyższej

Jako uczelnia państwowa ChAT jest zobowiązana do realizacji misji właściwej publicznym szkołom wyższymi. Powszechnie przyjmuje się, iż ma ona trzy zasadnicze wymiary:

Misję bowiem, zgodnie z powszechnym odczuciem społecznym, pełnią te osoby i instytucje, które działają dla dobra wspólnego i są finansowane ze środków publicznych lub co najmniej ich działalność ma charakter non profit. W tym sensie uczelnie wyższe (zwłaszcza państwowe) rzeczywiście pełnią określoną misję, rozwój nauki oraz kształcenie kolejnych pokoleń nie są bowiem sprawami prywatnymi, lecz bez wątpienia publicznymi. Trzecim składnikiem owej misji, tradycyjnie zwanej

zadaniami lub posłannictwem uniwersytetu, była i jest służba publiczna [*public services*] (Sowa 2014, 122).

Podobnie rzecz widzi Piotr Sztompka mówiąc: „Powtórzmy: misja uniwersytetu to wykształcenie twórczych pracowników, światłych obywateli i kompetentnych uczestników cywilizacji współczesnej” (Sztompka 2019, 29). Przytoczone i wiele innych, podobnych głosów indywidualnych uczonych znajdują potwierdzenie w wypowiedziach gremialnych, w tym i podpisanej w 1988 r., w 900-lecie Uniwersytetu w Bolonii, najstarszego uniwersytetu świata, przez rektorów 388 uczelni, deklaracji *Magna Charta Universitatum* („Magna Charta Universitatum” 1988).

Zasadnicze znaczenie dla określenia misji instytucji akademickiej mają wszelkie postanowienia prawa. Art. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 1571, 1871, 1897, z 2025 r. poz. 619, 620, 621, 622, 1162) głosi:

Misją systemu szkolnictwa wyższego i nauki jest prowadzenie najwyższej jakości kształcenia oraz działalności naukowej, kształtowanie postaw obywatelskich, a także uczestnictwo w rozwoju społecznym oraz tworzeniu gospodarki opartej na innowacjach.

W preambule do tego aktu ujęto stwierdzenie, iż

...uczelnie oraz inne instytucje badawcze realizują misję o szczególnym znaczeniu dla państwa i narodu: wnoszą kluczowy wkład w innowacyjność gospodarki, przyczyniają się do rozwoju kultury, współkształtują standardy moralne obowiązujące w życiu publicznym.

Zacytowane frazy wskazują, iż do istoty misji szkoły wyższej należy przede wszystkim: 1) kształcenie, 2) działalność badawcza, 3) krzewienie postaw obywatelskich i innych zachowań etycznych kluczowych dla życia publicznego, 4) działanie na rzecz kultury; 5) zaangażowanie w życie społeczne; 6) wzmacnianie innowacyjności gospodarki. Należy przyjąć, że oddanie tym zadaniom w przypadku uczelni publicznych

powinno być intensywniejsze niż w przypadku uczelni niepublicznych (prywatnych).

Podobnie misję publiczną szkół wyższych ujmuje wiodące stanowisko Komisji Europejskiej będące plonem szerokich prac i konsultacji z kluczowymi uczelniami Unii Europejskiej pt. *European Strategy for Universities* („Europejska strategia na rzecz szkół wyższych”)³ z 2022 r. Do przywołanego zestawu zadań instytucji szkolnictwa wyższego dodaje się tam m.in. działania na rzecz transformacji ekologicznej i cyfrowej, wsparcia środowisk defaworyzowanych, współpracy międzynarodowej, w tym swobodnego przepływu kadry akademickiej i naukowców oraz krzewienie „europejskiego stylu życia”. Następujący cytat z tego dokumentu w syntetyczny sposób określa istotę misji publicznej uniwersytetów:

Szkoły wyższe mają kluczowe znaczenie dla propagowania aktywnego obywatelstwa, tolerancji, równości i różnorodności, otwartości i krytycznego myślenia na potrzeby większej spójności społecznej i zaufania społecznego, a tym samym dla ochrony demokracji europejskich. Mają one do odegrania aktywną rolę w takim przygotowaniu absolwentów, by stali się dobrze poinformowanymi obywatelami Unii. Dzięki nauczaniu i działaniom podnoszącym świadomość szkoły wyższe przyczyniają się do ugruntowania wartości europejskich w społeczeństwie, a przez zapewnienie rzetelności naukowej pomagają zwiększać zaufanie do nauki („Komunikat [...] w sprawie Europejskiej strategii na rzecz szkół wyższych” 2022 {pkt. 4.3}).⁴

³ Wersja polska: „Komunikat [...] w sprawie Europejskiej strategii na rzecz szkół wyższych” 2022.

⁴ W cytowanej „Europejskiej strategii na rzecz szkół wyższych” wyjaśnia się, że jej przedmiotem są uczelnie różnego typu, nie tylko podmioty noszące miano „uniwersytetów”: „Termin «szkoły wyższe» jest stosowany w odniesieniu do szerzej rozumianego sektora, reprezentującego cały obszar szkolnictwa wyższego, a zatem obejmującego wszystkie rodzaje instytucji szkolnictwa wyższego, w tym uczelnie badawcze, kolegia uniwersyteckie, uczelnie nauk stosowanych, wyższe instytucje kształcenia i szkolenia zawodowego oraz wyższe szkoły artystyczne” („Komunikat [...] w sprawie Europejskiej strategii na rzecz szkół wyższych” 2022 {przyp. 1}).

Realizacja misji publicznej przez uczelnie jest możliwa jedynie przy poszanowaniu wartości należących do istoty uniwersytetu: wolności badań naukowych i autonomii akademickiej. Swobody te warunkują odpowiedni charakter i zakres działania szkół wyższych w aspektach, dla których zostały powołane. Bez nich misja uniwersytetu jest niewykonalna. Pięknie to ujął Kazimierz Twardowski w swym klasycznym wykładzie pt. „O dostojęństwie uniwersytetu” wygłoszonym w 1932 r. na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Mówca wychodzi od misji szkoły wyższej, by zająć się jej fundamentem, którym jest niezależna, odporna na zewnętrzne naciski, myśl:

[Z]adaniem uniwersytetu jest zdobywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz krzewienie umiejętności ich dochodzenia. Rdzeniem i jądrem pracy uniwersyteckiej jest tedy twórczość naukowa, zarówno pod względem merytorycznym, jak pod względem metodycznym. Cięży na uniwersytecie obowiązek odkrywania coraz to nowych prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz doskonalenie i szerzenie sposobów, które je odkrywać pozwalają. Z tych wysiłków wyrasta gmach wiedzy naukowej, wiedzy obiektywnej, która domaga się uznania wyłącznie na tej podstawie, że jest według praw logiki uzasadniona i która narzuca się umysłowi ludzkiemu jedynie, ale i nieprzeparcie siłą argumentów. W tem właśnie uwidatnia się charakter obiektywny badania naukowego, że nie przyjmuje ono rozkazów od żadnych czynników zewnętrznych i że nie chce służyć żadnym względom ubocznym, lecz że za panów swoich uznaje jedynie doświadczenie i rozumowanie i że jedno tylko ma zadanie: dochodzenie należycie uzasadnionych sądów prawdziwych albo przynajmniej jak najbardziej prawdopodobnych (Twardowski 1933, [6]–[7]).

Ranga wolności badań naukowych i autonomii akademickiej została poświadczona przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z 2001 r. Nr 28, poz. 319, z 2006 r. Nr 200, poz. 1471, z 2009 r., Nr 114, poz. 946), która gwarantuje autonomię szkół wyższych (art. 70 ust. 5), wolność badań naukowych i ogłaszania ich wyników (art. 73), wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji (art. 54

ust. 1) (Brzozowski, 2014; Zieliński, 2019)⁵. „Europejska Strategia na rzecz szkół wyższych” odzwierciedla identyczną percepcję doniosłości wolności badań i autonomii szkoły wyższej dla realizacji jej posłannictwa (zwłaszcza nr 4.3.).

3. Geneza i rozwój ChAT

Macierzą Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej jest Uniwersytet Warszawski (UW)⁶. Wyrasta ona bowiem z powstałego w 1922 r. i działającego – z przerwą na okupację niemiecką – do 1954 r. Wydziału Teologii Ewangelickiej UW (Gastpary 1974, 20). Nawiązuje także do utworzonego w 1925 r. Studium Teologii Prawosławnej UW, które jednak nie zostało reaktywowane po wojnie (Lenczewski 1992). Przeprowadzona przez władze stalinowskie akcja usunięcia wydziałów teologicznych

⁵ Wśród innych istotnych dla szkolnictwa wyższego gwarancji konstytucyjnych wymienić należy poręczenie powszechnego i równego dostępu obywateli do wykształcenia, bezpłatności studiów (z dopuszczalnym wyjątkiem w odniesieniu do niektórych usług edukacyjnych) oraz nałożenie na władze publiczne obowiązku tworzenia i wspierania systemów indywidualnej pomocy finansowej i organizacyjnej dla studentów (art. 70 ust. 4). Ważne jest rozróżnienie w ustawie zasadniczej publicznych i niepublicznych szkół wyższych (art. 70 ust. 2 zd. 2).

⁶ Genetyczny związek z Uniwersytetem Warszawskim i tożsamość uniwersytecką zaznaczone są w statucie ChAT m.in. w następujący sposób: „§ 2. Akademia w swej działalności jest kontynuatorką dokonań Wydziału Teologii Ewangelickiej i Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, na bazie których powstała. § 3. Akademia jest *universitas docentorum et scholarium*. Etos *universitas* wyraża się w ekumenizmie oraz dialogu religijnym, kulturowym i naukowym.” Treść cytowanego § 2 jest zbliżona do brzmienia art. 1 ust. 1–2 ustawy o ChAT: „Art. 1. 1. Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie [...] jest uczelnią publiczną utworzoną w 1954 r. z Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. 2. Akademia nawiązuje do tradycji Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego.” Warto też odnotować, że w § 1 statutu ChAT uczelnię określa się mianem „ekumenicznej uczelni publicznej”. Przyjęta w 2024 r. „Strategia rozwoju Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w latach 2024–2028” zawiera w tej kwestii następującą formułę: „Akademia jest *universitas docentorum et scholarium* – braterską wspólnotą ludzi poszukujących prawdy, dobra i piękna w oparciu o wiarę w Jezusa Chrystusa, wyrażającą się w ekumenizmie, tolerancji i dialogu religijnym, kulturowym i naukowym”.

z uniwersytetów państwowych dotyczyła także teologii ewangelickiej i zakończyła się założeniem ChAT jako odrębnej szkoły wyższej⁷. Nowa uczelnia początkowo miała za zadanie kształcić teologów z Kościołów ewangelickich i Kościołów starokatolickich, lecz w 1957 r. rozszerzono zakres jej działania o teologię prawosławną. W konsekwencji utworzono w ChAT trzy Sekcje: Teologii Ewangelickiej, Teologii Starokatolickiej i Teologii Prawosławnej będące elementem jedynej podstawowej jednostki organizacyjnej, którą był Wydział Teologiczny (Maciuszko 2004, 9–22). W okresie Polski Ludowej uczelnia podlegała ograniczeniom i presjom typowym w państwie komunistycznym dla ogółu szkół wyższych. Taki stan rzeczy trwał do lat 90., a przełomowym *novum* stało się uruchomienie w 1996 r. studiów licencjackich na kierunku pedagogika w zakresie pracy socjalnej (Zieliński 2012, 10–11). Pierwotnie siedziba Akademii mieściła się w podwarszawskich Chylicach, a w latach 1968–2018 w Warszawie przy ul. Miodowej. W obu przypadkach budynki na potrzeby uczelni wynajmowane były od Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Zmiany społeczno-polityczne w Polsce z przełomu lat 80. i 90. otworzyły nową epokę w działalności ChAT. Zwiększyła się wielokrotnie liczba studentów oraz liczba nauczycieli akademickich, uruchomiono studia na kierunkach pedagogika i praca socjalna, zintensyfikowano współpracę międzynarodową, działalność badawczą i konferencyjną. W 2012 r. wyodrębniono z Wydziału Teologicznego nową jednostkę: Wydział Pedagogiczny, który w 2019 r. został przemianowany na Wydział Nauk Społecznych, gdzie w 2023 r. rozpoczęto dodatkowo kształcenie na kierunku Administracja. W okresie pełnienia funkcji rektora przez ks. prof. Bogusława Milerskiego wybudowano ze środków państwowych nową siedzibę uczelni na warszawskich Bielanych (2018 r.).

⁷ Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego i Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego po usunięciu z macierzystych uczelni zostały zastąpione w 1954 r. Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie, w 1999 r. przekształconej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

4. Status prawny ChAT

Zgodnie z przyjętym w odniesieniu do uczelni publicznych rozwiązaniem prawodawczym status prawny ChAT jest określony w odrębnej ustawie. Aktem tym jest ustawa z dnia 16 marca 2000 r. o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (T.j. Dz. U. z 2021 r. poz. 1365; dalej: ustawa o ChAT)⁸. Jednocześnie Akademia podlega wszystkim przepisom odnoszącym się do publicznych szkół wyższych na czele z cytowaną już ustawą z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. Odpowiednio do unormowań ustawowych kluczową rolę w regulacji spraw Akademii pełni statut ChAT, który musi uwzględniać wymóg zawarty w art. 3 ust. 2 ustawy o ChAT w brzmieniu: „Wydział Teologiczny Akademii pozostaje ponadto pod nadzorem władz właściwych Kościołów w zakresie określonym przez statut uczelni.” Ma to zasadnicze znaczenie dla ustroju Akademii, w tym trybu powoływania jej władz. Powołany art. 3 ust. 2 zobowiązuje prawodawcę statutowego do określenia relacji między władzami nieokreślonej w tej ustawie grupy Kościołów a Wydziałem Teologicznym ChAT i jednocześnie pozostawia mu swobodę ustalenia kształtu omawianej relacji, zastrzegając wszakże, że idzie tu o nadzór Kościołów nad tym Wydziałem⁹. W procesie ustalenia kręgu Kościołów, o których mowa w art. 3 ust. 2, należy uwzględnić postanowienia tzw. indywidualnych ustaw wyznaniowych (Zieliński 2014, 361), czyli aktów ustawodawczych odrębnie regulujących byt prawny poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych. Obecnie (rok 2025) obowiązuje 15 takich ustaw, z których 9 (są to ustawy dotyczące następujących związków wyznaniowych: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny¹⁰, Kościół

⁸ Tok prac legislacyjnych nad tą ustawą szczegółowo przedstawiono w: Walencik 2008, 104–111.

⁹ Warto przy tym zauważyć, że na gruncie ustawy o ChAT jedynym niezbędnym Wydziałem Akademii jest Wydział Teologiczny. W sprawie nadzoru ze strony związków wyznaniowych nad ChAT zob. art. 433 ust. 3 Prawa o szkolnictwie wyższym i nauce.

¹⁰ Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego

Ewangelicko-Augsburski w RP¹¹, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP¹², Kościół Chrześcijan Baptystów w RP¹³, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w RP¹⁴, Kościół Polskokatolicki w RP¹⁵, Kościół Katolicki Mariawitów w RP¹⁶, Kościół Starokatolicki Mariawitów w RP¹⁷, Kościół Zielonoświątkowy w RP¹⁸) zawiera gwarancje ujęte w przepisach głoszących, iż poręcza się danemu Kościołowi prawo do kształcenia w zakresie teologii (w niektórych przypadkach teologii wyznaniowo określonej) w jednostce organizacyjnej w ramach ChAT¹⁹. Gwarancji takich nie przyznano 6 wspólnotom religijnym podlegającym indywidualnym ustawom²⁰. Według obowiązującego obecnie statutu z dnia

Kościółu Prawosławnego, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 544.

¹¹ Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 509.

¹² Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 85.

¹³ Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1874.

¹⁴ Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2022 r. poz. 2616.

¹⁵ Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 51.

¹⁶ Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 8.

¹⁷ Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 47.

¹⁸ Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2015 r. poz. 13.

¹⁹ Dla przykładu można wskazać, iż w przypadku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego odnośny przepis (art. 19 ust. 2) brzmi: „2. Poręcza się Kościołowi prawo do kształcenia w zakresie teologii prawosławnej w samodzielnej jednostce naukowo-dydaktycznej w ramach Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”; w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego przepis brzmi: „2. Poręcza się Kościołowi prawo do kształcenia w zakresie teologii ewangelickiej w samodzielnej jednostce naukowo-dydaktycznej w ramach Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie” (art. 19 ust. 2).

²⁰ Mowa tu o następujących aktach: ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1936 r. Nr 30 poz. 240; ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa

12 grudnia 2024 r. („Statut Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie...” 2024) art. 3 ust. 2 ustawy o ChAT dotyczący nadzoru Kościołów nad Wydziałem Teologicznym realizowany jest w szczególności przez zastosowanie przepisów stanowiących, że:

1. statut ChAT może być przyjęty lub zmieniony po uzyskaniu pozytywnej opinii prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE)²¹ (§ 150 statutu)²²,
2. rektorem ChAT może zostać wyłącznie duchowny Kościoła będącego członkiem PRE (§ 18), którego kandydatura została wyłoniona przez Radę Uczelni i uzyskała pozytywną opinię prezesa PRE uzgodnioną uprzednio ze zwierzchnikami Kościołów członkowskich PRE (§ 122 statutu),
3. w Radzie Uczelni, która ma wpływ na wiele kluczowych spraw ChAT, zasiadają 3 osoby wskazane przez władze PRE (§ 12 ust. 1 pkt 1 statutu),
4. w Wydziale Teologicznym istnieje Sekcja Teologii Ewangelickiej, Sekcja Teologii Prawosławnej i Sekcja Teologii Starokatolickiej, których pracownicy posiadają prawo wyłaniania reprezentacji mającej ważyć głos w wyborach Rektora (§ 120 statutu),
5. nadzór Kościołów nad Wydziałem Teologicznym polega na nadzorze Kościołów nad poszczególnymi sekcjami teologicznymi

do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1936 r. Nr 30 poz. 241; ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1966; ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2015 r. poz. 483; ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2014 r. poz. 1798.

²¹ Polska Rada Ekumeniczna jest krajową organizacją międzykościelną wpisaną do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzonego przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych. Zob. art. 30nn. ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 265).

²² Przepis ten należy uznać za realizację art. 422 ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce.

Wydziału w aspekcie zgodności prowadzonego w nich nauczania z tradycją wyznaniową Kościołów ewangelickich, Kościoła prawosławnego oraz Kościołów starokatolickich. Właściwy w ten sprawie § 6 ust. 2–3 brzmi następująco: „Wydział Teologiczny Akademii pozostaje ponadto pod nadzorem władz właściwych w zakresie określonym w ust. 3. Zakres nadzoru Kościołów nad poszczególnymi sekcjami Wydziału Teologicznego obejmuje zgodność nauczania z tradycją wyznaniową rodzin Kościołów ewangelickich, Kościoła prawosławnego oraz Kościołów starokatolickich.” Cytowany przepis wskazuje, że nadzór Kościołów nad Wydziałem Teologicznym występuje obok nadzoru ze strony ministra właściwego do spraw szkolnictwa wyższego nad Akademią jako całością (§ 6 ust. 1 statutu, art. 3 ust. 1 ustawy o ChAT).

Przyjęte rozwiązania przesądzają związek ChAT z Kościołami członkowskimi PRE, co jest wyrazem woli wspólnoty akademickiej ChAT (nauczycieli akademickich, studentów i innych pracowników), urzeczywistnianej w ramach autonomii szkoły wyższej określonej szczegółowo w Prawie o szkolnictwie wyższym.

Istotny aspekt statusu prawnego Akademii określony jest w zawartych w ustawie o ChAT przepisach o szczególnych formach dofinansowania odróżniających ją od innych publicznych szkół wyższych. W art. 3a ust. 1 określa się swoisty sposób naliczania subwencji na rzecz Akademii, zaś w ust. 2 tego artykułu nałożono na ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych obowiązek udzielania ChAT dorocznej dotacji podmiotowej na dofinansowanie wynagrodzeń nauczycieli akademickich wykonujących pracę w Wydziale Teologicznym.

Na odnotowanie zasługuje współpraca Akademii z seminariami duchownymi względnie teologicznymi Kościołów mniejszościowych²³. Z dwoma z nich, czyli z Prawosławnym Seminarium Duchownym

²³ Na temat statusu prawnego szkół kościelnych tego typu zob. Zieliński, 2018.

w Warszawie oraz z Wyższą Szkołą Teologiczno-Społeczną w Warszawie (jednostka organizacyjna Kościoła Zielonoświątkowego) ChAT zawarł umowy partnerskie dotyczące przede wszystkim spraw kształcenia.

5. Główne zakresy realizacji misji publicznej ChAT

Ponad 70 lat działalności Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie dostarcza bogatego materiału poglądowego umożliwiającego ustalenie głównych zakresów urzeczywistnienia misji publicznej tej uczelni. Mimo zmieniających się realiów społeczno-politycznych, a historia ChAT toczyła się – jak już zaznaczono – w niemal równych częściach w dwóch zasadniczo różniących się kontekstach ustrojowo-kulturowych (czas PRL i czas III Rzeczypospolitej), Akademia utrzymała swoją specyfikę wyznaczoną przez jej genezę i cel określony przy jej założeniu. Mimo upływu wielu dekad, także dzisiaj, w świecie, który doznał wieloaspektowej transformacji cywilizacyjnej i technologicznej, z oddaniem, choć ze znaczącymi innowacjami, realizuje *proprium* określone dla niej u jej początków. Główne profile wdrażania uniwersyteckiej misji publicznej przez ChAT można ująć w czterech następujących aspektach.

5.1. Kształcenie kadr Kościołów mniejszościowych

ChAT powstał w wyniku zamysłu władz komunistycznych, by oddzielić akademickie kształcenie teologiczne od innych kierunków studiów i badań w uniwersytetach państwowych. Jak już zaznaczono, jej macierz, Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego, podzielił w tym względzie los państwowych katolickich wydziałów teologicznych²⁴. Odrębna uczelnia, podobnie jak Akademia Teologii Katolickiej, miała też ułatwiać aparatowi policyjnemu PRL kontrolę nad jej wykładowcami, innymi pracownikami, studentami i absolwentami. Niezależnie od opresyjnego impulsu, który spowodował zaistnienie

²⁴ Działaniom państwowych w tym względzie nie podlegał Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z uwagi na fakt, iż uczelnia w Lublinie była i jest podmiotem niepaństwowym, prywatnym, kościelnym.

ChAT oraz manipulacji dokonywanych przez władze komunistyczne, Akademia stała się dobrem mniejszościowych Kościołów skupionych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, a z czasem także i niektórych pomniejszych wspólnot chrześcijańskich. Wielu jej nauczycieli akademickich przyczyniało się do dobrostanu wyznań nierzymskokatolickich, było w nich zasłużonymi autorytetami, kontynuowało ich wielowiekowe wartości kulturowe, religijne i akademickie. Mimo restrykcji właściwych państwu komunistycznemu osoby studiujące w ChAT otrzymywały przygotowanie odpowiadające oczekiwaniom Kościołów ze wskazanego kręgu, a uczelnia cieszyła się ich zaufaniem, pozostając z nimi w daleko posuniętej symbiozie (Maciuszko 2004, 28–29). Dotychczas największą liczbę duchownych wykształciły w ChAT cztery Kościoły: Prawosławny, Ewangelicko-Augsburski, Polskokatolicki i Zielonoświątkowy.

Akademickie kształcenie kandydatów na duchownych traktowane jest jako element misji publicznej z uzasadnieniem, iż księża i inaczej nazywani piastuni urzędu kościelnego posiadający przygotowanie uniwersyteckie legitymują się kompetencjami społecznymi w wysokim stopniu przydatnymi w procesie budowania spójności społecznej. Przypisuje się to w szczególności kontaktom i interakcjom ze studentami i profesorami wydziałów nieteologicznych, udziałem w życiu ogólnouczelnianym, wolności od restrykcji właściwych formacji w niektórych seminariach duchownych. Na temat roli teologii akademickiej, a także znaczenia oraz jej osadzenia w kontekście uniwersyteckim tak pisze Kazimierz Z. Sowa:

Uniwersytet ciągle jest, i przez wieki był, nie tylko ośrodkiem badań naukowych, ale także skarbnicą wartości społecznych. Ta kulturowa funkcja uniwersytetu wiąże się ze szczególnym miejscem i rozwojem w nim nauk teologicznych i humanistycznych. Teologia, obok wspomnianej medycyny, należy do najdawniejszych i najważniejszych wydziałów uniwersyteckich (Sowa 2014, 121).

Naukowy charakter teologii akademickiej syntetycznie ujmuje Bogusław Milerski w wypowiedzi sformułowanej w kontekście jubileuszu 200-lecia uprawiania teologii uniwersyteckiej w Warszawie:

Teologia jako forma wiedzy naukowej uświadamia doktrynę i praktykę przeżywanej wiary. Owo uświadomienie jest związane nie tylko z hermeneutycznym wglądem, lecz również z wiedzą uzyskaną w wyniku badań z zastosowaniem metod krytycznych. Tak więc teologia akademicka jest dyscypliną naukową, która – w perspektywie normatywności Objawienia – prowadzi krytyczne badania nad świadectwami objawienia w ich relacji do doktryny i praktyki wiary poszczególnych Kościołów. Dociekania takie, uznając normatywność konfesijną, są prowadzone w sposób metodyczny, krytyczny i z poszanowaniem zasady wolności akademickiej. Tak rozumiana teologia była i jest zasadniczą częścią uniwersum wiedzy i uniwersytetu jako miejsca badań naukowych i całościowego kształcenia (Milerski 2017, 198–199).

Specyfika kształcenia teologicznego w ChAT w zestawieniu z monokonfesyjnymi wydziałami teologicznymi polega m.in. na tym, że w jednej uczelnianej jednostce organizacyjnej spotykają się studenci i wykładowcy reprezentujący trzy tradycje konfesyjne: ewangelicką, prawosławną i starokatolicką. Co prawda, studenci teologii gros zajęć odbywają odrębnie w ramach poszczególnych specjalności, ale pewne przedmioty realizują wspólnie, ich sprawy załatwiają członkowie kierownictwa Wydziału i uczelni należący do różnych wyznań, łączą ich wspólne uroczystości akademickie, w tym ekumeniczne nabożeństwo na rozpoczęcie roku akademickiego. Osoby kształcące się w dziedzinie teologii, która nierzadko posiada ekskluzywistyczne roszczenia, wstępują w Wydziale Teologicznym ChAT w klimat szacunku praktykowanego wobec siebie przez ludzi różnych wyznań, w klimat dialogu, wsłuchania w zapatrywania przedstawicieli innych perspektyw konfesyjnych i teologicznych, współpracy przy przedsięwzięciach naukowych, w tym wydawniczych, wspierania się w procedurach uzyskiwania stopni i tytułów naukowych. Organy kolektywne i inne formalne gremia w Wydziale Teologicznym mają zawsze skład interkonfesyjny (intersekcyjny), czyli zapadające tam decyzje są podejmowane wspólnie przez przedstawicieli trzech tradycji teologicznych i często są efektem wypracowywanego wspólnego kompromisu. Nową przestrzenią spotkań, wymiany myśli,

współpracy i nawiązywania innych więzi stała się utworzona na podstawie Prawa o szkolnictwie wyższym i nauce z 2018 r. Szkoła Doktorska, w której kształcenie odbywają osoby przygotowujące rozprawy zarówno z zakresu nauk teologicznych, jak i pedagogiki.

Wyliczone powyżej i podobne wartości oraz umiejętności kulturowane w Wydziale Teologicznym niesione są w życie społeczne nie tylko przez jego absolwentów, ale także – ze szczególną siłą oddziaływania – przez tych jego wykładowców, którzy pełnią w Kościołach kluczowe role kierownicze: bowiem wśród profesorów Akademii byli i są zwierzchnicy Kościołów (obecnie: zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego ks. metropolita prof. Sawa [Michał Hrycuniak] i zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego bp prof. Andrzej Gontarek), a także inni przedstawiciele episkopatu: w pierwszym rzędzie należy wymienić obecnego rektora ChAT abp. prof. Jerzego (Pańkowskiego) i bp. prof. Marcina Hintza, kierownika Sekcji Teologii Ewangelickiej²⁵.

Kultura akademicka i społeczna ChAT przenosi się także – w większym lub mniejszym stopniu – na seminaria duchowne lub teologiczne Kościołów mniejszościowych, m.in. dzięki okoliczności, że niektórzy z ich pracowników są jednocześnie wykładowcami Akademii, niektórzy studenci Akademii jednocześnie studiują w tych uczelniach, niektóre seminaria organizują z ChAT wspólne przedsięwzięcia naukowe.

5.2. Badania nad wyznaniem i mniejszościami i strzeżenie różnorodności konfesyjnej

Z wielowyznaniowego charakteru Wydziału Teologicznego wyrasta nie tylko wielowyznaniowa dydaktyka teologii, ale także badania naukowe nad wieloma tradycjami religijnymi. Znaczenie badań dla dydaktyki jest oczywiste. Dla poparcia tej tezy zacytujmy Karla Jaspersa:

²⁵ Podana faktografia ma charakter notoryjny. Jest przedstawiona na witrynie internetowej ChAT: www.chat.edu.pl. Rezygnujemy tutaj z podawania adresów publikacyjnych, by nie mnożyć liczby przypisów.

Badania jednak dostarczają nauczaniu substancji. Dlaczego wzniosłą i niezbywalną zasadą uniwersytetu jest powiązanie badań i nauczania; nie po to, by z przyczyn ekonomicznych wprowadzić oszczędności przez nagromadzenie pracy; nie dlatego, że tylko w ten sposób zapewnić materialną egzystencję badaczy; ale dlatego, że z istoty swej tylko dobry badacz jest dobrym nauczycielem. Badacz może być wprawdzie niezręczny dydaktycznie w samym przekazywaniu informacji. Ale tylko on umożliwia styczność z właściwym procesem poznania, a tym samym z duchem nauk, a nie jedynie z martwymi, wyuczonymi rezultatami. To on sam jest żywą nauką i obcując z nim, można zyskać pogląd o nauce w sensie pierwotnym. Toteż podobne impulsy budzi w uczniu. Prowadzi do źródła nauki. Jedynie ten, kto samemu bada, może istotnie nauczać (Jaspers 2017, 80–81).

Od początku istnienia Wydziału Teologicznego jego wykładowcy prowadzili badania związane z teologią ewangelicką, starokatolicką, a nieco później prawosławną, i to w szerokim ujęciu, obejmując nimi także – poza ośrodkowymi dyscyplinami teologicznymi – problematykę historii Kościołów i ich interakcji z kontekstem społecznym i politycznym, zwłaszcza w dawnej Polsce oraz Europie centralnej i wschodniej, dawnych i współczesnych języków słowiańskich, dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, etyki społecznej, m.in. z odniesieniami do pojednania polsko-niemieckiego, pedagogiki religii, psychologii religii, socjologii religii, prawa praw człowieka i prawa antydyskryminacyjnego. Wielość ujęć eksplorowanej problematyki, wynikająca z różnych perspektyw konfesyjnych, uwarunkowanych nie tylko dogmatycznie, ale także m.in. historycznie i społecznie, wzmacnia przyjęty w Wydziale akademicki etos wolności badań, a także – wymaganą od ludzi nauki – postawę krytycznego podejścia do badanych materii czy nawet śmiałość w podejmowanych projektach naukowych. Biorąc pod uwagę dydaktykę i badania prowadzone w Wydziale Teologicznym ChAT należy stwierdzić, że nie obowiązuje w nim jedna poprawność, jeden standard prawomyślności, co jest rodzajem faktycznej sankcji dla istnienia różnorodności w teologii, przy wzajemnym szacunku i społecznej

zgodzie między jej akademickimi reprezentantami²⁶. Znamienne jest, iż od wielu dekad ten stan rzeczy jest usankcjonowany pod względem prawnym: organy państwa akceptują kształcenie w zakresie teologii, badania teologiczne oraz nadawanie kwalifikacji naukowych (stopni naukowych i tytułu profesora) w zakresie teologii w jednostce naukowo-dydaktycznej skupiającej pracowników reprezentujących różne wyznania i zarazem wspólnym wysiłkiem, gremialnie legitymizujących uprawnienia w tym zakresie.

Wśród wykładowców Wydziału Teologicznego ChAT od dawna przewija się myśl, iż ośrodek ten, wspólnie z całą Akademią, może na miarę swoich dość skromnych możliwości, kultywować i przypominać wartości dawnej Rzeczypospolitej jako społeczeństwa wieloreligijnego i wielokulturowego. Niezależnie od oceny całości tej spuścizny, we wspólnocie akademickiej ChAT naturalne jest przekonanie, że różnorodność nie tylko nie musi być przeszkodą w tworzeniu wspólnego dobra, ale wówczas, gdy jest pojednana, harmonijna i zbudowana na łączącej podstawie aksjologicznej, gwarantuje sukces wspólnych przedsięwzięć. W ten sposób społeczność Wydziału Teologicznego i szerzej – jak się okazuje – całej Akademii, jest trwającym od ponad 70 lat eksperymentem, z którego pochodzą impulsy, by w podobny sposób myśleć o szerszych środowiskach oraz o całym państwie. W powojennej Polsce, a zwłaszcza w Polsce po 1989 r., charakteryzującej się dominacją religijności i obyczajowości rzymskokatolickiej (mimo nasilających się tendencji sekularyzacyjnych), akademickie działania na rzecz podtrzymywania

²⁶ W cytowanym już § 6 ust. 3 statutu ChAT stwierdza się, iż nadzór Kościołów na Wydziale Teologicznym polega na nadzorze nad odpowiednimi sekcjami i dotyczy zgodności nauczania z tradycją wyznaniową Kościołów („Zakres nadzoru Kościołów nad poszczególnymi sekcjami Wydziału Teologicznego obejmuje zgodność nauczania z tradycją wyznaniową rodzin Kościołów ewangelickich, Kościoła prawosławnego oraz Kościołów starokatolickich” [„Statut Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie...” 2024]). Należy przyjąć, że każdy wykładowca Wydziału, a obowiązuje zasada przyporządkowania pracowników do poszczególnych sekcji teologicznych, bierze tę normę pod uwagę.

różnorodności konfesyjnej, zgodnie z naukowym etosem otwartości, rzetelności i dążenia do obiektywizmu, są w istocie zaangażowaniem na rzecz wolności i tolerancji w życiu publicznym (jest to zbieżne z tezą: Bilewicz 2019, 51–54).

Istotną formą realizacji misji naukowej ChAT w obszarze badań nad problematyką teologiczną, jest działalność wydawnicza uczelni. Szczególnie ważna jest w tym zakresie rola wysokopunktowanego czasopisma „Rocznik Teologiczny” (redaktor naczelny: prof. Jakub Ślawik), który ukazuje się nieprzerwanie od 66 lat, a genezę ma jako periodyk naukowy przedwojennego Wydziału Teologii Ewangelickiej UW.

5.3. Wzmacnianie spójności społecznej

Postrzeganie różnorodności jako stanu naturalnego, nie jako utraty czy przekleństwa, lecz jako normalnego wymiaru rzeczywistości społecznej, ułatwia mierzenie się z problemami, jakie niesie stratyfikacja społeczna, dezintegracja, fragmentacja, przyspieszane i pogłębiane w szczególności przez globalizację, transformację cyfrową, populizmy i radykalizmy polityczne, etniczne i religijne (zob. Putnam 2007). W warszawskiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej świadomość przyrodzonej różnorodności społecznej narzuca się sama, chociażby ze względu na konstrukcję tej uczelni, w której Wydziale Teologicznym mniejszościowe Kościoły chrześcijańskie mają zagwarantowaną możliwość prowadzenia działalności dydaktyczno-badawczej, wszakże pod warunkiem spełnienia wymagań określonych w prawie stosunków państwo–związek wyznaniowy oraz w prawie akademickim. W codziennym życiu Akademii jej władze, wykładowcy, inni pracownicy oraz studenci rozwijają wartości i kompetencje umożliwiające tworzenie spójności społecznej: zrozumienie człowieka różniącego się przekonaniami w kluczowych sprawach, zdolność prowadzenia otwartej rozmowy, dialogu, weryfikowania stereotypów, uprzedzeń, budowania wzajemnego zaufania, identyfikowania wspólnych, łączących wartości, celów, umiejętność zgodnego współżycia, poszukiwania kompromisu w sytuacjach konfliktowych, mimo odrębności i trwania przy nienegocjowalnych

elementach tożsamości osób uczestniczących w procesach kohezyjnych (zob. Orazani, Reynolds, Osborne 2023). Znajomość mechanizmów budowania harmonii społecznej w warunkach głębokiego pluralizmu ideowego, obyczajowego, narodowego itp. przydatna jest na wielu płaszczyznach społecznych i przy odpowiedniej wrażliwości i elastyczności może być aplikowana uniwersalnie. A przecież prezentowane wartości i kompetencje służące sprawie spójności społecznej obecne w realiach ChAT nie są niczym szczególnym w praktyce szkół wyższych, zwłaszcza publicznych. Instytucje uniwersyteckie bowiem z samej swojej istoty zazwyczaj dążą do tworzenia klimatu dialogu, tolerancji, wzajemnego szacunku, akceptacji różnorodności poglądów i postaw obyczajowych, otwartej, krytycznej dyskusji, budowania wspólnoty opartej na rudymentach etyki akademickiej i humanistycznej (Nowak 2012; Bilewicz 2019). Wydaje się jednak, że warszawska Akademia uosabia szczególnie zobowiązanie do budowania kultury inkluzji, określone i realizowane ze względu na uznanie przez państwo, zgodnie z wolą Kościołów, iż uczelnia ta będzie miejscem koegzystencji przedstawicieli różnych tradycji wyznaniowych skupionych wokół sprawy nauczania i badań naukowych w zakresie teologii oraz kształtowania postaw odpowiedzialności za własne środowiska konfesyjne i Państwo Polskie. Teologia jako ośrodkowy przejaw tożsamości religijnej jest formą refleksji intelektualnej szczególnie strzeżonej przez wspólnoty wyznaniowe. Skoro każda z nich potrafi ją uprawiać we wspólnej przestrzeni instytucjonalnej i społecznej, jaką jest publiczna szkoła wyższa, to świadczy o tym, że proces wzajemnego porozumienia, zaufania i partnerskiego zbliżenia odniósł poważny sukces. Jest to wszakże przedsięwzięcie wymagające ustawicznego wysiłku i zabiegów, gdyż tylko tego rodzaju staranność i wytrwałość może zapewnić względny dobrostan tak złożonej, nietypowej instytucji akademickiej. W efekcie ChAT stała się fenomenem społecznym w mikroskali, który można określić mianem laboratorium inkluzywnej różnorodności.

Nie ulega wątpliwości, że wśród kluczowych czynników sprawczych zachowań włączających i postaw dialogicznych silnie obecnych w życiu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej jest idea ekumenizmu. Głosi ona m.in. potrzebę zbliżenia chrześcijan różnych tradycji, wzajemnego poznawania się, pojednania w obliczu dawnej wrogości czy powstałych konfliktów, podejmowania wspólnych inicjatyw religijnych i społecznych, a w niektórych przypadkach nawet integracji organizacyjnej. Jedną z szeroko akceptowanych koncepcji ekumenizmu jest wizja „pojednanej różnorodności”, która zakłada zachowanie przez wspólnoty chrześcijańskie swojej tożsamości i odrębności przy jednoczesnym wzajemnym uznaniu się za podmioty partnerskie (Karski 2007, 37–38). Nietrudno dostrzec społeczne walory sposobu myślenia i systemu wartości leżących u podstaw dążeń ekumenicznych.

Szczególne impulsy dla tego sposobu myślenia i zaangażowania pochodzą ze strony Polskiej Rady Ekumenicznej, która od początku jest strategicznym kluczowym partnerem ChAT (przy tworzeniu uczelni rozpatrywano nadanie jej nazwy „Akademia Ekumeniczna w Warszawie”) oraz jej Kościołów członkowskich. W ramach swojej misji akademickiej i ekumenicznej ChAT współpracuje z instytucjami Kościoła rzymskokatolickiego, zwłaszcza jego ośrodkami naukowymi.

Ponieważ ekumenizm jest przedsięwzięciem religijnym i wychodzi z założeń religijnych, powstaje pytanie, czy państwo powinno popierać ekumenizm, sankcjonować go, sprzyjać mu. Wszak nie wszyscy chrześcijanie utożsamiają się z zachowaniami ekumenicznymi, a wiele jego odmian wyklucza obejmowanie przezeń wyznawców religii niechrześcijańskich, w tym judaizmu i islamu. Rzeczywiście, państwo demokratyczne jako zobowiązane do zachowania postawy neutralności światopoglądowej nie powinno legitymizować inicjatyw religijnych (zob. art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), jednakże trudno uznać, że władzom publicznym ma być obojętne, że znaczące grupy obywateli, nierzadko bardzo społecznie doniosłe, budują między sobą relacje szacunku,

rozumienia, konstruktywnego współdziałania. Postawy takie są przecież wysoce pożądane z perspektywy dobra wspólnego i interesu publicznego.

Instytucje zbliżone charakterem do ChAT mierzą się nierzadko z pokusą wsobności, egoistycznego skupienia się na realizacji własnych wąsko pojętych interesów. Istnieje jednak wiele przesłanek, by sądzić, że w naturze tej uczelni jest wykraczanie poza wąsko pojmowany mandat w kierunku społecznie użytecznego oddziaływania w duchu obywatelskiej odpowiedzialności. Wyrazem tego było zaangażowanie ludzi Akademii już w latach 60. w pojednanie polsko-niemieckie, budowanie partnerskich relacji z Kościołami w krajach byłego ZSRR, wspólne inicjatywy z Ambasadą Izraela, czy ostatnio – po zbrojnej napaści w 2022 r. Rosji na Ukrainę – pomoc uchodźcom z objętego wojną kraju.

5.4. Kształcenie w naukach społecznych i humanistycznych w perspektywie inkluzywnej

Dążenia do odgrywania większej roli społecznej niż wynikającej wyłącznie mandatu kształcenia i badań w zakresie teologii mogły się urzeczywistniać w ChAT na większą skalę dopiero po przełomie ustrojowym lat 90. Jak już wspomniano, w roku 1996 uruchomiono w Akademii studia na kierunku pedagogika, zaś w 2009 r. na kierunku praca socjalna. Nienotowany wcześniej napływ studentów, rozwój liczebny kadry naukowo-dydaktycznej znalazły się wśród wiodących przesłanek wyodrębnienia Wydziału Pedagogicznego. Czołowymi rzecznikami nadania pedagogice szczególnej rangi w ChAT, w tym i utworzenia nowego wydziału byli: ówczesny rektor ChAT arcybiskup prof. Jeremiasz (Jan Anchimiuk) i ks. prof. Bogusław Milerski, w tym czasie prorektor Akademii (Zieliński 2012, 11–15). Po uzyskaniu przez uczelnię w 2019 r., w okresie pełnienia funkcji dziekana przez prof. Renatę Nowakowską-Siuta, uprawnień do nadawania stopnia nauk społecznych w dyscyplinie pedagogika, Wydział Pedagogiczny został przemianowany na Wydział Nauk Społecznych (Charkiewicz 2022, 19). Krok ten odzwierciedlał dążenia do rozwijania kształcenia i badań w tej jednostce w innych

zakresach. Wyrazem ich realizacji było uruchomienie w 2023 r. studiów I stopnia na kierunku Administracja.

Można przyjąć, że rozszerzenie profilu działalności Akademii na nauki humanistyczne i społeczne było i jest naturalną konsekwencją przyjęcia przez wspólnotę akademicką ChAT wizji włączania się w działania na rzecz społecznego ogółu, wyjścia z konwencji uczelni wyłącznie dla kręgu chrześcijańskich mniejszości wyznaniowych. Program w tym zakresie został ujęty w przepisie ustawy o ChAT, którego projekt został sformułowany przez przedstawicieli uczelni. Artykuł 2 tego aktu głosi bowiem: „Podstawowym kierunkiem działalności Akademii jest kształcenie oraz prowadzenie badań naukowych w zakresie nauk teologicznych i humanistycznych”. Znamienne jest, że postanowienie to nie wyklucza rozszerzenia przedmiotu aktywności ChAT, a jedynie poręcza zakres niezbędny.

Przejawem inkluzywnej wizji obecnej w Akademii są jej przedsięwzięcia w wymiarze międzynarodowym, transnarodowym. Od początku działalności uczelni utrzymywano stałe kontakty z ośrodkami akademickimi na Zachodzie (m.in. w Bonn i Bernie) oraz z uczelniami na Wschodzie (m.in. Zagorsk/Siergijew Posad). W ostatniej z górą dekadzie nawiązano owocną współpracę z David Yellin College of Education w Jerozolimie (Izrael), a pracownicy obu Wydziałów angażowali się w finansowany ze środków Unii Europejskiej międzynarodowy projekt pn. TORAL, którego ważnym uczestnikiem był Uniwersytet w Kayseri (Turcja). Uczelnia jest wieloletnim uczestnikiem programu Erasmus Plus.

Istotnym instrumentem działania na rzecz nauki polskiej i szerzej, w obszarze nauk społecznych i humanistycznej, jest ukazujące się w ChAT od 2010 r. wysokopunktowane czasopismo „Studia z Teorii Wychowania” redagowane pod kierunkiem czołowej postaci polskiej pedagogiki prof. Bogusława Śliwerskiego.

Proces realizacji zadań Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej nie był się oczywiście bez trudności. W ostatnich latach niepokojący

był zwłaszcza spadek liczby kandydatów na studia, a także względnie niski poziom finansowania, z którym mierzy się ogół uczelni publicznych w Polsce.

6. Wnioski i podsumowanie

Na tle przyjętego szeroko, także w Polsce i Unii Europejskiej, pojmowania misji publicznej uniwersytetu, działalność warszawskiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej może być odbierana jako w zadowalającym stopniu i zarazem w specyficznym profilu realizująca cele stawiane przez społeczeństwo i państwo szkole wyższej. Na gruncie przeprowadzonych analiz należy przyjąć, że misja publiczna ChAT realizuje się przede wszystkim w czterech następujących wymiarach: kształcenie kadr dla mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich, badania nad mniejszościami wyznaniowymi, w tym nad ich pozycją w społeczeństwie i państwie, działalność na rzecz inkluzji społecznej i spójności społecznej w skali ponadlokalnej, a także prowadzenie działalności dydaktyczno-naukowej w zakresie nauk społecznych i humanistycznych. Sumarycznie to ujmuje dokument pt. „Strategia rozwoju Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w latach 2024–2028”, stwierdzając, że ChAT:

Jako uczelnia publiczna pełni wyjątkową rolę w kształceniu kadr dla potrzeb Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz dla instytucji oświatowych i socjalnych oczekujących od absolwentów łączenia wysokich kompetencji merytorycznych i etosowych. ChAT jako szkoła wyższa pełni szczególną funkcję kulturową w zakresie integracji różnych tradycji wyznaniowych oraz dyskursu dotyczącego kształtu życia społecznego w Polsce jako państwie demokratycznym, obywatelskim i pluralistycznym („Strategia rozwoju... 2024).

W toku przedstawianych działań zarówno na forum uczelni, jak i w jej aktywności zewnętrznej, ujawniają się i uzyskują szeroką sankcję w szczególności następujące wartości i powiązane z nimi kompetencje: wolność wyrażania odmienności, czyli wolność od uniformizacji,

szacunek dla różnorodności, otwartość na dialog, solidarność, gotowość do współpracy w warunkach głębokiego pluralizmu wyznaniowego, światopoglądowego, kulturowego, narodowego, tolerancja, kreowanie przestrzeni do swobodnego poszukiwania prawdy, gotowość do kompromisu i poszukiwania łączącego minimum aksjologicznego, wreszcie budowania wspólnoty uczelnianej, która nierzadko staje się w świecie uniwersyteckim dobrem zapoznanym (Nowakowska-Siuta 2018, 255). Wszystkie one niewątpliwie mają walor emancypacyjny, umacniający podmiotowość członków społeczności akademickiej, a zwłaszcza wkraczającego w dorosłość grona studentów (Żłobicki 2006, 201–202). Znaczenie ukształtowanego w tym kontekście etosu, zestawu takich postaw i umiejętności ich tworzenia, jest niezaprzeczalne jeśli idzie o dobro społeczeństwa obywatelskiego, spójności społecznej i demokracji. W ciągu ponad 70 lat działalności, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie ze względu na zakotwiczenie w wartościach pluralistycznego, nierzymskokatolickiego chrześcijaństwa, stała się z mandatu państwa unikalnym, choć niewielkim, ośrodkiem akademickim krzewiącym postawy w Polsce wciąż dość słabo obecne.

Bibliografia

Akty prawne rangi ustawowej

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z 2001 r. Nr 28, poz. 319, z 2006 r. Nr 200, poz. 1471, z 2009 r., Nr 114, poz. 946.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchji duchownej, Dz. U. z 1928 r. Nr 38 poz. 363.

Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1936 r. Nr 30 poz. 240.

- Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimeńskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1936 r. Nr 30 poz. 241.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1966.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 265.
- Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 544.
- Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 509.
- Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2015 r. poz. 483.
- Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 85.
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1874.
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2022 r. poz. 2616.
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 51.
- Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2014 r. poz. 1798.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 8.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 47.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2015 r. poz. 13.

Ustawa z dnia 16 marca 2000 r. o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, t.j. Dz. U. z 2021 r. poz. 1365.

Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 1571, 1871, 1897, z 2025 r. poz. 619, 620, 621, 622, 1162.

Inne akty prawne

„Statut Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie z dnia 12 grudnia 2024 r.” 2024. Dostęp: 2025.09.30. https://bip.chat.edu.pl/images/Dokumenty/Uchwal%C5%9By%20Senatu/2024_Uchwal%C5%9By%20Senatu/Statut%20ChAT%20z%20dnia%2012%20grudnia%202024.pdf.

Literatura

Ambroży, Marek, red. 2004. *50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

Bilewicz, Michał (2019). „Uniwersytet różnorodny politycznie i kulturowo, czyli jak wspiąć się na naukowe szczyty. W *Uniwersytet XXI wieku. Między uniwersytetem Humboldta a uniwersytetem badawczym*. Red. Jan M. Brzeziński, Tadeusz Wallas, 49–63). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Brzozowski, Wojciech. 2014. „Konstytucyjna wolność badań naukowych i ogłaszania ich wyników.” W *Prawo nauki. Zagadnienia wybrane*.

- Red. Aleksander Jakubowski, Aleksandra Wiktorowska, 25–45. Warszawa: LexisNexis.
- Charkiewicz, Jarosław, red. 2022. *Uczelnia dialogu. Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Gastpary, Woldemar. 1974. „Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego.” *Rocznik Teologiczny* 16: 5–51.
- Jaspers, Karl 2017. *Idea uniwersytetu*. Tłum. Wojciech Kunicki. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Karski, Karski. 2007. *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- „Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu EkonomicznoSpołecznego i Komitetu Regionów w sprawie Europejskiej strategii na rzecz szkół wyższych.” *eur-lex.europa.eu* Dostęp: 2025.09.20. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/HTML/?uri=CELEX:52022DC0016>
- Lenczewski, Mikołaj. 1992. *Studium teologii prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1925–1939*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.
- Maciuszko, Janusz T. 2004. „Dzieje ChAT w latach 1954–1966.” W *50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*. Red. Marek Ambroży, 9–29. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- „Magna Charta Universitatum.” 1988. Dostęp: 2025.09.20. <https://www.magna-charta.org/magna-charta/en/magna-charta-universitatum/mcu-1988>.
- Milerski, Bogusław. 2017. „Teologia między normatywnością konfesyjną a wolnością badań naukowych.” W *200 lat teologii uniwersyteckiej w Warszawie*. Red. Magdalena Butkiewicz, Jakub Sławik, Jarosław A. Sobkowiak, 191–199. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.
- Nowak, Witold M. 2012. „Idea uniwersytetu wobec nowej sytuacji kulturowej.” W *Idea uniwersytetu dziś. Perspektywa filozoficzna*.

- Red. Magdalena Żardecka-Nowak, Jadwiga Skrzypek-Faluszczak, 67–80. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Nowakowska-Siuta, Renata. 2018. *Romantyczny i pragmatyczny. Idea niemieckiego uniwersytetu neohumanistycznego i jej społeczne rekonstrukcje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Orazani, Nima S., i Katherine J. Reynolds, Harry Osborne., 2023. „What works and why in interventions to strengthen social cohesion. A systematic review.” *Journal of Applied Social Psychology* 53 (10): 938–995.
- Pańkowski, Jerzy. 2024. „Sprawozdanie Rektora z działalności (z realizacji strategii rozwoju) Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie za kadencję w latach 2020–2024 (czerwiec 2024).” W https://chat.edu.pl/app/uploads/2025/03/sprawozdanie_rektora_z_realizacji_strategii_rozwoju_na_bip.pdf (Dostęp: 2025.09.20).
- Putnam, Robert D. 2007. „E Pluribus Unum. Diversity and community in the 21st century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture.” *Scandinavian Political Studies* 3: 137–174.
- Sowa, Kazimierz Z. 2014. Ponadczasowość i autonomia vs przedsiębiorczość uniwersytetu. W *Dostojny uniwersytet?* Red. Anna Śliż, Marek A. Szczepański, 119–139. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- „Strategia rozwoju Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w latach 2024–2028 (załącznik do uchwały nr 1/2024 Senatu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie z dnia 25 stycznia 2024 r. w sprawie przyjęcia strategii rozwoju Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w latach 2024–2028.” 2024. W https://bip.chat.edu.pl/images/Dokumenty/Uchwały%20Senatu/2024_Uchwały%20Senatu/2024_01_25_Uchwała%20nr%201_w%20sprawie%20przyjęcia%20strategii%20Akademii.pdf (dostęp: 2025.09.20).
- Twardowski, Kazimierz. 1933. *O dostojęństwie uniwersytetu*. Poznań: Uniwersytet Poznański.

- Sztumpka, Piotr 2019. „Misja uniwersytetu dzisiaj.” W *Uniwersytet XXI wieku. Między uniwersytetem Humboldta a uniwersytetem badawczymi*. Red. Jan M. Brzeziński, Tadeusz Wallas, 23–31. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Walencik, Dariusz. 2008. „Status prawny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 11: 99–117.
- Zieliński, Tadeusz J. 2012. „Utworzenie Wydziału Pedagogicznego ChAT.” *Studia z Teorii Wychowania* 2 (5): 9–18.
- Zieliński, Tadeusz J. 2014. „Regulacja sytuacji prawnej związków wyznaniowych.” W *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*. Red. Artur Mezglewski, 360–365. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Zieliński, Tadeusz J. 2018. „Seminaria duchowne, seminaria i szkoły teologiczne nierzymskokatolickie w prawie polskim.” *Rocznik Teologiczny* 60 (4): 629–656.
- Zieliński, Tadeusz J. 2019. „Konstytucyjna regulacja kształcenia, wychowania i nauki w Polsce.” W *Odwaga odpowiedzialności. Demokratyczne przemiany życia społecznego w refleksji pedagogicznej*. Red. Renata Nowakowska-Siuta, Tadeusz J. Zieliński, 52–67. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Żłobicki, Wiktor. 2006. „Podmiotowość człowieka jako podstawa edukacji akademickiej.” W *Problemy edukacji w szkole wyższej*. Red. Alicja Szerlag, 187–203. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Recenzje

MARCIN WALCZAK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8189-6392](https://orcid.org/0000-0002-8189-6392)

Rocznik Teologiczny
LXVII – z. 3/2025
s. 601-613
DOI: 10.36124/rt.2025.25



Ehrman, Bart D. 2024. *Fałsz. Kto pisał w imieniu Boga i dlaczego autorzy Biblii nie są tymi, za których ich mamy*. Tłum. Maciej Studencki. Warszawa: Wydawnictwo Filtry. ISBN: 978-83-68180-13-8, ss. 344.

Ehrman, Bart D. 2024. *Fałsz. Kto pisał w imieniu Boga i dlaczego autorzy Biblii nie są tymi, za których ich mamy*. Trans. Maciej Studencki. Warszawa: Wydawnictwo Filtry. ISBN: 978-83-68180-13-8, pp. 344.

Pośród wielu problemów i zagadnień związanych z naukowymi badaniami nad Nowym Testamentem niektóre mają charakter raczej formalny, a tym samym nie budzą wielkiego zainteresowania szerokiego grona odbiorców. Jednym z takich zagadnień jest pseudoepigrafia, która dla osób zanurzonych w świat egzegezy czy choćby studiujących teologię jest czymś dość oczywistym, ale dla laików pozostaje tematem raczej nieznanym. Dla świata nauki od dość dawna jest jasne, że niektóre pisma wczesnochrześcijańskie, w tym także biblijne, nie zostały napisane przez osoby, którym to autorstwo jest tradycyjnie przypisywane. Co więcej, chodzi również o sytuacje, kiedy sami autorzy przedstawiają

¹ Dr Marcin Walczak, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

się jako ktoś, kim nie są. Sztandarowy przykład to tak zwane listy pasterskie, których autor podaje się za apostoła Pawła, a według ogromnej większości badaczy z wielu powodów być nim nie może. Czy w naszej refleksji teologicznej, nie mówiąc już o naszym przekazie wiary, przykładamy wystarczającą wagę do tego zagadnienia? Czy jest ono należycie przemyślane i dostrzeżone, czy też raczej dla komfortu słuchaczy odsuwane na dalszy plan i lekceważone? Wydaje się, że często to ta druga odpowiedź odpowiada rzeczywistości. Dlatego ważnym bodźcem do refleksji na temat pism pseudoepigraficznych wczesnego chrześcijaństwa może okazać się książka Barta Ehrmana o nośnym i publicystycznym tytule „Fałsz”. Anglojęzyczny oryginał ukazał się w 2011, obecnie zaś pojawił się na rynku polski przekład tej pracy.

Bart D. Ehrman to znany w świecie badacz Nowego Testamentu, emerytowany profesor Uniwersytetu Karoliny Północnej oraz autor kilkudziesięciu książek, spośród których niektóre mają status bestsellerów. To także popularny mówca i uczestnik debat, w których mierzy się zwłaszcza z konserwatywnymi uczonymi protestanckimi. Ehrman wyraża z kontekstu chrześcijańskiego, jego przygoda z badaniem Pisma świętego zaczęła się w ramach ewangelikalizmu. Z biegiem lat i pod wpływem swoich naukowych poszukiwań przeszedł najpierw na pozycję szeroko rozumianego liberalnego chrześcijaństwa, obecnie zaś deklaruje się jako agnostyk. Polscy czytelnicy mieli dotąd okazję zapoznać się z czterema książkami Barta Ehrmana. Pierwsza z nich, „Prawda i fikcja w Kodzie Leonarda da Vinci”, ukazała się w 2005 roku na fali popularności dziś już niemal zapomnianej powieści Dana Browna. Kolejne pozycje to „Przeinaczanie Jezusa” (2009), „Naśladowcy Jezusa. Prawda i fałsz – Piotr, Paweł i Maria Magdalena” (2010) oraz monumentalny wstęp do Nowego Testamentu pod tytułem „Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej” (2014). Dlaczego nie doczekaliśmy się dotąd na przykład tłumaczenia ważnej pracy o Jezusie historycznym jako proroku apokaliptycznym („Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium”? Trudno powiedzieć. Zamiast tego

pojawiła się książka na bardziej skandalizujący czy prowokujący temat, co być może pokierowane jest względami rynkowymi.

Ukazanie się w języku polskim kolejnej książki Ehrmana to niewątpliwie dobra wiadomość dla wszystkich, którzy interesują się krytyczno-historycznym podejściem do Nowego Testamentu i początków chrześcijaństwa. To praca, która w przystępny sposób, ze swadą i nastawieniem ewidentnie polemicznym wobec klasycznych podejść do problemu poddaje analizie zagadnienie pism pseudoepigraficznych w ramach literatury wczesnochrześcijańskiej. Zgodnie z tytułem książki pisma te Ehrman nazywa wprost fałszerstwami, dowodząc między innymi, że za takie uznawano je niekiedy już w starożytności. Pozycja składa się ze wstępu i ośmiu rozdziałów, które po kolei wprowadzają czytelnika w świat starożytnych fałszerstw w ogólności, a następnie w przestrzeń takowych fałszerstw dokonywanych przez chrześcijan.

We wstępie Ehrman, wychodząc od autobiograficznej anegdoty o tym, jak okłamał ojca w młodości, przedstawia swój punkt widzenia na temat wartości prawdy. Wskazuje wstępnie problem, jakim jest udawanie przez niektórych autorów pism wczesnego chrześcijaństwa, że są kimś, kim w rzeczywistości nie są. W odróżnieniu od wielu badaczy związanych tak czy inaczej z chrześcijaństwem, Ehrman nazywa to działanie fałszerstwem. Jeśli ktoś podpisywał swoje dzieło jako Piotr, Paweł czy Tomasz, a faktycznie nie był tą osobą, to „kłamał na temat swojej prawdziwej tożsamości” (s. 21).

Rozdział pierwszy wprowadza pewne ramy pojęciowe związane z zagadnieniem fałszerstwa. Autor pokazuje współczesne przykłady fałszerstw, twierdząc, że ich zdemaskowanie zawsze wiąże się ze skandalem i społecznym potępieniem. Spektakularnym przypadkiem przywołanym przez Ehrmana są rzekome pamiętniki Adolfa Hitlera, sfabrykowane z wielkim namaszczeniem przez niejakiego Konrada Kujau i cieszące się wielką popularnością w latach 80. XX wieku. Autor tego fałszerstwa nie tylko został surowo potępiony przez opinię publiczną, ale też spędził kilka lat w więzieniu. Zdaniem wielu teologów i egzegetów inaczej jednak

traktowano tego rodzaju sprawy w starożytności. Eksperci od Nowego Testamentu i wykładowcy akademicki lubią powtarzać, że antyk nie znał pojęcia fałszerstwa w naszym współczesnym sensie, że nikt nie dbał o to, kto jest faktycznie autorem jakiegoś tekstu, że nie potępiano ludzi, którzy podpisywali się pod swoimi dziełami nie swoim imieniem. Ehrman obala te akademickie mity, podając wiele starożytnych przykładów tego, że fałszerstwo było zawsze uznawane za coś złego – nawet jeśli nie było przestępstwem. Było tak zarówno w antyku pogańskim, jak i w środowisku chrześcijańskim. Autor wyjaśnia też podstawowe pojęcia związane z omawianym zagadnieniem, takie jak pseudonimia, ortonimia czy pseudoepigrafia. Ehrman pokazuje także, że istotnym pytaniem jest to o motywację kierującą fałszerzami. Najciekawsze jest często właśnie to, dlaczego ktoś chciał, by jego tezy uchodziły za poglądy znanych apostołów czy liderów wczesnego chrześcijaństwa. Ale żadne motywacje nie zmieniają – zdaniem badacza – faktu, że dopuszczający się takich rzeczy twórcy byli po prostu oszustami. „Mieli do przekazania pewną prawdę i z radością kłamali, byle rozgłosić ją jak najszerzej” (s. 60).

W drugim rozdziale Ehrman przechodzi do konkretnej grupy tekstów pseudoepigraficznych, które krążyły w obiegu wczesnego chrześcijaństwa. Chodzi o księgi, których autorzy podają się za apostoła Piotra. Najpierw przedstawione zostają teksty, które nie są pisane w imieniu Piotra, lecz opowiadają o jego życiu w sposób zupełnie fikcyjny. Chodzi generalnie o „Dzieje Piotra”, w których apostoł ten pojedykuje się w spektakularny sposób z Szymonem Magiem o to, który z nich okaże się prawdziwym reprezentantem sił boskich na ziemi. To właściwie odrębne zagadnienie względem pseudoepigrafii, Ehrman jednak twierdzi, że jedno pomaga zrozumieć drugie. Skoro chrześcijanie nie mieli oporów, by wymyślać historie o życiu Piotra, mogli też pisać teksty w jego imieniu. Po co? Oczywiście po to, by wesprzeć autorytetem największego apostoła swoje poglądy teologiczne. „Różni chrześcijanie prezentowali konkurencyjne założenia, poglądy, praktyki i teologie, a wszyscy potrzebowali «autorytetu» apostołskiego, który by ich poparł” (s. 71–72).

Jakie teksty uważane są przez egzegetów właśnie za te, które nie zostały napisane przez Piotra mimo deklaracji autora, że Piotrem jest? Ehrman przedstawia najpierw słynną Ewangelię Piotra – jedyny tekst pierwotnego chrześcijaństwa, który zawiera bezpośredni opis zmartwychwstania Jezusa jako wydarzenia. Następnie mowa o Apokalipsie Piotra i Liście, który wchodzi w skład tak zwanych *Pseudoklementyn*. Wreszcie, po zbudowaniu napięcia, Ehrman przechodzi do dwóch listów obecnych w kanonie Nowego Testamentu. Pierwszy i Drugi List Piotra nie może pochodzić jego zdaniem od księcia apostołów, z wielu powodów formalnych i merytorycznych. Głównym z nich jest domniemany analfabetyzm Piotra. Tezy te nie są niczym nowym i dość powszechnie są przyjmowane przez egzegetów. Zaletą analizy Ehrmana jest klarowne wyłożenie tej sprawy, przedstawienie argumentów i zasianie moralnego niepokoju. Czy powinniśmy przechodzić do porządku dziennego nad tym, że w naszym biblijnym kanonie są pisma, których autorzy udają kogoś, kim nie są? Czy nie domaga się to pewnej refleksji etycznej i teologicznej?

W trzecim rozdziale Ehrman roztacza przed czytelnikiem kolejne pole badawcze, jakim są pisma pseudoepigraficzne przypisywane Pawłowi. Tu również autor najpierw analizuje teksty opisujące wydarzenia z życia Pawła. Pojawia się pytanie, czy jest to zasadny zabieg, czy też jednak źródło pewnego zamętu. Legendy o apostołe nie są tym samym, co pisma, w których starożytny autor chrześcijański podaje się za Pawła. Wydaje się, że lepiej byłoby te zagadnienia wyraźnie oddzielać, nawet jeśli jest w nich jakiś wspólny mianownik. W każdym razie amerykański badacz opisuje słynne „Dzieje Pawła i Tekli”, wedle których apostoł był przede wszystkim piewą wstrzemięźliwości seksualnej, uznając jej rozstrzygające znaczenie dla zbawienia człowieka. Następnie Ehrman pokazuje Marcjona jako fałszerza pism Pawłowych – oczywiście bardzo swobodnego, gdyż nie tyle piszącego nowe księgi, co usuwającego z listów Apostoła Narodów fragmenty nawiązujące do znienawidzonego przez herezjarchę Starego Testamentu. Innym spektakularnym przykładem

pseudoepigrafu Pawłowego jest fikcyjna korespondencja pomiędzy apostołem a wielkim filozofem stoickim Seneką. Zdaniem Ehrmana cel tekstu był jasny – chodziło o pokazanie, że Paweł był cenionym przez wielkich intelektualistów pogańskich myślicielem, a tym samym i chrześcijaństwo jako takie cieszyło się od początku wielką estymą elit intelektualnych imperium rzymskiego. Najważniejsze są jednak znów teksty, które znalazły się w Nowym Testamencie właśnie jako listy Pawła, a w rzeczywistości nie zostały przez niego napisane. Ehrman reprezentuje tu opcję najbardziej rygorystyczną, uznając za autentyczne listy Pawłowe tylko siedem listów bezspornych. Pseudoepigrafami lub – jak woli autor – fałszerstwami są zatem 1 i 2 Tm, Tt, Kol, Ef i 2 Tes. Ten ostatni przypadek jest szczególnie ciekawy, ponieważ autor 2. Listu do Tesaloniczan sam ostrzega czytelników przed fałszywym listem, nienapisanym przez niego (a więc rzekomo przez Pawła). Ehrman podkreśla z pewną ironią, że ów list, przed którym ostrzega autor, być może jest po prostu 1. Listem do Tesaloniczan. Możliwe zatem, że ktoś, kto podaje się za Pawła, ostrzega przed pismem rzeczywistego Pawła.

Czwarty rozdział książki nosi tytuł: „Czy kłamstwa i oszustwa da się wyjaśnić jakoś inaczej?”. To ważna część pracy Ehrmana, ponieważ wykazuje on w niej, że rozpowszechniona wśród badaczy teoria dotycząca pseudoepigrafii jest błędna. Chodzi o przekonanie, że w starożytności praktyka podpisywania tekstów imieniem kogoś o wielkim autorytecie była powszechna i nie miała na celu wprowadzania kogokolwiek w błąd. Takie działania nie były w każdym razie – twierdzą badacze – uznawane za zło moralne, a takie ich traktowanie jest czystym anachronizmem. Ehrman, jak się wydaje, dowodzi, że to nieprawda. To prawdopodobnie najcenniejszy element jego pracy. Po pierwsze, mamy świadectwa starożytne, pokazujące, że podpisywanie swoich prac imieniem kogoś innego było uznawane przez ludzi za karygodne oszustwo. Po drugie, trudno wyobrazić sobie, by ludzie to robiący mieli w zamyśle co innego, jak tylko oszukanie swoich czytelników. Tym bardziej, że nie chodzi po prostu o podpisanie jakiegoś rozważania imieniem „Piotr”, ale o bezpośrednie

nawiązania autobiograficzne, jak opowieść o tym, że autor listu był na górze z Jezusem w czasie przemienienia (por. 2 P 1,18). Po trzecie, istnieje faktycznie tylko jedna wzmianka w tekstach starożytnych, sugerująca przypisywanie przez ludzi swoich odkryć własnemu mistrzowi. Chodzi o słowa Jamblicha dotyczące szkoły Pitagorasa. Nic nie potwierdza jednak tego, by taka praktyka była powszechna. Wiele jest natomiast świadectw mówiących co innego. Ehrman odrzuca także wreszcie teorię mówiącą, że pseudoepigrafy da się wyjaśnić udziałem sekretarzy – nieraz dość twórczym – w spisywaniu listów apostołskich. Z wielu powodów takie wyjaśnienie jest mało prawdopodobne. Dlatego Ehrman stwierdza bezceremonialnie: „Te listy nie zostały sporządzone przez sekretarzy. Napisali je późniejsi chrześcijańscy autorzy podszywający się pod Pawła” (s. 172).

W kolejnym rozdziale Ehrman analizuje następną grupę fałszerstw, a mianowicie te z nich, które wiązały się z polemiką chrześcijańską z Żydami i poganami. Niektóre z omawianych tu pism pojawiały się już wcześniej i teraz powracają w nowym kontekście, np. Ewangelia Piotra. Oprócz tego omówiona zostaje Ewangelia Nikodema i szereg pism związanych z osobą Piłata. Teksty z tej ostatniej grupy w większości przypadków mają na celu pokazanie braku winy urzędnika, który skazał Jezusa na śmierć. To Żydzi są głównymi winowajcami ukrzyżowania Chrystusa, natomiast Rzymianie, uosabiani właśnie przez Piłata, niechętnie podporządkowali się temu dążeniu. Tym samym „piłackie” apokryfy kontynuują i zaostrzają kurs obrany już w księgach kanonicznych Nowego Testamentu, gdzie podkreśla się coraz mocniej winę reprezentantów narodu żydowskiego w skazaniu Mistrza z Nazaretu na śmierć, relatywizuje się zaś winę Rzymian. Wynika to w oczywisty sposób z kontekstu historycznego Kościoła pod koniec I i w II wieku, kiedy to dokonał się już rozbrat pomiędzy wspólnotą chrześcijańską a synagogą, natomiast poganie stawali się coraz częściej chrześcijanami. Nie zmienia to faktu, że istnieją także pisma pseudoepigraficzne kierujące swe polemiczne ostrze przeciwko poganom. Ciekawy jest również

wątek pism przypisywanych Jezusowi, choćby list napisany rzekomo przez Niego do króla Abgara, proszącego Go o cudowne uzdrowienie.

Polemiki z Żydami i poganami to jeszcze nic w porównaniu z gorącymi sporami, jakie chrześcijanie pierwszych wieków toczyli pomiędzy sobą. Dlatego w szóstym rozdziale Ehrman analizuje fałszerstwa dokonywane w ramach konfliktów pomiędzy nauczycielami wiary, którzy uznawali się wzajemnie za błędzących i nieortodoksyjnych. Chrześcijanie „najgorętsze spory wiedli [...] z innymi chrześcijanami – o to, w co powinno się wierzyć i jak powinno się żyć” (s. 216). Nie wahano się powoływać na autorytet wielkich apostołów, by zwalczać teologicznych oponentów. Jakie pisma wpisują się w ten nurt? Ehrman sytuuje tu choćby List do Kolosan, zwalczający trudne do pełnego zrekonstruowania poglądy związane z radykalną ascezą i czcią oddawaną aniołom. Inne przykłady to List Jakuba polemizujący z teologią środowisk powołujących się na myśl Pawła apostoła. Wreszcie, już spoza kanonu, mamy tu *Pseudoklementyny* i inne teksty, pokazujące radykalną opozycję pomiędzy Piotrem i Pawłem. Wreszcie Ehrman przywołuje także Dzieje Apostolskie, które w swoisty sposób są częściowo pseudoepigrafem. Nie mamy w nich imienia autora, jednak podaje się on w niektórych momentach za towarzysza podróży Pawła (słynne przejścia do pierwszej osoby liczby mnogiej), co z wielu powodów jest wątpliwe. Ważne są także księgi pisane w ramach polemiki z chrześcijańskim gnostycyzmem. Do pseudoepigrafii uciekała się w tym sporze tak strona gnostycka, jak i ortodoksyjna.

W rozdziale ósmym Bart Ehrman pisze o zjawiskach, które nie są wprost fałszerstwami, ale są jego zdaniem innymi formami błędów, pomyłek, a nieraz zawinionych oszustw w zakresie piśmiennictwa wczesnego chrześcijaństwa. Najpierw mamy tu fakt nieprawdziwych atrybucji niektórych tekstów. Ewangelie Mateusza, Marka, Łukasza i Jana nie zostały podpisane tymi imionami, lecz z biegiem kolejnych dekad po ich powstaniu przypisano je tym postaciom z początków chrześcijaństwa. Nie ma tu złej woli, chęci wprowadzenia kogoś w błąd.

Teolodzy chrześcijańscy chcieli prawdopodobnie jasno pokazać pierwotność i apostołskie korzenie Ewangelii kanonicznych, więc dociekali, kto konkretnie stoi za ich autorstwem. W związku z tym „te księgi nie są fałszerstwami” (s. 264). Ich przypisanie do postaci, które nie były raczej ich autorami, samo w sobie jest jednak także ciekawym zagadnieniem dla badaczy Pisma świętego. Oprócz przypadku czterech Ewangelii kanonicznych przykładem takiej sytuacji jest List do Hebrajczyków, tradycyjnie przypisywany Pawłowi. Kolejnym zagadnieniem, które powiązane jest z fałszerstwem, choć nie jest z nim tożsame, są fabrykacje. Chodzi o zmyślanie historii z życia Jezusa czy apostołów. Przykładem tekstu będącego wedle Ehrmana od początku do końca fabryką jest Protoewangelia Jakuba. Również w księgach kanonicznych nie brakuje takowych zmyśleń. Jeśli wierzyć autorowi, znajdują się one choćby w *Dziejach Apostolskich*. Inną wartą odnotowania kategorią procederów literackich omawianych w tym rozdziale są zafałszowania. Chodzi o ingerencje kopistów w tekst ksiąg skądinąd ortonimicznych. Klasycznym przykładem jest *passus* 1 Kor 14,33–35, przedstawiający postulat milczenia kobiet na zgromadzeniach chrześcijańskich, a niemal na pewno niepochozący od Pawła. Konkludując swoje rozważania, Ehrman stwierdza gorzko, że wielu chrześcijan oszukiwało innych, podpisując swoje pisma cudzym imieniem. Sami prawdopodobnie nie chcieliby być tak oszukiwani, a tym samym ich czyn sprzeciwiał się złotej regule Jezusa (Mt 7,12).

Książkę samą w sobie, jak i fakt jej polskiego wydania trzeba zasadniczo ocenić pozytywnie. Poruszenie ważnego tematu, jakim jest pseudoepigrafia we wczesnym chrześcijaństwie, to coś bardzo cennego dla polskiej debaty teologicznej. Konkretnie i wyraziste tezy, nazywanie omawianego procederu wprost fałszerstwem i kłamstwem, nie pozostawia czytelnika obojętnym. Dobrze, że zwrócono uwagę na tak ważny problem, który często jest pomijany czy lekceważony. Jeśli chodzi o pisma spoza kanonu, to sprawa może wydawać się mało istotna. Co jednak z faktem, że także w naszym Nowym Testamencie mamy listy, których

autor podszywa się pod Pawła lub Piotra, choć nimi nie jest? Trudno przejść nad tym do porządku dziennego. Tradycyjne wyjaśnienia, wedle których taka praktyka była czymś normalnym w starożytności, są już nie do utrzymania. Być może to, że Ehrman tego dowiódł, jest największą wartością omawianej publikacji. Jej wielkim walorem jest też sposób przekazu. Język Ehrmana jest tak żywy, pociągający, że od lektury trudno się oderwać. Swoje tezy autor przedstawia ze swadą i zacięciem, przeplatając je anegdotami i przykładami ze współczesnego świata. Niewątpliwie Ehrman jest mistrzem popularnonaukowego pisania o początkach chrześcijaństwa. Autorzy wierzący mogą uczyć się od agnostyka takiego sposobu prezentacji treści dotyczących Nowego Testamentu. Wiara, którą chrześcijańscy teolodzy z definicji podzielają, a której Ehrman już nie podziela, nie musi oznaczać zadęcia i napuszenia w podejściu do tekstów biblijnych.

Ehrman nie dokonał żadnego epokowego odkrycia, gdy chodzi o sam fakt i przykłady pseudoepigrafii, zarówno tej nowotestamentalnej, jak i pozakanonicznej. To, o czym pisze, można też wyczytać w podręcznikach i wstępach do Nowego Testamentu, w komentarzach biblijnych i w dziesiątkach prac egzegetycznych. Wkładem Ehrmana jest jednak, po pierwsze, obalenie naukowego mitu o tym, jakoby w starożytności pseudoepigrafia była uznawana za zjawisko zupełnie neutralne moralnie i praktykowane wręcz z powodu pokory autora. Po drugie zaś, trzeba docenić to, że amerykański badacz postawił sprawę jasno – takie praktyki były po prostu oszustwem, fałszerstwem. Choćbyśmy nie wiadomo jak się starali, nie da się ich uprawomocnić moralnie.

Książka „Fałsz” budzi, rzecz jasna, kilka wątpliwości. Podstawowa została już zasygnalizowana. Otóż Ehrman łączy ze zjawiskiem pseudoepigrafii także zmyślenia czy fabrykacje. Nie wydaje się to do końca trafione. Przede wszystkim są to po prostu dwa zupełnie różne zjawiska. Owszem, jedno może jakoś wskazywać na możliwość drugiego. Jasny jest argument Ehrmana – skoro chrześcijanie tworzyli własne opowieści o Jezusie czy Piotrze, mogli też tworzyć dokumenty, których autorstwo

im przypisywali. Jednak jest spora różnica pomiędzy jednym i drugim zjawiskiem. Leży ona także na poziomie etycznym, czego autor zdaje się nie zauważać. Pseudoepigrafia jest jakąś formą oszustwa, trudno się z tym nie zgodzić. Ktoś udaje kogoś, kim nie jest, by przeforsować swoje poglądy. Natomiast sytuacja, w której chrześcijańscy pisarze opowiadają historie, które nie miały faktycznie miejsca, kompletnie nie musi być odczytywane jako oszustwo. Cała biblijna tradycja zasadza się na opowiadaniu historii, które mają przekazywać orędzie teologiczne. Żydowska kultura mocno opierała się na opowiadaniu znaczących narracji, które nazwalibyśmy legendami. Tradycja midraszy jest tego jasnym świadectwem. Czy ich twórcy chcieli oszukiwać, wprowadzać w błąd? Niewątpliwie nie – chcieli jedynie przekazać istotne orędzie, nadając mu ramy narracyjne. Chrześcijanie wchodzą w tę tradycję, a tworzone przez nich opowieści to nie kłamstwa, lecz legendy. Takie wyjaśnienie wydaje się bardziej sensowne niż zakładanie z góry, że ci ludzie chcieli wprowadzać odbiorców w błąd co do prawdy historycznej.

Tyle, gdy chodzi o wątpliwości merytoryczne. Od strony formalnej trzeba pochwalić wydawcę za zorganizowanie dobrego, płynnego przekładu i za imponującą estetycznie okładkę. Błędów redakcyjnych jest bardzo mało, a omyłkowe pozostawienie w tekście skierowanej do redaktorów uwagi tłumacza na stronie 166 może co najwyżej budzić uśmiech tych spośród czytelników, którzy zdają sobie sprawę z niedrów złożonej i wieloosobowej pracy wydawniczej.

Co ostatecznie może wnieść książka Ehrmana do naszej refleksji teologicznej? Po pierwsze, pokazuje ona i uświadamia, że ewangelizacja nie powinna opierać się na żadnego rodzaju fałszu czy manipulacji. Cel nie uświęca środków. Musimy zdobyć się na odwagę, by stwierdzić, że choć zgadzamy się z treścią ksiąg takich jak List do Efezjan, negatywnie oceniamy fakt, iż autor tego tekstu podawał się za kogoś, kim nie był. Co więc począć z przekonaniem o tym, że księgi biblijne są natchnione i zawierają słowo Boże? Otóż wydaje się, że to przekonanie w ogóle nie kłóci się z uznaniem faktu pseudoepigrafii i z negatywną oceną

tego zjawiska. Nieomyślność Biblii leży w nieomyślności Bożego słowa skierowanego do człowieka. Bóg wykorzystał słowa konkretnych ludzi, by przekazać nam swoje orędzie. Czy wykorzystywał słowa tylko ludzi doskonałych, nieskazitelnych? Mógł przecież posłużyć się nawet pismami autorstwa ludzi, którzy, formalnie rzecz biorąc, dokonali oszustwa. Zauważenie tego może nam pomóc porzucić szkodliwy biblicyzm, który bezpośrednio i dosłownie utożsamia słowo Boże z Biblią, w taki sposób, jakby była ona księgą dosłownie podyktowaną przez Boga ludzkim autorem. Wiemy, że Kościół widzi to dziś inaczej. W Adhortacji *Verbum Domini* Benedykt XVI zauważył, że „wiara chrześcijańska nie jest «religią Księgi»: chrześcijaństwo jest «religią „słowa” Bożego», nie «słowa spisane­go i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego»” (nr 7). Nie chodzi więc o księgę, lecz o zawarty w niej przekaz. Sama księga ma swój ludzki kontekst powstania. Dlatego, jak czytamy w Konstytucji *Dei Verbum*: „By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą” (nr 12). Owe sposoby, które zwykło się stosować, to być może także fałszerstwo. Bóg ze zła wyprowadza dobro, a gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze mocniej działa łaska (por. Rz 5,20). Czy także ze zła moralnego w postaci fałszerstwa Bóg nie mógł wyprowadzić dobra?

Patrząc natomiast szerzej i głębiej, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Fenomen pseudoepigrafii odsłania świat wczesnochrześcijańskiej polemiki, zarówno tej na zewnątrz, jak i wewnątrz chrześcijaństwa. Gorące spory, podziały, różnice sięgające tak daleko, że aż prowokujące do wzajemnego odsądzania się od czci i wiary – oto część prawdy o pierwotnym chrześcijaństwie, o której często się zapomina. Ehrman przypomina, że początki Kościoła to pełen życia tygiel, daleki od mitu doskonałej zgodności pierwszych chrześcijan, rozbitej rzekomo dopiero po wiekach. Chrześcijanin może odczytać to pozytywnie – nigdy

nie było innego Kościoła niż pełen napięć i sporów. Tęsknota za idyllą prowadzi donikąd. Pozostaje ufność w to, że Duch jednoczy nas ponad podziałami i prowadzi Kościół drogami Chrystusa.



Goniszewski, Piotr. 2021. „Jezus zwany Mesjaszem, co się tłumaczy Chrystus” (MtSzemTob 1,17). Socjoretoryczna analiza Ewangelii Dzieciństwa z hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob) (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia [MCCXLV] 1221). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN 978-83-7972-488-8, ss. 304.

Goniszewski, Piotr. 2021. „Jezus zwany Mesjaszem, co się tłumaczy Chrystus” (MtSzemTob 1,17). Socjoretoryczna analiza Ewangelii Dzieciństwa z hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob) (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia T. [MCCXLV] 1221). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN 978-83-7972-488-8, pp. 304.

Piotr Goniszewski jest jednym z nielicznych biblistów, który swoje zainteresowania koncentruje nie tylko na samym tekście biblijnym, ale również na jego średniowiecznej recepcji i to w wyjątkowej szałcie językowej, ponieważ w kojarzącej się głównie z Pismem Świątym

¹ Dr hab. Anna Rambiert-Kwaśniewska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

hebrajszczyźnie. Recenzowana publikacja składa się ze wstępu, czterech rozdziałów i zakończenia. Niezwykle cennym dodatkiem jest aneks zawierający autorski przekład całości dzieła. Część wstępną swojej rozprawy otwiera autor odwołaniem do bardzo ważnego toposu *parting of the ways* w odniesieniu do Kościoła i Synagogi, wskazując, że proces ten skutkował nawet aktami agresji. Zauważa jednak, że „nawet w tak zarysowanym obrazie relacji pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem można znaleźć ślady trwania pierwotnego związku tych dwóch tradycji religijnych” (s. 7), czego przykładu upatruje w hebrajskiej „Ewangelii Mateusza” autorstwa Ibn Szapruta. Podkreśla, że wśród badaczy (z G. Howardem i W.L. Petersonem na czele) wciąż nie ma zgody odnośnie do przyczyn powstania przekładu i motywacji tłumacza, a nawet do jednorodności dzieła. Uważa, że metoda socjoretoryczna jest odpowiednim narzędziem, by wyjść z tego impasu i wypracować konsensus. Przy okazji omawiania problemów, podaje *status quaestionis*, uwzględniając zarówno wydania przekładów, jak i pojedyncze opracowania na temat tytułowego tekstu w językach kongresowych oraz na gruncie polskim. Choć wspomina o *editio princeps* oraz o zapowiadanym wydaniu opracowywanym przez Grzegorza Kaszyńskiego (publikacja przewidziana na 2025 r.), na tym etapie brakuje odwołania do właściwych rękopisów, na podstawie których można prześledzić transmisję badanego tekstu, co badacz uzupełnia tę lukę w następnych rozdziałach. Uzasadnia również, dlaczego w swojej monografii ogranicza się do tzw. Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1-2) i przywołuje reprezentatywną bibliografię poświęconą tej części ewangelii kanonicznej. Dalszą część wstępu poświęca szczegółowemu omówieniu metody socjoretorycznej Vernona Robbinsa, uzasadniając, które z jej elementów (tekstur) są niezbędne do uwzględnienia, a które możliwe do ominięcia w wypadku średniowiecznego tekstu wyjętego z kontekstu historyczno-kulturowego oryginalnych ewangelii. Ponowna analiza metody może początkowo budzić wątpliwości, wynikające z faktu wyczerpującego przedłożenia jej na gruncie polskim w 2016 przez dwójkę biblistów, D. Muszytowską

(część wstępna monografii obejmująca również krytyczną ocenę metody i propozycją korekt) oraz M. Kowalskiego w dwóch obszernych artykułach opublikowanych na łamach *The Biblical Annals*. Z pewnością atutem ponownego omówienia tej metody jest nie tylko perspektywa jej upowszechnienia na gruncie polskim (s. 15) poprzez wielokrotne prezentowanie jej zasad, ale nade wszystko udana próba przedstawienia jej korekty i przystosowania do tekstów odmiennych od dzieł literackich Śródziemnomorza doby antyku (s. 30-33). Autor uczynił to głównie na drodze ograniczenia jej analizy do czterech aspektów, które odpowiadają czterem kolejnym rozdziałom: tekstury wewnętrznej, badań intertekstualnych, tekstury społeczno-kulturowej i ideologicznej. Zabrakło eksplicitnego i precyzyjnego sformułowania głównego celu badań, który został jedynie zasygnalizowany w różnych fragmentach wstępu. Cele szczegółowe przywołuje Goniszewski w kolejnych rozdziałach i podrozdziałach.

Pierwsza – badawcza – część monografii została poświęcona teksturze wewnętrznej, z uwzględnieniem: repetycyjno-progresywnej, narratywnej i argumentacyjnej. Każdą z nich Goniszewski rozpracowuje z dużą biegłością. W teksturze repetycyjno-progresywnej bierze pod uwagę terminy chrystologiczne (s. 33-41), onomastykę (s. 41-44), toponimy (s. 44-47) oraz formy czasownikowe (s. 47-52). Każdy z paragrafów opatruje szczegółowym wykazem pojęć w formie tabelarycznej, a następnie poddaje je gruntownej analizie. Już na tym etapie wykazuje nie tylko zaawansowaną znajomość hebrajszczyzny rabinicznej, ale również badawczą wnikliwość, którą ujawnia choćby w sposobie uzasadniania w kluczu rabinicznym zaadaptowanej w Mt^{ShemTob} wersji imienia Jezus (ישׁע) czy też dostrzegając dwuznaczność semantyczną rdzenia ירע. Wnioskuje, że ShemTob „chciał pokazać, że prawdziwa znajomość pochodzenia Jeszu jest związana nie z rzeczywistością biologicznych narodzin, ale ze znajomością Świętych Pism Izraela” (s. 50). W analizie tekstury narracyjnej badaniu podlegają narrator, sposoby przekazywania treści, poszczególni bohaterowie oraz zwroty

akcji obecne w strukturze fabularnej utworu. Choć jest to przykład klasycznej narratologii, Goniszewski również w tej części wskazuje na rabiniczne adaptacje ewangelicznych treści, zauważając odmienny sposób rozumienia i prezentowania Ducha Świętego (jako *רוח הקדש*) oraz stosowanie terminów teologicznych zaczerpniętych spoza kontekstu liturgicznego ("*אלקים*" s. 57-58). Na tym etapie zapowiada, że choć dalej zajmie się głównie elementami retoryki hebrajskiej, nie pominie również omówienia środków literackich pochodzących z retoryki grecko-rzymskiej, którym faktycznie poświęcił zdecydowanie mniej miejsca. Dysproporcja ta znajduje swoje uzasadnienie w konkluzji ze wskazaniem judaistycznych adresatów argumentacji (s. 82). Również na tym etapie autor szczegółowo analizuje strukturę tekstu, zwracając uwagę na konstrukcję klimaktyczną rodowodu, zawarte w nim anadiplozy (niekiedy zaburzone) oraz cały szereg paralelizmów i inkluzji na dalszych etapach. Niekiedy strategie retoryczne mieszają się z badaniem struktur, ściśle z nimi w tym wypadku związanych. Badacz podkreśla ostatecznie kluczową rolę argumentacyjną cytatów starotestamentowych, które stanowią istotny dowód mesjańskiej tożsamości Jezusa.

Rozdział drugi poświęca Goniszewski strukturze interaktywnej, w której, jak sam wskazuje, uwzględnia relację „do rzeczywistości pozatekstowej zarówno oryginału, jak i tłumaczenia hebrajskiego” (s. 83). Bierze przy tym pod uwagę zarówno bezpośrednie cytacje (Mt 1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23.), które rozpatruje w kluczu intertekstualnym, komentując ich specyfikę we właściwym kontekście – najpierw w odniesieniu do znaczenia dla starożytnych słuchaczy wersji kanonicznej Mt (na podstawie greckiej i łacińskiej wersji tekstu), a następnie w kontekście średniowiecznych odbiorców hebrajskiej Mt^{ShemTob}. Dalej autor dokonuje rekontekstualizacji i rekonfiguracji, rozpatrując rodowód Jezusa (Mt^{SzemTob} 1,1-16) na tle genealogii biblijnych *תולדות*, wedle historii z Rdz, Lb, Rt i 1 Krn. Odczytuje ponadto Mt^{SzemTob} 1,18-2,23 (opis narodzin i prześladowań z inicjatywy Heroda) wedle Wj 1,8-4,13 w kluczu typologii Mojżesz-Jezus, faraon-Herod. Nie ogranicza się jednak wyłącznie

do relacji intertekstualnych w Biblii, ale powołuje się również na *Ant.* 2,9,210-216 i cykl dorocznych czytań w liturgii synagoidalnej. Na podstawie używanych konstrukcji hebrajskich, z dużym powodzeniem dowodzi, że autor Mt^{SzemTob} konsultował swój przekład z Wj w wersji TM, zaznaczając jednak, że wielkie piętno odcisnęły na przekładzie również tradycje pozabiblijne. Omawiając Mt^{SzemTob} 2,2, dostrzega związki z Lb 24,17 i wskazuje gwiazdę jako wspólny mianownik obecny w obu tekstach. Choć znaczenie gwiazdy w oryginalnej wyroczni Balaama nie jest jednoznaczne, Goniszewski dowodzi, że jej mesjańska interpretacja była już jasna dla targumistów. W dalszej części opracowania omawia również intertekstualną relację między kanonicznymi Mt 1-2 i Mt^{SzemTob}, wychodząc poza relacje z TM i pozabiblijną tradycją literacką Żydów. Na rzetelność badacza wskazuje fakt doboru wersji greckiej najlepiej przystawalnej do omawianego dzieła, a więc wybór nie NA28, ale bizantyjskiej wersji ewangelii. W tym miejscu monografii pojawia się niespodziewanie identyfikacja tłumacza utożsamianego z nieznanym konwertytą „z judaizmu na chrześcijaństwo na terenie Półwyspu Iberyjskiego, gdzieś w XII lub XIV wieku po Chr.” (s. 123). Tę część pracy wykorzystuje autor, by wejść w twórczą polemikę z Georgem Howardem, przedstawiając dobrze uargumentowaną krytykę jego zbyt daleko idących wniosków. W analizach tekstualnych wykazuje również badawczą wnikliwość i uważność. Zwraca uwagę na brak rekapitulacji z w. 1,17 w rodowodzie Jeszu, tłumacząc, że z powodu odnotowywanych w nim przeoczeń nie byłaby ona zgodna z faktycznym stanem liczbowym pokoleń wzmiankowanych w rękopisach Mt^{SzemTob}. W w. 19 rodowodu dostrzega dodatki o charakterze interpretacyjnym, nawiązującym do tradycji żydowskich związanych z instytucją małżeństwa. W tym miejscu formułuje bardzo istotny wniosek co do sposobu czytania kanonicznego Mt przez pryzmat tradycji i własnego *Sitz im Leben* tłumacza (s. 129). Po teksturze interaktywnej Goniszewski omawia interakcje kulturowe w obrębie tak starożytnego, jak i średniowiecznego Mt (od s. 129). Koncentruje się na osobie pomazańca, w pierwszej kolejności na jego

rodowodzie Dawidowym i na ewolucji jego znaczenia. Zauważa, że w judaizmie rabinicznym doszło do stonowania oczekiwań i wyobrażeń mesjańskich. Zjawisko to uznaje za reakcję na chrześcijańską chrystologię (m.in. odarcie z towarzyszących jego przyjściu cudów). Zauważa również, że nie bez znaczenia jest powiązanie Jezusa z Abrahamem i Mojżeszem w kontekście oczekiwań środowisk żydowskich względem osoby mesjasza, co sprawia, że tekst ewangelii jawi się – jak sam go określa – „swojski”, „nasz”. Ostatecznie koncentruje się na interakcjach społecznych w obrębie ról, relacji, identyfikacji i instytucji (od s. 154). Analizuje głównie rolę ojca i syna na podstawie rodowodu, podkreślając, że wskazywanie na pochodzenie od matki pojawiło się dopiero w wyniku powstań żydowskich w I i II w. po Chr. (s. 156). Dostrzega również zaburzenie relacji poprzez wprowadzenie do rodowodu kobiet, by ostatecznie owe przekroczenia odnotować również w innych miejscach ewangelii (lista na s. 158). Omawiając relację mąż-żona (oraz zwyczaje moharu, próbę gorzkiej wody etc.), wyjaśnia, że z perspektywy tradycji żydowskiej – wyróżniającej dwóch typy dziewictwa – można spojrzeć inaczej na dziewiczość Mariam. Z relacji rodzinnych przechodzi na płaszczyznę polityczną. Dostrzega, że pomimo tradycyjnego idealizowania Dawida sama instytucja monarchii nie była pozytywnie postrzegana przez Żydów, m.in. w kluczowej DtrH. Wyjaśnia, dlaczego Herod, pomimo mesjańskich aspiracji, nie mógł spełnić teologicznych oczekiwań, zaś autentycznym królem jest dopiero Jezu. Odwołując się z kolei do motywu emigracji, który powiązać można z historią Józefa Egipskiego, nawiązuje do toposu powrotu do Ziemi Obiecanej i zajęcia należnego miejsca.

W rozdziale trzecim badacz koncentruje się na teksturze społeczno-kulturowej (od s. 170). Zaczyna od omówienia dyskursu reformistycznego, dostrzegając go w rodowodzie Jezusa, najpierw na podstawie przywołanych w nim postaci Dawida i Abrahama, następnie poprzez zaburzenie schematu ojciec-syn i ostatecznie w kontekście degradacji i dezintegracji monarchii w historii Izraela. Zauważa, że zarówno

w starożytności, jak i w średniowieczu nadzieje podsycane były wizją eschatologicznego zjednoczenia rozproszonego Izraela. Wedle genealogii z Mt^{ShemTob} oczekiwanym reformatorem ma być właśnie Jezus. Realizuje on scenariusz taumaturgiczny, potwierdzony prorocstwami już na etapie cudownego poczęcia i narodzenia oraz obecnością posłańców, którzy objawiają wolę Boga. Wpisuje się w klucz rewolucyjny, ale także – w odniesieniu do pozostałych treści Ewangelii Dzieciństwa – utopijny, poprzez zestawienie opresyjnej władzy (Heroda i Hirkania) z nadziejami wyzwolenia, których wcieleniem jest Jezus. Autor ilustruje swoją argumentację wieloma przykładami działań Heroda i oczekiwań związanych z nowym królem, który wymyka się ziemskiej polityce, wnosząc nową jakość rządów. Omawiając społeczne i kulturowe wartości osiowe (od s. 177), Goniszewski ogranicza się do najważniejszych dla basenu Śródziemnomorza, czyli do honoru i wstydu. Wykazuje się przy tym nie tylko właściwym, ale i głębokim rozumieniem wspomnianych starożytnych wartości kulturowych. Zwraca uwagę na uwarunkowania instytucjonalne honoru, na jego dziedziczenie, przypisywanie i nabywanie za sprawą chwalebnych czynów. Odwołuje się również do stratyfikacji społecznej zarówno w okresie Drugiej Świątyni, jak i okresie judaizmu rabinicznego. Wyjaśnia także, co warunkowało honor w rodzinie. Następnie skupia się na honorze dziedzicznym (od s. 181), analizując genealogię Jezus, w której kluczowe role odgrywali Abraham i Dawid. Podjętą problematykę zestawia z dyshonorem przypisywanym Jezusowi w środowisku rabinicznym, gdzie określany był jako *mamzer* [bękart], syn nie Józefa, a tym bardziej nie Boga, ale żołnierza Pantery (wedle Celsusa i *Toledot Jezus*). Czyni również ciekawą uwagę na temat Józefa, który musiał zmierzyć się z nowym rozumieniem zarówno własnego honoru, jak i honoru Mariam oraz poczętego w niej dziecka. Zajmuje się również kwestią honoru nabytego, wynikającego z zasady ograniczoności dóbr, o który Herod rywalizuje z Jezus. W tym kontekście podejmuje temat dominacji Jerozolimy, która czerpała korzyści z obecności świątyni, i konfrontuje ją z małymi osiedlami, z którymi

związany był Jeszu – z niewielkim Betlejem o teokratycznym i mesjańskim potencjale i mającym marginalne znaczenie Nazaretem. Autor doskonale radzi sobie z postrzeganiem galilejskości Jeszu, odnosząc się do związków judaizmu rabinicznego z Galileą po upadku świątyni. Goniszewski rozpoznaje w tekstach Mt^{ShemTob} 1-2 również finalne kategorie społeczne. Po pierwsze – zauważa w ruchu zapoczątkowanym przez Jezusa subkulturę funkcjonującą w opozycji do dominującej kultury Izraela i judaizmu biblijnego. Po drugie, wskazując na obecność marionetkowego władcy o nieuprawnionych aspiracjach mesjańskich, którym jest Herod, Goniszewski ukazuje Jeszu jako pełnoprawnego pomazańca, a cały stojący za nim ruch uznaje za kulturą alternatywną.

Ostatni z rozdziałów, będący syntezą dotychczasowych analiz, Goniszewski poświęcił teksturze ideologicznej (s. 200). Podkreśla, że choć nie znamy przeznaczenia Mt^{ShemTob}, jest ona dziełem wyjątkowo przystępnym dla odbiorcy żydowskiego. Przystępnym, po pierwsze, dlatego, że w odniesieniu do postaci mesjasza porusza się w obrębie koncepcji i pojęć nie tylko dla Żydów zrozumiałych, ale również pozbawionych elementów chrześcijańskiej chrystologii. Istotną rolę odgrywa tu nie tylko tożsamość mesjasza jako syna Dawida, który odbuduje dynastię i królestwo, ale również jego stosunek do Tory. Po drugie, jak argumentuje autor, Mt^{ShemTob} jest przystępna przez powrót do języka hebrajskiego i harmonizacji z TM. W warstwie greckiej zgubiona została bowiem właściwa treść tytułu Χριστός, który zamiast wskazywać na pomazańca stał się częścią imienia własnego Jezusa. Dlatego powrót do משיח pozwala na *stricte* żydowskie spojrzenie na postać Jeszu w kontekście oczekiwań mesjańskich. Podobnie ma się rzecz z בן דוד. Harmonizacja brzmienia cytatów ze Starego Testamentu z TM, niekiedy w opozycji do teologii chrześcijańskiej i LXX (Iz 7,14), przybliżyła Mt^{ShemTob} odbiorcom żydowskim czyniła lekturę tekstu bardziej zachęcającą poprzez unikanie ingerencji w święte teksty i eliminowanie z nich koncepcji chrześcijańskich. Niezależnie więc, jaka była zamierzona funkcja przekładu, był on tekstem czytelnym dla wyznawców judaizmu średniowiecznego, czego

autor dowodzi na podstawie bogatej literatury źródłowej – zarówno wczesnochrześcijańskiej o charakterze polemicznym i apologetycznym, jak i żydowskiej.

Zakończenie stanowi dopełnienie precyzyjnej analizy przeprowadzonej przez autora. Goniszewski podsumowuje dotychczasowe analizy i konkluduje, ostrożnie formułując wnioski z należytą pokorą badawczą, która przejawia się zwłaszcza w zdaniu: „Egegeza Mt^{ShemTob} 1-2 nie pozwoliła na jednoznaczna odpowiedź na pytanie o funkcję i przeznaczenie tego tekstu” (s. 214). Dopiero w zakończeniu wyrażony eksplicitnie został badawczy cel opracowania, który jednak udało się zrealizować. Zgodnie z wymogami metodologicznymi autor streszcza tu każdy z rozdziałów, a następnie raz jeszcze podkreśla wielki potencjał hebrajskiego Mt w dialogu z judaizmem, posiłkując się tym razem zakończeniem dzieła, z którego tłumacz hebrajski usunął kontrowersyjną w środowiskach żydowskich formułę trynitologiczną oraz nakaz misyjny. Swoje nadzieje teologiczne związane z hebrajskim Mt Goniszewski poparł ostatecznie fragmentem dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej oraz wypowiedzią św. Jana Pawła II w synagodze rzymskiej z 1986 r.

Monografię zamyka Aneks z przekładem całej hebrajskiej Ewangelii Mateusza, którego dokonał autor. Jak sam zaznaczył, chciał zachować semicki koloryt tekstu, więc przekład bywa szorstki (np. „ubrani strojami wielkich” w 11,8; „I stała się pora wieczoru” w 14,22). W tym miejscu dowiadujemy się, co jest podstawą przekładu, a więc autor, który tutaj powinien figurować już jako tłumacz, uzupełnia informacje odnośnie do istniejących manuskryptów, zaś uwagi dotyczące krytyki tekstualnej i transmisji tekstu zamieszcza w przypisach do przekładu. Przekład Mt^{ShemTob} należy powitać z radością, ponieważ zgodnie z intuicją tłumacza, otwiera on nowe pola badawcze nie tylko dla specjalistów z zakresu kanonicznego Mt, ale również judaistów i mediewistów.

Gdy mowa o ewentualnych niedostatkach, w monografii pojawiają się niekiedy zbyt odważne i niepoparte bibliografią stwierdzenia, które wciąż są przez egzegetów dyskutowane i nierozstrzygnięte, choćby

kwesta genologiczna: „Ewangelia Mateuszowa, a zatem i jej hebrajski przekład, jest biografią antyczną” (s. 13, odnośnik bibliograficzny pojawia się dopiero w przypisie 28) czy na płaszczyźnie kulturowej sprawa potencjalnej kary „wytępienia”, która miałaby spotkać ciężarną Mariam (s. 185). Autor nie poddaje w wątpliwość faktu zagrożenia jej życia, choć praktyka kamienowania niewiernych żon w zdominowanym przez Rzym Izraelu poddawana jest w wątpliwość.

Mankamentem, choć o niewielkim znaczeniu dla wysokiej jakości monografii, są drobne lapsusy językowe i błędy literowe: „w procesie egzegezy wybranego tekst” (s. 19); „możemy wyróżnić kilka sposób opracowania” (s. 24); „Narrator wiąże je jednak do sytuacji” (s. 62); urwane zdanie (wystarczyło umieścić je po przecinku poprzedniego dopowiedzenia) „Jego osoba, której dotyczą podejmowane różnego rodzaju decyzje” (s. 63).

Pewne zastrzeżenia budzą cytowania, zwłaszcza w paragrafie „Interakcje ze słowem mówionym i pisanym”, zarówno w wersji greckiej, jak i w przekładzie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze stale powielanym błędem natury edytorskiej, gdzie w miejscu dywizu pojawia się *spiritus asper* z akcentem *circumflexus* (s. 91, 98). Jeżeli chodzi o samodzielne przekłady autora, należy zauważyć, że w przypadku języka hebrajskiego są one jak najbardziej uzasadnione, w tłumaczeniach tekstów greckich gubi się ich zgodność z hebrajskim i łaciną, np. zamiast „bo ich nie ma” (w Mt^{SzemTob}, BTP5, BEP etc.) na rzecz o wiele głębszego „bo nie istnieją”, choć w oryginale widnieje to samo ὅτι οὐκ εἰσὶν (Mt 2,18, s. 98). Nawet jeśli są one bardzo literalne i nie zawsze respektujące zasady polszczyzny na rzecz ukazania ich semickiego charakteru, nie dostrzegam zasadności nieskorzystania np. z BTP5, skoro w wypadku łaciny autor sięga do kwiecistego Wujka.

Reasumując, praca Goniszewskiego jest monografią nietuzinkową na arenie nie tylko polskiej, ale również międzynarodowej z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, jest bardzo wierną i udaną próbą aplikacji metody opracowywanej przez lata przez Vernona Robbinsa;

po drugie, metody nie zaaplikowano do tekstu biblijnego *sensu stricto*, ale do przekładu będącego średniowieczną recepcją Ewangelii Mateuszowej. Autor nie tylko sprawnie posługuje się trudnym narzędziem, jakim jest socjoretoryka, ale ukazuje również jego potencjał dla badania tekstów z innych epok. Warto również podkreślić wysoki poziom warsztatu lingwistycznego badacza, który pozwolił mu na dokonanie samodzielnego przekładu Ewangelii Mateusza w wersji SzemToba. To wszystko każde uznać wkład monografii za znaczący dla rozwoju nauk teologicznych.



**Zbawienie z perspektywy Zagłady.
O książce Jacka Leociaka
„Zapraszamy do nieba”
(Leociak, Jacek. 2022. *Zapraszamy
do nieba. O nawróconych zbrodniarzach.*
Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
ISBN: 9788381915861. Ss.336)**

**Salvation from the perspective of the Holocaust.
About Jacek Leonciak's book „Zapraszamy do nieba”
(Leociak, Jacek. 2022. *Zapraszamy do nieba.*
O nawróconych zbrodniarzach. Wołowiec: Wydawnictwo
Czarne. ISBN: 9788381915861. Pp.336)**

Jednym ze źródeł wiary w życie wieczne jest potrzeba sprawiedliwości, zgodnie z którą zło powinno być ukarane a dobro nagrodzone. Ponieważ jednak na ziemi panuje niesprawiedliwość, to należy oczekiwać wyrównania krzywd po śmierci. Idea ta jest obecna w Biblii, o czym świadczy męczeństwo Machabeuszów. Zabici z racji wierności Bogu ufają, że trafią do nieba, podczas gdy zdrajcy i prześladowcy będą cierpieć wieczne męki (2 Mch 7,1-41). Podstawą nadziei jest sprawiedliwość Boga, który nie pozwoli unicestwić swoich wiernych sług (2 Mch 7,34-38)². W podobny sposób można odczytywać przypowieść o bogaczu

¹ Prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński, Instytut Filozofii i Kognitywistyki, Uniwersytet Szczeciński.

² W Biblii są też ślady buntu człowieka przeciw niesprawiedliwości, ponieważ

i nędzarzu, z których pierwszy pokutuje w piekle, a drugi raduje się niebem, nagrodzony za ziemskie udręki (Łk 16,19-31). Świadczy to, że jedyną troską człowieka powinno być życie po śmierci, o którego kształcie rozstrzygnie sąd ostateczny – dobrzy trafią do królestwa Bożego, a źli do gehenny, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów (Mt 13,41-42).

W późniejszych wiekach toczono spory o to, czy podstawą Bożego wyroku będzie sprawiedliwość, czy miłosierdzie. Jedno z rozwiązań głosiło, że wszyscy ludzie z powodu grzechu pierworodnego zasługują na potępienie. Ponieważ jednak Bóg jest miłosierny, to niektórych zbawi, niezależnie od ich zasług³. Według innego poglądu – do nieba trafią męczennicy za wiarę, a także osoby ochrzczone, które nie porzuciły Kościoła⁴. W kolejnych wiekach za warunek zbawienia uważano spowiedź i rozgrzeszenie, zgodnie z władzą kluczy, przekazaną Piotrowi (Mt 16,18-19). Najbardziej optymistyczną soteriologią była idea powszechnego zbawienia, wskazująca na zbędność (a nawet niemożliwość) piekła. Jeśli bowiem Chrystus umarł za wszystkich (2 Kor 5,14-15), to nikt nie może być wykluczony z Jego królestwa. Przykładem jest los dobrego łotra, którego konający Jezus zapewnił, że trafi do raju (Łk 23,43). Równie symboliczne są dzieje apostoła Pawła, który – pod wpływem wizji zmartwychwstałego Jezusa – przestał prześladować chrześcijan, stając się głosicielem Ewangelii i męczennikiem za wiarę. Te dwa przykłady rozpoczynają długą historię nawróconych zbrodniarzy, opowiedzianą przez Jacka Leociaka. Wprawdzie bohaterowie książki dopuścili się okrutnych morderstw, to jednak będą zbawieni, ponieważ uwierzyli w Jezusa.

trudno zrozumieć, dlaczego ludziom złym powodzi się dobrze, a prawi doznają cierpień (Ps 73,2-16). Na szczęście niesprawiedliwość ta jest pozorna, Bóg bowiem nagrodzi prawych (Ps 73,1.23-26), a bezbożnych i złoczyńców wytraci (Ps 73,17-22.27-28). W bardziej pesymistycznych fragmentach pojawiają się sugestie, że – z powodu niesprawiedliwości panującej w świecie – najlepiej byłoby w ogóle się nie rodzić (Koh 4,1-3).

³ Taką interpretację przyjmował św. Augustyn, a za nim Kalwin.

⁴ Początkowo w taki właśnie sposób rozumiano zasadę „poza Kościołem nie ma zbawienia”; była ostrzeżeniem przed porzuceniem wspólnoty wiernych, za co groziła kara wiecznego potępienia (Longchamps de Bérier 2005).

Podstawą nadziei ma być ewangeliczna zasada (Łk 15,7), że w niebie jest większa radość z jednego nawróconego grzesznika niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu, którzy nie potrzebują nawrócenia (Leociak 2022, 18). Nawet zatem najwięksi zbrodniarze mogą liczyć na przebaczenie. Niezależnie jednak od swej pozornej szlachetności, Boże miłosierdzie ma też ciemną stronę, trudno wszak pogodzić się ze zbawieniem człowieka, który gwałci i morduje niemowlęta. Równie kłopotliwe są przypadki nawróconych nazistów, którzy przed śmiercią uzyskali rozgrzeszenie, wobec czego z czystym sumieniem stanęli na Bożym sądzie, wierząc, że idą do nieba.

Analizując moralne aspekty zbawienia, Leociak nie pyta, czy niebo istnieje ani nawet, czy nawrócenie zbrodniarzy było szczere. Bardziej interesują go warunki, jakie musieli spełnić, aby uniknąć potępienia⁵. W tle wywodów pojawia się pytanie o moralny sens idei Boga przebaczącego wszelkie winy nawróconym. Problem ten jest szczególnie ważny w przypadku komendanta obozu w Auschwitz Rudolfa Hössa, który bez skrupułów realizował polityczny plan Zagłady. Jeśli zatem piekło istnieje, to Höss powinien się w nim znaleźć. Ponieważ jednak uwierzył w Chrystusa, wypowiedział się i przyjął komunię, to zostanie zbawiony.

Höss – powracający na łono Kościoła, przystępujący do spowiedzi i na kolanach przyjmujący w celi więzienia w Wadowicach Komunię Świętą, czyli ciało realnie obecnego w Hostii Pana Jezusa – nie tylko może, ale wręcz musi być zbawiony. Jeśli chrześcijańskie orędzie ma mieć sens, jeśli miłosierny Bóg jest naprawdę miłosierny, nie odrzuca nikogo i bezgranicznie kocha wszystkich ludzi, kocha ich aż do śmierci na krzyżu – Höss jest zbawiony. Poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie Pan Jezus oczyścił każdego człowieka (również Hössa) z wszelkiego grzechu i otworzył mu drogę do zbawienia. Bez nawróconego i zbawionego

⁵ Autor deklaruje, że bada przede wszystkim dyskursy nawrócenia (Leociak 2022, 26-29), to znaczy poetykę świadectw osób nawróconych, strukturę ich wypowiedzi, formy narracyjne i ekspresyjne, stosowane metafory itp. Aspekt ten pomijam z racji braku kompetencji językoznawczych i literaturoznawczych, skupiając się na kwestiach filozoficznych, związanych z moralną oceną chrześcijańskiej soteriologii.

Hössa chrześcijaństwo rozpada się w proch, a sięgający pod niebo wspinały gmach świętej teologii to tylko kupa papieru (Leociak 2022, 5-6).

Zbawienie Hössa i innych nazistów okazuje się eksperymentem krzyżowym, mającym potwierdzić lub sfalsyfikować chrześcijańską etykę.

Nadzieją zbrodniarzy jest (przywołana wyżej) zasada, zgodnie z którą Bóg bardziej cieszy się z jednego nawróconego grzesznika niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu, którzy nie potrzebują nawrócenia (Leociak 2022, 18). Sugeruje to, że na Bożej szali miłosierdzia więcej waży nawrócony morderca niż ten, kto żadnej zbrodni nie popełnił (Leociak 2022, 279). Potwierdzeniem jest zachowanie dobrego pasterza (Łk 15,3-6), który pozostawia całe stado, poszukując zagubionej owcy (Leociak 2022, 276). Podobny sens ma historia syna marnotrawnego (Łk 15,11-32), któremu ojciec przebaczył winy (Leociak 2022, 16-20, 276)⁶. Przykłady te świadczą, że Bóg chce zbawienia wszystkich, darując grzechy największym zbrodniarzom, niezależnie od ich skrucy (Leociak 2022, 274-275).

Skrucha nie wystarcza. Najważniejsza i decydująca jest miłość Boga, która wydobywa grzesznika z dna grzechu i zbrodni. Niewątpliwie ta Boża miłość odnalazła Hössa w wadowickim więzieniu. To jest warunek nawrócenia: być odnalezionym przez miłość Boga i poddać się jej. Nie wiemy, czy Bóg był w Auschwitz, czy też go tam nie było. Wiemy jednak, że Bóg był na pewno w celi więzienia w Wadowicach. Tam odnalazł Hössa i przygarnął go jak kochający ojciec, wierny swoim przyrzeczeniom, i jak matka, która nigdy nie odwróci się od dziecka, nigdy go nie porzuci, nigdy nie straci nadziei na jego przemianę i zawsze będzie

⁶ W tekstach ewangelicznych znajduje się więcej takich historii, chociażby przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20,13-15), zgodnie z którą ci, którzy pracowali godzinę, otrzymali taką samą zapłatę, jak ci, którzy pracowali cały dzień. Bóg zatem jest nie tylko sprawiedliwy (dotrzymuje umów), lecz także miłosierny dla nawróconych pogan. Innym przykładem jest uczta, na którą gospodarz zaprosił znajomych, ci jednak z różnych powodów na nią nie przyszli (Łk 14,16-21); wtedy zawołał ludzi obcych, aby zapełnili jego dom (Łk 16,21-23), a przed zaproszonymi zamknął drzwi (Łk 16,24). Znaczy to, że do nieba pierwsi wchodzi poganie i grzesznicy, wyprzedzając naród wybrany (Mt 21,31); ten bowiem, kto uwierzy w Jezusa, będzie zbawiony (J 11, 25-26), kto w niego nie uwierzy, do nieba nie trafi, choćby wypełniał przepisy Prawa (Rz 10,1-13).

wierzyć w jego nawrócenie. [...] Żaden człowiek nie jest stracony, również komendant Auschwitz Rudolf Höss (Leociak 2022, 274).

Bóg traktuje go jak zagubioną owcę czy marnotrawnego syna – wprowadzie czynił zło, to jednak wrócił do Kościoła (Leociak 2022, 274). Nawet zatem najpotworniejszy grzech, „[...] który zdaje się na zawsze pograżać winowajcę w niezgłębionej ciemności, nie ostanie się przed potęgą Bożego miłosierdzia” (Leociak 2022, 275).

Niezależnie od pozytywnego wymiaru przebaczenia, ma ono też aspekt negatywny, przecząc zasadzie sprawiedliwości. Wybaczycielowi jednakże nie chodzi o skrzywdzić ofiary, lekceważąc ich cierpienie. Podobnie troska o grzeszników oznacza brak zainteresowania losem tych, którzy pokusę zła odrzucili. Ewangeliczny pasterz jednakże wyruszył na poszukiwanie krnąbrnej i nieostrożnej owcy, ryzykując utratę całego stada. Podobnie można wątpić w sprawiedliwość ojca, który – będąc miłosiernym dla jednego syna – krzywdzi drugiego. Postawa ta grozi eskalacją zła, ponieważ przebaczenie może rozzuchwalać marnotrawcę, a posłusznego skłonić do występku, skoro wierność nie została doceniona. Jeszcze bardziej kłopotliwe jest rozgrzeszenie udzielone nazistom, w jakiejś bowiem mierze usprawiedliwia ich zbrodnie. Wyrok jest ostateczny, ponieważ został wydany na mocy władzy przekazanej przez Jezusa (J 20,23)⁷. Znaczy to, że Bóg przyjął skruszonych ludobójców do swego królestwa. Niewykluczone zresztą, że do nieba trafili też inni zbrodniarze, zgodnie bowiem z regułami Kościoła (KKK {nr 1452}), warunkiem zbawienia nie musi być spowiedź i rozgrzeszenie. W sytuacji braku kapłana wystarczy samo pragnienie spowiedzi (Barber 2021, 196). Nawet jednak pomijając zawłości teologiczne, rozgrzeszenie nastąpiło niezależnie od woli ofiar, udzielił go bowiem Kościół w imieniu Boga.

Dodatkowym problemem jest to, że Kościół rzymski nie tylko rozgrzeszał nawróconych nazistów, lecz także pomagał im uciec

⁷ W greckim oryginale werset ten brzmi następująco: ἂν τινων ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἂν τινων κρατῆτε κεκράτηται.

przed aliantami. Powodem była chęć ich wykorzystania w krucjacie przeciw komunizmowi. Z tego powodu nie widziano w nich zbrodniarzy, którzy wymordowali miliony Żydów, lecz bohaterów walki z bolszewizmem, zagrażającym chrześcijaństwu (Leociak 2022, 190-191, 199). Działanie to miało oparcie w nauczaniu Jezusa, który widział w grzesznikach raczej błędzących niż złoczyńców. Z tego powodu nie chciał ich karać, lecz nawracać (J 5,14; 8,3-11). Poza tym zło jest skutkiem grzechu pierworodnego, który ciąży na wszystkich, wobec czego nikt nie powinien sobie życzyć, aby Bóg sądził go według zasady sprawiedliwości. Misją Kościoła nie jest potępienie, lecz okazywanie miłosierdzia. W przeciwnym razie nigdy nie zahamujemy zła, piętząc je w kolejnych aktach odwetu.

Niezależnie od wzniosłości ewangelicznych zasad, nikt (nawet Bóg) nie ma prawa przebaczać katom w imieniu i w zastępstwie pomordowanych ofiar. Rozgrzeszenie Zagłady sprawia, że takie pojęcia, jak sprawiedliwość czy miłosierdzie, tracą sens. Wprawdzie można dowodzić, że karanie nazistów śmiercią (zwłaszcza w procesach, w których nie przewidziano apelacji) było zemstą, to jednak trudno sobie wyobrazić inne rozwiązanie. Akt łaski byłby w istocie szyderstwem z milionów ofiar⁸. Miłosierny Bóg zatem, który cieszy się z nawrócenia Hössa, staje po stronie katów, bagatelizując ich zbrodnie.

W odpowiedzi można argumentować, że zbawienie nawróconych oprawców nie jest pewne, nie wiadomo bowiem, czy spełnili wszystkie

⁸ Trudno podważać wyroki wydane w Norymberdze czy proces Eichmanna, nawet jeśli z punktu widzenia ówczesnego prawa były kłopotliwe. Proces Eichmanna odbywał się na podstawie prawa izraelskiego, chociaż oskarżony działał w oparciu o przepisy ustanowione w Trzeciej Rzeszy w czasach, gdy państwo Izrael jeszcze nie istniało. Fakt ten jednak Eichmanna nie usprawiedliwia, powinien był wszak wiedzieć, że morduje niewinnych ludzi w oparciu o zbrodnicze zasady (Arendt 2010; Zertal 2010). W tej sytuacji pomoc nazistom w uniknięciu kary była nie tylko aktem miłosierdzia, lecz także niesprawiedliwością wobec ofiar. Wina ta spada na wszystkich, którzy tej pomocy udzielili, w tym także na Kościół, dla którego ważniejsze były racje polityczne (walka z komunizmem) niż moralne (Zagłada Żydów wymagająca osądu i potępienia).

warunki dobrej spowiedzi, zwłaszcza w zakresie żalu za grzechy oraz zadośćuczynienia Bogu i ludziom. W przypadku Zagłady trudno zresztą wyobrazić sobie jakiegokolwiek zadośćuczynienie ofiarom czy ich pozostałym przy życiu bliskim. Na pewno nie jest nim śmierć w wyniku sądowego wyroku. Równie kłopotliwe jest zadośćuczynienie Bogu, który – jako dobry, kochający i sprawiedliwy ojciec – nie powinien wybaczyć mordercom swych dzieci. Wydaje się też, że Bóg nie musi respektować orzeczeń kapłanów w zakresie odpuszczenia grzechów (KKK {nr 1257}); nawet zatem, jeśli Höss uzyskał rozgrzeszenie i przyjął komunię, to jeszcze nie znaczy, że trafił do nieba. Zbawienie bowiem to nie sprawa między grzesznikiem a Kościołem, lecz między grzesznikiem a Bogiem. Kapłan nie ma wglądu w sumienie penitenta, nie wie zatem, czy skrucha była szczera. Nawrócenie z kolei nie oznacza jedynie wiary w Chrystusa, lecz także porzucenie grzechu (Barber 2021, 212), Höss tymczasem przestał mordować tylko dlatego, że go schwytano i stracono. Gdyby jednak nie doszło do upadku Trzeciej Rzeszy, to dalej zabijałby Żydów równie gorliwie jak wcześniej.

Słabością takiej argumentacji jest penitencjarna praktyka Kościoła, który nie rezygnuje z władzy odpuszczania grzechów. Przeciwnie, sprawuje ją w imieniu i w zastępstwie Boga, uznając swe wyroki nie za głos doradczy, lecz za wyraz woli najwyższego Sędziego. Ta sakralna władza nad ludźmi jest zrozumiała z punktu widzenia interesów instytucji, gdyby bowiem Kościół przyznał, że jego orzeczenia nie są głosem Boga, to straciłby rację bytu. Atrakcyjność sakramentu pojednania bierze się wszak z wiary, że to Bóg odpuszcza winy. W tej sytuacji rezygnacja Kościoła z władzy kluczy byłaby autodestrukcyjna. Skoro bowiem wola Boga może być inna niż wyroki Kościoła, to kapłaństwo traci sens. Jeśli zaś Kościół rzeczywiście działa w imieniu Boga, to Bóg jest niesprawiedliwy, okazując wszak miłosierdzie zbrodniarzom, dodatkowo krzywdzi ofiary.

Rozgrzeszenie nazistów jest gorszące również dlatego, że – jak podkreśla Leociak – Kościół odmawia go osobom rozwiedzionym, które

wstąpiły w nowy związek małżeński (Leociak 2022, 180). Powodem jest idea nierozzerwalności małżeństwa, głosząca, że tego, co złączył Bóg, człowiek nie może rozdzielić. Wprawdzie Mojżesz zezwalał na list rozwodowy, to jednak czynił tak z uwagi na zatwardiałość ludzkich serc, wbrew prawu Bożemu, ustanowionemu na początku (Mk 10,5-9)⁹. Dalszą racją zakazu udzielania rozgrzeszenia rozwodnikom, którzy wzięli ślub, jest trwałość ich nowego związku, mająca świadczyć, że nie otrzymali jeszcze od Boga łaski nawrócenia, pogrążeni w grzechu (Jan Paweł II 2006 {nr 84})¹⁰. Uzasadnienie to przypomina regułę, na mocy której Kościół karał heretyków, sądząc, że źródłem ich postawy nie jest błąd rozumu, lecz zła wola i wynikający z niej upór w trwaniu przy własnych poglądach. Praktyki Kościoła jednak trudno uznać za słuszne, zwłaszcza w kontekście rozgrzeszenia, które otrzymał Höss. Sakrament pojednania okazuje się jawnie niesprawiedliwy (Leociak 2022, 181), wskazując, że z punktu widzenia Kościoła mniejszym złem było zamordowanie milionów Żydów niż wygłoszenie nieortodoksyjnego poglądu bądź ślub osób rozwiedzionych¹¹. Ten moralny absurd

⁹ Tekst, który służy za uzasadnienie nierozzerwalności małżeństwa (Mt 5, 31-32), nie wyklucza możliwości rozwodu, ponieważ Jezus dopuszcza jeden wyjątek – nierząd (rozpustę). Wprawdzie Biblia warszawsko-praska mówi w tym miejscu o małżeństwie nieważnym, jest to jednak niezgodne z wersją grecką, w której mamy wyrażenie: *παρεκτός λόγου πορνείας* (Mt 5, 32). Osobnym problemem jest to, że – ograniczając rozwody – Jezus bronił kobiet, zgodnie bowiem z ówczesnym prawem żydowskim mężczyzna mógł w dowolnej chwili, jednostronnie i z błahego powodu małżeństwo rozwiązać, podczas gdy żona takiej możliwości nie miała.

¹⁰ „Kościół [...] na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą być dopuszczeni do komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególnie motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadziłoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa” (Jan Paweł II 2006 {nr 84}).

¹¹ James Joyce wspominał, że spowiedników w szkołach katolickich interesowały głównie sprawy seksualne; penitent czuł, że łatwiej otrzymać rozgrzeszenie za zabójstwo

Jacek Leociak nazywa sarkastycznie tajemnicą wiary (Leociak 2022, 181). Jeszcze większą niesprawiedliwością jest los ofiar Zagłady, które w większości były nieochrzczone. Jeśli zatem warunkiem zbawienia jest wiara w Chrystusa, to wiele osób zamordowanych przez Hössa nie ma szans na niebo. Komendant jednak został zbawiony, ponieważ wyznał grzechy i przyjął komunię (Leociak 2022, 285)¹².

Wniosek ten każe zadać pytanie, czy Bóg był w Auschwitz (Leociak 2022, 285). Jeśli nie był w Auschwitz, to należy go uznać za istotę obojętną na ludobójstwo (lub nawet wspierającą je). Wtedy trudno w nim zobaczyć miłującego ojca. Jeśli był w Auschwitz, to jest odpowiedzialny za ludobójstwo, ponieważ zamiast bronić ofiar, uczestniczył w ich eksterminacji, zasługując bardziej na miano szatana niż Boga¹³. Wniosek ten

niż za przedmałżeński seks (Joyce 1992, 89-97). Do podobnego wniosku prowadzi zakaz udzielania komunii osobom rozwiedzionym, które wzięły kolejny ślub. Jeśli bowiem ktoś zabije żonę, to może uzyskać rozgrzeszenie a jako wdowiec – ma prawo zawrzeć kolejne małżeństwo sakramentalne i przystępować do komunii. Ten jednak, kto się rozwiódł, takiej możliwości nie ma. Podobnie Kościół przebacza zdrady małżeńskie, nie pozwala jednak zdrażanej osobie na rozwód i nowy ślub.

¹² Osobnym problemem jest idolatryczny charakter sakramentu pokuty, w którym Boga zastępuje kapłan, udzielający rozgrzeszenia (J 20,23). Mamy tu do czynienia z sekularyzacją, której istotą nie jest ograniczanie wpływu religii na życie ludzkie, lecz zastępowanie Boga (*sacrum*) jako właściwego obiektu czci rozmaitymi idolami w postaci rytuałów czy instytucji religijnych. Dodatkową trudnością jest władza kleru nad ludźmi – nie tylko w życiu doczesnym, lecz także przyszłym – związana z możliwością odmowy rozgrzeszenia. Równie kłopotliwym problemem jest praktyka spowiedzi, która wydaje się zbędna; skoro bowiem Chrystus odkupił wszystkich ludzi swoją męczeńską śmiercią na krzyżu, to nie ma potrzeby wyznawania grzechów w konfesjonale. Jeśli zatem Kościół obstał przy konieczności spowiedzi, to znaczy, że nie wierzy w odkupienie świata przez Chrystusa, lecz moc zbawczą przypisuje samemu sobie. Zbawicielem nie jest zatem Bóg, lecz ziemską instytucję religijną z jej rytuałami, co jest formą sekularyzmu. W ostatnich dekadach Kościół rzymski łagodzi doktrynę, dopuszczając możliwość powszechnego zbawienia, które obejmie także osoby zmarłe bez chrztu (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2008). Równocześnie jednak głosi ideę stopniowości komunii z Bogiem (Bartnik 2008, 171), co sugeruje hierarchiczne zróżnicowanie społeczności zbawionych.

¹³ Bliskość szatana i Boga jest obecna w niektórych fragmentach Biblii, zwłaszcza w Księdze Hioba, zgodnie z którą Bóg oddaje swego sługę w ręce szatana po to, aby miał okazję wykazać się swoją bezwarunkową wiernością (Hi 1,6-12; 2,1-6). Ten obraz

świadczy, że Zagłady nie da się religijnie oswoić (Leociak 2022, 295). Auschwitz zatem to moralna falsyfikacja idei Boga (przynajmniej Boga osobowego, zatroskanego o los ludzi).

Sądzę, że [...] nie ma i nie może być żadnego ‘dobrego wyjścia’, żadnej ‘pozytywnej konkluzji’, żadnego ‘uratowania Boga’ czy też ‘uratowania miłości’ przed oskarżycielską grozą Auschwitz (Leociak 2022, 282).

W Auschwitz klęskę ponosi zarówno Bóg Żydów, jak i Bóg chrześcijan, ponieważ pierwszy zezwolił na eksterminację narodu wybranego (zamiast obiecywanego Mesjasza zsyłając Zagładę), a drugi przebaczył Hössowi, biorąc go do swego królestwa. Auschwitz jest zatem odwrotnością raj. O ile bowiem w ogrodzie Eden to ludzie kryli się przed oskarżycielskim wzrokiem Boga (Rdz 3,8-10), o tyle w obozie zagłady to Bóg skrywa się przed ludźmi – zarówno tymi, którzy chcą szukać w nim ratunku, jak i tymi, którzy chcą go posadzić na ławie oskarżonych. W ten sposób Auschwitz oznacza dopełnienie cyklu dziejów, którego początkiem jest nieposłuszeństwo Adama (Rdz 3,1-7) i wypędzenie z raju (Rdz 3,22-24), a finałem Zagłady, z perspektywy której Bóg jawi się jako istota bezradna lub zła. Holocaustu nie da się też wyjaśnić w schemacie pasywnym (Leociak 2022, 297-298), jest wszak

[...] bardzo mało prawdopodobne, aby żydowskie ofiary Auschwitz zapagnęły się nawrócić pod wpływem wiadomości, że Pan Jezus cierpiał i umarł na krzyżu również dla ich zbawienia” (Leociak 2022, 298).

Stwórca, żądającego absolutnego i ślepego posłuszeństwa, może przerażać. Wprawdzie historia Hioba falsyfikuje ideę cierpienia jako kary za grzech (Hiob cierpi niewinnie), to jednak sugeruje, że Bóg skazuje ludzi na męki bez powodu. Dalszym problemem jest instrumentalne potraktowanie dzieci Hioba, które zginęły tylko dlatego, żeby ojciec dowiódł swojej wierności Bogu (Hi 1,18-19). Trudno się zatem dziwić, że Hiob przeklina dzień swych narodzin (Hi 3,3-6). Równie kłopotliwe jest żądanie Jezusa, aby kochać go bardziej niż żonę, dziecko czy matkę (Mt 10,37; Łk 14,26). Jest ono zakotwiczone w dogmacie trynitarnym, Ojciec bowiem posyła na świat Syna, który jest mu całkowicie posłuszny aż do śmierci (Flp 2,8). Model ten, nazywany etyką Ogrójca, jest ideałem życia chrześcijańskiego, posłuszeństwo Jezusa bowiem, pełniące go wolę Ojca (Łk 22,42) powinno być naśladowane przez ludzi (Moser 2021).

Dodatkowym powodem, wykluczającym możliwość teologicznego oswojenia Zagłady jest doloryczny charakter chrześcijaństwa. Bóg Nowego Testamentu bowiem posyła swego niewinnego syna na krzyż, aby pokonać grzech, jednocześnie żądając ofiary od swoich wyznawców; znaczy to, że nie tylko cierpi dla ludzi i za ludzi, lecz oczekuje też, aby ludzie cierpieli dla niego¹⁴. Apostoł Paweł rozumiał ten wymóg w kategoriach mesjańskich, deklarując, że – dla dobra Kościoła jako społeczności wybranych – chce dopełnić cierpień, których brakowało Jezusowi (Kol 1,24)¹⁵. Sugeruje to, że ofiara krzyżowa nie była skuteczna. Wprawdzie cierpienie ludzi owocuje tylko wtedy, gdy jest przeżywane w łączności z Chrystusem, to jednak wydaje się konieczne¹⁶. Element doloryczny był równie ważny w nauczaniu Jana Pawła II, który apelował o ofiarowanie cierpień Bogu i Kościołowi, wierząc w zbawczą rolę takich ofiar¹⁷. Sakralizacja cierpienia jest jednak moralnie kłopotliwa, zwłaszcza

¹⁴ W Ewangeliach zdarzają się sugestie, że Jezus nie oczekuje męczeństwa za wiarę, radząc ucieczkę z miasta, w którym jego wyznawcy są prześladowani (Mt 10,23); równocześnie jednak żąda publicznego wyznania wiary, ostrzegając, że wyprze się tych, którzy nie przyznają się do niego przed ludźmi (Mt 10,32-33). Postulat cierpienia jest też obecny w nakazie naśladowania Jezusowego krzyża (Mk 8, 34). Ten, kto straci życie z powodu Ewangelii, będzie zbawiony (Mk 8,35-38).

¹⁵ Νὺν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία.

¹⁶ Chrystocentryzm jest istotą nie tylko teologii, lecz także etyki chrześcijańskiej, Jezus obiecuje bowiem, że przyjmie do siebie tych, którzy go nakarmili lub odwiedzili w więzieniu, wtrąci zaś do piekła tych, którzy go nie nakarmili (Mt 25,31-46). Wizja ta opiera się na przekonaniu, że Chrystus jest obecny w każdym człowieku, którego spotykamy na swej drodze; oznacza to, że obowiązki wobec drugiego mamy nie z racji tego, że jest indywidualną osobą, lecz dlatego, że uobecnia Chrystusa. W takim jednak razie właściwym przedmiotem naszych działań moralnych nie są inni ludzie, lecz Bóg; inne osoby pełnią rolę czysto instrumentalną.

¹⁷ Odkrycie sensu cierpienia, które w ten sposób przestaje być bezużyteczne, jest źródłem radości (Jan Paweł II 2007 {nr 1, 27}). Skoro zaś Chrystus odkupił nas przez swoje dobrowolne i niewinne cierpienie, to my również powinniśmy złożyć ofiarę jemu (Jan Paweł II 2007 {nr 14-19}). Cierpienie przeżywane w wierze i jedności z krzyżem zbawiciela czyni człowieka duchowo dojrzałym, będąc równocześnie źródłem mocy dla Kościoła w walce ze złem (Jan Paweł II 2007 {nr 22, 31}). Niewykluczone,

w kontekście Auschwitz, któremu nie sposób przypisać pozytywnego sensu. Zagłada przecież to absolutne zło, z którego nie wynika żadne dobro. Myślenie teodycealne zresztą byłoby instrumentalizacją ofiar. Jeśli bowiem miliony Żydów musiały zginąć, aby Höss zrozumiał swoje winy, nawrócił się i trafił do nieba, gdzie panuje z tego powodu wielka radość, to mamy do czynienia z moralną aberracją. Niestety, analizowane przez Leociaka komentarze teologiczne, dotyczące losu nawróconych zbrodniarzy (nie tylko nazistowskich, lecz także bardziej pospolitych jak Jacques Fesch czy sekta Mansona) sugerują, że to właśnie bezmiar uczynionego zła umożliwił mordercom spotkanie z przebaczącym Jezusem.

Ciekawi mnie proces myślowy Pana Jezusa: dlaczego uznał życie policjanta za mniej wartościowe niż życie Fescha, wydawałoby się przecież, że każde życie ludzkie jest równie cenne. [...] pozostaje tylko jedna interpretacja: Pan Jezus chciał, by Fesch do niego 'przyłgnął', ale żeby to się mogło stać, Pan Jezus zgodził się, aby Fesch zabił (Leociak 2022, 69).

Sugeruje to, że ofiary brutalnych mordów przyszły na świat głównie po to, aby ich oprawcy mieli okazję do duchowej przemiany. Niebiańska radość z nawrócenia jednego grzesznika jest wszak cenniejsza niż los jego ofiar. Jeśli jednak Bóg najpierw pozwolił Hössowi mordować, a potem go zbawił, to Boże miłosierdzie jest karykaturą moralności.

W dziejach religii chrześcijańskiej nie brakowało prób usprawiedliwienia Boga, polegających na odwołaniu do ludzkiej wolności jako źródła zła; z tego punktu widzenia Stwórca jest bezradny wobec świata właśnie dlatego, że nie chciał z ludzi uczynić niewolników ani automatów, lecz dał im wolność wyboru. Argument ten jest jednak chybiony. Auschwitz świadczy bowiem, że wolność katów oznacza niewolę ofiar, bezbronnych wobec przemocy. Obóz koncentracyjny to świat szatański,

że ta fundamentalna afirmacja cierpienia była jednym z motywów lekceważenia zła w Kościele przez Jana Pawła II, w tym także przestępstw pedofilii.

wobec czego – zdaniem Leociaka – nieobecność Boga w Auschwitz jest jedyną możliwością ocalenia koszmarnego (bez)sensu Zagłady (Leociak 2022, 301). „Jeśli bowiem Bóg naprawdę istnieje, to musi również istnieć – niemożliwa przecież do odszukania i zrozumienia – przyczyna całego zła Zagłady. A to jest nie do zniesienia!” (Leociak 2022, 301). Z perspektywy Auschwitz Boga usprawiedliwia tylko jego nieistnienie. „Myśl o tym, że Bóg istnieje i patrzy na to wszystko, jest nie do pojęcia i nie do wytrzymania. [...] Bóg i Auschwitz absolutnie się wykluczają” (Leociak 2022, 302). Jest jednak również prawdą, że jeśli Bóg nie istnieje, to nie ma nadziei na wyrównanie krzywd. Auschwitz jest wówczas złem w czystej postaci. Ostatecznie zatem obie hipotezy – zarówno istnienie, jak też nieistnienie Boga – są katastrofalne (Leociak 2022, 282). Bóg bowiem albo nie istnieje, albo staje po stronie katów. W obu przypadkach człowiek zostaje sam.

Auschwitz odsłania też inne aporie teologiczne. Jeśli bowiem Bóg zbawia wszystkich, to jest niesprawiedliwy, a ludzkie winy i zasługi nie mają znaczenia. Jeśli jednak zbawia tylko wierzących lub nawróconych, to nie jest absolutnie dobry ani miłosierny, godząc się, że wiele ofiar Zagłady do nieba nie trafi. Niezależnie od tego, która z opcji jest bardziej zgodna z chrześcijaństwem, żadna nie jest moralnie akceptowalna, wobec czego działanie Boga należy ocenić negatywnie zarówno wtedy, gdy zbawia Hössa, jak i wtedy, gdy go z nieba wyklucza. Miłosierny Bóg znajduje się w pułapce bez wyjścia – cokolwiek uczyni będzie złe. Do podobnego wniosku skłania jego cierpliwość. Jeśli bowiem czekał na nawrócenie komendanta Auschwitz, to musiał tolerować jego zbrodnie. Od nieskończenie dobrego Boga jednak należałoby raczej oczekiwać, że nie dopuści do tak potwornego zła, niż że będzie czekać na nawrócenie zbrodniarzy. Cena zbawienia Hössa jest zbyt wysoka.

Zewnętrzny obserwator może odnieść wrażenie, że Bóg dopuszczający do Zagłady to kosmiczny tyran, który upaja się widokiem krwi i łez. Postać taką ukazał Albert Camus w „Kaliguli”, demaskując ideę Boga jako stwórcy. Skoro bowiem powołuje do istnienia istoty skończone,

to znaczy, że lubi widok śmierci. Trudno się zatem dziwić, że cesarz udający Boga masowo zabija poddanych¹⁸. Wprawdzie bohater Camusa naśladuje bogów antycznych, to jednak obraz kosmicznej zagłady jest też trafnym opisem chrześcijańskiej idei Boga jako Pana życia i śmierci. Potwierdza to nie tylko przyroda (łańcuch pokarmowy), lecz także ludzkie dzieje, zwłaszcza Auschwitz. Z tego punktu widzenia książka Jacka Leociaka jest istotnym wyzwaniem dla religii. Nakreślone w niej aporie skłaniają do pytania o odpowiedzialność człowieka za akt i treść wiary – czy godzi się czcić Boga, który zbawia raczej nazistowskich zbrodniarzy niż ich ofiary. Problem ten wykracza poza chrześcijaństwo, równie wszak kłopotliwa jest wiara muzułmanów w zbawienie terrorysty, który mordując rzekomych bluźnierców, oddał cześć Bogu. Tego typu przekonania, podsycane przez narodowy fanatyzm bądź polityczny cynizm przywódców instytucji i wspólnot religijnych, są mroczną stroną religii. Omawiana książka te problemy pomija¹⁹, wskazuje jednak na konieczność moralnej oceny religii w jej wszystkich wymiarach – doktryny, instytucji czy aktu wiary. To nie zasady moralne podlegają ocenie religijnej, lecz odwrotnie – religia musi podlegać ocenie moralnej²⁰. Znaczy to, że ludzie są odpowiedzialni za to, w jakiego Boga wierzą. Zasada ta jest szczególnie aktualna po Auschwitz, od tej pory bowiem czcimy Boga, który dopuścił do Zagłady. Wówczas jednak pojawia się dalsze pytanie – o możliwość przebaczenia Bogu jego win²¹.

¹⁸ Zdaniem Kaliguli jest tylko jeden „sposób zrównania się z bogami: dorównać im w okrucieństwie” (Camus 2004, 59). Szerzej pisałem na ten temat w artykule na temat dramatu Camusa (Ziemiński 2006).

¹⁹ Zagadnienia te pojawiają się w innych książkach Autora (Leociak 2020; Leociak 2021).

²⁰ Szerzej na ten temat pisałem w artykule o relacji między moralnością a religią (Ziemiński 2016a).

²¹ Problem ten podjąłem w artykułach na temat zła czynionego przez Boga (Ziemiński 2015), możliwości przebaczenia mu krzywd ludziom wyrządzonych (Ziemiński 2016b) oraz pokuty, którą powinien podjąć (Ziemiński 2018). Problem Bożej sprawiedliwości jest szeroko obecny w Biblii hebrajskiej, chociażby w cytowanych wyżej Psalmach, Księdze Hioba czy Księgach Machabejskich. Z kolei dzieje chrześcijaństwa

Nie jest to jedynie problem moralny, lecz także religijny, wiara bowiem nie powinna być ślepa na fakty, które przeczą idei Boga jako najwyższej świętości. Nawet Hiob przecież, na którego spadły cierpienia, będące wynikiem zakładu Boga z szatanem (Hi 1,6-12; 2,1-6), przeklinał dzień swoich narodzin (Hi 3,3-6), równocześnie wzywając Stwórcę na świadka swej prawości (Hi 23,1-17). Przykład ten świadczy, że religia wymaga konfrontacji z mroczną stroną Boga i jego działań. Wprawdzie ludzie religijni starają się unikać oskarżania Boga z obawy przed bluźnierstwem, przyjmując postawę przyjaciół Hioba, to jednak postawa ta jest wątpliwa. Ten bowiem, kto lęka się gniewu Boga, w gruncie rzeczy nie widzi w nim dobrego ojca, lecz mściwego tyrana, żądającego ślepej czci.

Książka Jacka Leociaka jest nie tylko próbą konfrontacji chrześcijaństwa z Zagładą, lecz odsłania też mroczne strony natury ludzkiej. Auschwitz przecież to nie tylko wina Boga, lecz także człowieka, który tę zbrodnię popełnił. Z tego powodu wszyscy musimy zmierzyć się z pytaniem, kim jesteśmy, skoro w naszych dziejach była możliwa Zagłada. Równie istotne pytanie dotyczy kwestii przebaczenia sprawcom.

pokazują, że zarówno katolicy, jak i protestanci uważali zabijanie heretyków za obowiązek, spełnienie którego jest miłe Bogu. Dobrze ilustruje to list papieża Marcina V do Władysława Jagiełły z roku 1429: „Wiedz, że interesy Stolicy Apostolskiej, a także twojej korony czynią obowiązkiem eksterminację husytów. Pamiętaj, że ci bezbożni ludzie ośmielają się głosić zasadę równości: twierdzą, że wszyscy chrześcijanie są braćmi, i że Bóg nie dał ludziom uprzywilejowanym prawa władania narodami; utrzymują, że Chrystus przyszedł na świat, aby znieść niewolnictwo; wzywają ludzi do wolności, to znaczy do unicestwienia królów i kapłanów. Teraz, kiedy jeszcze jest czas, zwróć swoje siły przeciwko Czechom, pal, zabijaj i czynь wszędzie pustynię, gdyż nic nie jest bardziej miłe Bogu ani bardziej pożyteczne dla sprawy królów niż eksterminacja husytów” (cyt. za Kubiacyk 2016, 105-106). Innym przykładem jest wezwanie Marcina Lutra do szlachty niemieckiej „Przeciwko rabującym i mordującym bandom chłopskim”: „[...] kto może, winien ich bić, dusić i zabijać, skrycie i jawnie, a pamiętać, że nie masz nic bardziej jadowitego, szatańskiego jak człowiek zbuntowany. Zabić go można jak psa wściekłego, bo jeśli ty go nie zabijesz, to on ciebie zabije i cały kraj z tobą. Niech bije, grzmoci i dusi, kto może. A jeśli przy tym życie postradasz, toś błogosławiony, bo szczęśliwszej śmierci nie możesz nigdzie znaleźć. Umierasz bowiem w posłuszeństwie Słowu Bożemu [...] i w służbie miłości” (cyt. za HK, 58).

Wprawdzie ludobójstwo wydaje się złem niewybaczalnym²², to jednak – co za Derridą podkreśla Leociak – autentyczne przebaczenie dotyczy tego właśnie, co niewybaczalne (Leociak 2022, 308-311). Odmawiając przebaczenia, pogrążamy się w nienawiści, która może spowodować kolejną eksplozję zła. Jeśli przebaczymy Zagładę, to stajemy po stronie katów, stygmatyzując ofiary (Leociak 2022, 306). Przebaczenie jest zatem tyleż konieczne, co niemożliwe. W tej sytuacji najwłaściwszą postawą wydaje się odmowa przebaczenia, rozumiana jednak nie jako zemsta (Leociak 2022, 307), lecz jedynie jako brak darowania win²³. Wprawdzie Jezus nakazuje przebaczyć nie siedem, lecz siedemdziesiąt siedem razy (Mt 18,21-22), to jednak zasada ta w przypadku Auschwitz oznacza uniewinnienie katów. Miłosierdzie musi mieć granice, po przekroczeniu których staje się współudziałem w złu²⁴. Nawet bowiem, jeśli wszyscy ludzie są obciążeni grzechem pierworodnym, to nie każdy jest winny zbrodni ludobójstwa (Leociak 2022, 6).

²² „Myślenie o Zagładzie jest również myśleniem o (nie)możliwości przebaczenia Hössowi, o jego nawróceniu i zbawieniu” (Leociak 2022, 299).

²³ Jezus ostrzega, że nie przebaczy tym, którzy nie przebaczą swoim krzywdzicielom (Mt 6, 15). Z perspektywy Zagłady jednak zasada ta nie ma sensu, sugeruje bowiem, że ten, kto nie przebaczy nazistom wymordowania jego rodziny, nie może liczyć na Boże wybaczenie kłamstwa czy kradzieży, których się dopuścił, chociaż winy te są nieporównywalne. Sugeruje to, że etyka Kazania na Górze nie może sprostać grozie Auschwitz.

²⁴ Z tego powodu trudno usprawiedliwić rozgrzeszenie udzielone Hössowi przez katolickiego księdza. Akt ten potwierdza tezę o zaburzonym stosunku Kościoła do winy, szczególnie uzasadnioną przez Tomasza Polaka (Polak, 2020, s.151-184). Wątek ten rozwinął Jan Woleński w głosie do książki Polaka, nawiązując wprost do nawróconych nazistów (Woleński, 2021). Inną ilustracją przywołanej tezy może być milenijny rachunek sumienia, podjęty przez Jana Pawła II. Wyznając však minione grzechy Kościoła, który stosował przemoc w obronie prawd wiary, papież tłumaczył je eufemistycznie brakiem dostatecznego zrozumienia nauki Chrystusa przez ludzi, którzy zniekształcili w ten sposób prawdziwe oblicze Kościoła (Jan Paweł II, 2007 b, nr 35). Podobnie dzisiaj Kościół bagatelizuje własne winy, jednocześnie potępiając osoby LGBTQIA (Duda, 2016). Depersonalizujący język nie jest przy tym zdradą Ewangelii, lecz z niej wyrasta, używał go bowiem także Jezus wobec grzeszników i pogan, określając ich mianem chwastu, który należy wrzucić do ognia (Mt 13, 24-30).

[...] są zbrodnie, które pozbawiają ofiary nie tylko życia, ale też tej wolności i tej władzy, która upoważnia do powiedzenia 'przebaczam', ponieważ odbierają im człowieczeństwo. Taką zbrodnią jest Zagłada (Leociak 2022, 309).

Równie kłopotliwy jest nakaz miłowania nieprzyjaciół i modlitwy za prześladowców (Mt 5,43-48).

Warto [...] skonfrontować się z [...] chrześcijańskim przesłaniem i zapytać samego siebie: czy naprawdę chcę się modlić za komendanta Auschwitz-Birkenau Rudolfa Hössa? Czy naprawdę chcę się modlić za hordy zwyrodnialców zabijających, gwałcących, rabujących – aby ich serca cudownie się przemieniły i aby z prawosławia nawrócili się na katolicyzm? Jeśli poważnie traktujecie swoją wiarę i przynależność do Kościoła katolickiego, musicie odpowiedzieć sobie na to pytanie (Leociak 2022, 6).

Nie chodzi tylko o trudność spełnienia takiego obowiązku, wymagającego zaparcia się siebie (Moser 2021, 133), lecz także o jego moralną słuszność. Wprawdzie każdy ma prawo modlić się za swych katów (a nawet ich kochać), to jednak nikt nie ma obowiązku modlić się za morderców swych bliskich (a tym bardziej ich kochać). Odmowa modlitwy za Hössa to nie skutek zatwardziałości serca, lecz wyraz szacunku dla cierpień ofiar. Modlić się wszak za komendanta Auschwitz, to akceptować Zagładę. Wniosek ten świadczy, że abstrakcyjne normy religijne należy konfrontować z doświadczeniem po to, żeby ocenić ich słuszność. Zasada miłości nieprzyjaciół wydaje się wszak szlachetna tylko dopóty, dopóki nie zostanie odniesiona do konkretnej sytuacji, w której odsłania się jej problematyczność.

Kolejną aporią jest moralny sens nawrócenia. Z punktu widzenia ludzi wierzących, trwałe porzucenie zła przerasta ludzkie siły, wobec czego jest możliwe tylko dzięki Bożej łasce. Historie nawróconych zbrodniarzy opisane przez Jacka Leociaka wskazują, że mamy do czynienia z nowym narodzeniem, w wyniku którego przeszłość staje się nieważna, a nawet przestaje istnieć (Leociak 2022, 285). Nawrócony już nie jest złoczyńcą, lecz nowym człowiekiem, który uwierzył

w przebaczenie win udzielone mu przez Jezusa. Dobrym przykładem jest Jacques Fesch, który spotkał Chrystusa w więzieniu, oczekując na wykonanie wyroku śmierci. Ten nawrócony zbrodniarz, uchodzący wręcz za świętego, utożsamiał się z apostołem Pawłem, który z przesładowcy chrześcijan stał się głosicielem Ewangelii, oddając życie za wiarę²⁵. Wprawdzie nazywał siebie poronionym płodem (1 Kor 15,8), to jednak nie był skłonny do nadmiernej skruchy, żalu czy pokuty. Przeciwnie, odkąd uwierzył w Jezusa, stał się głosicielem nowej religii, przypisując sobie boską misję głoszenia prawdy (1 Kor 9,1-27). Sugeruje to, że wstąpienie do Kościoła oznaczało również odrodzenie moralne i anulowanie wcześniejszych win. Sytuacja ta zmusza do postawienia pytania o tożsamość nawróconych zbrodniarzy. Czy ten, kto spotkał Jezusa, jest innym człowiekiem, któremu należy darować karę? Wspomniany Fesch uważał zasądzony mu wyrok za niesprawiedliwy, odkąd bowiem przeżył nawrócenie, uważał, że nie ma nic wspólnego ze swoją przeszłością. Sugeruje to, że zabity zostanie nie morderca niewinnego człowieka, lecz nowonarodzony święty, porównujący się do Chrystusa (Leociak 2022, 81-87)²⁶.

Problem ten nie dotyczy jedynie praktyki penitencjarnej, lecz ma też wymiar eschatologiczny, ponieważ dla osoby wierzącej w życie wieczne nie jest obojętne to, z kim będzie je dzielić. Ten jednak, kto wierzy w szczerą nawrócenia złoczyńców, przypisując Bogu prawo do okazania im miłosierdzia, musi się liczyć z tym, że spotka ich w niebie, jeśli tam trafi (Leociak 2022, 317). Problemem jest jednak to, że niebo, w którym jakkolwiek ofiara Zagłady miałaby spotkać Hössa, byłoby dla niej

²⁵ Inny z opisanych przez Leociaka morderców – Clayton Anthony Fountain – obrał św. Pawła na patrona przy bierzmowaniu (Leociak 2022, 169).

²⁶ Fesch myślał o sobie jako o niewinnie krzyżowanym Jezusie (Fesch 1993, 98-99). „Jestem przekonany, że śmierć ta jest dla mnie wielką łaską. Cóż robiłbym w świecie? Nie jestem ze świata i świat mnie odrzuca. A jeśli odrzuca, Bóg mnie pociesza i chroni, gdyż kocha wszystko, co jest pogardzane, biedne, przytłoczone tą samą nienawiścią, która niegdyś ukrzyżowała Jęgo Syna” (Fesch 1993, 115).

piekłem. Wprawdzie żydowscy prorocy opisywali raj jako miejsce pokoju między wilkiem i barankiem (Iz 11,6), to jednak można wątpić, czy ten sielski obrazek byłby atrakcyjny dla zwierząt zjedzonych przez wilki²⁷. Dodatkową trudnością jest to, że o ile Höss, któremu wiele wybaczone, mógłby być wdzięczny Bogu, o tyle ofiary Zagłady miałyby prawo zanosić do niego słuszne pretensje²⁸. Skoro zaś nie przebaczą swojemu oprawcy, to znaczy, że są dalekie od ideału chrześcijańskiej miłości, wobec czego trudno uznać niebo zbawionych za właściwe dla nich miejsce.

Kolejna trudność wiąże się z liczbą zbawionych. Jeśli bowiem brama do nieba jest wąska (Łk 13,24), to jest niepojęte, jak mogli się przez nią precisnąć nazistowscy ludobójcy. Podobnie kłopotliwe jest piekło, w którym znalazłyby się zarówno osoby nieochrzczone i niewierzące w Chrystusa, które nie popełniły żadnej zbrodni, jak też masowi mordercy, którzy inicjowali wojny lub brali udział w eksterminacji całych narodów. Przykłady te świadczą, że również w ewentualnym życiu przyszłym nie można liczyć na sprawiedliwość i wyrównanie krzywd doczesnych – tak niebo, jak i piekło zdają się sankcjonować niesprawiedliwości ziemskie. Sugeruje to, że w ludzkim życiu nie ma miejsca na sprawiedliwość – ani obecnie, ani po śmierci, wobec czego trudno obronić chrześcijańską wizję Boga i człowieka. Nie znaczy to, że jedynym rozwiązaniem musi być skrajny nihilizm. Jeśli jednak spojrzymy na ludzki los z perspektywy Auschwitz, do czego zachęca omawiana książka Jacka Leociaka, to dostrzegamy dylematy moralne i soteriologiczne, wobec których religia jest bezradna. Okazuje się bowiem, że zarówno ewentualne życie wieczne, jak też jego brak, stawia nas przed – niemożliwym do usunięcia – bezsensiem Zagłady, dokonanej

²⁷ Według niektórych pisarzy chrześcijańskich, podobnie wyglądało spotkanie Pawła z męczennikiem Szczepanem – kat i ofiara miłują się wzajemnie przed tronem Boga (Fulgencjusz z Ruspe 1965).

²⁸ „Komu wiele darowano – wiele miłuje, komu mało odpuszczono, ten mało miłuje [οὐ χάριν λέγω σοι ἀφέωνται αἱ ἀμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλάί ὅτι ἡγάπησεν πολὺ ὃ δὲ ὀλίγον ἀφίεται ὀλίγον ἀγαπᾷ] (Łk 7,47).

przez ludzi w świecie stworzonym przez nieskończenie dobrego i miłosiernego Boga.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. 2010. *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Barber, Michael P. 2021. *Zbawienie. Co każdy katolik powinien wiedzieć*. Tłum. Magda Sobolewska. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Bartnik, Czesław S. 2008. „Los zbawczy dzieci zmarłych bez chrztu.” *Teologia w Polsce* 2 (1): 163-172.
- Camus, Albert. 2004. *Kaligula*. Tłum. Janusz Kasza. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Duda, Maciej. 2016. *Dogmat płci. Polska wojna z gender*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Fesch, Jacques. 1993. *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny*. Tłum. Jan Grosfeld. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.
- Fulgencjusz z Ruspe. 1965. „O św. Szczepanie pierwszym męczenniku i nawróceniu św. Pawła.” W Andrzej Bober. *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, 455-458. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Grecko-polski Nowy Testament*. 2021. Tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- HK: Tüchle, Hermann, i C.A. Bouman. 1986. „1500-1715.” Tłum. Jerzy Piesiewicz. W *Historia Kościoła*. Red. Ludovicus J. Rogier, Roger Aubert, M. David Knowles. T. 3. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Jan Paweł II. 2006. „Familiaris Consortio.” W *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1: 1919-1995, 89-213. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. 2007a. „Salvifici doloris.” W *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, 95-142. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Jan Paweł II. 2007b. „Tertio millennio adveniente.” W *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, 409-457. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Joyce, James. 1992. *Portret artysty z czasów młodości*. Tłum. Zygmunt Allan. Bydgoszcz: Wydawnictwo Pomorze.
- KKK: *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Kubiaczyk, Filip. 2016. „Pycha punktu zero albo ciemna strona cywilizacji zachodniej.” W *Cywilizacja łacińska. Ekspansja – dominacja – kryzys*. Red. Filip Kubiaczyk, 95-138. Gniezno: Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Leociak, Jacek. 2020. *Wieczne strapienie. O kłamstwie, historii i Kościele*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Leociak, Jacek. 2021. *Młyny Boże. Zapiski o Kościele i Zagładzie*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Leociak, Jacek. 2022. *Zapraszamy do nieba. O nawróconych zbrodniarzach*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Longchamps de Bérier, Franciszek. 2005. *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia? Pytanie dla każdego*. Wyd. 2. Kraków/Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2008. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu (19 I 2007)*. Tłum. Janusz Królikowski. Poznań: Pallotinum.
- Moser, Paul K. 2021. *Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemysłane*. Tłum. Marek Dobrzeniecki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pismo Święte Nowego Testamentu*. 2005. Tłum. Kazimierz Romaniuk, Kraków: Wydawnictwo M.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*. 2005. Red. Michał Peter, Marian Wolniewicz. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

- Polak, Tomasz. 2020. *System kościelny, czyli przewagi pana K.* Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Woleński, Jan. 2021. „System kościelny, Bóg a zło, przypadek Hansa Franka i Rudolfa Hössa.” W *(Bez-)nadzieja Kościoła? Wokół „Systemu kościelnego” Tomasza Polaka*. Red. Eligiusz Piotrowski, Janusz Poniewierski, 117-129. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Zertal, Idith. 2010. *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*. Tłum. Jan Maria Kłoczowski. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Ziemiński, Ireneusz. 2006. „Zabójstwo jako akt metafizyczny. Na marginesie dramatu Alberta Camusa «Kaligula»” *Analiza i Egzystencja* 3: 109-137.
- Ziemiński, Ireneusz. 2015. „Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei.” *Filozofia religii* 2: 27-82.
- Ziemiński, Ireneusz. 2016a. „Religia a moralność.” W *Etyka. Część I: Koncepcje etyki*. Red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, 279-307. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ziemiński, Ireneusz. 2016b. „Przebaczenie śmierci – szkic filozoficzny.” *Pedagogia Christiana* 1 (37): 183-202.
- Ziemiński, Ireneusz. 2018. „Bóg pokutujący: o zbędności teodycei.” *Analiza i Egzystencja* 43: 23-42.

Wykaz autorów

Konrad Buzala, kbuzala@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Igor Habura, i.habura@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Václav Ježek, vaclav.jezek@unipo.sk, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovenská republika

Marek Kita, marek.kita@us.edu.pl, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, ul. H. Jordana 18, 40-043 Katowice

Adam Magruk, a.magruk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Elżbieta Bednarz, e.bednarz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Tadeusz Zieliński, t.zielinski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa