

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXIX

1986

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jerzy Chmiel

ŚWIĘCI CYRYL I METODY — TWÓRCY BIBLIJ SŁOWIAŃSKIEJ. NA KANWIE ENCYKLIKI JANA PAWŁA II „SLAVORUM APOSTOLI”

W wydanej w r. 1985 encyklice *Slavorum Apostoli*, z okazji tysięcznej rocznicy dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego, podkreśla Jan Paweł II kilkakrotnie ogromne znaczenie dokonanych przez nich przekładów na język starsłowiański tekstów Pisma św. i innych tekstów: liturgicznych, patrystycznych czy prawniczych (por. nn. 5; 6; 11; 12; 13; 17; 21). „Przekładając prawdy ewangeliczne na nowy język — pisze Papież — musieli sobie zadać trud zapoznania się z całym wewnętrznym światem tych, którym zamierzali gościć słowo Boże, posługując się zrozumiałymi dla nich wyobrażeniami i pojęciami” (n. 11).

Jak stwierdza krakowski slawista A. Naumow, „wielką rolę i znaczenie zespołu tekstów biblijnych dla piśmiennictwa i — szerzej — dla kultury starsłowiańskiej intuicyjnie uznawali i uznają wszyscy paleoslawiści, rzadko — niestety — czyniąc z tego faktu przedmiot teoretycznej czy metodologicznej refleksji”¹. Wydaje się, że egzegeci biblijni ze swej strony za mało interesowali się historią pierwsłowiańskiego przekładu biblijnego, zdając się raczej na swych kolegów

¹ *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich* (Rozpr. habil. UJ, 75), Kraków 1983, s. 29.

slawistów, którzy znając pismo i język cerkiewnoślówiański z natury rzeczy mieli łatwiejszy dostęp do źródeł. Szkic niniejszy jest próbą poczynienia kilku refleksji nad translatorskim dziełem Braci Sołuńskich — jak się zwykło nazywać Cyryla i Metodego — od strony biblijnej, a w szczególności krytyki tekstualnej i hermeneutyki. Zostaną poruszone następujące zagadnienia: a) dane naturalne i wykształcenie obu braci, b) stan badań nad przekładami pochodzącymi od Cyryla i Metodego, nazywanymi tutaj dalej cyrylo-metodiańskimi; c) kierunki egzegezy biblijnej w Cesarstwie bizantyjskim w IX w.; d) propozycje dla wspólnych badań biblistów i slawistów.

I. PRZYGOTOWANIE ŻYCIOWE, CZYLI *SITZ IM LEBEN* TŁUMACZA

Na osobę przyszłego tłumacza oddziałuje wiele czynników związanych z miejscem urodzenia (*genius loci*) i okolicznościami wychowania i wykształcenia. „Miasto, w którym przyszli na świat (Cyryl i Metody) — zwraca uwagę Jan Paweł II w encyklice — to dzisiejsze Saloniki, które w IX wieku były ważnym ośrodkiem życia handlowego i politycznego w Cesarstwie bizantyjskim oraz zajmowały wybitne miejsce w życiu umysłowym tej części Bałkanów. Leżąc na pograniczu słowiańszczyzny, miasto miało także słowiańską nazwę Sołuń” (n. 4). Nie trzeba dodawać, że właśnie w Salonikach, które dziś w nowogreckim odzyskały swe starożytne miano Thesaloniki, tkwił *genius loci* Pawłowych listów do mieszkańców tego miasta, drugiego przecież co do ważności w Bizancjum po Konstantynopolu, zwanym Carogrodem. W Sołuniu językiem urzędowym była greka, ale ludność mówiła także językami (lub narzeczami) słowiańskimi. Można było też słyszeć hebrajszczyznę względnie aramejski, perski lub syryjski, armeński czy gruziński kupców, żeglarzy i wszelakiego rodzaju obieżyświatów. Wielojęzyczność jest ważnym — rzekłbym — niepowtarzalnym atutem w kształtowaniu mentalności i osobowości przyszłego tłumacza².

Wykształcenie odebrali obydwaj bracia Konstantyn i Michał — takie bowiem były imiona chrzcielne Cyryla i Metodego — staranne,

² Na tę rolę wielojęzyczności wskazuje pisarz austriacki Elias Canetti (ur. 1905), laureat Nobla z r. 1981, urodzony i wychowany w Bułgarii (w Ruszczuku, dzisiaj Ruse), w rodzinie żydowskiej, której dalecy przodkowie w XV w. przywędrowali na Bałkany z Hiszpanii. Canetti już w dzieciństwie opanował kilka języków, por. jego powieść autobiograficzną *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend* (pol. przekład: *Ocalony język. Historia pewnej młodości*, Warszawa 1986). Podobnie na formującą rolę wielojęzyczności dla dziecka wskazuje wybitny tłumacz literatury polskiej na język niemiecki, Karl Dedecius, urodzony w Łodzi jako syn ewangelickiego pastora narodowości niemieckiej, mówiący od dziecka po polsku, a żyjący obecnie w RFN. Por. jego *Notatnik tłumacza*, Kraków 1974.

jak na to pozwalała pozycja społeczna rodziny wyższego urzędnika cesarskiego. Matka być może była pochodzenia słowiańskiego. Otworom stała dla obu braci kusząca kariera polityczna. Metody doszedł nawet do godności archonta, czyli zarządcy jednej z prowincji nadgranicznych, gdzie żyło wielu Słowian. Znajomość języka słowiańskiego niewątpliwie przyczyniła się do tego. Ale jednak i Cyryl, i — potem — Metody poświęcili się karierze intelektualnej. Odbyli studia w akademii cesarskiej w Konstantynopolu pod kierunkiem m. inn. przyszłego patriarchy Focjusza. Cyryl był bibliotekarzem przy kościele Hagia Sophia, miał tam dostęp do najlepszych rękopisów biblijnych i wyniósł stamtąd doskonałą ich znajomość³.

Cyryl i Metody należeli do najbardziej wykształconych ludzi swojej epoki, a do gruntownego wykształcenia dochodziły jeszcze niewątpliwie wrodzone zdolności. Dlatego też brali udział jako attachés kulturalni i eksperci teologiczni w urzędowych, państwowo-kościelnych misjach do Arabów i Chazarów. Wśród Arabów w Bagdadzie — a było to centrum kulturalne ówczesnego świata mahometańskiego — brali udział w dyskusjach teologicznych z teologami mużmańskimi. Podobnie wśród Chazarów na Krymie⁴ Cyryl tłumaczył tam gramatykę hebrajską na język grecki, a zatem znał hebrajszczyznę⁵. Pobyt wśród Chazarów, gdzie krzyżowały się wpływy żydowskie, arabskie i chrześcijańskie, można uważać za praktyczne seminarium z teorii i praktyki przekładu dla Braci Sołuńskich. Można by dalej snuć domysły, że właśnie w czasie ich pobytu wśród Chazarów wystąpiły w całej ostrości problemy związane z przekładem tekstu biblijnego: były to wymagania toczących się dyskusji teologicznych, gdzie chodziło o szybkie i precyzyjne przełożenie terminów nie zawsze łatwych do oddania w obcym języku. Mało wiemy o tym okresie życia Cyryla i Metodego, ale może właśnie wówczas nastąpiło ich „pasowanie na tłumaczy”.

³ Por. bibliografię opracowań ogólnych na temat C. i M. w: *Encyklopedia katolicka*, III, 708—716; *Bibliotheca Sanctorum*, III, 1328—38.

⁴ Dziś nie łączy się Chazarów z karaimami — jak chciał u nas A. Zajączkowski. Natomiast mamy ślady Chazarów w Polsce. Pierwsza fala Żydów przed w. XIII przyszła właśnie w postaci Chazarów, którzy byli plemieniem tureckim, nawracanym na judaizm przez Żydów rabinicznych. W r. 865 chan chazarowski przyjął judaizm. Byli też Chazarowie chrześcijanie i mahometanie. Część Chazarów przybyła wraz z Węgrami do doliny Panońskiej i w X w. zaatakowała państwo Wiślan. Mamy takie ślady językowe tych faktów, jak nazwy: Kawiory, Kowary czy Kozary (w Sądeckiem, a nawet na Mazowszu). Informacje te zawdzięczam prof. Tadeuszowi Lewickiemu, wybitnemu orientaliście z UJ, który pracuje obecnie nad problemem Chazarów.

⁵ Tzw. *Legenda Panońska* (VIII, 15), opisująca życie Cyryla, podaje, że znalazł on w mieście Chersonie Psalterz i Ewangelię pisaną tajemniczymi literami, które jednak szybko odczytał. Czy były to Targumy i przekłady NT, np. Peszitta, lub inne przekłady orientalne? Sprawa do dalszych badań.

Oficjalnie otrzymali misję udania się do państwa wielkomorawskiego. W tym celu przygotowali przekłady wybranych tekstów biblijnych: Psalterz, Ewangelie (tzw. *ewangeliarz-aprakos*) i tzw. *Apostol*, czyli wybór pozostałych ksiąg NT. Zwraca uwagę na ten fakt Jan Paweł II w encyklice *Slavorum Apostoli*: „Byli dobrze przygotowani do powierzonej sobie misji. Wieźli z sobą najpotrzebniejsze teksty Pisma Świętego do czytań podczas nabożeństw liturgicznych, przetłumaczone przez nich na język starsłowiański i spisane nowym, opracowanym przez Konstantyna Filozofa alfabetem, doskonałe przystosowanym do dźwięków tej mowy” (n. 5). Był to genialny wynalazek alfabetu — głagolicy, opartego o zasadę fonetyczno-graficzną, tzn. jednej głosce odpowiadała jedna litera. Nic dziwnego, że anonimowy autor apologii pisma słowiańskiego z końca IX w., kryjący się pod pseudonimem Czarnorizec Chrabr, stawiał wyżej słowiański przekład Biblii od Septuaginty: „A co do ksiąg słowiańskich, to święty Konstantyn zwany Cyrylem sam i litery wynalazł, i księgi przełożył w krótkim czasie, a tamtych wielu przez wiele lat — litery w siedmiu uczynili, a przekład w siedemdziesięciu. Przeto pismo słowiańskie bardziej święte jest i czcigodne, święty człowiek je bowiem wynalazł, a greckie — Hellenowie poganie. (...) Takim to rozumem, bracia, Bóg obdarzył Słowian”⁶.

Ostatnim etapem translatorskim jest już samotna — po śmierci Cyryla — praca Metodego nad dalszymi przekładami Pisma św., ubogacona w nabyte doświadczenia misyjne. Być może, że wtedy niektóre pierwsze przekłady biblijne zostały przeredagowane i poprawione. Działo się to przy pomocy uczniów, z których Gorazd został wyznaczony przez samego Metodego na jego następcę.

II. TYPOLOGIA PRZEKŁADÓW CYRYLO-METODIAŃSKICH

Oryginalne teksty (autografy) przekładu Cyryla i Metodego, a także ich bezpośrednich uczniów z IX w. nie dochowały się. Mamy tylko odpisy (apografy) z końca X w. i późniejsze. Chociaż rozróżnienie czasu pomiędzy autografami a apografami nie jest zbyt wielki (jeden wiek) jak na dawną literaturę, to jednak są liczne warianty tekstualne wynikające z osobliwości językowych kopistów.

Jak możemy podzielić przekłady Braci Sołuńskich?⁷

1. *Tetraevangelium* lub *tetrum*, tzn. 4 ewangelie (*blagovestovanije*) zachowane w dwóch głagolskich rękopisach: Kodeksie Zografskim i Mariańskim;

⁶ Por. A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, Kraków 1985, s. 29.

⁷ Por. L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984, rozdz. III.

2. Fragmenty listów apostoelskich i Dziejów Apostoelskich tworzące tzw. *Apostol Eniński*. Nie zachowały się fragmenty Apokalipsy św. Jana.

3. Psalterz — jedyna księga ST zachowana w całości. Najstarszy rękopis z XI w. zw. Psalterzem Synajskim nadal jest przechowywany w klasztorze św. Katarzyny na Synaju⁸. Według *Żywota Metodego*, Metody przetłumaczył wszystkie księgi ST z wyjątkiem ksiąg Machabejskich. Niestety żadna z nich nie zachowała się do naszych czasów. Mamy tylko jakieś wersety w księgach liturgicznych.

4. Księgi liturgiczne zawierające fragmenty biblijne. Możemy je podzielić następująco:

a) mszały,

b) ewangeliarze-aprakosy, czyli perykopy ewangelijne na niedziele i święta,

c) lekcjonarze ze ST (*parimiejniki*) i NT (*apostoły* lub *praksapostoły*, np. *Apostol Eniński*),

d) modlitewniki, najbardziej znany: *Euchologium Sinaiticum*.

Ponadto należy uwzględnić z przekładu Metodego:

e) literaturę patrystyczną: homilie i pateryki, czyli krótkie historyjki z życia zakonników (*apoftegmata*),

f) tzw. traktaty teologiczne, np. *Karty Chilendarskie* z XI w.

Na jakich tekstach jest oparty biblijny przekład cyrylo-metodiański?

Jak wykazały badania S. Słońskiego, nie był to tekst Wulgaty ani — jak też utrzymywano — nie była to gocka (wizygocka) Biblia Ulfilasa, czyli biskupa Wilfila z IV w. Wszystkie dotychczasowe badania wskazują, że Bracia Soluńscy w pracy translatorskiej oparli się na tekstach greckich: na przekładzie Septuaginty dla ST i na oryginalnym tekście NT.

Jak się przedstawiała sytuacja tekstologiczna Biblii greckiej w IX stuleciu w Bizancjum? Sytuację tę możemy poznać z opisu św. Hieronima: „Aleksandria i Egipt w Hezychiuszu upatruje autora Septuaginty, Konstantynopol aż do Antiochii idzie za wersją Lukiana męczennika, natomiast w rejonach pośrednich używają tych kodeksów palestyńskich, jakie na bazie Orygenesza rozpowszechnili Euzebiusz i Pamfilus. Tak więc cały świat podzielił się na trzy strefy” (PL 28, 1324 n). W Cesarstwie bizantyjskim królowała recenzja Lukiana. Odznaczała się elegancją języka, a także wpływami innych przekładów, jak Peszitta.

Podobnie było z Nowym Testamentem. Przyjęła się bowiem recenzja Lukiana, zwana antiocheńską, albo syryjską, albo *textus re-*

⁸ Ostatnia edycja fototypiczna: M. Altbauer, *Psalterium Sinaiticum. An 11th Century Glagolitic Manuscript from St. Catherine's Monastery, Mt. Sinai*, Skopje 1971.

ceptus (K). Recenzja ta wygładziła styl, przeprowadziła harmonizację paralel i konflacje wariantów. Cechą jej jest nade wszystko elegancja języka. Dawniej recenzję tę oceniano bardzo surowo: O. Cullmann pisał: „tekst ten, bardzo zniekształcony w wyniku poprawek dokonywanych na tekście dużo starszym, jest najgorszy”⁹. Obecnie jednak opinia tekstologów jest bardziej wobec tej recenzji przychylna¹⁰.

Wydawać by się przeto mogło, że przekład cyrylo-metodiański, oparty na recenzji greckiej Lukiana, nie przedstawia większych wartości dla krytyki tekstu biblijnego. Okaze się jednak, że takie podejście do sprawy nie jest słuszne (zob. dalej cz. IV).⁸

III. ELEMENTY HERMENEUTYKI CYRYLO-METODIAŃSKIEJ

Oprócz zagadnień tekstologicznych powinniśmy się zainteresować metodą interpretacji zastosowanej przez Braci Sołuńskich względem Biblii. Problem ten dotąd nie był w zasadzie rozpatrywany. Niesłusznie jednak, gdyż przyjęcie wyraźnych zasad interpretacyjnych przez tłumacza wpływa bez wątpienia i na sam przekład.

W IX w. panowały dwa główne kierunki interpretacyjne¹¹. Pierwszy reprezentowała tzw. szkoła aleksandryjska, zwana też *didaskaleion*, która kładła nacisk na alegoryczną interpretację Biblii. Natomiast drugi kierunek wyszedł z tzw. szkoły antiocheńskiej, głoszącej prymat sensu wyrazowego (historycznego).

Który kierunek przejęli Cyryl i Metody?

Uzbrojeni w solidną wiedzę filologiczną Bracia Sołuńscy zapewne sprzyjali sensowi wyrazowego jako fundamentowi rozumienia tekstu. Jednakże byli świadomi metodologicznych ograniczeń interpretacji typu antiocheńskiego. Wydaje się na przykładzie niektórych wybranych tekstów¹², że sens typiczny koncepcji antiocheńskiej (*theoria*) zo-

⁹ *Zarys historii ksiąg NT*, przekł. z franc. Warszawa 1968, s. 14. Por. także J. H. Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism*, London 1976.

¹⁰ Por. K. Aland, *Die Grundurkunde des Glaubens. Ein Bericht über 40 Jahre Arbeit an ihrem Text*, w: *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der ntl. Textforschung für die Jahre 1982 bis 1984*, Münster/W. 1985, ss. 9—75 (zwł. ss. 17 n).

¹¹ Por. m. inn. *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, X), Spoleto 1963.

¹² Przeprowadziłem egzegezę *proglasu*, czyli wstępu do Ewangelii pióra Konstantyna-Cyryla (według większości uczonych), który był umieszczony przed starosłowiańskim przekładem czterech Ewangelii lub przed ewangelizarem. Por. A. Naumow, *Pasterze*, dz. cyt., ss. 32—36. Por. także ciekawe studium co do teorii trylingwizmu, tzn. trzech języków wiary: hebrajski greka, łacina: D. Obolensky, *Cyryle et Méthode et la christianisation des Slaves*, w: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIV), Spoleto 1967, s. 587—609.

stał uzupełniony aleksandryjskim rozumieniem alegorii. Byłby to więc powrót do Orygenesesa, który stworzył podwaliny teorii podwójnego sensu Pisma św.: wyrazowego (*gramma, lexis, historia*) i duchowego (*theoria, pneuma*). Dlatego też H. de Lubac przedstawiając doktrynę wielkiego aleksandryjczyka dał tytuł swojej pracy: *Histoire et Esprit (L'intelligence de l'Écriture d'après Origène)*¹³. Istnieją wszelkie dane — na razie tytułem hipotezy — by Braci Sołuńskich uważać za wielkich epigonów orygenizmu w szeregach antiocheńskich hermeneutów Pisma.

IV. PROPOZYCJE BADAWCZE

1. Zwykło się uważać — jak to już zostało powiedziane (zob. wcześniej cz. II) — że przekład cyrylo-metodiański odzwierciedla grecką recenzją lukianową i dlatego nie ma specjalnego znaczenia dla krytyki tekstu biblijnego. Przed paru laty znakomity sławista z Jeruzolimy, M. Altbauer, uczeń Lehr-Splawińskiego, zwrócił uwagę na ciekawy wariant tekstowy w Łk 24, 9¹⁴. Należałoby zwrócić bacniejszą uwagę na podobne warianty, które mogą prowadzić do stwierdzenia, że przekład cyrylo-metodiański jest nie tylko refleksem recenzji Lukiana, lecz ważnym świadkiem orygenesowej tradycji tekstu — jeśli chodzi o Stary Testament, i innych recenzji nowotestamentalnych.

2. W zakresie rozumienia Pisma św. przekład cyrylo-metodiański zdaje się przekraczać tradycyjne ramy antiocheńskiej hermeneutyki, tzn. litery i teorii, i iść w kierunku alegoryzacji sensu duchowego. Przebadanie tego problemu jest możliwe tylko w oparciu o współpracę pomiędzy sławistami a egzegetami.

Tak więc po z górą tysiącu lat *Biblia slavica* — dzieło, któremu początek dali św. Cyryl i Metody — wcale nie jest kopciuszkciem w badaniach nad historią tekstualną Biblii. Starosłowiański przekład Pisma św., dzięki genialnej intuicji Braci Sołuńskich i ich misjonarskiemu duchowi, jest przykładem inkulturacji translatorskiej, kiedy to wraz z przełożonymi pojęciami idą w parze wynalezione znaki alfabetu. Równocześnie było to przekroczenie Rubikonu świętego języka (greki), jak w mentalności wschodniej, lub trylingwizmu (hebrajski, grecki, łacina), jak w mentalności zachodniej, i przetarcie drogi pod nowożytną — choć w głębokim średniowieczu powstała — teorię przekładu dynamicznego.

„Ewangeliczne orędzie, jakie święci Cyryl i Metody przełożyli dla ludów słowiańskich, wydobywając z mądrością ze skarbcza Kościoła

¹³ Paris 1950. Jest wysoce charakterystyczne, że ostatnia praca na temat egzegezy patrystycznej już w tytule ujmuje dialektycznie i — albo stosunek litery do alegorii, por. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985.

¹⁴ *Nieznany wariant tekstowy Łk 24, 9*, RBL 33/1980/216—219.

rzeczy nowe i stare (Mt 13, 52), zostało przekazane przez głoszenie i katechezę w zgodności z odwiecznymi prawdami, a równocześnie dostosowane do konkretnej sytuacji historycznej” (*Slavorum Apostoli* 20). „Wcielając Ewangelię w rodzimą kulturę ludów ewangelizowanych, święci Cyryl i Metody położyli szczególne zasługi dla ukształtowania się i rozwoju tej kultury, a raczej wielu kultur” (tamże 21).

Przekład Biblii zajmuje w tym procesie poczesne miejsce.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Stanisław Pisarek

HISTORIA ODDZIAŁYWANIA TEKSTU (WIRKUNGSGESCHICHTE) JAKO NOWA METODA W BADANIU NOWEGO TESTAMENTU

Na ostatnich spotkaniach biblistów polskich padło raz i drugi obce słowo „Wirkungsgeschichte”.¹ Prawdopodobnie nawet nie wszyscy bibliści są w pełni świadomi tego, co ono znaczy i wyraża. Jest to bowiem nowość, tak jak była nią po I wojnie światowej „Formgeschichte”, a po II wojnie „Redaktionsgeschichte”. W nowej serii komentarzy ekumenicznych oznaczanej skrótem EKK, co znaczy „Ewangelicko-Katolicki Komentarz do Nowego Testamentu”,² ta nowa metoda znalazła już zastosowanie. Egzegeci zgromadzeni wokół tej serii komentarzy wydawanej równocześnie przez wydawnictwo katolickiej — Benziger Verlag w Einsiedeln — i wydawnictwo protestanckie — Neukirchener Verlag w Neukirchen-Vluyn — nie byli zadowoleni z metody nazwanej „historią redakcji” („Redaktionsgeschichte”), która pojawiła się jako metoda komplementarna w stosunku do „Formgeschichte”. Jako wydawcy tej serii figurują katoli-

¹ Wykład przygotowany na kolokwium habilitacyjne w dniu 16 grudnia 1985 r. na Wydz. Teol. w Krakowie.

² *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, wydają go: J. Blank, R. Schnackenburg, E. Schweizer, U. Wilckens; Wydawnictwa: Benziger Verlag, Neukirchener Verlag. Ukazały się komentarze: E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich... Neukirchen-Vluyn 1976¹, 1980² (EKK XII); J. Gniska, *Das Evangelium nach Markus*, Zürich... Neukirchen-Vluyn 1978—1979 (EKK II, 1—2); N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, Zürich... Neukirchen-Vluyn 1979 (EKK XXI); U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Zürich... Neukirchen-Vluyn 1978, 1980, 1982 (EKK VI, 1—3); W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thesalonicher*, Zürich... Neukirchen-Vluyn 1980 (EKK XIV); R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Zürich... Neukirchen-Vluyn 1982 (EKK X).

cy: Joseph Blank i Rudolf Schnackenburg oraz protestanci: Edward Schweizer i Ulrich Wilckens. Uznawszy niewystarczalność metod dotąd stosowanych, postanowili oni włączyć do komentarza, jak to wyraża Joachim Gnilka, autor komentarza do Ewangelii św. Marka w tej serii: „być może nowy punkt widzenia”.³ Nazywa go „Wirkungsgeschichte des Textes”, co można oddać przez „historia oddziaływania tekstu”. Zdaniem Gnilki próbuje ona wyjść naprzeciw komentarzowi, który jest redagowany jako ekumeniczny. Zaznacza on, że ta nowa metoda nie jest możliwa do zastosowania przy każdej perykopie i powinna być na razie przyjęta jako eksperyment nie pozbawiony ryzyka.

W przedstawieniu perykop znajduje czytelnik w komentarzu J. Gnilki⁴ po kolei: 1. tekst; 2. jego analizę i interpretację, która nie idzie wiersz za wierszem, lecz jest ujęta w blokach; 3. ocenę historyczną, jeśli nie została już uwzględniona w analizie względnie w interpretacji; 4. streszczenie, które jeszcze raz ukazuje intencje Ewangelisty, i na końcu jako punkt 5. „fallweise”, to znaczy od przypadku do przypadku ową „Wirkungsgeschichte”.⁵

Stawiamy wpiery dwa pytania: Czym jest owa „Wirkungsgeschichte”? Jak wygląda w zastosowaniu w komentarzu do Ewangelii? W serii EKK wydany został dotąd Komentarz do Ewangelii św. Marka, opracowany przez J. Gnilkę. Autor jest profesorem Nowego Testamentu na Wydziale Teologii Katolickiej w Monachium. W artykule podam odpowiedzi na dwa postawione pytania, dodając w punkcie trzecim spostrzeżenia i uwagi krytyczne.

I. CZYM JEST „WIRKUNGSGESCHICHTE”?

Z ogółem egzegetów J. Gnilka przyjmuje, że Ewangelia św. Marka jest najstarszą Ewangelią. A wtedy Ewangelie św. Mateusza i św. Łukasza jako późniejsze od Marka i od niego zależne⁶ już winne być zaliczone do historii działania tej Ewangelii. Znalazły się bowiem już w kręgu działania, czyli wpływu Ewangelii św. Marka. Mamy zatem „Wirkungsgeschichte” od samego początku powstawania Nowego Testamentu. Tu też zaczyna się cały problem tej metody, którą możemy ująć jako próbę uchwycenia oddziaływania księgi natchnionej — w naszym konkretnym przypadku Ewangelii św. Mar-

³ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1982 (EKK II, 1—2, wydanie St. Benno-Verlag w jednym tomie), s. 9, 359—362.

⁴ Tamże, s. 9—10.

⁵ W Mk 1 podaje ją przy perykopach: Chrzt Jezusa (1, 9—11); Kuźnienie na pustyni (1, 12—13); Początek przepowiadania Jezusa w Galilei (1, 14—15). Na 10 perykop w tym rozdziale posiadają ją tylko te trzy wymienione.

⁶ J. Gnilka, dz. cyt., s. 359.

ka — na teologię i Kościół w całej historii — w starożytności, w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych. Trzeba od razu zaznaczyć, że w starożytności i w średniowieczu komentarze do Marka⁷ pojawiały się rzadko, w małej liczbie. Dawano bowiem wówczas pierwszeństwo Ewangelii św. Mateusza⁸. Czytano zresztą wówczas z reguły i interpretowano Ewangelie synoptyczne w postaci harmonii ewangelicznej⁹, co niemal nie pozwalało, żeby sprawy specjalne, intencje poszczególnych Synoptyków, w tym św. Marka, sprawy jego redakcji względnie teologii znalazły się w polu widzenia. Czytanie tekstów Ewangelii w kształcie harmonii, która zacierała ich specyfikę, utrudnia śledzenie oddziaływania tekstu poszczególnych Ewangelistów, a w konsekwencji ich perykop w ciągu wieków chrześcijaństwa. Prócz tego była wtedy przez całe wieki stosowana egzegeza alegoryczna i typologiczna.¹⁰ Rozumienie wielu tekstów nie zmieniło się wyraźnie w ciągu wieków. Okazuje się bowiem często, że np. ujęcie greckiego teologa Teofilakta (Bizancjum, wiek XI) odnajdujemy później w tej samej lub nieco odmienionej postaci u reformatora Jana Kalwina, u Erazma z Rotterdamu lub jeszcze u kogoś innego o całe wieki później żyjącego. Nie możemy się tu spodziewać zaskoczenia. Trzeba go szukać na innej płaszczyźnie. Może go dostarczyć konfrontacja poglądu mocno ustalonego w historii interpretacji z pierwotnym sensem tekstu. Może ona wskazać na rozwój, który będzie wymagał w badaniu powrotu do pierwotnego sensu tekstu. Stąd mogą wyjść nowe impulsy dla teologii i Kościoła. Właśnie ta możliwość dowodzi, że opłaca się zajmowanie się historią interpretacji tekstu i jego działania nie tylko w komentarzu ekume-

⁷ Wśród starożytnych i średniowiecznych komentarzy do Ewangelii św. Marka wymienia się: J. A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum. W: Novum Testamentum*, Tomus I, 1844, ss. 259—447; Beda Venerabilis, *In Marci Evangelium Expositio*, cura et studio D. Hurst, Corpus Christianorum, Series Latina, 120, 1960, ss. 427—648; Cornelius a Lapide, *Commentaria in Sancti Marci Evangelium. W: Commentaria in Scripturam Sacram* R. R. Cornelli a Lapide, XV, 1862, ss. 661—719.

⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*. Wyboru i przekładu dokonał Jacek Salij OP, Kraków 1983. Z „Catena aurea” św. Tomasza podaje książka komentarze do Ewangelii według św. Mateusza. Słynna anegdota opowiada, że św. Tomasz miał się kiedyś wyrazić, iż „Komentarz do Mateusza” św. Jana Złotoustego jest dla niego cenniejszy niż Paryż.

⁹ Tacjana Diatessaron (II wiek); Petrus Comestor, *Historia scholastica* (XII wiek); Guido de Terrena, *Quattuor unum id est concordia evangelica* (XIV wiek); Rudolph von Sachsen, *Vita Domini nostri Jesu Christi* (XIV wiek); Johannes Gerson, *Monotessaron* (†1429); Cornelius Jansenius Gandavensis, *Concordia evangelica* (XVI wiek); Bernard Lamy, *Harmonia sive concordia quattuor evangelistarum*, Paris 1689, 1699 — dwa tomy.

¹⁰ Zob. *Il Messaggio della Salvezza*. Introduzione generale, da P. Carlo M. Martini S. J., Torino 1968³ (Corso completo di Studi Biblici 1), ss. 337—349.

nicznym. Można by w tym aspekcie porównać przykładowo stanowiska, jakie zajmowano wobec sprawy szabatu (Mk 2, 23—3, 6), postu (Mk 2, 18—22) oraz tradycji (Mk 7, 1—23).¹¹

Jak widzi J. Gnilka działanie Ewangelii św. Marka w ostatnim okresie, tj. w wieku XIX i XX?

W wieku minionym dokonał się kopernikański zwrot w ocenie tej Ewangelii przez wysunięcie i utrwalenie się teorii dwóch źródeł. Wywodzi się ona od filologa klasycznego K. Lachmanna¹² i od pastora protestanckiego Ch. G. Wilkego, który przeszedł później na łono Kościoła katolickiego. Ta teoria¹³, przyjmując jako założenie pierwszeństwo Ewangelii św. Marka, uczyniła z niej jako z najstarszej Ewangelii ognisko (Brennpunkt) badań nad Synoptykami. Marek stał się teraz pod niejednym względem interesujący. Zależnie od kierunku badań wykorzystywano najstarszą Ewangelię jako punkt wyjścia do rekonstrukcji życia i działalności Jezusa, do rozwinięcia najstarszej historii dogmatów (W. Wrede¹⁴), bądź do wykazania, że mit wszedł wcześniej do tradycji związanych z Jezusem (A. Schweitzer¹⁵, W. G. Kümel¹⁶).

Wskazany wyżej etap badań Ewangelii nazywa się technicznie „Leben-Jesu-Forschung”¹⁷. Morfokrytyka¹⁸ („Formgeschichte”), która nastąpiła po nim, nie interesowała się w tej mierze Synoptykami; odeszli oni teraz na plan drugi. Jest godne uwagi, że na następnym etapie — w badaniu historii redakcji („redaktionsgeschichtliche Forschung”¹⁹), które swoją wagę skierowało ku poszczególnym Ewangeliom i usiłowało brać poważnie Ewangelistów jako samodzielnych teologów, nie rozpoczęto od Ewangelii św. Marka, choć narzucało się to ze stanowiska priorytetu jego Ewangelii i teorii dwóch źródeł. Badanie historii redakcji rozpoczęto od podwójnego dzieła św. Łukasza — od jego Ewangelii i Dziejów Apostolskich (H. Conzelmann²⁰),

¹¹ J. Gnilka, dz. cyt., ss. 116—118, 129—131, 287—288.

¹² K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983; oprócz tych dwóch wylicza także innych wśród twórców teorii źródła Q, ss. 11—11.

¹³ „Synoptische Zweiquellentheorie”; omówienie w: J. Roloff, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1984¹, ss. 13, 17—21.

¹⁴ Główne jego dzieła: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1963²; *Paulus*, Halle 1904 (Religionsgeschichtliche Volksbücher I); uważał on, że Paweł przez swój obraz Chrystusa był twórcą chrześcijańskiego dogmatu.

¹⁵ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951⁶ (=1913²).

¹⁶ *Jesusforschung seit 1950*, ThR 31 (1966) 15—46.

¹⁷ K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, ss. 48—52 (Sprawy Biblijne XVIII).

¹⁸ Bp Kazimierz Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, ss. 7—79 (morfokrytyka).

¹⁹ Tamże, ss. 81—159 (historia redakcji).

²⁰ *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954.

a dopiero potem zajęto się Ewangelią św. Marka (W. Marxsen²¹). Przyczyną takiej kolejności badań było wydaje się to, że teolog Marek jest trudniejszy w porównaniu z innymi autorami Ewangelii, a kontury jego koncepcji teologicznej nie dają się łatwo rozpoznać. Już wcześniej W. Wrede swoim dziełem o sekrecie mesjańskim w Ewangeliach²² i E. Lohmeyer swoim komentarzem do Ewangelii Marka²³ utworowali drogę dla krytycznego badania redakcji względnie historii redakcji. Ta metoda w trakcie rozwoju przerysowała akcenty co wywołało ostatnio słuszną krytykę²⁴. W komentowaniu najstarszej Ewangelii — Ewangelii św. Marka — daje się ostatnio zauważyć silniejszy zwrot ku Jezusowi historycznemu (R. Pesch²⁵).

Trzeba unikać jednostronności, do jakiej doszło w badaniu Ewangelii. Bo albo przeceniano możliwości teologa Marka, który przecież jest związany tradycjami, albo próbowano wyciągnąć z tekstu historyczne wnioski co do sytuacji gminy, do której Marek się zwracał. Inna jeszcze jednostronność polega na pomijaniu wyników, jakie badanie Synoptyków przyniosło w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat. To, co w nich osiągnięto odnośnie do struktury, charakteru Ewangelii oraz intencji ich autorów posiada znaczenie również dla Ewangelii św. Marka. Konieczność dotarcia z powrotem do Jezusa historycznego nie może stać się na nowo powodem popadnięcia w wątpliwości oraz bezradność kierunku „Leben-Jesu-Forschung”.

Exegeta też jest teologiem. Dlatego oddzielając wyraźnie metody, nie może mu być obojętna praca teologa-systematyka (dogmatyka, moralisty, fundamentalisty). Jak sam pragnie, żeby wyniki jego badań były przyjmowane do wiadomości i respektowane przez teologa-systematyka, tak i on winien respektować wyniki jego pracy. Znajdujemy się tu w sferze stosowania teologicznej zasady analogii wiary.²⁶

Opracowanie historii działania jakiegoś pisma Nowego Testamentu we współczesnej teologii systematycznej lub dokładniej pierwsza

²¹ *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1959².

²² Zob. wyżej przypis 14.

²³ *Das Evangelium des Markus. Nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Ausgabe mit Ergänzungsheft* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT 1/2), Göttingen 1963¹.

²⁴ K. Romaniuk, dz. cyt., ss. 150—151. Zastrzeżenia wysunęli: H. Schürmann, W. G. Kümmel, F. Bovon i J. Gnlika.

²⁵ *Das Markusevangelium*. II. Teil: Kommentar zu Kap. 8, 27—16, 20, Freiburg 1980² (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II, 2), ss. 560—5643.

²⁶ O tej teologicznej zasadzie interpretacji Pisma Świętego *Dei Verbum* w punkcie 12: należy uwzględnić organiczną całość Pisma Świętego, powagę interpretacyjną Tradycji oraz „analogię wiary”. O. Augustyn Janowski we wprowadzeniu do tej Konstytucji wyjaśnia: („analogia wiary”), tj. uzgadnianie otrzymanych wyników z ustalonymi prawdami wiary (*Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, ss. 533, 548—549).

fragmentaryczna i niepełna próba w tym kierunku stanowi zarazem wkład w określenie stosunku pomiędzy egzegezą a dogmatyką.²⁷ Jednoznacznym wynikiem tej próby jest przekonanie, że jest jeszcze wiele do zrobienia, a także do odkrycia. Jeśli egzegeta — świadomie czy nieświadomie — jest teologiem; jeśli zajmuje pewną określoną pozycję teologiczną, to nie może dziwić, że oddziaływuje to także na interpretację Ewangelii, w rozważanym przez nas przypadku Ewangelii św. Marka. M. Werner wykazał ongiś²⁸, że nie można mówić o wpływie teologii Pawłowej na Marka w historycznym znaczeniu, jednak wpływ teologii Pawła, a w szczególności jego nauki o usprawiedliwieniu na interpretację Marka, trwa niepomierniejszy dalej. Zauważa to katolicki egzegeta przy czytaniu komentarzy protestanckich. Klasyczny przykład w tym względzie znajdujemy w komentarzu Marcina Lutra do perykopy o uzdrowieniu niewiasty chorej od dwunastu lat na krwotok (Mk 5, 21—36) ze słowem Jezusa „wierź tylko”. Protestantki egzegeta znajdzie coś analogicznego w komentarzu katolickim. J. Gnilka sądzi na podstawie swoich studiów nad Markiem, że egzegeta próbujący przedstawić „Wirkungsgeschichte” tekstów ewangelicznych znajdzie więcej u protestanckich teologów-systematyków, jako że oni zajmują się więcej sprawą egzegetyczną, niż u autorów katolickich tego typu teologii. Nie chce jednak przez to wyrażać sądu wartościującego.³⁰

Do tego przeświadczenia doszli obecnie już wszyscy, że teksty Ewangelii są czymś więcej i nie mogą służyć tylko jako tworzywo do wypełniania hipotez teologicznych lub jako ich ozdoba.³¹ Jakie jest działanie Ewangelii św. Marka w chwili obecnej? Nasuwa się ona wprost chrześcijaninowi, egzegecie i teologowi naszych dni. Marek kie-

²⁷ Zob. W. Harrington, *Teologia Biblijna*, Warszawa 1977, ss. 346—347; K. Romaniuk, *Pismo święte a teologia dogmatyczna* (W. Granat, *Dogmatyka katolicka* — tom wstępny), Lublin 1965, ss. 115—129.

²⁸ M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-evangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*, Giessen 1923.

²⁹ M. Luther, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 nn. Do perykopy o niewieście chorej na krwotok nawiazał M. Luter dwa razy w kazaniu na 24 niedzielę po Trójcy Przenajświętszej (WA 52, 537—543; 34/2, 407—416). Widzi on niewiastę chorą na krwotok względnie Jaira w ich konkretnej sytuacji; grozi im zwątpienie. Jest ona dla Marcina Lutra punktem wyjścia do ukazania losu kobiety, której starania o uzdrowienie były bezskuteczne. Widzi w niej człowieka, który chciał się zbawić przez uczynki. Perykopa stanowi u niego obraz usprawiedliwienia grzesznika (iustificatio impii). Zanim poznaliśmy Chrystusa, biegliśmy do lekarzy, kaznodziejów, klasztorów, uciekaliśmy się do słów. Luter reasumuje: Jestem grzesznikiem; albo pójde na potępienie, albo udam się do Chrystusa (WA 34, 2, 408—411). Luter stosując alegorię stawia znak równania między krwotokiem a grzechem. Ocena perykopy ewangelicznej, odwołując się do teologii św. Pawła. Godna zastanowienia jest tu jego antropologia.

³⁰ J. Gnilka, dz. cyt., s. 362.

³¹ Za niewystarczające uważał „dicta probantia” już J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen 1819.

ruje bowiem nasze spojrzenie na krzyż Chrystusa. Jest on polecenia godny dla naszych czasów, pełnych cierpienia i rozdartych, jako stosowna realizacja Ewangelii. Ewangelia św. Marka uwzględnia też szeroko cudotwórczą działalność Jezusa. Przez to zwraca ona uwagę na wieloraką nędzę i biedę oraz na potrzeby człowieka. Dlatego też budzi w nas dzisiaj gotowość do niesienia pomocy światu, w którym bogactwo i ubóstwo, bogacenie się i popadanie w coraz większą biedę kroczą stale równolegle obok siebie. Święty Marek dlatego, że głosi zmartwychwstanie Jezusa (Mk 16, 1—20), budzi nadzieję. Wzywa do pójścia drogą Ukrzyżowanego.

II. JAK WYGLĄDA „WIRKUNGSGECHICHTE” W ZASTOSOWANIU W KOMENTARZU DO EWANGELII?

Ukażemy to na przykładzie perykopy o chrzcie Jezusa w *Das Evangelium nach Markus* J. Gnili.³² Tekst: „W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie. W chwili, gdy wychodził z wody, ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jako gołębicę zstępującego na siebie. A z nieba oderwał się głos: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w tobie mam upodobanie” (Mk 1, 9—11).³³

Po analizie (I) wierszy perykopy 1, 9—11, ich wyjaśnieniu (II), historycznej ocenie (III) komentator szkicuje historię ich działania (IV). Perykopa o chrzcie Jezusa posiada swoją żywą i wielopłaszczyznową historię oddziaływania. Z niej wymienia J. Gnilika jedynie kilka stacji, odwołując się przy tym do pracy B. Weltego: *Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*.³⁴ Ustaliło się rozumienie chrztu Jezusa w znaczeniu chrztu chrześcijańskiego. Problemem chrystologicznym stało się przede wszystkim wyposażenie Jezusa w Ducha (1, 10). To było powodem, że chrzest Jezusa nie został włączony w powstałe na początku wyznania wiary.³⁵ Wyjątek w tym względzie stanowi List do Smyrnieńczyków św. Ignacego z Antiochii (1, 1)³⁶. U św. Justyna w *Dialogu* pyta Żyd Tryfon, jak można dowodzić preegzystencji Jezusa, skoro został napełniony mocą Ducha Świętego, której potrzebował. Św. Justyn odpowiada na to, że chrzest i przyjęcie Ducha były konieczne dla rodzaju ludz-

³² J. Gnilika, dz. cyt., ss. 49—55.

³³ Wg BT NT⁶. Paralele: Mt 3, 13—17; Łk 3, 21—22; J 1, 32—34.

³⁴ B. Welte, dz. cyt., 1939, ss. 7—11.

³⁵ Nie wymieniają go ani Skład Apostolski, ani Wyznanie wiary św. Grzegorza Cudotwórcy (III wiek), ani Symbol Nicejski czy Konstantynopolski. Zob. *Breviarium Fidei*. Kodeks Doktrynalnych Wypowiedzi Kościoła, opracował J. M. Szymusiak SJ, S. Głowa SJ, Poznań 1964, ss. 721—769.

³⁶ *Die Apostolischen Väter*, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer, I, Tübingen 1956², s. 105.

kiego.³⁷ Św. Ireneusz z Lyonu dopowie później, że udzielenie Ducha dotyczyło tylko człowieka Jezusa, a nie obejmowało Logosu.³⁸ W gnozie perykopa o chrzcie była wykorzystywana w tym celu, żeby odróżnić Jezusa od Chrystusa.³⁹ Bazylidianie⁴⁰ nazywali rocznicę chrztu Jezusa *epipháneia*. Chrześcijańska tradycja liturgiczna nawiązała w obchodzie święta Epifanii do tradycji gnostyckiej.⁴¹ Przy chrzcie, według Bazylidesa, zstąpił na Jezusa wyłącznie człowieka Chrystus tj. Duch. Wydaje się, że bazylidianie powoływali się przede wszystkim na Ewangelię św. Marka, ponieważ twierdzili, że nie Jezus został ukrzyżowany, lecz Szymon z Cyreny.⁴² Przez to pomijali oni krzyż, który stanowi w przedstawieniu Marka punkt szczytowy. Następnie chrystologia adopcjańska znowu powoływała się na chrzest Jezusa, szczególnie w czasie odrodzenia karolińskiego⁴³. Św. Atanazy widział we chrzcie Jezusa nie tylko wyobrażenie naszego chrztu chrześcijańskiego, lecz także antycypację jego wypełnienia.⁴⁴ Euzebiusz z Cezarei rozumiał chrzest Jezusa jako początek, ponieważ to królewskie namaszczenie otwarło drogę do poznania prawdziwego Boga, które Jezus zapośredniczył⁴⁵.

W swoim przedstawieniu działania Mk 1, 9—11 przechodzi J. Gnilka od okresu patrystycznego od razu do dogmatyki współczesnej. W niej poświęcił K. Barth szczególną uwagę chrztowi Jezusa.⁴⁶ Według niego jest on tak bardzo zwrócony ku chrztowi chrześcijańskiemu, że faktycznie i praktycznie równa się nakazowi chrztu. Ze spojrzenia na Jezusa przyjmującego chrzest wypływają według Bartha trzy prawdy: 1) Jezus poddaje się we chrzcie władztwu Boga i staje do Jego dyspozycji. 2) Staje On w rzędzie ludzi podległych sądowi Boga i zdanych na Jego wolne przebaczenie. 3) Jezus wyraża we chrzcie zamiar wypełnienia w służbie dla Boga i dla człowieka dzieła Bożego dla człowieka i dzieła człowieka dla Boga.

Na końcu historii działania Mk 1, 9—11 podaje. J. Gnilka rozumienie chrztu Jezusa ze znanej współczesnej dogmatyki katolickiej, wy-

³⁷ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 87 n.

³⁸ Ireneusz z Lugdunum, *Wykład Nauki Apostolskiej* 9.

³⁹ A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, Darmstadt 1964, I, 271 n. 286, przypis 1.

⁴⁰ Bazylides, gnostyk aleksandryjski, I/II wiek. Zob. Ireneusz z Lugdunum, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* I, 24. W: Ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I, Warszawa 1975, ss. 162—164.

⁴¹ A. Szafranski, J. Szymusiak, *Bazylides*. W: EK, 2, 147—148.

⁴² P. Carrington, *According to Mark. A running commentary on the oldest Gospel*, Cambridge 1960, s. 40.

⁴³ A. von Harnack, dz. cyt., I, ss. 118, 709; II, ss. 284 n. 288.

⁴⁴ Tamże II, 163, przypis 2.

⁴⁵ F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig 1897, ss. 25—29.

⁴⁶ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I—IV, Zürich 1932—1967; IV, 4, ss. 57—75.

danej w wielu tomach pod tytułem *Mysterium Salutis*⁴⁷. Chodzi o interpretację chrztu Jezusa, jaką wysunął w niej D. Wiederkehr. J. Gnilka zgadza się z jego poglądem. Chrztost Jezusa streszcza w sobie Jego poszczególne czyny mesjańskie. Jest on zdarzeniem pierwotnym, które je wszystkie uzasadnia. W nim zostały one ujęte razem jako w swoim korzeniu. Jednakże dopiero w perspektywie Paschy śmierci i zmartwychwstania Jezusa nabrało to zdarzenie swojego mocnego kształtu chrystologicznego. Słowa skierowane w głosie z nieba do Syna Bożego (Mk 1, 11): „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie”⁴⁸, posiadają charakter konstytuujący. Razem ze słowami o udzieleniu Ducha należy je rozumieć dynamicznie, a nie statycznie. Przynależą one bardziej do *communicatio*, a w mniejszym stopniu do *communitas*. Jednakże spojrzenie za poszczególne akty mesjańskie wskazuje, że w obecnym tu myśleniu dynamicznym zainteresowanie jest zwrócone ku kontekstowi; kieruje się ku bytowi, czyli ku istnieniu.⁴⁹

III. SPOSTRZEŻENIA I UWAGI KRYTYCZNE.

Jak mogliśmy zauważyć, jest to na razie rzeczywiście tylko eksperyment. Może byłoby stosowniej nazywać ten nowy punkt patrzenia na teksty Nowego Testamentu po prostu recepcją jego tekstu, jego poszczególnych ksiąg a w nich perykop a nawet wierszy. Nazwa recepcja uwzględnia lepiej „opus hominis” w tym odbiorze o charakterze zbawczym. Nazwa „historia działania” wydatnia natomiast lepiej „opus Dei”, po myśli aktywnego i dynamicznego rozumienia znanego wiersza z 2 Tm 3, 16: *pása graphē theópneustos kai ôphélimos prós didaskalian*, w tym znaczeniu, że każde pismo (święte) tchnie Bogiem i dlatego działa pożytecznie poprzez nauczanie i zdolne jest kształtować życie Kościoła i zapładniać jego myśl teologiczną.⁵⁰ W istocie chodzi tu raczej o recepcję tekstu w teologii bądź w nauczaniu Kościoła; o wszystkie impulsy, które z tekstów natchnionych wyszły i wpływały na życie i myśl Kościoła i to zarówno w nauczaniu ortodoksyjnym, jak i heterodoksyjnym w obrębie chrześcijaństwa.⁵¹

⁴⁷ *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik I—IV*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1965—1976.

⁴⁸ Por. Mk 9, 7; Ps 2, 7; Iz 42, 1.

⁴⁹ D. Wiederkehr, dz. cyt., III, 1, Zürich 1970, ss. 531 n.

⁵⁰ Por. *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, opracował ks. J. Stępień, Poznań 1979, ss. 441—442 (KUL, Pismo Święte Nowego Testamentu, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, IX).

⁵¹ Ukazując działanie Mk 1, 9—11 J. Gnilka odwołuje się do: symboli wiary na początku, do św. Ignacego z Antiochii, św. Justyna, św. Ireneusza, Bazylidesa, św. Atanazego, Euzebiusza z Cezarei, adopcjan, K. Bartha, O. Wiederkehr; korzysta przy tym z autorów protestanckich: B. Welte, A. von Harnack, P. Carrington, F. Weber, K. Barth.

Tu rodzą się pytania: Czy nie należałoby w tej recepcji uwzględnić także wpływu, jaki teksty natchnione wywierały w ciągu wieków na całą kulturę, nasycając ją swoimi treściami, co sięga nieraz aż do języka codziennego. Dzięki temu działaniu nasza kultura jest chrześcijańską. W tak poszerzonej recepcji można by badać oddziaływanie poszczególnych perykop biblijnych na sztukę, na muzykę i literaturę, na etos chrześcijan, na ich duchowość, nawet na instytucje, jeśli inspiracja do powołania ich znajduje się w Nowym Testamencie czy w Biblii w ogóle. Tak np. powstanie organizacji Czerwonego Krzyża i wszystkich dzieł chrześcijańskiego miłosierdzia tkwi swymi początkami w Łukaszowej perykopie o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30—37) i w towarzyszących jej wierszach o miłości bliźniego (Łk 10, 23—24).⁵² Wiele miałyby tu też do powiedzenia hagiografia ukazująca, jak niejedyn ze świętych na skutek usłyszanego czy przeczytanego słowa Ewangelii dokonał zasadniczego zwrotu w swoim życiu.⁵³ „Wirkungsgeschichte” jest na razie jeszcze czymś płynnym i niesprecyzowanym. Jej metoda i źródła wymagałyby dokładniejszego określenia. Dla dokładnego prześledzenia recepcji jakiegось tekstu natchnionego z Biblii, trzeba by mieć w komplecie wydania dzieł przynajmniej tych bardziej wpływowych pisarzy, ojców Kościoła, teologów i świętych; trzeba by je mieć z indeksami rzeczowymi a zwłaszcza biblijnymi.⁵⁴

Przejsście od Euzebiusza z Cezarei od razu do K. Bartha z pominięciem całego średniowiecza ze św. Tomaszem z Akwinu, w historii działania Mk 1, 9—11, stanowi dużą lukę. Akwinata poświęcił chrztowi Jana i przyjęciu go przez Chrystusa dwie kwestie w trzeciej części Summy Teologicznej (II, q. 38 i 39).⁵⁵ J. Gnilka wydaje się cytować tylko tych autorów, których znalazł w monografii B. Weltego⁵⁶, jeśli chodzi o okres starożytny, oraz w *Dogmengeschichte*

⁵² *Ewangelia według św. Łukasza*, opracował ks. F. Gryglewicz, Poznań 1974, ss. 215—218.

⁵³ Przykładem jest w tym względzie święty Antoni Wielki; *Księga Starców (Gerontikon)*, Kraków 1983, ss. 49—59, 371—372 (Ojcowie żywi V; przekład z greckiego S. Borkowska OSB; Wstęp i opracowanie ks. M. Starowieyski).

⁵⁴ Taki np., jaki mamy do *Summy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu w wydaniu dominikanów włoskich do 35 tomów z tekstem łacińskim „Edizione Leonina” i przekładem włoskim oraz z komentarzem: S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, a cura del P. Tito S. Centi OP. Indice generale, Firenze 1975, ss. 1—463; Baptismus, Baptizare: Battesimo, Battezzare: il. b. di Giovanni III q. 38; la sua recezione da parte di Cristo III, q. 39.

⁵⁵ S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, XXV: La vita di Cristo (III, qq. 27—45), Roma 1970, ss. 280—329.

⁵⁶ B. Welte, *Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, 1939.

A von Harnacka.⁵⁷ Wśród przytoczonych w tej perykopie brak też św. Augustyna. Szeroki wpływ perykop ewangelicznych na liturgię czy w liturgii też mieści się w historii działania perykop Nowego Testamentu.

Mimo tych zastrzeżeń i braków, których autorzy EKK są świadomi⁵⁸, uwzględnienie historii działania w komentarzach może oddać nauczaniu powszechnemu w Kościele usługi: może je ożywić i uzupełnić o wymiar recepcji danego tekstu w ciągu historii, w całym życiu Kościoła ze wszystkimi jego aspektami, w których się ono urzeczywistnia i przejawia. To pozwoli te teksty głębiej i lepiej zrozumieć.

Indeks, który badanie historii działania tekstu natchnionego umożliwia, mamy do okresu patrystycznego w postaci *Biblia Patristica*, która stanowi indeks przytoczeń i aluzji biblijnych w literaturze patrystycznej. Obejmuje ona okres od początku do Orygenesisa (tomy I, II III) oraz Filona z Aleksandrii w Dodatku⁵⁹. Do Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu mamy taki indeks w formie osobnego tomu do 34 tomów z krytycznym wydaniem tekstu łacińskiego (Editio Leonina), z przekładem i komentarzem Dominikanów włoskich (O. Tytus S. Centi OP).⁶⁰ Tego rodzaju indeksy trzeba by mieć do wszystkich teologów, którzy wywarli wpływ na myśl teologiczną i życie Kościoła.

Korzystając w przedstawieniu historii działania perykop św. Marka z dorobku historii dogmatów, J. Gnilka sięga do A. von Harnacka, autora protestanckiego, który opublikował swoją *Historię dogmatów* w wieku XIX⁶¹, a nie zauważamy u niego odniesień do autorów katolickich w tym przedmiocie, jak J. Tixeront⁶², M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk⁶³ czy H. Rondet⁶⁴.

⁵⁷ A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, Darmstadt 1964, I—III; przedruk wydania z r. 1914⁵.

⁵⁸ R. Schnackenburg usprawiedliwia się w przedmowie Komentarza do Listu do Efezjan, że w „Wirkungsgeschichte” (punkt C) chodzi tylko o fragmentaryczny i ograniczony szkic (Entwurf). Ma on przynajmniej zwrócić uwagę na różne oddziaływanie różnych tekstów w różnych kontekstach historycznych i pobudzić do zastanowienia się nad tym, jakie działanie miałyby z tego dzisiaj wyjść. R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Einsiedeln-Neukirchen-Vluyt 1982 (EKK X), ss. 7—8, 321—355.

⁵⁹ *Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Paris 1975 (I), 1977 (II), 1980 (III) i 1982 (Supplément).

⁶⁰ Zob. przypis 54.

⁶¹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I—III, Tübingen 1931—32⁵ (1886—4).

⁶² J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I—III, Paris 1905—1912; reedyceje.

⁶³ *Handbuch der Dogmengeschichte*, I—IV, Freiburg im Breisgau, 1951—, wyd. M. Schmaus, A. Grillmeier i L. Scheffczyk.

⁶⁴ H. Rondet, *Histoire du dogme*, Tournai 1970.

Na razie, jak widać, jest to metoda tkwiąca jeszcze w powijakach. Do jej rozwinięcia i doskonalenia potrzeba będzie wielu prac badawczych, które prześledzą recepcję i działanie poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu, ich perykop, a niekiedy nawet pojedynczych wierszy, jeśli są to wiersze o treści tak doniosłej i ważnej, jak ten wiersz z Ewangelii św. Jana:

„Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas.
I oglądaliśmy Jego chwałę,
chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca,
pełen łaski i prawdy” (J 1, 14).

Nie wydaje się, by „Wirkungsgeschichte” była tylko modą, która potrwia krótko i robi miejsce innej.⁶⁵ Wejdzcie ona na stałe do metod stosowanych w badaniu Nowego Testamentu. Przedstawiona metoda wymaga dalszych studiów i prac szczegółowych o działaniu poszczególnych tekstów z Nowego Testamentu w ciągu historii chrześcijaństwa. Podjęcie tych badań umożliwi głębsze, dokładniejsze i pełniejsze poznanie orędzia Nowego Testamentu.

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

⁶⁵ Obszerne omówienie „Wirkungsgeschichte” w kontekście pozostałych metod stosowanych w badaniu Nowego Testamentu daje K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, ss. 92—111, 132—136, 242—269, który poświęca jej 53 strony. Jak bogatą problematykę zawiera „Wirkungsgeschichte” orientuje rozdział 9 (ostatni) tej książki: „Hermeneutika historycznego oddziaływania”, z pięcioma paragrafami: 1. Recepcja tekstów teologicznych; 2. Kryteria historycznego oddziaływania dla hermeneutyki norm etycznych; 3. Krytyka recepcji; 4. W sprawie praktyki wykładu uwzględniającego oddziaływanie tekstu; 5. Zakończenie.

Nową publikacją w tym przedmiocie jest: A. Vögtle, *Offenbarung geschehen und Wirkungsgeschichte*, Freiburg im Breisgau 1985 (Neutestamentliche Beiträge).

NAUKA ŚW. PAWŁA NA TEMAT MAŁŻENSTWA W 1 KOR 7, 12b–13

Mając na uwadze określonych adresatów (1 Kor 7, 12a)¹ i ich konkretne problemy oraz wątpliwości z dziedziny życia małżeńskiego, zasygnalizowane w odrębnym liście (1 Kor 7, 1), apostoł udziela Koryntianom odpowiedzi na pytanie, co mają robić, gdy jedno z małżonków nawróciło się, a drugie pozostało niewierzące.

Chociaż św. Paweł zaznacza na początku swojej wypowiedzi w sprawie małżeństw mieszanych, że to, co będzie mówił, pochodzi od niego: „...mówię ja, nie Pan” (1 Kor 7, 12a)², to jednak jego nauka nie jest ani zupełnie nowa, ani wyłącznie jego. W gruncie rzeczy podaje on w 1 Kor 7, 12–13 naukę Pana³, według której małżeństwo jest instytucją trwałą i nie powinno się jej niszczyć. Warto chyba przytoczyć dosłownie to, co Paweł mówi na temat trwałości małżeństwa mieszanego: „...jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie odda. Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje” (1 Kor 7, 12b–13).

Nowością jest tu fakt, że ogólny zakaz porzucenia męża czy żony odnosi św. Paweł w 1 Kor 7, 12–13 do małżeństwa, w którym jedna strona jest niewierząca⁴. Nie ulega więc wątpliwości, że główny kierunek myśli apostoła o nierozzerwalności związku małżeńskiego jest kontynuowany także w przypadku małżeństw mieszanych⁵.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, co podkreślają niektórzy autorzy, a mianowicie, że Paweł w 1 Kor 7, 12–13 akcentuje równe prawa dla mężczyzny i kobiety⁶. Mimo że przypadek żony rozważany jest na drugim miejscu (7, 13), tzn. dopiero po mężu, to jednak jej prawa są równe prawom męża. Wskazuje na to użycie tego samego czasownika *aphienai* (oddalać), który ma najczęściej zastosowanie

¹ Kogo Paweł rozumie przez „pozostałych w 1 Kor 7, 12a zob. J. Załęski, *1 Kor 7, 12a w świetle patrystycznej i współczesnej egzegezy*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 16 (1978) 17–30; zob. także P. Richardson, *I Say, not the Lord*, „*Tyndale Bulletin*” 31 (1980) 65–86.

² P. Richardson, art. cyt., 65–86.

³ B. Byron, *1 Cor 7, 10–15: A Basis for Future Catholic Discipline on Marriage and Divorce?*, „*Theological Studies*” 34 (1973) 429.

⁴ B. Byron, *The Brother or Sister Is not Bound: Another Look at the New Testament Teaching on the Indissolubility of Marriage*, „*New Blackfriars*” 52 (1971) 517.

⁵ T. P. Considine, *The Pauline Privilege (Further Examination of 1 Cor 7, 12–17)*, „*Australasian Catholic Record*” 40 (1963) 115.

⁶ J. Kürzinger, *Die Briefe an die Korinther und Galater* (Das NT übersetzt und erklärt VI), Regensburg 1940, 20; O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1940, 145.

do męża, a tu występuje bądź to ze względu na paralelizm, bądź też dla podkreślenia, że chrześcijańska strona uchodzi za ważniejszą⁷. Zrównanie kobiety z mężczyzną dostrzega się także w tym, że Paweł to samo prawo sformułował dwa razy, oddzielnie dla męża i osobno dla żony⁸. W komentarzu do 7, 13 zwraca się uwagę na jeszcze inny aspekt nauczania Pawłowego: możliwe, że chodzi tu o honorowe miejsce przyznane kobiecie, która się nawróciła⁹.

Nie wolno też pominąć w nauce apostoła tych fragmentów w. 12 i 13, które zdają się suponować zgodę strony niewierzącej na wspólne zamieszkanie („...ta chce razem z nim mieszkać..., ten chce razem z nią mieszkać...”). Przez ową zgodę rozumieć należy — według niektórych — nie tylko w sensie materialnym zamieszkanie, ale także zgodne z prawem Ewangelii — „sine contumelia Creatoris”¹⁰. P. Bachmann opierając swoje rozumowanie na występującym w 7, 12—13 czasowniku *eudokei* w jego złożonej postaci (*suneudokei*) dochodzi do wniosku, że ową zgodę na wspólne zamieszkanie powinna wyrazić nie tylko strona pogańska, ale także i chrześcijańska; że Paweł wskazał w ten sposób na obowiązek trwania w małżeństwie stronie chrześcijańskiej¹¹.

Z rozumowaniem P. Bachmanna nie zgadza się J. Weiss, który twierdzi, iż niesłuszne jest domaganie się zgody także od strony chrześcijańskiej, chociaż należy u niej zakładać dobrą wolę utrzymania małżeństwa zgodnie z nauką Pana¹². Niekoniecznie też zgoda ta musi wynikać dopiero z czasownika złożonego. Wiadomo przecież, że Paweł zwraca się do dwóch osób, z których jedna jest wierząca, a druga nie. Wystarczy więc czasownik *eudokei* w jego niezłożonej postaci, żeby wyrazić zgodę przynajmniej jednej z osób, do której się odnosi.

Nie może być chyba wątpliwości, że zaimek wskazujący *hautē* w w. 12 odnosi się do niewierzącej żony, a zaimek wskazujący *houtos* w w. 13 — do niewierzącego męża. W związku z tym wydaje się być jasne, że apostoł mówiąc o zgodzie ma na myśli stronę niewierzącą. Mógł z pewnością przypuszczać, że u chrześcijanina, który znał nau-

⁷ S. Lyonnet, *Annotationes in priorem epistolam ad Corinthios* (Ad usum auditorum), Romae 1965—1966, 115; F. Puzo, *Privilegio Paolino*, w: *Enciclopedia della Bibbia* V, 250.

⁸ E. Walter, *Der erste Brief an die Korinther* (wyd. Benno Verlag), Leipzig 1969, 116.

⁹ F. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1955², 164.

¹⁰ S. Lyonnet, dz. cyt., 114; R. P. C. Spicq, *Epîtres aux Corinthiens* (La Sainte Bible XI, Paris 1948, 217.

¹¹ P. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Zahn's Kommentar zum Neuen Testament VII), Leipzig 1910², 269.

¹² J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Neudruck der völlig neubearbeiteten Auflage 1910), Göttingen 1970, 179 n.

kę Pana na temat małżeństwa, istnieje dobra wola do utrzymania małżeństwa.

Słusznie więc E. Dąbrowski dopatruje się w nauczaniu autora 1. Listu do Koryntian żądania zgody od strony pogańskiej. Trudno jednak zgodzić się z nim, gdy pisze, że Paweł domagał się od strony pogańskiej formalnego oświadczenia, iż różne religijne zostaną uszanowane bez jakichkolwiek trudności z tego powodu we wspólnym pożyciu¹³. Nic nie wskazuje na to, że św. Paweł w interesującym nas tekście żąda formalnego oświadczenia od poganina. O formalnym zapytaniu, tzw. interpelacji w stosunku do poganina, mówi CIC obowiązujący niemal do końca 1983 r. w kanonach 1121—1123, i utrzymuje to w mocy nowy CIC obowiązujący od pierwszej niedzieli Adwentu 1983 r. w kanonach 1144—1145. To dopiero Kościół, w oparciu o naukę apostoła, wprowadził przepis o interpelacji, dzięki której łatwiej jest stwierdzić zgodę czy jej brak u poganina.

Pierwsza część zdania warunkowego (1 Kor 7, 12 b. 13 a) mogłaby wskazywać, że w Koryncie byli chrześcijanie, którzy sądzili, iż nie tylko wolno, ale nawet trzeba rozwieść się z żoną poganą lub mężem poganinem, odmawiającym nawrócenia. Nie jest to wykluczone, ale nie można też wykluczyć, że Paweł używając spójnika zdania warunkowego *ei* z zaimkiem nieokreślonym *tis* chciał zwrócić uwagę na to, iż odpowiadając konkretnej osobie i na konkretne pytanie, z którym się do niego zwrócono, obejmuje także inne przypadki tego rodzaju.

Autor 1. Listu do Koryntian jest daleki od ascetycznego radykalizmu, według którego małżeństwa mieszane jako nieświęte należałoby rozwiązać¹⁴. Zasadniczo apostoł rozstrzyga ten problem na korzyść dalszego trwania takiego małżeństwa, choć owo trwanie — zdaniem wielu¹⁵ — uzależnia od jednego, ale koniecznego warunku: zgody strony niewierzącej.

Jest więc jasne, że według 1 Kor 7, 12 b—13 chrześcijański partner w małżeństwie mieszanym nie może dawać inicjatywy w kierunku rozwodu; może najwyżej zachować bierną postawę wobec możliwości odejścia niewierzącego małżonka¹⁶. Wydaje się, że czasami

¹³ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (Wstęp, przekład, komentarz), Poznań, 1965, 196 n.

¹⁴ H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (Das NT Deutsch VII), Göttingen — Baudenhoed — Ruprecht 1959^{7/3}, 52.

¹⁵ Np. S. Lyonnet, dz. cyt., 114; F. W. Grosheide, dz. cyt., 164; W. J. O'Shea, *Marriage and Divorce: The Biblical Evidence, Australasian Catholic Record* 47 (1970) 105; G. Rocca, *Matrimonio e celibato in s. Paolo. La dottrina di 1 Cor 7*, „Ekklesia” 3 (1969) 130; R. P. Spicq, dz. cyt., 217.

¹⁶ C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Black's) Harper's New Testament Commentary, Londyn 1971², 164; H. G. Coiner, *Those „Divorce and Remarriage” Passages (Mt 5, 32; 19, 9; 1 Cor 7, 10—16)*, „Concordia Theological Monthly” 39 (1968) 382.

usiłowano przypisać Pawłowi przesadne podkreślanie roli poganina w małżeństwie mieszanym, jak gdyby wyłącznie od jego stanowiska w tej sprawie uzależniał apostoł trwałość związku małżeńskiego¹⁷.

Racja wydaje się być po stronie R. Cornely'ego. Jest ona zdania, że św. Paweł uzależnia dalsze trwanie małżeństwa mieszanego od wierzącego, do którego zwraca się w słowach: „Niech jej nie oddała..., niech się z nim nie rozstaje” (*mē aphietō* — 7, 12. 13)¹⁸. Nie ma wątpliwości, że odbiorcami jego listu są chrześcijanie, niezależnie od tego, iż niektórzy z nich żyją we wspólnocie małżeńskiej z poganami. Im też przede wszystkim wyklada naukę chrześcijańską o małżeństwie. Można by w tej nauce wyróżnić 2 etapy: negatywny i pozytywny. Negatywny obejmuje sytuację, kiedy strona niewierząca nie chce żyć w zgodzie z małżonkiem, który znalazł się w nowej relacji życiowej do Boga wskutek nawrócenia. Na pytanie, co ma robić w takiej sytuacji strona chrześcijańska, daje Paweł odpowiedź w 1 Kor 7, 15. Nie jest to jednak przedmiotem obecnych rozważań¹⁹.

Obecnie interesuje nas tylko przypadek pozytywny, kiedy to małżonek pogański zgadza się na dalsze zamieszkanie z tym, który w międzyczasie przyjął wiarę chrześcijańską. W takiej sytuacji zdaje się Paweł mówić do chrześcijanina: jeżeli poganin zgadza się mieszkać z tobą nie tylko w sensie materialnym, ale także nie będzie ci przeszkadzał w wykonywaniu praktyk, wynikających z twojej przynależności do Chrystusa, to można dalej trwać we wspólnocie małżeńskiej bez obawy popełnienia grzechu. Istnieje natomiast możliwość zdobycia dla Chrystusa strony niewierzącej²⁰.

Jeżeli więc chodzi o chrześcijanina, to Paweł naucza, że jego zobowiązanie wobec małżeństwa jest trwałe, niezależnie od tego, czy odnosi się do męża czy do żony²¹. Inaczej mówiąc, chrześcijaninowi nie wolno wykorzystywać chrztu jako pretekstu do rozwodu z niewierzącym małżonkiem. Intencją Pawła jest wytworzenie u chrześcijanina, do którego przede wszystkim adresuje swój list, przekonania o trwałości związku małżeńskiego. Takiego przekonania powinni nabrać zarówno mężowie jak i żony chrześcijańskie.

Warszawa

KS. JAN ZAŁĘSKI

¹⁷ Np. J. Kürzinger, dz. cyt., 20; O. Kuss, dz. cyt., 145; W. Meyer, *Der erste Brief an die Korinther*, Zürich 1947, 251.

¹⁸ R. Cornely, *Prior epistola ad Corinthios* (Cursus Scripturae Sacrae), Parisiis 1890, 182.

¹⁹ Zob. szczegółowe rozważania na ten temat: J. Załęski, *Problem „wyjątku” w 1 Kor 7, 15—16*, „Collectanea Theologica” 63 (1983) 43—63; por. tenże, *Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 19 (1981) 21—34.

²⁰ H. G. Coiner, art. cyt., 382.

²¹ B. Byron, *General Theology of Marriage in the New Testament and 1 Cor 7, 15*, „Australasian Catholic Record” 49 (1972) 7; R. Kugelmann, *Pauline Privilege*, w: *New Catholic Encyclopedia* XI, 27.

„PRZEMIENIAMY SIĘ W JEGO OBRAZ” (2 KOR 3, 18)

W kontekście obrony urzędu apostołskiego (2 Kor 3—4), wykazywania wyższości Nowego Prawa nad Starym, wyższości Ducha nad literą Prawa, a równocześnie ukazywania udręk i nadziei życia apostołskiego, umieszcza św. Paweł znamienity tekst 2 Kor 3, 18: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu”¹. Tekst ten, w sposób zwarty, w jednym zdaniu, streszcza Pawłową wizję życia chrześcijańskiego: jest ono wpatrywaniem się w Chrystusa, które pociąga za sobą stopniową przemianę wierzącego w „obraz Boga” — w Chrystusa; sprawcą tej przemiany jest Duch Święty.

1. DOCZESNE ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE — „WPATRYWANIEM SIĘ” W CHRYSSTUSA

Chcąc ukazać nowość statusu wierzącego w NT w odróżnieniu od statusu Izraelity, wyznawcy Starego Prawa, św. Paweł posługuje się w 2 Kor 3 przykładem z Wj 34, 29—35 jakby wielką metaforą. Mojżesz, wódz Izraelitów, na rozmowie z Jahwe otrzymał prawo zapisane na kamiennych tablicach. Chociaż nie widział Boga „twarzą w twarz” — obłok Boga przesłaniał — to jednak po tym spotkaniu miał twarz promieniającą, jaśniejącą (2 Kor 3, 7; por. Wj 34, 29. 30. 35). Zewnętrzna przemiana oblicza wodza (przemiana skóry jego twarzy), odbijanie chwały Jahwe po rozmowie z Nim — mimo, że ograniczone² wywoływało lęk Izraelitów: „bali się zbliżyć do niego” (Wj 34, 30). Mojżesz więc, poza momentami przekazywania słów Jahwe, zakrywał twarz, „by synowie Izraela nie patrzyli na koniec tego, co było przemijające” (2 Kor 3, 13)³.

W sensie duchowym zasłona nadal spoczywa, nie na twarzy Mojżesza, ale na sercach Izraelitów, ponieważ czytają Stary Testament w perspektywie dawnego przymierza, bez nowej perspektywy Ducha;

¹ Tekst wg. BT; natomiast BP tłumaczy 2 Kor 3, 18: „My wszyscy natomiast z odsłoniętym obliczem oglądamy jak w zwierciadle chwałę Pana i przemieniamy się w ten sam obraz, osiągając coraz większy stopień chwały, a sprawcą tego jest Pan—Duch”. Inaczej C. Spicq: „Quant à nous qui, le visage sans voile, reflétons tous comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en son image, de gloire en gloire, selon (l'action) du Seigneur (qui est) esprit”. Por. C. Spicq, *Deuxième Épître aux Corinthiens* (La Sainte Bible, 11. 2), Paris 1948, ad loc.

² Por. C. Spicq, j.w., 226.

³ Zjawisko promieniowania twarzy Mojżesza było niezwykle, nie wiemy jednak czy długotrwałe. Por. jedyny opis w Wj 34, 29—35.

nie widzą dopełnienia ST w Nowym⁴. Chociaż nadal „pałają żarliwością” ku Bogu, to jednak ich żarliwość nie jest oparta na pełnym zrozumieniu, że Jezus Chrystus jest kresem Prawa, że wiara w Niego jest podstawą Bożego usprawiedliwienia (Rz 10, 3—4. 9—10). Dlatego powie św. Paweł, że spełniło się proroctwo Izajasza (Iz 65, 1 n): „dałem się znaleźć tym, którzy mnie nie szukali, objawiłem się tym, którzy o Mnie nie pytali”.

Sytuacja wyznawców Chrystusa jest diametralnie inna niż Izraelitów. Apostoł podkreśla mocno, że (1) nowość sytuacji zaistniałej po przyjściu Chrystusa obejmuje wszystkich Jego wyznawców. W 2 Kor 3, 18 czytamy: „my wszyscy” (*pántes hēmeis*) czyli wszyscy wierzący — Żydzi i poganie, którzy doszli do Pana. Odmienność nie jest zatem przywilejem tylko niektórych chrześcijan, lecz jest normalnym doświadczeniem każdego wierzącego. (2) Każdy chrześcijanin, w odróżnieniu od wyznawcy Starego Prawa, nie ma „zasłony” (ani na twarzy, ani na sercu), ponieważ uwierzył w Chrystusa jako Pana: „kiedy kto zwraca się do Pana” (a takim jest każdy wierzący) „zasłona opada” (2 Kor 3, 16). Każdy chrześcijanin może zwracać się wprost do Chrystusa Pana, w odróżnieniu od Izraelitów, kontaktujących się z Bogiem za pośrednictwem swego wodza — Mojżesza. Wszyscy bowiem wierzący są tymi, których Bóg związał z Chrystusem: nappełnił błogosławieństwem w Chrystusie i wybrał w Nim jeszcze „przed założeniem świata” (Ef 1, 3—4); „w Nim przeznaczył na synów (Ef 1, 5), „w Nim” odkupił (Ef 1, 7), zjednoczył w jeden Kościół (Ef 2, 14), obdarzył „obiecany Duchem Świętym”, będącym „zadatkim” przyszłej chwały (Ef 1, 13—14). Św. Paweł powie, że Bóg wierzących „złączył w jedno” w śmierci i zmartwychwstaniu swego Syna (Rz 6, 5. 11), że Bóg ich „przyobłócił w Chrystusa” (por. Ga 3, 27). (3) Nie mając więc zasłony, a zatem z „odsłoniętą” twarzą, chrześcijanie mogą „wpatrywać się w jasność Pańską” (2 Kor 3, 18 — *ten dóxan Kyriou katoptrizómenoi*)⁵.

Zwrot *he dóxa Kyriou* określa Chrystusa. W omawianym w. 18 można zwrot ten rozumieć jako a) „jasność (chwałę) Pańską”, a więc Bożą; co znaczy, że chwała Boża widoczna jest w Chrystusie, Bóg odbija swoją chwałę. Paweł powie, że oślnął go blask jasności chwały Bożej na obliczu Chrystusa (por. 2 Kor 4, 6), że oślnił go blask „Ewangelii, chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (*— hos estin eikôn tou Theou* — 2 Kor 4, 4; por. także Kol 1, 15). Chrystus więc objawia chwałę Boga, będąc Synem. Obrazowo można to wyrazić: Chrystus jest zwierciadłem, w którym odbija się chwała Ojca⁶. Częściej niż w sensie a), zwrot *he dóxa Kyrios* rozumie się jako b)

⁴ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (Pismo Święte NT, 7), Poznań 1965, 417.

⁵ Por. J. Lambrecht, *Transformation in 2 Cor 3, 18*, „Biblica” 64, (1983) 243—254.

⁶ Por. J. Lambrecht, art. cyt., 245, 247.

„chwałę Pana”, jako „jasność” samego Chrystusa, Tego, który zmarł-wychwał i przebywa w chwale⁷. W NT bowiem tytuł *Kyrios* jest tytułem Chrystusa zmarłego-wychwał, a w teologii Pawłowej „jest niemalże wyłącznym określeniem godnościowym Jezusa Chrystusa, który został przez Boga wskrzeszony z umarłych i stał się jedynym centrum egzystencji chrześcijańskiej wiernych”⁸, który dla swojej zadośćuczynnej, złożonej Ojcu, ofiary stał się Panem wszelkiego stworzenia i świata całego (por. Flp 2, 6—11; 1 Kor 8, 6; Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; 2 Kor 4, 5)⁹. W Tego Chrystusa-Pana wierni „wpatrują się”. On jest przedmiotem ich wpatrywania się („wpatrujemy się” — *katoptrizómenoi* — 2 Kor 3, 18). Czasownik *katoptrizómai*, *hapaxlegomenon* w NT, znaczy „oglądam w lustrze”, „wpatruję się” względnie „odbijam (się) w lustrze”. Występujący w 2 Kor 3, 18 zwrot *katoptrizómenoi* — jeśli uwzględnimy kontekst w. 18: „synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza” (w. 7), „synowie Izraela nie patrzyli” (w. 13) — tłumaczy się często: „wpatrujemy się... jakby w zwierciadle” (tak BT), „oglądamy jak w zwierciadle” (tak BP); rzadziej „odbijamy jak zwierciadło”¹⁰. Pierwsze tłumaczenie ma więcej zwolenników wśród komentatorów¹¹ z uwagi na to, że omawiany tekst (2 Kor 3, 18) dotyczy sytuacji wszystkich wierzących („my wszyscy”); wszyscy „wpatrują się”. Natomiast „odbijanie”, jako rodzaj świadczenia, jest cechą (zadaniem) ludzi szczególnie do tego powołanych. Tłumaczenie w. 18: „my wszyscy... odbijamy” zawęziłoby zakres zwrotu „my wszyscy” do tych wierzących, którym powierzono funkcję apostołowania. Jednakże, jeśli zwróci się uwagę na kontekst omawianego w. 18, a szczególnie na w. 7 mówiący o „jasności oblicza” Mojżesza, o promieniowaniu jego twarzy po rozmowie z Jahwe, wydaje się, że św. Paweł mógł celowo posłużyć się czasownikiem *katoptrizómai*, by podkreślić zarówno zawarty w nim sens „wpatrywania się” jak i „odbijania”¹². Każdy bowiem wierzący, „wpatrując się” w Pana, „przejmuje” coś z Tego, w którego się wpatruje, zmienia się — i tym samym „odbija w sobie” jasność Tego, w którego się wpatrywał, a zarazem „wypromieniowuje” tę jasność na zewnątrz. Metafora „wpatrujemy się (odbijamy)... jak w zwierciadle” wskazuje ponadto, że faktyczne, prawdziwe poznawanie Chrystusa, jakie ma miej-

⁷ Por. G. Kittel, ThWNT 2, 254; por. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Harper's New Testament Commentaries), New York 1973, 124.

⁸ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, 160.

⁹ Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne Świętego Pawła* (Pismo Święte NT, 8), Poznań 1962, 121—122. 530.

¹⁰ Tak woli C. Spicq — „Nous reflétons... comme un miroir” — wychodząc z założenia, że pojęcie lustra zawiera w sobie przede wszystkim ideę odbijania. Por. C. Spicq, dz. cyt., 326.

¹¹ Por. C. K. Barrett, dz. cyt., 124.

¹² Por. S. Wronka, *Eschatologiczne podobieństwo do Chrystusa według Nowego Testamentu*, PWT Kraków, 1979 (maszynopis).

sce w ciągu życia doczesnego chrześcijanina¹³, nie jest jeszcze poznawaniem wprost, „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12), poznaniem Boga na drodze prostej kontemplacji; jest poznaniem niedoskonałym, pośrednim — jest oglądaniem „obrazu”. Św. Paweł bowiem przeciwstawia (por. 1 Kor 13, 12) to niepełne poznanie „teraz”, w życiu doczesnym, pełnemu poznaniu „później”, „twarzą w twarz”¹⁴, a w 2 Kor 4, 17 wprost stwierdza, że „wpatrujemy się (*skopounton*) nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne”, co jednak „trwa wiecznie” (2 Kor 4, 18). Życie doczesne chrześcijan pozostających w łączności z Chrystusem i w Chrystusie, jest ciągłym, wewnętrznym doświadczaniem Boga, działającego w nich z mocą¹⁵.

2. PRZEMIANA „W CHRYSYTA” — WYNIKIEM WPATRYWANIA SIĘ W „JASNOŚĆ PAŃSKĄ”

Wpatrywanie się w Chrystusa, a więc poznawanie Go w ciągu życia doczesnego w sposób pośredni (1 Kor 13, 12), ale nieprzerwany, ma moc przeobrażania wierzącego. W 2 Kor 3, 18 św. Paweł ukazuje kres tego przeobrażenia: „przemieniamy się w ten sam obraz”, „upodobniamy się do Jego obrazu”.

W swych listach Apostoł szereg razy porusza problem upodobnienia się wiernego do Chrystusa; mówi o podobieństwie do Chrystusa w Jego śmierci (*symmorfizómenos tō thanátō autoū* — Flp 3, 10), które jest gwarancją przyszłego zmartwychwstania; o upodobnieniu ciał wierzących do chwalebego ciała Chrystusa w czasach ostatecznych (*symmorfon tō sōmati tēs dóxēs autoū* — Flp 3, 21); o przeznaczeniu przez Boga wierzących, „by stali się na wzór obrazu Jego Syna” (*symmorfous tēs eikónos tou hyioū autoū* — Rz 8, 29). We wszystkich tych tekstach, które dotyczą powolnego upodobnienia się do Syna Bożego przez dział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, i dotyczących pełnego, eschatologicznego wskrzeszenia, a więc upodobnienia ludzkiego zmartwychwstałego ciała do chwalebego ciała Chrystusa po paruzji¹⁶, św. Paweł używa czasownika *symmorfizo* (nadają postać tożsamą z kimś, czymś), względnie rzeczownika *symmorfos* (mający postać tożsamą z kimś). Natomiast w tekście 2 Kor 3, 18 występuje czasownik *metamorfoúmai* (str. bierna, czas teraźniejszy). Czasownik ten (*metamorfoúmai* — jestem przemieniany, przekształcamy) spotyka się u św. Pawła tylko raz jeszcze (w trybie rozkazującym), w Rz 12,

¹³ — które nie jest li tylko poznaniem intelektualnym czy wizją (2 Kor 4, 6).

¹⁴ Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., 363—369.

¹⁵ Por. J. Lambrecht, art. cyt., 251.

¹⁶ Por. A. Jankowski, *Spiritus Consummator czyli ostateczne zadanie Ducha Świętego*, w: *Napełnieni Duchem Świętym* (praca zbiorowa), Poznań 1982, 190—202.

2. Poza listami Pawłowymi używają go Ewangelieści Marek i Mateusz w opisach przemienienia Chrystusa wobec Apostołów na górze Tabor, dla podkreślenia rzeczywistej, widzialnej, a zarazem duchowej, zmiany postaci Jezusa podczas Jego epifanii¹⁷. Św. Paweł posługuje się czasownikiem *metamorfoúmai* w tych swoich wypowiedziach (2 Kor 3, 18; Rz 12, 2; por. Ga 4, 19), gdzie chodzi mu o przemianę (transformation a nie conformation¹⁸), będącą procesem wchodzenia rzeczywistości transcendentnej, eschatologicznej w życie doczesne chrześcijanina¹⁹. W 2 Kor 3, 18 Apostoł podkreśla realną przemianę, która jest wynikiem wpatrywania się w Pana, przemianę sięgającą głębi duchowej struktury człowieka (przemianę ontyczną). Nie jest to jednak przeobóstwienie człowieka²⁰ ani też tylko zmiana usposobienia czy przekonań²¹. Jest to przemiana „w obraz Chrystusa”, z zachowaniem jednakże całego dystansu między człowiekiem a Bogiem²².

Zauważyć trzeba ponadto, że w czasowniku *metamorfoúmai* brzmi Jezusowe wołanie o nawrócenie, zmianę stylu życia (*metanoéō*, *metánoia*), czekające na odpowiedź tych, do których jest skierowane. Przemiana zatem, o której mówi w. 18, będąc ontyczną, wewnętrzną, ma się jednak uzewnętrznić w postawie i czynach wierzącego. Wniosek ten zgodny jest z sensem czasownika *katoptrizomai*: „wpatrywać się” — „odbijać”, o czym wyżej wspomniano.

Kresem przemiany, jakiej podlega wierzący, „wpatrując się w Chrystusa” w ciągu całego swego życia, jest „upodobnienie” do oglądanego „obrazu”, więcej, jest przekształcenie się w oglądany obraz (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15)²³: „przemieniamy się w ten sam obraz” (wg BP), „upodobniamy się do Jego obrazu” (wg BT).

W teologii Pawłowej pojęcie obrazu²⁴ występuje w znaczeniu 1) antropologicznym, gdy odnosi się do człowieka, względnie 2) chry-stologicznym, gdy odnosi się do Chrystusa. Człowiek bowiem jako stworzenie jest obrazem Boga (Rdz 1, 26 nn; 1 Kor 11, 7); człowiek jest również potomkiem Adama-pierwszego człowieka, nosi więc w sobie „obraz ziemskiego (człowieka)” (1 Kor 15, 49). Przez chrzest wszedł we wspólnotę życia i śmierci z Chrystusem, zmienił się ontycznie; Paweł powie, że „przyobłócił się w Chrystusa” (Ga 3, 27), czyli „zwlócił” z siebie dawnego człowieka, a przyodział „nowego”, który

¹⁷ „Przemienił się wobec nich” (Mt 17, 2; Mk 9, 2). Por. J. Homerski, *Ewangelia według Św. Mateusza* (Pismo Święte NT, 3 cz. 1), Poznań 1979, 255; H. Langkammer, *Ewangelia według Św. Marka* (Pismo Święte NT 3 cz. 2), Poznań 1977, 219.

¹⁸ Por. J. Lambrecht, art. cyt., 251 i 254.

¹⁹ Por. J. Behm, ThWNT 4, 766.

²⁰ Por. C. K. Barrett, dz. cyt., 125.

²¹ Por. S. Wronka, praca cyt., 63.

²² tamże, 64.

²³ Por. J. Lambrecht, art. cyt., 245.

²⁴ Por. G. Kittel, ThWNT 2, 387—394; H. Langkammer, *Słownik Biblijny*, Katowice 1984², 113.

musi się ciągle odnawiać (Ef 4, 23—24) na wzór Chrystusa „ku głębszemu poznaniu (Boga) według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3, 10). To ciągle odnawianie się wewnętrzne wierzącego ma doprowadzić do jego upodobnienia się do „człowieka niebieskiego”, do „noszenia w sobie” obrazu (człowieka) niebieskiego”, czyli Chrystusa (1 Kor 15, 48—49). Pojęcie obrazu odnosi św. Paweł także do Chrystusa, o którym mówi, że jest obrazem Boga (2 Kor 4, 4; por. Rz 8, 29) niewidzialnego (Kol 1, 15)²⁵. W 2 Kor 3, 18 można mówić o sensie chrystologicznym pojęcia obrazu; tekst bowiem stwierdza, że wierzący przemienia się w Chrystusa, który jest obrazem Boga Ojca.

Określenie obrazu przydawką „ten sam” (*ten autèn eikóna*) nie oznacza identyczności wierzącego z Chrystusem (to nie jest „conformation”²⁶), przemiany tak radykalnej, że powodującej aż zaginięcie, wtopienie się w obraz. Chodzi o podobieństwo w sensie „taki sam pod pewnymi względami”. Chrześcijanie są podczas całego doczesnego życia przemieniani pojęciem Chrystusa, a zatem podnoszeni w godności²⁷, mającej oparcie w ich zmianie wewnętrznej, w wewnętrznym upodobnieniu do Przemieniającego, po to, by kiedyś razem z Nim znaleź się w Bogu (1 Kor 15, 28). Chodzi o niewidoczne dla oka przemienianie natury wierzącego²⁸ (chrystomorfizm), które jest procesem ciągłym, dokonującym się poprzez cały czas życia doczesnego. Tę ciągłość stwierdza zwrot: *apò dóxes eis dóxan* (2 Kor 3, 18).

Rzeczownik *dóxa* — „chwała”, występujący w NT 165 razy (w tym u św. Pawła aż 77 razy), ma zawsze wydźwięk eschatologiczny. Oznacza właściwość Boga samego. Człowiek natomiast jest tej chwały Bożej uczestnikiem i powinien stawać się jej coraz pełniejszym uczestnikiem²⁹. Bowiem człowiek jako stworzenie ma już część chwały Bożej, ponieważ jest obrazem Boga (1 Kor 11, 7). Jako ochrzczony, pozostaje „w Chrystusie” i żyje „z Nim”, upodabiając się do Chrystusa, który jest obrazem Boga Ojca. Ta chwała Boża w człowieku jako stworzeniu wzrasta w miarę jego przemieniania się w Chrystusa, w miarę pogłębiania się jego podobieństwa do Chrystusa. Stopniowy, ciągły proces przemiany zakończy się pełnym udziałem w chwale Pana przy końcu czasów (Rz 8, 17)³⁰. Zwrot *apò dóxes eis dóxan* tłumaczy się więc „z chwały w chwałę”³¹, „osiągając coraz większy stopień chwały” (BP), „coraz bardziej jaśniejąc” (BT) i rozumie się to jako stopniowe, coraz pełniejsze wnikanie rzeczywistości eschatologicznej w życie wierzącego, coraz większe napełnianie go

²⁵ Por. J. Lambrecht, art. cyt., 243—244.

²⁶ Tamże, 243—244.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (Lectio Divina 6), Paris 1954, 70.

²⁹ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie* (Pismo Święte NT, 9), Poznań 1979, 143.

³⁰ Por. J. Behm, art. cyt., 766.

³¹ „de gloire en gloire” — Por. C. Spicq, dz. cyt., 326.

chwałą, coraz większy jego udział w jasności Pana (por. Ef 5, 8—10). Zwrot „z chwały w chwałę” można także rozumieć jako stopniowe ustępowanie chwały obecnej, by dawać miejsce chwale przyszłej³².

Nieustanna przemiana „z chwały w chwałę” dokonuje się jednak, co wyżej zauważono, nie bez aktywności człowieka³³, który musi „wpatrywać się” w jasność Pańską i równocześnie tę jasność „odbijać” (2 Kor 3, 18). Dlatego w Rz 12, 2 Apostoł nawołuje: „przemieniajcie się (*metamorfousthe*) przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe”. Ze względu na przedmiot, chodzi o przemianę do głębną, wewnętrzną. Umysł bowiem jest organem, dzięki któremu człowiek może wydawać osąd własnego postępowania. Jego możliwości są jednak ograniczone związkiem z „ciałem” (Rz 8, 5—9; Ga 5, 16—18), konieczna jest ciągła odnowa, zmierzająca do tego, by wierzący umiał aktualnie, w danej sytuacji, zrozumieć na czym polega i w czym przejawia się wola Boża³⁴. Użyty w Rz 12, 2 czasownik *dokimázo*³⁵ zawiera w swym znaczeniu sens badania, śledzenia, doświadczania, próbowania — także próbowania, badania siebie. Apostoł zachęca „badajcie co jest miłe Bogu” (Ef 5, 10), „niech każdy bada własne postępowanie” (Ga 6, 4), „wszystko badajcie, a co szlachetne — zachowujcie” (1 Tes 5, 21), równocześnie stwierdzając za Jeremiaszem, że Bóg jest Tym, który ze swej strony „bada nasze serce” (1 Tes 2, 4).

Ten wysiłek człowieka, ciągle nachylanie w stronę tego, co Bogu miłe, co dobre i doskonałe, ciągle „wpatrywanie się” we wszelkie przejawy Bożej mocy, „coraz głębsze poznawanie Jego samego” (Ef 1, 17), poszukiwanie tego co „niewidzialne” — a więc współdziałanie człowieka z łaską Bożą — umożliwi rozwój wewnętrzny wierzącego, jego stopniowe („z chwały w chwałę”) przeobrażanie się w obraz Boży — w Chrystusa.

3. DUCH ŚWIĘTY — SPRAWCĄ PRZEMIANY WIERZĄCEGO

Podkreślając konieczność wysiłku człowieka, jakim jest „wpatrywanie się” w Chrystusa, by kształtować się wewnątrznie, św. Paweł zaznacza jednak, że sprawcą efektu tego wpatrywania się, sprawcą przemiany człowieka jest Duch Święty: „przemieniamy się... za sprawą Ducha Pańskiego” (2 Kor 3, 18).

Duch Chrystusa dany jest wierzącemu w momencie przyjęcia chrztu i towarzyszy mu przez całe życie doczesne. W sakramencie chrztu, który jest wejściem we wspólnotę z Chrystusem, „zanu-

³² Por. C. K. Barrett, dz. cyt., 125—126.

³³ Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca* (Attende Lectioni 8), Katowice 1983, 88—97.

³⁴ Por. K. Romaniuk, *Listy do Rzymian* (Pismo Święte NT, 6 cz. 1), Poznań 1978, 239.

³⁵ Por. W. Grundmann, ThWNT 2, 258—264.

rzaniem w Chrystusa" (Rz 6, 3), Duch Święty opieczętowanie wier-nych⁸⁶ (Ef 1, 13: „zostaliście opatrzeni pieczęcią, obiecany Duchem Świętym”; Ef 4, 30; 2 Kor 1, 22), czyli wyciska znak ich przynależności do Chrystusa — Syna Bożego. Od tej chwili Duch Chrystusa „zamieszkuje” w tych, „którzy są w Chrystusie Jezusie” (Rz 8, 1), uświęcając ich i przeznaczając na wyłączną własność Boga tak, że ochrzczeni, każdy z osobna i wszyscy razem, są „przybytkiem Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19), inaczej „świątynią Boga, w której Duch Święty mieszka” (1 Kor 3, 16—17).

Działanie Ducha Świętego określają przerośnie „zadatek dóbr przyszłych” (Ef 1, 14) oraz „pierwociny przyszłej chwały” (2 Kor 1, 22; Rz 8, 23). Pierwsza z nich stwierdza, że Duch Święty jako „zadatek dziedzictwa” (Ef 1, 13 n) „na dzień Odkupienia” (Ef 4, 30) pozwala wiernym w życiu doczesnym „już teraz” doświadczać szczęścia i chwały odkupionych, czyli dziedziców królestwa, równocześnie gwarantując im osiągnięcie chwały przy końcu czasów (2 Kor 5, 5). Druga przerośnia, nazywając Ducha „pierwocinami”, „pierwszymi darami” przyszłej chwały podkreśla, że ochrzczeni obdarzeni są życiem duchowym co do istoty takim samym, co przyszłe życie wieczne. Zgodnie więc z terminem *aparché* (pierwociny)⁸⁷ i *arrabón* (zadatek)⁸⁸, Duch Chrystusa zapoczątkowuje w chrzcie swoje dynamiczne i docelowe działanie, zmierzające do osiągnięcia pełni skutków Odkupienia⁸⁹. Dlatego Duch wprowadza wierzącego w sferę Bożego prawa — swego Prawa (Rz 8, 2), które jest prawem miłości („miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” — Rz 5, 5). Jest to prawo „nowe”, gdyż wyzwala wierzącego z wszelkich zależności: z niewoli grzechu (Rz 8, 2—4), z niewoli „dawnego prawa” (Rz 7, 4. 6; Ga 3, 13), z zależności od „żywiółów świata” (Ga 4, 3. 9; Kol 2, 20), a daje w zamian „wolność synów Bożych” (Rz 8, 14). Duch Święty poświadcza otrzymane na chrzcie przybrane synostwo, równocześnie uzdalnia wierzącego, by ten dar synostwa przyjął i umiał Boga nazwać Ojcem (Rz 8, 15). Duch Święty wspiera chrześcijanina, wołając w jego sercu „Abba, Ojcze” (Ga 4, 6). Duch także wzmacnia wiernego wewnętrznie („wzmacnia siły wewnętrznego człowieka” — Ef 3, 17), pomaga mu żyć „według ducha” Chrystusowego, a nie „według ciała” (por. Ga 5, 16—25); a nawet, znając jego słabości, wstawia się za nim do Boga („przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26—27; por. 1 Kor 12, 3).

⁸⁶ Por. G. Fitzer, ThWNT 7, 939—954; por. H. Langkammer, *Słownik Biblijny*, Katowice 1984², 122.

⁸⁷ Por. J. Behm, ThWNT 1, 474.

⁸⁸ Por. G. Dellling, ThWNT 1, 483—484.

⁸⁹ Por. A. Jankowski, *Sens trzech przerośni Pawłowych: „pierwsze dary” — „zadatek” — „pieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13 n; 4. 30), *SiStHist-Teol* 4 (1971) 25—36.

Przemieniające wewnętrznie człowieka działanie Ducha Chrystusowego, zmierzające do „uformowania” w wiernym „wewnętrznego człowieka”, do upodobnienia go do Chrystusa, przemienienie w obraz Boży (jakim jest Chrystus), a zatem uczynienie go uczestnikiem zmartwychwstania i chwały Chrystusa Pana, może spotkać się z oporem ze strony człowieka. Dlatego św. Paweł upomina: „mając życie od Ducha, do Ducha się stosujcie” (Ga 5, 25), „nie zasmucajcie Ducha Świętego” (Ef 4, 3), „przemieniajcie się” (Rz 12, 2).

Chrystomorfizm nie jest dziełem tylko Ducha Świętego. Jest darem całej Trójcy Świętej. Bóg Ojciec tę przemianę zamierzył w swym odwiecznym zbawczym planie (Ef 1, 1 n; 2, 10), „od wieków przeznaczył” wierzących, „by się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29) i tę przemianę zapoczątkował podczas chrztu, włączając wiernych we wspólnotę życia i śmierci z Chrystusem (Ga 3, 27; Kol 3, 10). Duch Chrystusa jest Duchem Dokonawcą, Tym, który przy współudziale człowieka urzeczywistnia stopniowo, podczas trwania całego ziemskiego życia, jego przemianę w „obraz Boży”⁴⁰. Wykończeniem wszystkich działań Ducha Świętego, ukoronowaniem jego dzieła uświęcenia, będzie powszechne wskrzeszenie z martwych⁴¹.

Z omawianego 2 Kor 3, 18 wynika więc, że wierni „wpatrując się w Pana”, czyli kontemplując na modlitwie Chrystusa Pana, poznając Go w Ewangelii, stosując się do Jego zaleceń, spotykając Go — „odkrywając” — w życiu doczesnym, przy pomocy Ducha Świętego w nich obecnego, „już teraz”, podczas eonu obecnego, stają się podobni do uwielbionego Pana; „przemieniają się” w Jego obraz. A stając się podobni do Chrystusa — „odbijają” to otrzymane podobieństwo; mając zaś w sobie Jego chwałę — „jaśnieją” nią, „promieniają” na innych. Można więc powiedzieć, że wierzący w Chrystusa, przemieniając się w Jego obraz, upodobniając się do Jego obrazu, sami stają się dla innych — w sensie wzoru, przykładu życia — coraz bardziej Jego obrazem.

Wrocław

S. EWA JÓZEFA JEZIERSKA OSU

⁴⁰ Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, dz. cyt., 88—97.

⁴¹ Por. tamże, 137—146.

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

„DLA MNIE ŻYĆ – TO CHRYSZTUS!” (FLP 1, 21) – PAWŁOWA ODPOWIEDŹ NA ODWIECZNE PYTANIE O SENS LUDZKIEGO ŻYCIA

Epoka, w której żyjemy, charakteryzuje się wielkim przyspieszeniem przemian, jakie dokonują się w różnych dziedzinach życia społecznego. Wiele wartości uważanych za stałe, niezienne, podważa się i kwestionuje. Wiele osób młodych i starszych nie może się odnaleźć w tym świecie, gdzie obok wspaniałych odkryć, wielkiego postępu, jest także bardzo dużo wypadków lekceważenia człowieka, deptania jego najbardziej podstawowych praw. Obserwujemy ucieczkę od rzeczywistości, odwracanie się od świata, w którym nie widzi się dla siebie możliwości pożytecznego działania. Pytanie o sens ludzkiego życia stawia się ze szczególną siłą.

Jako chrześcijanie możemy i powinniśmy szukać odpowiedzi na to pytanie w Bożym Objawieniu. Pismo Święte jednoznacznie mówi nam o wartości ludzkiego życia jako wielkiego daru Boga, który w obecnej formie jest jednocześnie zadaniem; etapem przygotowawczym, od którego zależy nigdy nie kończące się bytowanie w wieczności. Najważniejsze są dla nas teksty Nowego Testamentu, które bardzo mocno wiążą nasze życie z Chrystusem. Syn Boży bowiem dla nas stał się człowiekiem, przyjął nasz sposób życia, aby doprowadzić nas do swojego boskiego życia. Kto rozumie choć cząstkę z niezgłębionych bogactw Bożej miłości objawionej przez Jezusa Chrystusa, ten zna doskonale odpowiedź na pytanie o sens ludzkiej egzystencji. Rozważmy kilka tekstów, łączących nasze życie z Jezusem Chrystusem, wychodząc od przytoczonego w tytule wiersza z Listu św. Pawła do Filipian, by przez to zestawienie zobaczyć, jak Słowo Boże wychodzi naprzeciw ludzkim oczekiwaniom i rozjaśnia mroki ludzkiej niewiedzy i wątpliwości.

Św. Paweł pisze z więzienia list do swojej umiłowanej gminy, pierwszego z kościołów, jakie Apostoł Narodów założył w Europie (por. Dz 16, 12), związanego z nim szczególnym węzłem serdeczności. Chyba żaden inny spośród Listów św. Pawła nie zawiera tylu osobistych wynurzeń¹. Po pozdrowieniu Autor opisuje swoją aktualną sytuację, działalność apostołską w więzieniu oraz działalność innych, niekiedy spowodowaną zawiścią wobec Wielkiego Apostoła². Więźniń cieszy się z tego, że nauka Ewangelii staje się coraz bardziej znana w środowiskach pogańskich i wyraża gotowość przyjęcia wszystkiego, co Bóg dla niego zamierzy, ponieważ posłuży to do uwielbienia Chrystusa. „Lecz jak zawsze, tak i teraz, z całą swobodą i jawnością

¹ Por. np. 1, 21—24; 2, 17 n; 3, 7—14; 4, 11—13.

² 1, 14. 17. Por. A. Janowski, *Listy więziennicze*, Poznań 1962, s. 89. 91.

Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy przez śmierć” (w. 20). Ponieważ Apostoł należy całkowicie do Chrystusa, jest gotów zarówno ponieść męczeństwo jak też kontynuować działanie apostołskie³. Jego ciało jest narzędziem Bożej sprawy, podobnie jak Chrystus w swoim ciele stał się narzędziem prześlągania (Rz 3, 25). Męczeństwo stanowi zakończenie życia oddanego Chrystusowi, jakby pieczęć kończąca dotychczasowe czyny zapisane w księdze życia, o której mówi Apostoł w tym samym liście⁴. Tam wprawdzie do księgi wpisuje się przede wszystkim imiona wybranych, niemniej tradycja judaistyczna, której Paweł był wytrawnym znawcą, znała także księgi obejmujące ludzkie czyny — złe lub dobre, rodzaj kroniki całej ludzkości i poszczególnych osób⁵. Paweł pragnie takiego potwierdzenia tego, czego dotąd dokonał, a przede wszystkim pragnie „być z Chrystusem” (1, 23). Jest także gotów kontynuować dotychczasową pracę, ponieważ taka jest jego rola w Bożych planach. Oceniając sytuację przewiduje, że jeszcze nie nadeszła pora męczeństwa i pisze: „A ufny w to, wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla was wszystkich, dla waszego postępu i radości w wierze” (w. 25).

Obydwe możliwości mają swoje dobre strony: „być z Chrystusem...”, to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele — to bardziej dla was konieczne” (w. 23 n). Największą wartością jest zjednoczenie z Chrystusem, „o wiele lepsze” od czegokolwiek innego. Można powiedzieć, że obie możliwości odpowiadają dwu największym przykazaniom miłości Boga i bliźniego; śmierć dla Chrystusa to zakończenie stanu rozłączenia, ostateczne zjednoczenie z Nim, pełnia miłości, której już nic nie przeszkodzi. Natomiast pozostawanie w ciele to dostosowanie się do potrzeb braci, dla których obecność Pawła i jego praca ma bardzo duże znaczenie. Ponieważ tak jest, trzeba na razie zrezygnować z tego, co „o wiele lepsze” dla Pawła, aby spełniło się to, „co bardziej konieczne” dla jego uczniów.

Takie spojrzenie na własną śmierć i własne życie możliwe jest dla kogoś, kto całkowicie oddał się Chrystusowi. Zakończenie ziemskiego życia to nie koniec naszej egzystencji, ale „bycie z Chrystusem”, osiągnięcie celu tej egzystencji. Interesującym zagadnieniem jest wyrażone w niektórych miejscach u św. Pawła ogólnoludzkie pragnienie, by zjednoczyć się z Chrystusem bez utraty życia w ciele⁶, jednakże sam sposób zjednoczenia z Chrystusem, czy od razu jako pełny

³ Dz. cyt., s. 95.

⁴ 4, 3. Księga życia — symbol wybrania do łaski, występuje także w Wj 32, 32 n; Ps 69 (68), 25 i Ap 3, 5; 13, 8; 20, 12, 15; 21, 27. Jest to wywodzący się ze Starego Testamentu oraz literatury judaistycznej obraz aktualny także w imperium rzymskim, które prowadziło dokładne listy obywateli dla celów podatkowych. Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 168.

⁵ Por. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1954, II, s. 169—176; zwłaszcza s. 170—174. Biblijne analogie por. Ezd 4, 15; Est 2, 23; 6, 1; 10, 2; Iz 65, 6; Dn 3, 12; Ml 3, 16; Łk 10, 10; Ap 20, 12, 3.

⁶ Por. 1 Kor 15, 52; 2 Kor 5, 4; 1 Tes 6, 16.

człowiek — z duszą i ciałem, czy też na razie tylko dusza, podczas gdy ciało połączy się z nią dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu⁷ — jest rzeczą drugorzędną w stosunku do najwyższej wartości bycia z Chrystusem. Czy przez śmierć, czy też przez dalsze życie, można, choć na różne sposoby, być z Nim. Paradoksalnym może się wydać zestawienie „być z Chrystusem”, jako stanu po śmierci, z użytym w tytule niniejszego artykułu zwrotem: „dla mnie żyć — to Chrystus”. Wydaje się, że skoro z Chrystusem można być dopiero po śmierci, to życie w ciebie jest oddaleniem od Niego (por. 2 Kor 5, 6), niemniej św. Paweł łączy to w jedno. Dzieje się tak na zasadzie, tzw. „continuum eschatologicznego” (C. K. Barrett), gdyż związek z Chrystusem się zaczął, ale nie dopełnił ostatecznie.

„Dla mnie żyć — to Chrystus”. Lapidarne sformułowanie Apostoła Narodów dopuszcza różne możliwości interpretacji. Najbardziej prawdopodobne wydaje się rozumienie imienia „Chrystus” jako głoszenie Chrystusa, czyli budowanie Jego eklezjalnego Ciała, realizację w Kościele „miary dojrzałości odpowiedniej do Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13)⁸. Chrystus chwalebny w niebie istnieje także na ziemi jako nadprzyrodzony organizm, którego jest Głową, i który tu i teraz stanowi dany nam sposób zjednoczenia się z Bogiem. Chociaż śmierć uważa św. Paweł za zysk (w. 21 b), to jednak wie, że na razie ona nie nastąpi, że czeka go jeszcze praca, która będzie wypełnieniem przykazania miłości, głoszeniem Tego, który sam jest Miłością i prowadzeniem braci do zjednoczenia z Nim.

Chrystus stanowi zasadę życia Apostoła i jego wiernych⁹. Najmocniej chyba wyraża tę prawdę św. Paweł w innym z Listów więziennych, skierowanych do Kolosan: „Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale” (3, 4). Inny kontekst, związany z wiarą w zmartwychwstanie, którego rękojmią jest zmartwychwstanie Chrystusa, a która zobowiązuje do umartwienia, poddania się całkowicie Chrystusowi i odrzucenia wszystkiego, co się Mu sprzeciwia i która wyraża się we wzajemnej miłości w rodzinach i we wszystkich dziedzinach życia, kiedy kontaktujemy się z różnymi kategoriami bliźnich. Patetyczny zwrot św. Pawła¹⁰ podkreśla związek naszego życia z Chrystusem zmartwychwstałym, związek stanu, w jaki zostaliśmy wszczępieni przez chrzest, stanowiący śmierć dla tego, co dawne i grzeszne (por. Ef 3, 3; 2, 20; Rz 6, 3—7) z Jego mocą życiodajną. Jest to związek tak silny, że słusznie można identyfikować nasze obecne życie z Chrystusem.

Możemy zestawić sformułowania z listów św. Pawła ze znamienym samookreśleniem, jakie św. Jan w swojej Ewangelii włożył

⁷ Por. T. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „Analecta Cracoviensia” 16 (1984), s. 395—407, 403.

⁸ A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 96.

⁹ Tamże. Por. Rz 8, 10; Ga 2, 20; Kol 3, 4.

¹⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 280.

w usta Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J 14, 6). Tekst stanowiący fragment mowy w Wieczerniku przed Męką wchodzi w skład wypowiedzi o drodze do Ojca, do którego Jezus odchodzi i o poznaniu Ojca przez Syna. Stwierdzenie, że On jest życiem, odpowiada treści mowy eucharystycznej z szóstego rozdziału Ewangelii: chleb życia, którym jest ciało Jezusa (w. 32—58) to kontynuacja Jego życiodajnej działalności, głoszenia nauki, która również jest duchem i życiem (J 6, 63). Życie wiąże się ściśle z prawdą — ważnym tematem teologicznym Czwartej Ewangelii¹¹, a z kolei życie św. Pawła w ciele to także głoszenie prawdy — Chrystusa jako prawdy, wszystkim narodom. Chrystus przyniósł na świat Bożą prawdę od Ojca, początku i źródła wszelkiego istnienia i ta prawda prowadzi do życia — pozwala się radować darem Ojca¹². Boże życie, udzielone na początku stworzenia, nie mogło osiągnąć swojej pełni przez grzech, po którym przyszła na świat śmierć¹³. Teraz Chrystus przywraca stan początkowy, On, który jest Słowem Wcielonym: w Nim było życie, które jest światłością ludzi¹⁴. Przez Niego mamy przystęp do Ojca (Ef 2, 18), od którego odeszliśmy.

Mocne sformułowania, identyfikujące życie i Jezusa Chrystusa, opierają się na bardzo wielu tekstach Starego i Nowego Testamentu, które, mówiąc o związku życia z Bogiem, przygotowują tę identyfikację. Opisy stworzenia świata i człowieka przedstawiają bardzo wyraźnie pochodzenie życia od Boga. Wszystko powstało z Jego woli, a w całym tym stworzonym świecie szczególne miejsca zajmuje człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26 n), obdarzonego „tchnieniem życia” (*hebr. nišemat haĵjim* — Rdz 2, 7), które nabiera szczególnego znaczenia, gdy uświadomimy sobie, że życie jest nie tylko wspólną cechą człowieka i przyrody ożywionej, w szczególności zaś zwierząt, lecz że również sam Bóg bardzo często jest nazywany Bogiem żywym¹⁵. Ta cecha służy nie tylko do odróżnienia i przeciwstawienia Go bożkom pogańskim, ale przede wszystkim podkreśla, że jest On źródłem wszelkiego bytowania, tylko On posiada absolutną pełnię życia, a wszystko inne tylko uczestniczy w Jego życiu. Przysięga „na życie Jahwe” stanowiła najbardziej wiarygodne potwierdzenie czyichś słów w Starym Testamencie, do tego stopnia, że w Lb 14, 21 sam Jahwe przysięga na własne życie¹⁶.

Ludzie Starego Testamentu bardzo cenili życie doczesne — długie i szczęśliwe — jako nagrodę za sprawiedliwe postępowanie w obliczu

¹¹ Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, XIII—XXI, Garden City-New York 1970, s. 631.

¹² Por. H. van den Bussche, *Jean*, (Bruges) 1967, s. 399.

¹³ Por. Rz 5, 12.

¹⁴ J 1, 4. Por. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1967, s. 382.

¹⁵ Por. Joz 3, 10; Ps 42 (41), 3.

¹⁶ Por. Sdz 8, 19; 1 Sm 19, 6; „wyrocznia Jahwe” w zapowiedziach prorockich — np. Jr 22, 24; 23, 7 n; Ez 5, 11.

Boga¹⁷. Nauka o zmartwychwstaniu stopniowo ukazuje się w kolejnych księgach — doczesne życie to nie tylko wartość ziemską, bytowanie podobne do sposobu istnienia zwierząt, ale także istnienie na chwałę żyjącego Boga, który obdarzył życiem swoje stworzenia¹⁸.

Stopniowo członkowie Ludu Wybranego coraz lepiej dostrzegają, że to doczesne życie jest kruche, nietrwałe¹⁹. Podsumowanie dotychczasowej nauki Bożego Objawienia o tym, czym jest rzeczywistość ludzkie życie, przynosi Księga Mądrości, głosząc, iż to doczesne życie przemija (2, 2n), natomiast za postępowanie w czasie, który Bóg dał nam tutaj spędzić, czeka nas nagroda, albo kara; męka nie dosięgnie dusz sprawiedliwych, choćby pozostawali w mocy swych wrogów, natomiast bezbożni poniosą karę według swych zamysłów²⁰.

Prawdziwe życie Izraelity to nie tyle życie doczesne, ile trwanie w jedności z Bogiem, wypełnianie Jego przykazań, które są jednocześnie warunkami przymierza, jakie zawarł On ze swoim ludem i szukanie Go w swoim życiu. Wyraźnie mówią o tym prorocy²¹. W Psalmie 63 (62) znajdujemy jeszcze mocniejsze sformułowanie: „Łaska Twoja lepsza jest od życia” (w. 4) — dzięki łasce życia odnajduje swój właściwy sens²², ponieważ ostatecznie wartość wszystkiego płynie z jego związku z Bogiem, jedności z łaską, która jest dobrem najwyższym.

Tę prawdę najpełniej ukazał w swoim nauczaniu Jezus Chrystus, przypominając w Kazaniu na górze, iż Bóg troszczy się o całe stworzenie — o ptaki latające w powietrzu, a tym bardziej o człowieka stworzonego na Jego obraz i podobieństwo²³. Chcąc osiągnąć życie należy się troszczyć nie o dobra przemijające, lecz o zachowanie Bożych przykazań²⁴ i być gotowym ofiarować wszystko dla najwyższej wartości Dobrej Nowiny przyniesionej przez Jezusa²⁵, która się utożsamia z życiem wiecznym. Natomiast grzech — przeciwieństwo dobrego postępowania, prowadzi do śmierci wiecznej: wieczny ogień przygotowany jest diabłu i jego aniołom oraz tym wszystkim, którzy nie pełnili uczynków miłości bliźniego²⁶.

Spśród ewangelijnych przekazów szczególnie bogata w przenośnie i obrazy odnoszące się do życia jest Ewangelia św. Jana, z której

¹⁷ Por. Rdz 25, 7—8; Hi 42, 16—17.

¹⁸ Por. n.p. Psalm 104 (103) — radosny hymn pochwalny na cześć Boga, którego wielkość przejawia się w różnaitości stworzeń. Tę samą myśl wyrażają też ostatnie rozdziały Księgi Hioba.

¹⁹ Por. Hi 14, 1—2; Ps 37 (36); 39 (38), 6—7; 144 (143), 4.

²⁰ Por. Mdr 3, 1—10.

²¹ Am 5, 4: „Szukajcie Mnie, a żyć będziecie”, por. Oz 6, 1—3; Prz 14, 27; Ps 36 (35), 10.

²² Por. H. Gross, H. Reinelt, *Das Buch der Psalmen*, I, Leipzig 1978, s. 337.

²³ Mt 6, 25—34; Łk 12, 22—31.

²⁴ Mt 19, 17.

²⁵ Por. Mk 8, 35 par.; 9, 43 par.; 10, 30 par.

²⁶ Por. Mt 25, 41—46.

kilka tekstów już omówiliśmy. Chrystus Pan, „droga, prawda i życie” (J 14, 6) określa siebie również jako „zmarłychwstanie i życie” (11, 25). On głosi słowo życia (J 6, 63. 69), przykazania życia pochodzące od Ojca (12, 50). Życie jest światłością ludzi (1, 4) — tą samą światłością nazywa siebie także sam Jezus (8, 12). On zaprasza uczniów, by czerpali od Niego wody życia (4, 10. 14; 7, 17—19); Ewangelista wyjaśnia, że „powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (7, 39). Wielorakie powiązania między Chrystusem i Jego dziełem a Duchem Świętym trwają nadal w odniesieniu do Kościoła — Ciała Chrystusowego i jego członków. Chrystus, który sam jest życiem, udziela swego życia przez Ducha Świętego i przez chleb życia — swoje eucharystyczne Ciało²⁷.

Alegoria o Dobrym Pasterzu zawiera dwie bardzo ważne myśli charakteryzujące działanie Jezusa. On przyszedł po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości (J 10, 10). Dokonuje tego oddając swoje życie za owce całkowicie dobrowolnie, na mocy nakazu, jaki otrzymał od Ojca i ta ofiara powoduje, że najpierw On sam odzyska życie (J 10, 11. 15. 17 n) a potem udzieli go swoim owcom. Dlatego pierwotny Kościół sławi Go jako Dawcę życia (Dz 3, 15), dosłownie jako Tego, który je zapoczątkował i dalej rozwija.

Pełne ekspresji sformułowanie św. Pawła z Listu do Filipian wyraża zatem jedno z podstawowych twierdzeń religii objawionej: życie ludzkie pochodzi od Boga, który człowieka stworzył i powołał do uczestnictwa w swoim nadprzyrodzonym sposobie bytowania, przez swojego jednorodzonego Syna ogłosił pełnię prawdy, dającej życie wieczne, a przez ofiarę Jego życia usunął to, co uniemożliwiałoby ludziom udział w boskim życiu. Dlatego nowe życie ochrzczonych znajduje swój najpełniejszy sens w Chrystusie, Dawcy i Zasadzie życia, któremu należy się od nas wszystko i praca dla Niego jest najdoskonalszym sposobem wykorzystania tych dni, które On nam daje na tej ziemi.

Inny fragment z pism św. Pawła przypomina, że nie jesteśmy absolutnymi właścicielami naszego życia: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana, jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana. Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi” (Rz 14, 7—9). Jeżeli będziemy zawsze o tym pamiętali i przypominali tę prawdę naszym braciom, nie będą do nas miały przystępu wątpliwości co do sensu naszego istnienia.

Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

²⁷ Por. J 6, 16—71. Omówienie nauki Ewangelii św. Jana o życiu zawiera praca Ks. J. Czerskiego, *Pojęcie życia w przerośnięciach czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, pr. zb. pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1976, s. 169—181.

Ks. Bogusław Nadolski TChr

ELEMENTY WYCHOWANIA EUCHARYSTYCZNEGO

Rozpocznę swoją wypowiedź od określenia użytych w tytule wyrażań. Zwykło się odróżniać wychowanie do liturgii i przez liturgię. To pierwsze pojęcie jest bardzo szerokie, obejmuje rozległe działania. Liturgia ze swym sercem — Eucharystią jest szczytem wszelkiej działalności Kościoła (KL 10). Właściwe jej przeżywanie wymaga „podgórza”, wznoszenia się terenowego. Wychowanie do liturgii obejmować będzie edukację do modlitwy, pogłębienie wiary, rozwój zdolności do kontaktu, rozwój ducha społecznego, umiejętności przyjęcia, odpowiedzi, jak również wdrażanie do łączenia kultu z życiem. Mamy raczej na uwadze wychowanie w ściślejszym, węższym znaczeniu. Zbliżamy się do mistagogii, wychowania przez liturgię.

Mistagogia — zamyka w sobie dwa słowa: misterium — Boże działanie, czyn, ergon, actio, sekret Boży; *ago, agein* — prowadzić do kogoś, przyprowadzać, wieść ku czemuś, kierować rozumnie, zarządzać, wychowywać, podprowadzać, *agoge* — prowadzenie, kierowanie, wychowanie, interpretacja, sposób tłumaczenia, argumentowanie.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II skąpo używają słowa mistagogia. Dokument dotyczący inicjacji dorosłych mówi o czasie mistagogii, czasie pogłębienia przez pełne i serdeczne przyjęcie nowo ochrzczonych we wspólnotę wierzących. Natomiast *Instructio de institutione liturgica in seminariis* (1979) przez mistagogię rozumie właściwe wprowadzenie w całe życie liturgiczne, rozumie całość zagadnień liturgicznych i całe życie liturgiczne tak od strony teoretycznej jak i praktycznej. We współczesnej literaturze przedmiotu mówi się także o mistagogicznej liturgii, włączając w to pojęcie i wychowanie przez liturgię i przede wszystkim współświątowanie, współprzeżywanie, doświadczenie Boga w mocy Ducha Świętego. Warto może ten element podkreślić. Wydaje się bowiem, że w naszej rzeczywistości wychowanie liturgiczne pojmuje się zbyt jednostronnie. Nauczanie słowne stanowi jego istotę. W nikłym procencie doceniamy oddziaływanie przez sprawowanie liturgii, stwarzanie atmosfery w najlepszym tego słowa znaczeniu. Zeffass mówi, np. o tzw. pseudoobecności kapłana w czasie sprawowania Eucharystii. Daje się zauważyć, stwierdza ten sam autor, *liturgischer Etikettenschwandel* — sprawowanie (przewodniczenie) dla innych nie dla siebie¹.

Nie bez znaczenia sądzę, będzie także uwaga, dotycząca rozumienia słowa ryt. Etymologicznie wywodzi się ono z sanskryckiego *ri*, co oznacza iść. *Ri* oznaczało przyjęte zwyczaje pozwalające utrzymać porządek miasta. Dzięki tym zwyczajom panował ład. Znacze-

¹ R. Zeffass, *Die menschliche Situation des Priesters heute*, „Diakonia” 16 (1985) 35.

nie tego słowa przeniesiono w dziedzinę religii. I rozumiano przez nie określone czynności wykonywane przez lud. Czynności te jednak były określone przez bóstwo, były otrzymane i naśladowane działanie bóstwa. Trzeba powiedzieć, iż ryt to działanie jak bóstwo z bóstwem. Całe życie religijne rozumiano jako włączenie się w działanie bóstwa.

Wychowanie do Eucharystii. Eucharystia jest, jak wiadomo, jednym z najstarszych określeń Mszy św., ale w połączeniu ze słowem wychowanie czy pobożność eucharystyczna budzi współcześnie pewne zastrzeżenia. Myśli się bowiem najczęściej o Eucharystii jako o adoracji, pozostawiając jakby w tyle inne, jakże istotne wymiary tego misterium. Autorzy niemieccy usiłują używać określenia *Messfrömmigkeit*. Trudno w tej chwili znaleźć odpowiednie wyrażenie w języku polskim. Mówiąc o kształtowaniu pobożności mszalnej — eucharystycznej, trzeba przede wszystkim podkreślić związek tego procesu z dogmatem. Wiara, mówiąc pragmatycznie, nie jest tylko warunkiem sprawowania liturgii. Liturgia nie jest też tylko potwierdzeniem, pogłębieniem wiary. Wiara stanowi istotną część składową liturgii. Jest po prostu prazasadą (*Urprinzip*). W liturgii wiara jest in actu. Zmierzam do tego, że liturgia jest cielesną formą dogmatu. Dogmat jest duszą liturgii². Liturgia bez dogmatu staje się wyrazem uczucia religijnego, zjawia się wówczas, prawie natychmiast uczuciowość, subiektywizm. Znane to zjawisko u wielu księży, ustawiania liturgii według swoich kryteriów (sentymentalne piosenki, nade wszystko przeżycie o powierzchnowej warstwie, wspólnotowość, ale nie ekspansywna).

Wszystkie dokumenty soborowe z wyjątkiem *Deklaracji o wolności religijnej*, *Dekretu o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskiej* oraz *Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli* zawierają wzmianki odnoszące się do Eucharystii. Ukazują jej eminentne miejsce w życiu Kościoła. Z tych wypowiedzi można utworzyć coś w rodzaju sumy teologicznej ukazującej Eucharystię jako ofiarę, sakrament, obecność, posiłek (w aspekcie historii zbawienia), a także jej wymiar eklezjalny, ekumeniczny i egzystencjalny. Nie chcemy tych wypowiedzi tutaj przytaczać. Poprzestaniemy na wyciągnięciu wniosku, że w centrum pobożności eucharystycznej w nauczaniu posoborowym znajduje się Msza św. Zwrot ku Mszy św. jest wyjątkowo jasny w dokumentach Kościoła. Oznacza to w konsekwencji, że pobożność eucharystyczna powinna być skoncentrowana na Mszy św., ma być swoistego rodzaju, że użyję wyrażenia H. Volka, pobożnością mszalną³. Po tych wstępnych uwagach przejdźmy do bardziej szczegółowych rozważań.

1. Mistagogia eucharystyczna winna przede wszystkim wychodzić od pełnego obrazu Eucharystii. Na znaczenie tego elementu zwrócił

² R. Prenter, *Liturgie et dogme*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 38 (1958) 117.

³ H. Volk, Fr. Wetter, *Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit*, Mainz 1968, 49 nn.

uwagę ks. R. Rak⁴. Całościowy obraz Eucharystii przekazywany wier-
nym był źródłem chrześcijańskiego stylu życia i jego jakości.

Anamneza eucharystyczna obejmuje całe zbawcze działanie Chrystusa: mękę, śmierć i zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego. W liturgii mozarabskiej odnajdujemy charakterystyczny ryt łamania chleba. *Fractio panis* dokonuje się na dziewięć cząsteczek, przy czym każda z nich otrzymuje odpowiednią nazwę: wcielenie, narodzenie, obrzezanie, epifania, męka, śmierć, zmartwychwstanie, chwała, królestwo. Cząstki te celebrans układa w formie krzyża. Jego centrum stanowi narodzenie⁵. Zauważmy ten charakterystyczny rys — narodzenie w centrum krzyża. Eucharystia bowiem w rozumieniu wielu ojców wschodnich jest ponownym zrodzeniem ciała Chrystusa *in virtute Spiritus Sancti*. W Eucharystii „staje się” obecny uwielbiony Jezus, Słowo Wcielone, by całego człowieka prowadzić do przeobcowienia. Kościół Zachodni natomiast mówił o Chrystusie uwielbionym, zmartwychwstałym. Eucharystia była pojmowana jako zadatek zmartwychwstania.

Eucharystyczna anamneza od strony chronologicznej obejmuje czas od stworzenia świata. Chrystus zrekapitulował całe dzieje świata. Uobecniane misterium w Eucharystii stanowi swoiste sumarium życia Chrystusa i tego wszystkiego, co to życie poprzedziło, wskazywało na zbawcze znaczenie działań Jezusa. Stwierdzenie to oznacza bardzo wiele. Sprawowanie Eucharystii dotyka uniwersalnie, kosmicznie wszystkich spraw ludzkich. Obejmuje całe dokonywanie się, dzieanie się świata. W sprawowanej Eucharystii dzieje świata otrzymują swój sens, wypełnienie. Eucharystia staje się miejscem, w którym Bóg wyjaśnia świat i jego historię, w którym też człowiek znajduje najgłębszą motywację wszelkich działań humanizujących świat, znajduje najgłębszą rację swojej diakonalnej posługi względem świata. Działanie to znajduje swój liturgiczny wyraz w obrzędzie przygotowania darów, w modlitwach towarzyszących przedstawianiu chleba i wina — owoców ziemi i pracy rąk ludzkich. Dary te zostają przemienione stając się tworzywem „nowej ziemi i nowego nieba”. Trzeba ustawicznie mieć na uwadze ów niezrodzitelny związek Eucharystii ze światem, z dziejami tego świata. Nie wolno dopuszczać do ukultycznienia Eucharystii.

Gdy mówimy o anamnezie eucharystycznej, wypunktowania domaga się także jej paruzjalny wymiar — śmierć Jego sprawujemy aż powtórnie przyjdzie (1 Kor 11, 26). Anamneza obejmuje w najpełniejszym tego słowa znaczeniu chrześcijański *adventus*, a nie historyczofizyczne *futurum*. Niezłomna pewność paruzji, pewność ostatecznego triumfu dobra posiada szczególne znaczenie w naszych czasach pełnych przeróżnych świeckich eschatologii i usilnego dążenia wielu

⁴ *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1984.

⁵ *La divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, Grotta Ferrata 1960.

ideologii, by stać się orędziem dla ludzkości, poprzez obiecywanie idealnej równości czy wręcz raju na ziemi. Sprawowanie Eucharystii już „tu i teraz” włącza nas w czasy ostateczne. Brak należytego uwzględniania tego wymiaru Eucharystii prowadzi do wzrostu zainteresowań pseudoeschatologią i rodzi niebezpieczeństwo traktowania orędzia ewangelijnego i czynu Chrystusa jako formy utopii⁶.

2. *Res tantum* sakramentu Eucharystii, a więc rzeczywistość najpełniejsza, ku której zmierza zbawcze działanie Eucharystii, stanowi jedność Ciała Mistycznego. Nie ma Kościoła bez Eucharystii. Prawdą jest, że Kościół rodzi Eucharystię, ale również prawdziwe jest twierdzenie, że Eucharystia tworzy Kościół. Społeczność ochrzczonych uczestnicząca w sprawowaniu Eucharystii jest częścią Kościoła Powszechnego. Stanowi ona Kościół lokalny, zgromadzenie cieszące się obecnością i to mocno zróżnicowaną, ale realną zbawiającego Pana. Przywołajmy jeszcze na pamięć jakże znamienne stwierdzenia o społecznym charakterze zbawienia, o tym, że działania liturgiczne są czynami Kościoła, by stwierdzić, że Eucharystia, z jednej strony, wymaga społecznego myślenia, odczuwania, społecznej modlitwy, a z drugiej strony pogłębia i buduje tę właśnie społeczną rzeczywistość ze wszystkimi konkretnymi implikacjami. Na tym polu pozostaje jeszcze bardzo dużo do zrobienia. Wydaje się, że nasze rozumienie Eucharystii jest jeszcze mocno indywidualistyczne, nie mówiąc już o jaskrawych przejawach takiego myślenia i działania jak zawiści, braku zainteresowania, życzliwości i uprzejmości. Wspomniałem już o pewnych dążeniach subiektywistycznych w traktowaniu Eucharystii. Na tym miejscu trzeba podkreślić, że rozumienie Kościoła jako wspólnoty winno być przeniknięte świadomością, iż jest to wspólnota nie tyle i nie tylko psychologiczna (dobrze nam być ze sobą i z duszpastorzem), ale jest to zgromadzenie, które na sposób sakramentalny winno przekazywać Boże zbawienie, być sługą nowego porządku Bożego w konkretnym świecie. Kościół jest kontynuacją ludu Bożego Starego Przymierza, ale nie ma ustabilizowanego ładu. Jego zadaniem jest być solą ziemi i zaczynem nowego. Niebezpieczeństwo „zadomowienia”, „zamieszkiwania” bez apostołskiego zaangażowania daje się zauważyć w bardzo wielu wspólnotach parafialnych⁷.

3. Rzeczywistość tajemnicy Eucharystii jest niezwykle bogata. Eucharystia, zdaniem autora *Redemptor hominis* jest równocześnie: sakramentem — ofiarą, sakramentem — komunią, sakramentem — obecnością.

Różne czynniki składały się na to, że w historii Kościoła spotykamy pewne akcenty izolujące całościowe spojrzenie na Eucharystię. Niewątpliwie na świadomość eucharystyczną Polski wywierał swój

⁶ J. Llopis, *L'annonce de la liberation dans la liturgie*. „Concilium” nr 92 (1974) s. 65.

⁷ Zerschass, art. cyt., 9—11.

wpływ antyreformacyjny nurt akcentujący realną obecność Chrystusa w Eucharystii. W takim spojrzeniu w cieniu stawała Jezusowa ofiara jak i uczta ofiarna. Udział w sakramentalnym pożywaniu Eucharystii zastąpiono adoracją, procesjami, nawiedzeniami, błogosławieństwami Najśw. Sakramentem. „Nie żyje się pięknym językiem” — mówił Molière. Nie żyje się też w realnej obecności eucharystycznych postaci chleba i wina. Żyje się spożywając chleb i wino, żyje się spożywając po ludzku — razem, dzieląc się w braterskości i miłości. W Eucharystii Chrystus czyni się pokarmem, taką jest jego ofiara. Sakrament obecności znaczy, że Jezus jest między nami, z nami, dla nas. Jest tu jako pożywienie. Jego podstawową i ustawiczną funkcją jest karmić nas Ciałem i Krwią swoją. Związek ofiary z przyjęciem Komunii św. był, np. tak mocno podkreślany w dekretach synodu Kościoła Wschodniego w IV w., iż Mszę św. bez Komunii uważano „za ofiarę bez ofiary”⁸.

Tak charakterystyczna dla współczesnych anafor epikleza komunijna była jedyną epiklezą w liturgii. Była to prośba o owoce komunii i zjednoczenia z Chrystusem i braćmi, modlitwa o poświecenie się dla drugich, dzielenie się, dopełnianie się. Z chwilą zmniejszenia się częstotliwości komunii, akcent w modlitwie przesuwa się na uświęcenie darów i na pierwszy plan wysuwa się epikleza konsekracyjna (należy przy tym pamiętać, że autorzy nie są zgodni w przyznawaniu pierwszeństwa epiklezie komunijnej). Klinger twierdzi, że dyspensowanie się od komunii przesuwa uwagę w świadomości Kościoła na postaci i następuje eksterioryzacja obecności Chrystusa ujawniająca się we wzrastającej czci dla przechowywanych konsekrowanych postaci⁹.

Trzeba obawiać się zbyt jednostronnego pojmowania i samej Eucharystii, jak również jednostronnego rozumienia rzeczywistej obecności Chrystusa w tym sakramencie. Obecność zakłada komunikację, zdolność łączności jednej osoby z drugą. Być obecnym, nie znaczy to samo co istnieć. Nie staje się osoba obecną przez samo bycie, istnienie. Obecność to akt duchowy, przez który jedna osoba komunikuje się drugiej w wolnym akcie. Chrystus stał się chlebem, by wejść w nas stać się naszym ciałem. Obecność jest także jednością, która się dokonuje. Teolog francuski E. Pousset mówi o tej jedności *union consommé*¹⁰. Jezus jest obecny w znaku chleba, aby być w nas. Trzech elementów nie należy oddzielać: Jezus nie jest w Najświętszym Sakramencie, aby tylko być obecnym, lecz jest obecny, aby być pokarmem i by nas przekształcać w siebie. Każda właściwie kształtowana pobożność eucharystyczna winna rozbudzać wśród

⁸ (Basilus, M., *Epistola* 188, 4; zob. H. Bohl, *Kommunionempfang der Glaubingen*, Frankfurt am M. 1980, 249—251.

⁹ J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969, s. 191 nn.

¹⁰ E. Pousset, *Presence real*. W: G. Gilson, B. Sesboüé. *Parole de foi Parle d'Eglise*, Paris 1980. 231.

uczestników pragnienie zjednoczenia się z Chrystusem poprzez komunię sakramentalną.

4. Eucharystia jest darem Ojca Niebieskiego, darem zbawiającym. Dar ten zamyka w sobie i zejście Jezusa wypełniające zbawczą wolę Bożą — pokój ludziom dobrej woli, jak również akt oddania się eucharystycznemu Ojcu Niebieskiemu. Najbardziej więc właściwą postawą Kościoła wobec daru Eucharystii jest przyjęcie Go, w uwielbieniu i dziękczynieniu. *Eulogein* i *eucharistein* stają się tu praktycznie synonimami. Sprawowanie Eucharystii jest w swej postaci i treści doksologiczne, uwielbiające.

Reasumując można powiedzieć, iż kształtowanie pobożności eucharystycznej winno zmierzać do tego, by była ona:

a) Przeniknięta duchem eulogijnym i eucharystycznym. Zjawisko to uwidacznia się w Dziejach Apostolskich 2, 42. Św. Łukasz wspomina o trwaniu wiernych na łamaniu chleba, którzy wielbili Boga. Uwielbienie obejmuje całą Trójcę Świętą. W naszej pobożności eucharystycznej istnieje wielki niedobór modlitwy wielbiącej i dziękczynnej. Daje się to także zauważyć we wprowadzeniach do Mszy św., które zwykle akcentują tylko modlitwę prośby.

b) Nasycona pragnieniem komunii sakramentalnej, osobowej.

c) Winna prowadzić w Chrystusie i przez Chrystusa do jedności z braćmi i przejawiać się w owych sumariach z Dziejów Apostolskich: „Byli życzliwi wszystkim ludziom” (2, 46), rozdzielali każdemu według potrzeby. Udział w ofierze Jezusa prowadził do ofiary dla bliźnich, do ofiary w przewyciężaniu własnego egoizmu stając się w ten sposób mszą życia.

d) Winna kształtować nowe spojrzenie na całą rzeczywistość świata materialnego, który wciągnięty jest w ramy oddziaływania Chrystusa eucharystycznego. Świat „wzięty jest” na wielką patenę ofiary przynoszącej godność dziecięstwa Bożego wszelkiemu stworzeniu.

Są to tylko niektóre zasygnalizowane elementy, wydaje się, istotne dla kształtowania pobożności eucharystycznej wypływającej z doświadczenia we wierze i w miłości Najświętszej Ofiary.

Na zakończenie jeszcze dwie uwagi. Eucharystia stanowi bezsprzecznie największe dobro Kościoła — serce — centrum całego życia Ciała Chrystusowego. O pobożności związanej z Eucharystią należy więc mówić i traktować ją pierwszoplanowo. Nie oznacza to jednak pomniejszania innych form pobożności, które jakże bogato rozwijały się w różnych okresach życia Kościoła i stanowią jego wielkie bogactwo. Formy te nadal żyją w Kościele, prowadząc wielu chrześcijan do prawdziwego kontaktu z Bogiem. Pojawiają się także, dzięki działaniu Ducha Świętego, nowe formy kontaktu z Najwyższym. Czy trzeba tu wspominać bogato zakorzenione przejawy czci Najświętszej Maryi Panny w naszym narodzie czy też kult świętych. W praktyce duszpasterskiej unikać należy wszelkiej autonomizacji tych form

i absolutyzowania ich. Wszystkie one muszą grawitować do centrum — Eucharystii i z niej wypływać. Wspomina o tym *Konstytucja o Liturgii* przypominając iż: „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła...” (KL 9), „Życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii. Chrześcijanin bowiem choć powołany jest do modlitwy wspólnej, powinien mimo to wejść także do swego mieszkania i w ukryciu modlić się do Ojca, a nawet, jak uczy apostoł, powinien modlić się nieustannie. Ten sam apostoł poucza nas, że mamy zawsze nosić w ciele swoim umartwienia Jezusowe, aby i życie Jezusowe przejawiało się w naszym ciele śmiertelnym” (KL 12). Ta sama Konstytucja zaleca usilnie nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, zgodnie z przepisami i zasadami Kościoła, zwłaszcza te, które odbywają się z woli Stolicy Apostolskiej i cieszą się szczególnym uznaniem kościołów partykularnych (por. KL 13).

Jak każda pobożność, tak również eucharystyczna, oparta o całościowe rozumienie misterium Eucharystii winna się wyrażać w odpowiednich postawach. Pobożność łączy się z prowadzeniem głębszego życia chrześcijańskiego kierowanego przez Ducha Świętego. Życie to obejmuje całego człowieka, nie odnosi się tylko do jego duszy. Element kierowania przez Ducha Świętego uwypuklony jest bardziej w wyrażeniu duchowości (*spiritus* = duch). I może w praktyce duszpasterskiej byłoby stosownie posługiwać się określeniem duchowość eucharystyczna, tym bardziej, iż często wyrażenie pobożność łączy się w popularnym ujęciu z negatywnie odbieraną (niestety) dewocją.

Słowo pobożność wywodzi się z greckich słów: *sebomai* = czcić, *sebazomai* = okazywać religijną cześć, czcić, *eusebeia* = pobożność, *eusebeo* = być pobożnym, czcić. W religii greckiej *eusebeia* była cnotą uzdalniającą do odpowiedniego zachowania się wobec bóstwa. W Nowym Testamencie zachodzi to wyrażenie najczęściej w listach pastoralnych i Dziejach Apostolskich. W listach św. Piotra pobożność ta ukierunkowywana jest na przyjście Bożego dnia (por. 2 P 1, 3—8; 2, 9; 3, 11).

Nasi praojcowie używali określenia bożliwy, pobożliwy, to jest po + Bóg, po Bogu, czyli według Boga, żyjący zgodnie z jego wolą wyrażoną w przykazaniach. Pobożliwym nazywano człowieka gorliwego w modlitwie, oddanego Bogu, bogobojnego. „Pobożność to w nas sprawuje, pisał Rey, że się szczerze przyłączamy prawdziwą wiarą ku Panu Bogu”. Pobożliwość (pobożność) obejmowała całe życie człowieka, wszystkie jego dziedziny. Mówiono np. o pobożnych cenach, to jest uczciwych, sprawiedliwych, rzetelnych. Niekonsekwencje dostrzegane w postępowaniu określano mianem pobożnisiostwo.

Warto może pozostać przy głęboko i szeroko rozumianym wyrażeniu staropolskim pobożność, a w interesującym nas zagadnieniu pobożność eucharystyczna.

Ks. Antoni Pietrzyk MSF

SEMINARIUM NAUKOWE POŚWIĘCONE MUZYCE W KATEDRACH POLSKICH

W dniach 24—25 września br. odbyło się w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży naukowe seminarium poświęcone muzyce w katedrach polskich. Seminarium to połączone zostało ze statutowym zjazdem członków Sekcji Wykładowców Muzyki Kościelnej w Polsce. W seminarium wzięło udział 30 członków Sekcji. W trakcie trwania seminarium wygłoszone zostały następujące referaty:

1. Zarys dziejów muzyki w katedrze wawelskiej (Marta Pielech — Warszawa UW).
2. Dzieje muzyki w katedrze chełmińskiej w Chełmży i Pelplinie (ks. Edward Hinz — Pelplin).
3. Muzyka w katedrach polskich dzisiaj (ks. Zdzisław Bernat — Poznań).

Ten ostatni referat został opracowany na podstawie ankiety rozesłanej przez autora do wszystkich ośrodków katedralnych w Polsce.

Świadomie zaprogramowana doбором referatów wygłoszonych w ramach seminarium konfrontacja między życiem muzycznym w katedrach polskich w przeszłości i współcześnie uwydatniła niepokojące zjawisko generalnego spadku zainteresowania kultywowaniem muzyki religijnej i liturgicznej w ośrodkach katedralnych, które w gruncie rzeczy powinny być instytucjami wiodącymi i inspirującymi życie muzyczne w diecezji. Niemniej spotyka się sporadycznie takie inicjatywy nawiązujące do chlubnych tradycji i wzorów z przeszłości Kościoła, które wydatnie przyczyniają się do kultywowania muzyki religijnej i liturgicznej na dobrym profesjonalnym poziomie zarówno pod względem wykonawczym, jak też pod względem doboru repertuaru. Nadzieję budzi fakt wzrostu zainteresowania muzyką chóralną w wielu ośrodkach katedralnych. Niektóre chóry katedralne nie tylko współuczestniczą w tworzeniu oprawy muzycznej nabożeństw liturgicznych, ale coraz częściej biorą udział w wykonywaniu nawet cyklicznych koncertów muzyki religijnej. Natomiast niepokój może budzić fakt stosunkowo małego zainteresowania muzyków katedralnych chórałem gregoriańskim, wykonywanym aktualnie w większości kościołów katedralnych w zasadzie sporadycznie.

Ze statystycznego punktu widzenia korzystnie przedstawia się poziom wykształcenia zawodowego organistów i dyrygentów w ankietowanych kościołach katedralnych. Większość z nich legitymuje się dyplomem ukończenia wyższych studiów muzycznych. Zatem jedynie słabym ich rozeznaniem w skarbcu tradycyjnej muzyki kościelnej można tłumaczyć fakt żeńnąco małego zainteresowania muzyków kościelnych repertuarem muzyki dawnej, kosztem preferowania muzyki XIX-wiecznej i późniejszej, nie zawsze w pełni korespondującej zarówno pod względem treściowym, jak i artystycznym z powagą nabożeństwa liturgicznego.

Niezbýt dobrze przedstawia się też stan instrumentów muzycznych funkcjonujących w kościołach katedralnych. Jako swoiste curiosum można traktować przypadek przeprowadzenia ostatniego remontu organów ka-

tedralnych w roku... 1948 (sic!). O tym jednak, że nie jest to praktyka odosobniona może świadczyć fakt, iż w innym ośrodku katedralnym instrument był remontowany ostatnio... 26 lat temu! W tym kontekście optymizmem może napawać jedynie fakt, że po II wojnie światowej zbudowano w ankietowanych katedrach polskich 10 nowych instrumentów; większość z nich stanowią organy nie ustępujące swoimi możliwościami brzmieniowymi i walorami technicznymi renomowanym instrumentom zagranicznym.

W dyskusjach zaakcentowano ponadto, iż obserwowane powszechnie zubożenie oprawy muzycznej nabożeństw liturgicznych nie zostało spowodowane — jak się powszechnie mniema w niektórych kręgach — reformą liturgiczną, lecz jest przede wszystkim wynikiem niewłaściwej i niejednokrotnie niekompetentnej interpretacji dyrektyw liturgicznych oraz wskazań Vaticanum II. Związane z tym często na zasadzie skutku osłabienie ducha wiary wykonawców sprzyja traktowaniu muzyki religijnej, a nawet liturgicznej, jako środka do realizacji własnych ambicji artystycznych, usuwając na daleki plan uświęcanie wiernych i chwałę Bożą. Niejednokrotnie zapomina się o tym, że głównym zadaniem muzyki religijnej, a szczególnie liturgicznej, podobnie zresztą jak i całej sztuki sakralnej, jest takie kształtowanie zmysłu estetycznego człowieka, aby człowiek, jako ubogacona wewnątrznie przeżyciami estetycznymi osobowość zdolna do uaktywniania sfery ducha, mógł doskonale wielbić Boga i wydatniej pomnażać bezinteresownie Jego chwałę w świecie.

Lublin

KS. ANTONI PIETRZYK MSF

REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

O. Ludwik Mycielski OSB

PRZYPOWIEŚĆ O POJEDNANIU BIBLIJNE WPROWADZENIE DO ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II „RECONCILIATIO ET PAENITENTIA”

Trzon Ewangelii według św. Łukasza stanowi opis podróży Jezusa do Jerozolimy. Zaczyna się on stwierdzeniem:

„Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia — postanowił nieodwołalnie iść do Jerozolimy”; dosłownie: *tò prósōpon estérisen* — ukierunkował, „uczynił twardym” swe oblicze, aby wstępować ku Kalwarii — ku temu miejscu, gdzie dokona dzieła zbawienia, ofiarowania grzesznym ludziom łaski powrotu do Ojca.

W samym środku opisu tej podróży — w rozdziale piętnastym — umieścił Łukasz przypowieść Zbawiciela, w której On sam naucza (jak widać z całego wspomnianego kontekstu), jaki jest sens Jego wydania się na mękę i śmierć i jaki jest sens Jego chwalebnego zmartwychwstania.

Przypowieść tę zwykliśmy rozbić na trzy części i nadawać im tytuły: „O zaginionej owcy”, „O zgubionej drachmie”, „O synu marnotrawnym” — takie też tytuły pojawiają się pisane tłustym drukiem w naszych wydaniach Biblii. Kierują one naszą uwagę ku owcy, ku drachmie, ku synowi marnotrawnemu; i tak — już od początku czytania — rozmijamy się z zasadniczą myślą natchnionego Autora i Redaktora, który w rzeczywistości chce skierować główną uwagę nie na losy i czyny człowieka, lecz na szukającego i pochylającego się nad człowiekiem Boga.

Dlatego lepiej będzie zatytułować te trzy przypowieści tak, jak zatytułował je sam Łukasz: „O człowieku, który miał sto owiec”, „O kobiecie, która miała dziesięć drachm”, „O człowieku, który miał dwóch synów”. Trzy te opowiadania będące — jak to wkrótce zobaczymy — jedną przypowieścią, poprzedzone są wstępem, ukazującym okoliczności, w których Jezus tak właśnie nauczał. Przeczytajmy cały wspomniany rozdział, próbując zachować coś z pierwotnej poezji i rytmu opowiadań Jezusa, przebijających się nawet w greckim tłumaczeniu Łukasza:

- 1 Zbliżali się do Jezusa wszyscy — celnicy i grzesznicy — aby Go słuchać.
- 2 I szemrali na to między sobą faryzeusze i uczeni w Piśmie. Mówili: „Ten grzeszników przyjmuje i jada razem z nimi!”
- 3 Powiedział im wtedy tę przypowieść. Mówił:

I

- 4 Czy jest pośród was taki człowiek,
który — mając sto owiec —
gdy zgubi jedną z nich
nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na hali
i nie idzie za zagubioną
dopóki jej nie znajdzie?
- 5 A kiedy ją znajdzie,
bierze na swoje ramiona
radując się.
- 6 I gdy wróci do domu
sprasza przyjaciół i bliskich
mówiąc im:
„Radujcie się ze mną,
bo znalazłem owcę moją,
zagubioną!”
- 7 Mówię wam:
Tak samo większa radość będzie w niebie z jednego grzesznika, który
się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych,
którzy nie potrzebują nawrócenia.

II

- 8 Albo jaka kobieta
która — mając dziesięć drachm —
jeśliby zgubiła drachmę jedną
nie zapali lampki
i nie będzie zamyślała domu
i szukała jej uważnie
dopóki nie znajdzie?
- 9 A kiedy ją znajdzie
sprasza przyjaciółki i bliskich
mówiąc:
„Radujcie się ze mną,
bo znalazłam drachmę,
którą zgubiłam!”
- 10 Tak samo — mówię wam —
radość powstaje u aniołów Bożych
z jednego grzesznika, który się nawraca.

III

- 11 Powiedział także:
Pewien człowiek miał dwóch synów.
- 12 Młodszy z nich powiedział ojcu:
„Ojcze, daj mi
przypadającą na mnie
część majątku!”
Rozdzielili więc posiadłość między nich.
- 13 A niedługo potem
ów młodszy syn pozabierał wszystko...
Odjechał w krainę daleką
i tam roztrwonił swój majątek
żywąc bezbożnie.
- 14 Kiedy zaś wszystko wydał,
nastał w owej krainie ciężki głód
— i on sam zaczął cierpieć niedostatek.
- 15 Poszedł i przystał
do jednego z obywateli owej krainy,
a ten posłał go na swoje pola,
żeby pasał świnie.
- 16 I marzył o tym,
by się posilić strąkami,
które żarły świnie,
lecz nikt mu ich nie dawał...
- 17 Wtedy — przyszedłszy do siebie —
mówił:
„Iluż to najemników ojca mego
ma pod dostatkiem chleba?
A ja tu z głodu ginę!”
- 18 Wstanę i pójdę do mego ojca
i powiem mu:
Ojcze! Zgrzeszyłem przeciwko Niebu
oraz względem Ciebie.
- 19 Nie jestem już godzien,
by zwano mnie Twoim synem.
Uczyń mnie przynajmniej jednym
z Twoich najemników!”

- 20 Wstał więc i wrócił
do swojego ojca.
A kiedy był jeszcze daleko
ujrzał go jego ojciec
i wzruszył się głęboko,
Wybiegł
i rzucił mu się na szyję,
i ucałował go.
- 21 A syn mu powiedział:
„Ojcze! Zgrzeszyłem przeciwko Niebu
oraz względem Ciebie.
Nie jestem już godzien,
by zwano mnie Twoim synem...”
- 22 Powiedział wtedy ojciec
swoim sługom:
„Szybko!
Przynieście najlepszą szatę
i ubierzcie go.
Dajcie mu też na rękę pierścień
i sandały na nogi.
- 23 Przyprawdźcie utuczone ciele
— zabijcie: będziemy wesoło ucztować.
- 24 Bo syn mój — ten —
był umarły — a znów ożył,
zaginął — a odnalazł się!”
I zaczęli wesoło się bawić.

*

- 25 Tymczasem starszy syn był w polu.
A kiedy — wracając — zbliżył się do domu,
usłyszał muzykę i śpiewy tańczących.
- 26 Przywoławszy jednego z chłopców
wypytywał go, co by to miało znaczyć.
- 27 Ten mu powiedział:
„Twój brat jest, wrócił!
I twój ojciec zabił utuczone ciele,
bo go odzyskał zdrowego”.
- 28 Rozgniewał się wtedy
i nie chciał wejść.
Jego ojciec więc wyszedł
i przywołał go.
- 29 Lecz na to on powiedział swojemu ojcu:
„Oto tyle lat ci służę jak niewolnik
i nigdy nie przekroczyłem twego polecenia,
a nigdy mi nie dałeś koźlęcia,
żebym mógł się wesoło zabawiać
z przyjaciółmi moimi...”
- 30 Skoro jednak wrócił
twój syn, ten...
który zmarnotrawił twoją posiadłość
zadając się z nierządnicami —
dla niego zabiłeś
utuczone ciele!”

- 31 On mu wtedy powiedział:
 „Dziecko! Ty zawsze jesteś ze mną
 i wszystko co moje — jest twoje.
- 32 Trzeba się było przecież weselić
 i radować z tego,
 że twój brat, ten —
 był umarły — a ożył,
 zaginął — a odnalazł się”.

Przeprowadźmy egzegezę tego rozdziału, rozpoczynając od wstępu do przypowieści.

¹ Zbliżyli się do Niego wszyscy — celnicy i grzesznicy, aby Go słuchać.

W Osobie Jezusa Chrystusa objawia się Królestwo Boże jako dostępne dla każdego człowieka niezależnie od tego, kim był dotychczas. Atrakcyjność Jego Osoby i nauki powoduje, że zbliżają się do Niego „wszyscy”: są Jego czniowie, są celnicy i grzesznicy, którzy wpatrują się w Niego z wielką nadzieją. Ale są także inni ludzie:

² I szemrali na to między sobą faryzeusze i uczeni w Piśmie.

Mówili: „Ten grzeszników przyjmuje i jada razem z nimi!”.

Faryzeusze i uczeni w Piśmie nie zbliżają się do Jezusa — obserwują Go stojąc z boku, pełni pogardy dla tamtych. Porozumiewają się między sobą; *diégóngyzon* — między sobą szemrali: *hoútos* — „ten...” (z pogardą i drwiną...). Jezus czyta ich myśli i słyszy ich szeptane słowa.

³ Powiedział im wtedy tę przypowieść, *tēn parabolēn tautēn* ...

Łukasz mówi o jednej przypowieści. I istotnie widzimy jego wysiłek redakcyjny zmierzający do stworzenia z trzech przypowieści, jakie Jezus pewnie opowiedział w różnych okolicznościach — jednej. Pierwszą znajdujemy również w Ewangelii według św. Mateusza. Mowa tam jest jednak o owcy, która się „zabłąkała”. Łukasz przerabia słownictwo Mateusza, dostosowuje zapisaną przez niego przypowieść do całości dwóch następujących: mówi o owcy, która „zginęła, która się zgubiła, zaginęła” — zupełnie tak samo jak drachma, jak syn marnotrawny. Będzie to zatem jedna wielka przypowieść zwana przez tradycję chrześcijańską „Ewangelią Ewangelii”, o łasce powrotu, o miłości Bożej względem grzeszników, o Bożym miłosierdziu — przypowieść, w której ukazywany będzie przede wszystkim wielki dar Boga, którego serce jest jak serce mężczyzny z pierwszej części przypowieści, jak serce kobiety z drugiej części przypowieści, jak serce kochającego ojca z trzeciej.

Przypowieść jako rodzaj literacki dobrze charakteryzuje jej określenie greckie: *parabolē* — „zestawienie obok siebie”. Chodzi o zestawianie dwóch rzeczywistości. Pierwszą jest zawsze rzeczywistość prosta, łatwo uchwytna zmysłami, dobrze znana słuchającym. Toteż łatwo mogą ją sobie przyswoić, zapamiętać. Druga rzeczywistość leży

w sferze głębokiego cienia, tajemnicy — to rzeczywistość Królestwa Bożego. Oświetlają ją światła bijące z pierwszej.

W Nowym Testamencie przypowieści nie są tak jednoznaczne jak w literaturze greckiej. Jezus bowiem w stylu nauczania idzie za tradycją hebrajską, która przypowieść łączy z metaforą i alegorią — jest więc najczęściej formą starotestamentalnego i rabinistycznego „maszalu”, stopem trzech różnych gatunków literackich.

Korzystając z tego tradycyjnego gatunku literackiego, Jezus urzeczywistniał dwa różne cele:

— prostym ludziom dobrej woli przypowieść umożliwia łatwe zapamiętanie tego, co mówił. Potem mogli Go pytać o jej znaczenie, a On im wszystko wyjaśniał;

— dla faryzeuszy i uczonych w Piśmie była nagłym ostrzeżeniem, „aby” nie powtórzyła się na nich tragedia tych, którzy wobec nauczającego Izajasza „patrzac nie widzieli i słuchając nie rozumieli”. Stawiała wobec konieczności wyboru: opowiedzenia się za Jezusem lub przeciw Niemu. Stąd niejednokrotnie kończy się naleganiem: „Kto ma uszy — niechaj słucha!”. Jezus, mówiąc w przypowieściach, daje szansę nawrócenia się i wejścia do Królestwa także faryzeuszom i uczonym w Piśmie; jest miłosierny. Czy z tej łaski skorzystają?

I. O CZŁOWIEKU, KTÓRY MIAŁ STO OWIEC

⁴ Czy jest pośród was taki człowiek — *tis ánthrōpos ex hymōn*: nie jest to tylko wyrażenie pleonastyczne „Któż z was?”. Jezus zwraca się do otaczających go mężczyzn. Stąd w drugiej części przypowieści pojawi się pytanie uzupełniające: *tis gynē* — „Jaka kobieta?”. Można równocześnie rozumieć to pytanie Jezusa głębiej: „Kto z was tu stojących, jeśli ma choćby trochę ludzkich uczuć...?”.

kóry — mając sto owiec — *échon*
wyraża absolutną własność: wszystkie owce i każda z osobna są własnością pasterza, do niego należą tak, jak należy drachma do kobiety opisanej w części drugiej i jak należą synowie do ojca w części trzeciej. W tym zestawieniu widać od razu, że chodzi tutaj o właściciela — Boga.

gdy zgubi jedną z nich —

Łukasz używa określenia *apolésas* — imiesłowu od *apóllymi*; będzie się ono w różnych formach powtarzać na przestrzeni całej przypowieści. Oznacza w języku biblijnym największą tragedię, jaka się może przydarzyć: odpadnięcie od Boga i wyłączenie z Jego Królestwa. Potępienie — ostateczna totalna przegrana życiowa — nazywane jest *apōleia*: zgubą, zatraceniem.

nie zostawia 99 na hali — *en tē erēmō*:

język grecki nie jest w tym wypadku w stanie oddać precyzji hebrajskiego czy aramejskiego: Septuaginta przekłada *midbar, arabah*,

horbah, *jesimon* jednakowo: *érēmos*. Tymczasem pierwsze z tych określeń — używane właśnie w kontekście mówiącym o wypasie owiec — oznacza hałę, pastwisko. Owce więc nie są bynajmniej zestawione w jakimś wielkim niebezpieczeństwie, jakby to sugerowało określenie „na pustyni”, niech nikt się ich losem zbytnio nie przejmuje i w trakcie opowiadania przypowieści niech do nich myślą nie wraca. Niech zostaną w spokoju, w tle, na którym trzeba w ostrych konturach dostrzec przekazywaną prawdę zasadniczą.

i nie idzie za zagubioną, dopóki jej nie odnajdzie?

Dobry pasterz tak właśnie postępuje: czując wielkie niebezpieczeństwo grożące samotnej — być może uwikłanej w ciernie — owcy, podejmuje inicjatywę poszukiwań. Jest niestrudzony — *hēōs heūrē*: dopóki nie znajdzie.

⁵ A kiedy ją znajdzie, bierze na swoje ramiona, radując się —

Trzeba dostrzec, jak to wygląda w rzeczywistości: pasterz uwalnia owcę z cierni, schyla się, obejmuje, ściska, podnosi — i najpierw przytula do serca. Potem ją podrzuca do góry, sam się zniżając, schylając głowę. I tak nakłada ją sobie na ramiona. Jest to więc sposób wyrażenia tego niesłychanego faktu, że Bóg zstępuje, zniża się ku człowiekowi. Ma on swoją długą historię: *synkatabasis* charakteryzuje całą postawę Boga wyprowadzającego lud izraelski z niewoli egipskiej na wolność ziemi obiecanej: On „zstąpił, aby wyrwać ten lud”. „Uniżenie się” charakteryzuje postawę Jezusa na kartach całej Ewangelii.

Dobry pasterz traktuje jedną owcę tak, jakby ona była jego jedyną. Odnalezienie jej — gdy się zagubi — sprawia mu ogromną radość: wkłada ją na ramiona *chairōn* — „radując się”. Odpowiada to pragnieniom jego serca.

⁶ I gdy wróci do domu — *élthōn*:

Łukasz używa tego samego określenia, jakiego użyje w odniesieniu do powracającego. W odróżnieniu od *poreúomai* — „idę” — określenia, które począwszy do 15, 4 użyte jest wiele razy na przestrzeni całej przypowieści — *érchomai* zawiera w sobie rzeczywistość powrotu, przyścia ponownego. *Eis tòn oíkon* — do domu — odpowiada określeniu „na hali” z 15, 4.

sprzasza przyjaciół i bliskich.

Pasterz przynosi zaginioną owcę do owczarni. Na hali, na pastwiskach owiec są zagrody, są też szałaszy innych pasterzy, z którymi właściciel 100 owiec pozostaje w zażyłej przyjaźni; dzieli z nimi wszelkie swoje troski i radości [przypowieść to tak mocno podkreśla, bo przecież w rzeczywistości nie chodzi tu o pasterza i owcę, lecz o Boga, człowieka, wspólnotę Kościoła, aniołów i świętych!].

mówiąc im: „Radujcie się ze mną, bo znalazłem owcę moją, zagubioną!” —

synchárēte (tryb rozkazujący aorystu od *synchairō*) — jest zachętą do radości z odnalezienia zagubionej owcy w tej chwili, w momencie odnalezienia. Nie oznacza to bynajmniej, żeby pasterz nie cieszył się z 99 tych, które pozostały na hali. Tylko w tej chwili jego uwaga skierowana jest ku tej jednej owcy, która się odnalazła.

7 Mówię wam: tak samo większa radość —

Łukasz dokładnie odtwarza semityzm aramejskiego przekazu, który nie potrzebował stwierdzenia „większa” — trzeba je jednak dodać w przekładzie. *Houtōs* — „tak samo” jest miejscem, w którym przypowieść wyraźnie przechodzi od rzeczywistości oznaczającej do oznaczanej: do rzeczywistości Królestwa. To jest na prawdę „parabola — zestawienie”. *Chará* — „radość” jest rzeczywistością nieba. Na ziemi oznacza udział w tej rzeczywistości, stąd na kartach NT zaproszenie do radości określanej tym słowem spotykamy 131 razy, nie licząc użycia szeregu innych słów — odpowiedników polskiego: „cieszyć się, weselić się, bawić się” — które też niebawem napotykamy przy dalszym odczytywaniu przypowieści. Dobra Nowina przynoszona przez Jezusa Chrystusa jest cała radosna, pełna tajemnicznej „radości Ducha Świętego”;

będzie w niebie:

u Boga, u świętych, u aniołów,

z jednego grzesznika —

można by też przetłumaczyć dosłownie: „z jednego, który pobłądził”. Określenie *hamartolós* — „grzesznik” pochodzi od słowa *hamartánō* — dosłownie „chybiam”.

który się nawraca —

metanoounti [od *meta-noēō*] dosłownie: „który zmienia umysł [*noūs*]”, doznaje cudu „wymiany głowy”;

niż z 99 sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia.

Jezus mówi tę przypowieść do wszystkich, wszyscy są w sytuacji zgubionej owcy, potrzebującej łaski powrotu, odnalezienia. Nie ma pośród ludzi tutaj na ziemi „sprawiedliwych”. Już wcześniej „ci, co ufali sobie, że są sprawiedliwi”, otrzymali wymowne pouczenie o tej prawdzie w Jezusowej przypowieści o faryzeuszu i celniku. Kogo więc przedstawiają w przypowieści te owce? Pytanie pozostaje w zawieszaniu rzeczywistości ziemi, Kościoła, łączą się tu w jakiś tajemniczy sposób z rzeczywistościami nieba, zbawionych. Nawrócenia potrzebuje każdy człowiek. Żeby nikt nie miał co do tego wątpliwości — Jezus doda do przypowieści o synu marnotrawnym opowiadanie o starszym jego bracie, „wiernym posłusznym, pracowitym” [powiedzieliśmy: „prawdziwie porządnym”], ukazując konieczność i jego nawrócenia. Inaczej nie będzie miał udziału w ogólnej radości. Czy z tej łaski skorzysta?

O jakie „nawrócenie” chodzi, ukazuje wyraźnie określenie *metánoia*, którego żadne tłumaczenia [paenitentia, pokuta, nawrócenie] nie potrafią oddać. Wskazał na to papież Paweł VI w konstytucji apostołskiej *Paenitemini*, pozostawiając ten grecki termin w tekście łacińskim bez przekładu.

Słowo *metanoein* występuje w NT 34 razy. Rzeczownik *metánoia* — 22 razy. Z perspektywy Septuaginty widać, że jest rozwinięciem treści hebrajskich określeń *szub*, *tszubah* oznaczających całkowite ukierunkowanie człowieka na Boga, mobilizujące wszystkie jego siły — tym bardziej, jeśli życie człowieka było przedtem inne. Wymaga odwrócenia się od grzechów i pełnej odpowiedzi na Boże powołanie, na Jego świętą wolę. W NT *metánoia* oznacza nie tylko oderwanie się od grzechu, lecz również odrzucenie wszelkiego polegania na własnej sprawiedliwości — oparcie się na darze Bożym niesionym człowiekowi przez Jezusa Chrystusa. Wiąże się z nią konieczność przyjęcia zupełnie nowej, Jezusowej etyki — konieczność przyłgnięcia do Jego Osoby. *Metánoia* musi następować zawsze i natychmiast, gdy człowiek posłyszycy Boże wezwanie. Autentyczna *metánoia* prowadzi do prawdziwej miłości i radości. Człowiek, w którym dokonuje się *metánoia*, poddaje cały swój sposób myślenia Jezusowi, potwierdza Jego prawdomówność i podejmuje trud przemiany całości swojego życia, by miało ono nowy styl, odpowiadający przykazaniu miłości stosownie do zobowiązań chrzcielnych.

Metánoia jest zatem wewnętrzną przemianą serca jako odpowiedź na Boże orędzie zapraszające do Bożego Królestwa — a na zewnątrz wyraża się odpowiednią przemianą życia.

Wypada dodać — ze względu na szczegóły wyeksponowano w opowiadaniach o losie zagubionej drachmy i o losie syna marnotrawnego — że w Ewangelii św. Jana i w jego Listach termin *metánoia* nie występuje. Treść tego określenia przejmuje termin „wiara” jako przejście z ciemności do światła, ze śmierci do życia.

Umieszczenie przypowieści o *metanoi* w samym centrum tej części Ewangelii, w której Łukasz mówi o wstępowaniu Jezusa ku Kalwarii ma wymowę szczególną: *metánoia* człowieka możliwa jest jedynie dzięki misterium Krzyża. To właśnie tak Pasterz Izraela wypełnia swoją zapowiedź: „Ja sam będę paść moje owce ... zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrę, chorą umocnię, a tłustą i mocną będę ochraniał”.

II. O KOBIECIE, KTÓRA MIAŁA 10 DRACHM

⁹ Albo jaka kobieta,

Łukasz nie byłby Łukaszem, gdyby znając to opowiadanie Jezusa, nie umieścił go w swojej Ewangelii. On jest przecież tym z Ewange-

listów, który swą uwagę poświęca szczególnie kobietom. Jezus zwraca się także do kobiet, wymagając ich szczególnej uwagi.

kóra — mając 10 drachm:

Echousa wyraża prawdę o tym, że drachmy stanowią jej własność; jeśliby zgubiła drachmę jedną:

nie wielki to pieniądz: grecka drachma [podobnie jak rzymski denar] miała wartość wynagrodzenia za jeden dzień pracy. A jednak owa kobieta — jak zobaczymy — poświęci jej tyle uwagi i tyle pracy ... „O, nie małej to wartości drachma — wyjaśni św. Ambroży — na której wyciśnięty jest wizerunek Władcy!”. Chodzi tu w istocie rzeczy o Boga szukającego człowieka, który się zagubił ... Czyż:

nie zapali lampki

— mimo dnia w izraelskiej chacie owych czasów — w chacie ubogiej kobiety — w chacie bez okien, jest ciemno. Wąskie drzwi nie są w stanie oświetlić całej izby. Gdy drachma spadnie na ziemię, w jakiś kąt — ginie w ciemnościach — i tylko specjalne oświetlenie może sprawić, że się ją odnajdzie. Taka jest sytuacja człowieka, gdy się stoczy w grzech.

i nie będzie zamiatała domu —

widać, że drachma wpadła w brud, w śmieci. W tej sytuacji jest tyle warta, co one.

i szukała jej uważnie —

na szczęście jest ktoś, kto robi usilne poszukiwania, wykazuje pełną energię inicjatywę: *zetei epimelōs*.

dopóki nie znajdzie?

szuka aż do skutku, jeśli tylko drachma jest do odnalezienia: jakby to był cały jej skarb.

* A kiedy ją znajdzie, sprasza przyjaciółki i bliskich —

może budzić zdziwienie ta nienaturalność jej postępowania: dla błahszej drachmy — tyle zachodu? Ale przecież to jest nie tylko przypowieść, lecz i alegoria: cały czas, równocześnie, mowa jest o tym, jak wielkim skarbem w oczach Bożych jest każdy z nas, lichy grzesznik;

mówiąc: „Radujcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą zgubiłam” —

ktoś może się niepokoić o pozostałe drachmy: co z nimi? dlaczego nie mówi się o nich? Bądźmy spokojni. Uboga kobieta izraelska nosi je przy sobie: w okolicach serca, albo w zawoju na głowie, albo — jeśli są to drachmy z dziurką — nosi je jako ozdobę nanizane na sznurek — na czole. Ta jednak jedna — w tej chwili — cieszy najbardziej, bo się znalazła.

¹⁰ Tak samo — mówię wam — radość powstaje u aniołów Bożych: „w niebie”, „u aniołów Bożych” to określenie w języku biblijnym

równoznaczne z określeniem „u Boga” — równocześnie można je rozumieć dosłownie.

z jednego grzesznika, który się nawraca.

Cały ten drugi człon przypowieści „O kobiecie, która miała 10 drachm” ma na celu wzmocnienie tej podstawowej prawdy ukazanej w pierwszym opowiadaniu, a która może być przeoczona w trzecim: prawdy o tym, że to Bóg, że to Jego miłosierdzie, że to Jego zbawcza inicjatywa stanowi zasadniczy temat całej przypowieści. To On szuka zaginionego człowieka — i tylko dzięki Jego łasce może się grzesznik odnaleźć, zostać z powrotem przyłączonym do wspólnoty Kościoła i wspólnoty zbawionych. Sam nie ma żadnych szans: jest w ciemności, cały w brudzie.

III. O CZŁOWIEKU, KTÓRY MIAŁ DWÓCH SYNÓW

¹¹ Powiedział także: *eipen dé* —

jest to zwornik mającego nastąpić opowiadania z poprzednim: w jedną całość.

Pewien człowiek miał dwóch synów.

W miejscu właściciela owiec i właścicielki drachm staje kochający ojciec. Od razu w umysłach i sercach pojawia się pytanie: „Jaki jest nasz Ojciec, którego mamy w niebie?”. I pytanie to ma znaleźć pełną odpowiedź.

¹² Młodszy z nich powiedział ojcu: „Ojcze daj mi przypadającą na mnie część majątku!” —

wiedział on, że po śmierci ojca majątek przechodzi na synów. Gdy jest ich dwóch — młodszemu należy się jedna trzecia, stosownie do przepisów Prawa. Nielikatność młodszego syna jest oczywista, musi boleśnie ranić serce ojca: postępuje tak, jakby ojciec był już w grobie. Oprócz osobistej zniewagi, ojciec ma zapewne gorzkie przeczucia: zna Księgi Święte, wie jak niebezpieczną rzeczą jest chciwość. Wyraźnie mówi o tym Księga Przysłów czy Księga Koheleta: „Kto kocha pieniądze — pieniądzem się nie nasyci...”. Kiedyś Duch Święty wyjaśni z całym naciskiem naukę Prawa i Proroków oraz naukę samego Jezusa o tych, którzy się chcą bogacić: „wpadają oni w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami. Serce ojca jest więc niespokojne. Ale co ma zrobić? A może właśnie jego dobroć zmieni serce dziecka: uszanuje dziedzictwo i będzie dobrze gospodarować?

Rozdzielili więc posiadłość między nich.

W słowach syna widać było zachłanność na majątek — serce, życie ojca go nie wzrusza. Mówi: daj część majątku — *tēs ousias*. Ewangelista oddaje specjalną nutę w opowiadaniu Jezusa: ojciec dał mu *tôn bion* — życie swoje, to czym był. Nie potrafiąc oddać tego odcienia znaczeniowego — wprowadźmy jednak w przekładzie przynajmniej jakieś zróżnicowanie; może: majątek — posiadłość.

¹³ A niedługo potem ów młodszy syn pozabierał wszystko...

Niestety: nie nadzieje, lecz złe przecucia ojca się sprawdzają — i to *met'ou pollàs hēméras* — dosłownie „po niewielu dniach”. Pozabierał — *synagagōn*: oczywiście sprzedał wszystko i pozabierał. Jak w pierwszym i drugim opowiadaniu przypowieści niewiele dowiedzieliśmy się o samym grzeszniku — zaznaczając tylko mizerną i niebezpieczną sytuację, w jakich znalazła się owca, w jakiej znalazła się drachma — teraz więcej uwagi zostaje poświęcone człowiekowi: jego szaleńczemu postępowaniu, a potem *metanoi*. Gdyby nie pierwsze dwa opowiadania przypowieści, można by się pomylić myśląc, że to grzesznik jest główną osobą i że to on — wracając — jest sam z siebie silny i ma wszelkie zasługi powrotu.

odjechał w krainę daleką —

tak, by nie mieć już więcej nic wspólnego z ojcem. W toku opowiadania widać, że jest to kraina pogańska, hoduje się tam świnie, czego zabraniało Prawo Mojżeszowe. Jak wielkie oddalenie: zupełnie inny świat!

i tam roztrwonił swój majątek, żyjąc bezbożnie.

Diaskorpizō ma wyraźnie pejoratywne znaczenie, oznacza często wręcz złe prowadzenie się moralne: roztrwonił — moglibyśmy dodać: „przepił i przehulał”. Jeszcze wyraźnie mówi o tym wyjaśnienie: żyjąc *asōtōs* — żyjąc tak, że wszystko robił przeciwko swemu zbawieniu. Fakt ten skrzętnie podejmuje — i rzuci prosto w twarz ojcu — starszy, porządny syn. Nie można jednak zbyt długo tak żyć; mieszków bez dna nie ma:

¹⁴ Kiedy zaś wszystko wydał, nastał w owej krainie ciężki głód — *limos* oznacza klęskę głodu —

i on sam zaczął cierpieć niedostatek.

¹⁵ Poszedł i przysłał do jednego z obywateli owej krainy — *ekollēthē* — „przykleił się”; możemy sobie wyobrazić złotego młodzieńca, do którego — póki miał pieniądze — kleili się wszyscy. Teraz on nie ma nic i nadzieję swoją zaczyna pokładać w obcym, poganinie, żebrząc o jego łaskawość. Czy przyjmie go do swojego domu? Czy uczyni przynajmniej — jeśli nie domownikiem — to sługą?

a ten posłał go na swoje pola, aby pasał świnie —

nie, on nie potrzebował przybłądy w domu. „Ani brat, ani swat”. W świecie pogańskim, bez Boga, godność człowieka nie liczy się niczym innym, jak posiadanym pieniądzem. A ten nie miał już nic.

¹⁶ I marzył o tym, by się posilić strąkami, które żarły świnie — Co za finisz mirażów szczęścia, jakie mu miało przynieść oderwanie się od ojca i posiadanie majątku!

lecz nikt mu ich nie dawał —

okazuje się, że byli inni, krajowcy może, może uprzywilejowani stażem tej hańbiącej pracy: wolno mu było pasać świnie na łące, do koryta go jednak nie dopuszczano. Tak to w praktyce (w „hierarchii” owego społeczeństwa) nie był nawet pastuchem: zszedł poniżej świni... „Corruptio optimi pessima!”.

Dramatyczne są losy młodzieńca po jego awanturczym odejściu z domu ojca — widzimy przejmujące etapy jego degradacji:

- oddalenie od ojca, utrata praw do jego serca,
- utrata majątku w życiu hulaszczym, pustym,
- nędza i głód w mrokach spelunek,
- hańbiąca, grzeszna praca,
- upokorzenie sytuacją społeczną gorszą od świni ...

Okazuje się jednak, że nawet od takiego dna upodlenia można się odbić!

¹⁷ Wtedy przyszedłszy do siebie —

eis heatòn dè élthōn: „wróciwszy” do siebie, powrócił do sposobu myślenia sprzed całej awantury, która jawi mu się teraz jako jedno wielkie szaleństwo.

mówił —

éfē oznacza nie „powiedział”, „rzekł”, lecz: „zaczął sobie stale na nowo powtarzać”. W ten sposób ukazuje się nawrócenie, *metánoia* jako proces, który w czasie — w wielkiej męce — się rozwija. Wrócenie pamięcią do dawnych czasów i zestawienie ich z czasem obecnym przychodzi nieuchronnie:

Iluż to najemników ojca mojego ma pod dostatkiem chleba? Zaczyna spokojnie obliczać ... bardziej realistycznie patrzeć na życie. Dostrzega głupstwo, które zrobił:

A ja tu z głodu ginę ...

Istnieją w życiu prawa, istnieją Boskie przykazania, których przekroczenie nie może się obejść bez okropnych skutków, bez fatalnych konsekwencji. Grzesznik widzi, że ginie. *Apóllymai* — oznacza rozeznanie przez tego człowieka śmiertelnego zagrożenia: „Ginę; jeśli tak dalej będzie nie ujdę śmierci”. To jest jakieś wewnętrzne pouczenie, dzięki któremu człowiek zaczyna patrzeć na swoją sytuację zupełnie nowymi oczami.

¹⁹ Wstanę i pójdę do mojego ojca —

anastās poreúsomai: teraz już nie ma czasu na marzenia w stylu: „gdyby”, „chciałbym”, „dobrze by było”, które pozostawiają wolę człowieka w odrętwieniu. *Anastās* jako imiesłów aorystu od *anista-*

mai — „wstaje, powstaje”, wyraża zdecydowany akt woli w tym konkretnym momencie życia. Jego konieczność ukazuje tenże sam św. Łukasz szczególnie dobitnie, gdy przekazuje słowa Jezusa skierowane do zagubionego Szawła: *anástethi kai stéthi* — „podnieś się i stań na nogi!” — i rzeczywiście leżący na ziemi Szawel podrywa się. Po latach też będzie mógł powiedzieć przed Agryppą: „od tego dnia — *héstēka* — stoję niewzruszenie”, co oznacza kontynuację takiego życia moralnego, jakie wówczas — z łaski Jezusa — miało swój początek.

Z dna upadku trzeba w pewnym momencie powstać. Nikt inny za człowieka tego nie zrobi. Łaskę otrzymuje sam grzesznik — i on sam ma na nią odpowiedzieć: zerwać się i pójść do swojego Ojca. i powiem Mu:

wśród wspomnień, tęsknot i podejmowanych decyzji syn marnotrawny układa sobie w głowie całe przemówienie. Nie będzie ono długie, ale precyzyjnie wyrazi całą prawdę jego skruchy:

Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko Niebu „Ojcze!” — zwrot ten wprowadza na powrót atmosferę dawnych, dobrych czasów. *Hemarton* — „zgrzeszyłem” — aoryst ten wyraża wyznanie, że wszystko co się zdarzyło od momentu zażądania części majątku — było jednym pasmem grzechu, „rozmiłowania się” z niebem, z Bogiem. Oświecony łaską umysł grzesznika pojmuje, że każdy grzech dosięga bezpośrednio Boga, i z żalem wyznaje przed Bogiem: „Przeciwko Tobie samemu zgrzeszyłem!”.

oraz względem Ciebie.

każdy grzech dotyka równocześnie człowieka — rani. Szczególnie zaś bolesnym dla rodziców jest grzech nierządu ich dziecka. Zdaje sobie teraz sprawę z tego syn marnotrawny... Najgorsza jednak sprawa z tym oczywistym faktem, że przez tyle czasu zupełnie nie liczył się z ojcem... Dlatego stwierdza:

¹⁹ Nie jestem już godzien, by zwano mnie Twoim synem.

I o tym nawet nie marzy, wie co zrobił. We wspomnieniach jednak przesuwały mu się sylwetki dobrze mu znanych sług, najemników. I możliwość życia w ich sytuacji jeszcze jakoś widzi: nie taką pracę jak oni ma za sobą. Nieśmiało więc zaproponuje:

Uczyni mnie choćby jednym z Twoich najemników!”

Co obmyślił i dobrze sobie w głowie poukładał — to też wykonał:

²⁰ Wstał więc — i wrócił do swego ojca:

anastās ēlthen. Decyzja „Wstanę i pójdę znajduje swoje pełne urzeczywistnienie — i to nie tylko „pójścia”, lecz prawdziwego i całkowitego „powrotu”, z odcięciem się od świata, w którym żył i do którego się „przykleił” po odejściu od ojca. Prawdziwa *metánoia* objawia się w takim właśnie czynie — wymaga drastycznych cięć.

A kiedy był jeszcze daleko —

ujrzał go jego ojciec —

makrân zdaje się być nawiązaniem do 15, 13: gdy był jeszcze w owej krainie dalekiej — *en chōra makrâ*. (Przecież w rzeczywistości mowa jest o Bogu!). W każdym razie — „ujrzał go” w jego trudzie powrotu.

i wzruszył się głęboko:

esplanchnisthē. Godne uwagi jest słownictwo Łukasza! W NT *splanchnizomai* — „doznając poruszenia wszystkich wnętrzości” — jest wyrazem uczuć samego Jezusa. Chcąc wyrazić tkliwość Jego Serca i współczucie z każdym zagubionym grzesznikiem, św. Jakub powie: „Pan ma długie wnętrzości (*polysplachnós estin*) — jest miłosierny”. W całej przypowieści chodzi o ukazanie miłości Ojca niebieskiego do błądzącego i nawracającego się człowieka, która znajduje wyraz swój w życiu, nauczaniu i czynach Tego, który tę przypowieść opowiada! Ojciec ze swoją miłością „wybiega ku nam” w Osobie swojego Syna, Syna Człowieczego, Pana naszego Jezusa Chrystusa:

Wybiegł i rzucił mu się na szyję.

i ucałował go:

przebaczenie jest uprzedzające, pełne, serdeczne. Widzimy tę uprzedzającą miłość ojca w stosunku do odnajdującego się syna: zanim się zbliży — ojciec wybiega ku niemu, zanim cokolwiek powie — ojciec rzuca mu się na szyję. „I ucałował go” — *katafilēō* można rozumieć także inaczej: jako emfaticzne *filēō*; wtedy *katefilēsen* znaczyłoby: „ukochał go — uściskał go”. Jak ogromny zasięg skojarzeń, gdy chodzi o sposób „wybiegania” ku nam Jezusa w sakramencie pojednania!

²¹ A syn mu powiedział: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko Niebu oraz względem Ciebie. Nie jestem już godzien, by zwano mnie Twoim synem!...” —

powiedział to, co sobie tak dobrze przygotował, urwał jednak w połowie. Nie dopowiedział obmyślanej prośby: „Uczyń mnie choćby jednym z Twoich najemników”. Nie przeszła mu przez gardło — jak wielkie onieśmielenie wobec tak ogromnej miłości ojca. W tej sytuacji ta prośba zabrzmiałaby jakimś obcym, nie naturalnym tonem. Zresztą to pewnie sam ojciec przerwał mu w połowie swoim wołaniem:

²² Powiedział wtedy ojciec swoim sługom: *douloi* to służdy, w owych czasach niejednokrotnie niewolnicy wojenni lub ich dzieci.

„Szybko!” —

tachy! — to wołanie przerwało słowa syna, których już nigdy nie dokończy.

Przynieście najlepszą szatę i ubierzcie go — *stolē* to długa szata, jak toga. Chodzą w niej ludzie bogaci i wolni, jest to także święta szata wkładana na największe uroczystości.

Dajcie też na rękę pierścien — jako pełnoprawnemu synowi bogatego człowieka,
i sandały na nogi —
bo boso chodzili niewolnicy.

³² Przyprowadźcie utuczony ciełę, chowane na największe uroczystości,

zabijcie: będziemy wesoło ucztować: *fagóntes eufranthōmen* — jeżdżąc, będziemy się weselić. Wszystko to ma podkreślić radość ojca z tego, co się stało.

²⁴ Bo syn mój, ten:

ojciec w czynach i w publicznych wypowiedziach — bez żadnych zastrzeżeń — przynaję się w pełni do „tego...” dopiero co łachmańnarza!

by umarły — a znów ożył —

awanturniczo opuszczając dom ojca, zabił w sobie całą miłość do niego, odjeżdżając daleko, w pogański świat — „uśmiercił się” we wszystkich odniesieniach do ojca. Przez grzech człowiek popełnia samobójstwem przed obliczem Boga. Co za łaska *ana-zaein* — „powtórnie ożyć”. Stać się żywym w obliczu Boga!

Zaginął — a odnalazł się!

En apolōlōs — kai heurēthē: zestawienie dwóch terminów o ogromnej wadze teologicznej — *apóllymi* — „ginę na zawsze” i „*heuriskō* — „znajduję”, ale w formie biernej: „jestem odnaleziony” przez Boga (*pissavum theologicum*) — jestem zbawiony.

I zaczęli wesoło się bawić — *érxanto eufrainesthai* — zwrot ukazujący, że radość nie była jednak pełna, kogoś brakowało. Może niektórzy z bawiących się wyczuwali, że wisi w powietrzu jakaś chmura?

²⁶ Tymczasem starszy ⁹⁶ syn (*ho presbýteros*) był w polu,

gdzie rzetelnie i zbożnie pracował, podczas gdy tamten się łajdaczył...

A kiedy — wracając — podobnie jak młodszy syn był *erchómenos*, wracającym. Z jakim jednak sercem?

zbliżył się do domu — *engisen* — podobnie jak „zblizali się do Jezusa wszyscy — słuchający tych słów od razu w duszy się pytają: jakiego rodzaju okaże się ten człowiek? Czy będzie jak dobry uczeń? Czy jak celnicy i grzesznicy? Czy może jak uczeni w Piśmie i faryzeusze?

usłyszał muzykę i śpiewy tańczących. *Symfōnias* — „zgodne dźwięki” — pewnie zaproszonej przez ojca orkiestry. Określenie to budzi jednak szczególne skojarzenie — ze słowami Jezusa zapisanymi przez św. Mateusza: „Jeśli dwaj z was *symfōnēsōsin* — zgodzą swoje głosy (zegrają się) na ziemi w odniesieniu do jakiegokolwiek sprawy — o cokolwiek będą prosić stanie się im z daru Ojca mego,

który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię Moje — tam jestem pośród nich”. Symfonia oznacza w języku NT stan całkowitej zgody, konsens [si consenserint] — starszy syn w tym momencie zaczął przeczuwać, że stało się coś najgorszego; chyba urzeczywistniły się naprawdę tak często zauważane przez niego pragnienia ojca, żeby tamten wrócił i żeby mógł mu wszystko darować? I żeby znów nastąpiła pełna zgoda? Obawy jego zwiększają śpiewy tańczących... Czegoś podobnego od chwili odejścia tamtego nigdy nie było — czyżby powrócił i... [nie, przecież to niemożliwe!]”.

²⁶ Przywoławszy jednego z chłopców — najemnicy i słudzy bawili się widać w domu, a chłopcy — chcący w podobnych wypadkach wszystko widzieć i wszystko słyszeć — przypatrywali się uczcie i tańcom i zewnątrz.

wypytywał go, co by to miało znaczyć.

²⁷ Ten mu powiedział: „Twój brat jest — wrócił!” Chłopiec był podniecony, brał widać pełny udział w ogólnej radości. Oznajmia to, co się stało, jako dobrą nowinę: pierwsze słowa przekazują co najważniejsze, co pytającego powinno od razu rozradować: „Twój brat jest, wrócił!”. Od razu potem dodał szczegóły:

i twój ojciec zabił utuczone cielę,
bo go odzyskał zdrowego”.

Chłopiec przekazał, co widział i słyszał, bez własnych komentarzy. Widocznie się mówiło o synie tego wielkiego właściciela jako o ciężko chorym, skoro opuścił dom rodzinny i tak żył jak żył... Był istotnie *asthenēs*: chorym, godnym politowania — toteż obecnie się mówiło, że wróciwszy do domu ojca jest znów zdrowy — *hygiēs*. Takiego go ojciec odzyskał — *apélaben*.

²⁸ Rozgniewał się wtedy —

„A więc najgorsze przeczucia, jakie miał zbliżając się do domu — kiedy usłyszał muzykę i śpiewy tańczących — spełniły się” Starszy syn reaguje na słowa chłopca zupełnie inaczej, niż się tamten pewnie spodziewał. On — ukazywany jako taki porządny i sam uważający się najwyraźniej za dobrego i sprawiedliwego — gniewa się z powodu ocalenia brata. Już św. Hieronim przekazuje nam wyjaśnienie tego, co słyszymy, według nauki papieża Damazego: „Nie jest sprawiedliwy człowiek, który się złości na widok uratowanego z niedoli bliźniego!”

i nie chciał wejść.

Wejście do wnętrza — do radości pojednanych — jest niemożliwe dla człowieka w tym stanie ducha: człowiek taki sam siebie ekskomunikuje. I ku niemu musi więc wyjść sam ojciec, żeby mu pomóc:

Jego ojciec więc wyszedł.

On nie chciał *eis-elthein* — ojciec więc *ex-elthōn*, wyszedł z domu ku niemu.

prosząc, by przyszedł z nim na ucztę i przywoływał go... i pojednał się ze swoim bratem.

²⁹ Lecz na to on powiedział swojemu ojcu:

„Oto tyle lat ci służę jak niewolnik — złość zaćmiła mu rozum i pamięć. Nie widzi codziennej miłości ojca — przez lata. Całość życia z ojcem kwituje pełnym niezadowolenia i wyrzutów *douleûō soi* — służę ci jak wyzyskiwany niewolnik. „Masz mnie za niewolnika — tylko za woła do roboty! Już w pierwszych słowach jest pełen arogancji... Nie zwraca się do ojca — jakby wypadało — „Ojczy!”...

i nigdy nie przekroczyłem twego polecenia — przez tyle lat — nigdy? Czy rzeczywiście? Czy wynosząc aż tak swoje zasługi człowiek może być w prawdzie? A zatem ten porządny, ten sprawiedliwy mija się w złości z prawdą. I rani serce ojca dalej:

a nigdy mi nie dałeś koźlęcia —

oskarża ojca jako tak bardzo złego i niesprawiedliwego. Jest to jedna z charakterystycznych cech ludzi postępujących za namową diabła. Przy tym wszystkim ta fałszywa pokora: on by zadowolony był z małego koźlęcia, a tu nawet tego — w swym okrucieństwie — ojciec mu nie dał..

żeby mógł się wesoło zabawić — jak wy to teraz robicie,

z przyjaciółmi moimi:

widać i on miał swój świat „osobisty”, niezależny od ojca, z dala od ojca... Przy okazji wzburzenia spowodowanego spotkaniem ze światem pojednanym i nasyconym miłością — ukryte zło wychodzi na wierzch.

Idąc dalej za głosem pychy i zazdrości, staje się jeszcze bardziej twardy i bezwzględny w swoich sądach:

³⁰ Skoro jednak wrócił twój syn:

podobnie jak nie zwrócił się do swojego ojca — jak wypadało — „Ojczy!”, podobnie nie mówi o bracie „mój brat”. Wykreślił go z serca, nie chce go znać. Zwrot jakiego używa ma odcień znaczeniowy: „Ten twój synalek [rzeczywiście: wdał się w ciebie!]”, pełen sarkazmu, ironii, bezczelnej drwiny. Powie jeszcze o swoim bracie brutalnie:

ten...!

Hoûtos... [dodatku można się domyśleć] — jest to określenie brata zupełnie podobne do tego, jakie używali faryzeusze i uczeni w Piśmie w odniesieniu do Jezusa: *hoûtos!*... co daje wiele do myślenia;

który zmarnotrawił —

stąd nazwa „Syn Marnotrawny”!

twoją posiadłość:

tôn biôn sou — pamiętamy jak określał majątek awanturniczny syn,

a czym był majątek dla ojca: życiem. Starszy syn doskonale teraz wie, jak ugodzić w czułe miejsce, jak zranić: złość ma swe jasnowidzenie, swój geniusz. Przypominając, że tamten zmarnował ojcu życie, robi też inny sprytny manewr psychologiczny: wiedział przecież, że tamten zmarnował swój majątek, tę część, która do niego prawnie należała; jednak prawdę ukazuje ojcu przez specjalnie krzywy pryzmat; przypomina: tamten zmarnował posiadłość „twoją”! [jest w tym być może również jakaś niewypowiedziana nadzieja, żywna od najdawniejszych czasów, że ostatecznie on dostanie... nie dwie trzecie, lecz całość ojcowskiego majątku?] A więc ma w sercu ową „pożądliwość pieniądza, która jest korzeniem wszelkiego zła” — tę samą co kiedyś syn młodszy!. Brutalność w mówieniu o bracie ponownie jeszcze dalej:

zadając się z nierządnicami —

metā pornōn: jak powiedział niestety dobrze wiemy, słuchając języka ulicy... Tymczasem są słowa, których wypowiadać nie wolno.

ty dla niego zabiłeś utuczone cielę: wyrzut jest wymowny i „nie do zaprzeczenia” ta rzeczywistość. „Wszystko, czego doświadczam i co tu widzę — to jedna krzycząca niesprawiedliwość” — zdaje się mówić obrażony. „W takich układach” on się nie zniży.

Ojciec nie zraża się niczym — patrzy na niego z tą samą wyrozumiałością i nadzieją, z jaką patrzył na syna młodszego. I zwraca się do niego serdecznie:

⁸¹ On mu wtedy powiedział: „Dziecko! — *Téknon!* — co za dobroć w słowie. Niczego z tonu syna. Żadnego podjęcia jego stylu. Ojciec w miłości jest wolny, w przebaczeniu winy jest doskonały.

Ty zawsze jesteś ze mną: na tej ziemi „quotidiana vilescunt”, mimo to prawdą jest, że wielkim szczęściem jest być nieustannie z ojcem. „Trzeba zapoznać się z tym wszystkim, co przeżył twój młodszy brat, żeby w pełni zrozumieć, jakim nieszczęściem jest rozstanie się z ojcem, oddalenie...”

i wszystko co moje — jest twoje: „jak absurdalne są twoje myśli o koziołku. Masz przecież i koziołka, i tuczone cielę, i cały mój majątek: wszystko ma w testamencie przypaść tobie. Pracując, też pracujesz dla siebie samego. Wierność i posłuszeństwo mają taką — aż taką — nagrodę!”

⁸² Trzeba się przecież było weselić

i radować:

eufrañhēnai — jako inf. aor. pass. od *eufrañō* — można rozumieć „wybuchnąć weselem”, „wesoło się zabawić”. Określenie to wyraża radość z powrotu grzesznika w całym opowiadaniu o tym synu powracającym do domu ojca. Drugie określenie: *charēnai*” (inf. aor pass. od *chairō*) — radować się, „wybuchnąć radością” występuje w tym opowiadaniu po raz pierwszy — stanowi niejako przypomnienie, że o tej miłości i radości Ojca mówi cała przypowieść, a więc i opo-

wiadania o człowieku, który miał 100 owiec i o kobiecie, która miała 10 drachm, gdzie użyte było wielokrotnie.

Ê-dei — trzeba było — jest określeniem wyrażającym konieczność. *Dei* znaczy „musi się”, „należy bezwzględnie” — jest to imperatyw kategorii, wykluczający możliwość jakichkolwiek wyjątków. Spośród wielu wypadków użycia tego imperatywu w NT, przytoczmy jeden, użyty w nakazie troszczenia się o chorych: *Dei* — musi się przygarniać chorych, pamiętając na słowa Pana Jezusa... W ten sposób ojciec wskazuje, że nie ma możliwości innego zachowania się wobec powracającego chorego syna.

z tego, że twój brat, ten —

ojciec przypomina starszemu synowi, jaka jest cała prawda: że syn, który powrócił nie tylko jest jego synem, ale również dla niego — bratem. Taka jest prawda; i żadne okoliczności nie mogą jej nigdy podważyć: on jest *ho adelfós sou*. Przy tym podejmuje ojciec twarde i bezduszne określenie syna, który mówił o młodszym bracie *Houtos*: „Taki właśnie — *houtos*... — jest zawsze i pozostaje twoim bratem”. Jezus naucza — w mowie eschatologicznej, którą już tyle razy czytaliśmy podczas wyjaśniania tego piętnastego rozdziału Ewangelii według św. Łukasza: „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych — Mnieście uczynili” — i równocześnie: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych — tegoście i Mnie nie uczynili”.

był umarły — a ożył

— zob. 15,24. Tutaj jednak widać pewną oszczędność w słowie. Tam — do sług — ojciec mówił: *an-ézesen* — „znów ożył”. Tutaj — starszemu synowi — tłumaczy: *ézesen*, ma do jego inteligencji zaufanie, stosownie do ludowego porzekadła: „Mądrej głowie — dość po słowie”.

zaginął — a odnalazł się.

Tak kończy się przypowieść. Sprawa starszego syna pozostaje w zawieszaniu: czy wreszcie zrozumiał? Czy usłyszał wezwanie do metanoi? Czy wszedł do domu ojca?

Przypowieść kończy się wielkim pytaniem, dotyczącym sprawy nawrócenia tych, którzy siebie samych uważają za sprawiedliwych i porządnym — mimo oczywistej i wszystkim znanej nauki Bożej zawartej w Księdze Jonasza, która znajdzie swoje lapidarne streszczenie w I. Liście św. Jana:

„Jeśliby ktoś mówił: 'Miłuje Boga', a brata swego by nienawidził — kłamcą jest!” (4, 20).

Wołanie o nawrócenie — *metanoete!* — rozpoczynające dzieje Nowego Przymierza, odnosi się do wszystkich ludzi, do absolutnie każdego człowieka!

„W świetle tej niewyczerpanej przypowieści o miłosierdziu, które gładzi grzech, Kościół — podejmując zawarte w niej wezwanie — pojmuje swoją misję. Jest nią działanie — śladem Chrystusa — dla nawrócenia serc i pojednania ludzi z Bogiem, a także między sobą: dwóch rzeczywistości wewnętrznie ze sobą powiązanych”.

Tymi słowami papież Jan Paweł II podsumowuje pierwszy rozdział swej adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* skierowanej do biskupów, duchowieństwa i wiernych po Synodzie Biskupów obradującym nad sprawą „pojednania i pokuty w posłannictwie Kościoła”.

Po przeprowadzeniu egzegezy całego piętnastego rozdziału Ewangelii według św. Łukasza, mamy świadomość dotknięcia jedynie rąbka zawartej w nim tajemnicy miłosiernej miłości naszego Boga. Zauważamy, jak przypowieść „O Miłosiernym Samarytaninie” — zwłaszcza w tym swoim połączeniu z dwoma poprzednimi — jest istotnie niewyczerpana w swojej treści, w swojej głębi.

Ponieważ cała Adhortacja rozwija jej treści — w jej świetle ukazuje posłannictwo Kościoła — w tym wykładzie zatrzymujemy się na samej egzegezie tekstu ufając, że może się ona przyczynić do łatwiejszego zrozumienia nauki Piotra Utwierdzającego Braci Swoich.

Na zakończenie nie wyciągamy więc żadnych własnych wniosków. Pozostawiamy to tym, którzy zechcą sami prześledzić treść tej przypowieści — słowo po słowie.

Kraków—Tyniec

O. LUDWIK MYCIELSKI OSB

Edgar Joseph Korherr

KATECHEZA I DIAKONIA (CARITAS)

1. WPROWADZENIE

Przedstawiciele pedagogiki religijnej w RFN mniej więcej od 1965 rozwijali religijno-pedagogiczne koncepcje zmierzające do wyeliminowania kerygmatycznego i kościelnego wpływu na szkolną naukę religii. Hubert Halbfas, Gert Otto i inni lansowali emancypacyjne i rzeczowo-informacyjne koncepcje nauki religii, w każdym razie nie takie, które kształtowałby kerygmat.

W przeciwieństwie zaś do tego austriacka pedagogika religijna i katechetyka postawiły sobie około roku 1968 pytanie, czy znaki czasu

nie wymagają właśnie czegoś innego niż wyeliminowania pierwiastka kerygmatycznego z nauki religii. Odkryto przy tym nie tylko związki istniejące pomiędzy szkolną nauką religii i diakonią, do których dotychczas przywiązywano tylko niewielką wagę, ale uznano także, że w ogóle pomiędzy katechezą i diakonią względnie charytatywną miłością istnieją istotne związki.

Pytano cały szereg miarodajnych osób z kręgów publicznego i międzynarodowego życia, jakie zadania i jaki rodzaj służby ma pełnić, według ich mniemania, nauka religii w państwowej szkole. Z rzadko spotykaną jednomyślnością postulowano problemy braterskiej służby:

- Kochać i być kochanym to sprawy należące do odwiecznych ludzkich tęsknot;
- Człowiek dzisiejszy stanowczo pragnie pokoju; przy czym nie wystarczy, aby pokój ten był tylko jednostronny, albo „tylko” wewnętrzny;
- Wola porozumienia i budowania mostów pomiędzy narodowymi, rasowymi i ideologicznymi przeciwieństwami znajduje wielu orędowników, przede wszystkim pomiędzy tymi, którzy stoją z dala;
- W ocenie współczesnej młodzieży jednoznacznie dominują wartości społeczne przed indywidualnymi;
- Fakt, że świat jest możliwy do naprawy i potrzebuje jej, a co często bywa źródłem niepokoju młodzieży i odchodzenia jej do tak zwanych religii młodzieżowych, mógłby m.in. otworzyć bramę do braterskiej służby;
- Liczne oblicza współczesnej nędzy (bezcelowe szamotanie się, bieda materialna i nowe jej postacie, chciwość, zmienność stanowisk pracy, przeprowadzki, wielodzietność, samotność, samobójstwa młodzieżowe, problem rozwodów itd.) wymagają odpowiedniej, przeciwdziałającej strategii, w której i katechezie przypadają istotne zadania do spełnienia.

Do tych rozważań i postulatów, które korespondują z tym, co Ogólna Instrukcja Katechetyczna i *Catechesi tradendae* (nr 55) określają jako wierność człowiekowi (*fidelitas homini praestanda*) dochodzą jeszcze elementy teologiczne: Nauka religii w Austrii jest służbą Kościoła w szkole i dlatego musi się orientować w tym, jakie jest zadanie Kościoła. Obok przepowiadania wiary i kultu w wierze dochodzi jeszcze do tych zadań czyn wpływający z wiary (martyria, liturgia, diakonia).

Podczas gdy powiązania pomiędzy przepowiadaniem i liturgią mają już bogatą tradycję, i są przez katechetykę naukową opracowane, to jednak związek przepowiadania z diakonią był dotychczas raczej traktowany po macoszemu. Analiza podręczników do nauki religii, które były w użyciu do roku 1978, wykazała, że „*caritas*” jako postawa wprawdzie wciąż się pojawia, jednakże o wiele częściej *en*

passant i bez gruntownie przemyślanej koncepcji, wypływającej z powiązania z całością materiału. Częściej zadawano się jedynie sprzyjającą okazją do wskazania na „pożyteczne zastosowanie” nauczanych treści, na ciasno pojętą braterską służbę, na zrozumienie „starej biedy”, to znaczy uczynków miłosierdzia co do ciała, nie dostrzegając przy tym wielu form „nowej biedy” itd. Podczas inspekcji mogłem dość często zaobserwować, że uczniowie na pytanie: „Po czym pozna się chrześcijanina?”, odpowiadali: „Chrześcijanin w każdą niedzielę idzie na Mszę św.: codziennie się modli; zachowuje przykazania”. Bardzo rzadko występowała jako odpowiedź miłość czy służba bliźniemu. To chyba jednak wskazuje na pewien brak tradycyjnej nauki religii, przynajmniej gdy chodzi o jej skutki.

Z tego rodzaju rozważań powstał „Plan roboczy na 5 i 8 klasę” i odpowiadające mu „Podręczniki metodyczne na 5 i 8 klasę”, które dążą do usytuowania charytatywnej i diakonalnej służby w miejscu centralnym. Uczynki miłosierdzia już nie są umieszczane tylko marginalnie, tak jak to bywało w podręcznikach do nauki religii w latach 1965—1975, ale w sposób zamierzony stanowią ich centralną treść. Każdy obszar tematyczny tego roboczego planu, i odpowiadających mu podręczników metodycznych, jest zakotwiczony w pracach charytatywnych, tak że braterska służba staje się integralną częścią katechezy.

Przykłady takich czynów są mniej więcej następujące:

a) Idąc do szkoły, przyjrzyjcie się niektórym ludziom, jak na różne sposoby pomagają innym.

b) Czy nie byłoby pięknie, gdyby każdy z was sprawił jakąś radość koledze z klasy, niezaliczonemu do grona przyjaciół?

c) Pomyśl o człowieku, który jest dla ciebie niesympatyczny i działa ci na nerwy. Mimo to postaraj się odnaleźć w nim przynajmniej dwie dobre cechy.

d) Rozdział „Przebaczenie-pojednanie” o tyle lepiej zrozumiesz, o ile częściej będziesz „praktykował” pojednanie w swoim życiu. Spróbuj przy następnej sprzeczce lub nieporozumieniu z twoim kolegą jako pierwszy znaleźć słowo pojednania.

e) Tym, co łączy nas z innymi religiami jest modlitwa. Ułóż modlitwę za ludzi należących do innych religii.

f) Spróbuj dokonać jakiegoś „małego cudu”. „Przemień” może kogoś smutnego w radosnego; kogoś osowiałego w śmiejącego się; kogoś zagniewanego w spokojnego, głodnego w nasyconego, osamotnionego w takiego, który już nie jest sam. „Uzdrów” kogoś od strachu, od małoduszności, od niewiedzy, od zwątpienia...

g) Rozważcie, czy wasza klasa mogłaby wejść w korespondencyjny kontakt z chorym człowiekiem.

h) Zbadajcie, czy bylibyście w stanie zaplanować i przeprowadzić wspólną modlitwę z innowiercami.

i) Spróbujcie w którymś z ludzi z waszego otoczenia odkryć, jak odbija się na nim obraz i podobieństwo Boże. Na przykład na jego talentach, dobroci...

Obok takich małych akcji, które korespondują z każdorazową tematyką, i obok licznych wywiadów, które mają na celu budowanie mostów pomiędzy szkołą a światem pracy i budowanie wspólnoty, w każdym roku szkolnym przewidziana jest jakaś większa doroczna akcja, rozcigająca się na tygodnie i miesiące: odwiedziny w zakładzie dla upośledzonych, w synagodze, korespondencja z pracownikiem w kraju rozwijającym się, z misjonarzem, udział w akcji charytatywnej z okazji świąt Bożego Narodzenia na rzecz ludzi starych lub upośledzonych itd.

Religijno-pedagogiczny Instytut w Klagenfurcie zapowiada w każdym semestrze całomiesięczne spotkanie, na którym katecheci i przedstawiciele „Caritasu” wspólnie opracowują modele wprowadzania do nauki religii braterskiej służby. W ten sposób kontynuuje się to, co przed laty zapoczątkowali na Akademii Religijno-Pedagogicznej autor tego artykułu i Frederick Mayer, radca UNIDO w Wiedniu.

Również i w pozaszkolnej katechezie — przede wszystkim w parafialnych grupach katolickiej młodzieży — sprawy charytatywno-socjalne zajmują sporo miejsca.

Przykłady:

- Instytut Religijno-Pedagogiczny w Wiedniu podał do wiadomości na wiosnę 1981 roku, że istnieje możliwość ochotniczego zaangażowania się młodzieży do pomocy w Federalnym Instytucie Niewidomych (urządzanie wycieczek z niewidomymi dziećmi i młodzieżą, uczęszczanie na imprezy, majsterkowanie...) oraz do pomocy w akcji „Usług staremu człowiekowi” (branie udziału w Popołudniowym Klubie lub w jego organizowaniu; odwiedzanie starych ludzi w domach, urządzanie spacerów...) w pensjonatach, domach starców itp.
- G. Sporschill pisze w „Die Furche” o licznych przykładach praktycznej pracy młodzieży w parafii, w dzielnicy, Wiedeń—Lainz i dochodzi do wniosku:
„Sądzę, że poprzez takie wysiłki dokonuje się przemiana świata i dzieją się cuda. Cuda, które są dostrzegalne nie tyle w samych osiągnięciach, ile w samym zaangażowaniu i pracy, w planowanym spotkaniu i ofiarowanym czasie, w milczącej solidarności... Czy Kościół w naszym otoczeniu nie mógłby być inaczej ukształtowany?”
- Instytucje dorosłych (Katolicki Ruch Kobiet, Katolicki Ruch Mężczyzn, Pax Christi) coraz częściej zwracają się do młodzieży

o współpracę w ich charytatywnych akcjach. Przykładem tego mogą być wzory katechez i ilustracje, które corocznie publikuje choćby Katolicki Ruch Kobiet z okazji Dnia Rodzinnego Postu, albo Pax Christi na Światowy Dzień Pokoju.

- Diecezjalne placówki katolickiej młodzieży i jedno samodzielne „Stowarzyszenie do Popierania Ochotniczych Służb Społecznych” w Linzu od piętnastu lat pośredniczą między innymi także i w letnich akcjach dla młodzieży: pomoc przy żniwach, wśród rolników-górali, pomoc w opiece nad upośledzonymi w czasie letnich akcji urlopowo-wypoczynkowych, pomoc rodzinom w letnich obozach wypoczynkowych, pomoc ludziom starym, m. in. w umożliwieniu letniego wypoczynku, tak żeby młody człowiek mógł zapoznać się z sytuacją życiową (i doświadczyć jej) kręgów ludzi spoza jego codzienności. Powinien także przekonać się, że on sam może dla innych stanowiąc pomoc i ubogacenie oraz poprzez odpowiednie doświadczenia wyniesione z tego zaangażowania powinien dojść do nowej wizji problemów i wzajemnych zależności w naszym społeczeństwie.

Akcje te same w sobie nie są jeszcze katechezą, ale jednak implikują przemożną katechetyczną tendencję. Jej upowszechnienie może się stać katechezą, jeśli nie pozostanie na płaszczyźnie samego czynu, ale znajdzie swoją motywację w podstawach kościelnego nauczania. Może ona stać się treścią, którą podda się katechetycznej refleksji na spotkaniach z młodzieżą i przemodli na młodzieżowych nabożeństwach. Teologiczno-katechetyczna refleksja nad tą praktyką i jej rozwojem doprowadziła między innymi do następujących rozważań i rozeznania względnie do postawienia następujących pytań.

2. CZYM WŁAŚCIWIE JEST CARITAS? CO TO JEST DIAKONIA?

Określenie *diakonia* pochodzi od greckiego słowa *diakona*, *diakonos* (służyć, służba, służący). W łacinie odpowiadają tym słowom wyrażenia *ministrare*, *ministerium*, *minister*, a więc słowa, w których współbrzmi podstawowe znaczenie *minus* — mały, mniej. Słowo *diakonia* obejmuje swoim znaczeniem obok posługiwania przy stole służbę w ogólności, a szczególnie osobiste i międzyosobowe świadczenie posługi. W kościelnym słownictwie rozumie się przez to wszystko, co zalicza się do „braterskiej służby”, zarówno w znaczeniu indywidualnym jak i społecznym. „Ten, kto sprawuje diakonię, ma do czynienia z ludźmi, osobami, a nie z kartoteką pełną numerów bez oblicza... W związku z tym szczególnie ważne jest to, że Jezus w swoim ziemskim życiu domagał się nie tylko od swoich uczniów tego rodzaju służby, ale sam swoje postępowanie określał mianem służby. Stąd słowo „służyć”, *diakonein* tłumaczy się w takim znaczeniu, jakiego ono nabrało w Nowym Testamencie. Słowo „służyć” okazuje się już nie jakimś dowolnym wyrażeniem na określenie czynu, który

ma miejsce zaszczytne pełnione służby. Przeciwnie, ono zyskuje chrystologiczną głębię (Josef Blank).

Słowo *caritas* jest łacińskim tłumaczeniem greckiego słowa *agape*. W języku niemieckim tłumaczone jest przez *Liebe* (miłość) w sensie miłości bliźniego. W Biblii Hebrajskiej odpowiednie słowa mają taką samą ilość znaczeń i odcieni, jak u nas słowo miłość. „Miłować” w języku hebrajskim może również oznaczać „być zakochanym”, bądź określać wierność w stosunku do społecznych i rodzinnych więzi, bądź określać wierność w stosunku do społecznych i rodzinnych więzi, bądź też odnosić się do czynności poznawania (*hesed*). Podobnie jak hebrajskie słowo *ahab*, które oznacza równocześnie Bożą miłość, uprzytamnia nam, że i *caritas* w pełnym biblijnym tego słowa znaczeniu jest czymś więcej niż humanitarność czy potocznie rozumiana miłość bliźniego. Ta ostatnia jest bowiem okazywana i praktykowana także i przez niewierzących (czasami z większym skutkiem niż przez wierzących). *Caritas* w chrześcijańskim znaczeniu zawiera w sobie i humanitarność, i braterstwo, i miłość bliźniego, ale wnosi jeszcze do tej rzeczywistości coś specyficznie chrześcijańskiego. Według 1 Kor 13, 13 jest ona obok wiary i nadziei głównym znakiem chrześcijańskości, a spośród tych trzech największych. Rozważanie na temat *caritas* oznacza myślenie nie tylko o humanitaryzmie czy braterstwie w ogólności, ale o najwłaściwszej i najgłębszej istocie chrześcijaństwa.

Ta nowość, którą zaszczepia się poprzez chrześcijańską miłość i chrześcijańską służbę w ogólnoludzką humanitarność i braterstwo, to Duch i Moc Jezusa prowadząca do bezwarunkowej miłości, niewykluczającej nawet wrogów: J 13, 34 nn. Dlatego Jezus mógł słusznie mówić o „nowym przykazaniu”, będącym znakiem rozpoznawczym jego uczniów, mimo że w Starym Testamencie już też istniało przykazanie miłości. Z tego powodu Kościół nie może zrezygnować z *caritas* i diakonii, jeśli nie chce zrezygnować z samego siebie. Chrześcijańska gmina, Kościół bez *caritas*, bez diakonii, przestałby być Kościołem Chrystusowym. Brakowałoby mu bowiem tego znaku rozpoznawczego Chrystusowych uczniów w sensie Ewangelii św. Jana (13, 35), po którym świat miałby rozpoznać, że Bóg go miłuje.

W Austrii swego czasu narodowosocjaliści ograniczyli Kościółowi prawo i możliwości do sprawowania diakonii i *caritas* ponieważ uważali, że przez to uderzą w sam system nerwowy kościelnego życia. Nie udało się im jednak do końca zrealizować tych zamierzeń. Dziś służba charytatywna w Austrii cieszy się ogromnym szacunkiem, i to zarówno jako działalność indywidualna, jak też i zorganizowana. Gdyby się katolikom w Austrii odebrało *caritas*, dotknęłoby się ich w takim samym stopniu, jakby się im odebrało możliwość uczestniczenia w liturgii.

Ponieważ człowiek nie jest tylko jednostką, ale także istotą społeczną, towarzyską, zdolną do współpracy i potrzebującą współpracy,

dlatego miłość, caritas, agape bywa realizowana na płaszczyźnie ponadindywidualnej.

Ona musi znaleźć swój wyraz i swoje wcielenie na płaszczyźnie życia społecznego i organizacyjnego, na szerokim obszarze struktur i systemów wtórnych.

Na nazwę miłości we właściwym, a nie tylko przenośnym sensie zasługują takie przedsięwzięcia, jak pomoc krajom rozwijającym się, ofiarom katastrof, stowarzyszenie SOS, akcje pomocy dla Trzeciego świata i inne. Wiemy oczywiście, że nie staną się one tym same przez się, ale tylko przez to, w jakim stopniu i jak dalece są wyrazem miłości jako postawy. „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, a miłości bym nie miał, byłbym niczym”. (1 Kor 13, 3). „Nicość” zaś w języku biblijnym jest właśnie przeciwieństwem Boga. W Starym Testamencie bożków nazywa się „nicestwami”.

Chrześcijańska caritas i diakonia — zorganizowana na przykład w parafiach lub diecezjach — staje się na zewnątrz widocznym znakiem tego wewnętrznego rysu, który należy do istoty życia chrześcijanina i Kościoła jako całości. Jest ona podobna do szczytu ludowej góry, który pojawia się w widzialnej i rozpoznawalnej przestrzeni świata, ale jest niesiony przez dziewięć dziesiątych tej góry, która jako postawa i charakter chrześcijańskiej miłości znajduje się poniżej spostrzeganej powierzchni. Inaczej mówiąc: jeżeli caritas jako organizacja na szczeblu parafialnym, diecezjalnym lub międzynarodowym jest podobna do szerokiego rozgałęzienia stawów i rzek, które nawadniają kraj, to caritas jako postawa i usposobienie może być porównana do wód gruntowych, które są zasilane przez źródło tej sieci rzecznej.

Wychowanie do miłości charytatywnej ma oba czynniki na uwadze: miłość jako postawę i usposobienie oraz jej wcielenie w życie, poczynając od pojedynczego czynu miłości aż do organizacji caritatus w międzynarodowym wymiarze.

3. CZY W OGÓLE MOŻNA WYCHOWYWAĆ DO MIŁOŚCI

Jeśli caritas tłumaczy się przez miłość, powstaje najpierw pytanie: Czy można wychowywać do miłości? Czy da się nauczyć miłości? Czy można chcieć miłować?

Do miłości oczywiście nie można dojść przez wychowanie z tą samą pewnością i niezawodnością, z jaką dochodzi się przez poprawne komputerowe programowanie. Caritas nie da się operacjonalizować na sposób pitagorejskiego twierdzenia. Nie jest jednakże i tak, że kochać jest sprawą ślepego przypadku, sprawą niezależną od ludzkiego trudu i wysiłku, od walki i szukania.

Kto chce wychowywać do „caritas”, musi mieć właściwe pojęcie o miłości.

To, że miłość nie może być tylko uczuciem, wiemy z Chrystusowego wezwania, aby wszystkich miłować, także i naszych wrogów. Gdyby caritas była tylko, albo przede wszystkim, sprawą uczucia, nasza zdolność do miłowania (a w tym także możliwość wychowania do miłości) kończyłaby się tam, gdzie kończą się nasze uczucia. Świat naszych uczuć jest przecież ograniczony. Kochamy nasze dzieci, narzeczoną, współmałżonków uczuciem na pewno głębszym niż intryganta, utrudniającego nam życie, lub policjanta, który nam wypisuje mandat za niewłaściwe parkowanie. Miłość oparta na uczuciu jest z natury ograniczona. Miłość w duchu chrześcijańskiej caritas w zasadzie nie zna granic! Chrześcijanie wiedzą już od wieków, że obok miłości afektywnej istnieje jeszcze „miłość szacunku”, która jest niezależna od uczucia, a ponadto często jest wymagająca, a nie tylko dająca lub protegująca.

Oto niektóre motywy dla tak pojmowanej miłości:

1. Jedność wszystkich wynikająca z faktu stworzenia i Odkupienia;
2. Identyfikacja z działalnością Jezusa;
3. Znaczenie miłości dla budowania Bożego wszechświata;
4. Bieda jako znak czasu, który jest Bożym wezwaniem.

Wpocić powyższe motywy przez katechezę oznacza równocześnie także wychować do miłości szacunku, do caritasu.

Już w średniowieczu żydowski wykład starotestamentowego przykazania miłości stawiał pytanie, czy można domagać się miłości lub ją nakazywać. To pytanie miał ponoć postawić Raschi, największy komentator żydowskiego średniowiecza. W oparciu o to pytanie, według Lapide, rozwinął się proces badawczy, który zakończył się wnioskiem, że w Starym Testamencie jako przedmiot miłości stoi nie biernik, ale celownik. Jest szyk wyrazów trudny lub wręcz niemożliwy do oddania w języku niemieckim. Dotyka się jednak ich sensu, jeśli przez „miłuj bliźniego twego” (biernik) będzie się rozumiało „wyświadcz bliźniemu twemu czyny miłości” (celownik), takie jak odwiedziny chorych, dyskretne dawanie jałmużny, pocieszenie smutnych, grzebanie umarłych itd.

Takiego praktykowania miłości, jak się wydaje, nie można tylko nauczyć. Ono rzutuje poprzez „fee-back” (sprzężenie zwrotne) z powrotem na postawę i usposobienie. Nie jest bowiem tylko tak, że czyny miłości wypływają z ducha miłości; dzieje się bowiem i na odwrót: czyny miłości karmią, umacniają, a być może, nawet budzą ducha miłości.

W jednej z niemieckich ksiązek do religii znajdujemy następujący tekst:

Co możemy zliczyć i zmierzyć?

Ile jest dzieci w naszej klasie.

Ile okien ma nasz dom.

Jak szybko leci samolot.

Jak głębokie jest morze.

Jak ciężki jest kamień.

Jak długa jest droga.

Jak wysoko znajdują się chmury.

Czego nie możemy zliczyć i pomierzyć?

Ile miłości zawiera się w pocałunku matki, która obdarza nim dziecko.

Ile strachu ma ten, kto jest samotny.

Ile waży dobre słowo.

Jak cennym jest dobry przyjaciel.

Jak ciężko nam jest, gdy nas nikt nie lubi.

Jak głęboko może nas zranić kłamstwo.

Jak wielką może być radość.

To, o co pytamy, jest tajemnicą, której nie możemy zmierzyć miarką.

Nie możemy jej zważyć na wadze.

Nie możemy jej zliczyć na maszynie.

Kto chce wychowywać do charytatywnej miłości, musi sobie więc zdawać sprawę, że w ostateczności ma do czynienia z rzeczywistością niewymierną (niemierzalną). Celem jego wychowawczych oddziaływań nie jest przedmiot szkolnego testu, niemniej jednak coś, co decyduje o udanym lub nieudanym życiu.

Że tak się sprawy mają, wynika zresztą nie stąd, że miłość w chrześcijańskim rozumieniu jest zawsze postawą odpowiedzi na uprzedzającą miłość Boga: „Miłością wieczną umiłowalem cię” (Jr 31, 3); „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4—16).

Caritas jest także znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusowych. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Jest ona znakiem oznajmującym ostateczne spełnienie ze strony człowieka i świata, jest ostatecznym celem i sensem całego stworzenia: „Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8). Tam, gdzie ją obecnie spotykamy, nie jest ona wyłącznie naszym działaniem, ale jest równocześnie także owocem Ducha Świętego: „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5, 22). Miłość w sensie chrześcijańskim jest więc nie tylko zadaniem, ale także darem, którego nie można wymusić lub wytworzyć przez wirtuozerię techniki i metody nauczania. Trzeba ją także wyprosić i wymodlić.

4. „CARITAS” JAKO PRZESŁANKA WARUNKUJĄCA KATECHEZĘ

Gdyby nie było ludzi, którzy dają nam wizję miłości i pozwalają nam jej doświadczyć, nie byłibyśmy w stanie przepowiadać, że Bóg jest miłością, i że miłością wieczną nas otacza. Tylko tam jest możliwa Boża miłość, gdzie jest ona przeżywana, urzeczywistniana, praktykowana i doświadczana na płaszczyźnie międzyludzkiej: „... albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20 b). Odnosi się to nie tylko w stosunku pojedynczych osób, ale także do Kościoła jako całości. Kościół nie może odejść od form, czynów i dzieł miłości, nie narażając się na utratę swojej tożsamości i źródła swego istnienia.

Najgłębszą postawę tego stanu rzeczy stanowi jedność miłości Boga i bliźniego, wyrażająca się w jednym głównym przykazaniu. Ze szczególną jasnością występuje to u św. Marka (12, 28—34), w tym najstarszym ujęciu nowotestamentowego przykazania miłości, które łączy dwa kluczowe teksty Starego Testamentu (Księga Kapłańska 19 i Księga Powtórzonego Prawa 6), przy czym zasadniczy tekst z Księgi Kapłańskiej tę jedność jeszcze bardziej podkreśla przez dodanie: „Ja jestem Pan!” (Kpł 19, 18). Pinchas Lapide — współczesny żydowski teolog — widzi w tym dodatku wypowiedź o istotnym znaczeniu: „Miłość bliźniego i międzyludzkie braterstwo ma sens i znaczenie jedynie we wspólnym ojcostwie Boga”. Przy czym jednak miłość chrześcijańska jest jeszcze umotywowana synostwem, które wypływa z Chrystusowego Pojednania i Synostwa.

5. „CARITAS” JAKO TREŚĆ KATECHEZY

Już to, co dotychczas zostało powiedziane jest częścią tej wizji caritasu i braterskiej miłości (diakonia), którą zamierzamy przekazać uczniom podczas katechezy. Pojęcia te można jeszcze pogłębić.

Związek pomiędzy tak pojmowaną miłością z biblijnym obrazem i rozumieniem człowieka rozbłyska już w pierwszych opowiadaniach biblijnych o stworzeniu. Można z nich bowiem niejako odczytać, kim jest człowiek w oczach Bożych. Tam, gdzie on jest jeszcze wolny od niszczących wpływów (pokusa, upadek grzechowy), gdzie czysty wychodził z ręki Boga, tam jakby promieniuje w nim to, co jest szlachetne i dobre: jego bezwarunkowe zdanie się na Boskie „Ty”; jego rola w dziele stworzenia i dla stworzenia; jego nierozzerwalny związek z Bogiem i podobieństwo do Boga; jego podobieństwo z tym, co jest miłością.

Ta sama miłość i przyjaźń Boga w stosunku do ludzi okazała się w Jezusie Chrystusie. I wcale nie skończyła się ona na outsiderach i biednych, z którymi w tamtym czasie spotykał się Jezus Chrystus. Do nich zaliczali się poniekąd także, według Joachima Jeremiasa, lu-

dzie należący do zniesławionych zawodów (poganiacze osłów, obsługujący wielbłądy, pasterze, woźnice) określane wspólnym mianem „zawody zbójcekie”, (kramarze, lekarze, garbarze, upuszczacze krwi, hycle) ponieważ mieli zawód budzący odrazę, (złotnicy, sprzedawcy lnu, domokrażcy) ponieważ mieli do czynienia z kobietami.

Opierając się na biblijnotehnologicznych badaniach W. Pescha, powinny między innymi w ciągu nauki szkolnej następujące treści na temat chrześcijańskiej miłości stać się niepodważalną właściwością katolika:

1) Caritas została przez samego Jezusa związana na trwałe z wiarą, religią i miłością Bożą.

Mt 22, 39: Drugie największe przykazanie jest podobne do pierwszego.

Mt 5, 43—48: Miłość Boga i miłość bliźniego warunkują się nawzajem (miłość nieprzyjaciół).

Łk 6, 36: Przykład i dzieło Boga uzdalniają do miłości („Bądźcie miłosierni, jak Ojciec Wasz jest miłosierny”).

Mt 5, 24: Każde zacieśnienie się do służby rytualnej podlega sądowi: „... zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się...”.

2) Wszystkie szczegółowe przykazania sprowadza Jezus do miłości.

Mt 22, 40: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy”.

Rz 13, 8: „Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością! Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo”.

3) Wymaganiem Jezusa jest miłość bez granic.

Łk 10, 30—47: Miłosierny Samarytanin.

Łk 6, 30: „Daj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje”.

Mt 5, 44: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół...”

4) Jezus daje nam wzór przykazania miłości.

Mk 10, 45: „... żeby służyć i dać swoje życie na okup dla wielu”.

Jn 13, 5: Obmywanie nóg.

5) Jezus stawia samego siebie w centrum przykazania miłości.

Mt 25, 31—45: „...Mnieście to uczynili”.

Flp 2, 1—11: Chrystologiczny hymn rozpoczyna się od słów: „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie”.

6) Jezus łączy swoją naukę z głęboką Tradycją.

Jego odpowiedź na pytanie o największe przykazanie (Mk 12, 28—34; Mt 22, 34—40; por. Łk 10, 25—28) łączy razem dwa starotestamentowe teksty (Pwt 6, 4—5 i Kpł 19, 18). Należy także w związku z tym pamiętać, że rabini raz po raz podejmowali próby sprowadzenia 248 nakazów i 365 zakazów do jednego przykazania.

W powyższym świetle okazuje się, że miłość charytatywna nie jest jedynie nakazem prawa i przykazaniem (wśród innych). Jest ona

czymś o wiele większym niż tylko etyczną sprawą. Jako forma naszej relacji w stosunku do Chrystusa jest rzeczywistością egzystencjalną o tej samej głębi i zasięgu, jak wiara i nadzieja.

Programy nauczania religii w Austrii dla średnich i wyższych szkół dlatego traktują caritas (miłość Boga i bliźniego) nie tylko jako treść poszczególnych katechez, ale jako zasadę nauczania, która przejawia się, jak złota nić poprzez wszystkie tematy i kształtuje katechezę. Albowiem stworzenie i odkupienie dokonało się z miłości. Miłość jest celem i drogą chrześcijanina. Miłość, braterska służba buduje chrześcijańską wspólnotę tak samo, jak świadectwo wiary i liturgia.

6. DZIEŁA MIŁOSIERDZIA JAKO WCIENIE CARITAS.

Zasadniczą cechą pierwiastka chrześcijańskiego jest wcielenie, konkretyzowanie i urzeczywistnianie. Także i miłość chrześcijańska nie mogłaby bez wcielenia się — począwszy od poszczególnych czynów aż do międzynarodowych form zorganizowanej caritas — być ludzką, nie mówiąc już chrześcijańską miłością. Bez „wcielenia” miłości nie byłoby możliwe wykonywanie ani wychowanie do „caritasu”.

Już od czasów starożytnych próbowano ze względu na kaznodziejstwo i na cele wychowawcze przytaczać i określać charakterystyczne typy „czynów miłości”. Już w Nowym Testamencie w mowie Jezusa na temat paruzji (Por. Mt 25, 34—40) znajdujemy te typiczne zwroty na temat miłości, które później zostaną ujęte w formule „uczynków miłosierdzia co do ciała”: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, podróżnych w dom przyjąć, nagich przyodziać, chorych nawiedzać, więźniów pocieszać, umarłych grzebać. Zaś przez analogię w średniowieczu zaczęto przy tym mówić o „uczynkach miłosierdzia co do duszy”: grzeszących upominać, nieumiejących pouczać, wątpliwym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, za żywych i umarłych modlić się.

Celem tego układu siódmkowego jak i schematyzacji nie jest nic innego, jak tylko podanie pewnych punktów orientacyjnych, wskazujących na to, jak powinna „wyglądać” miłość.

Wystarczy jedno spojrzenie do gazet z roku 1985, aby się przekonać, że te uczynki miłosierdzia i dzisiaj są aktualne: co godzina umiera śmiercią głodową 35 dzieci („Salzburger Nachrichten” 25. 02. 1985); w ponad 90 krajach stosuje się jeszcze tortury („Neue Zeit” 20. 02. 1985); 198 000 bezrobotnych w styczniu 1985, a ogółem 800 000 Austriaków żyje z dochodu, który nie przekracza 4 514 szylingów, czyli poniżej granicy oznaczającej biedę („Volksblatt” 21. 02. 1985).

Ten, kto chce dziś w Austrii dokonać tego, by miłość chrześcijańska była dostrzegalna, znajdzie wśród outsiderów i skrzywdzonych: rodziny wielodzietne, samotnych wychowawców (a czasami jedynych

żywcieleli), umyślowo chorych, narkomanów, należących do mniejszości narodowych, samotnych, zastraszonych, nie kochanych...

Diakonia Jezusa, której kontynuacją jest diakonia jego uczniów, odnosi się do tych ludzi w taki sam sposób, jak do bliźniego, którego właśnie w tym momencie spotykamy.

Obok tak zwanej „starej biedy” (niedostatek dóbr materialnych i możliwości) istnieje dziś jeszcze coś, nazywa się „nową biedą”:

- brak warunków i możliwości naturalnego rozwoju, który powstaje z niewiedzy, albo z niezdolności do kształcenia się;
- brak wolności (np. kolonializm);
- brak sensownego sposobu bytowania, co w krajach Zachodu może się przejawiać również między innymi w tak zwanym „spadku stopy życiowej”;

Na wszystkie formy tej biedy należy patrzeć w świetle wiary jako na skutek ludzkiej ograniczności i przygodności.

Uczynki miłosierdzia co do duszy, jak to wykazuje nasze spojrzenie na „nową biedę”, są więc również w najwyższym stopniu aktualne. Jeśli przełożymy średniowieczną formułę „grzeszących upominać” na „jedni drugim ukazywać właściwą drogę”, to będzie to brzmiało mniej po faryzejsku. I jeśli więc dzisiaj wśród przyczyn narkomanii i przestępstw młodocianych wymienimy brak zmysłu wartościowania, dezorientację, nieufność w stosunku do rodziców i zastanego porządku społecznego, to nakaz „wzajemnego ukazywania właściwej drogi” nie traci nic ze swej aktualności. Odnosi się to także do takich uczynków, jak „wątpiącym dobrze radzić” czy „nieumiejętnych pouczać”. Wizja tej problematyki rozciąga się począwszy od duszpasterstwa telefonicznego poprzez poradnictwo wychowawcze aż do poradnictwa duszpasterskiego i instytucji „Pomoc dla samopomocy”. Przejście od poradnictwa do autentycznej troski, do czynu „smutnych pocieszać” dokonuje się przez takie dzieła, jak profilaktyka samobójstw, interwencja w wypadkach psychologicznego kryzysu, pogotowie niosące pomoc — SOS i inne. Niemalą rolę odgrywa też formuła „znieważającym przebaczać”, w różnych formach rosocjalizacji i oczywiście wszędzie tam, gdzie caritas prowadzi do polityki pokoju. Modlitwę wstawienniczą za żywych i umarłych caritas aktualizuje podczas niedziel poświęconych chorym jak też pielgrzymek ludzi upośledzonych itd. Jedynie formuła „niesprawiedliwość cierpliwie znosić” nie znajduje odzwierciedlenia w naszych czasach, fanatycznie przewrażliwionych na sprawiedliwość i niedoceniających cnót pasywnych. Że taka postawa może mieć jednak w najwyższym stopniu aktywną siłę w dążeniu do pokoju, świadczą o tym wszystkie formy sprzeciwu bez stosowania przemocy w naszym stuleciu.

7. CARITAS JAKO CEL KATECHEZY

Miłość braterska w dotychczasowej katechezie zawsze w jakiejś formie stanowiła cel katechetycznej pracy. W starszych katechetycznych opracowaniach (Augustin Gruber, Michael Pflieger i inni) w związku z tym często cytuje się słowa z 1 Tm 1, 5: „Celem zaś nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej”.

Co prawda cel ten był, i jest także i dzisiaj, zbyt często sprawdzany do teoretycznego poznania i chce się go dość jednostronnie osiągnąć jedynie przez metodę nauczania. Jednak coraz jaśniej rozumiemy, że prawdziwą miłość w daleko większym stopniu warunkuje czyn niż rozpoznanie. Dlatego do nauki religii i katechezy parafialnej obok nauczania wprowadza się różne formy braterskiej służby. Zawsze musi się tutaj dochodzić do zbyt często subiektywnie nastawionego punktu wyjścia do celu, który osiąga się jedynie wieloma małymi krokami i przybliżonymi wartościami.

Cele pośrednie i częściowe nie znajdują się wyłącznie na kognitywnej płaszczyźnie WIEDZY I PRZEKONAŃ (np.: pokój uznawać za wartość; rozumieć okropności wojny). One obejmują obok GOTOWOŚCI I POSTAW (np.: cierpienie z powodu niesprawiedliwości, niesienie pomocy) także i zakresy spraw WSPÓLNOTOWYCH I SPOŁECZNYCH (np.: wychodzenie poza własne podwórko, przezwyciężenie niesprawiedliwości). Te wyżej wymienione zakresy działalności mocno przypominają „Katechezę wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej” względnie tak zwaną „Katechezę polityczną”. Niemniej jednak także *Catechesi tradendae* (n. 29) czytamy: „Stąd wynika troska i staranie, jakie katecheza włoży w to, żeby wychowując w wierze, nie zapominać, a przeciwnie jasno przedstawiać sprawy (tzn. postawy wobec życia i świata — uwaga autora), jak działalność człowieka w celu integralnego wyzwolenia, poszukiwanie społeczeństwa bardziej solidarnego i braterskiego, jak walka o sprawiedliwość i budowanie pokoju.

Z drugiej strony należy pamiętać, że ten wymiar katechezy nie jest zupełnie czymś nowym. Już bowiem w czasach patrystycznych św. Ambroży i św. Chryzostom, wymieniając tylko tych dwóch, kładli nacisk na skutki społeczne, wynikające z wymagań Ewangelii, a w nowszych czasach katechizm św. Piusa X uciskanie ubogich i pozbawienie pracownika słusznej zapłaty zalicza wyraźnie do grzechów wolających o pomstę do Boga (*Catechismo maggiore*, cz. V, rozdz. 6, nn. 965, 966). Troska o sprawy społeczne stała się ustawicznym tematem w nauczaniu katechetycznym papieża i biskupów, zwłaszcza po ogłoszenie Encykliki *Rerum novarum*. Również wielu Ojców Synodu (z 1977 r.) ponawiało słuszną prośbę, aby bogate dziedzictwo zagadnień społecznych, zawarte w dokumentach Kościoła, znalazło właściwe i odpowiednie miejsce w powszechnym nauczaniu wiernych”.

Wychowywać do miłości charytatywnej znaczy:

Uwrażliwiać na miłość, biedę, oczekiwania, cierpienie, samotność...

Przekazywać motywacje do słów otuchy, do rady, do czynów miłości, zarówno w zakresie indywidualnym, jak i społecznym.

Wychowywać do wspólnego przeżywania cierpienia i radości, do wyrzeczenia się dobra na rzecz innych, do tolerancji, do cierpliwości...

Wyrabiać umiejętność przebaczenia, pomagania, użyczenia, wczuwania się, rozeznania i rozwiązywania konfliktów... a przez to:

Integrować ze społecznością ludzi niosącą innym pomoc, z ludźmi miłosierdzia, cierpliwości... jak na przykład Wspólnotą św. Wincentego à Paulo czy św. Elżbiety z Turyngii, czy Teresy z Kalkuty... i aby przez to także integrować z miłością Chrystusową, która rozlana jest w sercach naszych, z miłością Boga w Trójcy Jedynego.

Wychowywać do braterstwa oznacza również integrować z Kościołem, który nie jest tylko społecznością ludzi wierzących, ale także społecznością ludzi miłujących.

W każdym razie jest rzeczą niepodważalną, że wychowanie do caritas dokonuje się zawsze małymi krokami i musi być jakby rozmienione na wiele małych monet. Do tego można odnieść wypowiedź Matki Teresy z Kalkuty, która pewnego razu w związku z perykopą o pannach mądrych i nierozsądnych powiedziała: „Kropłe oliwy w lampie naszego życia to wiele drobnych czynów naszego dnia powszedniego: punktualność i wdzięczność, przyjacielski uśmiech i milczenie we właściwym czasie, słowo otuchy i pojednania...”.

Odnosi się to do każdej katechezy, niezależnie od tego, czy ona odbywa się w rodzinie czy w grupie młodzieżowej, z dziećmi czy dorosłymi, wśród gimnazjalistów czy umysłowo upośledzonych.

8. TYLKO W MIŁOŚCI MOŻNA WYCHOWYWAĆ DO MIŁOŚCI: CARITAS JAKO DROGA

W wychowaniu do miłości istotną rolę odgrywają nie tyle metody i techniki, ile przede wszystkim duch i atmosfera. Ważnym jest sam styl wychowania.

Wymaga to oczywiście najpierw dobrego rozeznania się w tym, na czym polega samo wychowanie. Tylko ten może wychowywać do miłości charytatywnej, kto swoich zadań nie sprowadza do roli managera manipulującego przy desce rozdzielczej spraw wychowawczych, czy do rzeźbiarza usiłującego uformować ucznia według własnych wyobrażeń, czy do ogrodnika interesującego się wyłącznie samym procesem wzrastania. Wychowanie do caritas wymaga najpierw, aby uczeń nie był traktowany jako przedmiot, ale przede wszystkim jako podmiot. Tylko w tym sensie można rozumieć wychowanie jako partnerskie współdziałanie nauczyciela z uczniem, które oczywiście musi być zróżnicowane stosownie do wieku i dojrzałości uczniów. Takie współdziałanie jest przeciwieństwem tego, co nazywamy „manipu-

lacja". Bryłę gliny mogą urabiać, ale, gdy chodzi o ucznia, to mogę z nim tylko współpracować. Psa mogę posiadać, ale dziecko zostało mi powierzone. Dwa zębate koła nie przekazują sobie niczego, one tylko funkcjonują. Wychowawca i wychowanek, nauczyciel i uczeń, nawzajem się komunikują. Spotkanie oznacza specyficzny rodzaj międzyosobowej relacji, która osadzona jest zarówno na dziedzictwie wielkich Greków, Sokratesa i Platona, jak i na biblijnym obrazie człowieka.

Kto chce na serio ucznia traktować jako partnera, musi zdawać sobie sprawę z tego, że w każdej grupie występują najrozmaitsze typy uczenia się i najrozmaitsze typy komunikacji. Nie może się zniechęcać, jeśli skontatuje, że jego uczniowie reprezentują różne tempo uczenia się i różny stopień wytrwałości. Nie może popadać w nerwowość, jeśli jedni szybko i intensywnie będą reagować na jego sugestie, a inne będą potrzebować sporo czasu, zanim zapalą się do nowego tematu. Musi nie zapominać o tym, że jedni są ludźmi poranka, a inni ludźmi wieczoru. Zanim zacznie osądzać lub nawet wyrokować, musi wziąć pod uwagę rytm wyznaczający tok pracy w ciągu tygodnia, wrażliwość na zmiany pogody i setki innych rzeczy. Ten, komu chodzi przede wszystkim o człowieka, a nie o sam proces nauczania, będzie się starał o kontakty, o osobiste rozmowy, aby nieść pomoc w nauce i życiu; będzie unikał słów, postępowania, mimiki, gestów, które mogłyby ranić, kompromitować, ośmieszać, zastraszać itd. Każdemu wychowawcy, nawet niechrześcijaninowi, są dziś wymagania partnerskiej postawy dobrze znane.

To, że taki partnerski styl wychowania jest także przez niechrześcijan wysoko ceniony i praktykowany, nie powinno wpływać na niedostrzeganie w nim elementu charytatywnego. Duch Boży bowiem tchnie tam, gdzie chce, dlatego dzięki Bogu widzimy owoce jego działania także poza granicami chrześcijańskich parafii i wspólnot. Na terenie Austrii w szkolnym i pozaszkolnym nauczaniu znajduje się do dyspozycji bardzo bogaty zakres pomocy dydaktycznych, począwszy od tekstów z odpowiednimi opowiadaniem, pobudzającymi do identyfikacji z ich bohaterami (np.: Mali ludzie z Swabeedoo) i filmy krótkometrażowe (Miejsce na Słońcu) poprzez wprowadzenia do charytatywnych akcji aż po nauczanie wykraczające poza granice danych przedmiotów. Na przykład ten rodzaj nauczania na temat caritas praktykowała w roku szkolnym 1984/85 na terenie Styrii Szkoła Główna w Mautern. Artykuł na ten temat ukaże się w roku 1986 w „Christlichpädagogische Blätter”.

9. PRZESZKODY W WYCHOWANIU DO MIŁOŚCI CHARYTATYWNEJ I BRATERSTWA

Realistyczne spojrzenie na przeszkody w wychowaniu do miłości charytatywnej nie pozwala na ich ignorowanie. Cała seria przeszkód pochodzi z zewnątrz. I tak wiele form wychowania, według Rolfa

Lückerta, utrudnia zdrowy duchowy rozwój i hamuje go, powodując takie skutki, jak zastraszenie, wrogość, bezradność, waźniactwo, służalczość, agresywność, konformizm, egoizm, brak woli, zaburzenia w postawie miłości i jej rozwoju.

Pierwszym darem, jakim rodzice mogą obdarzyć swoje dziecko, jest akceptacja i bezwzględne zaufanie. Kto otrzyma te dary na swoją drogę życia, to jego zdolność do miłowania może się rozwinąć w sposób optymalny.

Między innymi i A. Mitscherlich podkreśla, że przeszkody w wychowaniu do miłości bliźniego pochodzą z „zewnątrz” oraz, że mogą być warunkowane przez otoczenie.

O. Dürr mówi o „socjalnopedagogicznym deficycie naszych szkół” i wyjaśnia przezeń przeszkody oraz przyczyny, które mają swe źródło w elemencie instytucjonalnym. Tam, gdzie system szkolny przez masowość (trend do wielkich szkół), przez postulat konkurencji i inne braki utrudnia atmosferę braterstwa, gdzie obrona interesów ustawia ludzi (np. rodziców, uczniów, nauczycieli) przeciwko sobie, to nie tylko braterstwo, ale nawet ludzkość pozostaje słowną łuską.

Z kolei Uta Bleich wykazuje trudności i przeszkody, jakie mogą nastęrczać środki masowego przekazu. W studium pt. „Ryż na mleku, colt i zbieracz fiołków” pisze, że permanentne ukazywanie przemocy w zachodnioniemieckiej telewizji nie pełni funkcji oczyszczającej, ale prowadzi do przekonania, że przemoc jest prawomocnym środkiem rozwiązywania konfliktów. Osiąga się przez to przeciwieństwo postawy charytatywnej.

Chrześcijański wychowawca zna jednak też i takie przyczyny, które tkwią we wnętrzu człowieka. Teologia tradycyjna mówiła w związku z tym „o zatwardziałości serca”. Toteż może to brzmieć, jak paradoks: wychowanie do miłości bliźniego ma do czynienia także z uzdolnieniem do uznania winy i do oczyszczenia się z niej. Ze zdolnością do miłości ściśle się wiąże zdolność do rozpoznawania i uznania własnej winy, do dystansowania się od niej, i do dostrzeżenia w niej zasadniczego błędu odnoszącego się do własnej osoby i swoich życiowych zadań.

Można by w związku z tym wymienić i rozważyć jeszcze wiele innych przeszkód. Każda przeszkoda na drodze do miłości i do braterskiej służby ukazuje się przy tym jako przeszkoda do odnajdywania samego siebie. Kto ten chrześcijański paradoks dawania siebie i ofiarowania siebie, na serio traktuje jako „odnajdywanie siebie samego”, ten odkrywa, że wychowanie do miłości charytatywnej oznacza zarazem przekazywanie radości życia, spełnienia życia i sensu życia.

10. NA ZAKOŃCZENIE POWIASTKA

Jedna z hasydystycznych powiastek, odnosząca się do mesjanistycznie zabarwionego pytania proroka Izajasza, w której poranek uznawany jest za czas wypełnienia i odkupienia, a noc za czas udręczenia, brzmi następująco:

Rabin Israel Baal Schem Tov zapytał swoich uczniów, w jaki sposób można oznaczyć godzinę, w której kończy się noc, a wraz ze świtaniem zaczyna się dzień. A było to w związku z biblijnym pytaniem: „Stróżu, która godzina w nocy?” (Iz 21, 11).

„Wtedy, gdy z dala można odróżnić psa od owcy” — zaproponował jeden z uczniów.

„Nie!” — odpowiedział rabin.

„Czy nie jest to wtedy, gdy można odróżnić winny krzew od drzewa figowego?” — zapytał inny.

„Nie!” — rzekł rabin.

„Wobec tego podaj nam rozwiązanie!” — nalegali uczniowie.

„Jest to wtedy” — powiedział mądry nauczyciel — „kiedy możesz patrzeć na oblicze człowieka i dosyć światła, aby rozpoznać w nim brata. Aż do tego momentu jest ciemno i panuje wśród nas noc”.

Dla nas chrześcijan, tym światłem jest Duch Święty, i dlatego List do Galatów miłość nazywa owocem Ducha. Stąd akcentujemy dziś także bogatą symbolikę światła — poczynając od chrzcielnej świecy poprzez bogatą symbolikę świateł adwentowych wieńców, choinki, ognia Wielkiej Soboty aż do gromnicy i świateł na grobach naszych zmarłych, widząc w tym znak miłości, tej miłości, którą nam Bóg okaże poprzez swojego Syna.

Graz

EDGAR JOSEPH KORHERR

* Wykład gościnny wygłoszony w Wydz. Teol. w Krakowie w dniu 10 X 1985 r. Z j. niemieckiego przełożył ks. Marian Jakubiec.

List of Old Testament Peshitta Manuscripts edited by the Peshitta Institute, Leiden University, Leiden 1961, 114 p.

W r. 1953 w czasie Kongresu Międzynarodowej Organizacji dla Studiów nad ST (IOSOT) postanowiono wydać tekst krytyczny Peszitty. Na czele stworzonego Komitetu stanął D. Winton Thomas Cambridge. Utworzono Peshitta Institute z siedzibą w Leiden, a realizację projektu powierzono profesorowi uniwersytetu w Lejdzie P.A.H. de Boerowi. Od roku 1961 zaczęły się pojawiać pierwsze publikacje związane z tym przedsięwzięciem. Właśnie omawiany wykaz rękopisów Peszitty ST jest tą pierwszą publikacją. Jest to bardzo potrzebna pomoc dla autorów przygotowujących krytyczne wydanie poszczególnych ksiąg ST. ST jest tutaj rozumiany w najszerszym znaczeniu tzn. razem z pseudoepigrafami i apokryfami ST.

Omawiana praca zbiorowa składa się z wstępu (III—XI), wykazu bibliotek posiadających rękopisy syryjskie na całym świecie (1—50) począwszy od biblioteki uniwersyteckiej w Amsterdamie, a skończywszy na znanej kolekcji Mingany w Woodbrocke (47—50) oraz dwu indeksów: indeksu bibliotek (75—82) i indeksu ksiąg biblijnych (82—114).

Wstęp składa się z 4 paragrafów. W pierwszym autorzy omawiają przedmiot, treść, ograniczenia spisu rękopisów. Między innymi stwierdzają, że tylko wyjątkowo zostały opracowane księgi Tobiasza i 1/3 Ezdrasza, ponieważ zachowane przekłady należą całkowicie lub częściowo do Syroheksapli. W paragrafie drugim autorzy uzasadniają taki a nie inny podział omawianej pozycji. Treścią paragrafu III jest opis rękopisów Peszitty, który będzie zawierał datę rękopisu, materiał pisarski, liczbę kart, kolumn i treść rękopisu jeżeli to będzie ważne dzieło, np.: całość Biblii, Pięćksiąg, Prorocy, księgi apokryficzne itp. Paragraf IV zatytułowany: sigla manuskryptów informuje, że każde siglum posiada wiek rękopisu, treść rękopisu, relacje do rękopisów tego samego okresu i o tej samej treści. Wykaz bibliotek obejmuje 22 pozycje z których najbogatszymi są: British Museum — 114 rękopisów i Biblioteka Watykańska — 33 rękopisów. Po wykazie bibliotek umieszczony jest apendyks rękopisów opuszczonych lub niedostępnych dla autorów.

Indeks I zawiera wykaz chronologiczny, alfabetyczny, numeryczny sigłów rękopisów używanych w tym dziele razem z podaniem biblioteki posiadającej rękopis, np. 5b1 = Londyn, British Museum, Add. 14. 425.

Omawiana praca pełni funkcję przewodnika po rękopisach syryjskich Peszitty ST i jest niezastąpiona dla zajmujących się tekstami Peszitty ST. Stąd też zasługuje na przybliżenie jej polskiemu czytelnikowi z tej choćby racji, że jest to biała plama wśród zainteresowań na naszym gruncie.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version edited by The Peshitta Institute Leiden, General Preface, Leiden 1972, XXIII p.

Ogólne Wprowadzenie dotyczące zasad wydawania tekstów Peszitty ST zostało opublikowane przez założyciela Instytutu Peszitty w Lejdzie prof. P.A.H. de Boera i jego współpracownika Dr W. Baarsa, który obecnie zatrudniony jest przez Uniwersytet w Amsterdamie.

Ogólne Wprowadzenie zostało pomyślane jako pomoc metodyczna dla współpracowników Instytutu Peszitty i jest aktualne do dzisiaj, gdyż nie wszystkie księgi ST zostały krytycznie wydane w syryjskiej wersji Peszitty. Ogólne Wprowadzenie podaje zasady obowiązujące przy publikowaniu tekstu Peszitty i składa się z pięciu paragrafów.

W paragrafie pierwszym dowiadujemy się, że tekstem podstawowym bazą będzie rękopis 7a1 = Milan Ambrosian Library, MS B 21 Inferiore fotolitograficznie reprodukowany przez A. M. Cerianiego (*Translatio Syro Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI, photolithographice edita*, Mediolani 1876—1881). W przypadku wątpliwości rękopis powinien być osobiście zbadany. Dla ksiąg, które nie znajdują się w rękopisie 7a1 będzie się używać znanego najstarszego rękopisu. Np. dla Pieśni nad Pieśniami 9t3 = Londyn, British Museum, Addit. MS 17. 109: dla księgi Tobiasza — 8f1 = Wadi Natrum, Dair as-Suryan, Syr MS 27.

Paragraf drugi omawia pierwszy aparat krytyczny, który będzie obejmował lekcję tekstu bazy, spis tych słów lub części tekstu bazy, który częściowo lub z trudem można czytać, słowa wymazane lub które nie mogą być rekonstruowane, oraz liczne poprawki rękopisu czy to przez oryginalnego skrybę dokonywane czy późniejszą ręką.

Paragraf trzeci dotyczy not między górnym a dolnym aparatem krytycznym, które będą zawierały informacje dotyczące spisu lekcji z lekcjonarzy oraz większych uszkodzeń tekstów.

Czwarty paragraf przedstawia tzw. drugi aparat krytyczny zawierający 17 reguł. Między innymi musi podać różnego rodzaju warianty tekstu ze wszystkich rękopisów studiowanych. Mogą to być warianty ortograficzne, gramatyczne, synonimiczne. Do paragrafu dodany jest apendyks zawierający Index Orthographicus. Ostatni paragraf piąty zawiera sigła i wykaz skrótów, które mogą być używane, we wszystkich księgach Peszitty.

Omawiany wstęp ogólny ma znaczenie praktyczne i służy nadal dla wydawców ksiąg biblijnych jako niezbędna pomoc przy opracowywaniu syryjskiego tekstu Peszitty ST.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

KS. ROMAN BARTNICKI, *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii, tradycja i redakcja Mt 9, 35—11, 1*, Warszawa 1985 ATK, str. 283

Autor omawianej monografii, obecnie docent i wykładowca egzegezy Nowego Testamentu w ATK, od wielu lat zajmuje się problematyką Nowego Testamentu. Szczególnie poświęcił się badaniom nad ewangeliami synoptycznymi, których owocem jest niniejsza praca. Głównym celem Autora w tej pracy jest wykazać na przykładzie interesującego go tekstu Mt 9, 35—11, 1, kim właściwie jest i kim powinien być autentyczny uczeń Chrystusa, powiedzmy dokładniej apostoł powołany do głoszenia ewangelii i przepowiadania Królestwa Bożego na ziemi.

Praca ks. R. Bartnickiego składa się z 8 rozdziałów, z których dwa pierwsze można uznać za wprowadzenie w temat, zaś sześć pozostałych to już szczegółowe analizy samej treści interesującej go mowy Mateusza. Chociaż dwa pierwsze rozdziały zajmują się stanem badań nad strukturą ewangelii według Mateusza oraz prezentują nam wprowadzenie do samej mowy (Mt 9, 35—10, 5), to jednak należy je uznać za bardzo potrzebne, gdyż bez nich nie zrozumielibyśmy dalszych wywodów Autora, przedstawiających szczegółowo obowiązki, cele i zadania tych wszystkich, którzy otrzymali powołanie i mają zaszczepić w swoim życiu posłannictwo w imieniu Chrystusa. Autorowi należy się wdzięczność za to, że zadał sobie wiele trudu, by przez analizę interesującego go tekstu dojść ostatecznie

do postawienia wniosku, co w tej mowie pochodzi z tradycji, to jest od pierwszego Mateusza, a co jest dziełem późniejszych redaktorów i pochodzi z nauczania pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Ten problem jest niezwykle ważny, jeśli chodzi o ustalenie tzw. logiów Chrystusa, czyli autentycznych słów Boskiego Mistrza.

Układ pracy ks. Bartnickiego jest bardzo przejrzysty, zarówno pod względem merytorycznym jak i metodycznym. Każdy rozdział składa się z dwóch części: część pierwsza omawia analizę literacką, w której Autor zastanawia się nad tym, co pochodzi od Mateusza, a co jest późniejszym redaktorskim dodatkiem, zaś część druga prezentuje idee teologiczne interesującej Autora perykopy. W tej drugiej części Autor rozróżnia między tym, co pochodzi od prawdziwego Mateusza, a co jest późniejszym dodatkiem, jak to sam określa, tzw. „redakcji Mateuszowej”. Bardzo cenne są uwagi kończące każdy rozdział zatytułowane: „podsumowanie”.

Jaka jest główna teza pracy ks. R. Bartnickiego? Wydaje się, że Autorowi chodziło przede wszystkim o to, by znaleźć i jednoznacznie określić rolę ucznia Chrystusowego, któremu przyjdzie działać w różnych sytuacjach życiowych, pracując dla dobra i rozwoju Królestwa Bożego, które jak Autor stwierdza „było centralnym tematem nauczania Jezusa” (s. 62).

Bardzo słusznie podkreśla ks. Bartnicki, że uczeń Jezusa, mówmy dokładniej apostoł pracujący dla Jezusa, musi być przygotowany na wszystko a więc nie tylko na życiowe trudności wynikające z istoty jego misji (por. Mt 10, 16—23), ale przede wszystkim na wspólnotę losu Jezusa ze swoim losem (s. 181). Ten wniosek wyraża Autor w słowach: „uczeń nie przewyższa swojego nauczyciela i Pana Jezusa, ale powinien dążyć do tego, by dorównać Jezusowi” (s. 181). Musi zatem odważnie wyznawać Jezusa, co wynika jednoznacznie z interpretacji Mt 10, 26—33. Wyznawanie Jezusa wydaje się, jak stwierdza Autor jest jednoznaczne z wezwaniem do poświęcenia swego życia Jezusowi (por. Mt 10, 34—11, 1). Słuszna interpretacja tej części mowy pozwala Autorowi na wyciągnięcie szeregu przekonywujących czytelnika wniosków, z którymi Autor zaznajamia nas na stronach 238 n. Krótko, Autor stwierdza, że „trzeba być uczniem, który jest godny Jezusa” (s. 238). Takie stwierdzenie wskazuje na potrzebę pełnego zaangażowania się ucznia w sprawy, które zostały mu zlecone do wykonania.

Jest rzeczą charakterystyczną, że ks. Bartnicki mówiąc o takich czy innych zadaniach i obowiązkach uczniów Jezusa, każde swoje stwierdzenie opiera na mocnych podstawach tekstowych, szukając dla nich pełnego uzasadnienia w tradycji, stwierdzając przez to, że mają one swoje źródło w wypowiedziach samego Jezusa, czyli należą do Jego logiów. Prawdziwość ich zatem nie ulega żadnej wątpliwości.

Na zakończenie swej pracy Autor słusznie stwierdza, że „nie było dotąd dzieła, które poświęcone byłoby historii redakcji Mt 10... i ukazywałoby idee teologiczne zawarte w tradycji oraz pochodzące od redaktora ewangelii” (s. 252). Jego dzieło jest zatem pierwszym tego typu dziełem. Choć Autor opiera się w swej pracy na bogatej literaturze przedmiotu, to jednak należy stwierdzić, że nie ulega żadnym sugestiom nawet wielkim na tym polu autorytetom. Jest samodzielny, a zatem oryginalny i pionierski.

W oparciu o bardzo sumienny warsztat naukowy i znajomość problematyki nie prezentuje nam jakiegś zawilej i trudnej do zrozumienia pracy, ale jest bardzo praktyczny, nowoczesny i współczesny. Z pracy jego mogą skorzystać nie tylko studenci teologii, ale także i duszpasterze i ci wszyscy, którzy w różny sposób pragną dziś być autentycznymi uczniami Jezusa.

KS. JERZY CHMIEL, *Rozważania biblijne z Janem Pawłem II*. Wyd. Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1985, ss. 88.

Autor pragnie przybliżyć polskiemu czytelnikowi główne wątki papieskiej katechezy, wygłoszonej podczas drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do kraju ojców. Przemówienia i homilie osadzone są na mocnym fundamencie chrystologicznym i mariologicznym. Jednocześnie papieskie słowa wypływają z Biblii. „Pewne homilie — pisze autor we wstępie — zawierają jakby nowe miniegezezy perykop biblijnych”. Tytułem przykładu autor wymienia interpretację cudu w Kanie Galilejskiej, ewangelię pracy, alegorię o Dobrym Pasterzu czy przypowieść o dzielnej niewieście.

Czytelnik znajdzie w książce dwanaście wielkich tematów podjętych przez Jana Pawła II na trasie pielgrzymki od Warszawy i Niepokalanowa, poprzez Częstochowę, Poznań, Katowice, Wrocław, Górę św. Anny — do Krakowa (16—23 VI 1983): zwycięstwo wiary; prawda, zaufanie, wspólnota; ewangelia pracy i Eucharystia, polska Kana Galilejska i Dobry Pasterz, pod krzyżem Chrystusa i świadek Zmartwychwstania, Kościół ubogich i mesjańskie królowanie, zawierzenie Bogu i zawierzenie Maryi.

Papieskie homilie, a raczej ich fragmenty, zostały opatrzone zwięzłym i najniezbędniejszym komentarzem. Zasadniczo jednak autor słusznie pozwala przemówić Ojcu św. do swych Rodaków. Już to byłoby zaletą publikacji. Ale nie koniec na tym.

Każdy tematyczny wątek myśli papieskiej poprzedza i wieńczy biblijno-liturgiczna oprawa. Wszystko to stwarza klimat godziny biblijnej. Przede wszystkim każdy wątek tematyczny poprzedzają — ściśle wiążące się z nim — biblijne czytania ze Starego i Nowego Przymierza. Np. katecheza dotycząca zwycięstwa wiary, poprzedzona jest tekstami św. Jana: o Chrystusie, który zwyciężył świat i o zwycięstwie chrześcijanina mocą wiary. Autor dobrze „czuje” czytelnika. Wie, że lepiej chwytą się sens myśli biblijnej, gdy tekst Pisma św. jest kolometryczny czyli rytmiczny, jak to czyni np. Roman Brandstaetter.

Papieskie teksty wieńczą stylizowane modlitwy z mów Ojca św., lub też wzięte z liturgii drugiej pielgrzymki do Polski.

Biblia, teksty papieskie i modlitwy, wszystko to razem pozwala jeszcze raz przemyśleć i przemodlić — indywidualnie i zbiorowo — przesłanie drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do swego kraju.

Warto sięgnąć po tę książkę w przededniu trzeciej pielgrzymki papieskiej, by rozważać ewangeliczny program życia.

Kraków

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI