

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 2

ROK L

1997



W hołdzie Janowi Pawłowi II

Rozpoczynając Złoty Jubileusz ukazywania się czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Redakcja pragnie przypomnieć okres, kiedy Karol Kardynał Wojtyła jako metropolita krakowski był mecenasem naszego periodyku, interesował się nim i wspierał go. Kiedy dziś zasiada na Stolicy Piotrowej jako Papież Jan Paweł II, Redakcja składa pokorne homagium Piotrowi naszych czasów, nawiązując do Złotych Godów Kapłaństwa Papieża i do ostatniej niezapomnianej podróży apostolskiej Jana Pawła II do Ojczyzny, w czasie której kanonizował w Krakowie błogosławioną Jadwigę Królową, fundatorkę Wydziału Teologicznego Akademii Krakowskiej, w 600-lecie jego erygowania.

*Oremus pro Pontifice nostro
Joanne Paulo Secundo
Dominus conservet eum et vivificet eum
et beatum faciat eum in terra.*

Ks. Henryk Witczyk

POWRÓT DO BOGA I WSPÓLNOTY. ZADOŚĆUCZYNIENIE ZA GRZECHY WEDŁUG DEUTERO-IZAJASZA I KSIĘGI PSALMÓW

Łatwo spotkać ludzi, którzy stwierdzają, że ich życie moralne jest jednolite: te same grzechy powtarzają się z precyzyjną dokładnością. Spowiedź jest dla nich jedynie rytuałem, który – owszem – przywraca spokój sumienia, ale niczego nie zmienia. Nawet jeżeli poprzedziło ją żywe uczestnictwo w rekolekcjach i rzetelna analiza przebytej dotychczas drogi. Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, że ostatni akt sakramentu pojednania i pokuty, tak przez spowiedników jak i przez wierzących, traktowany jest jako pewien dodatek końcowy, gest czysto formalny, luźno związany z życiem spowiadających się. Skoro bowiem spowiednik ma jeden albo dwa „gotowe formularze” tzw. pokuty przygotowane i aplikuje je na przemian, ewentualnie z małymi odstępstwami od tej reguły, i w związku z tym wszyscy otrzymują jedną i tę samą litanię do odmówienia, albo jednakowo prosty czyn miłosierdzia czy akt postu, i to przy jednej spowiedzi, drugiej, trzeciej i kolejnej, to w ich świadomości utrwala się przekonanie, że pokuta ta jest czystą formalnością. Sam spowiednik przekonany, że najważniejszym jego zadaniem jest udzielenie rozgrzeszenia, nie zdaje sobie sprawy, że owocność tego sakramentu bardziej zależy od rzetelnego potraktowania i wypełnienia warunku końcowego (zadośćuczynienia Bogu i bliźniemu) niż od dokładnego policzenia grzechów. Warto zatem postawić pytanie: jak zadośćuczynienie pojmowane jest we współczesnej praktyce duszpasterskiej? Jaką jego wizję sugerują teksty Biblii?

Pojmowanie zadośćuczynienia zależy od tego, jak się rozumie grzech. Dlatego najpierw zostaną przedstawione współczesne poglądy na temat grzechu oraz wynikające z nich pojmowanie zadośćuczynienia (1). Następnie zostaną one uzupełnione o biblijną wizję istoty grzechu (2) oraz dzieła pojednania (3). Wreszcie przedstawiony zostanie biblijny wzór zadośćuczynienia, które w gruncie rzeczy jest wieloetapowym procesem powrotu do Boga i do wspólnoty (4).

1. WSPÓŁCZESNE WIZJE GRZECHU I ZADOŚCUCZYNIENIA

W świadomości współczesnego człowieka dominuje albo jurydyczna albo antropologiczna wizja grzechu. Z każdą z nich wiąże się inny obraz zadoścuczynienia. W pierwszej sprowadza się ono do wyrównania naruszonych relacji sprawiedliwości („odpokutowanie” lub „wynagrodzenie”), w drugiej do zaaplikowania sobie odpowiedniego środka wzmacniającego.

A. Jurydyczna wizja grzechu i związane z nią koncepcje zadoścuczynienia

W tej wizji grzech jest naruszeniem istniejącego prawa, a co za tym idzie pogwałceniem zasad sprawiedliwości. Biblia upoważnia do takiego myślenia. W niezliczonych tekstach podkreśla rolę prawa Bożego. Izrael, który łamie prawo przymierza, wzywany jest przez Boga na sąd (por. Ps 50, 3–6)¹. Sakrament pokuty widziany w tej perspektywie nabiera kształtów procesu sądowego. Chodzi w nim o przywrócenie sprawiedliwości na płaszczyźnie relacji człowiek – Bóg oraz człowiek – człowiek. Ostatni akt tak rozumianego sakramentu, „zadoścuczynienie” miałby polegać na tym, że grzesznik wyrównuje naruszone proporcje sprawiedliwości. Wypłaca się z długów zaciągniętych względem Boga oraz naprawia krzywdy wyrządzone bliźniemu.

Często używana na określenie zadoścuczynienia nazwa „pokuta” eksponuje pojęcie sakramentu jako procedury sądowej². Człowiek, uwolniony od ciężącej na nim winy i wynikających z niej długów,

¹ W Biblii wyróżnia się dwa sposoby dochodzenia sprawiedliwości. Pierwszy to spór, w którym strona obrażona (Bóg) wzywa stronę winną złamania różnych praw (Izraela) do zastanowienia się, uznania swej winy, co w gruncie rzeczy prowadzi do pojednania. Drugi to rozprawa sądowa, w której występują: oskarżyciel, oskarżony, świadkowie i sędzia. Po przesłuchaniu stron sędzia wydaje wyrok. Dopiero wypełnienie sankcji nałożonych w wyroku przywraca relacje sprawiedliwości, drastycznie zachwiane przez oskarżonego. Por. P. B o v a t i, *Ristabilire la giustizia*, Roma 1986.

² Sakrament pokuty „jest, zgodnie z najdawniejszym tradycyjnym pojęciem, rodzajem procedury sądowej; postępowanie to jednak toczy się bardziej przed trybunałem miłosierdzia niż ścisłej i surowej sprawiedliwości, tak, że tylko przez analogię można go porównać do ludzkich trybunałów, to znaczy, że grzesznik odsłania swoje grzechy i swój stan poddanego grzechowi stworzenia; silnie postanawia wyrzec się grzechu i z nim walczyć; przyjmuje karę (pokutę sakramentalną), nałożoną przez spowiednika i otrzymuje rozgrzeszenie” (Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia* (skrót: RP), n. 31, II).

może na nowo poczuć się wolny. Po odpokutowaniu za popełnione zło, niczym po odsiedzeniu wyroku bądź wykonaniu postanowień sądu, może wyjść na wolność. Po uwolnieniu się od ciężaru grzechu, może zacząć nowe życie w wolności. Przy czym wolność tę prawie automatycznie pojmuje jako swobodę w stosunku do praw Bożych, które w jego świadomości coraz bardziej rysują się jako krępujące go zobowiązania.

Inne rozumienie zadośćuczynienia, które również łączy się z jurydyczną wizją grzechu, odsłania się w nazwie „wynagrodzenie”. Otrzymując przebaczenie, czyli skreślenie zapisu długu, człowiek nie tyle winien „odpokutować”, co zapłacić za nie określoną cenę. Jak każde wynagrodzenie lub wypłacenie należności ma ono najczęściej charakter jednorazowego działania. Kiedy odpowiednia „kwota” zostanie przekazana, strona dotychczas zadłużona staje się całkowicie wolna od jakichkolwiek zobowiązań. Podobnie, jeżeli penitent wynagrodzi Bogu określoną liczbą modlitw, a bliźniemu dobrych czynów, może uważać się za zwolnionego z jakiegokolwiek *postawy* wdzięczności wobec nich. Przebaczenie, otrzymane dzięki miłosierdziu Bożemu i ludzkiemu, zostało należycie „opłacone”. Tymczasem zadośćuczynienie to „nie cena, którą płaci się za odpuszczony grzech i za otrzymane przebaczenie: żadna ludzka cena nie może wyrównać tego, co się otrzymało, owocu przynajdroższej Krwi Chrystusowej”³.

B. Antropologiczna wizja grzechu i zadośćuczynienia

Z kolei w wizji antropologicznej grzech jest słabością i niemocą ludzką. Bez wątpienia również ten obraz grzechu odsłania wielką część prawdy, pod warunkiem jednak, że słabość tę rozumie się jako chorobę, a nie tylko jako brak doskonałości. W kontekście takiej wizji grzechu sakrament pokuty ma bardziej charakter terapeutyczny czy leczniczy. Spowiednik pełni funkcję lekarza, którą Ewangelia często łączy z Chrystusem (por. Łk 5, 31n; 9, 2). Już zresztą ST ukazywał postać Sługi Pańskiego, który jak wyznaje wspólnota Izraela „obarczył się naszym cierpieniem, dźwigał nasze boleści”, w „w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 4n). Nie bez podstaw dzieło odkupieńcze Chrystusa od czasów starożytności chrześcijańskiej nazywane jest mianem *medicina salutis*. W tym kontekście ostatni akt sakramentu pokuty często pojmowany jest jako zaaplikowanie przepisane przez spowiednika lekarstwa. Kiedy skończy się jego przyjmowanie penitent może uważać się za w pełni uzdrowionego z choroby.

³ RP, n. 31, III.

Tymczasem Chrystus mówi, że przyszedł szukać i zbawiać to, co zginęło, ponieważ nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Warto tu jednak podkreślić, że owi chorzy potrzebują najpierw lekarza i to nie tylko dla postawienia diagnozy i usunięcia zepsutej tkanki. Jego obecność jest równie ważna przez cały okres dochodzenia do pełni sił. Dopiero w drugiej kolejności potrzebne jest lekarstwo.

Obydwa, przedstawione wyżej obrazy grzechu są prawdziwe i mają swe źródło w Biblii. Jednakże – jak każdy obraz bądź analogia – nie wyrażają jednakowo dobrze wszystkich wymiarów tego, co się nazywa grzechem oraz sakramentu pokuty. Pierwszy doskonale uwidacznia obecny w każdym sakramencie pokuty wymiar rzetelnej konfrontacji życia człowieka ze zbawczą wolą Boga. Drugi natomiast trafnie pokazuje rolę Chrystusa w procesie nawracania się człowieka grzesznego. Ale ani jeden, ani drugi nie odsłaniają w pełni dynamizmu ostatniego aktu sakramentu pokuty.

Biblia przedstawia jeszcze inny obraz procesu nawracania się, w którym doskonale ukazany jest końcowy jego etap, który zwykle się nazywa zadośćuczynieniem Bogu i bliźniemu. Nie ma on w sobie nic z surowości procesu pokutowania za popełnione zło, ani z wyniosłości gestu wynagradzania Boga przez człowieka, ani z płytkiej wiary w magiczną niemal, uzdrowicielską moc kilku formuł modlitewnych, precyzyjnie odrecytowanych. Jest to obraz powrotu Izraela-grzesznika, wygnańca w obcej ziemi, gdzie z własnej woli znalazł się daleko od Boga i od wspólnoty ludu Bożego.

2. GRZECH JAKO KRYZYS WIARY I ŻYCIA WE WSPÓLNOTCIE

W Biblii problem zadośćuczynienia, czyli powrotu do pełnej wspólnoty z Bogiem i bliźnimi, da się dobrze uchwycić dopiero wówczas, gdy się uwzględni najbardziej podstawowe pojęcie grzechu. Wspomniane wyżej obrazy grzechu, które ukazują go jako przekroczenie prawa bądź tkwiącą w człowieku słabość, są tylko szczegółowymi wizjami różnych aspektów tej tajemnicy nieprawości, jaką jest grzech. Natomiast według globalnej wizji życia i człowieka, jaka zarysowana jest na kartach Biblii, grzech jest poważnym kryzysem wiary w Boga i życia we wspólnocie ludu Przymierza. A skoro grzech jest w pierwszym rzędzie dewiacją w sferze wiary i kształtowanego przez nią życia we wspólnocie, należy najpierw postawić pytanie: na czym polega istota biblijnej wiary w Boga i życia w łonie ludu Przymierza? Odpowiedzi na te pytania pozwolą trafniej uchwycić istotę grzechu, a w dalszej kolejności procesu odwrotnego niż grzech czyli pojednania, a zwłaszcza tej jego części, którą nazywa się zadośćuczynieniem.

A. Istota wiary w Boga i życia pośród ludu Przymierza

Księgi Starego Testamentu przekazują wyznanie wiary, które w teologii biblijnej przyjęło się nazywać „historycznym credo” Izraela. Odmawiający je przy różnych okazjach lud izraelski wyliczał wszystkie interwencje zbawcze Boga, które miały miejsce w pierwszym okresie jego dziejów. Teksty tego credo mimo, że różnią się między sobą w szczegółach, zawierają zawsze wzmiankę o wyzwoleniu ludu z Egiptu (por. Wj 20, 2; Kpł 19, 36; Lb 23, 22; Pwt 5, 6; 8, 14), często poszerzoną o przypomnienie „obietnicy” danej patriarchom, o informację dotyczącą „prowadzenia” Izraela przez pustynię oraz „objawienia” na Synaju. Wszystkie te świadectwa, ujęte w różne formy literackie, są nieustannym wyznaniem wiary w obecność Boga we wszystkich momentach życia Izraela. Klasyczną formułą starotestamentalnego wyznania wiary jest Pwt 26, 5–9. To samo wyznanie wiary znane jest także w formie poetyckiej (Sdz 5, 6; Joz 24, 2nn; Ps 105; 135; 136). Wyznania te wyrastały z doświadczenia życiowego. Najpierw w wydarzeniach i faktach swej historii Izraelici poznawali Boga jako „obecnego pośród” nich. Na podstawie licznych doświadczeń historycznych wyrażali swą wdzięczność Bogu za obecność⁴. Jej znakiem była świątynia na Syjonie. Dlatego autor Ps 135 kończąc swe wyznanie o obecności Boga w dziejach Izraela wyznaje: „Niech będzie błogosławiony Pan na Syjonie⁵, ten, który mieszka w Jeruzalem” (w. 21).

Opowiadanie o tych wydarzeniach w formie wyznania wiary nie miało jednak charakteru relacji o przeszłości. Przeciwnie, było przenoszeniem tej historii w teraźniejszość. Każdy Hebrajczyk, gdy recytował credo historyczne, miał świadomość tego, że on sam, mimo że żyje wiele wieków później, uczestniczy w tych wszystkich wydarzeniach. Wiedział, że obietnica dana patriarchom dotyczy też jego, a wszelkie działania, które Bóg dokonał na rzecz przodków, są również dokonane dla niego i on również w nich uczestniczy. Tę fundamentalną dla wiary biblijnej prawdę o otwartości wydarzeń historycznych można łatwo dostrzec w Ps 136: w większej części utworu (ww. 1–22) autor opowiada o dziełach, których Bóg dokonał dla

⁴ Por. A. B o n o r a, *Dalla storia e dalla natura alla professione di fede e alla celebrazione* (Dt 26 1–15), (PSV 25), Bologna 1992, 27–39.

⁵ Biblia Tysiąclecia tłumaczy w. 21.: „Niech będzie błogosławiony Pan z Syjonu”, oddając hebrajski przyimek *min* jako „z”. Wiadomo jednak, że *min* może również pełnić funkcję okolicznika miejsca („na” jakimś miejscu). To drugie znaczenie hebrajskiego *min* bardziej odpowiada logice psalmu i wersetu, który należy raczej tłumaczyć: „Jahwe niech będzie błogosławiony na Syjonie”. Por. W. B a u m g a r t n e r, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. II, Leiden 1974, 565.

Izraela w przeszłości; na określenie beneficjanta Bożego działania używa rzeczownika „Izrael” („On Egipcjanom pobił pierworodnych (...) i wywiódł spośród nich Izraela” – ww. 10–11); w końcowym fragmencie poematu nieoczekiwanie zmienia określenie i zamiast terminu „Izrael” używa zaimka „my”. „On o nas pamiętał w naszym uniżeniu (...) i uwolnił nas od wrogów” (ww. 23–24)⁶.

B. Grzech jako odejście od Boga i wyłączenie ze wspólnoty

Zgrzeszyć względem Boga to znaczy odejść ze sfery Jego obecności i działania. Odejście to zaczyna się od zamknięcia uszu na Jego głos i odwrócenia swoich oczu od Jego oblicza. „Do grzesznika Bóg mówi: (...) moje słowa rzuciłeś za siebie” (Ps 50, 17b). Autor Ps 95 wzywa lud: „Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego: Niech nie twardnieją wasze serca jak w Meriba, jak na pustyni w dniu Massa” (ww. 7d. 8). Dopiero za tym zerwaniem kontaktu z Bogiem, jako konsekwencja przychodzą czyny, które nie są zgodne z Jego wolą. Mogą to być czyny w sferze relacji Bóg – człowiek, bądź człowiek – człowiek (por. Jr 7, 21–28)⁷.

Bez względu na to, co jest treścią tych czynów, grzech w pierwszej kolejności jest zerwaniem intymnej, głębokiej więzi z Bogiem, którego się wcześniej poznało jako Kogoś najbliższego i najbardziej oddanego. Grzech nie jest obrazą Władcy, czy nieudaną próbą przechytrzenia Prawodawcy. W istocie swej jest zdradą, odejściem od najbliższej i najbardziej miłującej Osoby⁸. Wówczas „da ci Pan serce drżące ze strachu, oczy wypłakane z tęsknoty i duszę utrapioną. Życie twe będzie u ciebie jakby w zawieszeniu: będziesz drżał dniem i nocą ze strachu, nie będziesz pewny życia. (...) A kiedy zostaniesz sprzedany twym wrogiem jako niewolnik i niewolnica, nikt cię nie wykupi” (Pwt 28, 65–68).

Odejście od Osoby umiłowanej, rychło daje się poznać jako samotność i smutek. Ogarniają one całego człowieka, przenikają każdą chwilę życia:

⁶ Podobne zjawisko obserwować można w Wj 14–15. Por. A. Mello, *Il cantico del mare: dall'evento alla sua celebrazione. Dal testo alla sua interpretazione*, (PSV 25), Bologna 1992, 7–26.

⁷ W komentarzu do Jr 7, 24 G. Fischer (*Il libro di Geremia*, Roma 1995, 66) trafnie zauważa, że nie słuchanie głosu Boga wykoślawia egzystencję człowieka, i to nie tylko w odniesieniu do Boga, ale nawet w stosunku do własnego „ja”, i tego wszystkiego co je otacza, prowadząc do stagnacji i cofania się w rozwoju.

⁸ Symbolem grzechu jako zdrady jest niewierność żony względem miłującego ją męża. Całą dramaturgię owej zdrady ukazuje Ozeasz. Por. S. Vignolini, *La sposa infedele in Osea*, (PSV 13), Bologna 1986, 27–39.

„Łzy stały się dla mnie chlebem we dnie i w nocy, gdy mówią mi co dzień: »Gdzie jest twój Bóg?« (...) Czemu chodzę smutny, gnębiony przez wroga? Kości we mnie się kruszą, gdy lżą mnie przeciwnicy, Gdy cały dzień mówią do mnie: »Gdzie jest twój Bóg?« (Ps 42, 4. 10c).

Jest to dramatyczna samotność i smutek człowieka bez Boga. Są one tak ciężkim doświadczeniem, że pod ich ciężarem nawet kości „kruszą się” i łamią. Prowadzą po prostu do śmierci⁹.

Grzech oznacza też wykluczenie ze wspólnoty Przymierza. W pewnym momencie dziejów Bóg zaproponował więź przymierza między sobą a „synami Izraela”, których wyzwolił z niewoli. Wszyscy, którzy chcą cieszyć się bliskością Boga, winni należeć do ludu Przymierza. Aby do niej należeć trzeba zaakceptować podane przez Niego prawo (por. Wj 24, 3–8). Wszelkie niewierności wobec słów „księgi Przymierza” prowadzą do zerwania więzi między człowiekiem i Bogiem. Dlatego nie może on pozostawać we wspólnocie, która chce dalej trwać w Przymierzu z Bogiem, cieszyć się Jego obecnością.

Kodeks Przymierza przewiduje wykluczenie osób łamiących jego najważniejsze klauzule ze wspólnoty (por. Wj 21,14 – zabójstwo umyślne; 24, 15.17 – uderzenie rodziców lub złorzeczenie im; 24, 16 – porwanie człowieka; 22, 17 – uprawianie czarów; 22, 18 – obcowanie ze zwierzętami; 22, 19 – składanie ofiar innym bogom; 22, 20–23 – wyzysk cudzoziemca, sieroty i wdowy). Przewidywana w tych przypadkach śmierć grzesznika wskazana jest jako konieczna. Księga Pwt doda motywację w postaci stwierdzenia: „usuniesz zło spośród Ciebie”. Grzesznik nie może żyć we wspólnocie, pośród której obecny jest Bóg. Lżejsze wykroczenia przeciw prawu przymierza powodują proporcjonalnie osłabienie więzi człowieka z Bogiem. Kiedy w okresie monarchii wspólnota przymierza przestanie troszczyć się o jak największą wierność postanowieniom przymierza, i praktyki przeciwne przykazaniom zdominują jej życie, tak że winni największych przestępstw nie będą z niej usuwani, wówczas cała zostanie oddalona od Boga, powróci do niewoli, ponieważ „złamała przymierze” (Jr 11,10)¹⁰.

⁹ Obraz nadciągającej nieuchronnie śmierci jako konsekwencji niezgodnego z wolą Boga postępowania dominuje w prorocztwie Amosa. Trafnie wyrażają to w komentarzu do księgi Amosa S. A m s l e r – R. M a r t i n - A c h a r d, *I profeti e i libri profetici* (Roma 1987) pisząc: „W prorocztwie tym śmierć jest wszędzie obecna: widać ją i słycać. Szaleje w mieście i na wsi, dotyka tak sędziwych dostojników jak i ludzi młodych. Wszędzie zalegają trupy. Giną ci, którzy są przyszłością narodu. Rozpacz zajmuje miejsce snów o potędze i pomyślności” (s. 42).

¹⁰ Por. G. F i s c h e r, *Il libro di Geremia*, 76n.

C. Przebaczenie grzechów oraz powrót do Boga i do wspólnoty

Kiedy mija wyznaczony przez Boga czas pobytu Izraela w krainie grzechu (w Babilonii), sam Bóg obwieszcza, że przebacza winę swemu ludowi: „Teraz tak mówi Pan, Stworzyciel twój, Jakubie, Twórca twój, Izraelu: Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim” (Iz 43,1)¹¹. Fakt ten, poprzedzony skruchą i żalem ludu, oznacza pierwszą część dzieła pojednania ludu z Bogiem. Jest ona niesłuchanie ważna, wręcz konieczna, ale niewystarczająca dla rzeczywistego pojednania się ludu z Bogiem. Bardzo ściśle łączy się z nim druga część. Już bowiem w momencie przebaczenia win, Bóg wzywa Izraela do wyruszenia w drogę powrotną do Jerozolimy. Przebaczenie grzechów jest jedynie zgodą Boga na powrót wygnańców z krainy niewoli, gdzie władzę nad nimi sprawuje grzech, do miejsca Jego obecności i działania. A zatem druga część dzieła nawrócenia i pojednania to dynamiczny powrót do Boga¹².

3. POWRÓT DO BOGA I DO WSPÓLNOTY JAKO PRZEZWYCIEŻENIE GRZECHU

Powyższe refleksje dotyczące istoty grzechu każą zweryfikować rozumienie tego momentu sakramentu pokuty i pojednania, który następuje po wyznaniu grzechów i uzyskaniu przebaczenia. Wydaje się, że zamiast o „zadośćuczynieniu” Bogu i bliźniemu należałoby raczej mówić o „powrocie” do Boga i bliźniego. Kiedy bowiem grzesznik otrzymuje przebaczenie, wtedy Bóg się zbliża do niego. Temu działaniu Boga winno odpowiadać podobne zachowanie człowieka.

Biblia mówi o długim i bogatym w liczne epizody procesie powrotu człowieka do coraz pełniejszej wspólnoty życia z Bogiem i braćmi. Jest on w niej przywoływany bardzo często. Dominuje wręcz w Dziale Deuteronomistycznym, które jest syntezą dziejów Izraela jako ludu Przymierza. Dzieje te ujęte są w charakterystyczny, czterostopniowy schemat: grzech; kara w postaci najazdu wrogów; wołanie do Boga o pomoc; powołanie sędziego bądź przywódcy, który podejmie trud wyzwolenia Izraela. Schemat ten wielokrotnie powtarza się w Sdz;

¹¹ W cytowanym tekście proroka ideę przebaczenie grzechów i odnowy zerwanych więzi przymierza wyraża czasownik „wykupiłem”. Por. E. B e a u c a m p, *Aux origines du mot „redemption”, le „rachat” dans l’Ancien Testament*, Laval TP 34(1978), 49–56; B. M a r c o n c i n i, *La salvezza contemplata dal Secondo-Isaia*, (PSV 25), Bologna 1992, 58n.

¹² Por. B. M a r c o n c i n i, *Rilettura e profezia dell’Esodo nel Secondo-Isaia*, (PSV 24), Bologna 1991, 17–29.

natomiast w dalszej części Dzieła Deuteronomistycznego pokazany jest najpierw długi okres odchodzenia Izraela od Boga (1–2 Sm oraz 1–2 Krl) oraz kara, która przychodzi w dwóch postaciach: najazdu Asyryjczyków i upadku królestwa północnego (rok 721) oraz najazdu Babilończyków i zniszczenia Jerozolimy (587 r.), a także deportacji prawie wszystkich mieszkańców Judy do Babilonii. Szkoła deuteronomistyczna zostawia otwarty problem możliwości powrotu wygnanców do swej ziemi. Zależy to od tego, czy zaczną wołać do Boga i prosić Go o przebaczenie win. Gdy się nawrócą, możliwe jest, że Bóg przyśle wyzwoliciela, który wyprowadzi ich z niewoli. Tę myśl redaktor DzDt zamknął przede wszystkim w tekstach modlitw i przemówień, które osobiście skomponował. Wyraża ją używając czasownika *šub* („powracać; nawracać się”). Chodzi tu zwłaszcza o modlitwę Salomona podczas uroczystości poświęcenia świątyni (1 Krl 8, 22–53). Deuteronomista mając przed oczami problemy Izraela żyjącego na wygnaniu w Babilonii wkłada w usta Salomona m.in. następujące słowa: „jeśli więc nawrócą się do Ciebie z całego swego serca, z całej swej duszy w kraju ich nieprzyjaciół, którzy ich uprowadzili, i będą się modlić do Ciebie, (zwracając się) ku krajowi, który dałeś ich przodkom i miastu, któreś wybrał, i domowi, który zbudowałem dla Twego Imienia, to wtedy racz wysłuchać w niebie, w miejscu Twego przebywania ich modlitwę oraz błagania i wymierz im sprawiedliwość. Przebacz łaskawie ludowi Twojemu to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie, i skłoń ich zaborców do miłosierdzia, aby zmiłowali się nad nim” (ww. 48–51).

Stan pełnej przyjaźni z Bogiem nastąpi dopiero wtedy, gdy lud podejmie wielki wysiłek rzeczywistego odwrócenia się od swych idoli, całym sercem zwróci się do Boga, a następnie podejmie wielki trud powrotu do całkowitego posłuszeństwa Bogu i życia w Jego obecności. Wyrazem tego ostatniego będzie powrót z Babilonii do Jerozolimy. To właśnie ten etap procesu powrotu do Boga ma na myśli autor Ps 42, gdy będąc na wygnaniu w Babilonii woła do Boga:

„Ześlij światłość swoją i wierność swoją: niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę i do Twoich przybytków! I przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest moim weselem. Radośnie będę Cię chwalił przy wtórze harfy, Boże, mój Boże!” (w. 15; por. 79, 10).

4. WAŻNIEJSZE ETAPY NA DRODZE POWROTU DO BOGA I DO WSPÓLNOTY

Temat powrotu ludu do Boga i do opuszczonej ziemi stanowi motyw przewodni Księgi Drugiego Izajasza (Iz 40–55). Poeta mówiąc

o zbliżającej się wędrówce Izraela z Babilonii posługuje się kilkoma obrazami. Ponieważ są one ułożone według pewnego porządku, tworzą wielką panoramę. Można by ją zatytułować: „Powrót”. Analizując je po kolei będzie można zobaczyć, jaka logika rządzi procesem powrotu i jakie są jego etapy. Poszczególne obrazy z Księgi Drugiego Izajasza będą uzupełniane odpowiednimi scenami z psalmów. A to dlatego, że psalmiści – w odróżnieniu od proroka – opowiadają przede wszystkim o tym, jak człowiek jako jednostka powraca do Boga. Oczywiście, istnieją psalmy, których treścią jest powrót całego ludu do Boga.

A. Odnowione doświadczenie obecności Boga

Bóg zapewnia o swej obecności i umocnionej miłości do Izraela na każdym odcinku marszu w stronę ziemi obiecanej i na drodze ku głębszej wspólnotcie życia z Nim. „Nie lękaj się, bo Cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim! Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą, i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie. Gdy pójdziesz przez ogień, nie spalisz się, i nie strawi cię płomień. (...) Ponieważ drogi jesteś w moich oczach, nabrałeś wartości i Ja cię miłuję, przeto daję ludzi za ciebie i narody za twoje życie. Nie lękaj się, bo jestem z tobą!” (Iz 43, 1–2. 4–5)¹³. Autentyczne „poznanie” Boga jest czymś najistotniejszym dla Izraela nowych czasów¹⁴. Dotyczy ono przede wszystkim Jego istnienia ponad idolami, które dotąd kusiły Izraela: „Wyprowadź lud ślepy, choć mający oczy, i głuchy, choć obdarzony uszami. (...) Wy jesteście moimi świadkami – wyrocznia Pana – i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, oraz zrozumieć, że tylko Ja istnieję. Boga utworzonego przede Mną nie było, ani po Mnie nie będzie. Ja, Pan, tylko Ja istnieję i poza Mną nie ma żadnego zbawcy” (Iz 43, 8–11)¹⁵.

¹³ Niezwykłość doświadczenia zbawczej obecności Boga trafnie ukazuje w swym komentarzu C. W e s t e r m a n n, (*Isaia*. Capitoli 40–66, Brescia 1986⁵, 147): „Grupka ludzi biednych, wzbudzających litość, nic nie znaczących, wydziedziczonych z własnej ziemi otrzymuje obietnicę: wy – tacy, jacy jesteście – jesteście drogą i wartościowi w moich oczach”.

¹⁴ Mediatorem „poznania” Boga, które należy do istoty czasów ostatecznych, jest prorok. Por. R. P. M e r e n d i n o, „*Io sono il Primo e Io sono L'Ultimo! Siete voi i miei testimoni*” (Is 44, 6b.8), (PSV 8), Bologna 1991, 43–46.

¹⁵ Pierwsza część Księgi Deutero-Izajasza (40, 12 – 42, 12) przedstawia Boga jako nieporównywalnego z żadnymi bóstwami pogan, zdolnego odpowiedzieć na błagania Izraela i wszystkie przeszkody na drodze jego powrotu do ojczyzny. Od doświadczenia tej prawdy, która swe ukoronowanie znajduje w zapewnieniach o obecności Boga pośród ludu, zaczyna się „powrót” z niewoli. Por. B. M a r c o n c i n i, *La salvezza*, 58.

Tę samą prawdę o odnowionym doświadczeniu Boga i zaufaniu do Niego wyrażają psalmy:

„Jak oczy sług są zwrócone na ręce ich panów, oczy służebnicy na ręce jej pani, tak oczy nasze ku Panu, Bogu naszemu, dopóki się nie zmiłuje nad nami. Zmiłuj się, Panie, zmiłuj się nad nami, bo mamy już dosyć pogardy. Ponad miarę nasza dusza jest nasycona szyderstwem zarozumiałych i pogardą pysznych” (Ps 123, 2–4).

Natomiast obraz pojedynczej osoby, grzesznika, który z głębokości woła do Boga i pokłada w Nim nadzieję, zawiera Ps 130: „Dusza moja pokłada nadzieję w Jego słowie, dusza moja oczekuje Pana. Bardziej niż strażnicy poranka, niech Izrael wygląda Pana. U Pana jest bowiem łaska, u Niego obfite odkupienie.” (wv. 5b–8). Czas pozostawiania w grzechu, z dala od Boga, był jak ciemna noc. Kiedy Bóg wypowie słowo przebaczenia, jak wschodzące słońce zajaśnieje Jego obecność.

W odniesieniu do praktyki sakramentu pokuty oznacza to, że pierwszym aktem na drodze osobistego zaangażowania, które chrześcijanin podejmuje, aby rozpocząć nowe życie, winno być odnowione zaufanie do Boga, opierające się na przeżytych doświadczeniach Jego miłosiernej obecności. Należałoby zatem postulować łączenie sakramentu pokuty z nabożeństwami, które poprzez wykorzystanie symboliki światła i dźwięku pozwalałyby głębiej odczuć obecność Chrystusa. Warto by również przemyśleć formułę nabożeństwa dla chrześcijan, którzy „znudzili” się dotychczasowym kształtem liturgii. Nowe przepisy liturgiczne zostawiają dużo miejsca na twórczość duszpasterzy. Tego rodzaju nabożeństwa nie muszą mieć miejsca na tychmiast po spowiedzi.

B. Radość jako wyraz przyłgnięcia do Boga

Do ludu, który zamierza wyprowadzić z Babilonii mówi przez proroka: „Ty, Jakubie, nie wzywałeś Mnie, bo się Mną znudziłeś, Izraelu! Nie przyniosłeś Mi baranka na całopalenie ani Mnie nie uczciłeś krwawymi ofiarami. Nie kupiłeś Mi wonnej trzciny za pieniądze ani Mnie nie upoiłeś tłuszczem twoich ofiar” (Iz 43, 22–24). Bóg oczekuje radości. Grzechy Izraela sprawiły Mu przykrość, wręcz męczyły Go (por. Iz 43, 24cd). Jeżeli Izrael doznaje przebaczenia grzechów, wskutek czego kończy się jego niewola, wówczas ożywia się Jego miłość do Boga. Lud, który kiedyś „znudził się” Bogiem, całym sercem zwraca się ku Bogu: „Wyrastać będą jak trawa wśród wody, jak topole nad bieżącymi wodami. Jeden powie: „Należę do Pana”, a drugi się nazwie imieniem Jakuba, inny zaś napisze na swej ręce: „Pan” i otrzyma imię Izrael” (Iz 44, 4–5). Oczyszczające

działanie Boga względem Izraela, które doprowadziło do usunięcia jego grzechów „jak obłoku” i „jak chmury”, pozwala ludowi radośnie wracać do życia we wspólnocie z Bogiem. W radości płynącej z faktu odkupienia Izraela może uczestniczyć cały świat (Iz 44, 23)¹⁶.

O podobnym zjawisku odczucia i pełnego radości przyłgnięcia człowieka, który otrzymał przebaczenie grzechów, do Boga, mówi Ps 73:

„Gdy moje serce cierpiało i dręczyło mnie sumienie, Byłem nierozumny i głupi, byłem jak juczne zwierzę przed Tobą. Lecz ja zawsze będę przy Tobie; Tyś ujął moją prawicę. Prowadzisz mnie według swojej rady i do swej chwały na koniec mnie przyjmiesz. Kogo prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, ziemia mnie nie cieszy. (...) Dla mnie jest szczęściem przebywać blisko Boga, w Panu wybrałem sobie ucieczkę” (ww. 21–28).

W tym samym duchu mówi autor Ps 51: „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow we mnie moc ducha. Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i nie odbieraj mi świętego ducha swego” (ww. 12–13).

We wszystkich powyższych tekstach w gruncie rzeczy chodzi o przyłgnięcie do Boga, które rodzi radość. Lud, najpierw znudzony Bogiem, następnie udręczony przez grzech, ma szansę doświadczyć, że ocalenie od grzechu jest równoznaczne z przeniesieniem się ze sfery bólu do krainy radości, z krainy grzechu do miejsca obecności Boga: „Ty jesteś moją ucieczką, wyrwiesz mnie z ucisku, otoczysz mnie radością z mego ocalenia. Cieszcie się i weselcie w Panu, sprawiedliwi, radośnie śpiewajcie wszyscy prawego serca” (Ps 32, 7.11). Podobne świadectwo daje autor Ps 13: „Ja zaś zaufałem Twemu miłosierdziu, niech się moje serce cieszy z Twojej pomocy. Będę śpiewał Panu, który obdarzył mnie dobrem” (w. 6). Człowiek, którego została odpuszczona nieprawość uznawany jest za „szczęśliwego” (Ps 32, 1). Jeszcze mocniej prawdę o radości człowieka oczyszczonego z grzechu wyznaje autor Ps 36: „Jak cenna jest Twoja łaska, przychodzą do Ciebie ludzie i chronią się w cieniu Twych skrzydeł. Syca się obfitością Twojego domu, poisz ich potokiem Twoich rozkoszy” (ww. 8–9).

¹⁶ Odkupieńcze działanie Boga, o którym mowa w Iz 42, 13–44, 23, przekształca się w radosny śpiew: „Wznoscie okrzyki, niebioso, bo Pan zaczął działać! Wykrzykujcie, podziemne krainy! Góry, zabrzmiście okrzykami, i ty lesie, z każdym twoim drzewem! Bo Pan odkupił Jakuba i chwałę swoją okazał w Izraelu” (44, 23). W radosnej odpowiedzi na działanie Boga uczestniczy wszelkie stworzenie, od najdalszego (niebioso) do najbliższego (drzewa). Tworzy ono majestatyczny chór, który akompaniuje śpiewowi wiaryzących, odkupionych przez Boga. Por. B. M a r c o n c i n i, *Il libro di Isaia*, 82n.

W rzeczywistości sam Bóg jest sprawcą owej radości. Pan bowiem wyświadczył miłosierdzie Syjonowi „zlituje się nad każdą jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stopy na ogród Pana. Zapanują w nim radość i wesele, pieśni dziękczynne przy dźwięku muzyki” (Iz 51, 3). „Odkupieni przez Pana powrócą i przybędą na Syjon z radosnym śpiewaniem, ze szczęściem wiecznym na twarzach. Osiągną radość i szczęście; ustąpi smutek i wzdychanie” (Iz 51, 11). Chodzi tu nie tylko o radość z ocalenia, ale o taką radość, której źródłem jest osoba Boga. Izraelici będą ją przeżywać w czasie sprawowania kultu w odbudowanej świątyni¹⁷.

Jak z kolei ta prawda o radości ludu powracającego do Boga może być głębiej przeżywana przez chrześcijanina, który po otrzymaniu rozgrzeszenia powraca do Boga i do bliźniego? Konkretnie formy doświadczania tej radości mogą być bardzo różne. Należałoby zacząć od radosnego spotkania w kościele lub na pielgrzymce z poruszającymi serce i uczucia pieśniami. Może to być uroczyste, pełne radości i godności przyjęcie, wydane dla współmieszkańców lub współpracowników, bądź przygotowanie wieczerzy wigilijnej dla bezdomnych. Wezwanie do takiego praktykowania radości płynie m.in. z Ps 22. Kiedy wołania człowieka cierpiącego z powodu oddalenia się Boga od niego zostały wysłuchane, wtedy rozpoczyna on swą pieśń pochwalną „w wielkim zgromadzeniu. Ubodzy będą jedli i nasycą się, chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają” (ww. 26a.27). To san.o czyni Zaheus.

C. Cierpienie jako mechanizm wywyższenia i uwielbienia

Ważnym krokiem człowieka w drodze do Boga jest również cierpienie. Przemawia za tym fakt, że w powrocie ludu z wygnania do Boga ważną rolę odgrywa tajemnicza postać cierpiącego Sługi Pańskiego. Wielu egzegetów, nie bez poważnych racji, upatruje w tej postaci symbol samego Izraela¹⁸. Cały szereg wyrażań z czwartej zwłaszcza pieśni (Iz 52, 13–23, 12) da się doskonale zrozumieć, gdy się je odnosi do Izraela¹⁹. Po opisie jego cierpienia prorok oświadcza: „Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem. Jeśli On wyda swe

¹⁷ Prorok obwieszcza, że zburzona Jerozolima będzie ogrodem Boga (por. Iz 11, 1–9), gdzie w odbudowanej świątyni celebrować się będzie radosne święta ku czci Pana. Por. L. Alonso-Schökel, *Profetas. Introducciones y comentario*, t. I, Madrid 1980, 323.

¹⁸ Nie wyklucza to interpretacji, według której Sługa Pański jest typem cierpiącego Mesjasza.

¹⁹ Na przykład takie wyrażenia jak: „na kimże ramię Pańskie się objawilo”; „prowadzony na rzeź”; „grób między bezbożnymi” i inne.

życie na ofiarę za grzechy, ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a wola Pańska spełni się przez niego. Po udrękach swej duszy, ujrzy światło i nim się nasyci. Zacny mój sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości on sam dźwigać będzie” (Iz 53, 10–11). Cierpienie ma wielką wartość: oczyszcza lud z wszelkiego grzechu. Ta sama prawda o cierpieniu bądź umartwieniu dotyczy chrześcijanina. Wiadomo przecież, że nawet po spowiedzi „pozostaje w duszy chrześcijanina pewien obszar mroku, będący skutkiem ran grzechowych, niedoskonałości skruchy, osłabienia władz duchowych, w których tkwi jeszcze pozostałe zakaźne ognisko grzechu, wciąż wymagające walki z nim przez umartwienie i pokutę”²⁰.

Cierpienie nie tylko oczyszcza, ale też wywyższa. Prorok mówi: „Oto się powiedzie mojemu Słudze, wybije się, wywyższy i wyrośnie bardzo” (Iz 52, 13). Słowa te dotyczą najpierw Chrystusa, który zostanie wywyższony nad ziemię i otoczony chwałą (por. J 12, 28–34). Jest to wywyższenie, które wprowadza Ukrzyżowanego na nowo w sferę Bożej Chwały. Każdy chrześcijanin jest wezwany, by iść tą samą drogą.

Niezwykle ważny jest tutaj wymiar wspólnotowy umartwienia i udziału w cierpieniach Chrystusa poprzez własne cierpienia. Sługa Pański usprawiedliwia „wielu”. Można wręcz mówić o swoistej solidarności w podejmowaniu trudu powrotu do Boga. Jeżeli istnieje „wspólnota w grzechu, czyli w odchodzeniu od Boga i wspólnoty”, tym bardziej winna być przez wierzących przeżywana „wspólnota w powrocie do Boga i do braci”. Jedni mogą pomagać drugim.

Drogą cierpienia zbliża się do Boga bohater Ps 22. Wyzwolony z najrozmaitszych udręk, które prowadziły do śmierci wyznaje: „Moja dusza będzie żyła dla Niego, potomstwo moje Jemu będzie służyć, opowie o Panu pokoleniu przyszłemu, a sprawiedliwość Jego ogłoszą ludowi, który się narodzi” (ww. 30–31).

Jakiego rodzaju praktyki i działania można zalecać wierzącym, które byłyby związane z cierpieniem prowadzącym do wywyższenia i chwały, czyli bardzo ściśle jednoczącym człowieka z Bogiem? Odpowiedź sugerują przywołane wyżej teksty. Cierpienia Sługi Pańskiego ściśle łączyły się z misją głoszenia słów Boga²¹. Z kolei bohater Ps 22 przypomina postać proroka Jeremiasza (por. ww. 10–11.23). Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku chodzi o cierpienia wynikające z faktu bycia prorokiem. Należałoby zatem proponować wierzącym, którzy pragną powrócić do Boga, różnorodne formy apostołstwa. Szczególnie ważne byłyby wszelkie działania i postawy związane z głoszeniem Ewangelii w zlaicyzowanym śro-

²⁰ RP, 31, III.

²¹ Sługa Pański jest najpierw ukazany jako prorok (por. Iz 42, 1–9; 49, 1–7; 50, 4–9).

dowisku życia lub pracy, na płaszczyźnie życia społeczno-politycznego, w sferze nauczania i kultury, w środkach przekazu. Pokutnik z Ps 51 błagając o przebaczenie grzechów zapewnia Boga: „Chcę nieprawych nauczać dróg Twoich i nawrócą się do Ciebie grzesznicy” (w. 15).

D. Słowo Boże jako energia niosąca pełnię życia

Innym aspektem procesu powrotu ludu do Boga jest otwarcie się na słowo Boga. Prorocki poemat wyraża tę prawdę przy pomocy obrazu człowieka spragnionego. Wygnaniec, który wraca z Babilonii, przychodzi jakby z pustyni. Jest spragniony wody. Psalmista mówi: „Wyciągam do Ciebie ręce, jak zeschnęła ziemia pragnie Cię moja dusza”; „duch mój omdlewa” (Ps 143, 6.7b). Bóg, ustami proroka wzywa wręcz do przychodzenia do Niego po wodę, która niesie życie: „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie choć nie macie pieniędzy. (...) Nakłońcie wasze ucho i przyjdźcie do Mnie, posłuchajcie Mnie, a dusza wasza żyć będzie” (Iz 55, 1.5). Ta sama prawda w wielu psalmach wyrażona jest w sposób bezpośredni. Ich autorzy wręcz stwierdzają, że pragną „słowa” Bożego. W Ps 95 znajduje się zachęta: „Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego!” (w. 7d). Następnie psalmista przytacza wyrocznię Bożą: „Niech nie twardnieją wasze serca jak w Meriba, jak na pustyni w dniu Massa, gdzie Mnie kusili wasi ojcowie, doświadczyli Mnie, choć widzieli moje dzieła” (ww. 8–9). Tam Izraelici kłócili się „i wystawiali Pana na próbę, mówiąc: «Czy też Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy nie?»”, (Wj 17, 7). Pragnąc ustrzec się przed powrotem do grzechów autor Ps 119 mówi: „Z całego serca swego szukam Ciebie, nie daj mi odejść od Twoich przykazań. W sercu swoim zachowuję Twe słowa, aby nie zgrzeszyć przeciw Tobie” (ww. 10–11). Na wezwanie Izajasza odpowiada Samarytanka. Rozpoznając w Jezusie kogoś większego niż patriarcha Jakub, który dał im studnię koło Sychem, prosi Go o wodę żywą. Jest nią najpierw słowo Jezusa. Wypływa ono z Jego wnętrza, a przyjęte przez człowieka staje się w nim ciągle bijącym źródłem, które daje życie wieczne²².

²² Por. J, 4, 12. Tłumaczenie BT tego wersetu jest mało zrozumiałe i raczej zaciemniające sens tekstu oryginalnego. Jest w nim bowiem wyraźnie mowa o wodzie żywej jako przyczynie, a o życiu wiecznym jako skutku. Wyraża to użyty w w. 12 przyimek „eis”, który może oznaczać nie tylko kierunek, ale też i skutek, ku któremu zmierza jakieś działanie (w tym przypadku woda, którą daje Jezus, a która we wnętrzu człowieka staje się „wodą wytryskującą jak ze źródła i niosącą życie wieczne”).

W jaki sposób Pismo święte może dotrzeć do chrześcijan w Polsce? Kiedy w kościołach zaistnieją nabożeństwa Słowa Bożego, tak bardzo zalecane przez Sobór Watykański II? Starożytni rabini twierdzili, że wychować człowieka to doprowadzić go do dialogu z Biblią. Wyzwalać chrześcijanina ze świata grzechu to wprowadzać go coraz głębiej w dialog z żywym Słowem Boga.

E. Nowe przymierze

Powrót człowieka do Boga znajduje swój finał w zjednoczeniu – przymierzu Boga z człowiekiem. Prorok Deutero-Izajasz mówi o zawarciu nowego, wiecznego przymierza: „Zawrę z wami wieczyste przymierze; są to niezawodne łaski dla Dawida” (Iz 55, 3bc). Jeremiasz tak oto scharakteryzował to nowe przymierze: „Takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą mi narodem. I nie będą musieli wzajemnie się pouczać jeden mówiąc do drugiego: «Poznajcie Pana!» Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już pamiętać” (Jr 31, 33–34). Istotą nowego przymierza jest „poznanie” Boga. Nie chodzi tu jednak o zdobycie nowych informacji na temat Jego istnienia, przymiotów, sposobów działania. Użyty przez Jeremiasza czasownik *jada'* oznacza takie poznanie osoby, które dokonuje się poprzez życie we wspólnocie z nią i współdziałanie (por. Rdz 29, 5; Wj 1, 8). Ta wspólnota życia i działania, przeniknięta wzajemną życzliwością, dobrocią i miłością, prowadzi do coraz głębszego poznania. Jedna osoba odkrywa coraz to głębsze pokłady dobroci, miłości, poświęcenia w tej, którą poznaje. Dlatego w wielu tekstach Biblii czasownik ten oznacza zjednoczenie małżeńskie, będące symbolem całego procesu poznawania się wzajemnego, dokonującego się we wspólnym życiu na co dzień (por. Rdz 4, 1; 1 Krl 1, 8)²³. Nie bez znaczenia jest fakt, że to właśnie od tego obrazu poznania odwołuje się Chrystus, kiedy wyjaśnia swoim uczniom tajemnicę życia wiecznego: „A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynego i prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

Z kolei w Ps 23 znaleźć można poetycki opis nowego przymierza, czyli życia człowieka w doskonałej wspólnocie z Bogiem. Składa się na niego sekwencja kilku scen. W pierwszej pokazany jest Bóg, który jak pasterz prowadzi wierzącego na zielone pastwiska, do stru-

²³ Por. *jada'*, HALAT II, 373–374.

mienia orzeźwiającej wody, a nawet przez ciemną dolinę cienia śmierci, w przypadku zagrożenia ze strony złych gotów jest bronić swą łaską (ww. 1–4). W drugiej scenie Bóg jawi się jako gospodarz, który przyjmuje wierzącego u siebie i wydaje ucztę na jego cześć, namaszczając mu głowę olejkami (symbol miłości przenikającej człowieka jak zapach pachnących olejków) i napełniając winem jego kielich (symbol radości, która jak wino rozwesela serce człowieka) (ww. 5). Wreszcie w trzeciej poszerza się krąg przyjaciół wierzącego. Kiedy skończył się czas uczyty i trzeba wyruszyć w dalszą drogę życia, oto zjawiają się obok niego niczym dwie postacie dobroci (*thôb*) i wierna miłość (*chesed*) (w. 6a). Oczywiście, Boża dobroć i Boża miłość: „Twoja dobroć i miłość pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia (w. 6ab)”.

Jaką formę działania można zaproponować wierzącym, którzy wracając do Boga mają szansę żyć we wspólnocie z Nim, czyli „poznawać” Go? Są w Kościele stowarzyszenia, organizacje, grupy, które prowadzą różnorodną działalność noszącą wszelkie znamiona współdziałania z Bogiem. Tylko ci, którzy współpracują z Nim, mają szansę poznawać Go coraz bardziej. Jeżeli wierzący nie potraktuje swego życia jako czasu współdziałania z Bogiem, pozostanie pogani-
nem, który czci jakąś abstrakcję – nie ma o niej żadnego pojęcia. Przede wszystkim nie zna Boga osobiście! Nie jest w stanie opowiedzieć o żadnym własnym doświadczeniu Bożej wszechmocy, dobroci, sprawiedliwości, miłości, wielkości. Pamięta najwyżej katechizmową (lub dogmatyczną) definicję Boga, ale nie zna Go osobiście, nie przeżywa Jego obecności w każdym dniu swego życia.

Jakie wezwania stawia przed duszpasterzami obraz Boga, który jak dobry pasterz troskliwie opiekuje się swoimi wierzącymi? Jaką grupę formacyjną można polecić tym, którzy po spowiedzi potrzebują niemal codziennej opieki duchowej ze strony swego pasterza? Na ile w homiliach i kazaniach podejmuje się merytoryczną i spokojną dyskusję z tymi wszystkimi poglądami, które stanowią realne zagrożenie dla wiary w Boga? Nie wystarcza jedynie nakazywać taką, a nie inną postawę. Współczesny duszpasterz na tyle ma autorytet i na tyle jest wierzącym potrzebny, na ile potrafi im pomóc w samodzielnym dochodzeniu do prawdy o Bogu, o świecie, o życiu narodu i Kościoła. Kiedyś w kościołach prowadzono nauczanie katechizmu dla dorosłych. Dzisiaj sądzi się, że sprawowanie większej liczby Mszy św. z powodzeniem zastąpi i nabożeństwa słowa Bożego, i nauczanie katechizmu, i współdziałanie świeckich z kapłanem w ramach wszelkiego rodzaju parafialnych rad. Jest to błędne myślenie. Kult bowiem nie jest w stanie kreować życia wierzących; to życie znajduje swe ukoronowanie w uroczystości sprawowanym kulcie.

Jeszcze inne wyzwanie płynie z obrazu Boga, który jak gospodarz wystawia ucztę na cześć człowieka wierzącego. Wydaje się, że jest to wezwanie do świętowania Eucharystii, którą należałoby sprawować w intencji tych, którzy odeszli od grzechu i powrócili do życia we wspólnocie z Bogiem. Warto w świadomości wierzących kształtować przekonanie o potrzebie przeżywania takiej Mszy św., w której wierzący proszący o nią będzie mógł świętować swe dziękczynienie za dobroć i miłość Bożą, powtarzając słowa psalmisty: „Twoja dobroć i miłość idą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia”, a zarazem wyrażać pragnienie, by móc kiedyś zamieszkać „w domu Pańskim po najdłuższe czasy” (Ps 23, 6cd).

F. „Otoczy cię chwałą”

Ostatnim elementem w procesie powrotu człowieka do Boga jest nagroda. Ale to nie Bóg ją otrzymuje od człowieka, jak mogłoby sugerować określenie „zadośćuczynienie”. Nagrodzony zostaje człowiek, i to przez Boga. Wydaje się to być paradoksem. Jakże to Bóg może nagradzać byłego grzesznika! Mówi o niej jednak bardzo wyraźnie w przedostatnim rozdziale swego dzieła prorok Deutero-Izajasz. Fragment 54 rozdziału jest lirycznym poematem, w którym Bóg obwieszcza swe działanie względem nowej, czyli odbudowanej po powrocie z niewoli Jerozolimy. Wzruszony jej cierpieniem (O nie-szczęśliwa, wichrami smagana, niepocieszona! – w. 11a), umocni jej fundamenty, ozdobi jej mury rubinami, kryształami i drogimi kamieniami. „Wszyscy twoi synowie będą uczniami Pana, wielka będzie szczęśliwość twych dzieci. Będziesz mocno osadzona na sprawiedliwości. Daleka bądź od trwogi, bo nie masz czego się obawiać, i od przest్రachu, bo nie ma on przystępu do ciebie” (ww. 13–14). I konkluduje, że wszelka broń przeciwko niej będzie bezskuteczna, a wszelkie kłamstwa języka oszukańczego łatwo przewyciężone. Tak umocniona, ozdobiona, niezwyciężona Jerozolima będzie „dziedictwem sług Pana i nagrodą ich słuszną ode Mnie”, mówi Bóg przez proroka i napełniona radością (w. 17). Jerozolima, o której mówi prorok, symbolizuje cały naród wybrany. Izrael pojednany z Bogiem promieniuje pięknem, które przyciąga i przekonuje. Mówi Bóg: „Oto ustanowiłem cię świadkiem dla ludów, dla ludów wiodłem i rozkazodawcą. Oto zawieszysz naród, którego nie znasz, i ci, którzy cię nie znają, przybiegną do ciebie ze względu na Pana, twój Boga, (...), bo On cię otoczy chwałą” (Iz 55, 4–5).

Autor Ps 84 zaświadcza z kolei o swoim doświadczeniu dobroci Boga dla tych, którzy wracają do Niego: „Zaiste jeden dzień w przybytkach Twoich lepszy jest niż innych tysiące; wolę stać w progu

domu mego Boga, niż mieszkać w namiotach grzeszników. Bo Pan Bóg jest słońcem i tarczą: Pan hojnie darzy łaską i chwałą, nie odmawia dobrodziejstw postępującym nienagannie” (ww. 11–12).

Należy jeszcze dodać tekst wyroczni z Ps 91: „Ja go wybawię, bo przylgnął do Mnie; osłonię go, bo uznał moje imię. Będzie Mnie wzywał, a Ja go wysłucham i będę z nim w utrapieniu, wyzwolę go i sławą obdarzę. Nasycę go długim życiem i ukazę mu moje zbawienie” (ww. 14–16). Natomiast w Ps 145 autor zdaje się przekraczać najśmielsze wyobrażenia o tym, jak Bóg nagradza swoich wierzących: „Pan jest blisko wszystkich, którzy Go wzywają (...). Spełnia wolę tych, którzy się Go boją, usłyszy ich wołanie i przyjdzie im z pomocą” (ww. 18–19).

Tak słowa poematu prorockiego jak i wyznania psalmisty oraz tekst wyroczni należy przełożyć na język indywidualnego doświadczenia. Każdy wierzący, który z wygnania w krainie grzechu powraca do Boga otrzyma od Niego nagrodę w postaci „chwały”. Warto postawić pytanie, na ile współczesny Kościół potrafi przekonywująco ukazywać wierzącym, że niczego Bogu nie dają, a wszystko od Niego otrzymują.

* * *

Powrót grzesznika do Boga i do wspólnoty to niezwykle dynamiczny proces. Dokonuje się on na kilku poziomach ludzkiej aktywności. Obejmuje nowe doświadczenie obecności i dobroci Boga oraz mocy Jego słowa. Poprzez cierpienie i trud, które są z nim związane, proces ten prowadzi ostatecznie do radości i szczęścia. Bóg, do którego grzesznik powrócił, i wspólnota, w której się ponownie znalazł, stają się bowiem dla niego nową przestrzenią życia.

Lublin

Ks. HENRYK WITCZYK

Ks. Gabriel Witaszek CSsR

BEZ SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ NIE MA ZBAWIENIA (Iz 58, 1–13; 59)

Po niewoli babilońskiej, głos zabrał Tritoizajasz (Iz 56–66) nawiązując do powrotu pierwszej grupy wygnańców z Babilonii¹. Jako tło tych rozdziałów przyjmuje się lata 538–520 przed Chr². Początkowy entuzjazm powracających z wygnania miesza się z sukcesywnymi deluzjami. Sytuacja w Jerozolimie bez murów i świątyni, jak też trudne warunki życia w kraju nie odpowiadały oczekiwaniom tych, którzy słyszeli o obietnicach Deuteroizajasza mówiącego, że czeka ich skuteczna opieka Jahwe, gwarantująca pomyślność, pokój, bezpieczeństwo i błogosławieństwo (54, 11–17). Prorok personifikuje Jerozolimę (49, 14–21) i zapewnia, że z chwilą powrotu wygnańców na Syjon zaludni się ona na nowo i dlatego powinna wyzbyć się wszelkiego lęku.

¹ Księga Tritoizajasza jest niejednolitym zbiorem prorocत्व, dziełem anonimowego autora zwanego umownie Tritoizajaszem, przypisanym prorokowi żyjącemu w okresie powygnaniowym. W rzeczywistości nie wszystkie wyrocznie są autorstwa tego samego proroka. Ich powstanie można umieścić w okresie, który sięga od 538 przed Chr. (edykt Cyrusa i pierwszy powrót wygnańców judzkich z Babilonii do Jerozolimy) do pierwszego pojawienia się Nehemiasza i Ezdrasza (około połowy V wieku przed Chr.). Należy zwrócić uwagę, że niektóre teksty Tritoizajasza odpowiadają treściowo epoce sprzed niewoli babilońskiej, np. 56, 9–57, 13; 65, 1–5; 66, 3–6. Jest w nich bowiem mowa o formach bałwochwalstwa, zwłaszcza z okresu panowania króla Manasses (693–639 przed Chr.).

² Według C. Westermanna, Tritoizajasz odnosi się do wspólnoty żydowskiej z lat 537–455 przed Chr. Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, ATD 19, s. 236–246. Inna bardziej prawdopodobna data umiejscawia prorocत्व Tritoizajasza w okresie rekonstrukcji świątyni. Zob. R. Laclek, *La Symbolique du livre d'Isaie*, AnBi, Rome 1973, s. 125. W tym przypadku, prorok Tritoizajasz byłby współczesny Ageuszowi i Protozachariaszowi. Zbiór Tritoizajasza odzwierciedla sytuację wspólnoty w pierwszych dziesięcioleciach po powrocie z niewoli. Chcąc dokładnie ustalić okres działalności prorockiej, należy wziąć pod uwagę wyrocznie, które na pewno pochodzą od niego (60–62; 57, 14–20; 58, 1–12; 65, 16b–25; 66, 6–16) i wskazują na pierwszy okres powygnaniowy, w którym pod wpływem proroków Ageusza i Zachariasza rozpoczęto odbudowę świątyni dokończoną w roku 515 przed Chr. Ze słów jego wyroczni można wnioskować, że świątynia nie była jeszcze odbudowana.

Pomiędzy tymi, którzy pozostali w Judzie, a tymi, którzy wrócili do kraju z wygnania wytwarzają się napięcia. Do tego dochodzą konflikty z liczną grupą osób, nie zintegrowanych ze wspólnotą judzką (56, 3–8)³. Te wewnętrzne napięcia wywarły negatywny wpływ na najsłabsze grupy społeczne, którym nie gwarantowano ich praw (Iz 58, 3nn; 60, 17b–18; 61, 1–2). Imigranci stanęli także wobec wielu problemów związanych z odbudową zniszczonego kraju a zwłaszcza spustoszonej Jeruzolimy i spalonej świątyni (Iz 60, 10–13). Do całości obrazu życia wspólnoty dołączają się liczne nadużycia religijne i społeczne. Pojawiło się bałwochwalstwo przyniesione z Babilonii. Odzwyczajony w czasie niewoli naród, nie przestrzegał przepisów o święceniu szabat, a jego praktyki religijne stawały się formalistyczne i zewnętrzne.

Odnowa narodu wybranego, której podejmują się prorocy i wielcy mężowie jak Ezdrasz i Nehemiasz, nabiera charakteru eschatologicznego, torując tym samym drogę do nowego okresu w historii zbawienia – definitywnego odnowienia mesjańskiego. Tritioizajasz jest wrażliwy na szerokie horyzonty wiary, światła i nadziei, jak to zostało poświadczane przez sławną proklamację prorocką z rozdziału 61, 1–3. Prorok mówi o swoim posłannictwie głoszenia dobrej nowiny zbawienia, które jednak nie ma cech uniwersalnych, jak w powołaniu Sługi Jahwe. Oznajmia, że spoczywa na nim Duch Jahwe. Bóg namaścił proroka, poświęcając go i zlecając mu specjalne posłannictwo. Prorok chce pocieszyć pogrążonych w żałobie na Syjonie, głosząc, że czas zmiany na lepsze jest już bliski. Będzie to okres miłosierdzia i łaski dla wiernych Bogu, ale równocześnie czas sądu dla jego wrogów. Wyrocznia ta została odczytana w kluczu mesjańskim przez judaizm jak również przez Jezusa w synagodze w Nazaret (Łk 4, 18–19), który opuścił wiersz mówiący o pomście Boga (61, 2).

1. POST, SZABAT I SPRAWIEDLIWOŚĆ (58, 1–13)⁴

Jahwe zaprasza proroka, aby przemówił wobec zgromadzenia liturgicznego, ponieważ jedną z głównych funkcji proroka było ze-

³ Prawdopodobnie wielu pogan przyłączyło się do wyznawców Jahwe już w Babilonii. Po przybyciu do Palestyny obawiali się traktowania ich jako znajdujących się poza nawiasem narodu. Tritioizajasz z polecenia Jahwe przekreśla ten lęk jako nieuzasadniony i podkreśla szczególną opiekę Bożą nad nawróconymi obcokrajowcami (56, 6n). To samo dotyczy eunuchów, którymi pogardzano z powodu bezdzietności, a którym pod warunkiem zachowania Prawa, prorok zapewnia równouprawienie. Zob. Pwt 23, 2nn.

⁴ Temat sprawiedliwości nie występuje równomiernie we wszystkich rozdziałach księgi. Koncentruje się głównie w rozdziałach 56–59. Dwa

rwaniu z milczeniem w celu ukazania grzechów ludu (Oz 8, 1; Mi 3, 8). Publiczny wymiar tego faktu był na tyle ważny, że pozwalał zrozumieć znaczenie odpowiedzi prorockiej na pytanie ludu: „Czemu pościliśmy, a Ty nie wejrzałeś? Umartwialiśmy siebie, a Tyś tego nie uznał?” (58, 3). Nie chodzi tutaj o zwykłe upomnienie, ale o wypowiedź o charakterze prawnym, w której ustala się winnego i pokrzywdzonego. Prorok opisuje postawę Izraela, który szuka Boga (58, 2). Szukanie Boga w kulcie łączy się z konkretnym postępowaniem według sprawiedliwości. Podobnie jak w poprzednim wieku tak i teraz, jednym z głównych punktów we wspólnocie powygnaniowej jest sposób przypodobania się Bogu dla uzyskania Jego łaskawości. Liczni obstają przy kulcie. Gdy brakuje świątyni, niemożliwe jest składanie ofiar i stąd większego znaczenia nabierają praktyki pobożności i post, znane jeszcze przed zesłaniem (Jr 14). Teraz celebruje się je w określonych dniach upamiętniających rocznicę oblężenia Jeruzolimy, dzień upadku stolicy, pożar miasta i świątyni, zabójstwo Godoliasza. Były to dni upokorzenia i umartwienia, aby zdobyć łaskawość Bożą. Prorocy uważają, że jedyną możliwością uzyskania zbawienia jest praktykowanie sprawiedliwości oraz miłość bliźniego. Jak wskazuje F. Feldmann⁵, tekst Księgi Tritoizajasza dostosowuje posłanie Izajasza 1, 10–20, do nowych czasów i mówi o właściwej postawie religijnej. Jak pisze L. Stachowiak we właściwej postawie religijnej sprzed niewoli babilońskiej: „Nie chodzi (...) o kult czysto zewnętrzny, pozbawiony odpowiedniego usposobienia religijnego. To też liczne, różnorodne ofiary ze zwierząt, składane bez wewnętrznego zaangażowania ofiarującego, nie mogą być miłe Bogu, ale zniewa-

pierwsze rozdziały zawierają interesujące posłanie, które rozumie się lepiej w świetle programowego zdania zaczynającego dzieło: „Zachowajcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwość, bo moje zbawienie już wnet nadejdzie i moja sprawiedliwość ma się objawić” (56, 1). W narodzie pojawiło się przygnębienie, ponieważ piękne nadzieje Deuteroizajasza nie zostały zrealizowane i stąd jego uczniowie szukają pocieszenia w obietnicy lepszej przyszłości. Ufają, że Bóg ich nie opuści i ukaze im swoje zwycięstwo i zbawienie. Nie będzie to jednak bezwarunkowy upominek. Należy się do tego przygotować przez praktykowanie sprawiedliwości i przestrzeganie prawa. Przeciwna postawa nie przyniesie zbawienia. W następnych rozdziałach księgi znajdują się odniesienia do tematu sprawiedliwości społecznej poruszanego w przeszłości: „Ja, Pan, miłuję praworządność, nienawidzę grabieży i bezprawia” (61, 8). W Księdze Tritoizajasza stosunkowo często występuje termin „sprawiedliwość” ujmowany w kontekście zbawienia (60, 17; 61, 10.11; 62, 1.2; 63, 1). Zob. G. W i t a s z e k, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1996 (2), s. 246–250; L. S t a c h o w i a k, *Księga Izajasza II–III* (40–66), Poznań 1996, s. 260–274.

⁵ F. F e l d m a n n, *Das Buch Isaias*, Münster 1925, s. 216.

zają Go, są dla Niego obrzydliwością. Prorok wymienia obok ofiar inne, typowe dla ówczesnego ludu przejawy kultu czysto formalistycznego: pielgrzymki do świątyni, dary, okazałe uroczystości świąteczne, które jednak nie powodują w żadnym stopniu zmiany naganego postępowania, Bóg odrzuca z całkowitą dezaprobatą takie przejawy rzekomej czci Mu oddawanej⁶. Narodowi, który wrócił z niewoli babilońskiej wydaje się, że szczerze szuka Boga i stąd zadawał sobie pytanie: „Czemu pościliśmy, a Ty nie wejrzalesz? Umarzialiśmy siebie, a Tyś tego nie uznał?” (58, 3). Naród usiłuje wykazać, że nie jest grzeszny, jak to sugerował prorok, ponieważ przestrzega praktyk religijnych (58, 1). Pytanie narodu podaje pod dyskusję sąd Boży, żądając sprawiedliwych osądów (58, 2), zgodnych z ich postępowaniem. Prorok uważa, że takiego postu nie powinno się dalej praktykować (58, 3b–4), ponieważ postawie religijnej narodu, która konkretyzuje się w poście jako zewnętrznej praktyce towarzyszy w rzeczywistości niesprawiedliwość. Post nie czyni ludu niewinnym, ale ujawnia jego grzech. Człowiek usiłuje dopasować Boga do własnych potrzeb. Kontrast pomiędzy wolą Boga a wolą człowieka widać także w zewnętrznych formach postu: „zwieszanie głowy” czy użycie „woru z popiołem za posłanie” (58, 5). Prorok tylko pozornie występuje przeciwko przyjętym w jego gminie praktykom postnym; właściwą treścią całej rozprawy jest ukazanie licznych występków w życiu społecznym Izraela o charakterze publicznym jak i prywatnym, celem wstawienia się za wszystkim, co w narodzie jest pokrzywdzone i słabe. Dopiero wypełnienie sprawiedliwości wobec biednych zapewni całemu ludowi wybawienie. Wielu spośród ludu sądziło, że do wypełnienia obowiązków wobec Jahwe i zapewnienia sobie Jego opieki wystarczą tylko zewnętrzne praktyki, których typowym przykładem jest post. Prorok prostuje ten fałszywy pogląd, tłumacząc, że zewnętrzne praktyki muszą być połączone z dobrymi uczynkami (58, 6). Do jedyne go przez długi czas, nakazanego Prawem postu w Dniu Pojednania (Kpł 23, 26–32) doszły po zburzeniu świątyni inne dni postu (Za 7, 3; 8, 19). Post traktowany był u Izraelitów jako święto i jako praktyka religijna, miła Bogu, powinien się odznaczać takimi cechami, jak: „(...) rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić wolno uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać; dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tułaczy, nagiego (...) przyodziać i nie odwrócić się od współziomków” (58, 6–7). Prorok interpretuje związek z potrzebującymi jako relację pokrewieństwa cielesnego mówiąc, że są oni jego

⁶ L. S t a c h o w i a k, *Księga Izajasza*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 1991, s. 12–13.

współziomkami. Pierwsze kontakty z potrzebującymi wykraczają poza sferę osobistych relacji (58, 6), i dotyczą relacji w gronie współziomków (58, 7). Prawdziwy post zaproponowany przez proroka jest zerwaniem z niesprawiedliwością i prowadzi do dialogu z Bogiem. Post, który praktykował naród, nie dawał rezultatów, ponieważ nie prowadził do relacji z Bogiem, a w konsekwencji lud nie otrzymywał od Niego odpowiedzi. Natomiast post, któremu towarzyszy troska o potrzebujących, ma moc włączenia w relację z Bogiem, który odpowie: „Wtedy zawołasz, a Pan odpowie, wezwiesz pomocy, a On (rzeknie): Oto jestem!” (58, 9b). Zerwanie ze swoim egoizmem w spotkaniu z uciśnionym, więźniem i potrzebującym umożliwia spotkanie z Bogiem.

Tritoizajasz mówi, jakie postawy nie powinny towarzyszyć praktyce postu. Należy usunąć jarzmo, przestać grozić palcem i mówić przewrotnie (58, 9). Nie wystarczy jednak usunąć jarzma uciśnionym, ale trzeba żyć wybierając postawy, które nie prowadzą do nakładania jarzma czy też do pogardy bliźnimi. Ponadto praktyce postu powinny towarzyszyć dwie postawy pozytywne: podać swój chleb zgłodniałemu i nakarmić duszę przygnębioną (58, 10). Zerwanie z egoizmem prowadzi do odkrycia w potrzebującym krewnego i ofiarowania mu nie tylko chleba, ale siebie samego. „Nakarmienie duszy przygnębionej” nabiera większego znaczenia niż prosty akt fizyczny, ponieważ podmiotem nie jest ktoś pragnący chleba, ale „upokorzona dusza”. Dopiero przy takiej postawie można mówić o odbudowie zniszczonej Jerozolimy. Kto postępuje w ten sposób, jest wezwany do odbudowy miasta, które dopiero wtedy stanie się zdolne do zamieszkania. Jedynie ten, który działa zgodnie z zachętą proroka czyni swoje życie bardziej personalnym (błogosławieństwo) i wspólnotowym (miasto). Ten, kto zrywa ze swoim egoizmem, aby stanąć po stronie potrzebujących, aż do dania siebie samego, nie tylko przywraca relację z Bogiem, ale ułatwia życie innym.

W moralnej postawie powracających z niewoli podkreśla się poszanowanie dnia świętego obok ogólnej postawy unikania wszystkiego, co jest złe. Przestrzeganie szabatu, przy braku świątyni i składanie ofiary na wygnaniu, było jedyną zewnętrzną oznaką wyznawców Jahwe i symbolem Przymierza. Toteż obowiązek święcenia szabatu został zaostrzony (58, 13). Uważano go za „święty dzień Jahwe”, „rozkoszny” i „czcigodny”, który na znak przymierza z Bogiem należało poświęcić służbie Bożej, powstrzymując się od pracy, podróży i załatwiania interesów, by w ten sposób zapewnić sobie Jego przychyłność (56, 2–8; 58, 13n). Tritoizajasz był przekonany, że nadejdzie czas, kiedy wszyscy ludzie będą uznawać szabat i pielgrzymować na Syjon dla okazania czci Jahwe (56, 13).

2. NIESPRAWIEDLIWOŚĆ PRZESZKODĄ DO ZBAWIENIA (59)

Deuteroizajasz zapowiadał królestwo Boga na Syjonie (52, 7). Zapowiedź ta, oparta na stabilności i efektywności słowa Bożego, okazała się słaba biorąc pod uwagę warunki, w jakich znaleźli się wygnani po powrocie do kraju. Różnica pomiędzy obietnicą a rzeczywistością skłaniała do szukania przyczyny takiego stanu rzeczy. Trudności mogły pochodzić z wątpliwości dotyczących terminu interwencji Bożej, która nie zrealizowała się jeszcze, ale która jest już bardzo blisko (56, 1). W ten sposób naród był trzymany w ciągłym napięciu szukania Jahwe i zadawał pytanie o odpowiedzialnych za taki stan rzeczy. Wstępne stwierdzenie zakłada zarzut postawiony Bogu, jakoby nie wysłuchiwał On zanoszonych do Niego wołań, ewentualnie nie rozporządzał konieczną do tego mocą: „(...) Ręka Pana nie jest tak krótka, żeby nie mogła ocalić, ani słuch Jego tak przytępiony, by nie mógł usłyszeć” (59, 1). Odpowiedzialności jednak nie należy przypisywać Bogu, ale wspólnocie, która ze względu na swoje grzechy, opóźnia zbawienie⁷. Jednak w pewnej sprzeczności z tym, co zostało powyżej powiedziane, taka sytuacja ukazuje nową drogę rozwiązania problemu: bezpośrednią interwencję Boga, zirytowanego sytuacją, że nie realizują się Jego plany. Prorok pragnie pełnego zbawienia i zapewnia o jego bliskości, ale głównych przeszkód w jego realizacji dopatruje się w występkach narodu i lekceważeniu Prawa Bożego. Dlatego wciąż wzywa do poprawy obyczajów i pełnienia nakazów Boga. Tritoizajasz mówi o „anatomii zła”: dłonie, palce, wargi, język, nogi przyczyniają się do pomnażania zła (59, 3–8). Całe ciało bierze udział w postępowaniu niesprawiedliwym. Jest to szeroki katalog niesprawiedliwości społecznych, pełen siły wyrazu i realizmu. Prorok wymienia szereg konkretnych, powszechnych występków, powtarzających się we wspólnocie, mordy, kłamstwa i oszustwa, niesprawiedliwe procesy i sądy. Pozwy do sądu nie mają sprawiedliwych podstaw; bliźnich oskarża się niesprawiedliwie. Jest to całościowy opis niesprawiedliwości społecznych, który przypomina zbiór wypowiedzi i obrazów zamieszczonych w psalmach, u proroków i w księgach mądrościowych.

Według Tritoizajasza pomoc Boża i skuteczność modlitwy uzależnione są od nieskazitelności serca, grzechy zaś i krzywdy stanowią mur pomiędzy Bogiem a człowiekiem i powodują coraz większe oddalanie się od zbawienia. Prorok widzi przewinięcia narodu, o których mówił w 59, 3–8, w kontekście religijnym i określa je jako grzech, bunt przeciwko Bogu czy też oddalenie się od Niego (59, 13).

⁷ R. P. Carroll, *When Prophecy failed, Reactions and responses to failure in the Old Testament prophetic traditions*, London 1979, s. 152–156.

Po oskarżeniach i uznaniu własnych win, logiczną konsekwencją powinna być zmiana postępowania. Jak wskazują na to motto 56, 1 i poemat na temat postu 58, 1–12, praktykując sprawiedliwość i prawo czyni się krok w kierunku zbawienia. Nieoczekiwanie ma miejsce gwałtowna reakcja Boga, który sam zaprowadzi sprawiedliwość, pomijając postępowanie ludzkie, i wynagrodzi każdemu odpowiednio do jego czynów (59, 15b–20).

W Księdze Tritoizajasza podejście do problematyki społecznej uległo głębokiemu przeobrażeniu. Prorok oddala się od świata realnego nie licząc na proste rozwiązanie konkretnych problemów, takich jak latyfundyzm, niewolnictwo za długi, pożyczanie pieniędzy na lichwę czy też złe funkcjonowanie sądów. Obraz porządku społecznego ukazany przez Tritoizajasza (59, 1–15a) mówi o całkowitym upadku sprawiedliwości i praworządności. Rozczarowanie nieprzestrzeganiem norm społecznych w narodzie repatriantów zostało już wyrażone przez Deuteroizajasza i występuje bardzo wyraźnie u Tritoizajasza (59, 9–10; 60–62), gdzie obietnice odnowy przyjęły inny kierunek. Trudno sobie wyobrazić bardziej negatywny obraz całkowitej deprawacji i rozpowszechnienia zła. Jest rzeczą oczywistą, że w takiej sytuacji trudno było prorokowi uwierzyć w realizację zbawienia w ramach takich warunków historycznych i społeczno-religijnych, jakie miały miejsce we wspólnocie izraelskiej po powrocie z wygnania. Nie jest więc niczym dziwnym, że jego wizja zmiany sytuacji i nadziei na zbawienie wykracza poza ramy historyczne, przekraczając granice nałożone przez rzeczywistość polityczną i tracąc odniesienie do konkretnych realiów. W klasycznej wyroczni wyrok skazujący był wydawany za konkretne przewinienia. Natomiast w Księdze Tritoizajasza chodzi o sąd powszechny, który obejmie obszar od wschodu aż do zachodu. Prorok nie przykłada wagi do tego, w jaki sposób dokona się ten uniwersalny sąd, ale szuka otoczenia wolnego od ograniczeń rzeczywistości historycznej i odległego od odpowiedzialności powiązanej ze sferą polityczną⁸.

Księga Tritoizajasza jest świadectwem początków apokaliptyki z jej ideą obecnego złego świata, który zmieni się w przyszły, dobry świat: „Już się nie usłyszy o krzywdzie w tym kraju, o spustoszeniu i zagładzie w twoich granicach” (60, 18a), lub w innym miejscu: „Cały twój lud będzie ludem sprawiedliwych” (60, 21). Zatem mówiąc, że: „Zbudują domy i mieszkać w nich będą, zasadzą winnice i będą jedli z nich owoce” (65, 21), ma się wrażenie znalezienia się w „nowych niebiosach” na „nowej ziemi” (65, 17), stworzonych za przyczyną szczególnego aktu Bożego.

⁸ P. D. H a n s o n, *The Dawn of Apocalyptic*, Filadelfia 1975, s. 132n.

Tritoizajasz potwierdza ważność tematu sprawiedliwości społecznej dla profetyzmu powygnaniowego, który wychodzi od podstawowego stwierdzenia, że bez sprawiedliwości nie ma zbawienia. Zasadę tę stosuje się w drastyczny sposób w przypadku postu. Napięcia i rozczarowania nie pozwalały ufać w sprawiedliwość ludzką, jednak nie tracono nadziei. Wprost przeciwnie, mówi się o przyszłości posługując się za każdym razem coraz mocniejszymi i piękniejszymi obrazami. Jednak nie ma mowy o ponownym zaprowadzeniu sprawiedliwego porządku na tym świecie, ale pojawi się nowy świat, w którym nie będzie miejsca dla złych. Alternatywa post – sprawiedliwość opiera się na wcześniejszych ideach, rozwijając je z siłą i oryginalnością. Relacja pomiędzy sprawiedliwością a zbawieniem także wydaje się być znana. Nowością jest dostrzegalny rozwój świata sprawiedliwego warunkowanego przestrzeganiem prawa, którego sprawcą jest stwórcze działanie Boga. Tritoizajasz jest świadectwem nadziei przeciwko wszelkiej nadziei, zawsze gotowej do szukania środków przynoszących lepszą przyszłość.

Nauka społeczna Tritoizajasza jest związana z położeniem, w jakim znajdowała się gmina żydowska w Jerozolimie po powrocie z niewoli babilońskiej. Kraj był wówczas zubożały, spustoszony w wyniku nie tak dawnych najazdów i często nawiedzany głodem (por. Lm 2, 12–15). W okresie następującym po bolesnych wydarzeniach wygnania, gdzie zawiodły wszelkie oczekiwania, należało ponownie zdefiniować sens przynależności do wspólnoty i wynikające z tego obowiązki. W słowach proroka zawarte jest także nowe określenie bliźnich, którymi są więźniowie, głodni, nadzy i bez dachu nad głową⁹. Jedynie w całkowitym oddaniu się im można być mile widzianym przez Boga i w pełni uczestniczyć we wspólnocie zbawionych. Jest to także jedyna droga, która zrywa z własnym egoizmem, pozwalając na szczęśliwe i pokojowe współzycie z innymi. W związku z takim stanem rzeczy, autorzy Iz 56–66 musieli występować przeciw gnuśności, przekupstwu przywódców, niesprawiedliwemu odnośzeniu się do wiernych Bogu, częstym praktykom bałwochwalczym i zwątpieniu w moc Boga (56, 9–57, 13). Potępiali oni magię i bałwochwalstwo rozumiane przez nich jako cudzołóstwo i nierząd (57, 3–13; 66, 17), klótnie i spory oraz różne postacie niesprawiedliwości społecznej (58, 4–12). W imię Jahwe, w którym widzieli obrońcę ubogich i słabych, domagali się uwolnienia uciśnionych, wypusz-

⁹ Tritoizajasz zadaje sobie trud zwrócenia uwagi na najsłabsze i najuboższe kategorie osób, zaliczając do nich adresatów swojego posłania: ubogich, uciśnionych, więźniów czy niewolników, mówiąc o nich również w wyroczni o powołaniu (61, 1–2).

czenia na wolność niesłusznie przetrzymywanych w więzieniach, otoczenia opieką głodujących i przyjęcia pod dach bezdomnych nędzarzy (58, 6nn; 61, 1–3).

Lublin

Ks. GABRIEL WITASZEK CSsR

Ks. Stanisław Włodarczyk

POWRÓT DO ZASAD TEORII SYNKATABASIS WE WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZIE KATOLICKIEJ

Tytuł niniejszego artykułu sugeruje pytanie – dlaczego ten powrót do zasad teorii, która początkami sięga przełomu IV/V wieku? Odpowiedź na powyższy problem znajdziemy wskazując pokrótce na: korzenie teorii synkatabasis, jej genezę i zasady, wypowiedzi oficjalne Kościoła wskazujące na jej aktualność oraz rozwój studiów nad językiem.

1. KORZENIE TEORII SYNKATABASIS

Korzeni teorii synkatabasis należy się doszukiwać w prawdzie, że Pismo Święte jest Słowem Bożym skierowanym do ludzi przez proroków. Tej prawdy byli świadomi hagiografowie ksiąg świętych, tak Starego jak Nowego Przymierza. Księgi Starego Przymierza przedstawiają się aż 214 razy jako Słowo Boże skierowane do ludzi¹. W Nowym Testamencie tę prawdę o przemawianiu Boga w ciągu wieków bardzo jasno przedstawił autor listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, aż w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (1, 1–2).

Ten tekst wyraża przystosowanie się Boga do niedoskonałego człowieka. Bóg przemówił do niego oznajmiając (przekazując) mu

¹ Zob. P. G r e l o t, *La Bible parole de Dieu*. Introduction théologique à l'Écriture sainte, Paris 1955, s. 48–54.

swe wewnętrzne słowo, swą myśl za pomocą ludzkiego języka oraz innych ludzkich środków porozumiewawczych². W drugiej części tekstu: „... w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” ukazana jest największa adaptacja „języka” Boga do człowieka. Nasuwa się dalsze pytanie, w jaki sposób dokonuje się transpozycja formalna i treściowa orędzia Bożego pozwalająca na pełne i skuteczne dotarcie Jego treści do człowieka za pośrednictwem ludzkiego języka? Nad tym problemem zastanawiali się już chrześcijańscy egzegeci pierwszych wieków. Jednym z pierwszych, który podjął się wyjaśnienia tej kwestii był Jan Chryzostom – przedstawiciel szkoły egzegetycznej antiocheńskiej. Punktem wyjścia była jego teoria *synkatabasis*³.

2. GENEZA I ZASADY TEORII SYNKATABASIS

Geneza teorii *synkatabasis* wyjaśnia się w świetle idei szkół egzegetycznych – aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Szkoła aleksandryjska w interpretacji Pisma Świętego kładła nacisk na element boski⁴. Konsekwentnie do tej zasady, głosiła, że Pismo Święte trzeba interpretować nie według ludzkich zasad, lecz na sposób godny Boga. Jej przedstawiciel Orygenes mówił, że Bóg przy natchnieniu Pisma Świętego nie zniżył się do nas, natomiast my musimy wnieść się ku Niemu na „skrzydłach interpretacji mistycznej i alegorycznej”⁵. Przeciwnie stanowisko zajęła szkoła antiocheńska, utrzymując, iż w interpretacji Pisma Świętego należy położyć akcent na dwa elementy: boski i ludzki. Do ustalenia wzajemnej relacji pomiędzy tymi dwoma elementami przyczynia się teoria *synkatabasis*. Według niej, Bóg „pisząc” do ludzi „zniżył się” do nich, do ich sposobu myślenia, mówienia, do ich zwyczajnego języka⁶.

Twórca teorii – Jan Chryzostom komentując Rdz 2, 8 napomina swych słuchaczy, „by nie dziwili się tym ludzkim wyrażeniom”, bo „Pismo Święte mówi do nas językiem ludzkim, by zniżyć się do nas,

² Zob. S. Ł a c h, *List do Hebrajczyków*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy, Poznań 1959, s. 121.

³ Wielu autorów utrzymuje, że J. Chryzostom jest twórcą tej teorii, między innymi: F. F a b b i, *La condiscendenza divina nell' 'ispirazione biblica secondo Giovanni Crisostomo*, Bb 14/1933/331n., M. H. F l a n a g a n, *Chrysostom on the condensation and accuracy of the Scriptures*, Wellington 1948; S. W ł o d a r c z y k, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma Świętego według św. Jana Chryzostoma*, RBL 37/1974/246–251.

⁴ Zob. F. F a b b i, art.cyt., s. 331.

⁵ *Peri Archôn*, I, IV, PG 11, 341–414.

⁶ Zob. F. F a b b i, art.cyt., s. 332.

przekazać nam jak najwięcej dobra”⁷. Podobnie się wyraża komentując Rdz 2, 21: „Patrzcie, jak Pismo Święte zniża się do nas, używając wyrażen odpowiednich do naszych zdolności”⁸. Na harmonizację tych dwóch elementów: boskiego i ludzkiego wskazują wyraźnie jego komentarze do Rdz 2, 7 i Rdz 3, 8. W komentarzu do Rdz 2, 7 czytamy: „Nie bierz tych słów po ludzku, przypisz słabości ludzkiej styl. Bo jeśli nie używałoby się takich słów, to jak moglibyśmy pojąć niewypowiedziane tajemnice? Nie zadowalajmy się samymi słowami, ale pojmujmy je w sposób godny Boga”⁹. Jeszcze większy akcent kładzie w komentarzu do Rdz 3, 8: „... nie zatrzymujemy się na literze, ale rozważmy, że ze względu na naszą słabość, Bóg używa tego słabego języka, aby dokonać naszego zbawienia w sposób godny siebie; bo jeśliśmy chcieli wszystkie słowa traktować dosłownie, a nie w znaczeniu godnym Boga, to czy nie wydawałyby się absurdalnymi?”¹⁰. Chryzostom dopatruje się synkatabasis w użyciu antropomorfizmów, figur retorycznych¹¹. Podkreśla, że synkatabasis jest różne w różnych księgach Biblii. Na tę różność wskazuje w komentarzu do Ps 109,2 „Pismo Święte przedstawia każdą rzecz według czasów (w jakich ludzie żyli) i dla największego ich dobra”¹².

Przedstawione pokrótce korzenie, geneza i zasady teorii synkatabasis jeszcze raz ukazały nam, o czym powiedzą dokumenty Kościoła, jak jest słuszna zasada powrotu do głębi myśli egzegetów pierwszych wieków chrześcijaństwa.

3. WYPOWIEDZI KOŚCIOŁA WSKAZUJĄCE NA AKTUALNOŚĆ TEORII SYNKATABASIS

W dokumentach Kościoła¹³ przewijają się te dwie zasadnicze prawdy zawarte na kartach Pisma Świętego i w nauce egzegetów pierwszych wieków chrześcijaństwa, że Pismo Święte jest Słowem Bożym skierowanym do ludzi, i że to Słowo Boże upodobniło się do słów ludzkich.

⁷ In Gn. Hom 13, 4; PG 53, 109.

⁸ In Gn. Hom 15, 2; PG 53, 121.

⁹ In Gn. Hom 12; PG 53, 121.

¹⁰ In Gn. Hom 17; PG 53, 135.

¹¹ Zob. F. F a b i, art.cyt., s. 334.

¹² In Ps 109, 1; PG 55, 266.

¹³ Ograniczamy się przede wszystkim do dokumentów dotyczących kwestii biblijnych, w których zwrócona jest uwaga na dwie zasadnicze prawdy – że Pismo Święte jest Słowem Bożym skierowanym do ludzi, w ludzkim języku: Enc. Piusa XII *Divino afflante Spiritu*, Konstytucja *Dei Verbum* i dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (tł. bp K. Romaniuk), Pallottinum 1994 r.

W encyklice Piusa XII *Divino afflante Spiritu* czytamy: „... słowo Boże wypowiedziane w ludzkiej mowie, upodobniło się do słów ludzkich we Wszystkim, oprócz błędu”¹⁴. To stwierdzenie zostało prawie dosłownie powtórzone przez konstytucję *Dei Verbum*, 13: „Bo słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej ...”. W tymże numerze konstytucji *Dei Verbum* jest nawiązanie wprost do teorii synkatabasis: „W Piśmie Świętym więc objawia się – przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości – przedziwne „zniżenie się” (*condescensio*) wiecznej Mądrości, byśmy uczyli się o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury”.

Jan Paweł II w swoim przemówieniu w setną rocznicę ogłoszenia encykliki *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki *Divino afflante Spiritu*, skierowanym do członków Papieskiej Komisji Biblijnej i profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego w związku z nowym dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* nawiązuje, do wielkiej tradycji Kościoła, która uznała pisma kanoniczne za Słowo skierowane przez Boga do Jego ludu¹⁵. Bóg prowadzi z człowiekiem dialog. Tutaj papież powołuje się wprost na konstytucję *Dei Verbum*, 21 gdzie czytamy: „w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę”. Stąd wprost zaleca egzegetom katolickim, aby w interpretacji Pisma Świętego uwzględniali „... to, co ludzkie, i to, co Boskie, połączone w jedno w Boskim „zniżeniu”, będącym podstawą całego Pisma Świętego”¹⁶. Dalej papież rozwija tę myśl, mówiąc; „Jeżeli „słowa Boże” ... upodobniły się do mowy ludzkiej (*Dei Verbum*, 13), to dlatego, żeby mogły dotrzeć do wszystkich ludzi”¹⁷. Obowiązkiem egzegetów jest ciągle przekładanie myśli biblijnej na język nam współczesny, by była ona wyrażana w sposób zrozumiały dla dzisiejszych czytelników Pisma Świętego. Ale w tym procesie transponowania, dodaje papież, trzeba zawsze respektować tekst oryginalny, a nie naginać go do określonego sposobu odczytywania Biblii albo dostosowywać się do aktualnych w danym czasie tendencji. Trzeba zawsze ukazywać cały blask słowa Bożego, choć jest ono „przekazywane przy użyciu ludzkiego języka”¹⁸.

¹⁴ *Enchiridion Biblicum*, 552–553.

¹⁵ Tekst przemówienia Jana Pawła II jest umieszczony na początku dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, s. 7–20.

¹⁶ Tamże, s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 15.

Dziś tak bardzo akcentowany proces inkulturacji Biblii, czyli dostosowywaniem jej treści do ducha i języka poszczególnych narodów, czyż nie jest rozwinięciem zasad teorii synkatabasis? W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* czytamy: „Zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie chrześcijańskim inkulturacja Biblii dokonywała się od pierwszych wieków i przynosiła wspaniałe owoce” (s. 104).

4. NAWIĄZANIE DO TEORII SYNKATABASIS W STUDIUM NAD JĘZYKIEM PRZEKAZU SŁOWA BOŻEGO

Ta prawda, że Słowo Boże zostało wypowiedziane i przekazane w ludzkim języku, stała się podstawą do dalszych studiów nad językiem, jego strukturą, rozwojem i duchem. Tutaj wielką rolę od ponad dwudziestu lat odgrywa analiza semiotyczna (metoda semiotyczna), określana początkowo szeroko pojmowanym terminem „strukturalizmu”. W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, po przedstawieniu głównych założeń analizy semiotycznej wskazuje się na jej przydatność do lepszego zrozumienia Biblii: „... semiotyka niewątpliwie pomaga lepiej zrozumieć Biblię, która jest Słowem Bożym, ale wyrażonym przy użyciu ludzkiego języka” (s. 39).

Niewątpliwie, badania nad językiem, jego duchem, strukturą, historią mają wielkie znaczenie dla poznania myśli i sposobów przekazywania Słowa Bożego w różnych epokach historii zbawienia. Bóg przemawiał do ludzi w słowach „najbardziej ludzkich”, wypowiedzianych przez proroków, a więc w konkretnym języku: aramejskim, hebrajskim, greckim¹⁹. Bóg „mówił” do Izraelitów językiem ich czasów: „... przemawiając inaczej do tych, co wędrowali z Egiptu wraz z Mojżeszem, inaczej zaś do powracających z wygnania z Ezdrazsem”²⁰. Inaczej też przemówił przez swego Syna, gdzie została ukazana największa adaptacja „języka Boga” do człowieka. Ewangelie ukazują nam, jak Boski Nauczyciel dostosował się do języka, świata pojęć, odczuć i wykształcenia swoich słuchaczy. Mówił inaczej do uczniów i apostołów, którzy byli mu bliscy, inaczej do nieznanych

¹⁹ Zob. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983; H. Cazes, J. Delorme, *Język wiary w Piśmie Świętym i w świecie współczesnym*, Warszawa 1975; S. Włodarczyk, *Język biblijny – „język Boga” jako wzór języka w przekazywaniu prawd wiary*, RBL 33/1980/258–263; J. Barr, *Semantica dell'linguaggio biblico*, Bologna 1968.

²⁰ R. DeVaux, *Słowo wstępne do książki W. J. Harringtona, Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 5.

rzesz. Inny jest dialog z wykształconym, szukającym prawdy Nikodemem (J 3, 1–21), niż rozmowa z prostą Samarytanką (J 4, 4–26). Krytyka literacka wyróżniła niektóre charakterystyczne elementy języka Jezusa jak: wyrażenia mądrościowe (Mk 1, 15), apokaliptyczne (Łk 17, 24), dysputy rabiniczne (Mk 2, 24–26), groźby (Łk 6, 24–26), wyrażenia rozkazu i autorytetu (Mk 1, 25; 4, 39), formy antytez (Łk 6, 20.24), formy paradoksalne (Mk 9, 43; Mt 5, 39), przypowieści²¹.

Egzegeci francuscy H. Cazelles, J. Delorme na spotkaniu w Chantilly zastanawiając się nad językiem Pisma Świętego doszli do stwierdzenia, iż: „Nowy Testament może służyć za wzór. Siła jego języka polega w tym samym stopniu na bogactwie egzystencji, która się w nim objawia, co na różnorodności słownictwa, obrazów sposobów wyrażania”²². Powyższe analizy języka Biblii nasuwają pytanie: czy poprzez „zniżenie się Boga” do poziomu ludzkiego języka, kiedy spływa na ten język „boskość” i wynosi go na nowy poziom znaczeniowy, ten język nie traci cech ludzkich? Nie traci, co wykazała krytyka literacka języka Jezusa. J. Delorme powie, że: „Słowo Boże zwraca się do człowieka, a sama struktura tego słowa przedstawia połączenie homologii ze strukturą człowieka”²³. Egzegeci dochodzą do jednego wniosku, iż to „zniżenie się” Boga do człowieka, czyli mówienie ludzkim językiem było konieczne, aby człowiek mógł zrozumieć mowę Bożą.

Częstochowa

Ks. STANISŁAW WŁODARCZYK

²¹ Zob. C. M a r t i n i, *I Vangeli. Storia o leggenda?*, Roma 1968², s. 11–14; B. P a p a, *La cristologia dei sinottici e degli Atti degli Apostoli*, Bari-Roma 1972, s. 26–28.

²² Dz.cyt., s. 167.

²³ Tamże, s. 178.

Ks. Roman Bartnicki

EUCHARYSTIA W BOŻYM PLANIE ZBAWIENIA (II)*

1. EUCHARYSTIA W PIERWOTNYM KOŚCIELE

Ustanowioną przez siebie Eucharystię Jezus dał apostołom do spożycia. Ciało dał ze słowami: „Bierzcie (Mk 14, 22; Mt 26, 26) i jedzcie” (Mt 26, 26); kielich z krwią przekazał mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy” (Mt 26, 27). Zamiast tego ostatniego zdania Marek donosi, że apostołowie „pili z niego wszyscy” (Mk 14, 23).

Z woli Jezusa konsekracja chleba i wina miała być powtarzana także w przyszłości. Po wypowiedzeniu słów nad chlebem Jezus w wersji Pawła i Łukasza dodał: „To czyńcie na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24; Łk 22, 19). U Pawła po konsekracji wina znajdują się słowa: „Czyńcie to, ile razy picie będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24; Łk 22, 19). U Pawła po konsekracji wina znajdują się słowa: „Czyńcie to, ile razy picie będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 25). Nakaz ten pochodzi od samego Jezusa, bo tylko na tej podstawie Kościół apostołowski mógł przystąpić do sprawowania kultu eucharystycznego. Najwcześniejsza liturgia dodała do tych słów komentarz przekazany przez Pawła: „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26).

Słowami: „To czyńcie na moją pamiątkę” została przekazana apostołom władza kapłańska. Zawierają one rozkaz Jezusa, aby akt eucharystyczny powtarzany był w tym samym duchu, w jakim On go dokonał. Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie zdawały sobie z tego sprawę, że nie ma potrzeby powtarzania całej uczy pascchalnej, tylko samą Eucharystię. Kościół pierwotny był świadomy tego, że istotny element pascchalny w ustanowionej Eucharystii tkwi nie w uczcie pascchalnej, ale w samej śmierci baranka, w jego krwi i w zawartym przymierzu. Jako „nowa pascha” uczyta eucharystyczna była wynikiem ofiary Chrystusa w liturgii eucharystycznej, podczas której spożywano Jego ciało i wypijano Jego krew. Dlatego Paweł świado-

* Cz. I artykułu ukazała się w zesz. 1 (1997) „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” (Red.).

mie wyeliminował w swoim opisie wszystkie elementy paschalne, gdyż uczta eucharystyczna odprawiana przez gminę koryncką nie jest „uczta paschy”, lecz „uczta Pańską (1 Kor 11, 20). Momentem jej ustanowienia nie jest dla Pawła godzina spożywania paschy, lecz noc kiedy to „Pan Jezus został wydany” (1 Kor 11, 23).

Każdorazowe powtarzanie aktu eucharystycznego jest dla Pawła głoszeniem śmierci Chrystusa (por. 1 Kor 11, 26). Ponieważ Paweł naucza, że Chrystus, który „umarł” – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy”, także i „zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3n), należy sądzić, że w słowach o głoszeniu śmierci Chrystusa zawarta jest także myśl o Jego zmartwychwstaniu. A więc w kulcie eucharystycznym Kościół przeżywa równocześnie śmierć Pana i Jego chwalebne zmartwychwstanie, i wywyższenie. Wyrażenie „aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26) ma sens eschatologiczny i wyraża wieczną trwałość Eucharystii aż do dnia paruzji.

Nowy Testament donosi o wielkanocnych posiłkach Jezusa wraz z uczniami. W dniu zmartwychwstania Jezus jadł z nimi w Emaus, a także w wieczerniku (Łk 24, 30–31; 36–43). O podobnych spotkaniach dowiadujemy się z Dz 10, 41: „którzyśmy z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu”. Opis posiłku w Emaus przypomina opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii: „wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im” (Łk 24, 30). Użyty tu termin „łamanie chleba” (Łk 24, 35) jest najwcześniejszym określeniem wieczery Pana. Posiłki wielkanocne należą do przejściowego, krótkiego okresu między śmiercią i wniebowstąpieniem Jezusa i nie można ich uważać za uczty eucharystyczne.

Taki charakter należy natomiast przypisać wspólnym posiłkom pierwotnego Kościoła, podczas których łamano chleb na polecenie i za przykładem Jezusa, danym na ostatniej wieczerzy. Terminem „łamanie chleba” określano wówczas całą ucztę Pańską (Dz 2, 42.46; 20, 7.11). Opisy powielkanocnych wieczerzy znajdują się w Dz 2, 42: „Trwali w nauce apostoelskiej i we wspólnocie (*koinonia*), w łamaniu chleba i w modlitwach” oraz w Dz 2, 46–47 a: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca”. Na podstawie Dz 2, 46 można wnioskować, że na posiłek połączony z łamaniem chleba zbierano się codziennie, natomiast w Dz 20, 7–11 mowa jest o Eucharystii niedzielnej. Sprawowano ją w porze wieczornej. Na obrzęd ten składały się: 1. nauka apostoelska; 2. *koinonia* – posiłek przyjaźni; 3. „łamanie chleba”, co odnosi się tu prawdopodobnie do rytu nad chlebem i kielichem; 4. uroczysta modlitwa. Cechą charakterystyczną tych posiłków była radość, której źródłem było wyczekiwanie na rychłe przyjscie Królestwa i świadomość obecności Pana, którą wyrażał spontaniczny okrzyk: *Maranatha* (Przyjdź, Paniel!).

Posiłkowi towarzyszyła posługa słowa (Dz 2, 42; 20, 7–11). Związana z nim była również posługa miłości wobec potrzebujących braci. Dz 6, 2 mówi o posługiwaniu biednym przy stole. Przypuszczać należy, że miało to miejsce podczas codziennych eucharystycznych agap. Dopiero wtedy, gdy Eucharystię zaczęto sprawować niezależnie do agap, urządzano specjalne posiłki dla biednych. Uważano je za bardzo wielki obowiązek. Tylko ze względu na to, by mieć czas na „głoszenie słowa Bożego, apostołowie przekazali troskę o biednych specjalnie wybranym siedmiu mężom.

Fakt istnienia eucharystycznych uczt w pierwotnym Kościele, jest więc dobrze poświadczony przez Dzieje Apostolskie. Ich najstarsza interpretacja znajduje się w dwóch tekstach św. Pawła oraz w Ewangelii Jana. Obydwie wzmianki Pawła spowodowane były nadużyciami, które wkradły się do gminy korynckiej. W 1 Kor 10, 14–33 Paweł występuje przeciwko tym, którzy brali udział w chrześcijańskich ucztach eucharystycznych i w pogańskich nabożeństwach związanych z kultowymi posiłkami. Przypomina, że bożki są niczym, a ofiary im przeznaczone są w rzeczywistości składane demonom. Spożywając to, co było złożone na ofiarę bożkom chrześcijanie jednoczą się z demonami, natomiast przyjmując eucharystyczny chleb i wino, mają udział w krwi i ciele Chrystusa. Dlatego nie wolno im zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów.

Powodem drugiej interwencji Pawła (1 Kor 11, 17–34) były spory i rozdarcia wśród Koryntian. U ich podłoża leżały różnice społeczne pomiędzy wiernymi. Dawały one znać o sobie także podczas wieczery Pańskiej, gdyż zamiast wspólnie ucztować, każdy spożywał te pokarmy, które przyniósł, a wynik był taki, że jedni byli już pijani, a inni głodni (w. 21). Paweł nie mógł pochwalić takiego postępowania. Po przypomnieniu wydarzenia wieczernikowego wraz ze słowami konsekuracyjnymi wzywa do godnego spożywania Ciała i Krwi Pańskiej.

Przy okazji tych napomnień Paweł zwraca uwagę na skutki przyjmowania Eucharystii. Spożywanie chleba eucharystycznego jest „udziałem” (*koinonia*) w ciele Chrystusa, a picie z kielicha udziałem w Jego krwi (1 Kor 10, 16). Ci, którzy spożywali ze starotestamentalnych ofiar, byli w jedności z ołtarzem (1 Kor 10, 18). Zasiadający „przy stole Pana” (1 Kor 10, 21) pozostają we wspólnocie z Nim. Zjednoczenie z Chrystusem jest więc pierwszym owocem przyjmowania Eucharystii.

Drugim skutkiem jest zjednoczenie członków Kościoła pomiędzy sobą. We fragmencie 1 Kor 11, 17–34 Paweł aż cztery razy (w. 17.18.20.33) używa czasownika „schodzić się razem” (*synerchomai*) na określenie wspólnoty przy „łamaniu chleba”. Spożywający Eucharystię tworzą jeden organizm: „Ponieważ jeden jest chleb,

przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 17). Wszyscy są równi i dlatego Paweł potępia rozdwojenia i spory w Kościele korynckim (1 Kor 11, 18). Wszyscy są przecież zjednoczeni w ty samym ciele Chrystusowym: „Wy przeto jesteście ciałem Chrystusowym i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 27).

Paweł zwraca też uwagę na godne przyjmowanie Eucharystii. Kto na to nie zważa, „wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 29). Dlatego każdy powinien „baczyć na siebie samego” (1 Kor 11, 28) i osądzać, czy może przystąpić do stołu Pańskiego. Paweł nie pisze, co powinien uczynić ten, kto uzna siebie za niegodnego Ciała i Krwi Jezusowej. W kilkadziesiąt lat później autor *Didache* napisze, że trzeba się wyspowiadać ze swoich grzechów (14, 1n.).

Teologiczne spojrzenie na Eucharystię zawiera również Janowy tekst obietnicy jej ustanowienia (J 6, 22–71). Opis ten jest świadectwem, że Jezus przynajmniej na rok przed męką zapowiedział, iż da swoim wyznawcom szczególny pokarm. Jan pisze jednak o tym pod koniec pierwszego wieku, gdy sprawowanie Eucharystii było już utartą praktyką. Uwydatnia również skutki i cel spożywania Ciała i picia Krwi Jezusa. Mowę eucharystyczną wygłosił Jezus po cudownym rozmnożeniu chleba (J 6, 1–15), które Żydom przypominało mannę, jaką otrzymywali podczas wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Manna była pokarmem podczas podróży Izraelitów przez Synaj, ale nie zapewniła im życia wiecznego (J 6, 49). Jezus obiecał dać im samego siebie jako chleb życia (J 6, 35), który będzie podtrzymywał ich siły w drodze do celu, którym jest zmartwychwstanie (6, 39n.44.51.54.57n.62). Zapewnił, że „kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Ostatecznym celem i skutkiem przyjmowania Eucharystii jest życie wieczne (J 6, 50n, 54.57n.).

2. NAJDOSKONALSZA OBECNOŚĆ CHRYSTUSA WŚRÓD SWOJEGO LUDU

Uczta paschalna nabrała nowego znaczenia dzięki rytom i słowom, które Jezus dodawał do starego obrzędu. Słowa konsekuracyjne wskazują, jakie jest znaczenie celebrowanej przez Jezusa Paschy. Przede wszystkim stwierdzają one przemianę chleba i wina w ciało i krew Jezusa. Po rozmnożeniu chleba Pan Jezus wyraźnie zapowiedział, że chlebem, który da ludziom do spożycia, będzie Jego ciało i krew (J 6). W czasie Ostatniej Wieczerzy utożsamiał chleb ze swoim ciałem, a wino z krwią. Od najdawniejszych czasów Kościół rozumiał te słowa w sensie realnej przemiany chleba i wina w ciało i krew Je-

zusa. Z kilku wypowiedzi św. Pawła wynika, że był on przekonany, iż eucharystyczny chleb i wino powinny być uważane za prawdziwe ciało i krew Chrystusa. Sprawowaną na zgromadzeniach liturgicznych Eucharystię, którą uważano za kontynuację i spełnianie naku-
zu danego podczas Ostatniej Wieczerzy, Paweł pojmuje jako realne, fizyczne ciało Jezusa.

Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że Bóg był obecny także we wspólnocie ludu starotestamentalnego. Przemawiał do patriarchów i proroków, objawił się Mojżeszowi w krzaku gorejącym i na górze Synaj, dawał odczuć swoją obecność w namiocie na pustyni i w świątyni, był obecny w Prawie i w pouczeniach mędrców. W różny sposób obecny jest również Jezus Uwielbiony w Kościele. Jest obecny we wspólnocie gromadzącej się na modlitwę („gdzie dwóch lub trzech gromadzi się w imię moje, tam ja jestem”), w pasterzach („Kto was słucha, mnie słucha”) w braciach najmniejszych („coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” – Mt 25, 40), w słowach Ewangelii. W sposób jednak najpełniejszy, najdoskonalszy jest właśnie w Eucharystii.

3. EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM POKARMU

Ustanowioną przez siebie Eucharystię Jezus dał apostołom do spożycia. Ciało dał ze słowami: „Bierzcie (MK 14, 22; Mt 26, 26) i jedzcie” (Mt 26, 26); kielich z krwią przekazał mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy” (Mt 26, 27). Z woli Jezusa konsekracja chleba i wina miała być powtarzana także w przyszłości. Po wypowiedzeniu słów nad chlebem Jezus dodał: „To czyńcie na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24; Łk 22, 19). U Pawła po konsekracji wina znajdują się słowa: „czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 25). Na mocy tego nakazu Kościół apostołowski przystąpił do sprawowania kultu eucharystycznego. Najwcześniejsza liturgia dodała do tych słów komentarz przekazany przez Pawła: „Ilekroć bowiem spożywanie ten chleb, albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26).

Z woli Chrystusa jest więc Eucharystia naszym pokarmem. Pokarm otrzymali Izraelici już w czasie wędrówki przez pustynię Synaj. Bóg opiekując się swoim narodem karmił go manną spadającą z nieba oraz przepiórkami, które pojawiały się w dużych ilościach i łatwo stawały się łupem wędrowców. Dał im też wodę tryskającą ze skał Horebu. Dla Izraelitów, były to nadzwyczajne znaki interwencji samego Boga i Jego opieki nad ludem. Były darami Bożymi, które posiadały wartość symbolu (1 Kor 10, 3n), zapowiadały ów Dar prawdziwy, pochodzący z ust Bożych (Pp 6, 3; Mt 4, 4), prawdziwy chleb, który z nieba zstąpił (Wj 16, 4).

Te zapowiedzi wypełniły się w Jezusie. Jest On „Chlebem życia”, najpierw przez swoją naukę, która wierzącym w nią otwiera dostęp do życia wiecznego (J 6, 26–51a), a potem przez swoje Ciało i Krew, wydawane do spożywania i do picia (J 6, 51b–58). Słowa zapowiadające ustanowienie Eucharystii zostały wygłoszone po cudownym nakarmieniu rzeszy na pustyni (J 6, 1–15). Obiecany dar, który Pan Jezus przeciwstawił mannie (J 6, 31n.), otwiera perspektywę na ów bankiet mesjański będący obrazem szczęścia niebieskiego – idea ta była drogą zarówno w judaizmie (Iz 25, 6; pisma rabinistyczne), jak i w Nowym Testamencie (np. Mt 8, 11; 22, 2–14; Łk 14, 15; Ap 3, 20; 19, 9).

Ostatnia Wieczerza jest jakby ostatecznym przygotowaniem tej uczty mesjańskiej, podczas której Jezus znów znajdzie się ze swoimi uczniami. Podczas Ostatniej Wieczerzy przygotowuje On „Pasczę już dopełnioną” (Łk 22, 15n) i „nowe wino” (Mk 14, 25 par.), którego zakosztuje z nimi w Królestwie Bożym.

Słowa, które podczas wieczerzy paschalnej wypowiadał ojciec rodziny nad różnymi pokarmami, zwłaszcza nad chlebem i nad trzecim kielichem, nawiązywały do przeszłości i budziły nadzieje na przyszłość. Spożywając te pokarmy uczujący przeżywali na nowo doświadczenia wiążące się z wyjściem z Egiptu, a jednocześnie żyli już obietnicami mesjańskimi. Pan Jezus wypowiadając słowa konsekracyjne nad chlebem i winem, przekształcił je w swoje Ciało i Krew, dające życie wieczne. W ten sposób otworzył perspektywy na życie eschatologiczne.

4. EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM OFIARY

Eucharystia jest ofiarą, którą zapowiadały ofiary starotestamentalne. Tamte były jednak niedoskonałe, składane ciągle w świątyni jerozolimskiej nie mogły udoskonalić tych, którzy je składali. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, że „niemożliwe jest, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy (Hbr 10, 4). Kapłani Starego Testamentu „wiele razy te same składali ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechu” (Hbr 10, 11). Chrystus natomiast „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga... Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 12–14).

Chrystus złożył ofiarę umierając na Krzyżu. Ale słowa towarzyszące łamaniu chleba, o którym On mówił, że jest to Jego ciało, mogą mieć znaczenie zapowiedzi, że z Nim stanie się to, co z trzymanym w rękę chlebem. Łamanie chleba należy traktować jako zapowiedź torturowania Jezusa. Zwrot „wylać krew” wypowiedziany nad kielichem ma znaczenie: pozbawić kogoś życia, zabić, zamordować (por.

Rdz 9, 6; Wj 18, 10 i in.). Sam fakt, że chleb i wino znajdowały się na stole oddzielnie, przywołuje na myśl gwałtowne rozdzielenie ciała i krwi. Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy zapowiada bardzo wyraźnie swoją bliską już śmierć, przedstawiając ją jako ofiarę podobną do tej, której krwią było przypieczątowane pierwsze przymierze na Synaju (Wj 24, 5–8). Właściwości gramatyczne tekstu, użyty tam imiesłów sprawia, że słowa Jezusa o wydaniu ciała i przelaniu krwi odnieść należy jednocześnie do Eucharystii, którą rozdzielał, i do męki, o której mówił. Dzięki temu Eucharystia sprawowana na Ostatniej Wieczerzy nie tylko zapowiadała mękę i śmierć Jezusa, lecz razem z nią stanowiła jedną nierozzerwalną całość.

O swoim ciele Jezus mówił, że będzie wydane „za was” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Podobnie krew będzie wylana „za was” (Łk 22, 20) lub „za wielu” (Mk 14, 24; Mt 26, 28). Wyrażenia te są nawiązaniem do prorocтва o cierpiącym Słudze Jahwe (Iz 53, 12), który miał umrzeć „za wielu”, za wszystkich grzeszników, których winę wzięł na siebie. Jezus nawiązał do tej wypowiedzi stwierdzając, że przelewa krew za grzechy wszystkich ludzi. Ekspiacyjny charakter ofiary Jezusa podkreślony został zwłaszcza w Ewangelii Mateusza przez dodanie frazy „na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). W ten sposób Pan Jezus dał do zrozumienia, że Jego ofiara zastąpiła ofiary starego przymierza i uwolniła ludzi z więzów grzechu, tak jak miał tego dokonać cierpiący Sługa Boży.

Spóżywając złożone w ofierze Ciało Jezusa i pijąc Jego krew, uczestniczymy w ofierze Jezusa, korzystając ze spowodowanego tą ofiarą dobrodziejstwa powrotu do łaski.

W ten sposób rozsądzone zostają ramy starotestamentalne. Dokonuje się ofiara, której nie sposób już opisać w kategoriach starotestamentalnych. Najpewniej wyraża to list do Hebrajczyków. Celem ofiar starotestamentalnych było pojednanie z Bogiem, ale stawało się ono coraz bardziej problematyczne. Naród wybrany zawodził. Czyn pojednania dokonuje się na Ostatniej Wieczerzy. Ciało Chrystusa zostaje za nas wydane. Jego Krew za nas wylana, na odpuszczenie grzechów wielu, czyli wszystkich.

5. ZAWARCIE NOWEGO PRZYMIERZA

Ofiara Jezusa przyniosła jeszcze inny skutek, a mianowicie dzięki niej ponownie zostało zawarte przymierze pomiędzy Bogiem a ludźmi. Mówią o tym wszystkie cztery przekazy słów konsekuracyjnych. Łatwo wyróżnić dwie wersje. Tradycja jerozolimska (Mt, Mk) zawierając tekst: „moja krew przymierza” (Mk 14, 24; Mt 26, 28), nawiązuje do przymierza zawartego na Synaju, opisanego w Księdze Wyjścia. Tradycja antiocheńska (Łk, Paweł) zawiera myśl o nowym

przymierzu (Łk 22, 20: „Ten kielich to nowe przymierze we krwi mojej”; 1 Kor 11, 25 „Kielich ten jest nowym przymierzem we krwi mojej”). Obydwie wersje stwierdzają, że przymierze zostaje zawarte „we krwi”, czyli przez śmierć. Tak było na Synaju, kiedy to na polecenie Mojżesza kapłani złożyli Bogu w ofierze cielce, a Mojżesz połówę krwi wylał na ołtarz a resztą pokropił lud mówiąc: „To jest krew przymierza” (por. Wj 24, 5–8). Żydzi nie dochowali wierności przymierzu. Ale Bóg jest wierny i dlatego poprzez Jeremiasza zapowiedział zawarcie nowego przymierza (Jr 31, 31–34). Tradycja reprezentowana przez Marka i Mateusza nawiązuje do opisu z Księgi Wyjścia przeciwstawiając przymierze zawierane przez Jezusa tamtemu przymierzu. Natomiast tradycja Łukasza i Pawła kładąc nacisk na nowość przymierza, wiąże je z przepowiednią Jeremiasza. Obydwie tradycje mówią o tym, że przymierze zawarte w krwi Jezusa zajmuje miejsce tego, które było zawarte na Synaju.

Co w Starym Testamencie nie mogło się dokonać, dokonało się w Nowym Testamencie: przywrócona została jedność między Bogiem a ludźmi. Wszystko dokonało się w Chrystusie, który pojednał świat. „On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu. Na tym opiera się wspólnototwórczy charakter Eucharystii. „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 16–17).

6. EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM RZECZY OSTATECZNYCH

Śmierć Chrystusa otwiera dostęp do prawdziwego życia które się nigdy nie kończy (Rz 6, 9n.); jest to era eschatologiczna, epoka „dóbr przyszłych”. Ofiara Chrystusa została złożona „raz na zawsze” (Hbr 7, 27; 9, 12.26nn; 10, 10; 1P 3, 18); Jego krew zastąpiła definitywnie mało skuteczną w swym działaniu krew ofiar starego przymierza (Hbr 9, 12nn. 18–26; 10, 1–10). Nowe przymierze, którego On jest pośrednikiem (Hbr 12, 24), unieważniło dawne przymierze (Hbr 8, 13) i zapewniło wieczne dziedzictwo (Hbr 9, 15). Od tej pory nasz Arcykapłan zasiada po prawicy Boga (Hbr 8, 1; 10, 12), „zdobywszy nam wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12), „zawsze żyje, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7, 25). Należąc już do przeszłości, ofiara Jego jest ciągle obecna w tym nowym świecie, do którego wszedł przez ofiarę, jaką złożył z samego siebie i jakiej nie przestaje składać swemu Ojcu.

Eucharystia wiąże chrześcijanina z Chrystusem-Arcykapłanem. Przejście, które się dokonuje od chleba do Ciała i od wina do Krwi, powoduje na sposób sakramentalny przejście od świata starego do nowego. Tego przejścia pierwszy dokonał Chrystus, idąc od śmierci

do życia. Pierwsza Pascha obchodzona w Egipcie była przejściem z niewoli egipskiej do wolności Ziemi Obiecanej. Ale dobra mesjańskie pozostawały nadal przedmiotem nadziei. Uległo to zmianie w obrzędzie Paschy Chrystusa, gdyż era mesjańska już nadeszła dzięki Jego zmartwychwstaniu, a przyobiecane dobra w Nim już otrzymaliśmy.

Eucharystia, jak wszystkie sakramenty, umożliwia chrześcijaninowi, tkwiącemu nadal w starym świecie, kontaktowanie się z Chrystusem. Chleb i wino stają się „chlebem aniołów” (Ps 78, 25). Przez ich obecność na ołtarzu Chrystus umarły i zmartwychwstały jest rzeczywiście obecny w swej gotowości złożenia się w ofierze. Dlatego Msza św. jest ofiarą taką samą, jak historyczna ofiara krzyża. Różnica dotyczy jedynie zewnętrznych okoliczności czasu i miejsca. We Mszy św. Kościół gromadzi na każdym miejscu i aż do skończenia świata ofiary składane przez ludzi, czyniąc z nich doskonałą ofiarę uwielbienia i oddania się, czyli „Eucharystię”. I tylko Ona znaczy coś przed Bogiem, nadając wartości ludzkim ofiarom (Hbr 13, 10.15).

Warszawa

Ks. ROMAN BARTNICKI

Ks. Jerzy Chmiel

HOMO PATIENS W BIBLIJ, NA KANWIE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

0. „Żaden z dotychczasowych papieży nie związał swego nauczania i swojej posługi z cierpieniem tak mocno, jak uczynił to Jan Paweł II. Historia pokaże, jak bardzo wpłynęły na to pochodzenie i osobiste doświadczenie Karola Wojtyły, zebrane w Europie wschodniej pod rządami realnego socjalizmu, oraz wszystkie wydarzenia mniej lub bardziej tragiczne, które przeżył, jeszcze przed zamachem 13 maja 1981; jego nieszczęścia i choroby, jego nadzwyczajne wyczulenie ludzkie i duszpasterskie na cierpiących i na tych, którym odbiera się podstawowe prawa. Jeżeli Kościół u progu trzeciego tysiąclecia zdoła – odpowiednio do aktualnych wymogów czasu – przepowiedzieć „Ewangelię cierpienia”, to będzie to zasługą przede

wszystkim Jana Pawła II, który z „Ewangelii cierpienia” uczynił niekończącą się katechezę, pozostając w bliskim kontakcie z chorymi, cierpiącymi, pracownikami służby zdrowia i duszpasterzami.

Jan Paweł II wyjaśnia cierpienie w doskonałym połączeniu z całym nauczaniem ewangelicznym. Jego katecheza w tym zakresie wraca do teologii kerygmatycznej, która była czymś charakterystycznym dla wielu Ojców i Doktorów Kościoła, a która dzisiaj jest adresowana do współczesnego człowieka. Katecheza papieża jest dobitna i jasna, wierna stałemu nauczaniu Kościoła, a jednocześnie świeża i łatwo adaptująca wymogi „inkulturacji”. Przez to umie dotrzeć do każdego człowieka.

Wyjaśnianie cierpienia, jakie daje Jan Paweł II, ma jeszcze inną wartość; przewycięża abstrakcyjny rozdział między teologią dogmatyczną i teologią pastoralną, które razem przecież powinny zmierzać do przepowiadania będącego organicznym ukazywaniem zasad wiary i możliwości wcielenia jej w codzienne życie (kard. Fiorenzo Angelini, *Papież, który wyjaśnia cierpienie*, s. 51).

1. Temat „cierpienie” jest tematem ogólnoludzkim, który towarzyszy człowiekowi pod każdym stopniem długości i szerokości geograficznej, niejako współhistniejąc z nim w świecie. „Jest tak głębokie jak człowiek – właśnie przez to, że na swój sposób odsłania głębię właściwą człowiekowi i na swój sposób ją przerasta. Cierpienie zdaje się przynależć do transcendencji człowieka; jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako ‘skazany’ na to, ażeby przerastał samego siebie – i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany”(Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 2).

2. „Pismo Święte jest wielką księgą o cierpieniu” (Jan Paweł II, tamże, 6). Biblia wiele uwagi poświęca cierpieniu, które należy do kategorii zła. Człowiek cierpiący zasługuje na współczucie i pomoc, a cierpienie jako zło należy na ziemi likwidować. Jednak człowieka nie można łatwo uwolnić od cierpienia, trzeba wszakże szukać różnych dróg dla ulżenia cierpiącemu i ograniczenia samego cierpienia.

2.1. Semantyka cierpienia w tekstach Biblii greckiej opiera się głównie na terminach pochodzących od *pathos* i *pathein*, a więc: (syn) *kakopatheō*, *sympatheō*, *sympaschō*, *pathēma*, *pathēos* itp. Termin *pathos* oznaczał w kontekście religijnym coś, czego się doświadcza, zarówno dobrego jak i złego, natomiast w kontekście świeckim – doświadczenie, wzruszenie, uczucie i namiętność.

W antycznej literaturze greckiej (Ajschylos, Sofokles) istnieje formuła *pathei mathos*, co oznacza naukę poprzez cierpienie i tworzy rodzaj filozofii moralnej starożytności.

2.2. W Starym Testamencie problem cierpienia związany jest z wolną wolą człowieka. Według opisów stworzenia (Rdz 1–2),

wszystko, co Bóg stworzył, było dobre, a nawet bardzo dobre (por. Rdz 1, 31). Dlatego Augustyn z Hippo mógł napisać: „Chrześcijanom wystarczy wierzyć, że jedynie dobroć Stwórcy jest przyczyną stworzonych rzeczy” (PL 40, 231 n). Cierpienie – według Biblii – pojawia się na skutek nadużycia wolności człowieka, ma to związek z grzechem pierwszych ludzi (Rdz 3).

Według literatury mądrościowej, to grzech wiedzie do śmierci, a nie Bóg. Człowiek doświadcza w życiu istnienia dualizmu: dobra i zła, śmierci i życia, zdrowia i choroby itd.

2.3. Pojęcie człowieka cierpiącego, *homo patiens*, znalazło szczególny wyraz w Księdze Hioba. Jest to próba dania odpowiedzi na pytanie „dlaczego cierpienie”. Pierwsza odpowiedź: jest to kara za grzechy (co odzwierciedla naukę innych ksiąg Starego Testamentu), nie zadowala Hioba. Nie był on grzesznikiem bardziej niż inni ludzie. Hiob domaga się procesu od Boga (po wiekach podejmie ten temat w literaturze Franz Kafka). Księga Hioba z całą otwartością stawia sprawę cierpienia człowieka niewinnego: cierpienia niezawinionego. Cierpienie ma charakter próby. Trzeba je przyjąć jako tajemnicę (*mysterion*), które człowiek nie jest zdolny do końca przeniknąć swoim rozumem. Dlatego Hiob w cierpieniu doświadcza Boga (biblijne *pathēi mathos*):

„Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (42, 5).

2.4. W Księdze Tobiasza występuje postać Tobiasza-ojca (Tobi, Tobit), człowieka nadzwyczaj szlachetnego i pobożnego, który cierpi z powodu utraty majątku i wzroku, a także – na domiar – niechęci własnej żony. Jego syn Tobiasz (Tobijah, Tobias) poślubia Sarę, swoją krewną, która z kolei cierpi z powodu złowrogiego działania demona Asmodeusza zabijającego kolejnych jej mężów. Pełne folkloru opowiadanie jest teologicznym pouczeniem o cierpieniu jako przemijającej próbie zesłanej przez Boga, który wynagradza je potem tym większą pomyślnością.

2.5. Biblia jest lamentem i krzykiem człowieka cierpiącego.

2.5.1. Od strony literackiej występuje osobny rodzaj literacki: lamentacja (hebr. *eka* lub *qina*, gr. *threnos*, łac. *lamentatio*) jako rodzaj elegii m.in. na temat cierpienia. Tego typu lamentacje (treny) występują w Księdze Jeremiasza. Sam prorok jest postacią tragiczną; jakże bolesne jest jego wyznanie:

„Niech będzie przeklęty dzień, w którym się urodziłem”
(Jr 20, 14).

2.5.2. Również wiele Psalmów jest modlitwami ludzi chorych i cierpiących, którzy błagają Boga o uzdrowienie. Są to modlitwy zbiorowe lub indywidualne (por. Ps 6; 38; 41; 88).

2.5.3. Szczególne miejsce zajmuje w literaturze prorockiej *vir doloris*, mąż boleści, którym jest Cierpiący Sługa Jahweh (Cztery

„Pieśni Ebed YHWH” w Iz 42, 1–9; 49, 1–7; 50, 4–11; 52, 13–53, 12). W nim to chrześcijaństwo upatruje prefigurację cierpiącego Jezusa.

2.6. Stary Testament nie pochwała jednak cierpiętnictwa. Pochwała natomiast zawód lekarza (Syr 38, 1–15), a uwolnienie od chorób i innych cierpień będzie znakiem ery mesjańskiej (szczególnie u Izajasza, *passim*). Wąż miedziany z Lb 21, 6–9 jako znak terapeutyczny stał się typem Mesjasza-Chrystusa (J 3, 14). Biblijny wąż miedziany spotyka się niejako z laską Asklepiosa, oplecioną węzłem, z mitologii greckiej.

2.7. W Biblii Starego Przymierza cierpienie jest tajemnicą, zagadką, często absurdem. Jednak Bóg działa mimo lub poprzez cierpienie. Trzeba żyć mimo cierpienia, często na przekór cierpieniu: do rangi principium urastają słowa z Hi 7, 1: „Militia est vita hominis super terram” (Bojowaniem jest życie ludzkie na ziemi). W Starym Testamencie zauważamy dążność do przewyciężenia poglądu, że cierpienie jest wyłącznie karą za grzech, chociaż też nią jest. Bóg karci, ażeby doprowadzić do nawrócenia. „Prześladowania były nie po to, aby zniszczyć – czytamy w 2 Mch 6, 12 – ale aby wychować nasz naród”. „Cierpienie ma służyć nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże” (Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 12). Ale tu już wchodzimy w obszary Nowego Przymierza.

3. Nowy Testament daje pełną i ostateczną odpowiedź dla Hioba: jest nią Chrystus. „Tylko w misterium Słowa Wcielonego znajduje prawdziwe światło tajemnica człowieka” (*Gaudium et spes*, 22).

3.1. Odpowiedzią Boga na cierpienie człowieka jest paradoks męki i śmierci Jego Syna – współcierpienie Boga z człowiekiem. W krzyżu Jezusa Chrystusa Bóg się objawił i zarazem ukrył i wyniszczył (kenoza). Dlatego teolog ewangelicki J. Moltmann mówi o „ukrzyżowanym Bogu”, a jego japoński kolega, K. Kitamori rozwinął „teologię bólu Boga” (*Theologie des Schmerzes Gottes*). „Cierpienie ludzkie osiągnęło swój zenit w męce Chrystusa. Równocześnie zaś weszło ono w całkowicie nowy wymiar i w nowy porządek: zostało związane z miłością (...) tak, jak najwyższe dobro Odkupienia świata zostało wyprowadzone z Krzyża Chrystusa, i stale z niego bierze swój początek” (Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 18). „Nie można czynić wymówek Bogu solidarnemu z ludzkim cierpieniem!” – napisał Jan Paweł II w Orędziu na II Światowy Dzień Chorego (11. lutego 1994).

3.2. Stosunek Jezusa do cierpienia. Jezus czyni cuda, by zapobiec cierpieniu, bólowi, brakowi. Uzdrawia chorych, wskrzesza umarłych, wyrzuca złe duchy. Cierpienie nie zawsze jest karą za grzechy, co

jest widoczne w perykopie o rzezi Galilejczyków i wypadku w Siloam (Łk 13, 1–5), czy zwłaszcza w akcie uzdrowienia niewidomego od urodzenia (J 9, 3).

Jezus nauczył się cierpienia przez posłuszeństwo – tak stwierdza Autor Listu do Hebrajczyków (2, 17n; 5, 8).

Jezus sam cierpiał i poniósł śmierć, ale zmartwychwstając zwyciężył cierpienie. Jezus przyjął postawę Cierpiącego Syna Człowieczego. „Trzeba (*dei*), aby Syn Człowieczy cierpiał” – powtarzało się to jako leitmotiv w ustach Jezusa, gdy zapowiadał swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie.

3.3. Cierpienia uczniów Jezusa. „Błogosławieni, którzy cierpią” – występuje jako jedno z błogosławieństw w Kazaniu na Górze (Mt 5, 1–7, 29; por. Łk 6, 17–49), stanowiącym nowy kodeks moralności chrześcijańskiej. Logion Jezusa w Łk 9, 23n o dźwiganium krzyża stawia cierpienie jako warunek uczestnictwa w naśladowaniu Chrystusa.

3.4. Ewangelia cierpienia. Jan Paweł II w liście *Salvifici doloris* pisze o swoistej Ewangelii cierpienia, która „oznacza nie tylko obecność cierpienia w Ewangelii jako jednego z tematów Dobrej Nowiny”, ale także „objawienie zbawczej mocy i zbawczego sensu cierpienia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa, z kolei zaś w posłannictwie i powołaniu Kościoła” (tamże, 25).

3.4.1. Pierwsze i uprzywilejowane miejsce jako świadek męki Syna, dzięki obecności, i jako jej uczestniczka, poprzez współcierpienie, zajmuje Maryja, nazywana w tradycji chrześcijańskiej Mater Dolorosa (Matka Bolesna lub Bolesciwa). Już przy narodzeniu Syna Jej duszę przeniknął miecz (por. Łk 2, 35), a pod krzyżem w szczególny sposób uczestniczyła w odkupieńczej śmierci Syna (por. J 19, 25–27).

3.4.2. Do Ewangelii cierpienia przynależy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30–37) jako etyczny model postępowania przy usuwaniu cierpienia. „Przypowieść sama w sobie wyraża prawdę głęboko chrześcijańską, ale zarazem jakże bardzo ogólnoludzką” – napisze Jan Paweł II (*Salvifici doloris*, 29).

3.4.3. W cierpieniach Chrystusa uczestniczyli Apostołowie. Św. Piotr zachęca do radości w uczestniczeniu w cierpieniach Chrystusa (1 P 4, 13n), a św. Paweł nie waha się przed stwierdzeniem, że dopełnia „braki udreń Chrystusa (...) dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

3.4.4. Godnym uwagi są tzw. katalogi udreń, określane w terminologii egzegetycznej jako Leidenslisten lub Peristasenkataloge (por. Rz 8, 31n; 1 Kor 4, 8–16).

3.5. Nowy Testament mówi także o cierpieniu świata, cierpieniu kosmicznym: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22).

3.6. Chrzęścijanie są zwycięzcami cierpienia. Zostali powołani do chwały, która w przyszłym wieku (eonie) będzie nagrodą dla wszystkich, co cierpieli (por. 2 Kor 4, 17). Księga Apokalipsy stwierdza, że w nowym Jeruzalem niebieskim Bóg „otrze wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie ani żaloby, ni krzyku, ni trudu” (Ap 21, 4).

3.7. „W mesjańskim programie Chrystusa, który jest zarazem programem królestwa Bożego, cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w ‘cywilizację miłości’. W tej miłości zbawczy sens cierpienia wypełnia się do końca i osiąga swój wymiar ostateczny” (Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 30).

4. Wnioski, jakie możemy z powyższego przeglądu wyciągnąć, są następujące:

4.1. Sytuacja hominis patientis przedstawiona w Biblii odznacza się realizmem poznawczym. Żaden element ludzkiego cierpienia nie został pominięty, zniekształcony lub dodany.

4.2. Sytuacja ta oscyluje pomiędzy optymizmem a tragizmem. Następuje jakby ciągła konfrontacja pomiędzy principium stworzenia a doświadczeniem życiowym. Można by to nazwać optymizmem tragicznym.

4.3. Homo patiens jest powołany do eschatologicznej nagrody chwały.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

LITERATURA

I. DOKUMENTY NAUCZANIA JANA PAWŁA II

List apostolski *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (1984).

List apostolski motu proprio *Dolentium hominum* ustanawiający Papieską Komisję Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia (1985).

List apostolski motu proprio *Vitae mysterium* ustanawiający Papieską Akademię Obrony Życia (1994).

List do Kard. Fiorenzo Angeliniego ustanawiający Światowy Dzień Chorego (1992).

Orędzie na II Światowy Dzień Chorego 1994.

Orędzie na III Światowy Dzień Chorego 1995.

Orędzie na IV Światowy Dzień Chorego 1996.

II. OPRACOWANIA

- Angelini F., Redrado J.L., Ruffini F., *Giovanni Paolo II e la sofferenza*. Tłum. polskie: *Jan Paweł II i cierpienie*, Editrice Velar 1996.
- Angelini F., *Papież, który wyjaśnia cierpienie*, [w:] *Jan Paweł II i cierpienie* (pr. zb.), Ed. Velar 1996, ss. 51–69.
- Bertrangs A., *La souffrance*, Paris 1970.
- Chmiel J., *Z medytacji nad cierpieniem*, RBL 37(1984)159n.
- Tenże, *Kara śmierci w aspekcie biblijnym*, [w:] J. Brusilo (red.) *Evangelium vitae. Dobra Nowina o życiu ludzkim*, Wyd.Nauk. PAT, Kraków 1995, ss. 109–115.127.
- Jelonk T., *Dopełnienie udręk Chrystusa*, „*Analecta Cracoviensia*” 25(1993)183–193.
- Krenski Th.R., *Passio Caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Horizonte NR 28), Einsiedeln 1990.
- Kushner H.S., *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, Warszawa 1993.
- Sailer J.M., *Słowa życia. Biblia dla chorych*, Warszawa 1989.
- Sauer R., *Dzieci wobec cierpienia*, Warszawa 1993.
- Scharbert J., *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8), Bonn 1955.

Ks. Szymon Fedorowicz

EWANGELIZACYJNY CHARAKTER OBRZĘDÓW PRZEDCHRZCIELNYCH

W skomplikowanej sytuacji współczesnego świata na wielu odcinkach życia – również religijnego – Kościół nieustannie poszukuje jak najlepszych i jak najbardziej dostosowanych do potrzeb dzisiejszego człowieka sposobów ewangelizowania. Chodzi tu o wykorzystanie takich metod, które z jednej strony będą skuteczne w osiągnięciu celów ewangelizacji, a z drugiej, które będą spełniały coraz to większe wymagania ludzi poszukujących prawdy i odpowiedzi na nurtujące ich pytania dotyczące samych korzeni egzystencji. Ludzie bowiem chcą wiary rozumnej, szukają przekonującego świadectwa i autentycznego przeżycia spotkania z Bogiem¹.

¹ *Evangelii nuntiandi* 58.

Jednym ze sposobów ewangelizacji, który pojawił się już w Kościele pierwszych wieków jest zapomniany przez stulecia, ale wypróbowany i w starożytności zinstytucjonalizowany proces wtajemniczenia chrześcijańskiego. Ta forma ewangelizacji przyjmuje w praktyce postać katechumenatu, który został dziś na nowo odkryty i doceniony. Kościół dostrzegł w nim skuteczny sposób przekazywania wiary, również człowiekowi współczesnemu. Wyrazem tego jest soborowe wezwanie do przywrócenia wielostopniowego katechumenatu dorosłych², aby „katechumenów odpowiednio wprowadzić w tajemnicę zbawienia i praktykę obyczajów ewangelicznych, a przez święte obrzędy (...) wtajemniczać ich w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego³. Inicjatywie Ojców Soboru wychodzą naprzeciw *Obzędry chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁴. Stanowią one najbardziej szczegółowy i wyczerpujący dokument w sprawie katechumenalnego wtajemniczenia⁵.

Wtajemniczenie chrześcijańskie (inicjacja) jest „z istoty swojej wprowadzeniem człowieka w misterium paschalne Chrystusa i Kościoła”⁶. Chodzi o włączenie go w tajemnicę Bożego planu zbawienia, a to dokonuje się właśnie we wspólnocie Kościoła przez przyjęcie sakramentów: chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Dlatego wtajemniczenie oznacza również włączenie człowieka w życie tej wspólnoty i w liturgię przez nią sprawowaną⁷. Inicjacja tak rozumiana musi być stopniowa i rozłożona w czasie. Jawi się więc jako zamknięty w określonych granicach proces, który przebiega według konkretnego programu przyjętego przez odpowiedzialnych za wtajemniczenie. Zasady funkcjonowania katechumenatu, jego obrzędy i treść będąca przedmiotem katechezy, będą zależeć od historycznych okoliczności, potrzeb danej wspólnoty, jej warunków życia tak wewnętrznych, jak

² *Sacrosanctum Concilium* 64.

³ *Ad gentes divinitus*, 14.

⁴ Edycja polska: Katowice 1988 (dalej w przypisach: OCHWD).

⁵ S. M o v i l l a, *Od katechumenatu do wspólnoty*, Warszawa 1990, s. 25.

⁶ S. C z e r w i k, „Historyczno-liturgiczne podłoże rytuału «Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do diecezji polskich»”, *Problemy duszpasterskie*, nr 12, Warszawa 1989, s. 92. Wielu autorów posługuje się terminem mystagogia, który L. Bouyer tak objaśnia: „Zapożyczony z języka misteriów, gdzie oznacza wprowadzenie profanów w znajomość i w rzeczywiste ich sprawowanie, termin ten był stosowany często przez Ojców w celu opisanego chrzcielnego wtajemniczenia i wprowadzenia w tajemnicę Eucharystii”, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963 s. 445.

⁷ E. B u l a n d a, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, Ateneum Kapłańskie, 57/1965, s. 135.

i zewnętrznych, co wyraźnie widać na przykładzie ewolucji, której uległa ta instytucja w Kościele starożytnym⁸.

Dzisiejszy odnowiony katechumenat wyraźnie nawiązuje do tradycji Kościoła starożytnego. Zostały przywrócone obrzędy i stopniowa struktura⁹. Dzięki temu określone przez ewangelizację cele mogą być pewniej osiągnięte, gdyż wspomniany rytuał „ma pomóc w długim złożonym i trudnym procesie doprowadzenia do wiary dojrzałej”¹⁰. Znaczenie inicjacji chrześcijańskiej dla ewangelizacji jest tak ważne, że rodzi się nawet pogląd, według którego nie można mówić o ewangelizacji bez ukazania procesu inicjacji. Prawdziwe głoszenie Ewangelii musi bowiem prowadzić do permanentnej formacji. Ewangelizujący Kościół ma dążyć do tego, aby nawracający się ludzie stawiali się jego świadomymi i odpowiedzialnymi członkami. Oznacza to wniknięcie w tajemnice zawarte w sakramentach i czynne zaangażowanie w apostołstwo¹¹.

OBRZĘD PRZYJĘCIA DO KATECHUMENATU

Właściwy katechumenat rozpoczyna się obrzędem liturgicznym. Jest to moment pierwszego publicznego wyrażenia pragnienia bycia chrześcijaninem. Kandydaci czynią to wobec Kościoła, którego członkami chcą zostać. Kościół zatem przyjmuje ich, ale stawia im określone warunki. Otóż po okresie pierwszej ewangelizacji zgłaszający się kandydaci powinni posiadać zaczątek wiary w Chrystusa-Zbawiciela, początki nawrócenia, a co za tym idzie – decyzję zmiany życia. Stąd wynika oczywista konieczność ducha pokuty, praktykowania modlitwy i doświadczenia wspólnotowego. Muszą więc już prowadzić jakąś postać życia duchowego oraz wykazać znajomość podstaw nauki chrześcijańskiej¹².

1. Geneza obrzędu

W III wieku, kiedy katechumenat osiągnął swoją klasyczną postać, przyjęcie kandydatów odbywało się bez specjalnych obrzędów

⁸ Zob. B. M o k r z y c k i, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 38–198; M. D u j a r i e r, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990.

⁹ OCHWD 2.

¹⁰ K. K a l i n o w s k i, *Przygotowanie duszpasterskie dorosłych do inicjacji chrześcijańskiej*, Problemy duszpasterskie, nr 12, Warszawa 1989, s. 95.

¹¹ L. D e l l a T o r r e, *Evangelizzazione e iniziazione cristiana*, Rivista di Pastorale Liturgica, 169, 1991/6, s. 3.

¹² OCHWD 14, 15, 68.

liturgicznych. Według tego, co podaje św. Hipolit w *Tradycji Apostolskiej*, cała uwaga przyjmujących skupiona była na tym, aby nabrać przekonania co do moralnej i duchowej zdatności zgłaszających się do katechumenatu¹³. Był to rodzaj badania, egzaminu, w którym w sposób rygorystyczny domagano się od nich spełnienia wysokich wymagań, uzależniając od tego rozpoczęcie przygotowań do chrztu.

Kształt dzisiejszego obrzędu przyjęcia do katechumenatu sięga w swoich początkach okresu, kiedy po edykcje mediolańskim (313 r.) zaczęło napływać do Kościoła coraz więcej pragnących przystąpić do wiary chrześcijańskiej. Zwiększona liczba kandydatów uniemożliwiała przeprowadzenie, jak dawniej, właściwego ich badania i związanej z tym selekcji, a często byli to ludzie słabych przekonań religijnych, o płytkiej, bo społecznej lub politycznej motywacji. Pozornie nawróceni odkładali chrzest, nieraz tylko po to, by móc prowadzić moralnie swobodne życie i nie narażać się na przykre konsekwencje grzechów, popełnionych po chrzcie¹⁴. Dlatego Kościół troszcząc się z całą życzliwością o masę tych, którzy odkładali na długie lata chrzest, dokonał przekształcenia całej struktury i programu katechumenatu¹⁵.

O nowym sposobie traktowania zgłaszających się kandydatów informuje nas obszernie św. Augustyn¹⁶. Po krótkim zbadaniu motywów ich decyzji przyjmujący, diakon lub kapłan, udzielał im wstępnego pouczenia, dotyczącego podstawowych faktów chrześcijańskiej ekonomii zbawienia, a następnie: „To powiedziawszy należy zapytać, czy w to wierzy i zachować pragnie. Gdy na to odpowie, należy – uroczyście, oczywista – przeżegnać go i obchodzić się z nim według zwyczajów Kościoła”¹⁷.

Pierwsze spotkanie kandydata do chrztu oraz katecheza wstępna jako coś zupełnie nowego, mają swój ślad w dzisiejszym obrzędzie. Oto bowiem dialog kapłana z kandydatami ma na celu rozpoznanie ich intencji, a jego do nich przemowa jest niezwykle zwięzłą formą katechezy, po której również następuje pytanie o gotowość wejścia na drogę Chrystusa i Ewangelii¹⁸.

¹³ B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 80–82.

¹⁴ Ibidem, s. 106, 113. Ze zjawiskiem tym walczył już Tertulian w *O pokucie*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. V, Warszawa 1970, s. 182nn (dalej w przypisach: PSP). Później często robili to inni Ojcowie, np. św. Augustyn, zob. W. S c h e n k, *Liturgia sakramentów świętych*, Lublin 1962, s. 32.

¹⁵ J. J u n g m a n n, *La liturgie des premiers siècles*, Paris 1962, s. 382.

¹⁶ Ś w. A u g u s t y n, *Początkowe nauczanie religii*, [w:] *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952.

¹⁷ Ibidem, s. 55.

¹⁸ OCHWD 75, 76; por. W. S c h e n k, op. cit., s. 48.

Zmiana w sposobie przyjmowania kandydatów do chrztu została jeszcze podkreślona przez dołączenie do katechezy wstępnej kilku gestów o charakterze liturgicznym. Miało to swój własny, również nowy cel. Jak pisze Jungmann, tej nowej formie wtajemniczenia musiał odpowiadać nowy obrzęd liturgiczny. Oto przy pomocy symbolicznych gestów przywoływano to, co zaczynało się dokonywać w duszy kandydata¹⁹. Stosowano kilka rytów, niektóre przetrwały do naszych czasów, jak na przykład naznaczenie czoła krzyżem, czy nałożenie rąk²⁰. Te dwa właśnie uczynimy teraz przedmiotem dalszej analizy, w której podejmiemy próbę ukazania ich roli ewangelizacyjnej.

2. Sens gestu naznaczenia czoła znakiem krzyża

a. Obrzęd znaczenia krzyżem w Kościele starożytnym

Ten gest jest pierwszym obrzędem liturgicznym sprawowanym w ramach odnowionego katechumenatu i otwiera cały szereg kolejnych, prowadzących do pełnego wtajemniczenia i przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W starożytnym Kościele (co najmniej od IV wieku) znak krzyża znaczony na czole był rytmem charakterystycznym dla pierwszej inicjacji i jako taki był wprowadzającym do katechumenatu. Świadczy o tym św. Augustyn, gdy w trakcie katechezy wstępnej mówi do zgłaszającego się kandydata: „Tej to męki i krzyża znakiem masz być na czole naznaczony dzisiaj”²¹ oraz św. Ambroży: „Już katechumen wierzy w Krzyż Pana Jezusa, żegna się nim”²². Podobnie jest w dzisiejszym rytuale, który po dopełnieniu obrzędu uważa kandydatów za katechumenów, posiadających „znak przynależności do nowego stanu”²³.

¹⁹ J. Jungmann, op. cit., s. 384.

²⁰ Ibidem, 384; G. Barille, *Catéchuménat*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, Paris 1923, s. 1972 (dalej w przypisach: DTC); por. OCHWD 83 i objaśnienie do nru 95. Zob. W. Schenk, *Chrzest, Encyklopedia Katolicka*, t. III, s. 362.

²¹ Św. Augustyn, op. cit., s. 41. Podobnie ma Pseudo Dionizy, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3 396A–400D.

²² Św. Ambroży, *De Mysteriis*, [w:] *Wybór pism dogmatycznych*, Pisma Ojców Kościoła, t. XXVI, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 40. O naznaczeniu krzyżem, danym dla zbawienia, wspomina też Chromacjusz, bp Akwilei oraz Quodvultdeus, bp Kartaginy, który w obrzędzie tym widzi moment poczęcia katechumena w łonie matki Kościoła, zob. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spoleto 1988, s. 351, 405.

²³ OCHWD 83.

Obrzęd miał swoją zewnętrzną oprawę o cechach uroczystych, ale nie jest wiadome, czy odbywał się w kościele, czy być może w domu prywatnym, nadając mu przez to charakter intymny²⁴. W każdym razie w ciągu całego okresu wtajemniczenia gest był często powtarzany, zwłaszcza podczas egzorcyzmów i skrutyniów²⁵ i nabrał różnych odcieni w treści znaczeniowej.

Sam gest znaczenia czoła krzyżem jest bardzo dawny i, jak sugeruje J. Daniélou na podstawie świadectwa św. Bazylego²⁶, sięga czasów apostoelskich. Jako powszechnie używany przez chrześcijan przeszedł do liturgii chrzcielnej, ale jego geneza ma korzenie biblijne i wiąże się z niektórymi zwyczajami pogańskimi, gdy chodzi o adaptację w środowisku rzymskim.

W Ezechielowej wizji (Ez 9, 4–6) ukazani są ludzie, którzy noszą na czołach znak TAW, tajemniczy znak pochodzący od Boga, oznaczający Boga, Jego imię („imię Jego na ich czołach”, Ap 22, 4). Ów znak jest symbolem ocalenia od karzącego gniewu Bożego i wskazuje na przynależność do wspólnoty eschatologicznej. Podobnie Janowa Apokalipsa wspomina o pieczęci Boga, którą otrzymali na czołach Jego słudzy (Ap 7, 3; 9, 4), a dzięki której, jako podpisana własność Boga, stają się wybranymi członkami społeczności zbawionych. J. Daniélou przypuszcza, że początkowo chrześcijanie tym znakiem oznaczali zewnętrzną swą przynależność do ludu Nowego Przymierza. Nie był on jednak zrozumiały dla świata kultury greckiej, a ponieważ ta ostatnia litera hebrajskiego alfabetu miała kształt krzyża, a na dodatek często była reprezentowana graficznie znakiem + lub X, dlatego łatwo skojarzono ją z krzyżem Chrystusa (albo z pierwszą literą Jego Imienia)²⁷. To powiązanie musiało prowadzić do głębsze-

²⁴ P. de P u n i e t, *Catéchuménat, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, Paris 1910, s. 2596 (dalej w przypisach: *DACL*).

²⁵ W. S c h e n k, *Liturgia...*, op. cit., s. 38; B. M. o k r z y c k i, op. cit., s. 122. Rufin z Akwilei przekazuje nam ciekawe świadectwo o geście znaczenia czoła krzyżem w trakcie obrzędu *Traditio Symboli*. Naznaczenie miało miejsce przy słowach: „huius carnis resurrectionem”, co wskazywało na fakt, że ciało, pod warunkiem zachowania stanu bezgrzeszności, miało się stać naczyniem chwały, V. S a x e r, op. cit. s. 355.

²⁶ Św. Bazyli mówi o znaku krzyża kreślonym na czole podczas modlitwy *ad orientem* jako o tradycji wywodzącej się od Apostołów, J. D a n i é l o u, *Bible et liturgie*, Paris 1951, s. 76; Idem, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, s. 143.

²⁷ J. D a n i é l o u, *Sacrements et histoire du salut*, [w:] *Parole de Dieu et liturgie*, Paris 1958, s. 60; autor zaznacza jednak: „Ale Hermas mówi jeszcze: «ci, którzy są oznaczeni Imieniem»”, gdyż dla pierwszych chrześcijan imieniem Boga (Ojca) był Chrystus (Syn), jako wcielone Słowo Boga („Dziękujemy Ci, Ojcze Święty, za święte Imię Twoje, które z woli Twojej

go rozumienia znaku krzyża oraz pouczającej funkcji całego obrzędu naznaczenia.

W świecie starożytnym opieczętowanie jakiegoś przedmiotu oznaczało, że przedmiot ten należy do człowieka, który odcisnął na nim znak swej pieczęci²⁸. Tak postępowali pasterze ze swoimi stadami, niewolnicy również byli znakowani przez swoich panów. Podobny zwyczaj stosowano wobec żołnierzy, którym tatuowano na czołach znak rozpoznawczy swego wodza.

Skoro znak krzyża był znakiem Chrystusa, dlatego ci, którzy zostali naznaczeni krzyżem na czole, należeli do Chrystusa. Ojcowie Kościoła wykorzystywali obrazy wzięte z życia, aby objaśnić katechumenom ich więź z Chrystusem. Teodor z Mopswestii przywołuje postać Dobrego Pasterza, który dzięki oznakowaniu rozpoznaje swoje owce²⁹, podobnie św. Cyryl, gdy mówi: „Dajcie się zaliczyć do świętej, duchowej trzody Chrystusa, abyście kiedyś stanęli po Jego prawicy”³⁰. Aluzję do żołnierskiego zaciągu pod sztandar Chrystusa czyni Tertulian³¹, również Teodor z Mopswestii³², a także znowu św. Cyryl, widząc w obrzędzie „opieczętowania” włączenie do służby u Chrystusa-Króla: „ze swej bowiem walki na krzyżu każdemu z mych żołnierzy dam znak królewski na czole”³³.

Najstarszą wzmianką o znaku krzyża na czole jako obrzędzie występującym w kontekście chrzcielnym odnajdujemy u Tertuliana³⁴. Ze względu na płynne wówczas granice pomiędzy chrztem a bierzmowaniem, nie ma pewności co do znaczenia tego gestu. Wykonywano go już po obmyciu chrzcielnym, aby ustrzec od złego („*caro signatur ut et anima muniatur*”), a krzyż miał jeszcze formę

zamieszkało w sercach naszych (...) Stworzyłeś wszystko dla Imienia Twe-go”, *Didache*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s. 46–47). Idem, *Les symboles...*, op. cit., s. 146–149. Orygenes natomiast informuje, że dla nawróconych na chrześcijaństwo Żydów litera *tau* była „zapowiedzią znaku, który chrześcijaństwo otrzymują na czole”, *Selecta in Ezechielem* IX, PG 13 800 D; por. V. S a x e r, op. cit., s. 189; B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 229.

²⁸ P. L a m a r c h e, „Pieczęć”, *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982, s. 656 (dalej w przypisach: *STB*).

²⁹ Teodor z Mopswestii, *Homilie katechetyczne*, XIII, 17, Citta del Vaticano 1949, s. 397; zob. J. D a n i é l o u, *Bible...*, op. cit., s. 79.

³⁰ Ś w. C y r y l J e r o z o l i m s k i, *Katechezy*, PSP, t. IX, Warszawa 1973, s. 34.

³¹ T e r t u l i a n, *De Praescriptionibus* 40, PL 2 66; zob. B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 74.

³² Teodor z Mopswestii, *Homiliae* XIII, 19; V. S a x e r, op. cit., s. 278.

³³ Ś w. C y r y l, op. cit., s. 156.

³⁴ T e r t u l i a n, *De carnis resurrectione* 8; zob. B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 73.

*tau*³⁵. Za czasów św. Hipolita. (+235) obrzęd naznaczenia krzyżem odnajdujemy w ramach uroczystego egzorcyzmu, który odbywał się bezpośrednio przed chrztem w Wielką Sobotę. Znaczeniem obrzędu było oddanie kandydata w posiadanie Chrystusowi. Po raz drugi gest ten stosowano w obrzędzie bierzmowania, będącego dopełnieniem chrztu³⁶.

Gdy zaprowadzono uroczyste i oficjalne przyjęcie do katechumenatu, sprawowany wtedy obrzęd znaku krzyża na czole był pierwszym i najważniejszym spośród kilku pozostałych. On bowiem pozwalał katechumenom nazywać się chrześcijanami, gdyż odtąd nosili znak krzyża Chrystusowego, znak przynależności do Chrystusa³⁷. Ten ryt naznaczenia krzyżem oznaczał również przyjęcie do wspólnoty ludu Bożego w Kościele³⁸ i pociągał za sobą jego fizyczny i duchowy wzrost, a zatem służył dziełu ewangelizacji. Stawał się jeszcze bardziej wymowny wówczas, gdy znak krzyża na czole był wyciśnięty w sposób trwały i pozostawał widoczny³⁹.

Ten ostatni szczegół wskazuje na wielką szansę ewangelizacyjną obrzędu. Najpierw przez świadectwo. Człowiek, który nosi zewnętrzny znak przynależności do Chrystusa (może to być np. krzyżyk lub medalik na szyi) albo też sam czyni go jako gest, wyznaje odważnie swoją wiarę, narażając się niejednokrotnie na różnie okazywane formy nieakceptacji. Jednocześnie mobilizuje go to wewnętrznie, ponieważ nawet zmusza, do zgodnego z wiarą życia w każdej chwili i wszędzie tam, gdzie przebywa, aby postawa wobec otoczenia była autentyczna. Tę funkcję obrzęd może równie dobrze spełniać i wówczas, gdy znak na czole nie jest widoczny, bowiem, jak mówi św. Augustyn: „My znak Chrystusa nosimy na czole i posiadamy go w sercu. Wiele od tego zależy. Jest to bardzo ważne, gdzie człowiek posiada znak Chrystusa; czy tylko na czole, czy też zarówno na czole jaki i w sercu”⁴⁰. Takie świadectwo jest wymowne i ma

³⁵ Tertulian, *De carnis resurrectione* 8, 3; PL 2 852A; V. Saxer, op. cit., s. 131.

³⁶ V. Saxer, op. cit., s. 114; B. Mokrzycki, op. cit., s. 91, 100.

³⁷ P. de Puniët, op. cit., s. 2595.

³⁸ J. Daniélu, *Sacraments...*, op. cit., s. 60. Tak uważał już Teodor z Mopswestii i Pseudo-Dionizy, J. Daniélu, *Bible...*, op. cit., s. 79.

³⁹ Za realnym tatuowaniem znaku krzyża na czole u niektórych chrześcijan opowiada się kilku autorów na podstawie pewnych tekstów m.in. św. Augustyna: *signum novi testamenti crux in libera fronte*, albo: *in fronte portas crucem Christi* (Sermo 160, 6, PL 38 876) lub: *signum ipsum crucis in fronte portamus* (Sermo 32, 13, PL 38 201); zob. W. Schenk, *Liturgia...*, op. cit., s. 31; B. Mokrzycki, op. cit., s. 111; V. Saxer, op. cit., s. 384; J. Daniélu, *Les symboles...*, op. cit., s. 145.

⁴⁰ Św. Augustyn, *Sermo* 107, 7; PL 38 630.

wewnętrzna siłą przekonywania dla niewierzących lub chwiejących się w wierze.

b. Rola ewangelizacyjna gestu znaczenia krzyżem

Rola ewangelizacyjna obrzędu wynika zwłaszcza z zastosowania w nim znaku krzyża. Krzyż to symbol, który zawiera w sobie esencję chrześcijaństwa i przez to niesie bogatą treść. Jego wieloaspektowa wymowa wypływa z faktu, że na krzyżu umarł Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg-Człowiek. Ta śmierć była „zwycięstwem nad grzechem, śmiercią i szatanem”⁴¹, które przyniosło zbawienie. Stąd znak noszony przez ochrzczonych, jako mających udział w tym zwycięstwie, przypomina mocom ciemności ich klęskę i zmusza ich do odejścia od nich. Obrzęd jawi się więc jako forma walki z szatanem, tak samo, jak używanie tego znaku w życiu chrześcijańskim. Pokonany przez krzyż raz na zawsze usuwa się wobec tego krzyża wraz ze swoimi atakami na człowieka, który naznaczony pieczęcią Chrystusa nie należy już więcej do władcy tego świata⁴². Bowiern znak Boga czyni człowieka nietykalnym (Rdz 4, 15) i chroni go przed złem (Ez 9, 4.6). Tę ostatnią myśl podejmuje św. Grzegorz z Nazjanzu, posuwając swoją interpretację obrzędu aż do stwierdzenia, że daje on gwarancję zbawienia⁴³.

Wyjątkowo bogatą spuściznę pozostawił nam św. Cyryl Jerozolimski, gdy chodzi o wykorzystanie symboliki krzyża w katechezach przedchrzcielnych, adresowanych do katechumenów. Choć nie wszystkie jego nawiązania odnoszą się do obrzędu nas interesującego, to jednak ukazują czym znak krzyża jest i powinien być w życiu chrześcijanina. Pouczenia św. Cyryla zachowały swą aktualność do dziś i mogą być inspirujące dla współczesnych katechez objaśniających tajemnicę i apostołską funkcję znaku krzyża.

Przede wszystkim krzyż jest „chlubą nad chlubami” dla Kościoła katolickiego („nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa”, Ga 6, 14), gdyż „chwała krzyża duchowo ślepym przyniosła światło, uwolniła wszystkich przytłoczonych grzechem, zbawiła całą ludzkość”⁴⁴.

W trakcie sprawowania obrzędu słyszą katechumeni towarzyszącą formułę słowną wypowiedianą przez celebransa: „Przyjmijcie krzyż na czole. Sam Chrystus umacnia was znakiem swojego zwy-

⁴¹ OCHWD 86.

⁴² J. Daniélu, *Bible...*, op. cit., s. 84.

⁴³ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 40, PG 36 364A, 377A. Zob. J. Daniélu, *Bible...*, op. cit., s. 79–80.

⁴⁴ Św. Cyryl, op. cit., s. 173.

cięstwa. Uczcie się Go poznawać i naśladować⁴⁵. Krzyż Chrystusa zatem ma w sobie „zbawczą moc”⁴⁶, z powodu której „drżą szatani już na sam widok znaku krzyża”⁴⁷. Dlatego zachęca św. Cyryl często, aby czynić „znak krzyża na czole i przy wszystkich zajęciach”, gdyż „jest on wielką obroną (...), postrachem szatanów”, którzy wobec tego „królewskiego znaku z drżeniem daleko uciekają”⁴⁸. Ta moc ma katechumenów ochronić przed szatanem, aby dzięki niej strzegli zaczątków swojej wiary i wypełniali Boże przykazania, a także, by doświadczać jej w życiu dawali o niej świadectwo własną postawą⁴⁹.

To właśnie znak krzyża wyposaża katechumena w tę moc, która pozwoli mu zachować „zadatek przyszłej chwały”, to znaczy początkowe pouczenie⁵⁰, a także która umożliwi zwycięstwo nad wrogami krzyża: „Gdy masz dyskutować z niewierzącymi o krzyżu Chrystusa, uczynj w pierw ręką znak krzyża Chrystusowego, a przeciwnik zamilknie”⁵¹. Krzyż Chrystusa jest mocą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 24). Jeśli więc wierny znaczy się nim z ufnością, to odnosi tryumf nad mocami ciemności⁵². Dlatego też dzięki temu znakowi „Kościół odzyskuje w imię Króla Niebieskiego każdą istotę i każdą rzecz. Dokądkolwiek przychodzi, zadowala się Kościół powtarzaniem słów: Oto krzyż Pana, uciekajcie buntownicy”⁵³.

Krzyż Chrystusa jest ołtarzem, na którym ofiarował się Syn Boży⁵⁴. Stał się przez to, jako narzędzie tortury, miejscem Jego cierpienia i odkupieńczej śmierci. To, co było przyczyną zgorszenia dla

⁴⁵ OCHWD 83, 84.

⁴⁶ OCHWD 87.

⁴⁷ Ibidem, s. 174.

⁴⁸ Ibidem, s. 196, 64. Św. Jan Chryzostom tak mówi w swojej katechezie (11, 7): „Po wyrzeczeniu się diabła (...) kapłan żąda od was zaraz przyjęcia znaku i na twym czole kreśli ci krzyż. I gdy prawdopodobnie to srogie zwierzę na te słowa coraz bardziej się sroży i chciałoby się rzucić na sam twój widok, kapłan znacząc cię na czole krzyżem (...) trzyma na uwięzi całą jego wściekłość. Nie mogąc znieść tego widoku (...) musi opuścić to miejsce i tak oślepiony stąd ucieka”, Ś w. J a n C h r y z o s t o m, *Katechezy chrzcielne*, Lublin 1994, s. 47. Podobnie uważa św. Grzegorz z Nazjanzu, dla którego znak krzyża odiera ataki diabła, *Oratio* 40, PG 36 372A.

⁴⁹ OCHWD 87. Według św. Grzegorza z Nyssy znak krzyża chroni chrześcijanina, a jego dusza będzie dzięki niemu rozpoznana przez aniołów jako posiadłość Boża, V. S a x e r, op. cit., s. 320.

⁵⁰ R. B é r a u d y, *L'initiation chrétienne*, [w:] *L'Eglise en prière*, pod red. A. G. Martimort, Paris 1961, s. 530.

⁵¹ Ś w. C y r y l, op. cit., s. 187.

⁵² Ibidem, s. 196.

⁵³ L. B o u y e r, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 114.

⁵⁴ *Unitatis redintegratio* 2.

Żydów (1 Kor 1, 23), dla nas wierzących stało się usprawiedliwieniem i tytułem chwały⁵⁵. Tak więc krzyż, jako znak męki, dla dzieła ewangelizacji ma doniosłe znaczenie. Ukazuje bowiem ewangeliczną prawdę o konieczności cierpienia i śmierci dla osiągnięcia zbawienia („Jeżeli ziarno pszenicy (...) obumrze, przynosi plon obfity”, J 12, 24) oraz o potrzebie naśladowania Chrystusa w kroczeniu do domu Ojca po „wąskiej drodze krzyża”⁵⁶ – „Jeśli kto chce pójść za Mną (...) niech weźmie krzyż swój” (Mk 8, 34)⁵⁷.

Krzyż zatem jest symbolem cierpienia i śmierci⁵⁸, które wciąż pozostają dla nas tajemnicą. Jednak odkupieńcza ofiara Syna Bożego rzuca na nie nowe światło, pozwalając dostrzec w krzyżu znak miłości Chrystusa⁵⁹ do człowieka. Jezus przyjmując śmierć z miłości do całej ludzkości obdarował ją łaską nowego życia, dokonując w ten sposób aktu pojednania jej z Bogiem⁶⁰. Dlatego woła św. Cyryl: „Nie wstydzmy się tedy Chrystusowego krzyża”⁶¹, bowiem po smutku Wielkiego Piątku nastąpiła radość Niedzieli Zmartwychwstania. Dopiero to ostatnie wydarzenie nadaje tajemnicy krzyża pełen sens, który zostaje katechumenom odkryty w liturgii Triduum Paschalnego. Pan ukrzyżowany i zmartwychwstały ma być dla nich „chlubą, drogą, prawdą i życiem”⁶².

Kraków

Ks. SZYMON FEDOROWICZ

⁵⁵ J. A u d u s s e a u, X. L é o n-D u f o u r, *Krzyż*, STB, s. 411.

⁵⁶ *Ad gentes divinitus* 1.

⁵⁷ Ciekawą uwagę czyni J. Daniélou, który dopatruje się w Łukaszo-wym: „Kto nie nosi swego krzyża (...), ten nie może być moim uczniem”, li-turgicznej aluzji do krzyża zaznaczonego na czole, *Les symboles...*, op. cit., s. 148.

⁵⁸ M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 102.

⁵⁹ *OCHWD* 86.

⁶⁰ *Gaudium et spes* 78; *Nostra aetate* 4.

⁶¹ Ś w. C y r y l, op. cit., s. 64. Ś w. Ambroży mówi tak: „Krzyż Pański? Jest to przecież znak dodający siłę, a nie wywołujący wstyd”, *De Sacramentis*, [w:] *Wybór...*, op. cit., s. 90. Również współcześnie Kościół wzywa misjo-narzy, aby ukazywali misterium Chrystusa „nie wstydząc się zgorzenia krzyża”, *Ad gentes divinitus* 24.

⁶² *OCHWD* 86.

BIBLIJNY TEATR GODZINY SŁOWA DANUTY MICHAŁOWSKIEJ

Minęło już ponad 55 lat artystycznej działalności Danuty Michałowskiej, aktorki, reżysera, profesora i kiedyś rektora krakowskiej szkoły teatralnej. W kwietniu 1997 r. artystka dała w swojej uczelni, czyli w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie, jubileuszowy występ: „Pan Tadeusz”, oparty na bogatym doświadczeniu, jakie miała jako aktorka w Teatrze Rapsodycznym Mieczysława Kotlarczyka, a także na własnych rozwiązaniach. Był to koncert pięknej polskiej mowy. Kto dzisiaj tak ładnie i wzruszająco mówi wiersz polski? Można było tego słuchać całą godzinę z zapartym tchem, podziwiając i kunszt wymowy, i – mimo lat – energię artystki.

Zapewne jeszcze wielu – bardziej kompetentnych – będzie się zastanawiać nad fenomenem artystycznym, któremu na imię Danuta Michałowska! Chciałbym w tym krótkim szkicu zwrócić uwagę na tę część działalności artystki, którą można nazwać teatrem biblijnym.

W DRODZE DO TEATRU BIBLIJNEGO

Artystka już w latach okupacji hitlerowskiej (od 1941 r.) związała się z podziemnym teatrem Kotlarczyka, gdzie występowała (razem z Karolem Wojtyłą, dzisiejszym Papieżem) w inscenizacjach tekstów Mickiewicza, Słowackiego czy Norwida. Potem była członkiem zespołu Teatru Rapsodycznego, który pod kierunkiem Mieczysława Kotlarczyka otwierał nowe horyzonty teatru słowa. Dzieliła z tym teatrem chwile dobre i złe (dwukrotna likwidacja teatru przez władze komunistyczne).

W 1961 r. zdecydowała się Michałowska założyć teatr Jednego Aktora. Sama stała się dyrektorem, reżyserem, inscenizatorem i aktorem. Był to chyba pierwszy tego typu teatr w Polsce, a na pewno należał do nielicznych w świecie. Już w tym okresie miała w swoim repertuarze adaptacje tekstów Biblii i związanych ze światem Biblii: *Pieśń nad pieśniami* według Szolema Alejchema (z którym święciła triumfy i w Polsce, i w Izraelu) czy Gilgamesz w polskiej wersji R. Stillera. Możemy do tej kategorii zaliczyć adaptację Mistrza i Małgorzaty Michaiła Bułhakowa, który to utwór jest jakby lite-

rackim komentarzem na marginesie tekstów biblijnych¹. Ale prawdziwy teatr biblijny narodził się dopiero w roku 1978. Wybór jej dawnego kolegi na papieża skłonił Michałowską do występowania tylko na scenach prywatnych, najczęściej kościelnych, z adaptacjami tekstów religijnych, głównie biblijnych. Do niezapomnianych inscenizacji należy *Ewangelia wg św. Marka*, *Listy Apostołów Jana i Pawła*, *Nawracajcie się*, według Apokalipsy, *Raj utracony* według Johna Milтона, *Gloria in excelsis* według Anny Katarzyny Emmerich czy *Moja wierna mowa* (Czesława Miłosza droga do Biblii).

Teatr Michałowskiej Godziny Słowa był nie tylko biblijny przez adaptacje tekstów Pisma świętego. Sama koncepcja godziny słowa była nawiązaniem do biblijnej koncepcji godziny, w której dokonują się poszczególne etapy planu Bożego i w której możemy rozpoznać nasz czas – czas Łaski².

„JA BEZ IMIENIA”

Danuta Michałowska, aktorka, reżyser, pedagog, pokazała jeszcze jedno oblicze swojej działalności artystycznej: pokusiła się o napisanie własnego utworu. Dotąd adaptowała cudze, a teraz przyszedł czas, ażeby napisać coś swojego, osobistego. Było to – jak sama wyznaje – jakieś wtargnięcie, co przypomina olśnienie lub iluminację według św. Augustyna. Bo to właśnie Augustyn wtargnął do myśli autorki³.

Prapremiera monodramu odbyła się w Rzymie 13. listopada 1994 r., w 1640 rocznicę urodzin św. Augustyna, zaś polska premiera miała miejsce w Krakowie 3 grudnia 1994 r. w Piwnicy przy ul. Kanoniczej 1. „Tak więc karkołomny – na pierwszy rzut

¹ Jeden z polskich komentatorów *Mistrza i Małgorzaty*, A. Drawicz określił dzieło Bułhakowa jako zsekularyzowaną Ewangelię. Zob. wyd. dzieła w II serii Biblioteki Narodowej (nr 229), Ossolineum 1990, s. XLVII. W tymże wydaniu można stwierdzić na podstawie przypisów, ile różnych aluzji i reminiscencji biblijnych znajduje się w dziele Bułhakowa.

² Blaise Pascal zapisał przejmujące słowa: „Jezus będzie umierał aż do końca świata. Nie trzeba spać w tym czasie”. Dag Hammarskjöld, sekretarz ONZ, który zginął w Afryce w 1961 r., komentuje te słowa: „Nie trzeba. I dla czuwającego – to, co dawne i odległe, jest zawsze obecne”. *Drogowskazy*, przeł. ks. J. Zieja, Kraków 1981, s. 92. Pojęcie godziny często występuje w tekstach biblijnych, zwłaszcza w Ewangelii Janowej. Tym pojęciem posługuje się Jan Paweł II.

³ D. M i c h a ł o w s k a, *Ja, bez imienia*. Monolog na podstawie Wyznań św. Augustyna, biskupa Hippony (Biblioteka „Więzi” t. 87), Warszawa 1996. Ilustrował S. Rodziński.

oka – pomysł literacko-teatralny powiódł się” – napisał recenzent poeta⁴.

Monodram Michałowskiej zajmuje się losem nieznaney z imienia (stąd tytuł) kobiety w życiu Augustyna, matki jego syna, Adeodata. To ona miała wynieść z biblioteki katedralnej obłożonej Hippony pisma Augustyna i w ten sposób je ocalić. To fikcja literacka. Również fikcją jest danie imienia Elissa z poematu Wergilego o porzuconej przez Eneasza Dydonie. Monodram Michałowskiej nie jest oskarżeniem Augustyna, jest raczej próbą jakby uzupełnienia tego genialnego dzieła ludzkości, jakim są *Confessiones* biskupa z Hippony.

CZYM JEST TEATR BIBLIJNY MICHAŁOWSKIEJ?

Struktura monodramu Michałowskiej, jego założenia i przesłanie zasługują na pewno na o wiele szersze i kompleksowe opracowanie, zarówno z punktu widzenia literackiego, jak i teatrologicznego. Tutaj chciałbym się ograniczyć do kilku uwag o charakterze biblijno-teologicznym. Chociaż monodram *Ja bez imienia* nie porusza tematyki biblijnej, uważam ten utwór za interpretację „okołobiblijną”. Przede wszystkim wyrósł on niejako z poprzednich doświadczeń autorki jako narratorki Ewangelii, Apokalipsy, Listów apostoelskich oraz wielu innych religijnych programów, a zwłaszcza *Świętej*, czyli „Życia św. Teresy od Jezusa przez nią samą napisanego”⁵. Można by rzec, że struktura utworów biblijnych przygotowała niejako Michałowską do analizy *Wyznań* Augustyna, a zwłaszcza tych fragmentów, które odnoszą się do jego bezimiennej towarzyszkii życia.

Niemiecki poeta romantyczny i myśliciel Novalis napisał:

„Historia każdego człowieka powinna być Biblią,
Biblia jest najwyższym zadaniem pisarstwa”⁶.

Trawestując nieco te słowa można by powiedzieć, że najwyższym zadaniem narracji, resp. recytacji Michałowskiej jest Biblia. Jeśli więc literatura jest egzystencjalną hermeneutyką Biblii⁷, to monodram *Ja, bez imienia* jest taką egzystencjalną hermeneutyką tekstów biblijnych przeprowadzoną przez Michałowską na przykładzie kobiety postaci z *Confessiones* Augustyna.

⁴ M. S k w a r n i c k i, *Piękno teatru Michałowskiej*, „Tygodnik Powszechny”, 9. IV 1995.

⁵ Zob. J. C h m i e l, „Requiem” Achmatowej, „Tygodnik Powszechny”, 9. X. 1988.

⁶ N o v a l i s, *Uczniowie z Sais*, Warszawa 1984, s. 20 n.

⁷ Zob. A. G r z y w n a - W i l e c z e k, „Jest i więcej prawd w piśmie”, Wyd. KUL, Lublin 1994.

Do tej egzystencjalnej hermeneutyki należy zwrócenie uwagi na rolę kobiety w historii rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Michałowska jakby stawała się teologiem – a jest to teologia feministyczna w najlepszym wydaniu, bo opartym na biblijnym spojrzeniu, a nie na rozszczeniach.

Literaturoznawcy z KUL-u (S. Sawicki, M. Maciejewski) ukuli wyrażenia „teologia literacka” lub „literatura w świetle kerygmatu”⁸. Uważam, że te oznaczniki można z powodzeniem i godnie zastosować do biblijnego teatru *Godziny Słowa* Danuty Michałowskiej⁹.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

„BÓG POWIERZYŁ NAM SŁOWO POJEDNANIA” (2 KOR 5, 19)

SŁOWO TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE NA EKUMENICZNE ŚWIĘTO BIBLIJ 1997

Tegoroczne majowe Ekumeniczne Dni Biblijne odbywają się już w wielu kościołach, w których tak samo wszyscy wyznajemy, że „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9), że Jego słowa „są duchem i życiem” (J 6, 63). Niech Pan i Bóg nasz będzie uwielbiony i błogosławiony za to, że przez majowe Ekumeniczne Soboty, Niedziele i Dni Biblijne daje nam doświadczyć nowej jedności w postaci ekumenii biblijnej. Z roku na rok dzięki temu wspólnemu świętowaniu umacnia się

⁸ Zob. tamże, s. 45–47. Nie brak też poglądu, że literatura piękna jest swoistego rodzaju *locus theologicus*. Zob. J. S z y m i k, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994. Często wraca do tego tematu Jan Paweł II mówiąc o związkach między wiarą a kulturą; na gorąco warto odnotować powiedzenie Papieża w czasie kanonizacji królowej Jadwigi w Krakowie, 8. 06. 1997: „wiarą potrzebuje kultury i kulturę tworzy”.

⁹ Jest to streszczenie mojej prelekcji na wieczorze literackim zorganizowanym w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w dniu 15 maja 1997 r., staraniem katedry hermeneutyki biblijnej WT PAT i Biblioteki PAT. Fragmenty monodramu *Ja, bez imienia* czytała poetka Renata Dulan. Wieczór zaszczyliła swą obecnością sama Jubilatka.

w sercach chrześcijan niezłomne przekonanie, że to właśnie Biblia jest fundamentem i podstawą jedności wszystkich wyznawców Chrystusa.

Hasłem tegorocznego Święta Biblii są słowa Apostoła Narodów z Drugiego Listu do Koryntian: „Bóg powierzył nam słowo pojednania” (5, 19).

Siostry i Bracia! Chrześcijanie! To „słowo pojednania” – czyste i szczere – znajduje się w Biblii. Dlatego trzeba nam wszystkim: podzielonym, oddalonym od siebie, okopanym na własnych pozycjach, przekonanym o własnej wyższości – trzeba nam wszystkim otwierać Biblię i pochylać się nad nią. W tej Księdze Bożego Prawa znajdziemy moc do wzajemnego przebaczenia i przyjęcia siebie nawzajem. „Przyjmujemy jedni drugich jak i Chrystus przyjął nas” (Rz 15, 7). Święty Paweł rozróżnia (por. 2 Kor 5, 18–19) pomiędzy służbą pojednania (*diakonia tes katalleges*) i słowem pojednania (*logos tes katalleges*). Bez Biblii, bez jej słowa; bez przyjęcia go i życia nim nikt nie może służyć wobec drugich dobrze wypełnić. Słusznie powiedział Jerzy Waszyngton: „Bez Biblii niepodobna sprawiedliwie kierować sprawami tego świata”. Przyjęcie słowa pojednania warunkuje służbę pojednaniu. Za parę tygodni zaczną obradować nad pojednaniem II Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu. My zaś już teraz z Księgą zawierającą słowa pojednania prosimy w tych dniach o łaskę i dar pojednania dla wszystkich wyznawców Chrystusa.

Pragnienie jedności i miłości wzajemnej zdaje się być dziś powszechne, a jednak w świecie, który nas otacza pełno jest konfliktów, napięć, podziałów, niepokoju, a nawet nienawiści. Lekarstwem na te udutki współczesnego świata i człowieka jest biblijne „słowo pojednania”. Wobec narastającego poczucia beznadziejności pojednanie jest nam wszystkim pilnie potrzebne. Jest to wielkie wyzwanie dla kościołów i chrześcijan na rok 2000.

Dlatego też Towarzystwo Biblijne w Polsce idąc za wezwaniem papieża Jana Pawła II powtarza raz jeszcze jego słowa i czyni je swoimi, prosząc razem z nim, by „wszyscy chrześcijanie z odnowionym zapałem powrócili do Biblii” (TMA). Na drodze do roku 2000 przewodnikiem i trwałym punktem odniesienia niechaj dla wszystkich chrześcijan stanie się Pismo Święte. Zwłaszcza dzisiaj, gdy życie rodzinne jest coraz bardziej zagrożone, gdy mnożą się rozbite domy, a rodzina nie zajmuje centralnej pozycji. W takich sytuacjach to Biblia właśnie oferuje posłannictwo pojednania i odnowy w zwątpieniu. Biblia potwierdza ważność rodziny i potrzebę wychowywania dzieci w środowisku miłości i troski. Biblia jest wyzwaniem dla egoistycznego i konsumpcyjnego stylu życia, poprzez propagowanie stylu wspólnoty, troski i służby. Ona też niesie, w sytuacjach frustracji, kryzysów społecznych i narastających zjawisk przemocy, Dobrą Nowinę o pokoju, sprawiedliwości i duchowym odrodzeniu.

Siostry i Bracia! Chrześcijanie! Nasz „nowy zapal” i powrót do Biblii niechaj ujawni się i będzie widoczny światu w tych dniach majowych. Różny mieć może on wyraz w życiu indywidualnym jak i wspólnotowym. Sesje, wykłady, konferencje, prelekcje, spotkania i nabożeństwa niechaj staną się okazją do wywyższenia Słowa prawdy, Słowa pojednania i życia. Nasz „nowy zapal” i powrót do Pisma Świętego okażą się w systematycznej, codziennej lekturze i medytacji świętych tekstów; w gromadzeniu różnych przekładów Pisma Świętego (staropolskich, współczesnych, literackich, dynamicznych etc.); we wzajemnym wreszcie obdarowywaniu się różnymi przekładami Biblii. Wielki pożytek duchowy możemy odnieść porównując na modlitwie różne przekłady biblijne: Biblię Wujka, Biblię Gdańską, Biblię Tysiąclecia, Biblię Warszawską, czy Biblię Poznańską. Poprzez nowe ukochanie i zbratanie z Biblią dobrze przygotujemy się na przyjęcie papieża – naszego Wielkiego Rodaka. On Słowo Biblii uczynił osią i fundamentem całej swej katechezy. Z całym więc przekonaniem Towarzystwo nasze do tylu już tytułów jakimi obdarza się papieża pragnie dodać i ten: Papież Biblii. Pragniemy powitać Jego Świątobliwość jako Papieża Biblii i przekazać mu w darze powstały w Towarzystwie Biblijnym ekumeniczny przekład Ewangelii według Świętego Mateusza i Świętego Marka. Przekład ten jest pierwszym zwiastunem Polskiej Biblii Ekumenicznej, którą za łaską Bożą chcielibyśmy uczcić rok 2000. Wspólne już teraz aż dla 12 Kościołów teksty dwóch pierwszych Ewangelii wpisują się w „służbę pojednania”, którą nasze Towarzystwo pragnie z pomocą Bożą pokornie wypełniać.

Życzymy wszystkim, do których dotrą słowa naszego orędzia, by przez biblijne „słowo pojednania” odnaleźli w tych dniach drogę do Boga i do ludzi. W tym Roku Jezusa Chrystusa, u progu Wielkiego Jubileuszu odkrywmy wszyscy raz jeszcze Jedyne Zbawiciela Świata, który „pojednał nas ze sobą i nam powierzył słowo pojednania” (2 Kor 5, 18–19).

TOWARZYSTWO BIBLIJNE W POLSCE

Ks. Norbert Mendecki

CZY OSSUARIA Z EPIGRAFAMI RODZINY JEZUSA Z JEROZOLIMY MOGĄ BYĆ AUTENTYCZNE?

Powyższe pytanie było przedmiotem audycji telewizyjnej BBC i ZDF wiosną roku 1996.¹ Także w gazecie „Sunday Times” ukazał się artykuł odnośnie do rzekomego znaleziska. Sensację spowodował dziennikarz Chris Mann, który w czasie prac związanych z filmem telewizyjnym na temat Wielkanocy natrafił na listę imion z żydowskich ossuariów z czasów Nowego Testamentu. Na jednym z nich było imię *Jesus syn Józefa* (Łk 2, 23).

Co to są ossuaria? Ponieważ faryzeusze wierzyli w zmartwychwstanie ciał (por. Dz 23, 8), rok po śmierci otwierano groby i kości zmarłego umieszczano w ossuarium, często z nazwiskiem zmarłego. Około tysiąc takich ossuariów znaleziono w Ziemi Świętej, a 70% z nich posiada napisy greckie. To potwierdzają dane Dz (6, 1; 9, 29), że w Jerozolimie w czasach Jezusa i Apostołów mieszkali Żydzi, którzy mówili przede wszystkim po grecku albo tylko wyłącznie po grecku. Owi „greccy Żydzi” (*Hellenistai*) posiadali co najmniej jedną synagogę, co potwierdza epigraf Theodotosa i może nazwano ją „synagogą Libertynów” (Dz 6, 9).

W roku 1980 izraelski archeolog Josef Gath odkrył dziewięć ossuariów w południowej części Jerozolimy. Na sześciu znajdują się napisy, pięć napisów po hebrajsku: *Józef – Maria – Mateusz* – (słabo czytelny) *Jesus, syn Józefa – Judasz, syn Jezusa*, do tego dochodzi szóste imię po grecku, jeszcze raz *Maria*. Ponieważ wkrótce po odkryciu owych ossuariów zmarł wyżej wymieniony archeolog, ukazała się tylko krótka wzmianka w: „*Hadashot Arkheologiyot*” (Nowości Archeologiczne) 76 (1981) 24–25, w języku nowohebrajskim, a ossuaria umieszczono w magazynie należącym do Muzeum Rockefellera. Komentatorzy telewizyjni BBC zrobili z owego odkrycia sensacyjną aferę, którą można by w ten sposób streścić: tu spoczywają rodzice Jezusa, a on sam został też tutaj pogrzebany razem z Marią Magda-

¹ Zob. R. R i e s n e r, *Wurden in Jerusalem die Särge Jesu und seiner Familie gefunden?*, BiKi 3 (1996) 133–137.

leną, z którą łączyła go nie tylko miłość platoniczna, ale tu spoczywa też ich syn Judasz. Gdzież tu mówić o dziewiczym poczęciu Jezusa, jego bezsenności i cielesnym zmartwychwstaniu...!

Archeolodzy izraelscy nie byli jednak tak zachwyceni tym odkryciem, jak komentatorzy BBC. Według nich – dla przykładu Levi Jitzhak Rahmani – chodzi tutaj o jedną z wielu rodzin żydowskich. Za tym przemawia statystyka: imię Marii było w tym czasie najczęstszym imieniem żeńskim (por. problemy egzegetyczne z Mariami w NT), Józef stał na drugim miejscu po Szymonie, a Jezus (gr. *Iesus*, aram. *Jeszu*) stał także na górze statystyki. Dlatego kombinacja *Jezus syn Józefa* statystycznie mogła pojawiać się dosyć często. I rzeczywiście w roku 1931 słynny żydowski naukowiec Eliezer L. Sukenik, ojciec również słynnego archeologa Yigaela Yadina, miał wykład w Berlinie, gdzie omówił znaleziony przez niego w r. 1926 napis na ossuarium *Jezus syn Józefa*. Możemy więc spodziewać się w przyszłości nowych odkryć ossuariów z powyższą kombinacją imion.

Inaczej przedstawia się sprawa z imionami, które rzadko występują u Żydów. Dla przykładu, w roku 1942 znalazł Eliezer L. Sukenik w Dolinie Cedronu, niedaleko od Getsemani, ossuarium z napisem *Aleksander, syn Szymona z Cyreny*. Ponieważ nie tylko Cyrenajkę zamieszkiwała dosyć liczna grupa Żydów, lecz również w Jerozolimie spotykamy licznych Żydów z tego okręgu (Dz 6, 9), dlatego kombinacja „Szymon z Cyreny” nic nam nie mówi, czy chodzi tutaj o naszego biblijnego Szymona. Ale Mk 15, 21 wymienia „Szymona z Cyreny, ojca Aleksandra i Rufusa” a imię „Aleksander” statystycznie rzadko występuje, możemy więc przypuszczać, że za tym imieniem kryje się nasz biblijny Szymon z Cyreny.

A że z sensacjami archeologicznymi trzeba ostrożnie postępować, mamy przykład z napisem na ossuarium *Iesusus Iou*, znalezionym przez Sukenika w Jerozolimie w roku 1945. Ten zwrot modlitewny do Jezusa, miał być najstarszym archeologicznym śladem chrześcijaństwa. Dalsze badania wykazały, że chodzi tutaj o *Iesusus Iou (dou)*, a więc o „Jezusa, syna Judasza”.

Krótko przed żydowskim świętem Chanukka (święto z okazji poświęcenia świątyni jerozolimskiej przez Szymona Machabeusza – 1 Mch 4, 28–61; 2 Mch 1, 18–2, 18, por. J 10, 22–23) w roku 1995 wybuchła wielka sensacja archeologiczna – znaleziono nazwisko *Hasmon* niedaleko miasta Modein, z którego pochodzą Machabeusze, a więc tym samym mogła braci Machabejskich. Dalsze badania podważyły tę sensację archeologiczną. Podobnie trzeba ocenić audycje telewizyjne BBC i ZDF i inne publikacje na temat rzekomej mogiły Jezusa i jego rodziny.

SYMPOZJUM O KAPŁAŃSTWIE SŁUŻEBNYM W ŻYCIU I NAUCZANIU JANA PAWŁA II (Kraków, PAT 1996)

W dniach 15–16 X 1996 r. w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie miało miejsce sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Ojca świętego Jana Pawła II. Temat sympozjum: „Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II”.

W programie sympozjum były wykłady plenarne i praca w 7 zespołach roboczych: biblistyka, duchowość, filozofia, historia, liturgia, teologia moralna, teologia pastoralna.

Zamieszczamy podsumowanie prac zespołu roboczego z biblistyki. Całość materiałów sympozjum z tekstami referatów zostanie opublikowana osobno.

A. Na posiedzeniu zespołu roboczego z biblistyki ogłoszono 7 komunikatów oraz jeden komunikat przyjęto ad acta Symposii.

1. Ks. doc. Tadeusz B r z e g o w y: „Pozarytualne funkcje kapłaństwa w starożytnym Izraelu”.

Kapłani w Starym Testamencie, oprócz składania ofiar w świątyni, która to funkcja przylgnęła niejako do kapłanów hebrajskich, spełniali także inne ważne funkcje.

a) Stróżowie sanktuarium. Strzegli sanktuarium najpierw w Szilo, potem w Jerozolimie, a zwłaszcza Arki.

b) Nauczanie: zasadniczy obowiązek kapłanów przed niewolą. Funkcja kapłańska była związana z Torą.

c) Rozstrzygnięcie sądowe.

d) Błogosławieństwa.

2. Ks. doc. Jerzy C h m i e l: „Semiotyka tekstów z Qumran o kapłaństwie”.

Analiza semiotyczna może być z korzyścią zastosowana do tekstów znad Morza Martwego, które w swej ilości, ale też i fragmentaryczności, tworzą „świat tekstów” (P. Ricoeur) i wykazują „postępującą semiozę” (U. Eco), tzn. system znaków wskazujących na potrzebę reformy świątyni i kapłaństwa jerozolimskiego. Zwrócono uwagę na następujące dane:

a) Kapłańska geneza Zrzeszenia Qumran: Mistrz sprawiedliwości, założyciel, był kapłanem i utworzył wspólnotę, w której kapłani przewodzili.

b) W kontekście oczekiwania eschatologicznego członkowie Qumran mówili o dwóch mesjaszach: mesjaszu Dawidowym (król) i mesjaszu-kapłanie.

c) Kapłani zajmowali pierwsze miejsca w strukturze organizacyjnej Qumran.

d) Wiele pism z Qumran, jak Zwój Świątyni (11Q) czy List o praktykowaniu Tory (4Q MMT) postulowało reformę kapłaństwa świątynnego. W tym świetle można mówić o próbie reformy hebrajskiej instytucji kapłaństwa, próbie, która się nie udała. Nowy rozdział dziejów kapłaństwa przyniosło chrześcijaństwo.

3. O. prof. Augustyn J a n k o w s k i, OSB: „Chrystus Kapłan wydoskonalony przez cierpienie. Dane Listu do Hebrajczyków na tle paralel nowotestamentalnych”.

„Kapłan wydoskonalony przez cierpienie” to tytuł Jezusa Chrystusa, oparty na kilku tekstach Listu do Hebrajczyków i poparty wieloma tekstami soteriologicznymi Nowego Testamentu, mówiącymi o cierpieniu i śmierci Jezusa Chrystusa jako przyczynie zbawienia. Chrystus stał się Kapłanem i dokonał ofiary w zupełnie inny sposób, niż to było w przypadku Aarona i jego potomków. Składał z siebie ofiarę żyjąc, cierpiąc, modląc się, wreszcie umierając. Nadał zaś swojej ofierze postać wiekiście skuteczną przez wejście „raz na zawsze do Miejsca Świętego”, „do samego nieba”, gdzie trwa nieustannie aktualna dla nas Jego liturgia niebieska.

Dokonany przegląd tekstów wykazuje, że „wydoskolenie” kapłaństwa Chrystusowego przez cierpienia, zakończone śmiercią na krzyżu, polegało na szczególnym osiągnięciu mety niedostępnej dla pośrednictwa w kapłaństwie aaronickim. Takie pośrednictwo Chrystusa-Arcykapłana zachęca i uzdalnia wiernych do naśladowania, a Chrystus jako Arcykapłan podtrzymuje to naśladowanie trwale i nieustannie w Ciele swoim eklezjalnym.

4. Ks. dr Piotr K a s i ł o w s k i SI (Bobolanum): „Kapłaństwo Chrystusa według Listu do Hebrajczyków”.

Opierając się na analizie strukturalnej Listu do Hebrajczyków, zaproponowanej przez A. Vanhoye, prelegent wypunktował następujące zagadnienia:

a) Pierwsi chrześcijanie mieli trudności w zastosowaniu do Chrystusa tytułu kapłana. Z drugiej strony w kerygmacie apostołskim istniały różne elementy, które przygotowywały drogę do refleksji na temat kapłaństwa Chrystusa (łamanie chleba, wieczerza Pańska).

b) List do Hebrajczyków ma pojęcie kapłana jako mediatora. Kapłan bowiem jest tym, kto bierze na siebie odpowiedzialność wspólnotową za relację człowieka do Boga (Vanhoye). Na tym opiera się tytuł Chrystusa „Arcykapłan” (Hbr 2, 17).

c) Ta podwójna relacja do Boga i do człowieka jest syntezą nauki o Chrystusie.

5. Ks. prof. Stanisław P i s a r e k: Kapłaństwo służebne a Duch Święty w Nowym Testamencie.

Jezus Chrystus (Mesjasz), będąc Synem Bożym, pozostaje jako druga Osoba Trójcy Świętej w ściśłym i głębokim związku z Duchem Świętym. Jest On Mesjaszem, który posiada pełnię darów Ducha Świętego (por. Iz 11, 1n). Jest On jedynym doskonałym kapłanem Nowego Przymierza (Hbr). Ustanowił kapłaństwo związane z urzędem apostołskim, które jest rozumiane jako posługa (*diakonia*). Kapłaństwo służebne jest uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa, które jest w całości „posługą Ducha” (2 Kor 3, 8). Prelegent zakończył cytatem z Jana Pawła II: „Kapłanowi nigdy nie brakuje łaski Ducha Świętego”.

6. Ks. dr Stanisław H a ł a s SCJ: „Prezbiterzy w listach pasterskich Nowego Testamentu a nowa koncepcja kapłaństwa”.

Listy pastoralne Nowego Testamentu stawiają pewne kwalifikacje dla prezbiterów:

a) wzorowe życie rodzinne i umiejętność wychowywania własnych dzieci,

b) przystępność i komunikatywność,

c) zdolność do nauczania.

Prezbiterzy – *presbyteroi* – powinni być jak ojcowie w rodzinie. Uderza brak cech liturgicznych. Można mówić o kapłaństwie egzystencjalnym nie rytualnym (Vanhoey). Arcykapłan to arcybiskup.

7. Ks. prof. Tomasz J e l o n e k: „Obraz kapłaństwa i jego biblijne korzenie w środowiskach katechez Papieża Jana Pawła II na temat prezbiterów”.

Prelegent przedstawił potrzebę zgłębienia tematu o kapłaństwie na podstawie katechez środowisk Jana Pawła II: jest to 18 katechez o prezbiterach i 3 katechez o diakonach. Mówiąc o biblijnych korzeniach nauki Jana Pawła II, prelegent zwrócił uwagę, że papież nie będąc profesjonalnym biblistą, jest świadkiem przekazu biblijnego jako Najwyższy Nauczyciel.

8. O. doc. Tomasz Maria D ą b e k OSB: „Związek kapłaństwa z posługą słowa”.

Do istotnych obowiązków kapłana należy posługa słowa – *diakonia tou logou* (por. Dz 6, 2.4). Komunikat przedstawia następujące zagadnienia:

a) Posługa słowa w działalności kapłanów Starego Testamentu.

b) Pełne mocy słowo Jana Chrzciciela.

c) Głoszenie Dobrej Nowiny treścią posłannictwa Jezusa.

d) Posługa słowa zadaniem apostołów, ich współpracowników i następców.

B. Po poszczególnych komunikatach i na końcu miała miejsce dyskusja. Warto przytoczyć niektóre wnioski o charakterze pastoralnym.

1. Duszą teologii jest – wedle zasady Vaticanum II – Biblia. Od niej powinna się zaczynać analiza teologiczna i pastoralna.

2. Kapłaństwo jest trudne i wymagające. Biblia świadczy o tym, przedstawiając różne procesy związane z funkcjonowaniem kapłaństwa w Starym Testamencie i koncepcją kapłaństwa w Nowym. Istnieje ciągle niebezpieczeństwo rytualizmu.

3. Należy podkreślać rolę nauczania w kapłaństwie.

4. Pismo święte jest jakby testem, czy instytucja kapłaństwa zdała egzamin. Test wypada pomyślnie, ale to wymaga ciągłego odnawiania kapłaństwa. *Si Ecclesia reformanda, et sacerdotes reformandi.*

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Tadeusz Matras

XXXIV SPOTKANIE BIBLISTÓW POLSKICH W RADOMIU (1996)

Do nowo wybudowanego gmachu w Radomiu zostało przeniesione seminarium duchowne z Sandomierza jeszcze przed powstaniem diecezji radomskiej. W tym gmachu w dniach 12–13 września 1996 r. gościli bibliści polscy zastanawiając się jak wprowadzić Pismo św. do posługi duszpasterkiej i w jakim zakresie wykorzystać go w duszpasterstwie.

12 września – spotkanie rozpoczęło się Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej pod wezwaniem Matki Bożej Miłosierdzia z Ostrej Bramy. Koncelebrze przewodniczył biskup radomski dr Edward M a t e r s k i. W wygłoszonej homilii apelował o otwarcie się na Słowo Boże na wzór Maryi, o głęboką refleksję nad tym Słowem oraz przeniesienie i przekazanie go w nowe czasy. Wskazał na znaki czasu jakimi są jubileusz chrześcijaństwa na ziemi oraz podjęta nowa ewangelizacja.

Obrazy otworzył ks. prof. dr hab. Ryszard R u b i n k i e w i c z SDB – prezes sekcji biblistów polskich, dziękując władzom seminaryjnym za pełne zyczliwości przyjęcie uczestników spotkania w swoich progach. Zakomuni-

kował o zatwierdzeniu projektu statutu Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Z radością przypomniał o nominacji biskupiej ks. dra Mariana Gołębskiego, który obecnie jako 17 biblista polski został podniesiony do tej godności. Poinformował o uzyskanych tytułach i stopniach naukowych przez biblistów w czasie od ostatniego spotkania.

Obradom przed południem przewodniczył ks. doc. dr hab. Stanisław Włodarczyk (Częstochowa). Referat wygłosił ks. dr Stanisław Haręza (Przemyśl), *Droga Słowa Bożego od jego zrozumienia do inkulturacji*. Natomiast komunikaty przekazali: ks. doc. dr hab. Tadeusz Brzegowy (Kraków), *Pismo święte w liturgii Starego Testamentu* i ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel (Poznań), *Wykorzystanie Biblii w Lectio Divina*. Wszystkie zmierzały do szukania dróg aktualizacji Pisma św. w codziennym życiu chrześcijanina.

Ks. dr Stanisław Haręza podjął problem aktualizacji Biblii w świetle ostatniego dokumentu papieskiego z 1993 r. Akcentował, że aktualizacja orędzia biblijnego związana z misją Kościoła nie może kończyć się na odkrywaniu przesłania, ale musi zmierzać do egzystencjalnego przeżywania. Powszechne zaś czytanie Pisma św. przez wiernych domaga się dobrego komentarza. W referacie mówca zwrócił uwagę na problemy: poprawnej egzegezy tekstu biblijnego zmierzającej do odkrywania w nim prawdy objawionej, biblijnej lekcji aktualizacji kontaktu żywej tradycji uwzględniającej kontekst ekklezjalny w interpretowanym przekazie, znajomości problematyki antropologicznej, wymiaru aktualizacji i jej granic oraz inkulturacji tak będącej dzisiaj na czasie. Orędzie biblijne skierowane jest bowiem do wszystkich ludzi różnych kultur.

Ks. doc. dr hab. Tadeusz Brzegowy przedstawił obraz kultu bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym po upadku obu królestw Izraela. Centrum kultu stanowiła wówczas Jerozolima. W referacie omówił problem Jerozolimy i miejsca kultu, pozycji króla w kulcie, kapłaństwa i jego socjalnej kontroli, kierunku nadawanego przez kapłaństwo jerozolimskie, eliminacji kultów pogańskich, pozycji lewitów. Akcentował przede wszystkim istotę kultu jahwistycznego.

Ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel akcentował codzienne czytanie Pisma św. jako powrót do starej praktyki Kościoła pierwszych wieków. Przypomniał zalecenie Piusa XII, aby wszyscy duchowni codziennie czytali Pismo św. łącząc je z medytacją. Ostatnia *Instrukcja* zaleca indywidualną i duchową lectio divina, gdyż ubogaca ona życie wewnętrzne i dynamizuje działalność apostołską. Lectio divina musi bowiem wprowadzać w atmosferę modlitwy.

Po południu obradom przewodniczyła s. doc. dr hab. Ewa Józefa Jezierska OSU (Wrocław). Referat wygłosił ks. dr hab. Antoni Packer (Tarnów), *Teoria i alegoria w egzegezie starożytnego Kościoła*. Z komunikatem wystąpił o. dr Ryszard A. Sikora OFM (Lublin), *Pismo święte w liturgii chrześcijańskiej*.

Ks. dr hab. Antoni Packer mówił o św. Pawle jako pierwszym w chrześcijaństwie posługującym się alegorią oraz wielu jego naśladowcach wśród pisarzy pierwszych wieków Kościoła. Przez alegorię chciano zdobywać ludzi dla Chrystusa. Referent ukazał podobieństwa i różnice w posługiwaniu się alegorią, ale również różnice pomiędzy alegorią pogańską

a chrześcijańską. To Duch Święty obierał formę, aby prawda przedstawiona ludziom mogła być przez nich rozumiana i przyjęta.

O. dr Ryszard A. S i k o r a OFM zwrócił uwagę na wykorzystanie tekstu biblijnego w liturgii, bowiem od samego początku stanowił on integralną część liturgii eucharystycznej, sakramentalnej i uświęcenia dnia. Ostatni dokument papieski podkreśla, że liturgia stanowi najlepszą formę spotkania człowieka z tekstem biblijnym. Posługiwanie się tekstem biblijnym w liturgii jest przypomnieniem tego, co powiedziano o więzi Biblii z liturgią w dokumentach soborowych.

Pierwszy dzień obrad zakończono apelem jasnogórskim w kaplicy seminaryjnej. Podczas niego maryjną refleksję prowadził o. mgr Anastazy G ę g o t e k OCD (Lublin).

Drugi dzień obrad rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem ks. bpa dra Ryszarda K a r p i ń s k i e g o z Lublina. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Ryszard R u b i n k i e w i c z SDB (Lublin) koncentrując się w niej na słowach Apostoła Narodów wyrażających radość z głoszenia Ewangelii Chrystusowej.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. doc. dr hab. Antoni T r o n i n a (Lublin). Referat wygłosił ks. prof. dr hab. Michał C z a j k o w s k i (Warszawa), *Pismo święte w dialogu ekumenicznym*. Ks. doc. dr hab. Jerzy C h m i e l (Kraków) wystąpił z komunikatem *Pismo święte w duszpasterstwie*.

Ks. prof. dr hab. Michał C z a j k o w s k i ukazywał, że Biblia łączy wszystkich ludzi. Słowo zawarte w Piśmie św. służy bowiem jedności. Dążąc do zjednoczenia trzeba otworzyć Pismo św. Mówca zwrócił uwagę na troskę o wspólne odszukiwanie w tekście biblijnym centrum życia, którym jest Chrystus. Do zjednoczenia powinny nas prowadzić wspólne przekłady Biblii, komentarze, ekumeniczne wydania tekstów biblijnych, nabożeństwa i ekumeniczne święto Biblii.

Ks. doc. dr hab. Jerzy C h m i e l opierając się na dokumencie Stolicy Apostolskiej chciał ukazać potrzebę oraz sposoby posługiwania się i wykorzystania Pisma św. w duszpasterstwie. Mówił o trzech rodzajach hermeneutyki stosowanej przez duszpasterzy polskich: katechezie biblijnej, apostołstwie biblijnym i homilii biblijnej. Ubiblijnona katecheza powinna prowadzić do spotkania z Chrystusem, stąd nieodzowna w niej jest aktualizacja słowa biblijnego. W apostołstwie biblijnym zwracał uwagę na różne formy spotkania ze Słowem Bożym: tygodnie biblijne, czasopisma i książki z tego zakresu. Lekturę i studium Pisma św. w rodzinie widział jako podstawowy zrab rodzajego się apostołstwa biblijnego.

Po każdym referacie i komunikacie miała miejsce ożywiona dyskusja.

Ustalono, że spotkanie w 1997 r. odbędzie się w Przemyślu, w dniach 18–19 września. Jako tematykę jego wysuwano problem rodzajów literackich w Piśmie św. lub Pięcioksięgu i nowych spojrzeń na jego interpretację. Proponowano zaprosić na nie biblistów z Ukrainy i Słowacji.

Uczestnicy spotkania w pierwszym dniu zwiedzili wystawę poświęconą królowi Sobieskiemu w miejscowym muzeum, katedrę radomską oraz kościół św. Kazimierza.

Pierwszy dzień obrad kończyło wystąpienie prof. Fahrnera (Dallas) z USA sygnalizujące o podjętych krokach nad przygotowaniem międzynarodowego

dowego komentarza biblijnego, opracowywanego przez biblistów świata. Profesor zachęcał polskich biblistów do udziału w pracach nad nim. Zespół redakcyjny wersji polskiej tworzą: ks. bp St. Gądecki, ks. prof. R. Rubinkiewicz SDB i ks. dr W. Chrostowski.

Przedstawiciele różnych wydawnictw katolickich poinformowali o nowych publikacjach biblijnych.

W spotkaniu w Radomiu brało udział 71 biblistów z całej Polski. Uczestniczyło w nim 4 księży biskupów.

Kraków

Ks. TADEUSZ MATRAS

BIBLIŚCI UCZESTNICZĄCY W SPOTKANIU W RADOMIU

1. o.	Arndt Marian OFM	57 300	Kłodzko, ul. Daszyńskiego 1
2. ks.	Bednarz Michał	33 100	Tarnów, Pl. Katedralny 1/8
3. ks.	Bielecki Stanisław	25 516	Kielce, ul. IX Wieków 15 a
4. ks.	Bogacz Roman	30 647	Kraków, ul. Witosa 9
5. ks.	Brzegowy Tadeusz	33 100	Tarnów, ul. Kapitulna 2
6. ks.	Chmiel Jerzy	31 012	Kraków, ul. św. Marka 10
7. ks.	Chrostowski Waldemar	02 130	Warszawa, ul. Gorlicka 5/7
8. ks.	Czajkowski Michał	00 132	Warszawa, ul. Grzybowska 16-22/912
9. o.	Czarniak Władysław OFM	34 130	Kalwaria Zebrzydowska, ul. Bernardyńska 46
10. o.	Czoska Melchior OFM	40 563	Gdańsk-Nowy Port, ul. Oliwska 2
11. o.	Dąbek Tomasz OSB	30 375	Kraków-Tyniec, ul. Benedyktyńska 37
12. ks.	Dreja Antoni	41 809	Zabrze, ul. Sikorskiego 102
13. ks.	Dyrda Jan	66 001	Zawada
14. bp	Gądecki Stanisław	62 200	Gniezno, ul. J. Łaskiego 2
15.	Gajownik Marek	26 600	Radom, ul. Sowińskiego 13/24
16. o.	Gęgotek Anasztazy OCD	20 467	Lublin, ul. Świętochowskiego 14
17. ks.	Godlewski Zbigniew	02 134	Warszawa, ul. 1 Sierpnia 28/24
18. ks.	Hałas Stanisław SCJ	30 715	Kraków, ul. Saska 2
19. ks.	Hanelt Tadeusz	62 200	Gniezno, ul. Seminarystyczna 2
20. ks.	Jachym Jan	82 038	Łódź, ul. św. Antoniego 4
21. o.	Jankowski Augustyn OSB	30 375	Kraków-Tyniec, ul. Benedyktyńska 37
22. ks.	Jelonek Tomasz	31 127	Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
23. s.	Jezińska Ewa Józefa OSU	50 140	Wrocław, pl. Nankiera 16
24.	Kantor Maria	30 306	Kraków, ul. Konfederacka 6
25. bp	Karpiński Ryszard	20 950	Lublin, ul. Królewska 10
26. ks.	Kempiak Ryszard	50 377	Wrocław, Pl. Grunwaldzki 3
27. ks.	Kiedzik Mirosław	85 061	Bydgoszcz, ul. Matejki 1
28. ks.	Klimek Piotr	04 175	Warszawa, ul. Ostrobramska 72

29. ks. Koncewicz Tadeusz SDS 55 038 Osola, Bagno 31
30. ks. Kondracki Andrzej SDB 20 104 Lublin, ul. Misjonarska 4
31. ks. Kończak Adam 27 600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 6
32. ks. Kowalczyk Andrzej 80 330 Gdańsk-Oliwa, ul. Cystersów 1
33. ks. Koziół Stanisław 37 450 Stalowa Wola,
ul. Metalowców 17/57
34. ks. Kucharski Jacek 26 600 Radom, ul. Młyńska 23/15
35. o. Langkammer Hugolin OFM 20 039 Lublin,
ul. ks. Radziszewskiego 7
36. ks. Leks Paweł SCJ 30 864 Kraków, ul. Smolenia 60
37. ks. Łach Jan 01 842 Warszawa, ul. Reymonta 19/298
38. ks. Magda Michał SVD 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
39. ks. Małecki Zdzisław 42 200 Częstochowa, ul. św. Barbary 41
40. ks. Matras Tadeusz 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4
41. ks. Mędała Stanisław CM 00 047 Warszawa,
ul. Krakowskie Przedmieście 3
42. bp Odzimek Adam 26 600 Radom, ul. Sienkiewicza 13
43. ks. Ordon Hubert SDS 20 057 Lublin, ul. Junoszy 7
44. ks. Paciorek Antoni 20 436 Lublin, ul. Kunickiego 128/130
45. ks. Pick Józef 83 113 Turze 23
46. Piekarcz Danuta 30 003 Kraków, ul. Lubelska 13/34
47. Pieniężny Paweł 20 950 Lublin, ul. Niecała 8/113
48. ks. Pisarek Stanisław 40 050 Katowice, ul. gen. Zajączka 2
49. ks. Poniży Bogdan 60 830 Poznań, ul. Krasińskiego 11/2
50. ks. Preder Bronisław 42 207 Częstochowa, ul. Okrzei 41
51. ks. Pytel Jan Kanty 60 348 Poznań, ul. Skarbka 23
52. ks. Rakocy Waldemar CM 20 803 Lublin, ul. Warszawska 31/26
53. ks. Rostkowski Zbigniew 17 312 Drohiczyn, ul. Kościelna 10
54. ks. Rubinkiewicz Ryszard SDB 20 129 Lublin, ul. Kalinowszczyzna 3
55. ks. Rumianek Ryszard 00 322 Warszawa,
ul. Krakowskie Przedmieście 52/54
56. ks. Sieg Franciszek SJ 02 532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61
57. o. Sikora Ryszard OFM 20 002 Lublin,
ul. Krakowskie Przedmieście 42
58. bp Skucha Piotr 41 200 Sosnowiec, ul. Orla 19
59. ks. Strus Andrzej SDB Rzym, Piazza Ateneo Salesiano 1
60. ks. Sulowski Julian SJ 02 532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61
61. ks. Szymanek Edward TChr 60 962 Poznań, ul. Panny Marii 4
62. ks. Tronina Antoni 05 080 Izabelin k. Warszawy, Laski
63. ks. Warzecha Julian SAC 05 850 Ożarów Mazowiecki,
ul. Kilińskiego 20
64. Widła Bogusław 01 652 Warszawa, ul. Potocka 6/50
65. ks. Witczyk Henryk 20 604 Lublin, ul. Wajdeloty 3/47
66. ks. Włodarczyk Stanisław 42 200 Częstochowa, ul. św. Barbary 43
67. ks. Wodecki Bernard SVD 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
68. ks. Woźniak Jerzy CM 31 150 Kraków, ul. św. Filipa 19
69. ks. Załęski Jan 04 175 Warszawa ul. Ostrobramska 72
70. ks. Zawiszewski Edward 83 130 Pelplin, Plac Mariacki 7
71. Ziółkowski Zenon 04 493 Warszawa, ul. Szareckiego 6/39

INAUGURACJA EKUMENICZNEGO PRZEKŁADU BIBLI W JĘZYKU POLSKIM

W dniu 17. lutego 1997 r. w Muzeum Kolekcji im. Jana Pawła II Fundacji im. J. Z. Porczyńskich w Warszawie miała miejsce uroczysta prezentacja pierwszego wydania ekumenicznego przekładu Ewangelii według św. Mateusza.

Ekumeniczny przekład Pisma św. jest wspólnym dziełem zespołu tłumaczy z Kościoła Katolickiego, Prawosławnego, Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Metodystycznego, Polskokatolickiego, Starokatolickiego Mariawitów, Adwentystów Dnia Siódmego, Baptystów i Zielonoświątkowego. Polski przekład ekumeniczny Biblii zaczęto od przekładu Ewangelii Mateuszowej: Ewangelie bowiem zajmują miejsce najwybitniejsze. Są głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela (por. Konstytucja Soboru Wat. II *Dei Verbum*, 18).

Komitet Redakcyjny Polskiej Biblii Ekumenicznej żywi nadzieję, że całe Pismo św. w edycji ekumenicznej zostanie wydane na Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa w 2000 roku. Podczas ostatniej podróży apostołskiej Ojca św. Jana Pawła II do Polski udało się zaprezentować Papieżowi we Wrocławiu, z okazji spotkania ekumenicznego 31. maja 1997 r., następny zeszyt: Ewangelię według św. Marka. W czasie tej wspólnej Modlitwy Ekumenicznej Jan Paweł II powiedział: „W Imię Jezusa proszę o wspólne chrześcijańskie świadectwo (...) Znakiem tego wspólnego świadectwa jest braterska współpraca na polu ekumenicznym w Polsce (...) Przygotowujecie ekumeniczny przekład Pisma św. Prywatna inicjatywa kilku osób zamieniła się w oficjalną międzykościelną współpracę. Rezultatem tej współpracy jest opublikowany przez Towarzystwo Biblijne w dniu siedemnastym lutego bieżącego roku ekumeniczny przekład Ewangelii św. Mateusza. Żywimy nadzieję, że całe Pismo św. w edycji ekumenicznej ukaże się z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000”.

Tłumaczom i organizatorom Polskiej Biblii Ekumenicznej niech towarzyszy – jakby w formie życzeń – nasza modlitwa!

J. Ch.

KOMUNIKAT TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE

Dnia 8 kwietnia 1997 r. w Warszawie Falenicy obradował Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce (KKTbWP) w skład którego wchodzi przedstawiciele 12 Kościołów: Kościoła Katolickiego, Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Chryścijan Baptystów, Kościoła Zielonoświątkowego, Kościoła Zborów Chrystusowych i Kościoła Anglikańskiego w Polsce.

Posiedzenie otworzył modlitwą i czytaniem Pisma Św. ks. Jerzy Banak (Kościół Katolicki, wiceprzewodniczący KKTbWP). Na wstępie wygłosił słowo wprowadzające i powitał ks. bp Zdzisława Trandę (Kościół Ewangelicko-Reformowany) oraz ks. bp seniora Janusza Narzyńskiego (Kościół Ewangelicko-Augsburski) – Patrona Towarzystwa Biblijnego w Polsce.

KKTbWP wysłuchał, wygłoszonego przez ks. Jerzego Banaka wspomnienia o śp. ks. prof. Witoldzie Benedyktowiczu – Przewodniczącym KKTbWP, zmarłym w Warszawie w dniu 22 stycznia 1997 roku. Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Biblijnego w Polsce zatytułowane: „O pojednanie i jedność Ludu Bożego w naszej posłudze biblijnej”, obejmujące okres od 27 listopada 1996 roku do 7 kwietnia 1997 roku, przedstawiła Dyrektor Generalny Towarzystwa Biblijnego, Barbara Enholc-Narzyńska. W obszernym wystąpieniu omówiono pozytywne przyjęcie w środowisku katolickim oraz innych Kościołów, ekumenicznego przekładu Ewangelii św. Mateusza, wydanego wspólnie przez Redakcję Naukową Biblii Tysiąclecia i Towarzystwo Biblijne w Polsce. Ponadto wyrażono podziękowanie prasie kościelnej i świeckiej, Polskiemu Radiu i Telewizji za żywe zainteresowanie się tym wydarzeniem.

Na przyjazd Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II do Polski przygotowywany jest ekumeniczny przekład Ewangelii św. Marka. W dyskusji nad sprawozdaniem podkreślono ekumeniczny wymiar pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny i jej znaczenie dla całej wspólnoty chrześcijańskiej w naszym kraju. KKTbWP zobowiązał Prezydium Towarzystwa Biblijnego do nawiązania kontaktu z przedstawicielami Kościoła Katolickiego, odpowiedzialnymi za program i organizację pielgrzymki.

KKTbWP przyjął do wiadomości sprawozdanie finansowe za 1996 rok i uchwalił budżet na rok 1997.

Po dyskusji dokonano wyboru nowego Przewodniczącego Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Na wniosek Prezydium Przewodniczącym KKTbWP został ks. bp Zdzisław Tranda z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Wybór był jednomyślny. Ks. bp Zdzisław Tranda od 1978 roku Zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce, studiował na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Pastor w Zelowie w latach 1952–1982, w Warszawie od 1982 roku. Radca Konsystorza w latach 1955–1978. Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej

w latach 1990–93. Członek krajowych i zagranicznych organizacji ekumenicznych i społecznych. Autor licznych prac z zakresu ewangelizacji i ekumenizmu. Znany kaznodzieja, troskliwy duszpasterz.

KKTBwP wyłonił dwa zespoły, którym powierzył sprawę powołania Ekumenicznego Stowarzyszenia Miłośników Pisma Świętego oraz organizację sesji naukowej w Warszawie pt. „Pismo Święte, a jedność Kościoła”.

Obrazy zakończono modlitwą oraz błogosławieństwem, którego udzielił ks. bp Zdzisław Tranda, Przewodniczący KKTBwP.

TOWARZYSTWO BIBLIJNE W POLSCE

R E C E N Z J E

THE ANCHOR BIBLE DICTIONARY, wyd. 1 David Noel Freedman (1992)

W 1992 roku na rynku księgarskim ukazał się nowy amerykański słownik biblijny: *The Anchor Bible Dictionary*. Jest on związany z serią komentarzy biblijnych *The Anchor Bible Critical Commentaries*. Prace nad nowym słownikiem rozpoczęto na początku lat 80-tych. Założenia jakie wtedy postawiono były następujące: 5 tomów, 5 lat, 500 współpracowników, 5000000 słów. Wydawcy pragnęli zachować tradycję wcześniej wydanych a sprawdzonych już dzieł: *The Hastings' Dictionary of the Bible* (wydany w 5-ciu tomach w latach 1898–1904) i bardzo znanego słownika *Interpreter's Dictionary of the Bible* – także wydanego w 5-ciu tomach, z czego 4 pierwsze wydano w 1962 roku a piąty – suplement w 1976 roku (*The Anchor Bible Dictionary*, red. David Noel Freedman, Doubleday 1992, t. I, s. XXXV).

Realizacja dzieła przekroczyła zamierzenia. W intencjach wydawcy nowy słownik miał być dziełem epokowym. Przy tworzeniu tego dzieła pomagali studenci i pracownicy Uniwersytetu w Michigan. Wydawca zaprosił do współpracy prawie 1000 naukowców, specjalistów z całego świata, aby hasła zostały opracowane ze szczególną znajomością i fachowością zagadnień. Słownik opracowany jest przez naukowców różnych dyscyplin naukowych, autorzy redagowali hasła z punktu widzenia różnych religii i kultur.

Redaktorem serii jest David Noel Freedman. Głównymi konsultantami dzieła są:

Hans Dieter Betz (w zakresie religii grecko-rzymskiej), profesor studiów nad Nowym Testamentem Uniwersytetu w Chicago,

James H. Charlesworth (w zakresie tekstów apokryficznych) profesor języka i literatury Nowego Testamentu w Seminarium Teologicznym w Princeton,

Frank Moore Cross (w zakresie Starego Testamentu), profesor języka hebrajskiego oraz języków orientalnych Uniwersytetu Harvarda,
William G. Dever (w dziedzinie archeologii), profesor archeologii Bliskiego Wschodu i antropologii Uniwersytetu w Arizonie,
A. Kirk Grayson (w dziedzinie literatury terenów Mezopotamii i Asyrii), profesor Uniwersytetu w Toronto,
Peter Machinist (w zakresie języków i kultury bliskowschodniej), profesor języków i cywilizacji bliskowschodnich Uniwersytetu Harvarda,
Abraham J. Malherbe (w zakresie Nowego Testamentu), profesor krytyki tekstu i hermeneutyki Nowego Testamentu Uniwersytetu w Yale,
Birger A. Pearson (w zakresie wczesnego chrześcijaństwa), profesor studiów religijnych Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Barbara,
Jack M. Sasson (w dziedzinie religioznawstwa), profesor studiów religijnych Uniwersytetu w Północnej Karolinie,
William R. Schoedel (w zakresie wczesno-chrześcijańskiej literatury), wykładowca Uniwersytetu w Illinois w Urbana-Champaign.

Spośród pozostałych autorów haseł należy wymienić:

H. Cazelles (profesora Instytutu Katolickiego na Sorbonie w Paryżu), J.J. Collinsa (qumranologa, profesora Uniwersytetu Notre Dame), J. Mas-syngbaerde Ford (specjalistę od Apokalipsy, profesora Uniwersytetu Notre Dame), M. Görga (profesora egzegezy biblijnej Uniwersytetu w Monachium, redaktora „Biblische Notizien”), K. Kocha (profesora Starego Testamentu Uniwersytetu z Hamburgu), J.M. O'Connor (profesora École Biblique w Jerozolimie), R. Northa (profesora archeologii i egzegezy Starego Testamentu Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie), R. Penna (profesora egzegezy Nowego Testamentu Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie), J.C. Vanderkama (qumranologa, profesora na państwowym Uniwersytecie w Północnej Karolinie). Na długiej liście współpracowników znajdujemy nazwiska dwóch polskich uczonych: ks. profesora Ryszarda Rubinkiewicza kierownika Instytutu Biblijnego na KUL-u oraz profesora Michała Gawlikowskiego pracującego w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Słownik jest przeznaczony dla nowego pokolenia zainteresowanych studium Biblii. Redaktorzy dzieła zwracają uwagę, że jest to pierwszy tego typu słownik, który wydano po drugim, bo po 30-letnim odstępie czasu od *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Dzieło składa się z 6-ciu tomów: tom I: A–C s. LXXVIII + 1232 (strona tytułowa, lista głównych konsultantów, wydawcy, lista współpracowników, wstęp, uwagi dotyczące korzystania ze słownika oraz wykaz skrótów), tom II: D–G s. 1100, tom III: H–J s. 1135, tom IV: K–N s. 1162, tom V: O–Sh s. 1230, tom VI: Si–Z s. 1176. Słownik zawiera ponad 6000 haseł, ponad 7000000 słów. Na okładkach znajdują się mapy terenów Bliskiego Wschodu z dokładną lokalizacją archeologicznych i biblijnych miejsc. Oprócz tekstów biblijnych protokanonicznych autorzy omawiają teksty deuterokanoniczne i apokryfy np. traktaty z Nag Hammadi, zwoje znad Morza Martwego, dzieła rabinackie wczesnego okresu oraz z pism Ojców Kościoła. Granica czasowa omawianych tekstów określona jest na IV wiek po Chrystusie. Każda osoba, miejsce, bóstwo czy przedmiot ma swoje hasło. Nagłówki haseł są według *Revised Standard Version* lub są transliteracją według oryginału hebrajskiego, aramejskiego

lub greckiego. Każde hasło składa się z nagłówka, który oprócz nazwy angielskiej zawiera nazwę-brzmienie według tekstu, hebrajskiego lub ze Zwojów z Qumran, bądź Nag Hammadi, Septuaginty lub grecki Nowego Testamentu itp. Po tekście hasła umieszczona jest bibliografia. Gdy dane dzieło jest przygotowane w druku nosi oznaczenie „fc” (od ang. forthcoming). Przy miejscach geograficznych określone są współrzędne geograficzne np.: Amarna, Tell El- (27°38'N; 30°52'E).

Przy tak szczegółowym opracowaniu tematyki biblijnej, szkoda, że autorzy nie umieścili indeksu. Ponadto jest niedostępna, a zapowiedziana edycja tego słownika na dysku kompaktowym (*The Anchor Bible Dictionary*, t. 1, s. XXXIX).

Chorzów

Ks. ANDRZEJ MOZGOL

HUBERT RITT *Offenbarung des Johannes*, Würzburg 1988, wydanie 2.

Koniec XX wieku napawa wielu ludzi niepokojem. Nasila się aktywność sekt i ugrupowań zwłaszcza przepowiadających i siejących zgrozę czasów ostatecznych. U wielu chrześcijan i ludzi czytających Pismo Święte wzrosło zainteresowanie Księgą Apokalipsy Św. Jana Apostoła. W ostatnim czasie na rynku księgarskim ułazały się również książki poświęcone tematyce ostatniej księgi kanonu chrześcijańskiego (P. Prigent, *Spojrzenie na Apokalipsę*, Warszawa 1986, R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, [w:] *Biblia o przyszłości*, Lublin 1981, S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima*, Warszawa 1989, S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992, Cz. Ryszka, *Apokalipsa i miłosierdzie*, Bytom 1996, A. Tronina, *Apokalipsa Orędzie Nadziei*, Częstochowa 1996, E. Ehrlich, *Apokalipsa Księga Poczieszenia*, Poznań 1996).

Także nowe wydanie Wstępu od Nowego Testamentu zawiera rozdział poświęcony Księdze Apokalipsy (F. Gryglewicz, S. Mędała, *Apokalipsa św. Jana* [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Pallottinum 1996 s. 513–538). Brak jednak jakiegoś nowego komentarza, który przeprowadziłby zainteresowanego czytelnika przez kolejne zdania, perykopy i obrazy Apokalipsy św. Jana Apostoła (w języku polskim ukazała się D. Mollat, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, oryginał wydano w Paryżu w 1982. W wyżej wspomnianym Wstępie do Nowego Testamentu umieszczono tę książkę przy komentarzach. Jednak nie jest to komentarz i w takiej formie jak np. z serii komentarzy KUL-owskich). Najmłodszym komentarzem zdaje się być z serii *Die Neue Echter Bibel* komentarz, który napisał H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* wydany w Würzburgu w 1988 (wydanie 2).

Autor Hubert Ritt jest profesorem Nowego Testamentu na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Bonn oraz ponadto prowadzi zajęcia na uniwersytecie w Münster. Przedtem pracował w Uniwersytecie w Würzburgu. Był również wykładowcą teologii biblijnej w Wuppertalu. Spośród licznych jego

prac należy wymienić *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (wyd. 1979) oraz biblijno-liturgiczne rozważania *Weizenkorn* (wydawane od 1982) i *Gottes Volk* (wydawane od 1986). W 1987 roku wydał *Einleitung in das Neue Testament*.

Książka *Offenbarung des Johannes* jest 21 tomem serii komentarzy *Die Neue Echter Bibel*. Seria komentuje tekst Pisma św. (Einheitsübersetzung) wykorzystywany w liturgii, przepowiadaniu i katechezie a zawarty w niemieckim lekcjonarzu mszalnym i podręcznikach do nauczania religii. Komentarze *Die Neue Echter Bibel* są wielką pomocą dla tych, którzy posługują się takim tekstem.

Objawienie św. Jana jest jedynym tekstem apokaliptycznym w kanonie Nowego Testamentu. Apokalipsa jest odzwierciedleniem ówczesnego dramatu prześladowania chrześcijan, jak również posiada głęboko teologiczną wymowę. Ten podręczny komentarz do Apokalipsy umożliwi czytelnikowi przerażonemu jej wizjami zrozumieć i poznać teologiczną wymowę księgi. Komentarz zawiera potrzebne informacje dla owocnego i zrozumiałego studium Apokalipsy. Czytelnik po takiej lekturze otrzymuje obraz Boga, który wzmacnia nadzieję, gdy samemu trzeba pokonać trudności, jakie dziś niesie świat.

Komentarz ten zawiera wprowadzenie s. 5–14), które składa się z 5 części:

1. „Erklären” und „verstehen” (wyjaśnienie i zrozumienie s. 5),
2. Apokalypsen sind Krisentexte (apokalipsy są tekstami czasu kryzysu (s. 6–8),
3. Die „christliche” Apokalypse (chrześcijańska Apokalipsa (s. 8–9),
4. Zum Aufbau des Werkes (struktura dzieła (s. 9–12),
5. Der Verfasser und das Schicksal seines Werkes (autor i los jego dzieła (s. 13–14).

Następnie na s. 14–15 znajduje się wykaz bibliografii (komentarze, główne dzieła o Apokalipsie oraz literatura dotycząca zagadnień historycznych odniesień w sztuce). Na stronicach 17–120 zawarty jest tekst Księgi Apokalipsy a pod nim komentarz. Na marginesie tekstu biblijnego umieszczone są odnośniki do cytowanych fragmentów innych ksiąg Pisma Świętego. Na końcu komentarza znajduje się wykaz używanych skrótów.

Ritt już we wstępie stara się wprowadzić czytelnika w problematykę i charakter Księgi Apokalipsy. Najpierw ukazuje konieczność odpowiedniego przygotowania do lektury tej księgi. Następnie wyjaśnia genezę apokaliptycznego nurtu w starożytnej literaturze oraz w żydowskich tekstach biblijnych i pozabiblijnych. Autor ukazuje historyczne realia, które przyczyniły się do rozwoju apokalipyki. Historyczne rozważania nad tym gatunkiem literackim kończą się na epoce starożytności chrześcijańskiej. Przedmiotem dalszych rozważań jest struktura Księgi Apokalipsy. Godny uwagi jest schemat Księgi Apokalipsy zawarty na 12 stronie. Ukazuje on przejrzyste strukturę i kolejność wizji. Ritt daje tradycyjną strukturę księgi Apokalipsy (Wstęp 1, 1–20; Listy do siedmiu Kościołów 2, 1–3, 22; Część główna apokalipsy: Wydarzenia ostateczne – Sąd – Wypełnienie Bożych planów: 4, 1–22, 5; Zakończenie księgi: 22, 6–21). Szkoda, że autor przedstawia tylko pobieżnie kompozycję tego dzieła. Całe wprowadzenie kończy lapidarne rozważanie nad autorstwem Księgi Apokalipsy.

Schemat i forma komentarza może przypominać naszą polską serię Komentarzy KUL z tym, że brakuje analizy leksykalnej kluczowych słów i zwrotów oraz brak krytyki tekstu. Polski komentarz o. A. Jankowskiego (A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959) ma charakter filologiczny i patrystyczny, czego brak w pracy Ritta. Praca byłaby może bardziej cenna, gdyby zawierała podobną analizę i strukturę jak uczynili autorzy komentarzy w serii *The Anchor Bible* lub *World International Commentary*. Sądzę też, że trzeba przy dzisiejszych możliwościach podać większy zakres bibliografii i umieścić go przy kolejnych rozdziałach lub komentowanych fragmentach.

Chorzów

Ks. ANDRZEJ MOZGOL

KS. FRANCISZEK GRUDNIOK, *Pan idzie z nieba*, Bytom 1997, str. 308.

Omawiana pozycja zasługuje ze wszech miar na uznanie. Przede wszystkim dlatego, że wyrasta z Ewangelii, dokładnie mówiąc z analizy opisów ustanowienia Eucharystii. Dobrze znane są ks. Grudniokowi teksty ustanowienia Eucharystii: Mt 26, 26–30; Mk 14, 22–25; Łk 22, 19–20; 1 Kor 11, 23, 26. Powyższe teksty komentuje w swoich czytankach, omawiając je nie tyle „po wierzchu” ile do „dna”, wydobywając z nich najskryciej ukryte Chrystusowe myśli. Można powiedzieć, że każda niemal czytanką (z których składa się cała książka) nawiązuje do jakiegoś zdania czy słowa Chrystusa i opatruje je swoistym komentarzem. Jest to także oryginalny komentarz, bo sięga do wypowiedzi Ojców Kościoła, (często cytuje św. Augustyna), wielkich mistyków i mistrzów życia wewnętrznego, jak św. Teresa z Awila, św. Franciszek z Asyżu, bł. Faustyna (cytowana bardzo często), Edyta Stein czy M. Teresa z Kalkuty. Na uznanie zasługuje mnóstwo cytowanych wypowiedzi, uczonych, poetów, pisarzy, umarłych czy nawet żyjących współcześnie. Przez te cytaty dostarcza jakby argumentów nie tylko na to jak różni ludzie rozumie i jak podchodzili do Eucharystii, ale jaką rolę Eucharystia spełniała w ich życiu. Jakże często była dla nich słońcem, które ogrzewało ich serca, światłem, które oświecało ich umysły, drogowskazem, który bezbłędnie prowadził ich do celu życia.

Całość omawianej przez siebie problematyki podzielił Autor zupełnie słusznie na sześć części, które sukcesywnie prowadzą czytelnika w pełne zrozumienie i ukochanie Eucharystii. Zaczyna swoje refleksje od ukazania „Jezusa ukrytego” (ss. 9–54), który jest zawsze z nami, obecny w tabernakulum, i nigdy nas nie opuszcza. Dlaczego nas nie opuszcza? Autor odpowiada na to pytanie słowami samego Jezusa: „umiłowawszy swoich do końca ich umiłował” (J 13, 1). Interpretując te słowa Jezusa, Autor słusznie stwierdza, że „Jezus umiłował nas do końca, to znaczy do końca swych ludzkich i boskich możliwości. Więcej już uczynić nie mógł. Do końca wyniszczył się w cierpieniu i męce, zrezygnował nawet z ludzkiego ciała, by je przemienić w eucharystyczne. Chciał, by Go ludzie mogli spożywać, ile tylko zapragną” (s. 99). Podziwiamy prosty styl i język Autora, dzięki któremu

nawet najtrudniejsze sprawy, jak tajemnica Eucharystii, prezentuje w swej książce czytelnikom i trafia do ich przekonania.

Słusznie wychodzi z założenia, aby Eucharystię ukochać, trzeba w nią u w i e r z y ć. Temu zagadnieniu poświęca cały trzeci rozdział swej pracy zatytułowany „Dramat wiary” (ss. 103–164). Akcentując problem wiary w Eucharystię powołuje się tu na słowa św. Augustyna który mówi: „Zapłatą za naszą wiarę będzie to, że będziemy oglądali to, w co wierzymy” (s. 119).

Do Eucharystii trzeba podchodzić z wielką pokorą. Trzeba stale sobie przypominać powiedzenie Jezusa, że „Słowa Twoje Panie są duchem i życiem... Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6, 63.68). Wszystko, co Jezus nam przekazał, jest Prawdą, „Jam jest Droga, Prawda i Życie”. Przekazując jakąś naukę, Autor z wewnętrzną pokorą stwierdza, że nie jest to jego nauka, ale to jest interpretacja słów samego Jezusa. Należy podziwiać, jak przeprowadzając swoją tezę zawsze „chowa” siebie za osobą Jezusa, twierdząc, że nie jest to jego nauka, ale nauka, którą otrzymał od swojego Mistrza. Chcąc tę naukę zrozumieć, trzeba stale sięgać do Biblii i Biblię ukochać. Tu znowu przytacza słowa wielkiego miłośnika Biblii Romana Brandstaettera, który Biblię uważa za najpiękniejszą księgę świata (por. omawiana praca, s. 132).

Ale najlepiej, twierdzi ks. Grudniok, można zrozumieć Eucharystię, gdy się człowiek m o d l i do ukrytego w tabernakulum Boga. Modlitwa usuwa wątpliwości, wyjaśnia cały szereg problemów, pozwala na nawiązanie serdecznego kontaktu z Bogiem. Temu zagadnieniu poświęca Autor rozdz. IV swej pracy zatytułowany „W kręgu modlitwy” (ss. 165–206). Wszystko w tym rozdziale jest ważne. Uderza przy czytaniu tego rozdziału mocne podkreślenie roli i znaczenia medytacji (s. 191). Bardzo słusznie stwierdza ks. Grudniok, że medytacji nie można zamknąć w klasztorze. Ona musi być naszym chlebem powszednim, jest nam tak potrzebna jak aktywność zewnętrzna, a może jeszcze bardziej (s. 191). Jest największym majątkiem człowieka, wobec której wszystkie inne skarby są niczym. Umacnia nasz kontakt z Bogiem, który jest źródłem wszelkiego dobra i szczęścia (tamże).

Książkę kończy rozdział VI zatytułowany „Brama życia” (ss. 259, 302). Bardzo słusznie refleksje tego rozdziału Autor opiera o analizę listu św. Pawła do Filipian (3, 20–4, 1). Ciągłe podstawą stawianych przez Niego wniosków są teksty Pisma świętego. Stanowią one dla Autora nieodparty zestaw argumentów potwierdzających słuszność głoszonych przez Niego twierdzeń. Ta argumentacja musi przekonać każdego, nawet wątpiącego, czytelnika.

Na specjalne podkreślenie zasługuje ujęcie problematyki Eucharystii w krótkie, dwustronicowe czytanki. Każda czytanka zawiera bogactwo myśli teologicznych i co najważniejsze zawiera egzystencjalne zastosowanie. Krótko mówiąc czytając te refleksje nie można wobec nich przejść obojętnie. Trzeba zakończyć wszystko praktycznym postanowieniem, które powinno się zrealizować w życiu. Ks. prałatowi Grudniokowi za tę pozycję należy się podziękowanie i szczerza wdzięczność.

STUDIES IN ANCIENT ART AND CIVILIZATION 7. Edited by J. Śliwa (Studia z Archeologii Śródziemnomorskiej, zeszyt 18. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Prace Archeologiczne), Kraków 1995 (1996).

W recenzowanym zeszycie zostało pomieszczonych osiem prac z zakresu archeologii śródziemnomorskiej, a w tym archeologii Palestyny (notabene: termin Palestyna jest rozumiany w sensie geograficzno-historycznym, tzn. obejmującym dzisiejszy Izrael, Zachodni Brzeg i Jordanię). Bibliotę zainteresują przede wszystkim artykuły z zakresu archeologii palestyńskiej.

O. Keel (Fryburg Szwajc.) pisze o skarabeuszach ze Średniego Brązu w Palestynie. Obecność tam tych przedmiotów świadczy o żywych kontaktach handlowych i kulturowych pomiędzy Egiptem a Palestyną od 12 do 15 dynastii, czyli w 1. połowie II tysiąclecia.

B. Dąbrowski (Kraków) opisuje znalezione fragmenty terakoty z wykopalisk w Tell Jawa (Jordania) w sezonie 1989 i 1991. Tenże autor wespół z kolegami z Krakowa i Berrien Springs daje sprawozdanie z wykopalisk cmentarnych z okresu rzymskiego i bizantyjskiego koło Tell el-'Umeiri w sezonie 1994, w ramach tzw. *Madaba Plains Project*. W projekcie tym uczestniczą polscy archeolodzy z Krakowa i Warszawy (szerzej na ten temat zob. B. Dąbrowski, *Madaba Plains Project. Współczesna ekspedycja archeologiczna w Palestynie*, [w:] *Munus Amicitiae*. Studia archeologiczne poświęcone pamięci Olgi Hirsch-Dyczek pod red. J. Śliwy, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994, ss. 83–102).

Redaktor tomu, archeolog Uniwersytetu Jagiellońskiego, J. Śliwa daje wstępne opracowanie katalogu skarabeuszy i skaraboidów z kolekcji Zygmunta Freuda w Londynie (Freud Museum), opisując cylinder z okresu Chefrena (IV dynastia).

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KSIEGA IMION I ŚWIĘTYCH. Opr. H. Fros SI i F. Sowa. Tom 1 (A–C), Wyd. WAM, Kraków 1997, ss. XXIV+580 szp.

Ukazał się pierwszy tom zaplanowanej na wiele tomów encyklopedii czy repertorium imion i świętych w języku polskim. Autorów nie trzeba przedstawiać, zdobyli „ostrogę” hagiograficzno-onomastyczne przez publikację *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny* (Kraków 1975, trzykrotne wznowienia). W przedmowie Autorzy zawarli program swego opracowania, na tyle imponujący, co dyskretny. Uderza zwłaszcza zapowiedź ścisłego „sita” historycznego; to dobrze, bo legend, złotych i innych – mamy już wiele.

Recenzując pokrótce ten pierwszy wolumen starannie wydany, chciałbym wskazać na dwa, moim zdaniem, ważne momenty.

Po pierwsze zaczyna wychodzić cenne vademecum w języku polskim dla badaczy, zarówno teologów, jak i wszystkich humanistów, którzy badają

dzieje kultury judeo-chrześcijańskiej. Ale będzie to również źródło dla duszpasterzy, katechetów, ludzi słowa i sztuki. Po wtóre, jest to przedsięwzięcie ekumeniczne, gdyż zawiera imiona świętych uznawanych jeszcze przez wszystkie kościoły chrześcijańskie przed rozłamem.

Autorzy rozsądnie ograniczyli swoją kwerendę po rok 1992, zostawiając resztę swoim następcom. Postępując wedle ewangelicznej zasady „colligite fragmenta, ne pereant”, nie pozwolą zapewne, ażeby popadły w zapomnienie takie polskie opracowania, wydane w Ossolineum jak: *Słownik imion* (wyd. 2: 1991) czy J. Bubak, *Księga naszych imion* (1993).

Wyrażając radość z powodu takiego przedsięwzięcia, trzeba się będzie bronić przed troską, czy następne tomy będą się rychło ukazywać. Dlatego zachęcam do modlitwy o zdrowie i siłę dla Autorów, o wytrwałość i fundusze dla Wydawnictwa WAM, a także o sponsorów, czyli – jak się to dawniej mawiało – mecenasów, którzy by zechcieli wspierać to godne tertii millennii przedsięwzięcie edytorskie.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

ANAMNESIS. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, nr 1(8) 1996.

Ukazało się nowe czasopismo: kwartalnik „Anamnesis” jako biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, która działa wedle nowego Statutu Konferencji Episkopatu Polski z dnia 23. 04. 1996. Czasopismo to ukazuje się już od 1994 r. (siedem zeszytów), ale dotąd był to wewnętrzny biuletyn dla biskupów. Zeszyt 8 pojawił się nie tylko w zmienionej szacie, ale „z nowym zamysłem redakcyjnym”. Jest adresowane do „dyrektorów diecezjalnych wydziałów duszpasterstwa ogólnego, do wykładowców seminariów duchownych i uniwersyteckich wydziałów teologicznych, do bibliotek seminariów diecezjalnych i zakonnych, do domów zakonnych i nowicjatów – a więc wszędzie tam, gdzie może się znów rozpocząć odnowa Kościoła przez pogłębienie świadomości uczestnictwa w Liturgii” (słowo od Redakcji, s. 6). Redaktor naczelny biuletynu, biskup sandomierski i przewodniczący Komisji, Wacław Świerżawski, profesor liturgiki w PAT, zaprasza „do współpracy wszystkich polskich liturgistów, teologów, katechistów, katechetów, duchownych i świeckich – i wszystkich duszpasterzy miłujących Źródło i Szczyt życia Kościoła” (tamże, s. 11).

Omawiany zeszyt 8 „Anamnesis” zawiera materiały z sympozjum katechumenalnego w Sandomierzu 1996 na temat katechumenatu: dlaczego i jak wprowadzać katechumenat w diecezjach i parafiach? Zeszyt następny (9) ma być poświęcony inicjacji i reinicjacji chrześcijańskiej. Adres Redakcji: 27–600 Sandomierz, ul. Mariacka 7. Administracja: Wydawnictwo Diecezjalne Hodie, 27–600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 4.

Dla nowego czasopisma liturgicznego „Anamnesis” najlepsze życzenia od jubileuszowego „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”!

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE

wydają:

1. Ks. STEFAN KOPEREK CR, *OCZEKUJĄC NA 46. MIĘDZYNARODOWY KONGRES EUCHARYSTYCZNY*
Kraków 1997, str. 88
2. Ks. BOGDAN KUTA SCJ – O. STANISŁAW KAŁDON OP
– Ks. STANISŁAW BEDROWSKI, *KAZANIA REKOLEKCYJNE DLA MŁODZIEŻY*
Kraków 1997, str. 134
3. O. JAN MAZUR OSPPE, *REKOLEKCJE NOWOWIEJSKIE*
Kraków 1996, str. 110
4. Ks. JOHANNES PINSK, *ŚWIAT I SAKRAMENTY*
Przekład ks. Marian Wolicki – Wprowadzenie ks. Jerzy Stefański
Kraków 1997, str. 314
5. Ks. WŁADYSŁAW PRZYBYŚ, *CO BÓG ZŁĄCZYŁ (Mt 19,6)*
Homilie ślubne
Kraków 1996, str. 104
6. WŁADYSŁAW PRZYBYŚ, *DZISIAJ USŁYSZYSZ GŁOS BOGA*
Wprowadzenie w lekturę i modlitwę z Biblią
Kraków 1996, str. 110

WSZYSTKIE POZYCJE DO NABYCIA W REDAKCJI
WYDAWNICTWA

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3
Tel. 22-56-90

SPIS TREŚCI

W hołdzie Janowi Pawłowi II	85
-----------------------------------	----

ARTYKUŁY

Ks. HENRYK WITCZYK, Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów	86
Ks. GABRIEL WITASZEK, CSsR, Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia (Iz 58, 1–13; 59)	105
Ks. STANISŁAW WŁODARCZYK, Powrót do zasad teorii syntakabasis we współczesnej egzegezie katolickiej	113

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. ROMAN BARTNICKI, Eucharystia w Bożym planie zbawienia (II)	119
Ks. JERZY CHMIEL, Homo patiens w Biblii. Na kanwie nauczania Jana Pawła II	127
Ks. SZYMON FEDOROWICZ, Ewangelizacyjny charakter obrzędów przedchrzcielnych	133
Ks. JERZY CHMIEL, Biblijny teatr Godziny Słowa Danuty Michałowskiej	144
„Bóg powierzył nam słowo pojednania” (2 Kor 5, 19). Słowo Towarzystwa Biblijnego w Polsce na Ekumeniczne Święto Biblii 1997	147

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. NORBERT MENDECKI, Czy ossuaria z epigrafami rodziny Jezusa z Jerozolimy mogą być autentyczne?	150
Ks. JERZY CHMIEL, Sympozjum o kapłaństwie służebnym w życiu i nauczaniu Jana Pawła II (Kraków, PAT 1996)	152
Ks. TADEUSZ MATRAS, XXXIV spotkanie biblistów polskich w Radomiu (1996)	155
Inauguracja ekumenicznego przekładu Biblii w języku polskim	160
Komunikat Towarzystwa Biblijnego w Polsce	161

RECENZJE	162
----------------	-----

INDEX

In omaggio Ioanni Paulo PP. II	85
--------------------------------------	----

ARTICULI

H. WITCZYK, Reditus ad Deum et communitatem. De satisfactione pro peccatis in Dt-Is et Ps	86
G. WITASZEK, CSsR, Sine iustitia sociali non est salus (Is 58, 1-13; 59)	105
S. WŁODARCZYK, De reversione principii condensationis in hodierna exegesi catholica	113

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

R. BARTNICKI, De Eucharistia in oeconomia salutis (II)	119
J. CHMIEL, Homo patiens in Sacra Scriptura secundum Ioannem Paulum PP. II	127
S. FEDOROWICZ, De ritibus ante baptismum in contextu evangelizationis	133
J. CHMIEL, De arte recitandi Sacrae Scripturae in theatro Danutae Michałowska	144
„Deus posuit in nobis verbum reconciliationis” (2 Cor 5, 19). Dictum Societatis Biblicae Poloniae ad Festum Oecumenicum Sacrae Scripturae 1997	147

RELATIONES ET NOTITIAE

N. MENDECKI, De autenticitate ossuariorum sic dictae familiae Iesu in Ierusalem	150
J. CHMIEL, De symposio super sacerdotium ministerialem in vita et doctrina Ioannis Pauli PP. II (Cracoviae 1996)	152
T. MATRAS, De XXXIV conventu biblistarum Poloniae (Radom 1996)	155
Traductio oecumenica Sacrae Scripturae Poloniae nascitur	160
Nuntium Societatis Biblicae Poloniae	161

RECENSIONES	162
-------------------	-----