

**„Zjadłem zwój, a w ustach moich był słodki
jak miód” (Ez 3,3b)**

**Biuletyn upamiętniający śp. ks. prof. Ryszarda
Rumianka, Rektora UKSW**



PAP/Andrzej Wiktor, za: wp.pl

KOŁO NAUKOWE STUDENTÓW BIBLISTYKI
NA UNIwersYTECIE KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
WARSZAWA 1 CZERWCA 2010

Biuletyn upamiętniający śp. ks. prof. Ryszarda Rumianka, Rektora UKSW

Spis treści

Jolanta Wójcik,	
Ks. prof. Ryszard Rumianek, Rektor UKSW	3
Jolanta Wójcik,	
Wspomnienie o śp. Ryszardzie Rumianku (zebrane i streszczone tak krótko).....	4
Dr Anna Kuśmirek (opiekun Koła Naukowego Studentów Bibliistyki),	
Uwagi na temat terminologii śmierci w Biblii Hebrajskiej.....	5
Mgr Agata Popkowska,	
Symbolika węża zawarta w opisie stworzenia i upadku człowieka w konfrontacji ze starożytnymi wyobrażeniami symbolu węża.	8
Dr Anna Kot,	
Rola opowiadania o Rachab w Księdze Jozuego.....	10
Ks. mgr Krzysztof Wojtynia FDP,	
Przymioty kandydatów do diakonatu.....	14
Tomasz Twardziłowski,	
Passio Christi. Passio hominis. Śladami Całunu Turyńskiego.....	18
Tomasz Herbich,	
Serafin z Sarowa o relacji wiary i uczynków.....	21

Jolanta Wójcik,

Ks. prof. Ryszard Rumianek, Rektor UKSW

Śp. Jego Magnificencja ks. prof. dr hab. Ryszard Rumianek urodził się 7 listopada 1947 roku w Warszawie. W latach 1966-1972 studiował w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego dnia 25 maja 1972r. Studia teologiczne rozpoczął w Akademii Teologii Katolickiej, gdzie w 1971r. uzyskał magisterium z teologii biblijnej. W latach 1974-77 studiował na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie zdobył licencjat nauk biblijnych. Natomiast w 1977 roku studiował w Franciszkańskim Studium Biblijnym w Jerozolimie. Kontynuował studia na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie obronił doktorat z teologii w 1979 r. Po powrocie do kraju w 1982r. był prefektem diakonów Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie. W latach 1982-1994 pełnił posługę wicerektora tegoż seminarium. W 1995 roku, chcąc poszerzyć swój dorobek naukowy i zasób wiedzy, zrobił habilitację z teologii biblijno-pastoralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. W 1996r. uzyskał tytuł docenta a w 1998r. Akademia Teologii Katolickiej nadała mu tytuł profesora nadzwyczajnego. W latach 1998-2001 pełnił funkcję kierownika Katedry Filologii Biblijnej. Od 2001 roku był kierownikiem Katedry Historii Biblijnej. W latach 2002- 2005 był prorektorem UKSW, a od roku 2005 pełnił posługę rektora tegoż uniwersytetu, a także profesora zwyczajnego. Lata 2004-2005 to czas jego działalności jako ekonoma archidiecezji warszawskiej. Był przewodniczącym Rady Fundacji im. Prymasa Tysiąclecia i członkiem Rady ds. ekonomicznych kurii metropolitalnej oraz pełnomocnikiem do zarządzania majątkiem archidiecezjalnym. To również wieloletni przewodnik po Ziemi Świętej. Spod jego ręki wyszły liczne publikacje. Do najbardziej znanych zaliczyć można książki: „Motyw miłości cudzołożnej w Ez 16 i 23”, „Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela”, „Orędzie Księgi Ezechiela”, „Prorocy okresu niewoli babilońskiej”, „Księga Ezechiela: tłumaczenie i komentarz”; przewodnik po Ziemi Świętej „Brama do Nieba”, album „Śladami Jezusa”. W październiku 2009 roku w dowód uznania za wybitne zasługi w działalności naukowo-dydaktycznej i osiągnięcia w pracy duszpasterskiej został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski. Swoje życie pełne pasji i wszechstronności zakończył 10 kwietnia 2010r. w katastrofie samolotowej pod Smoleńskiem. Jego ciało zostało złożone w grobie rodzinnym w Pyrach.

Jolanta Wójcik,

Wspomnienie o śp. Ryszardzie Rumianku (zebrane i streszczone tak krótko)

W wielu wspomnieniach o śp. ks. Ryszardzie Rumianku jak echo powtarzane są słowa, podkreślające wielkość tego człowieka. Był osobą skromną, ciepłą, zatroskaną o dobro drugiego człowieka. Z optymizmem patrzył na życie, w przyszłość. Postawa owa wyływała z głębokiej wiary. Jedną z najważniejszych jego cech było silne przywiązanie do tradycji i wartości rodzinnych. Od rodziców otrzymał wychowanie w duchu prawdy i pokory, którymi kierował się w późniejszym życiu. Lata przynależności do harcerstwa wniosły do jego osobowości zamiłowanie do spotkań międzyludzkich i ciekawość świata. Był także wielkim patriotą posiadającym poczucie odpowiedzialności za ludzi i ojczyznę. Wielokrotnie podkreślany jest fakt, że największym jego pragnieniem i miłością było kapłaństwo. Ks. Rumianek to osoba zaangażowana głównie w życie naukowe. Stąd też odbyte przez niego studia na wybitnych uczelniach, zdobyte tytuły i napisane publikacje. Umiłował sobie szczególnie Księgi Rodzaju i Ezechiela. Jako rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dzielił się swoją wiedzą i pasją ze studentami. Dzięki między innymi jego osobie klimat uczelni i relacje na linii student-wykładowca stały się przyjazne. Skupiał wokół siebie wielu ludzi, którzy chętnie chłonęli każde jego słowo, a także tych, których zainteresowania skupiały się w obrębie innych dziedzin niż teologia. Dał się również poznać jako umysł ścisły. Jego posługa jako ekonoma dla dobra diecezji warszawskiej jest godna podkreślenia. Pasjonował się także Ziemią Świętą, po której oprowadzał rzesze pielgrzymów chcących choć na chwilę poczuć klimat tamtych czasów.

Nie ma ludzi niezastąpionych, są jednak tacy o których należy długo pamiętać. Na pewno taką postacią był śp. ks. Ryszard Rumianek.

Dr Anna Kuśmirek (opiekun Koła Naukowego Studentów Bibliistyki), Uwagi na temat terminologii śmierci w Biblii Hebrajskiej

1. Hebrajski rdzeń mwt - מוּת

Podstawowym rdzeniem używanym w języku hebrajskim na oznaczenie śmierci jest rdzeń מוּת. Rdzeń o tym znaczeniu występuje powszechnie w językach semickich a także w języku egipskim.

W Biblii Hebrajskiej rdzeń ten pojawia się najczęściej jako czasownik: w formie *qal* (630 razy) - „umierać”, w *poel* (9 razy) - „zabić”, „przekazać tchnienie śmierci”, „zamordować” (np. jako imiesłów *m^emôṭātîm* – „ci, których należy zabić”), w *hiphil* (138 razy) - „zabić”, „wykonać (na kimś) wyrok” oraz w *hophal* (68 razy) „zostać zabitym”, „ponieść śmierć”. Poza tym występuje także 150 razy – jako מוּת " „śmierć”, „umieranie”, tłumaczone również jako personifikacja „boga śmierci/ Śmierć”, np. Jr 9,20: „Śmierć weszła przez nasze okna przyszła do naszych pałaców, zgładziła dziecko z ulicy, a młodzieńców z placów” (zob. Oz 13,14; Hab. 2,5; Ps 18,5; 49,15; 116,3; Prz 13,14). Rzeczownik ten może też mieć znaczenie jako „królestwo śmierci” paralelne do:

- Szeol (hebr. שְׂאוּל) np. Pnp 8,6: „bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański”;

- dół (hebr. שְׁחַת) Iz 38,17-18: „...Ty zachowałeś mą duszę od dołu unicestwienia, gdyż poza siebie rzuciłeś wszystkie moje grzechy. Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wychwala Ciebie”

Inne pochodne terminy od rdzenia מוּת to m.in. *ṯmûtâ* – „śmierć”, „umieranie”, który występuje w sformułowaniu „skazani na śmierć” - Ps 79,11 (Ps 102,21), a także *m^emôṭîm* – również w znaczeniu „śmierć”, lub też „rodzaj śmierci” zob. „[od] chorób śmiertelnych umrą” Jr 16,4 (Ez 28,8). Ogółem spotykamy aż 1000 zastosowań tego rdzenia. W większości przypadków odnosi się do ludzi, ale sporadycznie także do roślin (Hi 14,8) i zwierząt (Rdz 33,13; Wj 7,18.21; 8,9[13]; 9,6n; Kpł 11,31n.39; Iz 66,24). Ciekawe jest rozłożenie występowania podanych zastosowań, gdyż zdecydowana ich większość przypada na pisma narracyjne i ma związek z prostym faktem umierania i śmierci. Jedynie 4 razy czasownik ten spotykamy w Ps (por. 18 zastosowań *mawet*), co najprawdopodobniej wynika z obrazowym i opisowym przedstawianiem śmierci. Hi daje świadectwo 13 zastosowań tego czasownika w *qal*, Iz – 12, Jr – 27, Ez – 37, Prorocy Mniejsi – 9, Prz – 6, Koh – 7.

2. Inne charakterystyczne terminy oddające doświadczenie śmierci

Wśród synonimów wymienić należy:

- גוע – „wyzionąć ducha”, „umrzeć” Lb 20,29
- הלך – „iść”
- שכב – „położyć się”

Śmierć jako „odejście נָפַץ , tj. życia”, polega na tym, że dana osoba kładzie się (by zapaść w sen – *sākab*) lub odchodzi (*hālak*). Koniugacja *hiphil* obejmuje również rdzenia takie jak הרג, רצח.

Antonimem jest terminu „umierać” jest w hebr. rdzeń היה – „żyć”.

Niekiedy śmierć przedstawiona zostaje jako „sen” (Hi 3,13; 14,12; Ps 13,4; Jr 51,39.57; Iz 26,19; Dn 12,2)

Wymienione wyżej synonimy charakteryzują śmierć jako „odejście”. Niektóre fragmenty między wierszami przekazują coś na kształt definicji śmierci, m.in. Hi 14,10:

וְגֵבֶר גְּמוּחַ וְיִחְלַשׁ וַיָּגוּעַ אָדָם וַאֲיוֹ:

„Ale mąż umiera, będąc zemdlony, a umarłszy człowiek gdzie jest?”

Bardziej wyrazisty jest Ps 39,14:

וְאֶבְלִיגָה בְּטָרִם אֵלַי וַאֲיוֹנִי:

„niech doznam radości, zanim odejdę i mnie nie będzie” (por. Ps 103,16).

Podkreśla się też fakt, że zmarły nie wróci do tego życia Hi 10,21:

בְּטָרִם אֵלַי וְלֹא אָשׁוּב אֶל-אֶרֶץ חַשְׁדָּי וְצַלְמוֹת:

„za nim pójdę, by nigdy nie wrócić, do kraju pełnego ciemności”

Fakt nadchodzącej śmierci wyrażają różne sformułowania. Wśród nich najczęściej spotykanymi są:

Występowanie w Biblii	Idiomy śmierci	
Rdz 3,19	„powrócić do ziemi”	שׁוּבָה אֶל-הָאָדָמָה
Rdz 25,8.17; 35,29	„dołączyć do ludu swego”	וַיֵּאָסֶף אֶל-עַמּוּוֹ
Pwt 31,16; 1 Krl 14,20	„spocząć z przodkami”	שָׁכַב עִם-אֲבוֹתָיו
Pwt 33,11	„zetrzeć biodra”	מָחַץ מִתְּנִיבִים
Joz 23,14; 1 Krl 2,2	„iść dziś w drogę wszystkim ziemi”	הוֹלֵךְ הַיּוֹם בְּדֶרֶךְ כָּל-הָאָרֶץ
Hi 7,21	„położyć się w prochu”	לְעֵפֶר אֶשְׁכֵּב
Ps 94,17	„mieszkać w ciszy”	כְּמַעֲטוֹ שָׁכְנָה רוּמָה נֶפְשִׁי
Ps 107,18	“być bliskim bram śmierci”	וַיִּגְיַעוּ עַד-שַׁעְרֵי מוֹת
Dn 12,2	„spać w prochu ziemi”	וְרַבִּים מִיִּשְׁנֵי אֲדָמַת-עֶפֶר

Na podstawie przedstawionych idiomów można powiedzieć, że śmierć w Biblii Hebrajskiej była rozumiana jako coś naturalnego, coś co jest przeznaczeniem człowieka. Śmierć była zatem przedstawiana często za pomocą metaforycznych obrazów powrotu, spokoju, czy zaśnięcia.

W tekstach narracyjnych często też spotykamy się z przedstawianiem ideału śmierci. Była to śmierć w zaawansowanym wieku, w sytuacji posiadania liczego potomstwa i bycie pochowanym w rodzinnym grobowcu na ziemi ojczystej. Przeciwnością tego ideału była śmierć na wygnaniu, na pustyni lub na wojnie, gdyż w takich okolicznościach nie można było przeprowadzić stosownego pochówku ani żałoby.

Mgr Agata Popkowska,

Symbolika węża zawarta w opisie stworzenia i upadku człowieka w konfrontacji ze starożytnymi wyobrażeniami symbolu węża.

Z personifikacją zła ukazaną pod postacią węża spotykamy się już w pierwszych wersetach Pięcioksięgu Mojżeszowego. Tutaj właśnie zaraz po opisie stworzenia świata i człowieka wpełza wąż niosący ze sobą zniszczenie porządku świata stworzonego i wprowadza nieprzyjaźń między Bogiem i człowiekiem. Dlaczego właśnie w postaci węża ukazany jest nieprzyjaciel w księdze Rodzaju?

W starożytności na terenie Bliskiego Wschodu wąż był utożsamiany z mądrością, ale zarazem i śmiercią. Wynikać to miało z naturalnych cech jakie posiada owo zwierzę, takich jak brak powiek czy śmiertelna trucizna w jego jadzie. Zarówno mądrość jak i śmierć, które były przypisywane owemu zwierzęciu możemy zauważyć w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju, gdy autor w sposób dosłowny określa go słowami: „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył” (Rdz 3, 1). W świecie starożytnym wąż był symbolem chaosu, utożsamiany był też z bodźcem silnie oddziaływającym na ludzkie zmysły, chodzi tutaj głównie o seksualną sferę człowieka. Gdy przyjrzymy się sumeryjskiemu bóstwu Ningiszizda, ukazanemu pod postacią węża, który jest władcą świata umarłych, to dostrzegamy kolejny dowód na łączenie postaci węża ze śmiercią. Zgodnie z Księgą Rodzaju wąż, który kusi Ewę do popełnienia grzechu pierworodnego, też w konsekwencji przynosi na świat karę śmierci.

Rozmowa węża z Ewą, w której namawia on ową niewiastę do sprzeciwu wobec woli Bożej, jest wyrazem sprytu i przebiegłości węża, co może być identyfikowane z rozumieniem mądrości w pewnych kręgach i kulturach. Podstępne słowa wypowiedziane do Ewy można utożsamiać z jadem, który po ukąszeniu węża zatruwa organizm i go zabija. Tak też stało się z naszą pramatką, która po rozmowie z przebiegłą istotą decyduje się na sprzeciw wobec swojego Stwórcy. Po owym sprzeciwie Bóg każe swoje stworzenie oraz owego węża, do którego kieruje słowa Rdz 3, 14b „bądź przekłety wśród wszystkich zwierząt domowych i dzikich; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia”. Proch, który ma być pokarmem dla węża, jest elementem opisu stworzenia świata pojawiającym się w literaturze starożytnej, o czym świadczy *Epos o Gilgameszu*. Jest to epos sumeryjski pochodzący z 2000 roku przed Chr. Z tekstu wyczytać możemy, że gdy umierający Enkidu (włochaty gigant, który przypomina dzikie zwierzę) ma wizję w której widzi świat umarłych, opisuje go jako miejsce w którym nie ma światła a „pokarmem jest proch, chlebem-glina”. Takie właśnie symbole były typowymi dla opisywania

świata umarłych, można było często natknąć się na nie w opisach grobów.

W egipskich piramidach pochodzących z połowy III tysiąclecia przed Chr. możemy odnaleźć zaklęcia chroniące przed wężami. Często te magiczne formuły nakazywały wężom pełzanie na brzuchu. Takie ustawienie ciała zwierzęcia nie stanowi zagrożenie dla człowieka gdyż jest przeciwieństwem uniesionej głowy gotowej do ukąszenia.

Kolejną karą nałożoną przez Boga na węża za skuszenie człowieka do wypowiedzenia nieposłuszeństwa Bogu była zapowiedz „wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz ja w piętę” (Rdz 3,15). W magicznych wierzeniach egipskich tamtego okresu zmiążdżenie głowy węża oznacza sposób jego odpędzania i pokonania. Logicznie rzecz opisując: zniszczenie głowy oznacza śmierć dla istoty żywej, natomiast zmiążdżenie pięty nie jest przyczyną śmierci. Dlatego wnioskować należy, że kara dla węża jest karą najwyższą, natomiast dla stworzeń jest nadzieja na ratunek, choć okupiony cierpieniem.

Po krótkiej analizie opisu węża zawartej w wersetach Rdz 3, 1-15 i skonfrontowaniem z symboliką i znaczeniem tej istoty w starożytnym świecie, możemy dojść do wniosku, że przekaz znaczeniowy zarówno w biblijnym opisie jak i świata pogańskiego w pewnym sensie się pokrywa. Co za tym idzie wąż jest symbolem negatywnym, pewną metaforą zła, jest utożsamiany ze śmiercią i nieszczęściem zarówno w pierwszych rozdziałach Biblii jak i w wierzeniach pogańskich świata starożytnego.

Dr Anna Kot,
Rola opowiadania o Rachab w Księdze Jozuego

Księga Jozuego opowiada o zajęciu Kanaanu przez lud wybrany pod wodzą Jozuego, przedstawiając to wydarzenie jako zwycięską kampanię, w wyniku której Izraelici opanowali całą Ziemię Obiecaną. Na samym jej początku znajduje się interesujące opowiadanie, którego główną bohaterką jest kobieta, do tego pogańska. Narracja o Rachab, bo to o niej mowa znajduje się w dwóch rozdziałach tej Księgi: 2 i 6, z tym że w rozdz. 2 narrator zamieścił jej główny rdzeń, zaś w rozdz. 6, opowiadającym o upadku Jerycha, jedynie krótkie jej zakończenie, podsumowujące całe opowiadanie i informujące czytelnika o losie tej pogańskiej kobiety.

Dość frapującym jest pytanie: po co redaktor zamieścił na samym początku księgi Jozuego właśnie to opowiadanie? Zdaje się, że nie chodziło o wierne przedstawienie historycznych wydarzeń. Odpowiedź na to pytanie spróbujemy znaleźć analizując funkcjonowanie tego opowiadania w Joz 1-12 oraz przyglądając się zadaniu wypełnionemu przez kobietę w tym tekście.

Związki Joz 2 z kontekstem

Choć historia redakcji tych rozdziałów wciąż pozostaje kwestią dyskusyjną, jednak nie ulega wątpliwości, że te dwa rozdziały nie zostały napisane przez tego samego autora. Mimo że rozdz. 2 niewątpliwie zawiera materiał starszy, wydaje się, że został umieszczony w Księdze Jozuego, gdy rozdz. 6 już się w niej znajdował¹.

Opowiadanie o Rachab nie wykazuje związków ani z kontekstem bezpośrednio go poprzedzającym (potwierdzenie misji Jozuego przez Boga), ani z następującym (przejście przez Jordan), za to przerywa logiczny i chronologiczny porządek widoczny pomiędzy Joz 1 i 3. Perykopa ta łączy się dopiero z opowiadaniem zamieszczonym w rozdz. 6, w którym odnajdujemy tematy zapowiedziane w rozdz. 2, ale ich szczegółowe rozwiązania różnią się od tego, czego słuchacz oczekuje na podstawie znajomości opowiadania o Rachab. Choć rozdz. 2 relacjonuje wyprawę zwiadowców do Jerycha, a więc o wydarzenie, które stanowiło przygotowanie do oblężenia to jednak bez tej historii księga Jozuego również byłaby spójna. Wbrew temu co sugeruje rozdz. 2, w którym Rachab była bardzo aktywną postacią, w rozdz. 6 nie przyczynia się ona w

¹ Zob. np.: M. Ottoson, *Rahab and the Spies*, w: H. Behrens, D. Loading, M. Roth (red.), *Dumu-Ez-DuB-Ba-A. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, s. 421,426-426; V. Fritz, *Das Buch Josua*, Handbuch zum Alten Testament 1/7, Tübingen 1994, s. 31-41,67-75; L. Schwienhorst, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6*, *Stuttgarter Bibelstudien* 122, Stuttgart 1986; Inaczej: Y. Zakovitch, *Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence. A Literary – Folkloric Approach to Joshua 2*, w: S. Niditch (red.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta 1990, s. 76-77.

żaden sposób do ułatwienia zdobycia miasta. Sam zwiad, poza ocaleniem Rachab, zdaje się również nie mieć żadnego wpływu na przebieg oblężenia, które zostało przedstawione jako wydarzenie cudowne o charakterze sakralnym.

Jednak już samo umieszczenie w kontekście Księgi rozdz. 2 wskazuje na jego cel: opowiadanie o Rachab, jej roli w dziejach Izraela i wynikające z tego zachowanie jej przy życiu, zostało pomyślane jako wstęp do podboju Ziemi Obiecanej, podaje ono klucz interpretacyjny do opowiadania o upadku Jerycha. Opowiadanie o kobiecie, cudzoziemce i do tego prostytutce, wplecione zostało w historię zdobycia – czy może upadku – pierwszego miasta w Ziemi Obiecanej, co więcej, jej słowa, potwierdzające dar Jahwe dla Izraela, w ogóle ten podbój umożliwiają. Zmienia też ono wydźwięk samego upadku Jerycha, gdyż pozostawia część jego rdzennych mieszkańców (rodzinę Rachab) pośrodku Izraela, czyli w jakimś stopniu uczestniczących w danej temu narodowi obietnicy. Takie rozumienie roli tego opowiadania potwierdza również dostrzeżenie związku z dwoma innymi opowiadaniem, które poruszają podobny wątek: opowiadaniem o grzechu i odrzuceniu Achana Izraelity oraz opowiadaniem o Gibeonitach, którzy również zamieszkają pośród Izraela².

Światło na rolę tego opowiadania w księdza Jozuego rzuca niewątpliwie dostrzeżenie jego związków z opowiadaniem o wysłaniu zwiadowców przez Mojżesza, zamieszczonym w Pwt 1,22-46. Jest ono skonstruowane w pewnym sensie jako powtórzenie tego wydarzenia, jako naprawienie wcześniejszego postępowania. Pierwszy zwiad zakończył się fatalnie dla Izraela, gdyż zwiadowcy skupili uwagę na sile mieszkających tam ludów i lękając się ich, poddali w wątpliwość słowo oraz moc ramienia Jahwe, który obiecał im dać tę ziemię, w wyniku czego 40 lat spędzili na pustyni. Teraz, przy końcu tego okresu, stając ponownie na progu Ziemi Obiecanej i przystępując do jej zajęcia Jozue jako nowy Mojżesz również posyła zwiadowców. Dwaj mężczyźni natrafiają w Jerycho na prostytutkę, która dzięki sprytowi i odwadze ratuje im życie, w momencie, gdy ich obecność w mieście zostaje odkryta. Na tym jednak jej rola się nie kończy. Tak naprawdę nieodzowność wysłania zwiadowców nie jest spowodowana koniecznością historyczną, nie dotyczy strategii wojny, o czym świadczy też sposób zdobywania Jerycha, ale teologiczną³.

² Więcej na ten temat zob.: D. Hawk, *Joshua*, Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Collegeville 2000, s. 20-21

³ Por. L. Schwienhorst, dz. cyt.; R. Robinson, *The Coherence of the Jericho Narrative. A Literary Reading of Joshua 6*, w: R. Bartelemus, Th. Kruger, H. Utzschneider (red.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, OBO 126, Freiburg 1993, s. 311-335; T. Butler, *Joshua*, WBC 7, Waco 1983, s. 63-72; R. Boling, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary*, AB 6, New York 1982, s. 200-215; D. Hawk, dz. cyt., s. 87-105.

Rola Rachab w Joz 2

Nie ma tu miejsca na dokładne analizowanie działania Rachab zawartego w tej perykopie, dlatego tylko zasygnalizuję najważniejsze wątki. Podkreślić należy fakt, że wysławszy pościg na błędny trop i zyskawszy w ten sposób na czasie, rozpoczyna ona dialog z ukrywającymi się Izraelitami (Joz 2,8b-14), którego treść w zaistniałych okolicznościach wydaje się dość zaskakująca. Rachab nie omawia bowiem sposobów ucieczki z miasta, ale zaczyna mówić o Bogu Izraela, co potwierdza wcześniejsze przypuszczenia czytelnika, które zrodziły się w trakcie jej rozmowy z wysłannikami króla Jerycho (por. Joz 2,3-6), że kobieta wie kogo ratuje i że ratuje tych mężczyzn właśnie dlatego, że są Izraelitami. Teraz daje ona wyraz pewności, że wobec wyroków Jahwe nikt nie może się ostać, nikt ich nie może zmienić, a ponieważ postanowił On dać ten kraj swemu ludowi, to żadne mury obronne, ani przewaga liczebna nic tu nie pomogą⁴. Rachab jako podstawę tej pewności przywołuje znane jej dzieła Jahwe w historii Izraela (wyjście z Egiptu i historię królów Oga i Sichona). Nie ona jedna ma świadomość, że Jahwe walczy za Izraela, zajmuje ona jednak odmienną postawę niż jej rodacy. Podczas gdy mieszkańcy Kanaanu, pomimo trwogi, która opanowała ich serca na wieść o czynach Jahwe, trwają w swoim dotychczasowym postępowaniu, Rachab uznaje wielkość i wszechmoc Boga, Pana nieba i ziemi. Jej wiedza ma wpływ na czyny, zaczyna ona postępować zgodnie z Jego wolą, dlatego też przyczynia się do uratowania zwiadowców.

Jednak główna jej rola w rozgrywających się wydarzeniach dotyczy przede wszystkim płaszczyzny teologicznej. Zwiadowcy, są przedstawieni jako bierni odbiorcy, to poganek wyraża swoją wiarę w Jahwe i zaświadcza o Jego prawdomówności, co do obietnicy. Nie ma ona wątpliwości co do tego, że zajmą oni Jerycho, dla niej Kanaan już należy do Izraela (używa ona czasu przeszłego mówiąc: "wiem, że Jahwe DAŁ wam ten kraj"). Pierwsza wypowiedź Izraelitów ma miejsce dopiero wtedy, gdy to kobieta wyznaje, że Jahwe jest Bogiem i dał Izraelowi ten kraj, zgodnie ze swoimi prerogatywami. Dopiero wtedy nabierają oni odwagi. Trzeba podkreślić komizm tej sytuacji i odwrócenie ról. Powinnością Izraelitów jest głosić wielkość i wspaniałość Boga, tymczasem to im zostaje ona ogłoszona przez poganekę. W efekcie mężczyźni, którzy mieli za zadanie dokładnie obejrzeć miasto i kraj (Joz 2,1) wracają oni do Jozuego i powtarzają słowa Rachab, mówiące o tym, że Pana dał tę ziemię Izraelowi. Słowa te umożliwiają przystąpienie do objęcia w posiadanie Ziemi Obiecanej, co też następuje w następnych rozdziałach.

⁴ Por. D. Merling, *Rahab. The Woman Who Fulfilled the Word of YHWH*, Andrews University Seminary Studies 41(2003)1, s. 38-39.

Zakończenie

Narracja o Rachab została więc wpisana w szerszy kontekst Księgi Jozuego, gdzie pełni rolę przygotowania do zajęcia Ziemi Obiecanej. Za jej pomocą narrator podpowiada czytelnikowi, jak należy rozumieć dar ziemi oraz następujące opowiadania o zajmowaniu Kanaanu. Bardzo mocno zostaje tu podkreślone, że to Jahwe jest sprawcą objęcia Kanaanu w posiadanie, co jest oczywiste nawet dla Kananejczyków. Jednakże wobec twardego karku Izraela posługuje się On kobietą kananejską, by im unaocznić fakt, że wszystko do Niego należy i jest Mu posłuszne. Rachab przez swoje wyznanie wiary spełnia więc funkcję jakby proroka w stosunku do Izraela, posłanego przez Boga do prowadzenia Izraela jego ścieżkami (choć nie jest tego świadoma), zaś przez swoje postępowanie dowodzi szczerości słów, które wypowiedziała. Ma ona również odwagę domagać się dla siebie miejsca pośród ludu Boga. Mimo faktu, że jako kobieta i do tego prostytutka z formalnego punktu widzenia miała niewielkie możliwości, znajduje jednak sposób, by uratować Izraelitów i swoją rodzinę.

Zielonka, Anna Kot

BIBLIOGRAFIA

- Bieberstein K., *Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählung Josua 1 – 6*, OBO 143, Freiburg 1995.
- Boling R., *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary*, AB 6, New York 1982.
- Butler T., *Joshua*, WBC 7, Waco 1983.
- Fritz V., *Das Buch Josua*, Handbuch zum Alten Testament 1/7, Tübingen 1994.
- Hawk D., *Joshua*, Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Colledgeville 2000.
- Merling D., *Rahab. The Woman Who Fulfilled the Word of YHWH*, Andrews University Seminary Studies 41(2003)1.
- Ottoson M., *Rahab and the Spies*, w: H. Behrens, D. Loading, M. Roth (red.), *Dumu-Ez-DuB-Ba-A. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, Philadelphia 1989.
- Robinson R., *The Coherence of the Jericho Narrative. A Literary Reading of Joshua 6*, w: R. Bartelemus, Th. Kruger, H. Utzschneider (red.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, OBO 126, Freiburg 1993.
- Schwienhorst L., *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6*, Stuttgarter Bibelstudien 122, Stuttgart 1986.
- Zakovitch Y., *Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence. A Literary – Folkloric Approach to Joshua 2*, w: S. Niditch (red.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta 1990.

Ks. mgr Krzysztof Wojtynia FDP, Przymioty kandydatów do diakonatu

Termin *diakon* został zaczerpnięty z języka greckiego. Rzeczownik ten, pochodzący od czasownika *διάκονειν*, oznacza sługę w ogólnym sensie¹. W literaturze greckiej „diakonia”, oznaczała służbę administracyjną dla państwa oraz służbę dla domu, obsługę bankietów².

Natomiast w Nowym Testamencie termin *διάκονος* występuje 29 razy i przybrał różne znaczenia. Występuje w formie czasownikowej 37 razy, na oznaczenie diakoni zachodzi 34 razy³. Najpierw oznacza on usługującego przy stole, przy ucztach królewskiej (Mt 22,13 o wydźwięku eschatologicznym)⁴, czy na weselu w Kanie Galilejskiej: „Matka Jego powiedziała do sług: zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”! (J2,5.9)⁵.

W sensie ogólnym termin ten określa sługę jakiegoś pana (Mt 22, 13; Mk 9,35; Mt 11; J 2,5)⁶. W sensie węższym zaś diakon to sługa Chrystusa (J 12, 26), albo Boga (2 Kor 6,4). Właśnie Paweł nazywa siebie, swych współpracowników oraz innych apostołów diakonami Boga (1 Tes 3,2 ; 2 Kor 3,5.9; 6,3-10) albo Chrystusa (2 Kor 11, 23; Kol 1,7; 4,7; Ef 3,7; Flp1,1)⁷

Wreszcie w sensie przerośnym mówi się o człowieku, że jest sługą (*διάκονος*) jakiejś duchowej mocy, np. Ewangelii (Ef 3, 6-7; Kol 1,23; Flp 1,23; 1Tes 3,2), Nowego Przymierza (2 Kor 3,6) albo nawet grzechu (Ga 2,17)⁸. Choć określenie *διάκονος* w trzech wyżej podanych znaczeniach Wulgata tłumaczy przez *minister*, to jednak w Nowym Testamencie używane jest ono jako termin techniczny (Wulgata tłumaczy go wtedy przez *diakonus*), właściwy tylko chrześcijaństwu, a określający niższy stopień hierarchii kościelnej (1 Tm 3,8.12; Flp 1,1)⁹. Wyraźnie odróżniany od prezbitera – episkopa¹⁰. Z tekstu Flp 1,1 „do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi z biskupami i diakonami” wynika tylko, że diakoni uczestniczą w zarządzaniu Kościołem (Paweł kieruje list do przełożonych gminy w Filipi) i jako

¹ J. Duplacy, *Diaconi*, EdB, vol. 2, s. 868.

² A. Lemaire, *Les ministères aux origines de L'Eglise au premier siècle*, LD, Paris, 1971, s. 31-33; E. Nardoni, *Ministeries in the New Testament*, *StCan* 11 (1977)1, s. 18.

³ H. Hauser, *L'Eglise à l'âge apostolique*, Paris 1996, s. 159.

⁴ K. Hess, *Servire*, DCBNT, s.1734.

⁵ M. Czajkowski, „Posługiwanie tej potrzebie społecznej”. *Diakonia w Nowym Testamencie*, „*Znak*” 3 (1991), s. 41-49.

⁶ D. M. Hay, *Diakon*, SWB, s. 108.

⁷ C. Marcheselli-Casale, *Le lettere pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito*, Bologna 1995, s. 261-263; A. Lemaire, s. 127-130.

⁸ C. Marcheselli-Casale, s. 242.

⁹ Tamże, s. 261.

¹⁰ L. Sabourin, *Protocatholicisme et ministères dans l'église ancienne*, Québec 1989, s. 63-64,

tacy są wyraźnie odróżniani od pozostałych wiernych¹¹. Na urząd diakona w pierwotnym Kościele rzuca nieco więcej światła tekst z 1 Tm 3,8-10. 12-13, gdzie Apostoł Paweł wymienia kwalifikacje wymagane od kandydatów na ten urząd Kościoła: „*Diakonami tak samo winni być ludzie godni, nieobłudni w mowie, nie nadużywający wina, nie chciwi brudnego zysku, utrzymujący tajemnice wiary w czystym sumieniu. I oni niech będą najpierw poddani próbie i dopiero wtedy niech spełniają posługę, jeśli są bez zarzutu*” (1Tm 3,8-10). „*Diakoni niech będą mężami jednej żony, rządzący dobrze dziećmi i własnymi domami. Ci bowiem, skoro dobrze spełnili czynności diakońskie, zdobywają sobie zaszczytny stopień i ufają śmiałość w wierze, która jest w Chrystusie Jezusie*”. (1 Tm 3,12-13). Wymagania podobne do tych, jakimi powinni odznaczać się prezbiterzy – biskupi, jak i żądany czas próby, wskazują, że diakoni współpracowali w zarządzaniu gminą (por. Flp 1,1).

Powyższe teksty nie precyzują, jakie były konkretne funkcje diakonów. Dowiadujemy się o nich z Dz 6,1-7, w których wprawdzie nie jest użyty termin δίακονος, ale gdzie zgodnie z powszechną opinią komentatorów, mowa jest właśnie o powstaniu i funkcji diakonów¹². Na podstawie Dz 6,1-7 stwierdza się, że Apostołowie, pierwsi przełożeni gmin, troszczyli się również o sprawy doczesne swoich wiernych. Na skutek jednak ciągle wzrastającej liczby chrześcijan, trudno było Apostołom wypełniać należycie wszystkie swoje obowiązki. Dlatego też postanowiono niektóre z nich (przede wszystkim charytatywne) przekazać ludziom cieszącym się uznaniem, pełnych Ducha Świętego i mądrości, aby móc poświęcić się swobodniej głoszeniu Ewangelii (Dz 6, 2-4)¹³.

Racją powstania diakonatu w pierwotnym Kościele była więc pomoc Apostołom, a zwłaszcza uwolnienie ich od zajęć drugorzędnych, związanych ze sprawami materialnymi gminy¹⁴. Główną funkcją diakonów będzie zatem obsługiwanie stołów. Nie będzie to jednak ich jedyna funkcja. Będą oni mogli również nauczać, o czym świadczy działalność Szczepana (Dz 6,8-7,53) i Filipa (8,5n), a także udzielać chrztu (8,38). Diakoni nie posiadali jednak jurysdykcji, która by ich upodabiała do autentycznych rządców poszczególnych Kościołów¹⁵. Nie spotyka się, by było powiedziane o diakonach, że nakładali na kogoś ręce. Wspólnota była związana z osobą Apostoła,

¹¹ E. Beck, *Diakon*, PSB, s. 243.

¹² J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 489; K. Romaniuk, *Uczniowie i apostołowie (Kapłaństwo hierarchiczne)*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski, K. Romaniuk, Kraków 1994, s. 306.

¹³ L. Oberlinner, *Le lettere pastorali*. t. 1, *La prima lettera a Timoteo*, CTNT, Brescia 1999, s. 239 – 240.

¹⁴ K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989, s. 109; G. A. Denzer, *Le Lettere Pastorali*, GCB, s. 1283.

¹⁵ K. Romaniuk, *Uczniowie i apostołowie (Kapłaństwo hierarchiczne)*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski, K. Romaniuk, Kraków 1994, s. 309; R. A. Wild, *Le Lettere Pastorali*, NGCB, s. 1167.

on był jej prawdziwym ojcem i sprawował swą władzę albo osobiście, nawiedzając co pewien czas pozakładane Kościoły, albo listownie lub też przez specjalnych wysłanników¹⁶.

Diakoni, służąc tajemnicom Chrystusa i Kościoła, winni zachować siebie czystymi od wszelkiego grzechu i podobać się Bogu oraz starać się o wszelkie dobro wobec ludzi (por. 1 Tm 3,8-10. 12-13). Zobowiązani są do dawania świadectwa nie tylko poprzez służbę i apostołstwo, lecz całym swoim życiem. Od ludzi obdarzonych urzędami kościelnymi, a więc diakona i biskupa, Apostoł Paweł w Listach Pasterskich wymaga, aby w sposób szczególny potrafili stanąć na wysokości zadania w powierzonych im obowiązkach, a także w sprawach regulujących ich osobiste, chrześcijańskie życie. Te dwie płaszczyzny: odpowiedzialność za własne życie i urząd wykazują, według naszego Autora, głęboką współzależność, która dochodzi do głosu w spisie cnót, którymi powinni cechować się słudzy Boży. Należy tutaj podkreślić, że wspomniane wyżej wskazówki, dotyczące kandydatów na urzędy kościelne, mają swoją analogię we współczesnej naszym Listom Pasterskim literaturze greckiej¹⁷.

Terminologia, którą posługuje się Autor Listów Pasterskich, opisujący cechy, jakimi powinni odznaczać się dostojnicy kościelni, jest zbliżona do terminologii, którą posługiwała się hellenistyczna etyka¹⁸. Nowy Testament zapożyczył z kultury greckiej formę katalogu cnót, odnotowaną w Ga 5,22nn; Ef 4,2n; Flp 4,8; 1 Tm 6,11 i 2 P 1,5nn. Wspomniane katalogi zalet wyszczególniały przede wszystkim cnoty kardynalne, natomiast katalogi Nowego Testamentu ukazują specyficznie chrześcijańską cnotę miłości i jej przejawy takie, jak radość, pokój itd., które, co znamienne, ujmuje się nie jako dzieła samego człowieka, ale jako dar Boga, owoc Ducha. (por. Gal 5,22)¹⁹. Analogie, o których tutaj mowa dotyczą tak terminologii jak i przedmiotu omawianego problemu. Przemawiają za tym zapożyczenia dokonane przez Autora, pragnie On bowiem przemówić w sposób zrozumiały do odbiorców swoich wskazówek, a także przypomnieć skądinąd znane im idee, które to w Listach Pasterskich odnoszą się nie do szerokiego ogółu chrześcijan, ale do kandydatów na urząd kościelny, bądź też do ludzi, którzy już pełnili jakiś urząd kościelny²⁰. Wymagania te łączą się ściśle z podstawowym dla chrześcijaństwa faktem „ukazania się Łaski Boga”. „*Jezus Chrystus, który wydał samego siebie*” i „*odkupił nas od wszelkiej nieprawości*” oczekuje, że Jego lud będzie gorliwy „w praktykowaniu dobra”. Ta parenetyczna prawda winna być wystarczającym uzasadnieniem stawianych wymagań²¹. Chrześcijanin ma być wzorowym

¹⁶ Tamże, s. 307.

¹⁷ H. Langkammer, Nowy Testament o Kościele, s. 120; por. A. D. Verhey, Etyka NT, SWB, s. 155, A. D. Verhey, Katalogi moralne, SWB, s. 295.

¹⁸ R. Schnackenburg, Nauka Nowego Testamentu, Warszawa 1983, s. 273.

¹⁹ G. Herrgott, Katalog cnót, PSB, szp. 544.

²⁰ J. Stępień, Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. PŚNT IX, Wstęp i przekład z oryginału. Komentarz, Poznań – Warszawa 1979, s. 341.

²¹ J. Stępień, Listy..., s. 393 nn.

obywatelem, którego będzie się szanowało i ceniło. Rzeczowniki takie, jak: uczciwość, czysta wiara, zdrowa nauka, dobre sumienie i szczególna pobożność są terminami, które w różny sposób określają postawy religijno-etyczne chrześcijańskiej egzystencji.

Wspomnianym terminom towarzyszą synonimiczne zanotowania, znajdujące się w katalogu cnót wymaganych od kandydatów na urząd diakona. Nie chodzi tutaj o nieumotywowaną postawę, jak np. w podobnych katalogach cynicko – stoickich, gdyż św Paweł w 2 Tm 2,11 mówi o „współmieraniu z Chrystusem” a w 2 Tm 2,8; 2,3 o „współmieraniu z Pawłem” (2 Tm 2,11nn; por. 1,8.12; 2,3.9; 3,12; 4,16-18)²².

²² H. Langkammer, *Listy Pastorskie*, WKNT, Wrocław 1992, s. 203n.

Tomasz Twardziłowski, Passio Christi. Passio hominis. Śladami Całunu Turyńskiego.

SZLAKAMI HISTORII

Według tradycji Całun jest prześcieradłem, w które owinięto ciało Jezusa po zdjęciu z krzyża (por. J 19, 38-40). Analiza pyłków znalezionych na płótnie potwierdza obecność Całunu w okolicach Palestyny¹. Dokumentacja wzmianek historycznie pewnych o Całunie Turyńskim rozpoczyna się od połowy XIV wieku. Poszukiwania sięgające w dalszą przeszłość skłaniają do przyjęcia hipotezy² bazującej na wzmiance z 544 r. podającej, że w Edessie (dziś Sanlurfa w Turcji) przechowywany był pewien wizerunek „nie ręką ludzką uczyniony”, który liczni uczeni identyfikują z mandylionem³. Od 944, gdy wizerunek zostaje przeniesiony do Konstantynopola wspomina się o Całunie Pańskim⁴, o którym po złupieniu miasta przez krzyżowców w 1204 ślad ginie. Wzmiankuje się o nim ponownie od 1353, gdy wchodzi w posiadanie Goffredo di Charny. W 1453 Całun przejmuje książę Ludwik Sabaudzki, który umieszcza go w Chambéry. Pożar kaplicy w 1532 poważnie zniszczył tkaninę. Dwa lata później, obecne na miejscu siostry klaryski, podjęły się naprawy wypalonych fragmentów, podszywając płótno łątami. Książę Emmanuel Filibert w 1578 przeniósł Całun do Turynu, stolicy Księstwa Sabaudzkiego. Całun umieszczono w kaplicy projektu Guarino Guariniego. Wielkie odkrycie przynosi pierwsza fotografia, którą wykonał w 1898 adwokat Secondo Pia. Od tego czasu rozpoczęły się badania naukowe Całunu.

SZKIEŁKIEM I OKIEM

Całun Turyński, o którym mowa ma rozmiary 442 x 113 cm, grubość 0,34 mm, ciężar 2,45 kg. Nitki osnowy i wątku układają się w splot skośny łamany (jodełka). Tkanina nosi na sobie cztery rodzaje śladów. Wzdłuż płótna biegną dwie ciemne, równoległe linie, powstałe na skutek zwęglenia i wypalenia. Zacieki są śladami pozostawionymi przez wodę użytą m.in. do gaszenia pożaru w 1532 r. Widoczne jest także podwójne odbicie człowieka (przód i tył), o wzroście około 180 cm. Ślady mają barwę bardziej intensywną w częściach wypukłych postaci – czoło, nos, podbródek, klatka piersiowa. Ponadto na czole, karku, nadgarstkach, stopach i prawym boku ślady pozostawiła substancja o barwie karminu, która kolorem i kształtem plam (płaskie, bez wypukłości i z wyraźnymi obwodami, to znaczy nie zanikające na zewnątrz) wyróżnia się na odbiciu człowieka

¹ Baima Bollone P., *Sindone. Storia e scienza 2010*, Torino 2010, s. 265.

² Zaninotto G., *Mille anni di congetture. La Sindone prima del sacco di Cistantinopoli (1204)*, w: AA.VV., *Il grande libro della Sindone*, Cinisello Balsamo 2000, s. 33.

³ Baima Bollone P., dz. cyt., s. 52.

⁴ Baima Bollone P., dz. cyt., s.54.

z Całunu. Liczne ślady męki pozostawione na tkaninie świadczą o tym, że człowiek ten przed śmiercią wiele wycierpiał.

GŁOSEM NAUKI

Ślady pozostawione przez ciało na Całunie korespondują z ewangelicznymi⁵ opisami męki Jezusa (por. Mt 27, 26n; Mk 15,15; Łk 22, 63n; J 19, 1n). Wiara stojąca u podstaw czci, jaką otaczano to tajemnicze płótno zarówno w przeszłości, jak również współcześnie, pobudza do refleksji nad własnym życiem. Ta wiara przenika się z nauką i techniką, która przesiąknięta na wskroś ludzkimi pytaniami, przenika się z wiarą. Analizy hematologiczne potwierdziły, że wspomniane plamy to resztki krwi ludzkiej. Krew (razem z surowicą) która wypłynęła z boku, z pewnością wytrysnęła z rany zrobionej już po śmierci ukrzyżowanego Jezusa, jak czytamy w Ewangelii Św. Jana (J 19,33-34), był naprawdę martwy, kiedy przebito go włócznią. Studia i badania naukowe nad Całunem potwierdzają, że nie jest on malowidłem, ani nie może być podrobiony, ponieważ przedstawia obrazy o charakterze negatywu już na wiele wieków wcześniej, nim znana była różnica między negatywem i pozytywem. Co więcej, przebicie rąk nie pozostaje na dłoni (gdzie ewentualny fałszerz mógłby je umieścić zgodnie z tradycją ikonograficzną), lecz na nadgarstku, jedynym miejscu odpowiednim do utrzymania ciężaru swojego ciała; dłonie prezentują tylko cztery palce, prawdopodobnie dlatego, że kciuk zgiął się gwałtownie w konsekwencji przebicia nadgarstka. Odbicie powstało od zwłok, które jednak nie pozostawiły śladów rozkładu: ciało pozostawało w prześcieradle przez czas potrzebny do uformowania obrazu, jednak nie na tyle, by powstały na nim ślady procesów gnilnych. Natomiast współczesne analizy elektroniczne wykazały, że fotografie Całunu, w odróżnieniu od malowideł, czy też zwykłych fotografii, zawierają w sobie informacje trzeciego wymiaru, dlatego też jest możliwe wyodrębnienie z nich wspaniałych obrazów trójwymiarowych, które pozwalają otrzymać szczegóły inaczej nie dostępne. W 1988 fragmenty Całunu zostają poddane badaniu metodą radiowęglową, którego wyniki są dziś kontestowane⁶. W roku 2002 zostały dokonane prace restauracyjno-konserwatorskie: usunięcie trójkątnych łat, wymianę podszycia na płótno holenderskie i usunięcie z Całunu zanieczyszczeń.

WSPÓŁCZEŚNIE WIARĄ

W 1973 pierwszy raz wystawienie Całunu nadano przez telewizję. 1978 - wystawienie publiczne na pamiątkę 400-lecia przewiezienia Całunu z Chambéry do Turynu. W 1983, po śmierci Umberta II Sabaudzkiego, zgodnie z wolą wyrażoną w testamencie, Całun staje się własnością

⁵ Ghiberti G., *Sindone e Vangeli*, w: Ghiberti G. i Casale U., *Dossier sulla Sindone*, Brescia 1998, s. 9.

⁶ Baima Bollone P., dz. cyt., s. 275.

Stolicy Apostolskiej. Papież powierzył Całun opiece arcybiskupa Turynu.. Od 1993 Całun tymczasowo opuszcza kaplicę za ołtarzem głównym katedry turyńskiej, dla umożliwienia prac przy renowacji kaplicy Guariniego, której efekt nigdy nie został zaprezentowany, ponieważ na kilka dni zakończeniem, w nocy z 11 na 12 kwietnia 1997, kaplica Guariniego uległa zniszczeniu przez pożar. Całun został ocalony od zniszczenia przez turyńskich strażaków. Komisja Konserwacji Całunu dokonała oględzin, a w rok później publicznie wystawiono Całunu dla uczczenia setnej rocznicy wykonania przez Secondo Pia pierwszej fotografii Całunu. Decyzją Jego Świątobliwości Jana Pawła II, dokonano wystawienia publicznego z okazji Jubileuszu (2000 r.). W 2008 papież Benedykt XVI podjął decyzję o dokonaniu uroczystego wystawienia Całunu, które zaplanowano w dniach 10. kwietnia – 23. maja 2010 roku, pod nazwą *Passio Christi. Passio Hominis*. Do tego hasła nawiązał Benedykt XVI obecny w Turynie 2. maja 2010 roku przypomniał, że „Ta twarz, te ręce i nogi, ten bok, całe to ciało przemawia, ono samo jest słowem, którego możemy słuchać w milczeniu. (...) Całun przemawia krwią, a krew to życie! Jest Ikoną, napisaną krwią”.

Baima Bollone P., *Sindone. Storia e scienza 2010*, Torino 2010.

Ghiberti G., *Sindone e Vangeli*, w: Ghiberti G. i Casale U., *Dossier sulla Sindone*, Brescia 1998, ss. 9-31.

Zaninotto G., *Mille anni di congetture. La Sindone prima del sacco di Cistantinopoli (1204)*, w: AA.VV., *Il grande libro della Sindone*, Cinisello Balsamo 2000, ss. 33 -39.

Tomasz Herbich, Serafin z Sarowa o relacji wiary i uczynków

Usprawiedliwienie z wiary stanowi jeden z podstawowych tematów nauczania św. Pawła. Spojrzenie św. Pawła utrwaliło się w chrześcijaństwie, które może za św. Markiem Eremitą powiedzieć, że „królestwo niebieskie nie jest nagrodą za uczynki, ale łaską Pana przygotowaną dla wiernych sług”¹. Wydaje się jednak, że chrześcijaństwo będzie musiało coraz częściej odpowiadać na pytanie o zasadność tego przekonania. W potocznym wyobrażeniu świętość bardziej kojarzy się z jej aspektem moralnym, dobrym postępowaniem, niż ontologicznym, przemianą ludzkiego bytu przez łaskę. W stosunku do nauki św. Pawła to skojarzenie wiedzie w dokładnie odwrotnym kierunku: usprawiedliwienie miałoby płynąć z uczynków. Odpowiedź na pytanie stawiane chrześcijaństwu przynosi rozmowa św. Serafina z Sarowa z Mikołajem Motowiłowem, której podstawowa teza może i powinna być rozumiana w kontekście przekonania o usprawiedliwieniu z wiary.

Podstawowe pytanie, na jakie odpowiada Serafin z Sarowa, dotyczy celu życia chrześcijańskiego. Już na samym początku rozmowy następuje rozdzielenie dwóch kwestii: wypełniania uczynków chrześcijańskich, które stanowią środek, oraz właściwego celu, jakim jest „zdobywanie Świętego Ducha Bożego”². Jest to fundamentalny dla właściwie ugruntowanej duchowości chrześcijańskiej pogląd, który stawia przed wierzącym przebóstwienie jako właściwy cel życia; należy zauważyć, że pogląd ten jest w swej istocie wspólny prawosławiu i katolicyzmowi. Całe życie chrześcijańskie powinno być rozumiane w perspektywie tego celu. Ta perspektywa, zasadnicza dla rozmowy św. Serafina z M. Motowiłowem, stanowi punkt wyjścia do określenia wzajemnych relacji uczynków i wiary.

Skoro podstawowym celem życia chrześcijańskiego jest zdobywanie Ducha Świętego, to wiara w Chrystusa nadaje uczynkowi znaczenie zbawcze, bowiem „tylko dobry uczynek spełniony w imię Chrystusa zaskarbia nam owoce Ducha Świętego”³. Jest tutaj zawarte pierwotne określenie relacji wiary i uczynków: wiara sprawia, że dobry czyn prowadzi do realizacji celu życia chrześcijańskiego. Powstaje jednocześnie pytanie, czy tylko czyn osoby wierzącej może zostać uznany za dobry. Takiemu rozumieniu sprzeciwia się św. Serafin: „Dobrego uczynku nie należy nazywać inaczej, jak zbieraniem, i chociaż nie jest on nawet spełniany w imię Chrystusa, jest

¹ Św. Marek Eremita, *O tych, którzy sądzą, że z uczynków mogą być usprawiedliwieni*, 2, w: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2004, s. 119.

² Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, Kraków 2008, s. 52.

³ Tamże.

jednak dobry”⁴. Według św. Serafina wiara sprawia, że całe dobre dzieło, jakie uczynił człowiek w okresie poprzedzającym wiarę, wraz z nią staje się dokonaniem w imię Chrystusa, a więc prowadzi do zyskania łaski Ducha Świętego: „Jeżeli człowiek skorzysta, podobnie jak Korneliusz, z możliwości ofiarowania Bogu swego dzieła, nawet nie dokonanego w imię Chrystusa i uwierzy w Niego, zostanie to także policzone za uczynek spełniony w imię Chrystusa i dzięki wierze w Niego”⁵. Dlatego nie jest rzeczą obojętną, czy człowiek wierzy, czy nie, a Bóg działa na rzecz doprowadzenia człowieka do aktu wiary: „Bóg używa wszystkich swych Bożych środków, aby nagrodzić człowieka za dobre uczynki i nie pozbawiać nagrody w życiu przyszłym. W tym celu należy już tutaj uwierzyć w Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który przyszedł na świat zbawić grzeszników i poprzez zyskanie łaski Ducha Świętego wprowadza w nasze serca królestwo Boże, i wskazuje nam drogę do zdobycia szczęśliwości życia przyszłego”⁶.

W mojej ocenie z nauczania św. Serafina z Sarowa można wyciągnąć następujące wnioski służące określeniu relacji pomiędzy wiarą a uczynkami:

1. Punktem wyjścia do wyjaśnienia tej relacji jest przebóstwienie jako właściwy cel życia. Jak stwierdziliśmy na początku, myśl św. Serafina powinna być rozumiana w kontekście nauki św. Pawła o usprawiedliwieniu z wiary. Zależność jest jednak obustronna: u swoich podstaw zależna od nauczania św. Pawła, prowadzi nas ona ku szerszemu kontekstowi, w którym teza o usprawiedliwieniu z wiary może być rozważana. Oznacza to, że podtrzymanie nauczania św. Pawła o usprawiedliwieniu z wiary wymaga nieustannego podkreślania ontologicznego wymiaru świętości chrześcijańskiej;
2. Aby dojść do tak rozumianej świętości, człowiek musi w sposób wolny zwrócić się do Boga, który przebóstwia. Tym wolnym zwróceniem się jest akt wiary, ku któremu Bóg prowadzi, ale którego nigdy nie wymusza. To uzasadnia prymat wiary nad uczynkami;
3. Łaska Boża działająca w wierze i przez wiarę sprawia, że dobre czyny człowieka zostają włączone w dzieło zdobywania Ducha Świętego;
4. Łaska Boża nie jest ściśle ograniczona czasowo. Dzięki temu akt zawierzenia Bogu może być rozumiany jako włączenie w dzieło zdobywania Ducha Świętego nie tylko następujących po nim dobrych czynów, ale także czynów go poprzedzających.

Czy przyjęcie tej perspektywy może coś wnieść do studiów nad nauczaniem św. Pawła? Wydaje się, że pomaga ona umiejscowić podstawową, ponadczasową tezę Apostoła Narodów w kontekście integralnego doświadczenia chrześcijańskiego, i jako taka stanowi konieczne uzupełnienie badań z zakresu egzegezy historyczno-krytycznej. Jest ona ważna nie tylko dlatego, że

⁴ Św. Serafin z Sarowa, dz. cyt., s. 53.

⁵ Św. Serafin z Sarowa, dz. cyt., s. 54.

⁶ Św. Serafin z Sarowa, dz. cyt., s. 53.

stanowi jeden z licznych wyrazów recepcji nauczania Apostoła, ale także dlatego, że pomaga choć trochę przybliżyć się do źródeł przekonań św. Pawła, które nie mogą być odkryte ani na drodze analizy historycznej, ani literackiej, a jedynie na drodze doświadczenia duchowego. I właśnie tak powinna być rozumiana: nie jako wyłączna, ale jako dopełniająca badania historyczne i literackie.