

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 2

ROK LII

1999

---

A R T Y K U Ł Y

---

John J. Pilch\*

## JAK ODBIERAMY NASZE CIERPIENIE? PRÓBA AKTUALIZACJI TEKSTÓW BIBLIJNYCH

W swym dokumencie z roku 1993, *Interpretacja Biblii w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna omówiła i przedstawiła „aktualizację” jako metodę odkrywania tego, co dany tekst biblijny ma obecnie do powiedzenia wierzącym żyjącym w różnych warunkach i kulturach. Roland Murphy przedstawił kilka krótkich refleksji dotyczących tej metody w *Biblical Theology Bulletin* (1996: 79-81). Zwracając się w roku 1994 do narodowego zebrania wychowawców religijnych również ja podjąłem refleksję nad aktualizacją i przedstawiłem odnośne metody i istniejące ogólnodostępne źródła (1994: 29-30). W obecnym artykule proponuję kilka środków, które okazują się bardzo pomocne w aktualizacji tekstów biblijnych, zwłaszcza w odniesieniu do tematu ludzkiego doświadczenia i reakcji na ból i cierpienie. Ludzki ból i cierpienie są w istocie rzeczywistością, którą przyjmuje się i odbiera różnie w różnych okresach historii i w różnych światach

---

\* John J. Pilch, Ph.D. jest wykładowcą biblistyki w uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie i autorem książek m.in. *The Cultural World of Jesus Sunday by Sunday: Cycles A,B,C* (1995-97); *The Cultural Dictionary of the Bible* (1999). Niniejszy artykuł został przedstawiony w czasie Tygodnia Obchodów Holocaustu w Seton Hall University, South Orange, N.J.

kulturowych (*Christian Ascetism* 1950). Aby odzwierciedlić tę różnorodność, Bowker (1970) użył w tytule swej książki rzeczownika w liczbie mnogiej: „Problemy cierpienia w religiach świata” (*Problems of Suffering in the Religions of the World*).

Jest rzeczą oczywistą, iż ogólnie ludzie nie przypisują całkowicie prywatnego znaczenia takim zdarzeniom, jak cierpienie, które jest ich udziałem. Znaczenie przypisywane przez określoną pojedynczą osobę osobistym trudnościom jest zwykle jednym ze znaczeń dostępnych w kulturze lub subkulturze tej osoby (Bellissimo i Tunks 55; Zborowski 1969,38-41). Co więcej, samo to znaczenie zmienia się, ponieważ wraz z upływem czasu zmienia się ludzkie rozumienie i interpretacje (Toellner).

W niniejszym studium przedstawiam dwa modele rozumienia chrześcijańskiego bólu i cierpienia. Jeden z nich umożliwia wgląd w wielką przemianą kulturową w interpretacji bólu i cierpienia. Drugi pozwala na międzykulturowe porównania różnych chrześcijańskich interpretacji bólu i cierpienia. Za pomocą tych modeli staram się zanalizować i przedstawić trzy interpretacje chrześcijańskie: ukształtowaną przez Nowy Testament oraz poglądy mieszkańców wsi judejskich, ukształtowaną przez główny prąd kulturowy Stanów Zjednoczonych oraz tę, którą ukształtowały polskie wartości kulturowe.

## I. MODELE INTERPRETOWANIA BÓLU I CIERPIENIA.

### A. Cierpienie jako zło i dobro

Toellner (1971) wykazuje, że duża zmiana w rozumieniu i interpretacji bólu i cierpienia miała miejsce od połowy wieku XVII do połowy wieku XVIII. Do tego czasu ból i cierpienie uważano za czyste i zwykłe zło – nie było w nich w ogóle nic dobrego.

### Cierpienie w świecie starożytnym do połowy XVII w.

Przez tysiąclecia aż do połowy XVII w. kultura zachodnia uważała ból i cierpienie za cechę charakterystyczną i za rezultat niedoskonałego świata i niedoskonałej natury, która u podstaw była złej jakości. Tę wadliwość natury różnie wyjaśniano. Hipokrates mówił, iż brak zawarty jest w dysharmonii pomiędzy żywiołami i przymiotami kosmosu. Manichejczycy myśleli, że defekt ten był spowodowany złym i nieodpowiednim wysiłkiem demiurga odpowiedzialnego za stworzenie. Chrześcijanie wierzyli,

iż ten brak w naturze został spowodowany grzechem pierworodnym. Wszyscy zgadzali się, iż natura jest wadliwa; ta wadliwość rodzi ból i cierpienie; i człowiek nie może nic z tym zrobić. Co więcej, Arystoteles i Galen wyjaśniali, że to właśnie czująca dusza ograniczona fizycznym ciałem odczuwa ludzki ból i cierpienie.

Jak więc odpowiada się na ból i cierpienie, skoro nie można nic z nim zrobić? Niektórzy nalegali na heroiczny sprzeciw. Stoicy negowali obecność bólu i potrzebę ulgi. Chrześcijanie pochodzący z obszaru śródziemnomorskiego przyjmowali ból i cierpienie jako sposobność do oczyszczenia i poświęcenia. Ból i cierpienie były przez nich interpretowane jako środki dyscyplinarne zesłane przez miłującego Ojca, którego dzieci powinny posłuszenie i z oddaniem je znosić i Mu „ofiarowywać”. W sumie, przeważnie wierzone, że ból i cierpienie należy znosić, i winno się z nimi pogodzić, nimi kierować, nad nim pracować, jak najlepiej je udoskonalać, uśmierzać i łagodzić, ponieważ nie można ich całkowicie wyeliminować. Przywołajmy tu odmowę Jezusa wypicia napoju potencjalnie łagodzącego ból – wina zmieszanego z mirrą (Mk 14,23) lub żółcią (Mt 27,34), które proponowano Mu w czasie ukrzyżowania.

## **Cierpienie w świecie współczesnym od połowy XVII w.**

René Descartes, który dowodził oddzielenia ciała i duszy, był jednym z pierwszych, którzy wykazali, że ból i cierpienie mogą faktycznie być dobre! Dusza kieruje ciałem jak maszyną. Gdy dusza odczuwa ból, jest to znakiem, że maszyna wymaga uwagi lub naprawy. To jest dobre! W następnym stuleciu Leibniz dokonał rozróżnienia pomiędzy złem moralnym a fizycznym. Ból i cierpienie należały do tej ostatniej kategorii i stąd nie były wadą niedoskonałej natury, lecz raczej koniecznym środkiem do dobrego końca. Ból i cierpienie są znakiem doskonałego porządku natury.

Pogląd ten został natychmiast przychylnie przyjęty i spopularyzowany w morzu literatury, która wykazywała, iż ból i cierpienie są dobrą stroną natury, którą rządzą odwieczne, konieczne i nienaruszalne prawa. Ból i cierpienie są zatem stróżami i ochroną życia, porównywalnymi do głodu i pragnienia tak zadekretowanymi przez „prawo naturalne”.

Rezultatem tego nowego sposobu myślenia była rosnąca świadomość, że ból i cierpienie nie muszą być tolerowane czy jedynie łagodzone, ale że można je całkowicie wyeliminować! Jak na ironię wszakże to, co obecnie miało sens obiektywnie często, gdy było doświadczane – zwłaszcza w chorobie – subiektywnie nie miało w ogóle sensu. Ograniczając

ogólnie ból i cierpienia do ciała i „praw” nim rządzących, nie odnoszono się do problemów spotykających ducha i po prostu je ignorowano. Mimo wszystko, ten zwrot w rozumieniu bólu i cierpienia wyznacza wielki punkt w historii interpretacji tego ludzkiego doświadczenia.

## B. Cierpienie w perspektywie międzykulturowej

Reakcji na ludzkie doświadczenie bólu i cierpienia uczy się i ją odwzorowuje jako część określonego kulturalnego dziedzictwa pojedynczej osoby cierpiącej (Zborowski 1961,236). Różne kultury reagują bardzo różnie na ból i cierpienie nawet, gdy ma ono to samo źródło. Pozostawiając na boku ludzkie zróżnicowania, owe zróżnicowane kulturowo reakcje są przynajmniej jednolite wewnątrz danej kultury. Z tego względu, w niniejszej refleksji można z korzyścią zastosować utworzony przez Kluckhohna i Strodtbecka (1961) model dla międzykulturowych porównań wartości.

Poniższa tabelka ukazuje podstawowe elementy modelu Kluckhohna i Strodtbecka (1961; zob. adaptację w Pilch 1991 przedstawioną poniżej):

Tabela I – Model do porównywania wartości pomiędzy kulturami zaadaptowany z Kluckhohna i Strodtbecka (1961; zob. Pilch, 1990)

<b><u>PROBLEM 1:</u></b> Wybór podstawowego trybu <b>AKTYWNOŚCI</b>		
<b><u>LUDZKIEJ ZAKRES ROZWIĄZAŃ:</u></b>		
Bycie	Bycie – w – stawianiu się	Działanie
<b><u>PROBLEM 2:</u></b> STOSUNKI ludzi <b>DO SIEBIE NAWZAJEM</b>		
<b><u>ZAKRES ROZWIĄZAŃ:</u></b>		
Wielostronne	Liniowe	Indywidualne
<b><u>PROBLEM 3:</u></b> Określenie głównego <b>CZASOWEGO OGNISKA ŻYCIA</b>		
<b><u>ZAKRES ROZWIĄZAŃ:</u></b>		
Teraźniejszość	Przeszłość	Przyszłość
<b><u>PROBLEM 4:</u></b> STOSUNEK człowieka <b>DO NATURY</b>		
<b><u>ZAKRES ROZWIĄZAŃ:</u></b>		
Być jej poddanym	Żyć z nią w harmonii	Panować nad nią
<b><u>PROBLEM 5:</u></b> Dominująca <b>PRZYNALEŻNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ</b>		
<b><u>ZAKRES ROZWIĄZAŃ:</u></b>		
Zmieszanie dobra i zła	Zło	Dobro

Oto wyjaśnienie elementów tego modelu w ich zastosowaniu do interpretacji ludzkiego bólu i cierpienia. Po pierwsze – zauważmy, że istnieje

pięć głównych kategorii wiążących się z ludzkim doświadczeniem bólu i cierpienia:

- (1) aktywność ludzka: jak dana osoba będzie reagować na doświadczenie bólu i cierpienia?
- (2) stosunki ludzkie: kto stanowi pierwsze ogniskowanie doświadczenia bólu i cierpienia?
- (3) czasowe ognisko życia: jak czasowa perspektywa szczególnie dla cierpienia oddziałuje na interpretację bólu i cierpienia?
- (4) natura; jaki jest dominujący stosunek cierpiącego do natury?
- (5) natura ludzka: jak cierpiący ocenia naturę ludzką?

Po drugie, zauważmy, że zakres rozwiązań tych pięciu głównych elementów tworzących perspektywę ludzkiego cierpienia jest ograniczony. Każda kultura proponuje trzy możliwe rozwiązania dla każdego elementu. Zatem dany cierpiący może skupić się głównie na teraźniejszym doświadczeniu bólu lub cierpienia; lub głównie na możliwych przyszłych konsekwencjach tego bólu lub jego powrotów; lub głównie na przeszłych doświadczeniach podobnych bólów i cierpienia.

Po trzecie, podczas gdy każda kultura wybiera jedno z tych rozwiązań jako główne, dwa inne są także dostępne, jako rozwiązania drugiego i trzeciego wyboru albo dla różnych warunków albo dla różnych podgrup w jednej i tej samej kulturze.

Na koniec, układ preferencji wartości przedstawiony w tabelce I, zaczynający się od najbardziej wysuniętej na lewo kolumny i przemieszczający się na prawo rejestruje preferowany układ wartości i rozwiązań, który ogólnie przeważa między starożytnymi i dzisiejszymi ludami obszaru śródziemnomorskiego – ludzi, których ogólnie obrazuje Nowy Testament.

Rozpoczęcie od kolumny najdalej wysuniętej na prawo i przesunięcie się w poprzek ku stronie lewej oddaje preferowany układ wartości i rozwiązań ogólnie charakteryzujących główny prąd kultury mieszkańców Stanów Zjednoczonych (Pilch 1991) lub, jak określa ich Zborowski (1969) – „starych Amerykanów”.

## II. LUDZKI BÓL I CIERPIENIE INTERPRETOWANE MIĘDZYKULTUROWO

### A. Biblijny świat pierwszego wieku

Dominująca wartość odniesienia do cierpienia ludności w Palestynie w pierwszym wieku przedstawia się następująco:

## Ludność Judei

Aktywność	bycie > bycie w stawaniu się > działanie
Stosunki	wielostronne > liniowe > indywidualne
Czas	teraźniejszość > przeszłość > przyszłość
Natura	pod > z > nad
Natura ludzka	miesz. > zła > dobra
(symbol „>„ oznacza „jest preferowany bardziej niż”)	

**Natura.** Księgi biblijne ukazują przekonanie kultury śródziemnomorskiej, że ludzie podlegają spotykającym ich naturalnym nieszczęściom. Nie można ich oskarżyć ani udaremnić. Kiedy uczniowie pytają Jezusa, czy grzech niewidomego, czy jego rodziców, spowodował, iż urodził się on niewidomy, to znaczy ukarany przez Boga, Jezus opowiada, że nikt z nich nie zgrzeszył. Jego wrodzona ślepotą jest faktem naturalnym (zob. J 9).

Przywracając wszakże temu niewidomemu wzrok, Jezus staje jako ktoś inny w tej kulturze, gdyż jedynie On zdaje się być zdolny wstawiać się do Boga, aby kontrolować naturę czy nad nią panować. W rzeczywistości, poprzez ewangelie, Jezus ukazuje się jako ktoś kulturowo nietypowy – mimo bardzo chętnie widzianej kontroli nad naturą, szczególnie zaś chorobami, wiatrami, falami itp. Księgi biblijne odzwierciedlają też przedstawione wyżej dominujące przekonanie kulturowe, że natura jest skażona i że ból i cierpienie są tego konsekwencją. Ogólnie, kultura śródziemnomorska jest zdania, że prawdziwą miarą człowieka jest sposób, w jaki znosi on przeciwności swojego życia. Jezus zauważa: „jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować życie, ten je straci, a kto traci swoje życie z Mego powodu, ten je znajdzie” (Mt 16, 24-25).

Jednocześnie panowanie Jezusa nad niektórymi sytuacjami bólu i cierpienia daje wielu nadzieję, że życie nie musi być takie. Jezus okazuje się mieć władzę nie tylko łagodzenia, ale nawet usuwania bólu i cierpienia, przynajmniej do tego stopnia, że współcześni czytelnicy poprawnie rozumieją relacje uzdrowionych chorych (Pilch 1988a: 1988b). Pod tym względem jest Jezus raczej kimś jedynym w tej kulturze.

**Bycie.** Tę, dopiero co przedstawioną, jak się wydaje, bierną reakcją na doświadczenia ludzkie obrazuje śródziemnomorska kulturowa preferencja bycia, to znaczy, spontanicznej reakcji na daną sytuację. Odpowiedź dana przez Maryję Aniołowi: „Niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38) jest powszechną dla kultury śródziemnomorskiej reakcją na wszelkie ludzkie doświadczenia. Zdanie to wyraża poddanie się rzeczywi-

stości – ma się jej doświadczyć i spontanicznie na nią reagować, ale nigdy nie może być możliwe, aby nią kierować, ją kontrolować lub wykorzystywać. Współczesnym śródziemnomorskim tego odpowiednikiem jest zwrot „jak sobie życzysz”.

„Bycie” nie jest wszakże jakąś w ogóle bierną reakcją. Jest ono dość czynne – nawet, jeśli nie ma się dokonać żadnego wyboru, albo wybrać rzecz niewłaściwą. bez żadnego przewidywania konsekwencji, jak wówczas, kiedy Piotr ciął mieczem i uszkodził ucho sługi w Gethsemani (J 18,10). W odróżnieniu od tego „działanie” określa uważnie rozważoną i planową reakcję lub program mający na względzie osiągnięcie bardzo specyficznego, upragnionego rezultatu.

Ze strony cierpiącego w świecie biblijnym tą spontaniczną reakcją na ból i cierpienie było rzeczywiście ich tolerowanie. Od bliższej i dalszej rodziny cierpiącego oczekiwano się współczucia lub towarzyszenia w walce o znaczenie, jak ma to miejsce w dziejach Hioba. Jednakże kiedy osoba jak Jezus wzbudzała nadzieję, że coś można zrobić z tą sytuacją, cierpiący nie wahali się wołać do Niego: „Mistrzu, ażebym przejrzał!” lub „Oczyść nas!”

**Natura ludzka.** Fragmenty Nowego Testamentu jasno ukazują, że natura ludzka jest mieszaniną dobrych i złych skłonności. W prestiżowej debacie z faryzeuszami Jezus zauważa: „ Z obfitości serca mówią usta. Człowiek dobry z dobrego skarbcza swego serca wyciąga dobro, a człowiek zły ze złego skarbcza swego serca wyciąga zło. Powiadam wam, w dzień sądu ludzie zdadzą sprawę z każdego nieuważnego słowa, które wypowiedzieli; bo przez wasze słowa będziecie usprawiedliwieni i przez wasze słowa będziecie sądzeni” (Mt 12,34-37).

Natura ludzka jest zatem nieprzewidywalna, a ludzie zdolni zadać ból i cierpienie innym z taką łatwością, z jaką obdarzają ich błogosławieństwem i łaską. Miłosierdzie Jezusa (zob. Mk 6,34; Mt 9,36) i Jego zachęta, aby „być miłosiernym, jak miłosierny jest wasz Ojciec” (Łk 6,36) stały w kontraście do codziennego śródziemnomorskiego doświadczenia kulturowego, oferując nadzieję, że ludzie mogliby zachowywać się względem siebie inaczej.

Relacje wielostronne albo poziome. Dwustronne lub silnie zorientowane na innych typy osobowościowe charakteryzujące kulturę śródziemnomorską ilustrują kulturową preferencję raczej grup niż pojedynczych osób. Ta preferencja nadaje wysoką wartość relacjom wielostronnym lub poziomym. Ogólne odniesienie do „chorych” w Nowym Testamencie niezmiennie wspomina, że „oni”, to jest pewna grupa, przyprowadzili chorych

do Jezusa (Mk 1,32). Jest to albo dalsza rodzina, albo ci, którzy weszli w relację fikcyjnego pokrewieństwa z cierpiącą osobą.

Mężczyzna sparaliżowany od trzydziestu ośmiu lat, który siedział przy sadzawce Betesda, szokuje Jezusa i każdego czytelnika wrażliwego na ten „grupowy” wymiar kultury śródziemnomorskiej kiedy mówi: „Panie, nie mam nikogo, kto by mnie wprowadził do sadzawki, kiedy woda zostaje poruszona...” (J 5,7). Jeśli jego krewni porzucili go, to wstyd. Jeśli wszyscy krewni umarli, a on wciąż nie ma nikogo, jest to jeszcze większym wstydem, gdyż uchybił on podstawowemu wymogowi tej kultury: jednaniu sobie przyjaciół, co jest absolutnie niezbędnym środkiem, by „wieść życie” na tym świecie. Cierpienie wynikłe z jego braku przyjaciół może być równie dobrze większe niż cierpienie spowodowane przez jego paraliż. On nie ma nikogo, kto by się nad nim zmiłował, i nikogo, kto by mu pomógł, za nim przyjdzie Jezus.

**Czas.** To ostatnie opowiadanie o paralityku może także obrazować preferowanie przez kulturę śródziemnomorską terażniejszości, praktycznie bez myślenia o przyszłości, tak drogiego głównemu nurtowi kultury amerykańskiej. Owe trzydzieści osiem lat sparaliżowania przebiegało dzień w dzień bez żadnej strategii (która charakteryzowałaby „działanie”) nastawionej na jakiś długofalowy cel lub alternatywy (co charakteryzuje orientację „przyszłościową”). Bez orientacji przyszłościowej, znoszone przez kogoś codziennie cierpienie jest doświadczeniem istotnym, każdego dnia. Nie myśli się jednak o tym, co mogłoby być lub co może zrobione, gdyż obecna sytuacja jest wszystkim, co jest i – na tyle, na ile jesteśmy w tej kulturze wszystkim, co kiedykolwiek będzie.

Tak więc, przedstawiony model pomaga zrozumieć normalne wartościowanie bólu i cierpienia w świecie śródziemnomorskim pierwszego stulecia i ukazuje, jak w pewnych okolicznościach poglądy i relacje Jezusa różnią się od przedstawionych elementów modelu. Główny nacisk linii opowiadania Nowego Testamentu położony jest wszakże na to, że Jezus pomaga w bólu i cierpieniu innym, że On sam doświadczał bólu i cierpienia życia codziennego i że umarł śmiercią najbardziej haniebną z możliwych, został wskrzeszony przez Boga i przywrócony do takiej chwały jaką żaden człowiek nigdy nie może obdarzyć. Zmartwychwstanie (Léon-Dufour, Vanhoye, Neyrey), to znaczy, doświadczenie przez Jezusa tryumfu utwierdziło w Jego zwolennikach dwa niewzruszone przekonania: (1) Jezus w swym życiu spotkał się z rzeczywistością bólu i cierpienia i (2) ostatecznie nie został przez nie pokonany (Bowker 46). Księgi Nowego Testamentu przedstawiają pierwsze próby różnych jednostek, aby uczestniczyć

w tym doświadczeniu tryumfu – Jezusa i innych – wraz z wieloma ludźmi, i aby opracować płynące stąd wnioski dla codziennego życia. Drwiący ze śmierci hymn Pawła – „O śmierci, gdzież jest twój oścień?” (1 Kor 15,53-58) – jest tego czystym przykładem (Suttcliffe).

Podsumowując, jak zatem nasi biblijni przodkowie w wierze odbierali cierpienie? Znoszono jako cierpliwie, jako normalne i oczekiwane doświadczenie skażonego i dotkniętego brakiem świata. Cierpienie akceptowano całkiem zwyczajnie jako jeden z faktów egzystencji (Bowker). Prawdziwą miarą człowieka jest to, jak dobrze może on znieść ból i cierpienie, jak to w swych długich dialogach starają się uświadomić Hiobowi jego przyjaciele.

Jednakże po zmartwychwstaniu Pana Jezusa, z zapewnioną nadzieją na życie po śmierci, ból i cierpienie były jeszcze łatwiejsze do zniesienia ponieważ cierpiący miał zapewnione końcowe zwycięstwo. Fakt, iż ból i cierpienie nie mogły być wyeliminowane, nie grał roli. Myśl o zwycięstwie Jezusa nad śmiercią była wystarczająco kojąca.

## B. „Starzy Amerykanie”

Zborowski użył zwrotu „starzy Amerykanie” na opisanie tej „grupy społecznej, która zdaje się stanowić kulturowy model naszego społeczeństwa tak, jak przedstawia się on w wartościach i strukturach” (1969:5). Dla opisanie tej samej rzeczywistości używam określenia „przeciętny obywatel Stanów Zjednoczonych”. Preferencje wartości tej kultury wedle wskazań najbardziej wysuniętej na prawo kolumny przedstawionej powyżej tabeli I można podsumować następująco:

### Amerykanin

Aktywność	działanie > bycie > bycie w stawianiu się
Relacje	indywidualne > wielostronne > liniowe
Czas	przyszłość > teraźniejszość > przeszłość
Natura	nad > pod > z
Natura ludzka	neutralna > zła > dobra

**Działanie.** Jedną z wyróżniających preferencji wartości przeciętnego obywatela USA jest nacisk na działanie, to znaczy kierowana i zamierzona aktywność oparta o racjonalne planowanie z widokiem na osiągnięcie celu. W odniesieniu do bólu i cierpienia przeciętny obywatel USA próbuje pozostać spokojny, niewzruszony, racjonalny i podczas bólu i cierpienia kon-

trolować zachowanie. Bardzo określonym celem do osiągnięcia jest w najlepszym przypadku eliminacja bólu i cierpienia, a najpewniej – przy najmniej złagodzenie go.

Przeciętny obywatel USA, lub stary Amerykanin w klasycznym studium Zborowskiego, nie zadowala się narzekaniem na ból i cierpienie, gdyż uważa je za coś bezużytecznego, egoistycznego, nie mającego żadnej społecznej strategii i tym samym zakłócającego pokój innych. Za uprawnione uważa się żalenie się terapeutom, którzy mogliby pomóc, ale nie członkom rodziny i przyjaciołom, którzy nie mogliby zapobiec bólowi i cierpieniu. Preferuje się to zamiast męczenia się, traktowanego jako wyraz „walki”, osobistej, aktywnej reakcji na określona sytuację. Męczenie się jest zatem traktowane jako pewna forma „działania” (Zborowski 1969,56).

Z tą główną kulturową preferencją przeciętnych obywateli USA do działania, stosunkowo łatwo zrozumieć dlaczego w świadomości – oraz w środkach masowego przekazu jak radio i TV – dominuje zaabsorbowanie zdrowiem oraz dlaczego ból i cierpienie postrzegane są jako niepotrzebne przykrości, które specjaliści powinni umieć usuwać (Zborowski 1969,67).

Mimo tego, przeciętny obywatel USA dotknięty bólem i cierpieniem idąc po poradę do specjalisty nie uważa stosunku do terapeuty za całkowicie pasywny. Przeciwnie, osoba cierpiąca domaga się w tym procesie ważnej, aktywnej roli poprzez wypełnianie zleceń, współpracę (albo sprzeciwianie się), jak też przez wyrażanie optymizmu oraz pragnienia by czuć się dobrze (Zborowski 1969,76).

Jest absolutnie konieczne, aby pozbyć się bólu i cierpienia i by powrócić tak szybko jak możliwe do głównego imperatywu kulturowego: działania!

**Natura.** Z tym naciskiem na działanie, osiąganie czy dokonywanie w sposób oczywisty wiąże się przekonanie, że natura istnieje po to, aby ludzie nad nią panowali i ją kontrolowali. Faktycznie, głównym celem ludzi jest władanie naturą. Zatem jeśli współczesna, zachodnia medycyna nie ma jeszcze lekarstwa na AIDS, z pewnością będzie ono któregoś dnia odkryte. Ostatecznie wiele chorób nowotworowych może być wyleczonych, jeśli rozpozna się je odpowiednio wcześniej.

Ta ufność w zdolność człowieka do kontrolowania natury czyni ból i cierpienie zbyteczną niedogodnością (Fichter 30; Edelstein 216). Przekonanie to powstało między połową XVI a połową XVII w. (Toellner) osiągnęło pełną dojrzałość na Zachodzie dwudziestego wieku, gdzie dla chrze-

ścijan pojęcie odkupieńczego cierpienia stało się nieatrakcyjne, a nawet budzące niechęć (Fichter 32). Cierpienie odkupieńcze w perspektywie kulturowej przeciętnego Amerykanina odbija drugą w tej kulturze wybraną wartość: bycie poddanym naturze. Tylko jeżeli ktoś nie może opanować bólu i cierpienia, jest zobowiązany do zniesienia go. Taka pozycja przyjmowana jest z niechęcią – jeśli nie ze skrywaną nadzieją, że któregoś dnia problem ten będzie można opanować. Wnosi to jednakże ważne pytania odnośnie praktyki pastoralnej w chrześcijańskiej posłudze chorym i cierpiącym. Jak relacjonuje Fichter: jeden cierpiący na raka pacjent ofuknął posługującego mu: „Wiszenie na krzyżu przez trzy godziny jest łatwe. Spróbuj wytrzymać z rakiem przez całe życie!”

Jednakże w większej swej części Amerykanie okazują optymizm i poczucie humoru – nawet, jeśli ból i cierpienie są wielkie. Wielu badanych przez Zborowskiego żartowało i aby opisać swój ból, używało humorystycznego języka (1969,50). Jest to naturalną konsekwencją przekonania, że natura może być opanowana, przynajmniej w humorze jeśli nie w rzeczywistości.

**Natura ludzka.** Trwałym przekonaniem kulturowym przeciętnego obywatela USA jest pogląd, że natura ludzka jest neutralna i, być może, nawet dobra, lecz zdecydowanie ani zła, ani wadliwa czy skażona. Jest to oczywiście zmianą perspektywy od czasów purytańskich w początkach historii Stanów Zjednoczonych. Wciąż jednak w USA mogą istnieć Amerykanie o purytańskich poglądach i przekonaniach! My jednak idziemy za Zborowskim w jego rozumieniu „starych Amerykanów” jako tych, którzy ustanawiają kulturowy model tego społeczeństwa wyrażający się w jego wartościach i standardach, a ci ludzie nie są już purytanami.

Zatem zawiadomianie o bólu i cierpieniu profesjonalisty ze służby zdrowia sprawia, że przeciętny Amerykanin czuje się partnerem danego specjalisty. Wyrażenie bólu i cierpienia pomaga się od niego zdystansować i zapewnić ich ofiarę, jak i innych, że ciało jest w rzeczywistości zdrowe i dobre! Jedynie pewna jego część albo element jest chora lub „zła” i potrzebuje naprawy (Zborowski 1969,83-84). Innym wskaźnikiem przekonania przeciętnego Amerykanina o „neutralności” ludzkiej natury jest przywiązanie do pojęcia „przeciętny”. W studium Zborowskiego badani opisując siebie, ilość cierpienia, którą mogliby znieść, swoją chorobę i swe zachowanie wielokrotnie powtarzają przymiotnik „przeciętny”. Jako „przeciętne” rozumie się coś średniego, normalnego, poprawnego, akceptowanego, bezpiecznego i pewnego. Ktokolwiek spadł poniżej tej średniej z ra-

dością przyjmuje każde doniesienie potwierdzające postęp przywracający go tej średniej normie, która jest w rzeczywistości obszarem neutralności.

**Jednostka.** Naukowcy są przekonani, że Amerykanie są najprawdopodobniej w najwyższym stopniu indywidualistycznymi ludźmi w historii świata. W odniesieniu do bólu i cierpienia znoszą je samotnie. Chociaż z pewnością w jakimś stopniu dotknięta jest rodzina, sam problem należy do jednostki, od której oczekuje się jego rozwiązania.

Jednocześnie Amerykański indywidualizm często jest łagodzony troską o opinię innych. Amerykanin, który cierpi i doświadcza wielkiego bólu, chciałby indywidualistycznie uwolnić emocje i wyrazić szczerze odczucia swego bólu i cierpienia. Dzieje się tak jedynie wtedy, kiedy dany cierpiący może wycofać się ze środowiska społecznego. W innym przypadku zachowuje on stałe, niewzruszone i stoickie oblicze jako fasadę raczej nałożoną przez kulturowy kod zachowania, niż będącą spontanicznym wyrazem jego postawy. Ten ostatni aspekt, cecha charakterystyczna „bycia”, jest drugą wartością wybieraną przez przeciętnych Amerykanów.

**Przyszłość.** To, co dla zorientowanych na przyszłość kultur takich, jak amerykańska czyni ból i cierpienie szczególnie nie do zniesienia, jest fakt, że terażniejsza okazja do planowania w tym momencie jest poważnie osłabiona! W społeczeństwie zorientowanym przyszłościowo terażniejszość nie istnieje: jest ona tak drobniawo podzielona nawet na tysięczne części sekundy, że jakakolwiek myśl terażniejsza staje się natychmiast przeszłością.

Zborowski zauważa humor przeciwnych sobie poglądów kulturowych: „Ludzie zorientowani na przyszłość uważają, że osoby nastawione na terażniejszość są dziecinne, niedojrzałe lub leniwe; na odwrót – jednostki, które cieszą się terażniejszością bez zbytecznego myślenia o przyszłości, będą śmiały się z ludzi wdrożonych do planowania deszczowego dnia”(1969 : 47).

Reasumując, oczywistą jest rzeczą, iż Amerykanie nie wykorzystują bólu i cierpienia, lecz szukają raczej jak najszybszej ich eliminacji. Takie przekonanie sprawiło, że wierze i religii bardzo trudno było odegrać znaczącą rolę pomagającą Amerykanom odbierać cierpienie. W roku 1973 w Seattle miało miejsce międzynarodowe sympozjum na temat bólu, gdzie ponad 350 lekarzy, naukowców, anestezjologów, psychoterapeutów i innych profesjonalistów ze służby zdrowia z trzynastu krajów wysłuchało osiemdziesięciu dziewięciu referatów naukowych przygotowanych na tę okazję. Nigdzie w całym porządku dziennym nie uwzględniono roli religii (Fichter 38). „Z relatywnie kilkoma wyjątkami lekarze medycyny nie ro-

rozumieją, iż duchowość, Bóg, wiara, religia – krótko mówiąc „to, co nadprzyrodzone” – mają jakiś związek z ich głównym zadaniem zajmowania się cierpiącymi ludźmi” (Fichter 123).

Pewne badania współczesnych religijnych reakcji Amerykanów na ból i cierpienie doprowadziły do wniosku, iż możliwe jest zgrupowanie ich w trzech kategoriach.

(1) Tajemnica. Cierpienie jest tajemnicą która po prostu nie ma wyjaśnienia. Grupą, która stara się zmierzyć z tą tajemnicą bólu i cierpienia i służy nimi dotkniętym jest Stauros International (5401 S.Cornell. Chicago, IL. 60615; (312) 752-5732).

(2) Akceptacja bólu. Badania Fichtera ukazują., że podczas gdy 91% osób zawodowo związanych ze służbą zdrowia wierzy, iż wiara w Boga zmniejsza strach i obawę bólu u osoby cierpiącej, to tylko 39% zgadza się, że „im bardziej religijna jest dana osoba, tym bardziej jest zdolna do znoszenia cierpienia” (47). Oczarowanym techniką Amerykanom trudno jest znaleźć znaczenie bólu i cierpienia.

(3) Odrzucenie bólu i cierpienia jako niezamierzonych przez Boga. Popularne niegdyś praktyki dobrowolnego ascetyzmu w dużym stopniu wyszły z użycia wśród chrześcijan współczesnych Stanów Zjednoczonych. Chrześcijanie zielonoświątkowi oraz inni podobni uzdrowiciele powtarzają, iż „Bóg chce, byś czuł się dobrze!”.

Nawet wśród duchownych istnieje trend ku sekularyzmowi w tym sensie, że bardziej od tradycyjnych ról duchowych wołają oni rolę pocieszyciela i doradcy (Fichter 110). Po święceniach wielu zdobywa stopnie w poradnictwie uważając to za większe spełnienie niż posługa sakramentalna czy duchowa.

To wszystko można świetnie zrozumieć w kategoriach amerykańskich preferencji wartości przedstawionych przez model Kluckhohna-Strodtbecka.

Jak zatem współczesny, przeciętny obywatel Stanów Zjednoczonych odbiera swoje cierpienie? Przede wszystkim szukając najlepszej dostępnej pomocy technologicznej. Kiedy ona zawodzi (lub nieraz poszukując ją), ufa specjalnym nabożeństwom, nowennom, relikwiom czy innym środkom uzdrowicielskim. Zmartwychwstanie Jezusa nie wydaje się odgrywać tu szczególnej roli, tak jak to miało miejsce we wcześniejszych wiekach przed zidentyfikowaniem przez Toellnera punktem zwrotnym w rozumieniu bólu.

## C. PERSPEKTYWA POLSKA

Przeprowadzając swe klasyczne badania bólu i cierpienia Zborowski (1969), żydowski emigrant z Polski chciał włączyć do swych badań Polaków, lecz nie byli mu dostępni w szpitalu Veteran Administration, z którego dobierał badanych. Nawet pojedyncza osoba by wystarczyła. Zborowski (1969,13) dla podtrzymania tego przekonania przytaczał Margaret Mead (1953).

„Antropologiczne techniki i teoria pola nie domagają się koniecznie uważnych technik próbkowania w doborze informacji dla studiowania przejawów lub wzorców kulturowych, ponieważ jakkolwiek członek danej grupy – przyjąwszy, iż jego pozycja w tej grupie jest właściwie wyszczególniona – jest dokładną próbką danego szerokiego wzorca grupowego”.

Zborowski opierając się zatem na powyższym założeniu, iż każda jednostka reprezentatywna dla czterech badanych przez niego grup (Żydzi, Włosi, Irlandczycy, Starzy Amerykanie) reprezentowała kulturę, w której się wychowała. Tę kulturę przekazywali rodzice, nauczyciele i rówieśnicy, dalej wpajała ją grupa narodowa. Tak długo, jak pozycja danej jednostki w społeczeństwie określana jest poprzez informacje należące do sfery seksu, tła społecznego i ekonomicznego, edukacji, wieku, statusu matrymonialnego, preferencji i wartości emocjonalnych, historii życia i innych zmiennych, dane, które przedstawia ta osoba są wystarczająco przekonujące, aby służyć za podstawę dla rekonstrukcji pewnego aspektu ogólnego wzorca.

Dla niniejszej refleksji wybrałem zatem ks. Henryka Marię Malaka, mego zmarłego rodaka i dawnego kolegę, co pomoże badać sposoby, w jakie – jak można się spodziewać, ludzie polskiego dziedzictwa kulturowego – włącznie z Amerykanami polskiego pochodzenia – odbierają cierpienie.

Oparte na modelu Kluckhohna-Strodtbecka badania Polonii amerykańskiej sugerują następujący układ preferencji wartości (zmodyfikowany Mondykowski):

### Polacy

Aktywność	bycie > działanie > bycie-w-stawianiu się
Relacje	liniowe > wielostronne > indywidualne
Czas	teraźniejszość > przeszłość > przyszłość
Natura	pod > z > nad
Natura ludzka	zła > neutralna > dobra

Henryk Maria Malak, TOSF, urodził się w Sadkach 1 listopada 1912 r. Studiował filozofię w Gnieźnie, teologię w seminarium w Poznaniu i został wyświęcony na kapłana dla diecezji gnieźnieńskiej przez abpa Dymka 11 czerwca 1938 roku. Jego pierwszą placówką duszpasterską w Polsce był wikariat parafii Świętego Krzyża we Wrześni, a około roku później został przeniesiony do parafii Świętego Józefa w Inowrocławiu.

Dwa miesiące po inwazji nazistów na Polskę, Henryk został aresztowany 2 listopada 1939 roku. Następne sześć lat spędził w obozie koncentracyjnym w Sztutowie (Stutthof), Grenzdorf, Sachsenhausen, a od roku 1940 do 5 maja 1945 w obozie śmierci w Dachau jako więzień Nr 22 466. W Dachau dwa znaki na ubraniu więziennym wyróżniały polskich kapłanów: numeracja powyżej 22 000 i litera P na tle czerwonego trójkąta (Malak 309-319). Ponadto, przez większość czasu trwania wojny kapłani byli oddzielani od innych więźniów.

Wraz z innymi więźniami Dachau Henryk został wyzwolony 29 kwietnia 1945, dosłownie na kilka godzin przed kompletnym wypaleniem przez nazistów obozu i jego mieszkańców. Kiedy wreszcie w tym samym roku wyszedł na wolność, służył polskim uchodźcom w obozach w Manheim i Heilbronn.

Przybył do USA i wstąpił do franciszkańskiej prowincji Zmartwychwstania w grudniu 1950 roku. Najpierw skierowano go do wydawnictwa w mieście Pulaski (stan Wisconsin), gdzie pisał po polsku artykuły i broszury oraz redagował czasopisma religijne aż do chwili, kiedy podpadł na zdrowiu w roku 1957.

W tym czasie został przeniesiony do West Chicago w stanie Illinois, aż do roku 1963, kiedy to został kapłanem Sióstr Polskich w Lemont (stan Illinois), gdzie zmarł 19 lipca roku 1987 w wieku 75 lat. To właśnie w West Chicago spotkałem Henryka po raz pierwszy i przetłumaczyłem jego pisane po polsku artykuły na angielski. Aby napisać ten artykuł, przetłumaczyłem w części, a przeczytałem w całości jego wydane w dwóch tomach wspomnienia *Klechy w Obozach Śmierci*.

## Pozycja Henryka w społeczeństwie

Aby zinterpretować wspomnienia Henryka przykładając do nich model Kluckhohna-Strodtbecka, trzeba, jak zauważył Zborowski cytując Mead (patrz wyżej), nakreślić jego pozycję czy miejsce w społeczeństwie. Był on kapłanem, a w polskiej kulturze jest to równoznaczne z przynależnością do arystokracji. Duchowni w czasach Henryka „ogólnie” cieszyli się

u ludzi wielkim szacunkiem. Jednocześnie wieki złego traktowania przez szlachtę – z duchownymi włącznie – pozostawiło ukrytą podskórnią niechęć a nawet nienawiść wielu chłopów do duchowieństwa.

Podczas pierwszych dni wojny, w zamienionym szpitalu psychicznym, Henryk wraz z kapłanami zostają wysłani na pole zbierać buraki. Piśze on; „Dziwi nas, że gospodarze bez zakłopotania skierowują księży w sutannach do najbrudniejszej pracy, do czyszczenia chlewów, lecz w końcu stwierdziliśmy, że muszą to być protestanci” (Malak 41)

Później wszakże, w obozie śmierci, pomiędzy świeckimi więźniami – kiedy się dowiedzieli albo zostali oszukani przez nazistów, że uwięzieni duchowni są specjalnie traktowani i uprzywilejowani – wybuchły bolesne wspomnienia historyczne złego traktowania i arogancji ze strony ich księży.

Odpowiednio do jego statusu jako kapłana, sytuacja społeczna i ekonomiczna Henryka w Polsce była komfortowa, nawet jeśli trwało to krótko! Został on wyświęcony niewiele mniej niż rok, zanim został zabrany do obozu.

Jego wykształcenie było klasyczną, przedsoborową formacją seminaryjną kładącą duży nacisk na tradycję i niekwestionowane posłuszeństwo władzy.

Ze wspomnień tych jak i z mych osobistych wspomnień wynika, że Henryk był skłonny do introwersji, do pozostawania w samotności ze swymi myślami i uczuciami. Był namiętnym czytelnikiem i utalentowanym pisarzem. Jego mistrzowskie władanie językiem polskim dostarcza czytelnikowi obeznanemu ze złożonością tego języka niemal zmysłowej przyjemności.

Jak Henryk odbierał swój ból i cierpienie w nazistowskim obozie koncentracyjnym II wojny światowej? Model Kluckhohna-Strodtbecka dostarcza narzędzi do interpretacji jego wspomnień w tym kontekście.

## **Henryk, Polacy i model Kluckhohna-Strodtbecka**

**Bycie.** Mondykowski zauważył (400), że tożsamość Amerykanów polskiego pochodzenia bardziej łączy się z działaniem niż z byciem. Znoszą oni dolegliwości fizyczne i niewygody stoicko i ogólnie pracują i działają mimo jakiegokolwiek niewygody, ponieważ jest to dla nich ważne.

Myślę wszakże, że w Polsce rodacy Henryka przede wszystkim bardziej skłaniają się ku „byciu”, to znaczy ku spontanicznej radości z chwili obecnej lub ku spontanicznej reakcji na aktualne wyzwanie. W Ameryce tą

spontaniczną reakcją byłoby „działanie”, gdyż jest ono dominującą amerykańską formą aktywności. Komentarz Mondykowskiego odnośnie do Polaków w Ameryce jest zatem całkiem poprawny.

Jednakże w Polsce czasów Henryka początkowe strony jego wspomnień jasno ukazują, iż nikt nie był przygotowany na krytyczne niebezpieczeństwa gromadzące się na politycznym horyzoncie. Henryk spontanicznie reagował na wiosenną przyrodę, na wyborne posiłki w refektarzu, i na przyjemne życie wszędzie dokoła. Potem, w obozie, Henryk i jego koledzy – polscy kapłani-więźniowie także reagowali właściwie ciężką pracą wymaganą przez tych, którzy ich trzymali w obozie. W swoich wspomnieniach Henryk często zauważa, iż dwiema grupami najbardziej zniechęconymi przez SS i ich personel, który nadzorował obozy koncentracyjne byli Żydzi i polscy kapłani. Często byli oni wzywani razem: „Juden und Pfaffen!” (Malak 83; 94; 160-172; 183; 269; 275; 456). Kierowano ich do najcięższych, najbardziej wymagających prac, co okazywało się fatalne dla większości z nich. Kapłani byli bici regularnie, codziennie w dużo większym stopniu niż inni więźniowie. Jeden świadek zauważa: „To zabawne – gdy pracowałem ze świeckimi, nigdy nie byli oni bici tak bardzo bici jak księża!” (Malak 59)

Spontaniczna reakcja na ból i cierpienie bardziej niż snucie planów ucieczki było podstawowym sposobem, w jaki Polacy spotykali to doświadczenie.

**Relacje liniowe.** Grupy, które cenią wysoko relacje liniowe, szanują układy hierarchiczne. Jest to nie tylko prawda o Polakach w ogólności, ale w szczególności o kapłanach. Odwieczny podział między szlachtą a chłopstwem w Polsce ma swą kontynuację w polskiej psychice nawet dzisiaj, kiedy już nie ma w Polsce szlachty.

W obozach, w każdym z baraków księży, wyznaczano jednego z kapłanów, którego inni traktowali jako starszego. Chociaż nie ustanowił go nazistowski personel obozu, taki starszy starał się utrzymywać pokój, minimalizować konflikty, ale i był tym, który rozpoczynał porządek codziennej modlitwy i medytacji w baraku.

Henryk odnotowuje imiona setek kapłanów, którzy przeszli przez obozy lub których zamordowano i w większości przypadków przypisuje im „liniową” desygnację, tzn. identyfikuje każdego z nich według rangi – jako biskupa, dziekana, profesora, rektora, prefekta itp. – oraz poprzez lata kapłaństwa, miejsca w seminarium itd.

I wreszcie w samym obozie, gdy upływały lata i Henryk, przetrwawszy sam został obozowym „starszym”, on i inni jemu podobni byli trakto-

wani ze szczególnymi względami przez innych kapłanów z racji ich pozycji „seniora”.

Oczywisty kontrast takiego stanu rzeczy z amerykańskimi wartościami kulturowymi uderzył Henryka, kiedy zapisywał swe obserwacje żołnierzy amerykańskich, którzy wyzwolili obóz. Było to całkiem różne od tego, co znał on w samej Polsce oraz od tego, czego doświadczał pomiędzy nazistami.

Co więcej, to liniowe podejście zabarwia relacje z Bogiem. Dla przykładu Henryk pisał: „Bóg ma święte prawo wymagać wynagradzającego poświęcenia. Czy my w Dachau szanujemy to prawo i poddajemy się mu z pełną świadomością i radością?” (Malak 399). Oto najbardziej typowe wyrażenie sposobu, w jaki Polak i przedsoborowy ksiądz zwykł odbierać swe cierpienie.

**Ukierunkowanie na czas obecny.** Nawet przed inwazją nazistów na Polskę wspomnienia Henryka wskazują, iż mimo groźnych chmur na horyzoncie politycznym, życie prowadzono jak zazwyczaj (Malak, 9-15). Potem, w obozach, księża-więźniowie często pytali „dlaczego nie wiedzieliśmy, że to nastąpi?” „Dlaczego nie przygotowaliśmy się lepiej na taką ewentualność?” Polska orientacja czasowa zakorzeniona w dziedzictwie włościańskim jest faktycznie ukierunkowana na teraźniejszość, z głębokim uszanowaniem przeszłości, lecz z względnie małym przewidywaniem przyszłości.

W jednym punkcie, wuj Henryka, także ksiądz, przybył do Dachau później i był pewny, że wojna bardzo szybko się skończy (Malak 418-422). Wkrótce uświadomił sobie, że się łudzi i zaczął podupadać na zdrowiu pod wpływem złego traktowania w obozie. Przed śmiercią dał Henrykowi swój złoty ząb, aby przekupił strażnika albo kupił trochę chleba i powiedział: „powrócisz do życia Henryku – i przeżywaj je od nowa!” Ten komentarz uderzył Henryka, ale nawet to nie tyle skupiło jego uwagę na tym, co może przydarzyć się w przyszłości, lecz – gdy powtarzał słowa umierającego wujka- stałe skłaniało go do zastanawiania się nad znaczeniem chwili obecnej.

**Ujarzmienie przez naturę.** W związku z preferowaniem wartości „bycia” Polacy nie poświęcają się ujarzmianiu natury na tyle, na ile sami uważają się za jej część, a często nawet za jej ofiarę. Jest to typowe dla wiejskiego spojrzenia na życie i wyjaśnia też częściowo dlaczego cierpienie jest znoszone tak cierpliwie i stoicko.

Ten ogólny polski rys kulturowy jest dalej wzmocniony przez przedsoborową, w dużym stopniu inspirowaną tradycyjną śródziemnomorską katolicką perspektywą bólu i cierpienia.

W swych obozowych wspomnieniach Henryk opowiada o rozwoju bliskiej przyjaźni z drugim młodym kapłanem, Zdzichem. Na początku Zdzich jest cyniczny i sarkastyczny. Pewnego dnia Goldman, pewien więzień żydowski w Stutthof w tajemnicy przynosi Zdzichowi, książkę, którą ocalał z akcji palenia książek: „Przesłanie Jezusa do swoich Kapłanów”, przetłumaczoną z francuskiego i wydaną w roku 1935. Zdzich czyta tam: „Skoro stałem się pokarmem dla dusz, wy drodzy kapłani musicie dawać wasz czas, siłę, talenty i wszystko Wiernym – tak, aby mogli oni używać a nawet nadużywać waszej cierpliwości, waszego zdrowia, itd., bez jakiegokolwiek waszej korzyści. ... Winne grono musi być wyciśnięte. Inaczej nie wyda swego cennego płynu. Kapłan został stworzony na mój obraz po to, aby dusze mogły po nim deptać, wyciskać go zupełnie, zabierając czas, przeznaczony na przyjemności albo odpoczynek lub nawet na życie. Jakimż byłoby wstrząsem, o Kapłanie, widzieć pod koniec twego życia, że grona twego winna nie są jeszcze wyciśnięte a twój kielich jest pusty?” (Malak, 78-79).

Zwróćmy uwagę, iż nigdzie nie ma wzmianki o patrzeniu wstecz, o oporze czy usiłowaniu zmienienia losu. Przez całą książkę Henryk od czasu do czasu zastanawia się, jak długo jeszcze przyjdzie cierpieć, czy będzie zawsze wystarczająco cierpliwy w tych cierpieniach.

**Ludzka natura jest zła.** Powyższe refleksje wskazują, że natura ludzka jest skłonna do złego poprzez nadużywanie talentów innych ludzi, ich czasu, cierpliwości i życia. I oczywiście, jak to pokazują doświadczenia w obozie koncentracyjnym, natura ludzka może być nawet demoniczna. Często we wspomnieniach Henryk dochodzi do wniosku, że aby przygotować okrucieństwa i kary, które wymierzali więźniom w obozach, naziści SS i ich pomocnicy zostali opętani przez diabłów. Taka opinia widoczna jest też w przekonaniu – zarówno Polaków, jak i rzymsko-katolików – że aby nauczyć się dobra i je przyjąć, natura ludzka potrzebuje ascezy, pokuty, ćwiczeń duchowych.

W chwili, gdy modlili się do Boga, aby skończyły się ich męczarnie, polscy księża myśleli: „A jeśli Bóg zesłał na nas to doświadczenie jako zasłużoną karę? Przypominam sobie słowa ojca Kazimierza Grzelaka, duchowego syna ojca Maksymiliana Kolbego: «Henryku – to, co przeżywamy jest karą dla nas, abyśmy mogli nauczyć się najważniejszego przykazania – przykazania miłości! Jest to interpretacja ojca Maksymiliana»; to właśnie

zwykł on mówić” (Malak 62). Bóg nas karze, ponieważ nas kocha (zob. Hbr 12, 7-11)

Trwajcież w karności! Bóg obchodzi się z wami jak z dziećmi. Jakież to bowiem syn, którego by ojciec nie karmił? Jeśli jesteście bez karania, którego uczestnikami stali się wszyscy, nie jesteście synami, ale dziećmi nieprawymi.

Zresztą, jeśliśmy cenili i szanowali ojców naszych według ciała, mimo że nas karcili, czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz, a żyć będziemy? Tamci karcili nas według swej woli na czas znikomych dni. Ten zaś czyni to dla naszego dobra, aby nas uczynić uczestnikami swojej świętości. Wszelkie karcenie na razie nie wydaje się radosne, ale smutne, potem jednak przynosi tym, którzy go doświadczyli, błogi plon sprawiedliwości<sup>1</sup>.

I znowu Henryk pisze: „Teraz bicie Boże spadają ziemię. I smagają one nas, uczniów Boga, którzy zobowiązali się wzywać zmaterializowany świat w Twoje imię, na powrót do kochania Ciebie” (Malak 201).

Jak więc zatem Henryk i jego współbracia w kapłaństwie odbierali to doświadczenie cierpienia?

Można to podsumować w kilku punktach. Po pierwsze, liczyli oni czas dużo bardziej według kalendarza liturgicznego niż kalendarzem świeckim. Henryk i kapłani wiedzą o świętach przypadających każdego dnia i zauważają, iż kary i tragedie zawsze zdają się spadać na nich w święta Najświętszej Maryi Panny. Niezliczone razy w swoich wspomnieniach to właśnie w Jej święto zaznacza się brutalnym biciem, morderstwem, surową karą itp. To skłania tych kapłanów do interpretowania tego cierpienia jako koniecznego dla ich zbawienia i Henryk wierzy, iż Maryja może zakończyć wojnę i zatrzymać brutalność.

Po drugie, jak to właśnie wspomnieliśmy, Najświętsza Maryja Panna odgrywa bardzo szczególną i być może nawet centralną rolę w ich pobożności. Szczególnie Henryk w najwyższym stopniu czci Maryję. „Mam wielką wiarę jak dziecko w opiekę Niepokalanej Dziewicy” (Malak 20). W swoją narrację wplata różne objawienia Maryi, jej prośby skierowane do św. Bernadetty, s. Łucji, wizjonerki z Fatimy i im podobnym, zauważając także – rzecz jasna ukradkiem – że w tym samym czasie papież Pius XII wahał się, nie ufając dostatecznie Maryi, zwlekając z poświęceniem świata Jej Niepokalanemu Sercu.

Co więcej, Henryk ma też nabożeństwo do św. Teresy znanej jako Mały Kwiatek. (Jako prezent za przetłumaczenie jego artykułów z lat

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

1954-64 Henryk podarował mi najnowszą psychologicznie ukierunkowaną biografię tej świętej pióra Idy Görres.) Jego zdaniem Teresa odegrała kluczową rolę w zmianę na lepsze w tym względzie podczas jego pobytu w Dachau.

W późniejszych latach w Dachau, Henryk wziął udział w konkursie rzeźby w drewnie wygrywając go, co oszczędziło mu ciężkiej pracy. Teresa zjawiała mu się we śnie i porozumiewała się z nim w ciągu dnia tego konkursu. Z wdzięczności za tę inspirację Henryk wyrzeźbił jej twarz w statui, która pomogła mu wygrać wspomniany konkurs. Rezultat był taki, że przez pozostały czas swego pobytu w obozie Henryk był wyznaczony do rzeźbienia statui innych obiektów artystycznych dla wysokich rangą oficerów nazistowskich jak Goering (Malak, 342-357).

To nabożeństwo do Maryi i świętych niewiast jest formą „marianizmu” świeckiego zjawiska charakteryzującego się oddawaniem prawie boskiej czci kobietom, jako stojącym wyżej pod względem moralności i duchowo silniejszym niż mężczyźni, co jest często odwrotną stroną machizmu, kultu męskości (Stevens). Religijną formą marianizmu jest maryjność, która w niektórych przypadkach zdaje się być pewną formą mariolatryi. Nabożeństwo Henryka do Maryi jest uprzywilejowane; książka ujawnia także przebłyski jego ogólnego poglądu na kobiety.

Gdy wybucha wojna Henryk na swojej plebani zastanawia się czytając o Bernadecie: „Jestem mężczyzną. Dlaczego lękam się jak ta kobieta? ... Być może nie mam tak wielkiej wiary” (Malak 20).

Nigdy nie lekceważąc cierpienia i zmartwychwstania Jezusa Henryk i jego współtowarzysze niewoli kapłanów zdają się być szczególnie podniesieni ma ducha swą szczególną pobożnością do Maryi i treścią Jej objawień. Podobnie do Jezusa kapłani ci „znoszą” swoje cierpienie fizyczne. Lecz po pociechę i pomoc jak i po wybawienie w tych trudnych czasach zwracają się właśnie do Maryi. Ona mimo wszystko obiecuje koniec wojny. W Henryku polska wytrwałość „macho” w bólu i cierpieniu jest równoważona polskim marianizmem i maryjnością, tj. szacunkiem dla kobiet i Maryi jako moralnie silniejszych i duchowo stojących wyżej.

Trzecią cechą charakteryzującą sposób, w jaki polscy kapłani znoszą cierpienia w obozie, to codzienna ufność w polskie tradycyjne nabożeństwa, często maryjne, jak różaniec recytowany niemal bez przerwy samotnie albo zbiorowo. W Dachau Zdzych wymyślił niezwykle sposób odmawiania różańca wpatrując się w dziesięć cnót germańskich, których miano nauczyć się na pamięć. (Malak 238).

Śpiewano i recytowano hymny z popularnego polskiego śpiewnika (Serdeczna Matko; Święty Boże). Recytowano „Godzinki”, niezmiennie nabożeństwo podobne do skróconej warstwy brewiarza. Modlono się podczas apelów, które miały miejsce trzy lub więcej razy dziennie! (Malak 60).

W zróżnicowanych formach pojawiały także przejawy podstawowych odruchów ludzkich. Henryk donosi o więcej niż jedna walce z rozpaczą i o pokusie rzucenia się na drut kolczasty. Albo strażnik mógł cię zastrzelić za próbę ucieczki, albo mogłeś istotnie dosięgnąć drutu i zostać porażonym prądem. Cokolwiek by się nie zdarzyło, byłoby to końcem nie-ludzkiego i niezrozumiałego cierpienia w obozach.

Tak więc narastał podział pomiędzy starszymi a młodszymi kapłanami w obozie, coś jak „stara gwardia” i „młode turki”. Starsi formalnie byli pobożni, młodszy byli cyniczni i krytyczni. Henryk czuł, że jest w tej drugiej grupie, która bardzo dobrze uświadamia braki ich seminaryjnej formacji jakoś ironicznie wspierające starszych kapłanów w ich bólu i cierpieniu.

Innym razem, kiedy kapłani byli segregowani prawdopodobnie z powodu interwencji Watykanu i takich przyznawanych „przywilejów” jak zwolnienie z ciężkich prac lub dzienna racja wina, która musiała być „duszką” wychylona na miejscu, po obozie rozeszły się pogłoski, że „te leniwe kości, które wykorzystywały nas w czasach pokoju, wciąż oszukują nas tutaj w tym obozie”. Oni mają życie, te szczęśliwe sztywniaki!

I wreszcie istnieje pewien ukryty polski motyw leżący u podstaw i opasujący sposób, w jaki Polacy ogólnie odbierają cierpienie: polski mesjanizm. Po upadku rewolucji w roku 1848, polski mesjanizm otrzymał potężny wyraz w poezji Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego, ostatecznie inspirowany przez ideologię Andrzeja Towiańskiego (1799-1898). W polskim mesjanizmie Polska uważana jest za drugiego Chrystusa, ukrzyżowanego przez i pomiędzy jej odwiecznymi wrogami, Niemcami i Rosją. Pewnego dnia ten naród podobnie jak Jezus powstanie z martwych. W międzyczasie wszelkie cierpienie jest interpretowane jako mesjanistyczne. Chrześcijańska Polska i Polacy cierpią za grzechy ludzkości. Sam Duch Święty zstąpi i wyzwoli swój lud. Jak zauważył Zdzich: „Będziemy cierpieć, aż się nauczymy wyprowadzać z naszego cierpienia radość.” (Malak 249).

Nawet pochwała Pius XII zachęcała do utrwalania tego odczucia. Zauważał: „Jak zwykli Polacy, tak wierni w cichym heroizmie ich trwają-

cego wieki cierpienia, przyczynili się do rozprzestrzeniania i podtrzymywania chrześcijaństwa w Europie” (Malak 478).

Wspominanie przez Henryka słów jego wuja: „Powrócisz do życia i przeżyj je na nowo” łączy się z naleganiem przez Zdzicha, aby Henryk czytał źródła niemieckie, jak *Mein Kampf* Hitlera i wszystko Nietzschego, aby zrozumieć żywione przez Henryka pragnienie przeżycia i by dać mu cel życia po wojnie. Mając to na uwadze niemiecki kapłan-więzień Peter Kentenich (441-448) radził Henrykowi i Zdzychowi, aby rozważyli na przyszłość potrzebę „humanizmu ewangelicznego”, pełnego szacunku dla osoby jako jednostki, mającej pełne prawa do samostanowienia w ramach ewangelicznego nauczania i etyki. Mogłoby to przynieść spodziewane odrodzenie, o którym duchowieństwo wiedziało, że jest potrzebne. Kentenich mówił bardzo podobnie do papieża Jana Pawła II, który nie przebywał w obozie koncentracyjnym i przyjął święcenia w roku 1946 po zakończeniu wojny.

**Wniosek.** Artykuł ten próbował spojrzeć na trzy różne chrześcijańskie podejścia do odbioru bólu i cierpienia. Tradycja zakorzeniona w Jezusie i w księgach Nowego Testamentu koncentruje się na niewinnym cierpieniu i śmierci Jezusa, którego wyzwolił sam Bóg przez wskrzeszenie Go z martwych. Zmartwychwstanie Chrystusa i udział w nim każdego wiernego jest osią chrześcijańskiego podejścia do odbierania cierpienia.

Chrześcijańska tradycja – taka, jak ją wyraża przeciętna kultura amerykańska – wyznaje i potwierdza wiarę w Zmartwychwstanie, lecz zgodnie ze swym własnym kulturalnym kontekstem, przyznaje główną, bardziej aktywną rolę indywidualnej jednostce ludzkiej jako panu własnego losu i przeznaczenia. Ból i cierpienie są niekonicznymi przykrościami i powinno się je sprawdzić nim się zaczną. Jeśli nie można im zapobiec ani ich wyeliminować, mile widziane są wysiłki prowadzące do ich złagodzenia – aż ludzie w tej sytuacji całkowicie opanują naturę i to sprawią, iż to szczególne cierpienie będzie do uniknięcia i wyleczenia.

I wreszcie – polskie, chrześcijańskie podejście do rekompensowania cierpienia – kulturowo pokrewne opartym o tradycję śródziemnomorską odczuciom Jezusa i Nowego Testamentu okazuje się ich dobrym odpowiednikiem. Co więcej, Polska jako naród przyjęła i żyła misją mesjańską i w tym kontekście patrzono, interpretowano i znoszono cierpienie.

Te przekonania powyższych trzech różnych kulturowych wyrazów tradycji chrześcijańskiej umieszczone są w wychodzącym im na przeciw ogólnym kontekście przez samego Zborowskiego (1969:31):

Każda grupa ludzka ma swoje własne kryteria moralne i etyczne, które są częścią jej spuścizny kulturowej. Są one częścią jej systemu religijnego, jej organizacji społecznej czy jej ekonomii. Kryteria te mogą być absolutne i uniwersalne w warunkach danego społeczeństwa, które je przyjmuje, ale ich natura jest relatywna a nawet zaściankowa, jeśli się ją widzi w świetle różnorodności ludzkich grup i kultur.

Ta bogata różnorodność chrześcijaństwa w jego przebiegającej *przez* historię pluralistycznej ekspresji kulturowej przedstawia kalejdoskop podejść do interpretowania bólu i cierpienia. Modele historyczne, takie jak Toellnera, oraz międzykulturowe, jak Kluckhohna i Strodtbecka pomagają ocenić względną wartość każdej takiej interpretacji. Co więcej, modele międzykulturowe i intuicje wykorzystane w tym artykule zdają się tworzyć bogaty wynagradzający zestaw strategii aktualizowania, tj. zastosowywania starożytnych, bliskowschodnich tekstów biblijnych w szeroko zróżnicowanych okolicznościach.

*Catonsville /USA/*

*JOHN J. PILCH*

(tłum. br. Bernard Sawicki OSB)

## BIBLIOGRAFIA

BELLISSIMO A. – TUNKS E., *Chronic Pain: The Psychotherapeutic Spectrum*, New York 1984.

BOWKER J., *Problems of Suffering in the Religions of the World*, Cambridge 1970.

Tenże, *Christian Asceticism and Modern Man*, New York 1955.

EDELSTEIN E.L., *Experience and Mastery of Pain*, „Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines” 19(1974) 216-226.

FICHTER J.H., *Religion and Pain: The Spiritual Dimensions of Health Care*, New York 1981.

KLUCKHOHN F.R. – STRODTBECK F.L., *Variations in Value Orientations*, New York 1961.

LÉON-DUFOUR X., *Passion, Récits de la*, „Dictionnaire de la Bible-Supplément” 6(1970) 1419-1492.

MALAK H.M., *Klechy w Obozach Śmierci* (Clerics in the Death Camps), t.1-2, London 1961.

MALINA B.J., *Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters: A Guide for U.S. Consumers*, „Biblical Theology Bulletin” 19(1989) 127-141.

MARTHISON R.R., *The Eternal Search: The Story of Man and His Drugs*, New York 1958.

- MEAD M., *National Character*, w: KROEBER A.L. *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Chicago 1953, s. 642-667.
- MELZACK R. – WALL P.D., *The Challenge of Pain*, New York 1983.
- MONDYKOWSKI S.M., *Polish Families*, w: MCGOLDRICK M., PEARCE J.K., GIORDANO J., *Ethnicity and Family Therapy*, New York/London 1981.
- NEYREY J.H., *The Resurrection Stories*, Wilmington 1988.
- PILCH J.J., *Wellness*, Minneapolis 1981.
- Tenże, *Wellness Spirituality*, New York 1985.
- Tenże, *Understanding Biblical Healing: Selecting the Appropriate Model*, „Biblical Theology Bulletin” 12(1988) 28-31.
- Tenże, *Interpreting Scripture: The Social Science Method*, „The Bible Today” 26(1988) 13-19.
- Tenże, *Marian Devotion and Wellness Spirituality: Bridging Mediterranean and American Cultures*, „Biblical Theology Bulletin” 20(1990) 70-95.
- Tenże, *Introducing the Cultural Context of the New Testament*. Hear the Word!, t.1-2., New York- New Jersey 1991.
- Tenże, *Illuminating the World of Jesus through Cultural Anthropology*, „The Living Light” 31(1994) 20-31.
- Tenże, *Jews and Christians: Anachronisms in Bible Translations*, „Professional Approaches for Christian Educators” (PACE) 25(1996) 18-25.
- PILCH J.J., MALINA B.J., *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Peabody 1993.
- STEVENS E.P., *Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America*; w: PESCATELLO A., *Female and Male in Latin America: Essays*; Pittsburgh 1973, s. 89-101.
- SUTHCLIFFE E.F., *Providence and Suffering in the Old and New Testament*, London 1953.
- TALBERT CH.H., *Learning through Suffering: The Educational Value of Suffering in the New Testament and in its Milieu*, Collegeville 1991.
- TOELLNER R., *Die Umbewertung des Schmerzes im 17. Jahrhundert in ihren Voraussetzungen and Folgen*, „Medizinhistorisches Journal” 6(1971) 36-44.
- VANHOYE A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, „Nouvelle Revue Théologique” 89(1967) 135-163. English summary in „Theology Digest” 16(1968) 4-7.
- ZBOROWSKI M., *Cultural Components in Responses to Pain*, „Journal of Social Issues” 8(1952) 16-30.
- Tenże, *People in Pain*, San Francisco 1969.

**Irmgard Pahl**

## **NOC PASCHALNA – „MATKA WSZYSTKICH WIGILII”**

Wykład gościnny w Instytucie Liturgicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (30.04.1999)

### **WSTĘP**

Rok kościelny, który wywiera istotne piętno na naszym życiu chrześcijańskim, jest jeszcze w swoim punkcie kulminacyjnym: jesteśmy jeszcze w czasie Pięćdziesiątnicy – pięćdziesięciodniowym wielkanocnym okresie radości.

To właśnie było m.in. przyczyną, dlaczego wybrałam ten temat. Pragnę mówić o tym, co nas wszystkich porusza, o tym, co świętujemy w tym okresie, o misterium paschalnym, a w szczególności o jego centralnym momencie liturgicznym wigilii wielkanocnej.

Najpierw powiem co nieco na temat podstawowej teologii Wielkanocy i wskażę, jak teologia ta znajduje wyraz w liturgii tego święta (1).

Następnie naszkicuję pokrótce rozwój historyczny liturgii wielkanocnej (2), aby z kolei w trzeciej części omówić aktualną sytuację i przedstawić Państwu projekt nowego kształtu liturgii nocy paschalnej, opracowany dla niemieckiego obszaru językowego (3).

Na koniec pokażę, jak projekt ten można przekształcić w konkretny model liturgii, nie rezygnując jednak z krytycznego podejścia do niego i jego dalszego pogłębienia.

### **1. KRÓTKO NA TEMAT TEOLOGII LITURGII WIELKANOCNEJ**

Sformułowanie tematu zawiera w sobie, jak Państwo widzicie, słynny cytat ze św. Augustyna. To od niego pochodzi określenie nocy paschalnej jako „matki wszystkich świętych wigilii” (*mater omnium sanctarum vigiliarum*). W jednej ze swoich homilii wielkanocnych Augustyn nazywa tę wigilię nocą, w której cały świat – wszyscy ludzie, tak dobrzy, jak i źli – winien czuwać, i zachęcać swoją wspólnotę: „*Vigilemus ergo*” – „Czuwajmy więc i módlmy się, aby zarówno zewnętrznie, jak i wewnętrznie obchodzić tę wigilię. Bóg będzie do nas przemawiał w swoich czytaniach;

my będziemy mówić do Boga w swoich modlitwach. Jeśli z wiarą będziemy słuchać Jego słów, wtedy zamieszka w nas Ten, którego wzywamy”<sup>1</sup>.

Do tych właśnie słów chciałabym nawiązać, a najpierw odpowiedzieć na pytanie: Co jest treścią owego dialogu między Bogiem a Ludem Bożym, który czuwa w tę noc? Jaka *lex credendi* leży u podstaw wigilii wielkanocnej i jak ta treść wiary kształtuje liturgię – *lex orandi*?<sup>2</sup>

Otóż centralną treścią wiary w liturgii wielkanocnej jest niewątpliwie misterium paschalne – misterium Krzyża: męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W liturgii upamiętniającej to zbawcze wydarzenie Bóg daje nam możliwość uczestnictwa w tym misterium: zostajemy przyjęci w ów *transitus*, w owo przejście Jezusa poprzez Krzyż do Zmartwychwstania. Doświadczamy tego w każdej ofierze eucharystycznej, kiedy na pamiątkę Jezusa czynimy to, co nam polecił. To samo dokonuje się jednak również – i przede wszystkim – w dorocznej liturgii wielkanocnej.

Misterium paschalne określa liturgię wielkanocną jako całość, dla nas jednak skupia się w szczególny sposób na Triduum paschalnym – na liturgii męki i śmierci, pogrzebania i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Ten dzisiejszy kształt liturgii wielkanocnej jest już jednak rozwinięciem formy, która początkowo była bardziej skupiona. Jak wiadomo, wczesny Kościół aż do IV wieku obchodził Wielkanoc jako jedną wielką uroczystość, która ze swej istoty była uroczystością nocną. Tym właśnie chrześcijańska noc paschalna różniła się od żydowskiej „nocy czuwania na cześć Pana” (Wj 12,42), że nie kończyła się o północy, lecz trwała całą noc, aż do piana kogutów, a więc do brzasku nowego dnia. Wskutek tego misterium przejścia przez śmierć do życia można było przeżywać w całkiem szczególny sposób – w niemałej mierze dzięki bezpośrednio rozumiałej i sugestywnej kosmicznej symbolice nocy i dnia, ciemności i rozbłyskującego na nowo światła.

Skoro istotą misterium paschalnego jest owo przejście Chrystusa przez krzyż do zmartwychwstania, w które pragnie On wziąć ze sobą wierzących w Niego, to za właściwy kształt liturgiczny Wielkanocy należy uważać pełną wigilię. Tylko ona wyraża optymalnie sens tego święta i daje jego uczestnikom szansę włączenia się w to misterium: by mogli oni wraz

---

<sup>1</sup> Św. AUGUSTYN, *Sermo* 219 (PL 38,1088).

<sup>2</sup> Por. IRMGARD PAHL, *Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, w: „*Liturgisches Jahrbuch*” 46 (1996) 71-93, zwł. 86-88.91-93.

z Chrystusem umrzeć, zstąpić do królestwa śmierci i doświadczyć razem z Nim przejścia do nowego życia – po prostu przeżyć je na własnym ciele: w symbolach

- nocy i dnia
- ciemności i światła
- trwania w oczekiwaniu aż do wyczerpania sił i przeżycia upragnionego brzasku

- zanurzenia w żywioł śmierci, jakim jest woda, i ponownego wynurzenia (chrztu)

- postu i jego zakończenia przez uroczystą ucztę (Eucharystię, agapę)  
- pamiątki Męki i Zmartwychwstania: w słowach Pisma; w anamniezie Modlitwy Eucharystycznej; w całej uroczystej akcji tej uczt.

Noc paschalna jest ze swej genezy punktem centralnym, a zarazem kulminacyjnym liturgii wielkanocnej, która w ten sposób nie ulega tak łatwo niebezpieczeństwu wyizolowania z życia Jezusa poszczególnych wydarzeń i oddzielnego ich obchodzenia na modłę historyzującą. Właśnie kiedy nie jest ona obchodzona wyłącznie jako święto Zmartwychwstania, może być o wiele intensywniej przeżywana w swoim jądrze historiozbawczym – przejściu ze śmierci do życia.

Nie przypadkowo już wcześniej wytworzyła się w Kościele praktyka łączenia chrztu z liturgią nocy paschalnej; przecież chrzest jest ze swej istoty umieraniem razem z Chrystusem, pogrzebaniem i zmartwychwstaniem wraz z Nim. Ta teologiczna wizja chrztu znajduje wyraz przede wszystkim w Pawłowym Liście do Rzymian. Nie można stwierdzić z całkowitą pewnością, czy interpretację tę oparł on na liturgicznym kształcie uroczystości. Jest jednak rzeczą pewną, że Rz 6,1-11 stało się biblijnym fundamentem dla późniejszej praktyki liturgicznej, która zasadniczy znak chrztu rozwinęła w umieranie, pogrzebanie i zmartwychwstanie z Chrystusem, doświadczalnie cieleśnie również w akcji rytualnej – jak to było np. w czasach Hipolita (*Traditio Apostolica*), Cyryla Jerozolimskiego (*Katechezy mistagogiczne*) i Ambrożego (*De sacramentis, De mysteriis*). Ważnym znakiem staje się teraz wstąpienie do wody w chrzcielnicy i wyjście z niej – zanurzenie w wodę (albo przynajmniej całkowite owinięcie „wodnym płaszczem”) i wynurzenie się z niej; znaczenie ma przy tym również rytualna nagość przy zstępowaniu w wodę i przyodzianie w nową szatę po wyjściu z niej, co pozwala przeżyć symbolicznie przemianę do nowego, „Chrystusowego” istnienia, a więc przejście ze śmierci do życia.

## 2. KRÓTKO NA TEMAT HISTORII LITURGII WIELKANOCNEJ

### 2.1. Liturgia wielkanocna wczesnochrześcijańska (II-III w.)

Mogę tu wspomnieć jedynie o najważniejszych stadiach rozwojowych<sup>3</sup>.

Od czasu pierwszego pewnego poświadczenia święta Wielkanocy – w trakcie sporu o Wielkanoc w II w. – wszyscy powołują się na „tradycję apostołską”. Nie widać raczej poważnych przyczyn, które kazałyby w to wątpić. Według wszelkiego prawdopodobieństwa pierwsza gmina przejęła to święto wprost od żydowskiego święta Paschy, od samego początku jednak napełniła je nową treścią: czytano dawne teksty, zwłaszcza Wj 12 na temat Paschy Izraela z zabiciem baranka i Wj 14 na temat wybawienia z niewoli egipskiej, interpretując je wszakże na nowo w świetle wiary w Chrystusa: *naszym* Barankiem paschalnym jest Chrystus (1 Kor 5,7).

W przypadku chrześcijańskiego święta Wielkanocy chodzi w sposób całkiem zasadniczy o interpretację śmierci Jezusa jako spełnienia starotestamentalno-żydowskiej tradycji paschalnej i tym samym jako jej historycznego wypełnienia.

Jak wynika ze źródeł II/III wieku, wczesnochrześcijańska liturgia wielkanocna była obchodzona jako święto jednolite, zdominowane całkowicie przez motyw *przejścia*: podobnie jak Izrael wspominał w jednym obrzędzie uczy paschalnej przejście z niewoli do wolności, tak chrześcijanie wspominali teraz przejście Jezusa przez śmierć do życia – i czynili to w ramach jednej wielkiej nocnej uroczystości.

Elementami wczesnochrześcijańskiej liturgii wielkanocnej były:

1. Post paschalny w piątek przed świętem
2. Wigilia wielkanocna
  - Liturgia Słowa
  - Liturgia Eucharystyczna
3. Agapa
4. Pięćdziesiątnica

---

<sup>3</sup> Na temat wczesnochrześcijańskiej liturgii paschalnej por.: HANSJÖRG AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983 (Gottesdienst und Kirche 5), 63-70 (lit.).

Cała liturgia wielkanocna była wyraźnie podzielona na dwie fazy: żałobną i radosną. Przejście od żałoby do radości następowało podczas liturgii wigilijnej w dniu Zmartwychwstania. Liturgia ta składała się zasadniczo z:

- a) obszernej Liturgii Słowa z wieloma czytaniem, śpiewami i litaniami wstawienniczymi,
- b) odprawianej o świcie liturgii eucharystycznej, która przechodziła w agapę.

## 2.2. Rozwój wczesnochrześcijańskiej wigilii wielkanocnej (III-V w.)

To bardzo skondensowane jądro wczesnochrześcijańskiej liturgii wielkanocnej było potem z czasem coraz bardziej rozwinięte.

Pierwsze stadium tej rozbudowy pozostaje w związku z rozwojem katechumenatu i połączeniem z liturgią wielkanocną **obrzędów inicjacji**.

Z początkiem III wieku w wigilii wielkanocnej poświadczona jest już obecność liturgii chrzcielnej (Tertulian, TrAp).

W drugiej połowie III wieku wytworzyła się **oktawa wielkanocna**, a to ze względu na nowo ochrzczonych, którzy w trakcie codziennej liturgii eucharystycznej byli przez osiem dni wdrażani coraz głębiej w tajemnice wiary. Świadczą o tym przekazane „katechezy mistagogiczne” – np. biskupa Cyryla Jerozolimskiego (koniec IV w.).

Żydowski zwyczaj zapalania świec, *lucenarium*, zostaje też wkrótce połączony z rozpoczęciem wigilii wielkanocnej. W ten sposób powstaje **Liturgia Światła** z dziękczynieniem za światłość, za Chrystusa, który rozjaśnia najciemniejszą nawet noc.

Tak więc wczesnochrześcijańska liturgia wielkanocna przybrała następujący kształt:

- post paschalny w piątek i sobotę przed świętem – wigilia paschalna
- Liturgia Światła – Liturgia Słowa
- Liturgia Chrzcielna
- Liturgia Eucharystyczna, zawsze jeszcze jako jedyna Eucharystia dnia Zmartwychwstania
- oktawa wielkanocna (mała oktawa)
- Pięćdziesiątnica, z dniem Pięćdziesiątnicy jako zakończeniem (wielka oktawa).

Wkrótce po przełomie konstantyńskim w IV wieku następuje bardzo znaczny rozwój liturgii wielkanocnej.

Ważne impulsy wychodziły przy tym z Jerozolimy (por. zwłaszcza *Itinerarium Egeriae*, 381-384). Tutaj bowiem coraz żywiej obchodzono pamiątkę życia Jezusa w miejscach, w których On żył i działał, gdzie umarł i gdzie się objawiał jako Zmartwychwstały.

Miało to taki skutek, że na zasadzie spojrzenia bardziej historyzującego i w wyniku chęci „naśladowczej” jedno misterium Chrystusa stopniowo rozczłonkowano i rozdzielano na aspekty cząstkowe. Jedno początkowo święto nocy paschalnej rozrasta się w święto trzydniowe – **Triduum paschalne** – na Zachodzie poświadczony m.in. przez św. Ambrożego (ok. 386) i św. Augustyna (ok. 400), który daje jego klasyczne wręcz sformułowanie, mówiąc o „*sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati*” (Ep. 55).

### 2.3. Schyłek liturgii wielkanocnej w średniowieczu

W następnym okresie wycucie jedności liturgii wielkanocnej coraz bardziej się zatracalo. Po prostu ustawiano w jednym szeregu poszczególne dni i święta: Wielki Czwartek, Wielki Piątek, dzień Zmartwychwstania, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego.

Najgorszy los spotkał, jak wiadomo, liturgię samej **nocy paschalnej**: ta niegdyś centralna uroczystość chrześcijańskiej Wielkanocy została w końcu przeniesiona na wczesny poranek wielkosobotni i wskutek tego utraciła w znacznym stopniu swoją bogatą moc symboliczną, opartą na przejściu z ciemności do światła. Bardzo uroczyste święto zamieniło się w liturgię czysto „klerykalną” z udziałem bardzo nielicznych tylko wiernych. Post zaś trwał potem dalej.

### 2.4. Odnowa liturgii nocy paschalnej w r. 1951 i jej kształt w *Missale Romanum* z 1970 r.

Niewłaściwość tego stanu rzeczy była w naszym stuleciu powszechnie odczuwana; pojawiały się próby – zwłaszcza w Ruchu Liturgicznym i w ruchu młodzieżowym skupionym wokół Romano Guardiniego – przywrócenia wigilii jako takiej.

Oficjalnie problem ten został następnie podjęty przez **Piusa XII** i załatwiony w ramach reformy liturgii nocy paschalnej z 1951 r. – starsi spośród nas byli świadkami tego epokowego wydarzenia. W tej postaci, udoskonalanej przez uzyskane w międzyczasie doświadczenia, odnowiona

liturgia nocy paschalnej włączona została ostatecznie do **Mszalu Pawła VI** z 1970 roku, będącego elementem dzieła reformy Vaticanum II.

Nowa regulacja dotyczyła głównie czasu tej uroczystości: miała ona być znowu obchodzona w nocy, a poza tym nie, jak dotychczas, jako liturgia „klerykalna”, lecz jako rzeczywista liturgia wspólnoty wiernych i punkt kulminacyjny całego roku kościelnego.

### 3. AKTUALNA SYTUACJA W NIEMIECKIM OBSZARZE JĘZYKOWYM – PROJEKT REWIZJI

Ulepszeń, jakie te reformy wprowadziły, nie można lekceważyć. Pomimo to jednak istnieje szereg problemów i trudności, których nie udało się usunąć: Liturgia Słowa podczas wigilii uległa de facto silnemu zdeprecjonowaniu, a to wskutek tego, że przewidziane jeszcze wprawdzie siedem czytań starotestamentalnych można zredukować do trzech, co też się w rzeczywistości dzieje. Wskutek tego następstwo poszczególnych elementów liturgii w niektórych miejscach nie jest przekonujące. Niezadowolająca jest też dramaturgia, która zasadniczo mogłaby pozwolić realizować teologiczną koncepcję, leżącą u podstaw tej reformy, w rzeczywistości jednak tego nie czyni.

Jeśli chodzi o czas, to większość naszych parafii zdecydowała się obchodzić noc paschalną wieczorem przed dniem Zmartwychwstania, co o tyle budzi wątpliwości, że przybliża tę uroczystość do odprawianych normalnie wieczornych Mszy świętej w sobotę przed świętem. Jest ona tylko nieco wzbogacona przez parę cech szczególnych, jak *Exsultet*, czytania starotestamentowe i odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, zasadniczo jednak nie różni się od zwykłej Mszy świętej przedniedzielnej. Uzasadnia to oczywiście obawę o to, jaką korzyść duchową wynoszą wierni z takiej celebracji.

Budzi niepokój fakt, że parafie, które przed II Soborem Watykańskim obchodziły noc paschalną wcześniej rano przed świętem, teraz, kiedy dopuszczona została Msza święta w wieczór poprzedzający święto, przedstawiły się na ten wygodniejszy termin. W ten sposób wierni pozbawieni zostają przecież możliwości rzeczywistego doświadczania przejścia od ciemności nocy do światła nowego dnia – tak ważnego w wymiarze symbolicznym dla tajemnicy śmierci i życia.

Istnieją jednak również parafie i mniejsze wspólnoty, które zdają sobie sprawę z waloru tej symboliki i dlatego rozpoczynają noc paschalną

w drugiej połowie nocy, albo nawet wzorem starochrześcijańskim – obchodzą ją ponownie jako pełną wigilię. Niestety, nie znajdują pod tym względem pomocy w księgach liturgicznych. W każdym razie w niemieckim obszarze językowym nie ma dotąd żadnej wskazówki, że taka pełna wigilia może być obchodzona, i w jaki mianowicie sposób. Niemniej de facto jest ona już obchodzona. Wołanie o modele, odpowiednie pod względem liturgiczno-teologicznym i duszpasterskim, staje się coraz głośniejsze.

Na tle tej sytuacji, która znalazła oddźwięk również w dyskusji naukowej i wielu publikacjach<sup>4</sup>, w związku z oczekiwaną rewizją Mszału polecono grupie roboczej „Rok kościelny i problemy kalendarzowe”, aby m.in. opracowała propozycje alternatywnego układu Triduum paschalnego, a tym samym również liturgii nocy paschalnej<sup>5</sup>.

Grupa ta, pracująca pod kierownictwem Martina Klöckenera (profesora liturgiki we Fryburgu szwajcarskim), jest jedną z siedmiu podkomisji „Komisji studyjnej do spraw liturgii mszalnej i Mszału”, która od roku 1988 przygotowuje nowe wydanie niemieckiego Mszału. Została ona ustanowiona przez „Międzynarodową Wspólnotę Roboczą Komisji Liturgicznych w niemieckim obszarze językowym” (IAG) – gremium odpowiedzialne za przygotowanie ksiąg liturgicznych, wydawanych wspólnie w tym obszarze językowym.

Grupa robocza „Rok kościelny” rozpoczęła studia mające na celu rewizję liturgii nocy paschalnej w kwietniu 1991 r., a potem od r. 1993 składała co roku sprawozdanie na wspólnych posiedzeniach IAG. IAG dyskutowała każdorazowo nad projektem rewizji i w styczniu 1998 r. przyjęła go. Martin Klöckener zrelacjonował szczegółowo ten proces na łamach czasopisma „Liturgisches Jahrbuch”<sup>6</sup>.

Ten nowy projekt stawia sobie następujące cele:

---

<sup>4</sup> Por. na ten temat HANSJAKOB BECKER, *Eine Nacht der Wache für den Herrn? Die Paschavigil als Ursprung und Vollgestalt des christlichen Stundengebetes*, w: M. KLÖCKENER/H. RENNINGS (wyd.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Festschrift Lukas Brinkhoff*, Freiburg i in. 1989, 462-491.

<sup>5</sup> Por. EDUARD NAGEL, *Die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch*, w: tenże (wyd.), *Studien und Entwürfe zur Meßfeier*, Freiburg i in. 1995, 12-26.21.

<sup>6</sup> MARTIN KLÖCKENER, *Erneuerung der Osternacht. Die Revisionsvorschläge der Arbeitsgruppe „Kirchenjahr und Kalenderfragen” der „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch”*; w: LJ 47 (1997) 190-201.

„1) zaakcentować jeszcze lepiej liturgię wielkanocną jako centralny moment misterium paschalnego i jako centrum roku kościelnego;

2) zrealizować lepiej wewnętrzną jedność uroczystości Triduum paschalnego i przeciwdziałać wszelkim postaciom treściowej i formalnej fragmentaryzacji, przy czym w pełni zasadny jest wewnętrzny rozwój Mszy od Ostatniej Wieczerzy do niedzieli wielkanocnej;

3) liturgię nocy paschalnej przywrócić jako w zasadzie liturgię całonocną;

4) usunąć niejasną strukturę przy głoszeniu słów Pisma;

5) wkomponować lepiej liturgię chrzcielną w całość liturgii<sup>7</sup>. Projekt rewizji przewiduje dwie alternatywne formy liturgii nocy paschalnej: formę A i formę B. Niestety, nie udało się przy tym umieścić pełnej wigilii jako „formy normalnej” na pierwszym miejscu, a formę krótszą podporządkować jej, to znaczy uznać ją za alternatywną, służącą dostosowaniu się do pewnych sytuacji duszpasterskich, które stanowią przeszkodę dla pełnej wigilii. IAG umieściła na pierwszym miejscu stosowaną jeszcze dotąd przeważnie formę krótszą. Obok niej stawia jednak świadomie nowy liturgiczny porządek uroczystości całonocnej, formę B, w nadziei – cytuję z komentarza do dokumentu IAG 08/98 – że „będzie się ona coraz bardziej przyjmowała w parafiach i... być może po pewnym czasie stanie się główną formą liturgii nocy paschalnej. Pod tym warunkiem mogłaby się ona w późniejszym wydaniu Mszału stać ewentualnie «formą normalną»”.

Jeszcze jednak tak nie jest. Tym, co przeważnie jest praktykowane, jest liturgia według **formy A**. Rozpoczyna się ona albo – i to ze wspomnianych już przyczyn jest czas właściwszy – rano w dniu Zmartwychwstania, jeszcze przed świtem, albo późnym wieczorem w przeddzień tego dnia, po zmroku, tzn. z reguły później niż zwykle msze wieczorne w przeddzień świąt. Wszystkie cztery części: liturgia światła, liturgia wigilijna, liturgia chrzcielna i liturgia mszalna następują bezpośrednio jedna po drugiej i wszyscy wierni uczestniczą w całej uroczystości.

Natomiast w **liturgii całonocnej** niekoniecznie muszą uczestniczyć wszyscy przez całą noc. Zawiera ona pewne cezury, tak że poszczególne osoby stosownie do swych osobistych możliwości mogą przerywać swoją obecność – nawet na kilka godzin. Znają bowiem czas, w którym chcieliby znowu być obecni: chodzi głównie o początek liturgii chrzcielnej pod koniec nocy i początek Liturgii Eucharystycznej o świcie.

---

<sup>7</sup> Tamże 195.

Przedstawię teraz krótko przewidziany w projekcie IAG przebieg liturgii nocy paschalnej, wskazując przy tym zwłaszcza na zmiany w stosunku do tego, co zawiera Mszał Rzymski z 1970 roku.

Schemat strukturalny: Noc paschalna MR 1970/IAG 1998. Liturgia Światła, uważana przez wielu za zbyt silny akcent dla początku nocnego czuwania, ma jednak pozostać w tradycyjnym miejscu. Ma ona tam – od czasu, kiedy zrosła się z wigilią – funkcję szczególnie uroczystego rozpoczęcia, jest jakby uwerturą, w której pobrzmiewają już wszystkie motywy mających po niej nastąpić obrzędów i która sprawia, że również czytania starotestamentowe uzyskują blask, jaki nadaje im chrześcijańskie doświadczenie Zmartwychwstania.

Dotychczasowy porządek przewiduje jedną tylko Liturgię Słowa, która łączy w sobie dwa strukturalnie odmienne rodzaje celebracji Bożego Słowa. Niezadowolające było tu zawsze nagłe przejście do Liturgii Słowa w ramach Liturgii Eucharystycznej, zaznaczone przez *Gloria*. Seria starotestamentowych i nowotestamentowych czytań jest w sposób zupełnie nieuzasadniony przerywana takimi elementami pochodzącymi z rozpoczęcia Mszy świętej, jak *Gloria* i kolekta dnia.

Nowy projekt próbuje uporać się z tą trudnością. Odróżnia on wyraźnie od siebie dwie Liturgie Słowa i nazywa pierwszą z nich „liturgią wigilijną”. Msza święta ma zaś swoją własną Liturgię Słowa.

Dzięki takiej koncepcji osiąga się również to, że liturgia chrzcielna nie jest już włączona do mszalnej liturgii słowa, lecz stanowi oddzielny element liturgiczny, poprzedzający Mszę. Wydaje się to konieczne również z tego względu, że chrzest oraz bierzmowanie w noc paschalną będą – przynajmniej w Niemczech – zajmować coraz więcej czasu, a to w związku z rosnącą liczbą chrztów osób dorosłych. Dlatego chrzest winien znaleźć w liturgii wyraźniejsze miejsce.

Czytania z Pisma świętego w ramach liturgii wigilijnej obejmują tylko teksty starotestamentowe. Nawet krótka celebracja według formy A winna zawierać jako minimum co najmniej jedno czytanie więcej niż dotąd. Tylko bowiem w ten sposób można objąć najważniejsze zakresy tematyczne: stworzenie, święto Paschy Izraela, wyjście, obiecane zbawienie w czasie ostatecznym.

Liturgia całonocna wymaga dodatkowo jeszcze dalszych czytań. Biblista starotestamentowy Georg Braulik OSB we współpracy ze swym kolegą z tej samej dziedziny Norbertem Lohfinkiem SJ opracowali w związku

z tym bardzo szczegółową i dobrze uzasadnioną egzegetycznie propozycję<sup>8</sup>. Zawiera ona perykopy dla 3 lat czytań, każdorazowo po 12 zakresów tematycznych, a do tego jeszcze bogaty wybór dalszych alternatywnych czytań. Oprócz tego do perykop, które tutaj doszły, opracowano również nowe psalmy responsoryjne i nowe oracje – w sumie zatem bogaty zestaw, z którego można czerpać przy kształtowaniu liturgii wigilijnej. Projekt IAG wskazuje na to, że „podstawowa struktura: czytanie – psalm responsoryjny oracja, może być rozszerzona o dłuższe okresy ciszy i inne elementy medytacyjne”<sup>9</sup>.

Czytania nowotestamentowe są zastrzeżone dla mszalnej liturgii słowa. Poprzedza ją zwykle rozpoczęcie Mszy – rozpoczęcie, które właściwie nie byłoby potrzebne, bowiem wspólnota wiernych jest już od dawna zgromadzona na celebracji. Elementem zakłócającym pozostaje tu nadal *Gloria*, zwłaszcza gdy – jak to jest u nas w zwyczaju – za pomocą towarzyszącego dźwięku dzwonów i ponownego odezwania się organów czyni się z niej punkt kulminacyjny, w porównaniu z którym lekko błędnie Ewangelia wielkanocna ze swoim *Alleluja*. Tak jednak nie powinno być, Ewangelia wielkanocna stanowi bowiem rdzeń całej liturgii słowa tej nocy i dlatego również pod względem dramaturgicznym winna być punktem kulminacyjnym. Projekt IAG przewiduje więc bardzo uroczystą formę procesji z Ewangelią, w której byłyby też niesione świeczniki z zapalonymi świecami, jakkolwiek zgodnie ze średniowiecznym zwyczajem nie było to dotąd praktykowane. *Alleluja* ma zaś być śpiewane nie tylko przed Ewangelią, ale także po jej odczytaniu. Takie obramowanie mogłoby sprawić, że obwieszczenie dobrej nowiny o Zmartwychwstaniu uzyska dla zgromadzonych wiernych również w sferze przeżycia najwyższą rangę.

Co się tyczy liturgii eucharystycznej w węższym znaczeniu, to przewidziano udzielanie Komunii św. pod dwiema postaciami. Taka forma Komunii dla wszystkich obecnych, na którą w imię pełni znaku przystał Sobór (KL 55), jest przez rzymski dokument „O liturgii Wielkanocy i jej przygotowaniu” z roku 1988 jednoznacznie zalecana. Czytamy tam mianowicie (nr 92): „Wskazane jest nadanie Komunii w noc paschalną waloru pełnego znaku eucharystycznego, a to przez udzielanie jej pod postaciami

---

<sup>8</sup> GEORG BRAULIK, *Die alttestamentlichen Lesungen der Drei Österlichen Tage. Ein Beitrag zur Erneuerung des Römischen Meßlektionars*, w: LJ 48 (1998) 3-41.

<sup>9</sup> IAG 09/98: *Die Feier der Osternacht*, nr 28.

chleba i wina<sup>10</sup> „Obrzędy powinny w ogóle „mieć możliwie jak największą siłę wyrazu” (nr 91), ponieważ liturgia eucharystyczna, punkt kulminacyjny całej tej nocy, gest sakramentem paschalnym, pamiątką ofiary krzyżowej Chrystusa, obecnością Zmartwychwstałego, spełnieniem włączenia do Kościoła i antycypacją wiecznego święta Paschy (nr 90). Z jakiejż innej okazji, można by przecież zapytać, wspólnota wiernych ma otrzymać uczestnictwo w pełnej postaci znaku eucharystycznego, jeśli nie w noc paschalną, kiedy zaproszona jest na ucztę Zmartwychwstałego, a On podaje jej znak swego oddania aż po śmierć: „Pijcie z niego wszyscy!” (Mt 26,27)?

#### 4. WIGILIA WIELKANOCNA JAKO LITURGIA CAŁONOCNA – DALSZE ROZWINIĘCIE PROJEKTU IAG

Na bazie tego projektu IAG, który może kiedyś znaleźć zastosowanie w niemieckim obszarze językowym, chciałabym w ostatniej części mojego wystąpienia nakreślić zarys liturgii nocy paschalnej, uwzględniający najważniejszy problem owego projektu: przywrócenie pełnej wigilii.

Włączę w to jednak zarazem pewne propozycje, które projekt ten nieco modyfikują, uzupełniają go pod kątem teologii liturgii, a także uwzględniają pewne doświadczenia praktyczne.

Wigilia wielkanocna jako liturgia całonocna. Wydaje mi się rzeczą ważną, aby liturgia ta stanowiła pewną całość o określonej, ale nie rozpadającej się na szereg elementów strukturze i aby można ją było przeżywać jako jedno wielkie nocne czuwanie, rozciągnięte na moment nadejścia nowego dnia, na orędzie o wskrzeszeniu Ukrzyżowanego. Aby podkreślić to napięcie czuwania i oczekiwania oraz jedność całej nocnej liturgii, opowiadałabym się za tym, by określać ją w całości jako wigilię – od *vigilare/czuwać* – a więc nie nazywać tak – jak to czyni projekt IAG – tylko tej jej części, która obejmuje czytania starotestamentowe.

Głoszone tej nocy Słowo Boże stanowi jedność. Czytania ze Starego i Nowego Testamentu są do tego stopnia ściśle do siebie wzajemnie odniesione, że powinny być również objęte jedną nazwą. Proponuję zatem, by

---

<sup>10</sup> Kongregacja d.s. Kultu Bożego, List okólny *O przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, Rzym 1988 (Komunikaty Stolicy Apostolskiej 81), nr 92.

mówić o pierwszej i o drugiej części liturgii słowa. Czytania ciągną się przez całą noc, aby o wschodzie słońca przejść w Liturgię Eucharystyczną.

Poszukując optymalnej formy liturgicznej, w jakiej można by ludziom naszych czasów ukazać misterium paschalne, odnoszę wrażenie, że nie potrafimy jeszcze w pełni odpowiedzieć sobie na pytanie, jak na płaszczyźnie głoszenia słowa Bożego można uzmysłowić przejście Jezusa przez mrok śmierci do zmartwychwstania.

Zostaje nam wprowadzie ukazany typ tego *transitusu* – przejście Izraela przez śmiertelne odmęty Morza Czerwonego do wolności; dzięki bardzo dramatycznemu opisowi Księgi Wyjścia następuje to nawet w sposób wywierający silne wrażenie. Jednakże tak zasadnicze dla chrześcijańskiej liturgii paschalnej przejście Jezusa przez śmierć na krzyżu nie jest głoszone, a tym samym nie jest celebrowane. Okrzyku Jezusa w momencie konania nie słyszymy już tej nocy. Nie przeżywamy już tego momentu, w którym oddaje On swe życie w ręce Ojca, tego o wszystkim decydującego momentu, w którym Bóg przemienia to życie – w którym dokonuje się Zmartwychwstanie. Wszystkiego tego tak nie przeżywamy. A to z tego powodu, że brakuje czytania o Męce. Zanim wigilia paschalna przybrała postać Triduum, czytanie to w sposób oczywisty miało swoje miejsce w ramach tej nocy.

Podobnie jak wielu moich kolegów i koleżanek, jestem zdania, że jakkolwiek na przykład u nas, w niemieckim obszarze językowym, w tej chwili nie ma jeszcze po temu stosownej atmosfery, nie należy rezygnować z prób przywrócenia nocy paschalnej czytania o Męce. Dopiero bowiem wtedy, gdy to nastąpi, współumieranie z Chrystusem, będące warunkiem zmartwychwstania z Nim, będzie mogło być głoszone, wspomniane i doświadczone nie tylko w kosmicznym znaku ciemności nocy, nie tylko przez zanurzenie przy chrzcie w żywioł śmierci, jakim jest woda, i nie tylko w hymnach i modlitwach, ale także i przede wszystkim w słowie samego Pisma świętego. Fakt, że słowo to w przedstawionym przebiegu liturgii jako tekst Ewangelii krzyżuje się z tekstami ze Starego Testamentu, nie powinien tej jednej nocy, która jest inna niż wszystkie inne noce, stanowić istotnego problemu. Chodzi o wewnętrzne napięcie: zstąpienie w mrok śmierci może być w ten sposób o wiele intensywniej przeżyte, niż kiedy tekst ten – tylko ze względu na swój rodzaj – byłby czytany bezpośrednio przed Ewangelią o Zmartwychwstaniu.

Przeżyciu zstąpienia z Chrystusem do królestwa śmierci służy ponadto również procesja do zmarłych. Procesja ta nie powinna – jak to jest w projekcie IAG – być elementem jedynie możliwym, lecz winna mieć

swoje stałe miejsce w trakcie tej nocy. Czytanie z księgi proroka Ezechiela właśnie tu, przy grobach zmarłych, jest szczególnie na miejscu, bowiem w tej wizji zmartwychwstania Izraela również dla nas może wzejść nadzieja zmartwychwstania. Nadzieję tę wzmacnia światło świec, zapalonych od paschału i przyniesionych do grobów.

Na koniec chciałabym jeszcze wskazać na agapę – wspólne śniadanie wielkanocne. Powinna ona – jak w Kościele starożytnym – być stałą częścią składową uroczystości wielkanocnych, i to nie z motywów jakiegoś liturgicznego archeologizmu, dlatego że tak właśnie było w pierwotnym Kościele. Chodzi tu raczej o kontynuację uczyty ze Zmartwychwstałym i o wydźwięk tej uczyty w postaci świętecznej radości.

## ZAKOŃCZENIE

W ten sposób dochodzę do końca mojego wykładu. Staralam się dać Państwu wgląd w rozważania, jakie w niemieckim obszarze językowym snujemy na temat liturgii nocy paschalnej. Czy propozycja, jaką zawiera nasz projekt rewizji, zostanie kiedyś przyjęta do przyszłego niemieckiego Mszału, nie jest jeszcze rzeczą pewną: musi ona dopiero być rozważona przez biskupów. Proszę zatem, abyście i Państwo uważali ją za przedmiot ewentualnej krytyki i dyskusji. Cieszyłabym się, gdybyśmy na ten temat mogli porozmawiać.

*Bochum*

*IRMGARD PAHL*  
(przeł. Juliusz Zychowicz)

**Ks. Tarsycjusz Sinka CM**

## **Z DZIEJÓW KULTU ŚWIĘTEGO JÓZEFA W POLSCE**

Święty Józef, potomek Dawida, dziewiczy małżonek Maryi, żywiciel i opiekun Jezusa Chrystusa, cieszył się w Kościele kultem odzwierciedlającym jego ciche, bezpretensjonalne życie. Jak w życiu ziemskim był człowiekiem skromnym, pozostającym w cieniu Jezusa i Maryi, takim też pozostał w życiu Kościoła. Na terenie Polski kult jego rozwijał się podobnie. Nie pretendował do grupy świętych najbardziej czczonych.

## KULT LITURGICZNY

Kult liturgiczny św. Józefa sięga końca VIII w. i rozwijał się prawie równocześnie na Wschodzie i Zachodzie chrześcijańskim. Wschód nie znał osobnego święta obchodzonego ku czci św. Józefa. Obrządki wschodnie wspominały go w ostatnią niedzielę Adwentu razem z przodkami Jezusa, w Boże Narodzenie z Bogarodzą i Królami-Magami, w niedzielę po Bożym Narodzeniu z królem Dawidem i Jakubem Mniejszym. Zachód czcił św. Józefa osobnym świętem liturgicznym. Najstarsze ślady istnienia tego święta są w martyrologiach z końca VIII w., i w sakramentarzach z X wieku<sup>1</sup>.

W Polsce kult liturgiczny św. Józefa nie rozwijał się w oderwaniu od liturgii Kościoła powszechnego. Pojawił się w Polsce wraz z księgami liturgicznymi przywiezionymi przez misjonarzy. Najstarsza wzmianka tego kultu znajduje się w benedykcyjale pochodzącym prawdopodobnie z Regensburga, a używanym w katedrze wawelskiej od początku XII w. Księga ta zawiera tekst błogosławieństwa na uroczystość św. Józefa, „Żywiciela Pańskiego”<sup>2</sup>. Nie ma innych źródeł, które potwierdziłyby istnienie w Krakowie kultu św. Józefa w XII i XIII w. Dopiero z końca XIII w. pochodzi kalendarz liturgiczny premonstratensów wrocławskich, w którym zaznaczone jest święto św. Józefa. Księgi liturgiczne z XIV w. pod datą 19 marca zawierają notę kalendarzową „Joseph nutritor Domini”<sup>3</sup>. Dopiero msza-

---

<sup>1</sup> R. GAUTHIER, *Joseph (saint): Liturgie et documents pontificaux*. Dictionnaire de spiritualité, t. 8, Paris 1974, kol. 1316-1317.

<sup>2</sup> Archiwum Kapitulne na Wawelu, rkps 23; J.N. FIJAŁEK, *Księgi liturgiczne oraz święta i święci katedry wawelskiej z początku XII wieku*. Nova Polonia Sacra 1(1928) s. 350; F. BRACHA, *Kraków w blaskach kultu świętego Józefa*. Meteor 47(1975) s. 34.

<sup>3</sup> Do tego czasu księgi liturgiczne zawierały samą tylko notę kalendarzową o święcie, a posługiwano się formularzem wspólnym o wyznawcy, z własną kolektą, sekretą i modlitwą po Komunii. Do modlitw brewiarzowych włączano własną kolektę i niektóre czytania. Różne były daty obchodu uroczystości ku czci Oblubieńca NMP. Najczęściej był to 19 marca. Kapituła generalna serwitów w Orvieto (1324), następnie franciszkanów w Asyżu (1399) zarządziły w swoich zakonach świętowanie wspomnienia św. Józefa w dniu 19 marca. Sto lat później kapituła generalna karmelitów zaaprobowowała w 1498r. u siebie obchodzone już święto od lat.

ły z XV w. zawierają pełne formularze o „Żywicielu Pańskim”, a brewiarze modlitwy godzin kanonicznych.

Jak w całym Kościele, tak i w Polsce, do rozpowszechnienia się kultu św. Józefa w dużej mierze przyczyniły się rozporządzenia Stolicy Apostolskiej. Sykstus IV (+ 1484), franciszkanin, w 1480 r., święto 19 marca wprowadził w całym Kościele. Pius V (+ 1572) ujednolicone formularze własne na to święto wprowadził do brewiarza w 1568 i do mszału w 1570 r. Grzegorz XV (+ 1623) ogłosił je jako obowiązujące w 1621 r. Z obchodzonego lokalnie i niejako prywatnie stało się świętem oficjalnym w całym Kościele. W 1870 r. Pius IX (+ 1878) ogłosił św. Józefa Patronem Kościoła i jego święto 19 marca podniósł do rytu zdwojonego 1 klasy<sup>4</sup>.

Obok głównej uroczystości, obchodzonej 19 marca, przyjęły się w Polsce dalsze święta ku czci św. Józefa Oblubieńca NMP. Pierwszym z nich było święto Opieki św. Józefa, z własnym oficjum, wprowadzone najpierw przez karmelitów w Hiszpanii w połowie XVII wieku. Innocenty XI († 1689) przyznał je całemu zakonowi karmelitańskiemu w 1680 r. Za sprawą karmelitów bosych święto Opieki św. Józefa szybko przyjęło się w Polsce, bo już pod koniec XVII w. obchodzone było lokalnie w trzecią, niedzielę po Wielkanocy. Bractwa św. Józefa przyjęły je jako swoje święto patronalne. Święto to Pius IX zatwierdził w 1847 r. i polecił obchodzić w całym Kościele. Pius X († 1914) nadał mu ryt zdwojony 1 klasy z oktawą zwykłą. Gdy jednak Pius XII († 1958) ustanowił uroczystość Świętego Józefa Rzemieślnika, obchodzoną 1 maja, wtedy Święto Opieki św. Józefa zanikło<sup>5</sup>.

Następnym znanym w Polsce było święto Zaślubin św. Józefa z NMP. Wielkim propagatorem wprowadzenia tego święta do liturgii Kościoła był Jan Gerson († 1429), który około 1400 r. ułożył oficjum o tej tajemnicy. Jemu też przypisuje się fakt świętowania Zaślubin św. Józefa z NMP w niektórych parafiach Francji na początku XVI w. Paweł III

---

<sup>4</sup> K. BIAŁCZAK, *Kult liturgiczny świętego Józefa w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, Lublin 1976, s. 31-88; W. SCHENK, *Der liturgische Kult des hl. Joseph in Polen vom Mittelalter bis zum 17 Jh.* Estudios Josefinos 31(1977) s. 623-631; T. SINKA, *Kult Świętego Józefa w Polsce*. Studia Paradyskie 2(1987) s. 311-335.

<sup>5</sup> K. BIAŁCZAK, *Kult liturgiczny*, s. 76; C. GIL, *Z dziejów kultu świętego Józefa w prowincji polskiej karmelitów bosych*, w: *Józef z Nazaretu*, t.2, Kraków 1979, s. 233; B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa Oblubieńca NMP u Karmelitów Bosych w Krakowie*, Kraków 1981, s. 24.

(† 1549) zatwierdził je dla zakonu dominikanów. Karmelici zaczęli je obchodzić we Włoszech od 1678 r, a w całym zakonie za zezwoleniem Benedykta XIII († 1730) z oficjum J. Gersona. Papież ten wyznaczył datę obchodu na dzień 23 stycznia. W Polsce Święto Zaślubin św. Józefa z NMP wprowadzili i rozpowszechniali karmelici bosci od końca XVII w. Obok nich przyjęły je także inne zakony i diecezje. Święto to jednak nigdy nie zostało wpisane do kalendarza powszechnego. W końcu Pius X, w 1913 r. zniósł je w całym Kościele. Jedynie w zakonie karmelitów nadal trwało jako wspomnienie<sup>6</sup>.

Ponadto pojawiły się w Polsce dalsze święta obchodzone przez bractwa św. Józefa. Były to tzw. święta kwartalne. Należały do nich: 1/ święto oczekiwania narodzenia Pana Jezusa przez Maryję i Józefa, przypadające na ostatnią niedzielę Adwentu, 2/ święto ucieczki do Egiptu, obchodzone w niedzielę zapustną (przed Środą Popielcową), 3/ święto znalezienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni między uczonymi w prawie, przypadające na niedzielę białą (pierwszą po Wielkanocy), 4/ pamiątka śmierci św. Józefa, wspominana w trzecią niedzielę po wniebowzięciu NMP (po św. Bartłomieju). Święta te przypominały ważniejsze tajemnice z życia św. Józefa, związane z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa. Na ich obchód bractwa miały zgodę udzieloną im przez Klemensa IX († 1669)<sup>7</sup>.

Z kultem liturgicznym św. Józefa mają także związek zatwierdzone modlitwy: umieszczenie zawołania do św. Józefa w Litanii do Wszystkich Świętych (1726), umieszczenie jego imienia w modlitwie „A cunctis” (1815), zatwierdzenie wotywnego oficjum brewiarzowego na środy (1883), wprowadzenie modlitwy „Do ciebie, święty Józefie” do nabożeństw różańcowych (1889), zatwierdzenie własnej prefacji (1919) oraz wprowadzenie jego imienia do Kanonu Rzymskiego (1962) Wszystkie przyjęły się także w Polsce i dalej są odmawiane<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> K. BIAŁCZAK, *Kult liturgiczny*, s. 73; B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s. 25.

<sup>7</sup> (ARNOLDUS a Jesu Maria), *Jezus, Maryja, Jozef*. Septenna sacra to iest na siedem szrod o siedmiu radościach y boleściach nabożeństwo do mniemanego Oyca Słowa Przedwiecznego Syna Bożego Chrystusa Jezusa..., Wilno 1726, s. 108; T. SINKA, *Nabożeństwo ku czci świętego Józefa w Polsce*, w: *Józef z Nazaretu*, t.2, Kraków 1979, s. 215; B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s. 32.

<sup>8</sup> R. GAUTHIER, *Joseph*, kol. 1318.

## POBOŻNOŚĆ LUDOWA

Przez długi czas kult liturgiczny świętego Józefa pozostawał w kręgach duchowieństwa. Nie docierał początkowo do społeczeństwa katolickiego w Polsce. Praca apostołska w XI i XII w. była trudna z różnych względów, zwłaszcza z powodu reakcji pogańskiej. Pogaństwo ze swoimi tradycjami i obrzędami długo się jeszcze utrzymywało. Z tego czasu nie ma żadnej wiadomości o istnieniu parafii. Jedynymi kościołami parafialnymi były wówczas katedry biskupie, których było cztery. Zakony zaś z kościołami klasztorными dostępnymi dla wiernych, osiedlały się w Polsce dopiero pod koniec XII wieku<sup>9</sup>. Zanim Polska została objęta siecią kościołów parafialnych i klasztornych, upłynęło dużo czasu. Dlatego w oparciu o obecny stan badań nad kultem św. Józefa w Polsce, o jego obecności w kręgach ludu może być mowa dopiero w XVII wieku.

Trudno jest czcić świętego, którego się nie zna, a lud właśnie na przełomie XVI/XVII w. zaczął lepiej poznawać św. Józefa z lektury Pisma św. i Żywotów Świętych oraz z kazań, a także przez szukanie patrona pomagającego skutecznie. Doskonały polski przekład Pisma św. Jakuba Wujka z Wągrowca (+ 1597) zastąpił wszystkie inne wcześniejsze tłumaczenia. Dodatkową jego zaletą jest piękna polszczyzna<sup>10</sup>. Kto czytał Pismo św., temu postać biblijna św. Józefa, związana z Dzieciątkiem Jezus i Jego Matką nie była obca.

Popularne wówczas był również *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu* księdza Piotra Skargi († 1612), zawierające *Żywoł św. Jozefa Oblubieńca Matki Bożej z Pisma świętego wyłożone*. O poczytności *Żywotów Świętych* świadczy siedem wydań za życia autora i ponad trzydzieści po jego śmierci. Z kramików odpustowych i kiermaszowych, razem z przekładem Pisma św. i innymi poczytnymi pozycjami literatury katolickiej trafiły do chat wieśniaczych<sup>11</sup>.

Bardzo ważną rolę w kształtowaniu pobożności józefowej w Polsce odegrały kazania. Do znanych kaznodziejów, którzy pozostawili po sobie

---

<sup>9</sup> W. ABRAHAM, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 113, 145, 190-192.

<sup>10</sup> W. SMEREKA, *Biblijstka polska (wiek XVI-XVIII)*. *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t.2, Lublin 1975, s. 139-243.

<sup>11</sup> J. STARNAWSKI. *Nurt katolicki w literaturze polskiej*. *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t.2, Lublin 1975, s. 139-243.

kazania o świętym Józefie należy – Adam Opatowczyk († 1647) i Justyn Zapartowicz, zwany Miechowitą (+ 1670). Jezuiti obok ks. Piotra Skargi mieli jeszcze szereg innych wybitnych kaznodziejów, którzy od 1681 r. wydawali kazania o św. Józefie. Od połowy XVII do końca XVIII w. jezuiti wygłaszali kazania o św. Józefie w kolegiacie kaliskiej<sup>12</sup>. Również karmelici bosci od 1680 r. wydawali drukiem i wygłaszali kazania o św. Józefie podczas nabożeństw odprawianych ku jego czci<sup>13</sup>. Z XVIII w. znane są również nazwiska franciszkanów, paulinów, kanoników regularnych i księży diecezjalnych którzy wygłaszali kazania o św. Józefie w kolegiacie kaliskiej<sup>14</sup>. Lud chętnie słuchał dobrych kazań. „Gdzie znajdował się kaznodzieja lepszy, tam bywał większy nacisk ludu, tak że kościół objąć ich nie mógł”<sup>15</sup>.

Lud zbliżało do św. Józefa „szukanie skutecznej protekcji”<sup>16</sup> w wielorakich potrzebach. Wieki XVII i XVIII obfitowały w rozmaite klęski, jak wojny ze Szwecją, Rosją, Turcją, Kozaczyzną, rokosze<sup>17</sup>, i związane z nimi rekwizycje, zniszczenia, rabunki, epidemie, pożary, nieurodzaże<sup>18</sup>. Nic więc dziwnego, że umęczony lud szukał pomocy w modlitwie o odwrócenie klęsk. W swojej ucieczce do Boga szukał pośredników i opiekunów<sup>19</sup>. W tym czasie, za świętą Teresą od Jezusa († 1582), zakony karmelitańskie przedstawiały św. Józefa jako skutecznego protektora u Boga w każdej potrzebie<sup>20</sup>. Nadzieja ta szybko przenikała społeczeństwo polskie i przysparzała świętemu Józefowi czcicieli. W ten sposób pobożność

---

<sup>12</sup> B. NATOŃSKI, *Dzieje kultu świętego Józefa w zakonie jezuitów w Polsce 1564-1979*, w: F.L. FILAS, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979, s. 377-382.

<sup>13</sup> J.B. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s. 112-115.

<sup>14</sup> S.J. KŁOSSOWSKI, *Cuda y laski za przyczyną y wezwaniem Mniemanego Ojca Jezusowego Jozefa Świętego przy obrazie tegoż Świętego Patriarchy w Kolegiacie Kaliskiej... miłościwie uczynione...* Kalisz 1780, s. 390-494.

<sup>15</sup> J. KITOWICZ, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1951, s. 19-21.

<sup>16</sup> (ARNOLDUS a Jesu Maria), *Septenna sacra...*, Berdyczów 1761, s. 64.

<sup>17</sup> Z. WÓJCIK, *Międzynarodowe położenie Rzeczypospolitej*, w: *Polska XVII wieku*, red. J. Tazbir, Warszawa 1969, s. 14-28.

<sup>18</sup> B. BARANOWSKI, *Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1974, s. 238-247.

<sup>19</sup> J. BYSTRON, *Etnografia Polski*, Poznań 1947, s. 139.

<sup>20</sup> TERESA OD JEZUSA, *Dziela*, t. 1, Kraków 1962, s. 104-106.

józefowa różnymi drogami docierała do ludu. Gdy tylko tam się zadomowiła, zaczęła się uzewnętrzniać. Do zewnętrznych przejawów pobożności józefowej w Polsce należą: nadawanie na chrzcie imienia Józef, wnoszenie świątyń pod jego wezwaniem, kult obrazów, połączony nieraz z ruchem pielgrzymkowym i zakładanie bractw św. Józefa.

Z imieniem Józef nadawanym na chrzcie św. spotykamy się sporadycznie od XIII wieku<sup>21</sup>. Częściej zaczyna występować dopiero od XVI w., a najczęściej w XVIII wieku<sup>22</sup>. Częstotliwość nadawania imienia Józef miała związek ze wzrostem jego kultu. W XVIII w. niewątpliwy wpływ miała kanonizacja w 1767 r. dwóch Józefów: św. Józefa Kalasantego († 1648), założyciela zakonu pijarów oraz św. Józefa z Kupertynu († 1663), franciszkanina. Obydwa zakony miały w Polsce liczne klasztory o znacznym wpływie na życie religijne Polaków<sup>23</sup>.

Najstarsze kościoły pod wezwaniem św. Józefa zbudowano w Polsce w Kargowie Kieleckim (XIV w.), w Gdańsku (1454)<sup>24</sup>, we Wrocławiu (1481)<sup>25</sup>. Najwięcej kościołów poświęcono św. Józefowi w XVII i XVIII<sup>26</sup> wieku z których dużą część zbudowali karmelici<sup>27</sup>.

W XVII w. w kościołach zaczęły się pojawiać ołtarze, a w mieszkaniach obrazy św. Józefa<sup>28</sup>. Niektóre z nich zasłynęły z licznych łask i cudów, i stały się celem pielgrzymek wiernych jego czcicieli. Jednym z nich jest cudowny obraz w kolegiacie kaliskiej. Pochodzi on z połowy XVII w. i przedstawia św. Józefa w gronie św. Rodziny, z którą wiąże się jego wielkość. Po przeprowadzeniu badań kanonicznych, papież Pius VI († 1799) wydał w 1783 r. dekret koronacyjny i sam ukoronował w Rzymie wierną kopię Obrazu Kaliskiego. Obrzędu koronacyjnego w Kaliszu doko-

---

<sup>21</sup> *Słownik staropolskich nazw osobowych*, red. W. Taszycki, 4/1, Wrocław 1974, s. 167; W. SCHENK, *Der liturgische Kult*, s. 628.

<sup>22</sup> J. BYSTROŃ, *Księga imion w Polsce używanych*, Warszawa 1938, s. 17-19, 221-223; J. BIENIARZ, *L'essor du culte de saint Joseph en Pologne du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. *Estudios Josefinos* 31 (1977) s. 677-683.

<sup>23</sup> W. SCHENK, *Der liturgische Kult*, s. 629.

<sup>24</sup> *Kościoły w Polsce odbudowane i wybudowane w 1945-1965*, Warszawa 1966, s. 222, 241.

<sup>25</sup> W. SCHENK, *Der liturgische Kult*, s. 628.

<sup>26</sup> J. BIENIARZ, *L'essor du culte*, s. 628; N. V. LUTTEROTTI, *Abtei Grüssau*, . Grüssau 1930, s. 55.

<sup>27</sup> C. GIL, *Z dziejów kultu*, s. 235-248.

<sup>28</sup> J. BIENIARZ, *L'essor du culte*, s. 683.

nał w 1796 roku Michał Kosmowski z Gniezna, po zakończeniu odbudowy kolegiaty<sup>29</sup>.

Łaskami słynący obraz św. Józefa w wielkim ołtarzu kościoła sióstr bernardynek w Krakowie przywiózł z Rzymu bp Jakub Zadzik w 1625 r. Otrzymał go od Urbana VIII (+ 1644) z poleceniem zbudowania mu kościoła. Obraz przedstawia Opiekuna św. Rodziny, prowadzącego za rękę małego Jezusa niosącego kosz z narzędziami ciesielskimi. Mieszkańcy Krakowa i okolic często składali mu w tym kościele szczególną cześć i wypraszały u Boga wiele łask za jego przyczyną<sup>30</sup>.

Mieszkańcy Krakowa zmęczeni nieszczęściami, zwrócili się do św. Józefa z prośbą o opiekę<sup>31</sup>. Prośby swoje, składali u stóp jego ołtarza nie tylko w kościele bernardynek, ale nade wszystko w kościele karmelitów bosych na Podzamczu. Znajdował się tam obraz św. Józefa namalowany przez brata Łukasza od świętego Karola († 1682). W 1714 r. Rada Miasta Krakowa jednogłośnie obrała św. Józefa na swojego patrona i opiekuna. Biskup Kazimierz Łubieński († 1719) poparł ten wybór i wyjednał u papieża Klemensa XI (+ 1721) przywilej patronatu św. Józefa nad Krakowem. Obraz Patrona Miasta Krakowa przeniesiono w uroczystej procesji z kościoła mariackiego do kościoła św. Michała Arch. i św. Józefa, umieszczając go na swoim miejscu<sup>32</sup>. Obecnie obraz ten znajduje się w kościele karmelitów bosych przy ulicy Rakowickiej. Tam w 1985 r. mieszkańcy Krakowa z kardynałem Franciszkiem Macharskim na czele oddali się ponownie w opiekę swojemu Patronowi<sup>33</sup>.

Do różnych bractw<sup>34</sup> które „z dawna do Polski sprowadzone były w wielkim szacunku”, w XVII w. doszło Bractwo Opieki Świętego Józefa

---

<sup>29</sup> W. HANC, *Kult świętego Józefa w kaliskim sanktuarium w wieku XVII*. Ateum Kapłańskie 78(1986) s. 250-261.

<sup>30</sup> R. GUSTAW, *Klasztor i kościół świętego Józefa SS. Bernardynek w Krakowie 1646-1946*, Kraków 1947, s. 38.

<sup>31</sup> B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s.133-138; F. BRACHA, *Kraków w blaskach*, s. 34-35.

<sup>32</sup> F. BRACHA, *Święty Józef szczególnym patronem miasta Krakowa*. Ateum Kapłańskie 71(1978) s. 83; B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s. 139-156.

<sup>33</sup> T.S. KAPUSTA, *Święty Józef mistrzem naszej modlitwy*, Kraków 1986, s. 5-6.

<sup>34</sup> B. KUMOR, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*. Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, t. 1, s. 503-541.

jako uprzywilejowane i cieszące się wielką, popularnością<sup>35</sup> Pierwsze bractwo św. Józefa założone zostało w Krakowie w 1660 r. przy kościele bernardynek i przetrwało tam do 1794 r.<sup>36</sup> Wśród jego członków widnieją nazwiska biskupów, wojewodów, kasztelanów, szlachty, mieszczan, zakonników i zakonnice<sup>37</sup>. Taki skład osobowy był możliwy dzięki demokratycznej strukturze bractw, która umożliwiała rekrutację swoich członków ze wszystkich warstw społecznych<sup>38</sup>. Bractwa św. Józefa rozpowszechniali przede wszystkim karmelici bosi, począwszy od założenia w Krakowie w 1669 r. bractwa przy swoim kościele na Podzamczu. Oni też byli ich kierownikami i opiekunami duchownymi<sup>39</sup>. Głównym celem bractw św. Józefa było szerzenie jego kultu, naśladowanie jego cnót i zapewnienie sobie jego opieki, zwłaszcza na godzinę śmierci<sup>40</sup>. W XIX i pierwszej połowie XX w. bractwa św. Józefa ciągle należały do najbardziej rozpowszechnionych<sup>41</sup>.

## NABOŻEŃSTWA

Nabożeństwa ku czci Świętych odprawiano w miastach i na wioskach. W miastach odprawiano je uroczyście „z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, z kazaniami i procesją wewnątrz kościoła. Schodzili się na nie gromadnie prawowierni obojej płci, a nawet wielcy panowie i panie”. Na wioskach zaś lud schodził się razem z dziedzicami czy szlachtą na „nabożeństwa, pospolicie z litaniiów różnych i pieśni tudzież z modlitw złożone”. Odprawiano je zwykle wieczorami. Gdy szlachcic nie miał swojego kapelana, „tedy sam z domownikami swymi nabożeństwo wieczorne odprawował”. Uczestniczyła w nich także czeladź i wszyscy wolni w tym

---

<sup>35</sup> J. KITOWICZ, *Opis obyczajów*, s. 37-38. Początki bractwa św. Józefa w Kościele powszechnym sięgają XIV w. (R. Gauthier).

<sup>36</sup> R. GUSTAW, *Klasztor i kościół św. Józefa*, s. 95.

<sup>37</sup> Archiwum SS. Bernardynek, rkps sygn. 165: „Album confraternitatis Sancti Joseph” (ok. 1660-1794); cyt. za R. Gustaw, *Klasztor i kościół*, s. 95.

<sup>38</sup> B. KUMOR, *Kościelne stowarzyszenia*, s. 510.

<sup>39</sup> B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s. 27-35.

<sup>40</sup> *Ustawy Bractwa Świętego Józefa Oblubieńca NMP*, Poznań 1870.

<sup>41</sup> C. STRZESZEWSKI, *Kościół a zagadnienia społeczno-gospodarcze. Księga tyśiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 3, s. 397.

czasie od pracy<sup>42</sup>. W skład nabożeństw wchodziły zatem litanie, pieśni i różne modlitwy, od krótkich wezwań aż do różańca i godzinek.

Wielka ilość litanii do św. Józefa pochodzi z końca XVI i XVII w. W Polsce znane były od połowy XVII wieku w różnych wersjach, np. „Litania do św. Józefa z Pisma świętego”, „Litania do św. Józefa z Ojców Kościoła”, „Litania do św. Józefa”. Wezwania litanijne są prostym streszczeniem życia oraz zasług św. Józefa widzianego zawsze w ścisłym związku z Maryją. Litanię obecnie używaną zatwierdził św. Pius X, w 1909 roku<sup>43</sup>.

Godzinki o św. Józefie, wzorowane na godzinach kanonicznych, znane były w Polsce od pierwszej połowy XVII w. Najstarsza ich wersja *Officium Iozepha S. Patryarchy y Oblubienca Nayswiętszey Panny* została wydrukowana w Krakowie w 1624 r., dalsze wydania ukazywały się w latach 1637, 1645, 1689. Od 1687 r. ukazywały się inne odmiany godzinek, np. „O Zaślubinach świętego Józefa”, „Na uroczystość Opieki świętego Józefa”, „Na tajemnicę ucieczki świętego Józefa z Jezusem i Maryją do Egiptu”<sup>44</sup>

Różaniec do św. Józefa rozwijał się na Zachodzie w XVII w. (pierwszy w Kolonii w 1644 r.). W Polsce przyjmował się z trudnościami w środowiskach karmelitańskich. Składał się z dwóch części. Każda z nich miała siedem dziesiątków ku uczczeniu siedmiu boleści i siedmiu radości św. Józefa. W XVIII w. różaniec ten znany był już w różnych odmianach. Ich sposób odmawiania podawały, modlitewniki. Niektóre odmiany nazywano koronką do św. Józefa<sup>45</sup>.

Pieśni nabożne ku czci św. Józefa w języku polskim pojawiły się w XVII w. Śpiewano je w ramach nabożeństw o charakterze bardziej uroczystym. Były wśród nich tłumaczenia, zwłaszcza hymnów łacińskich z oficjum brewiarzowego, lecz rosła też ich twórczość rodzima, najliczniej w XVIII w. Pod względem treści stanowią one syntezę nauki o św. Józefie

---

<sup>42</sup> J. KITOWICZ, *Opis obyczajów*, s. 19-21; J. BYSTROŃ, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t.1, Kraków 1960, s. 297-298.

<sup>43</sup> R. GAUTHIER, *Litania o świętym Józefie w XVII wieku*. Ateneum Kapłańskie 38(1986) s. 310-315; T. SINKA, *Litania do świętego Józefa, historia i propozycje*. Studia Józefologiczne 1(1989) s. 83-87. Święte Oficjum dekretem z 1601 r. ustaliło, że należy używać litanii zatwierdzonych przez Kościół. Odmawianie różnych litanii do św. Józefa podczas nabożeństw wychodziło zatem poza tę zasadę.

<sup>44</sup> B.J. WANAT, *Kult świętego Józefa*, s. 124; T. SINKA, *Nabożeństwa ku czci świętego Józefa w Polsce*, s. 218.

<sup>45</sup> C. GIL, *Z dziejów kultu*, s. 258; T. SINKA, *Kult św. Józefa*, s. 333.

opartej na Piśmie św., Tradycji i dorobku teologów. Śpiewając je lud po-  
głębiał równocześnie swoje wiadomości o Żywicielu Pańskim<sup>46</sup>.

Różne modlitwy do św. Józefa, przeznaczone do prywatnego odmawiania i dostosowane do nabożeństw znajdują się w modlitewnikach. Od XVII w. ukazywały się modlitewniki w całości poświęcone Oblubieńcowi Najśw. Maryi Panny<sup>47</sup>. W swojej treści modlitwy te zawierają wyrazy czci i podziwu dla Opiekuna Jezusowego i Jego Matki. Czciicielom pomagały i nadal pomagają wyrazić mu swoją cześć i miłość, jako szczególnemu patronowi i opiekunowi. Ukazują go także jako niezawodnego orędownika u Boga w każdej potrzebie. Widzą w nim również wzór życia związanego z Jezusem na co dzień.

Wszystkie wyliczone formy modlitewne wchodziły w skład nabożeństw bardziej rozbudowanych, odprawianych dla uczczenia ważniejszych tajemnic z życia św. Józefa, który wraz z Maryją zaangażowany był w dzieło zbawcze Chrystusa, przede wszystkim przez swoje cierpienia.

Najstarszym z tych nabożeństw była septenna odprawiana ku uczczeniu siedmiu boleści i siedmiu radości św. Józefa przez siedem kolejnych śród. Septenna znana jest w Polsce od końca XVII w., propagowana i pielęgnowana przez bractwa św. Józefa, pod okiem zakonów karmelitańskich<sup>48</sup>. Nabożeństwo to przetrwało do naszych czasów<sup>49</sup>. Początkowo miało ono charakter prywatny, błagalny, odprawiane w celu uzyskania od Boga potrzebnej łaski dla duszy i ciała, za pośrednictwem św. Józefa.

---

<sup>46</sup> T. SINKA, *Najstarsze polskie pieśni nabożne ku czci świętego Józefa*. Gorzowskie Wiadomości Kościelne 19(1976) s. 330-338.

<sup>47</sup> (ARNOLDUS a Jesu Maria), *Jezus, Maryja, Jozef. Septenna sacra to iest na siedem szrod o siedmiu radościach y boleściach nabożeństwo do mniemanego Oycy Słowa Przedwiecznego Syna Bożego Chrystusa Jezusa...*, Kraków 1687; dalsze wydania: Wilno 1726, Warszawa 1741, Lwów 1761, Berdyczów 1761. Arnoldus a Jesu Maria to Kasper Melczerowicz (†1707), K.J. FURMANIK, *Księga zmarłych karmelitów bosych w Polsce, na Litwie i Rusi*, Czerna 1975 (maszynopis); do najnowszych należą: *Idźcie do Józefa*, modlitewnik, Kraków 1982; *Świętego Józefa pieśnią wysławiajmy*, Tarnów 1983.

<sup>48</sup> (ARNOLDUS a Jesu Maria), *Septenna sacra...*, Wilno 1726, k. A2, także dalsze wydania.

<sup>49</sup> *Święty Józef Oblubieniec Bogarodzicy*. – Nabożeństwo na miesiąc marzec, Wieluń 1910, s. 288; *Szczęśliwy kto sobie Patrona świętego Józefa ma za Opiekuna*. – Książeczka ku czci św. Józefa. Nowenna, septenna, godzinki, modlitwy i pieśni ku czci świętego Józefa, Kraków 1935, s. 37.

W XVIII w. septenna przybrała formę uroczystą, odprowadzaną jako przygotowanie na zbliżające się święto obchodzone ku jego czci.

Nowenna do św. Józefa była ulubionym nabożeństwem w krajach katolickich w XVII w. W Polsce od połowy XVIII w. propagowały ją zakony karmelitańskie<sup>50</sup>. Nowennę odprowadzano przez dziewięć kolejnych dni, najczęściej w kościołach karmelitańskich, jako przygotowanie czcicieli św. Józefa na pobożny obchód jego święta. W poszczególne dni nowenny nabożeństwo rozpoczynano wystawieniem Najświętszego Sakramentu, potem następowała czytanka o św. Józefie, litanie z modlitwami, dziewięć Ojciec nasz, Zdrowia i Chwała Ojcu, suplikacje i błogosławieństwo Najśw. Sakramentem<sup>51</sup>. Do połowy XIX wieku nowennę do św. Józefa często zamieszczano w różnych książeczkach do nabożeństwa.

W 1810 r. zapoczątkowane zostało w Rzymie nowe nabożeństwo do św. Józefa, odprowadzane przez trzydzieści jeden dni, w miesiącu marcu<sup>52</sup>. Marzec został miesiącem św. Józefa ze względu na jego główną uroczystość przypadającą w tym miesiącu. Nabożeństwo to polecał papież Pius IX († 1878), wskazując na nabożeństwa majowe i czerwcowe jako wzorzec dla nabożeństw marcowych. Wnet zaczęto we Włoszech pisać czytanki na nabożeństwa marcowe. Przetłumaczono je na język polski<sup>53</sup>. Nabożeństwo to rozpoczynano wystawieniem Najśw. Sakramentu, śpiewano litanie, słuchano czytanki, śpiewano pieśni i kończono je błogosławieństwem Najśw. Sakramentem<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> *Nowenna z cudzych krajów do Polski przyniesiona albo sposób na dziewięć dniowego nabożeństwa do mniemanego oycy y opiekuna Pana Jezusa S. Józefa*, Lublin 1724; dalsze wydania: Berdyczów 1761, s. 224, Berdyczów 1770.

<sup>51</sup> *Nowenna z cudzych krajów...*, Berdyczów 1770, s.1-4; *Szczęśliwy kto sobie Patrona*, 224.

<sup>52</sup> R. GAUTHIER, *Joseph*, kol. 1313.

<sup>53</sup> *Chwała Świętego Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny i Mniemanego Ojca Jezusa Chrystusa w trzydziestu i jeden rozprawach, z dodatkiem niektórych ćwiczeń pobożnych...*, w Rzymie 1829 roku po włosku wydane, a teraz na użytek wiernych na język polski przełożone, Kraków 1842.

<sup>54</sup> S. ULANIECKI, *Miesiąc S. Józefa Oblubieńca Niepokalanej Dziewicy i Patrona Kościoła Katolickiego*, Kraków 1898, s. 3-6; W. MROWIŃSKI, *Miesiąc marzec z przykładami poświęcony czci świętego Józefa*, Kraków 1906.

Nabożeństwo odprawiane we wszystkie środy powstało w XVII w. i wywodzi się z klasztoru benedyktynów Chalon we Francji<sup>55</sup>. W Polsce znane jest od XVIII w. i praktykowane przez bractwa św. Józefa. Ks. Jędrzej Kitowicz wspomina posty środowe dla uczczenia św. Józefa: „Najpryncypalniejszy był post prywatny w środę; ten dzień bardzo wielką miał czcicielów swoich frekwencją, ponieważ był od dwóch bractw uprzywilejowanym, od Bractwa Szkaplerza i od Bractwa Opieki Świętego Józefa”<sup>56</sup>. Członkowie bractw i inni czciciele św. Józefa gromadzili się w środy rano na uroczystą mszę wotywną o św. Józefie, a wieczorem na nabożeństwo z litaniami, pieśniami i procesją z figurą, św. Józefa, śpiewając „Szczęśliwy, kto sobie Patrona”<sup>57</sup>. W 1920 r. Benedykt XV zalecał to nabożeństwo w ciężkich, powojennych czasach. Dziś jeszcze można spotkać to nabożeństwo w niektórych zakonach i zgromadzeniach pielęgnyjących kult św. Józefa.

Nabożeństwo codzienne ma charakter prywatny. Każdy czciciel św. Józefa może dobierać sobie dowolnie modlitwy i ćwiczenia duchowne, posługując się książeczką do nabożeństwa. Od XVII w. każda książeczka do nabożeństwa zawiera jedną lub więcej modlitw do św. Józefa. W niektórych można nawet znaleźć tytuł: „Nabożeństwo codzienne do świętego Józefa”<sup>58</sup>.

Nabożeństwo nieustającej czci św. Józefa, znane jest w Kościele od połowy XIX w. Od 1854 r. praktykowane było w Mediolanie. W Polsce propagował je m.in. ks. Maryański na łamach redagowanego przez siebie czasopisma *Promotor kultu świętego Józefa*. Papież Pius IX już w latach 1856 i 1861 zachęcał katolików do nieustającej czci św. Józefa. Jego czciciele obierają sobie dowolny dzień i poświęcają jego czci. W dniu tym biorą udział we Mszy świętej, przyjmują Komunię św., potem starają się spełniać dobre uczynki, kwadrans poświęcają rozważaniu cierpień św. Józefa, często łączą się z nim myślą, zadają sobie jakieś umartwienie, częściej się

---

<sup>55</sup> R. GAUTHIER, *Joseph*, kol. 1312; M. MESCHLER, *Święty Józef w życiu Chrystusa i w życiu Kościoła*, Poznań 1913, s. 124.

<sup>56</sup> J. KITOWICZ, *Opis obyczajów*, s. 37.

<sup>57</sup> *Msza święta i Nowenna na cześć Piastuna Jezusowego Oblubieńca Najświętszej Panny Maryi Świętego Józefa oraz nabożeństwo i odpusty dla wszystkich, którzy się wpisali lub wpisać pragną do Bractwa S. Józefa*, Lwów 1864, s. 112; *Święty Józef wzór nasz i Opiekun*, Kraków 1939, s. 166; BENEDYKT XV, *Bonum sane*, w: F.L. FILAS, *Święty Józef*, s. 437.

<sup>58</sup> *Msza święta i Nowenna*, s. 70.

modlą i odpowiadają nawiedzenie Najświętszego Sakramentu. Większa ilość takich ludzi daje w wyniku nieustającą cześć św. Józefowi zwłaszcza, gdy działają w sposób zorganizowany dla utrzymania ciągłości tej praktyki<sup>59</sup>.

## ŚWIĘTA A NABOŻEŃSTWA

Wszystkie święta obchodzone ku czci św. Józefa, zarówno liturgiczne, ogólnokościelne, jak również lokalne, brackie, ukazywały wiernym ważniejsze tajemnice z jego życia. Główna uroczystość (19 marca) ukazywała św. Józefa jako Oblubieńca NMP i Żywiciela Pańskiego. Pozostałe święta kazały wiernym rozważać tajemnicę jego zaślubin z NMP, tajemnicę oczekiwania narodzenia się Zbawiciela, tajemnicę ucieczki do Egiptu, tajemnicę szukania i znalezienia dwunastoletniego Jezusa, tajemnicę jego śmierci w obecności Jezusa i Maryi, oraz tajemnicę jego opieki nad Kościołem Jezusowym.

Treść świątecznych i wotywnych formularzy mszalnych ubogacały nabożeństwa, które pobożność ludowa dostosowała do obchodzonych świąt. I tak powstały: „Nabożeństwo na Uroczystość Zaślubin Józefa S. z NMP”, „Nabożeństwo na tajemnicę oczekiwania Narodzenia Pana Jezusa”, „Nabożeństwo na tajemnicę ucieczki świętego Józefa z Panem Jezusem do Egiptu”, „Nabożeństwo na tajemnicę Znalezienia między Doktorami Pana Jezusa”, „Nabożeństwo na pamiątkę szczęśliwego skonania świętego Józefa”, „Nabożeństwo na Uroczystość Opieki świętego Józefa”, „Nabożeństwo na Uroczystość świętego Józefa którą Kościół święty obchodzi 19 marca”. Każde z tych nabożeństw miało swoją własną wersję godziniek, litanii, rozważań, modlitw i pieśni<sup>60</sup>.

Związek nabożeństw ze świętami znany był ks. J. Kitowiczowi w XVIII w. Píše o tym następująco: „w znacznym używaniu były nowenny, septenny i quindenny poprzedzające albo też następujące po pewnych świętach do jakiegoś świętego, na zjednanie sobie łaski Bożej przez przyczynę tego Świętego”<sup>61</sup>. Istnienie takiego zwyczaju w odniesieniu do św. Józefa w XVIII w. potwierdza ks. Stanisław Józef Kłossowski: „To nabo-

---

<sup>59</sup> *Nabożeństwo nieustającej czci świętego Józefa*, Tarnów (maszynopis sióstr józefitek); T. SINKA, *Nabożeństwa ku czci św. Józefa*, s. 213-228.

<sup>60</sup> *Septenna czyli siedmiorakie nabożeństwo*, (Berdyczów 1761) s. 15,33,45,56,64,82,116,275-292.

<sup>61</sup> J. KITOWICZ, *Opis obyczajów*, s. 38.

żeństwo /septenna/ uroczyste odprawuje się przez siedem śród poprzedzających święto Patriarchy Józefa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, z wotywą o tymże Świętym, z kazaniem, z odpustem zupełnym”<sup>62</sup>. Według modlitewników z XVIII w. septennę odprawiano również przez siedem kolejnych dni przed lub po święcie. Nowennę natomiast odprawiano zawsze przed świętem, jako przygotowanie duchowe. Wszystkie nabożeństwa stanowiące niejako oprawę danego święta miały charakter uroczysty. Odprawiano je z wystawieniem Najśw. Sakramentu, z kazaniem i procesją. W samo święto, w kościele mocno oświetlonym wielką ilością świec i bogato przybranym w kwiaty, śpiewano godzinki o św. Józefie. Potem zaproszony gość celebrował uroczystą sumę. Również gość wygłaszał świąteczne kazanie. Po sumie odbywała się procesja z Najśw. Sakramentem. Ponadto, stosownie do możliwości zapraszano kapelę dla nadania uroczystości oprawy muzycznej.

Z pewnością bractwa wraz z kręgami czcicieli św. Józefa przyczyniali się przez swoje liczne nabożeństwa do wzrostu pobożności w społeczeństwie polskim. Notowano np. wzrost liczby przystępujących do Komunii św.<sup>63</sup>. Nabożeństwa brackie można zaliczyć do udanych form duszpasterzowania. Z udziałem w nabożeństwach łączono bowiem spowiedź, Komunię świętą, udział we Mszy świętej, a także post i umartwienie wybrane w porozumieniu ze spowiednikiem, jałmużnę i inne dobre uczynki oraz nawiedzenia Najśw. Sakramentu, częstszą modlitwę i rozważania cnót św. Józefa. Wszystko to należało spełniać „z żywą wiarą, mocną nadzieją, gorącą miłością i należną pokorą”<sup>64</sup>. Tak odprawiane nabożeństwa były dobrą szkołą pobożności i musiały owocować w duszach uczestników. W ciągu ostatniego stulecia pobożność józefowa znacznie ostygła lecz rośnie w Kościele zainteresowanie osobą Żywiciela Pańskiego od strony bliższej, patrystycznej, teologicznej, co idzie w parze z budzeniem się od nowa kultu św. Józefa.

## PODBUDOWA DOKTRYNALNA

Podbudową, doktrynalną kultu św. Józefa zajęły się ośrodki studiów józefologicznych: Valladolid z czasopismem specjalistycznym *Estudios*

---

<sup>62</sup> S.J. KŁOSSOWSKI, *Trojaki nabożeństwo*, s. 114.

<sup>63</sup> Kronika. Promotor kultu św. Józefa 2(1871) s. 53, 3(1872) s. 38-40.

<sup>64</sup> Septenna z 1726, k. A2.

*Josefinos* (od 1947), Montreal z *Cahiers de Joséphologie* (od 1953), Viterbo, Mediolan i Rzym z *Vita Giuseppeina* (od 1952), do których dołączyły się Meksyk i Belgia (Lowanium), a od 1969 r. także Polska. Śmiałą myśl utworzenia Polskiego Studium Józefologicznego, przy sanktuarium św. Józefa w Kaliszu rzucił ordynariusz włocławski, ks. bp Antoni Pawłowski. Myśl tę zrealizował jego następca ks. bp Jan Zaręba w 1969 r. Studium temu powierzono pogłębianie doktrynalne podstaw kultu św. Józefa na naszym gruncie. Ma ono charakter ogólnokrajowy i międzydyscyplinarny, gdyż w jego skład wchodzi specjalisci z całej Polski, reprezentujący nauki biblijne i patrystyczne, teologię systematyczną i praktyczną, doktryny historyczne i społeczne, a także rzeczoznawcy z zakresu sztuki i muzyki kościelnej. Z zakresu tych dziedzin na sympozjach corocznych w Kaliszu wygłoszono około 200 referatów. Opublikowano sporo artykułów na łamach różnych czasopism, zwłaszcza w „Ateneum Kapłańskim”. Powstało też czasopismo specjalistyczne *Studia Józefologiczne*, które ma publikować, a tym samym dokumentować dorobek Studium. Pierwszy numer ukazał się w 1989 r. Wydano w formie książki trzy serie czytanek na nabożeństwa marcowe *Patron doskonały* ks. Lucjana Strady oraz *Rozważania o świętym Józefie* ks. Zenona Kalinowskiego, a także tłumaczenia z języków obcych F. Filasa, B. Marteleeta, J. Galota, R. Gauthier, w ramach wzajemnej współpracy z ośrodkami zagranicznymi. Polskie Studium Józefologiczne utrzymuje więź z zagranicznymi ośrodkami badawczymi zwłaszcza z okazji sympozjów krajowych i międzynarodowych<sup>65</sup>.

Budzenie się w naszych czasach nabożeństwa do św. Józefa jest jakimś znakiem czasu. Wskazuje na aktualność tego kultu dla współczesnego świata. Świat potrzebuje wzoru wiary, nadziei i służenia bliźniemu.

Kraków

KS. TARSYCJUSZ SINKA CM

---

<sup>65</sup> S. RUMIŃSKI, *Wprowadzenie. Józef z Nazaretu*, t.1, Kraków 1979, s. 5-19; W. HANC, *Polskie Studium Józefologiczne*, *Studia Józefologiczne* 1(1989) s. 9-23.

**Ks. Mieczysław Mikołajczak**

## **POWTÓRNE OPĘTANIE OCZYSZCZONEGO (ŁK 11,24-26)**

### **1. WPROWADZENIE**

Przy pewnej okazji Jezus wyrzucił demona (Łk 11,14). Niektórzy ze świadków tego wydarzenia (11,15) uznali, że moc sprawowania egzorcyzmów otrzymał on od Belzebuba. W odpowiedzi Jezusa (11,17-26) na taką interpretację wydarzenia wśród kilku punktów znajduje się historia o demonie, który powraca wraz z siedmioma innymi, gorszymi demonami i ponownie opanowuje człowieka.

Dominująca i zwyczajowa interpretacja historii o ponownie opętanym człowieku służy podkreśleniu wszechpotężnego działania zbawczego Jezusa<sup>1</sup> oraz ukazują, że istnieje duże prawdopodobieństwo ponownego opanowania człowieka przez demona, jeżeli nie zastąpi on owego demona wiarą w Jezusa<sup>2</sup>, w innym wypadku zostaje poddany niszczyielskiej mocy zła, której uosobieniem jest Belzebub<sup>3</sup>. Klucz do takiej interpretacji ww. 24-26 kryje się w pojmowaniu imiesłówów, które opisują człowieka uwolnionego z pierwszego opętania: *sesaromenon kai kekosmemenon* (w. 25). To znaczy, że Jezus przez egzorcyzm oczyścił i uporządkował życie człowieka<sup>4</sup>; jeżeli potem człowiek nie będzie pokutował i nie uwierzy, stanie się bardzo podatny na ponowne opętanie. Według takiej interpretacji historia<sup>5</sup> ukazuje swoje znaczenie jako moralne i staje się delikatną zachętą do

---

<sup>1</sup> H.H. LANGKAMMER, *Demon*, w: *Słownik biblijny*, Katowice 1982, 43.

<sup>2</sup> Por. G. HAHN, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 2, Breslau 1894, 116; A. LOISY, *L'Evangile selon Luc*, Paris 1924, 324; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Goettingen <sup>6</sup> 1962, 196; O. DA SPINETOLI, *Luca*, Assisi 1982, 404; E. LA VERDIERE, *Luke*, Dublin 1984, 163; C. TALBERT, *Reading Luke*, New York 1986, 138; L. SABOURIN, *L'Evangile de Luc*, Rome 1985, 236; J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, Garden City, NY 1985, 924-925; C.F. EVANS, *Saint Luke*, London 1990.

<sup>3</sup> H.H. LANGKAMMER, *Demon*, 43.

<sup>4</sup> Por. W. BAUER, *A Greek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1952, *kosemo*, 445.

<sup>5</sup> I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, 480; FITZMYER, *Gospel*, 924.

wiary dla tych, którzy doświadczyli cudownych skutków egzorcyzmu. Krótko mówiąc, cud staje się wezwaniem do wiary, do zaangażowania<sup>6</sup>.

## 2. NEGATYWNE IMPLIKACJE *SESAROMENON KAI KEKOSMEMENON*

Czy podana przed chwilą interpretacja zadowala nas? Zmuszeni przyjąć negatywne implikacje *sesaromenon kai kekosmemenon*, odczuwamy pewną dozę rozczarowania. Dlaczego słowa te miałyby oznaczać nie tylko oczyszczenie i uporządkowanie, ale także opustoszenie, pozostawanie bez Jezusa? Mateusz (12,44) ze swoim dodatkiem *scholazonta* rzeczywiście sugeruje pustkę, ale tutaj mamy do czynienia z Łukaszem, który nie umieszcza tego słowa<sup>7</sup>.

Można zasugerować, że skoro człowiek zostaje rzeczywiście ponownie opętany, to nie charakteryzował go stan duszy wymagany do sprze-ciwienia się ponownemu opętaniu<sup>8</sup> – a stan duszy, w którym mógłby sprze-ciwić się ponownemu opętaniu to wiara w Jezusa. Przyjąwszy, że człowiek zostaje ponownie opętany, stwierdzenie, że stało się to, ponieważ nie miał on wiary w Jezusa jest pewnym przeskokiem myślowym. Jedynym wyraź-nie określonym powodem decyzji nieczystego ducha, by ponownie opętać człowieka, jest czystość i porządek, jaki w nim odkrywa, cechy, jakich z pewnością demon nie znajdował w *anydrois topois*, gdy szukał *anapau-sin*. Czy możemy powiedzieć, że *sesaromenon kai kekosmemenon* może w sposób absolutny i kategoryczny implikować kogoś *pozbawionego wia-ry*? Gdy ujmemy to w absolutnych kategoriach, to chyba nie, ale z drugiej strony musimy przyznać, że słowa te stanowią zaiste niepewny grunt dla interpretacji na nich zbudowanej<sup>9</sup>. Zwyczajowa interpretacja Łk 11,24-25,

---

<sup>6</sup> Inne interpretacje, które podkreślają psychologię człowieka (w. 26) oczyszczonego i uporządkowanego, to: N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids 1954; A. PLUMMER, *The Gospel According to Luke*, Edinburgh 1922, 304; A. LEANEY, *A Commentary on the Gospel According to Luke*, London 1966, 190.

<sup>7</sup> Por. E. SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, London 1984, 195; J. MEIER, *Matthew*, Dublin 1980, 139.

<sup>8</sup> R. LENSKI, *The Interpretation of St. Luke's Gospel*, Columbus, OH 1951, 642, sugeruje, że osoba oczyszczona i uporządkowana *jest cicha i prowadząca pozornie niczym nie zakłócone życie, a jednak daleka jest od Boga*.

<sup>9</sup> LOISY, *Luc*, 324-325; FITZMYER, *Luke*, 925; LAVERDIERE, *Luke*, 163; SCHWEIZER, *Go-od News*, 195.

o ile opiera się o zrozumienie *sesaromenon kai kekosmemenon*, nie jest przekonująca<sup>10</sup>. Jednocześnie historię tę można zinterpretować w odmienny sposób. Podamy teraz wskazówki, które pomogą nam w zbudowaniu innej interpretacji.

Po przedstawieniu jednego negatywnego argumentu dotyczącego znaczenia *sesaromenon kai kekosmemenon*, pozostała część eseju poświęcona będzie dwóm argumentom pozytywnym. Pierwszy, krótszy, będzie prezentacją rozważania na temat jedności mowy obrończej Jezusa; drugi, dłuższy będzie analizą historii błąkającego się nieczystego ducha.

### 3. POZYTYWNE IMPLIKACJE SESAROMENON KAI KEKOSMEMENON

#### 3.1. Jedna mowa, jeden temat.

Historia błąkającego się nieczystego ducha stanowi część dłuższej mowy, w której nie zauważamy przerwy<sup>11</sup>. Ponieważ wypowiedź Jezusa dotyczy, od początku aż do kończącej się historii, wyjaśnienia, dlaczego nie należy Jezusa uważać za narzędzie Belzebuba, prawdopodobne jest, że także historia o duchu nieczystym stanowić będzie jakieś wyjaśnienie mające na celu oddzielenie Jezusa od Belzebuba. Nacisk w naszej argumentacji kładziemy na fakt, że spodziewać się możemy, iż wszystkie części nieprzerwanej wypowiedzi<sup>12</sup> służą jednemu celowi wypowiedzi. W takim przypadku można oczekiwać, że wszystkie części będą przekonywać wrogów Jezusa, iż nie znajduje się on pod mocą Belzebuba.

Jak zatem możemy trafniej określić mowę Jezusa do 11,24-26<sup>13</sup>? Wyraźnie składa się ona z różnorodnych argumentów mających osiągnąć jeden cel. Argumenty te można opisać następująco:

a. Belzebub walczyłby sam ze sobą, gdyby jako ten, któremu zależy na zniszczeniu istot ludzkich poprzez opętanie, niweczył próby takiego

---

<sup>10</sup> FITZMYER, *Luke*, 925; por. M.J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc*, Paris<sup>8</sup> 1948, 333. 335.

<sup>11</sup> Por. J. KREMER, *Lukasevangelium*, Würzburg 1988, 128.

<sup>12</sup> *The Greek New Testament*, wyd. K. ALAND, Stuttgart<sup>3</sup> 1983, 259.

<sup>13</sup> R. TANNEHILL, *The Narrative Unity in Luke-Acts*, t. 1: *The Gospel according to Luke*, Philadelphia 1986, 149; D.P. MÖSSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukas Travel Narrative*, Minneapolis 1989, 227, n. 59.

opętania. Stąd utrzymywanie, że Jezus wypędza demony z pomocą Belzebuba (ww. 17b-18) jest wnioskiem nielogicznym.

b. Czym różni się egzorcyzm Jezusa od egzorcyzmów dokonywanych przez dzieci ludzi go krytykujących? Jeżeli ich egzorcyzmy pochodzą od Boga, to i jego musi pochodzić od Boga. Żaden z wrogów Jezusa nie stwierdził, że jego egzorcyzmy są inne. Stąd znowu błędne i nielogiczne, biorąc pod uwagę rzeczywistość społeczną, jest stwierdzenie, że Jezus pochodzi od Belzebuba (w. 19).

c. Właściwym paradygmatem pomocnym w wyjaśnieniu czynów, które oglądał tłum w wykonaniu Jezusa, jest zasada, że *mocniejszy wywłaszcza mocarza*. Taki paradygmat sugeruje, iż mocniejszy jest wrogiem mocarza, ten pierwszy pragnie tego, co posiada ten ostatni i odbiera mu to siłą, niszcząc broń, na której tamten polegał (ww. 21-22). Ostatecznym celem takiej argumentacji jest dowiedzenie, iż jedyna prawdziwa interpretacja egzorcyzmu Jezusa brzmi : królestwo Belzebuba zostaje pokonane i nadeszło królestwo Boże, ponieważ, jeżeli Jezus nie dokonuje egzorcyzmu mocą Belzebuba, musi dokonywać go mocą Bożą (w. 20). I stąd znowu interpretowanie egzorcyzmu Jezusa jako dzieła Belzebuba jest nielogiczne. Takie dzieło jest raczej dowodem zwycięstwa Boga nad Belzebubem.

Celem opisanie tych trzech pierwszych argumentów wypowiedzi Jezusa jest wykazanie, że podchodzi on do twierdzeń swojego wroga z różnych punktów widzenia, a każdy z nich w swój sposób przyczynia się do wyciągnięcia właściwego wniosku, że jest on antytezą Belzebuba, że jego egzorcyzm ukazuje, z różnych punktów widzenia, działanie w mocy nie Belzebuba, lecz Boga. Ostatecznie każdy argument na swój sposób ukazuje nielogiczność łączenia Jezusa z Belzebubem.

A zatem to czego słusznie spodziewamy się w historii o błąkającym się duchu nieczystym to także argument, który wykazywać będzie, jak nielogicznym jest stwierdzenie, iż Jezus pochodzi od Belzebuba. Co więcej, będzie to najprawdopodobniej argument niepodobny do trzech pierwszych, który tylko przyłączy się do nich jako wsparcie centralnego tematu wypowiedzi Jezusa.

Przyjrzyjmy się teraz samej historii, szukając wskazówek do odczytania właściwego znaczenia i funkcji w odpowiedzi Jezusa na zarzut, że *przez Belzebuba ... wyrzuca złe duchy*.

### 3.2. Dwanaście ważnych aspektów tej historii

a. W historii tej znajduje się szesnaście słów czasownikowych (prawie wszystkie dotyczą działania): dziesięć czasowników i sześć imiesłów. Na dziesięć czasowników osiem za podmiot ma ducha nieczystego. Dziewiąty czasownik, *katoikei*, włącza ducha nieczystego jako swój podmiot. Czasownik dziesiąty, *ginetai*, za podmiot ma *ta eschata*. Taki podział wyraźnie ukazuje, że z kilku wymienionych w ww.24-26 postaci duch nieczysty (9/10) stanowi podmiot/wykonawcę historii.

Na sześć imiesłów, trzy za swój podmiot mają nieczystego ducha. Dwa imiesłowy określają człowieka poddanego egzorcyzmowi (*sesaromenon* i *kekosmemenon*), a jeden imiesłów (*eiselthonta*) obejmuje nieczystego ducha. Taki podział ukazuje, że nieczysty duch jest podmiotem/wykonawcą czynności czterech na sześć imiesłówów w historii. Można jeszcze bardziej podkreślić znaczenie nieczystego ducha odnotowując, że pozostałe dwa imiesłowy są bierne, wynikają z czynności wcześniejszej i nie określają działania w obrębie historii. A zatem z punktu widzenia *akcji*, dominującą postacią omawianych wierszy jest duch nieczysty.

b. Z powyższym wiąże się fakt, że *to akatharton pneuma*, podmiot tyłu czasowników i imiesłówów zostaje wymieniony tylko raz na samym początku przypowieści. Fakt, że mówca tylko raz i to na początku określa tożsamość *wykonawcy* świadczy o stopniu koncentracji na tym określonym podmiocie. To duch nieczysty zajmuje uwagę mówcy i słuchacza.

c. Dalej, podczas gdy duch nieczysty jest czynny w całej historii, *anthropos* odgrywa rolę bierną. Zostaje określony jako ten, *którego* duch opuszcza (w. 24), jako *dom* opuszczony *przez* ducha (w. 24), potem znaleziony jako *wymieciony* i *przyozdobiony* (w. 25), jako *ekei*, w którym zamieszkują nieczyste duchy (w. 26a) oraz jako ten, *którego stan* jest gorszy niż poprzednio (w. 26b). W najlepszym przypadku człowiek może zostać nazwany sprawcą w chwili, gdy jego stan staje się przyczyną, dla której duch nieczysty idzie i przyprawdza siedem innych duchów, by w nim zamieszkały, ale jego *sprawczość* trudno nazwać dynamiczną<sup>14</sup>. Postacią dynamiczną, tą która czyni pewne rzeczy, jest duch nieczysty.

d. Mówiąc o dynamice rozwoju historii, należy podkreślić, że wniosek (stan człowieka jest gorszy niż poprzednio) jest stwierdzeniem statycznym. Jest to efekt działania tego, który od początku zdominował naszą hi-

---

<sup>14</sup> FITZMYER, *Gospel*, 925; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 376-377.

storię. Stąd choć prawdą jest, że celem historii jest stwierdzenie, że stan człowieka jest gorszy niż kiedykolwiek, to większą część historii stanowi wyjaśnienie, koncentrujące się na działaniach nieczystego ducha, tego jak doszło do takiego stanu.

e. Stan człowieka opisany w w. 26b nie może wynikać jedynie z faktu, że jest on *sesaromenon kai kekosmemenon*. Historia jest dynamiczna, zmierza do ostatecznego opisu człowieka, rozpoczyna się już wcześniej opisem postaci błakającego się nieczystego ducha poszukującego spoczynku<sup>15</sup>. Całość akcji, która prowadzi do takiego gorzkiego zakończenia, można w pełni prześledzić, obserwując ducha poszukującego spoczynku. Szczególny związek przyczynowy, jaki można przypisać stanowi uzdrowienia człowieka jest intencja ducha, by nie pozostać samotnym i zachęcenie siedmiu innych, gorszych duchów, by przyłączyły się do niego w opętaniu człowieka.

f. Bliższe przyjrzenie się schematowi czasowników ujawnia, że z dziesięciu czasowników w historii, osiem głównych występuje w czasie teraźniejszym, poza jednym, który ma formę przyszłą (*hypostrepsō*). Ten czynnik sprawia, że historia ta jest charakterystyką wyrzuconego ducha nieczystego<sup>16</sup>. Nie oznacza to, że duch nieczysty zawsze podejmuje dokładnie takie kroki, jak opisane w historii; taki wniosek byłby za daleko idący<sup>17</sup>. Jednak czas teraźniejszy rzeczywiście sprawia wrażenie, że to, co opisane, stanowi charakterystykę nieczystego ducha. Tym samym historia ta nie jest opisem tego, co pewnego razu zrobił jakiś duch po wyrzuceniu go z człowieka; jest to opis tego, co stanowi naturalne działanie nieczystego ducha. Z powodu czasu teraźniejszego znajdujemy się między jednym ekstremum wyjątkowego, szczególnego wydarzenia oraz drugim *ekstre-mum tak się zawsze dzieje*. Czytamy o postępowaniu, jakie leży w naturze nieczystego ducha.

g. Możemy wskazać na pewne wyraźne powiązanie między naszą historią a egzorcyzmem (11,14). To powiązanie egzorcyzmu z historią jest tym bardziej uderzające ze względu na niedostatek szczegółów w opisie egzorcyzmu. Czytamy (w. 14), że *tou daimoniou exelthontos*, niemy przemówił. Historia rozpoczyna się od stwierdzenia pierwszych okoliczności:

---

<sup>15</sup> Choć prawdą jest, że historia zaczyna się właściwie od wyjścia ducha z człowieka, to *wyjście* następuje w zdaniu podrzędnym – co podkreśla główny czasownik, tzn. *blakanie się*.

<sup>16</sup> Por. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 196; LAGRANGE, *Luc*, 333.

<sup>17</sup> Por. LAGRANGE, *Luc*, 334-335.

*Gdy duch nieczysty exelthe człowieka* (w. 24). Wydaje się jasne, że jest to kontynuacja myśli rozpoczętej opisem uzdrowienia: *demon wyszedł ... (i) gdy duch nieczysty opuści...*

Fakt, że w. 24 kontynuuje myśl rozpoczętą w w.14 oznacza, że teraz widać już wyraźniej, iż historia o błakającym się duchu związana jest z wydarzeniem, które pobudziło Jezusa do wypowiedzi. O ile to połączenie jest uzasadnione, historię można rozumieć jako interpretację egzorcyzmu albo jakiegoś jego elementu. Bez względu na to jakie okaże się znaczenie historii, widać wystarczająco wyraźnie, że Łukasz pragnie ukazać w formie historii to, co dzieje się (i znów nacisk na czas terazniejszy) po tym, jak wyrzucony demon opuszcza swoją własność.

W porównaniu z przewodnim wierszem 14 warto zauważyć zmianę nazwy z *daimon* (Łk 11,14 = Mt 12,22) na *akatharton pneuma* (Łk 11,24 = Mt 12,43)<sup>18</sup>. Z pewnością Łk 11,24-26 = Mt 12,43-45 reprezentuje tradycję Q<sup>19</sup>. Uderza fakt, że choć Łukasz i Mateusz zdają się podążać za tekstem Marka (3,20-27) opisującym obronę Jezusa dotyczącą egzorcyzmów, terminem określający *złego posiadacza* (u Marka) wspólnym dla trzech ewangelii synoptycznych (głównie Mk 3,20-27/Łk 11,15-22/Mt 12,22-30)<sup>20</sup> jest *daimon*, a nie *to akatharton pneuma*; *to akatharton pneuma* występuje jako zwrot z Q.

Jednak Łukasz wybiera raczej termin pochodzący z Q, zamiast dopasować go do konsekwentnej terminologii *daimon* w 11,14-23, bowiem nieczystość<sup>21</sup> demona stanowi dobre rozpoczęcie historii o tym, co Łukasz chce zaprezentować na temat owej złej istoty. Jego historia o demonie ukazuje, jak bardzo *nieczysty* jest zwykle ten duch. Z zatem zmiana z *daimon* na *akatharton pneuma* natychmiast sugeruje brzydotę istoty, którą Łukasz chce przedstawić w formie historii. Na swój sposób nowe określenie demona ukazuje, że historia, którą opowiada Jezus dotyczy niegodziwej natury demona.

---

<sup>18</sup> Por. ERNST, *Lukas*, 373.376; B. RIGAUX, *Temoignage de l'evangile de Luc*, Brussels 1970, 235; FITZMYER, *Gospel*, 925.

<sup>19</sup> Por. FITZMYER, *Gospel*, 924; W. SCHENK, *Synopse zur Redenquelle der Evangelien*, Düsseldorf 1981, 69.

<sup>20</sup> Por. MÖSSNER, *Lord*, 226, n. 50; R. BULTMANN, *History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1963, 13-14.

<sup>21</sup> Por. FITZMYER, *Gospel*, 925; E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1974, 128; LENSKI, *Gospel*, 642.

**h.** Dla słuchaczy historia opowiedziana przez Jezusa jest sensownym opisem tego, co czyni duch nieczysty. To znaczy, poprzez swoje milczenie słuchacze Jezusa zgadzają się, że fabuła rozwija się w sposób rozsądny, rozpoczynając się od *bląkania się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku* aż do strasznego końca, jaki demona sprowadza na człowieka. Choć nie każdy zwrot fabuły był może nieuchronny (demon miał po drodze kilka możliwości wyboru), słuchacze nie wyrażają sprzeciwu wobec żadnego momentu fabuły, włączając w to ostateczne ponowne opętanie człowieka. A zatem na milczeniu słuchaczy możemy oprzeć wniosek, że rozumiemy historię jako ciąg wyborów demona, z uzasadnionym punktem kulminacyjnym w postaci zniszczenia istoty ludzkiej. Dla słuchaczy historia nie rozpoczyna się od znalezienia człowieka *wymiecionym i przyozdobionym*, ale od wyrzucenia i bląkania się ducha: dla słuchaczy Jezusa jest to ciąg logiczny. Logicznym jest dla nich, że duch nieczysty rozpoczyna od bląkania się po miejscach bezwodnych, a kończy straszliwym zniszczeniem człowieka. Słuchacze rozumieją, że nie jest to historia niereligijnego człowieka, lecz historia ducha, któremu zależy na doprowadzeniu istot ludzkich do stanu nieczystości.

**i.** W opowieści znajdujemy kombinację strasznej terminologii, w zasadzie historia prezentuje gwałtowne kontrasty. Z jednej strony czytamy o *spoczynku i swoim domu*<sup>22</sup> (*skąd wyszedłem*). Jest to terminologia, która dla słuchacza jest pozytywna i ciepła. Jednak kiedy wszystko zostaje już wypowiedziane i dokonane, słowa te zostają przetłumaczone jako *stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzednio*. Jaki efekt ma wywołać ten najpierw uczłowieczający, a potem destruktywny opis ducha?

Jakkolwiek bylibyśmy na początku kuszeni do zrozumienia tej *anapausis*, to w końcu widzimy wyraźnie, że poszukiwanie spoczynku kończy się dla demona zadowolającym go opętaniem istoty ludzkiej. Wydaje się, że mamy rozumieć to zniszczenie albo jako coś, co duch uważa za spoczynek, albo za jego zadowolający substytut<sup>23</sup>.

Pragnienie ducha, by powrócić do swojego poprzedniego *domu* wzmaga wrażenie zawziętości w działaniu ducha, bowiem *mój dom* i jego zniszczenie są dla normalnego człowieka czymś do siebie nie przystającym. Fakt, że pragnienie znalezienia *spoczynku w swoim (poprzednim)*

---

<sup>22</sup> C. EVENAS, *Luke*, Peabody, MA 1990, 186; por. także W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1988, 222.

<sup>23</sup> Por. FITZMYER, *Gospel*, 925; MARSHALL, *Luke*, 479; LENSKI, *Gospel*, 641.

*domu* kończy się stanem siedem razy gorszym niż na początku obnaża okrucieństwo, z jakim duch nieczysty obala symbole z taką miłością przez ludzi pielęgnowane.

*Spoczynek* staje się *zniszczeniem*, *zniszczeniem domu*, który powinien oznaczać *ognisko domowe*. Przypowieść poprzez zestawienie pewnych znaczących terminów ukazuje straszliwość destruktywnej natury ducha<sup>24</sup>.

**j.** Jeden element wątku w tej historii wart jest szczególnej uwagi. To duch podejmuje decyzję wyszukania siedmiu innych, gorszych duchów po tym, jak widzi czystość i porządek w domu. Skąd taki składnik fabuły? Ponieważ ujawnia on, jaki rodzaj reakcji wywołuje u nieczystego ducha skutek działania Jezusa. Widać jeszcze wyraźniej, że skutki działania Jezusa wywołują nie tylko ponowne opętanie, ale narzucenie stanu, który całkowicie niweczy to, czego dokonał Jezus<sup>25</sup>. Podczas gdy na początku fabuły demon opisany został po prostu jako poszukujący spoczynku, przedstawia go jako demona korzystającego w pełni z mocy demonicznego opętania, gdy tylko znajduje człowieka oczyszczonym i uporządkowanym. A zatem opętanie przez demona i siedem innych, gorszych duchów nie jest przedstawione jako wina człowieka. Przeróżające zniszczenie spowodowane jest raczej przez niegodziwe pragnienie demona, by zniszczyć to, co zostało oczyszczone i uporządkowane.

I właśnie teraz, w decyzji demona do pełnego opętania człowieka, widzimy sens krótkiej historii Jezusa. Nie tylko, że dzieła Jezusa nie można porównać z dziełem demona, demon śpieszy niszczyć to, co osiągnął Jezus i nazywa takie zniszczenie swoim spoczynkiem.

**k.** Odnotowaliśmy wcześniej bierną rolę człowieka i podkreśliliśmy centralne znaczenie i dynamizm nieczystego ducha, który jawi się jako protagonista fabuły. Dokonując tego nie wyczerpaliśmy jednak listy *personae* historii. Choć stoi nieco na uboczu, Jezus nadal jest w tej historii obecny. Jak zauważyliśmy wcześniej, duch nieczysty *opuścił*<sup>26</sup>; jest to odniesienie do i powiązanie z wcześniejszym działaniem Jezusa w w.14. Widzimy więc, że Jezus stoi u źródła fabuły, która rozpoczyna się od demona błakającego się w poszukiwaniu spoczynku.

---

<sup>24</sup> EVANS, *Luke*, 494 .

<sup>25</sup> PLUMMER, *Luke*, 305; WIEFEL, *Lukas*, 186.

<sup>26</sup> JEREMIAS, *Gleichnisse*, 196.

Inne odwołanie do Jezusa występuje w drugim przypadku użycia *ekselthon* (w. 24); czytelnikowi przypomina się o niechętnym odejściu demona, a tym samym przyczynę jego odejścia.

Skutek egzorcyzmu Jezusa został opisany wcześniej jako uwolnienie *kophos* do mowy; teraz zostaje to opisane szerzej: *sesaromenon kai kekosmemenon*<sup>27</sup>.

Te trzy momenty w historii skoncentrowanej na demonie wystarczą, by czytelnik pamiętał o roli, jaką odgrywa w niej Jezus. Pragnieniem Jezusa jest uwolnienie człowieka od tego, co go dręczy i uczynienie go *sesaromenon kai kekosmemenon*<sup>28</sup>. Pragnieniem demona jest zniszczenie człowieka przez uczynienie go o wiele gorszym niż przedtem. Jezus wyrzuca demony i przywraca zdrowie; nie można powiedzieć, że działa w zgodzie z planami demonów.

I. I wreszcie, gdy Jezus i duch nieczysty ukazują swoją prawdziwą naturę, nie sposób nie zauważyć ironii: demon dokonuje najgorszego zniszczenia niwecząc dobro, które osiągnął Jezus. Sprzeczność między Jezusem a duchem nieczystym staje się jeszcze wyraźniejsza. Gdyby wcześniejsze słowa Jezusa na temat mocarza i silniejszego od niego (ww. 21-22) nie zostały już wcześniej zastosowane do demona (mocarz) i Jezusa (silniejszy), można by pokusić się o następującą interpretację historii: dzieło Jezusa jest zastępowane działaniem wielu demonów, które cieszą się, mogąc zniszczyć to, co on osiągnął. Jednak gdy myślimy w ten sposób, to jeszcze jaśniejszy staje się fakt, że opis skłonności błąkającego się nieczystego ducha przedstawiony przez Jezusa ma ostatecznie na celu wyraźne skonstrastowanie tego, co czyni istotom ludzkim Jezus, a co duch nieczysty.

#### 4. PODSUMOWANIE

Zebraliśmy trzy rodzaje spostrzeżeń:

a. Odnotowaliśmy niechęć do uznania w słowach *sesaromenon kai kekosmemenon*, czy to samych w sobie, czy na podstawie kontekstu, sugestii, iż uzdrowiony człowiek nie posiadał wiary w Jezusa.

b. Można się spodziewać, chyba że zostanie udowodniona teza przeciwna, iż wypowiedź Jezusa będzie serią argumentów mających na celu

---

<sup>27</sup> Por. EVANS, *Luke*, 495; RIGAU, *Temoignage*, 235.

<sup>28</sup> Por. FITZMYER, *Gospel*, 925; PLUMMER, *Luke*, 304.

obalenie twierdzenia, że dokonuje egzorcyzmów, ponieważ służy Belzebubowi.

c. Wiele aspektów historii opowiedzianej przez Jezusa (ww. 24-26) dowodzi, że przypowieść koncentruje się na naturze demona, którą jest zniszczenie<sup>29</sup> i na fakcie, że dokona on najgorszych zniszczeń, aby dokładnie zaprzeczyć temu, co Jezus uczynił dla człowieka.

### *A zatem do czego sprowadzają się te trzy elementy?*

Kluczowe czynniki dotyczące słownictwa, struktury opowiadania i ich umieszczenie w mowie Jezusa dowodzą, że historia o duchu nieczystym ma na celu obnażenie natury demona. To objawienie z kolei zostaje skontrastowane z objawieniem tego, co osiąga Jezus przez egzorcyzm. Wszystko razem składa się na interpretację, że ta krótka historia (Łk 11,24-26) stanowi jeszcze jeden argument, iż Jezus nie jest sprzymierzony z Belzebubem. Tak samo jak inne argumenty, tak i ten mający formę opowiadania, wykazują dlaczego utożsamianie Jezusa z Belzebubem jest w gruncie rzeczy nielogiczne. Naturą Jezusa jest uzdrawianie, *wymiatanie i przyozdabianie*, natomiast naturą nieczystego ducha jest sprawianie, że *stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzednio*.

Intencją Jezusa w całej jego mowie jest udowodnienie, że nie może on działać w mocy Belzebuba<sup>30</sup>. Sam Jezus, będący zawsze ostatecznym i poprawnym interpretatorem, podaje właściwe wyjaśnienie: *Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, ... istotnie przyszło już do was królestwo Boże*. Krótka historia, którą opowiada Jezus w wierszach 24-26 stanowi wkład do właściwej egzegezy wyrzucenia demona przez Jezusa – naturą nieczystego ducha jest niszczenie tego, co uzdrawia Jezus<sup>31</sup>.

Zielona Góra

KS. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK

---

<sup>29</sup> PLUMMER, *Luke*, 305.

<sup>30</sup> W. FÖRSTER, *daimon*, TDNT, II, 19.

<sup>31</sup> Por. FITZMYER, *Gospel*, 924; SCHENK, *Synopse*, 69-70.

**Ks. Szymon Fedorowicz**

## **UWAGI O LITURGICZNEJ FORMACJI SEMINARZYSTÓW I KAPŁANÓW**

1. Zauważam pilną potrzebę formowania kleryków i kapłanów w zakresie liturgii i to formowania w stopniu znacznie poważniejszym, niż miało miejsce do tej pory. Nie może być tak, że sprawujący liturgię zna się na niej, nawet perfekcyjnie, ale tylko od jej formalnej strony. Liturgia to nie wyłącznie zewnętrznie spełniany obrzęd, ale przede wszystkim misterium, kryjące się za zasłoną symboli i znaków. Stąd sprawowanie liturgii nie jest tylko wykonywaniem określonych gestów, wypowiedzianiem przepisanych formuł i modlitw, ale celebrowaniem misterium zmartwychwstałego Chrystusa i Jego Oblubienicy – Kościoła. Kapłan, liturg, musi mieć tego pełną świadomość i adekwatnie do ukrytej i świętej rzeczywistości spełniać czynności liturgiczne. Nie wystarczy zatem nauczyć seminarzysty wszystkiego, co składa się na strukturę obrzędów, ani nie wystarczy, by kapłan sprawował je bezbłędnie, choć jest to bardzo ważne. Trzeba, aby tak jedni, jak i drudzy, rozpoznawali ducha liturgii, wchodzili w niego i nim żyli, przynajmniej wtedy, gdy tę liturgię odprawiają.

2. Piszę te słowa pod wpływem obserwacji pewnych nieprawidłowych działań i zachowań w tej dziedzinie (a więc zewnętrznej strony sprawowanej liturgii), które mają miejsce w wielu naszych kościołach, a za które odpowiedzialni są konkretni kapłani i duszpasterze. Świadczą one dobitnie o braku właściwego rozumienia liturgii u wielu księży, zdradzają ich niewystarczające przygotowanie w tej materii, niedbalstwo lub niezrozumiałe lekceważenie. Uważam, że nie wystarczy nauczyć seminarzysty liturgiki, gdyż wiedza, którą otrzyma, aby mu się na coś przydała, musi mieć przełożenie na język praktyki liturgicznej, a zwłaszcza w jej wewnętrznym wymiarze. Nie wystarczy też skupienie się na teologii liturgii, która idzie dalej, sprowadzając na głębię sprawowanego misterium. Kapłan powinien wyraźnie wiedzieć i odczuwać, że działa *in Persona Christi*, powinien posiadać taką wiarę, aby nie mieć wątpliwości co do tego, co się dokonuje w rzeczywistości, gdy spełnia on posługę szafarza z kościelnego mandatu. Powinien wejść w duchową przestrzeń sakramentu, aby przekazać wiernym jego duchowe dobra, powierzone mu przez Chrystusa działającego w Kościele. Zatem sprawowania liturgii nie wystarczy się nauczyć – do tego trzeba się przygotować przez odpowiednią formację, wychowanie, przez kontemplację świętych tajemnic, czy wreszcie przez szczególne wtajemniczenie. Nie bez pożytku byłoby przypomnienie tutaj słów Jana Paw-

ła II, napisanych w Liście Apostolskim z okazji 25-tej rocznicy Konstytucji Soborowej o Liturgii: „Najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna ludu Bożego, pasterzy. i wiernych”.

3. Oczywiście nie o przestrzeganie przepisów i rubryk przede wszystkim chodzi. One zostają łatwo akceptowane, jeśli dobrze rozumie się czemu one służą i co wyrażają. Bowiem odzwierciedlają stan wiary tych, dla których są przeznaczone, ale też wpływają na jej pogłębienie, lepsze rozumienie i doskonalsze wyrażenie. W historii wielokrotnie były zmieniane i dostosowywane do potrzeb i warunków określonej wspólnoty, środowiska, narodu, kultury. Sztywny rubrycyzm nie jest więc dobrą cechą liturga. ale z pewnością jest nią wierność Kościołowi, który sam ma prawo i przywilej dokonywania zmian w przepisach liturgicznych według natchnionego uznania, tak, aby dzięki przyjętym formom zewnętrznym lepiej ludzi do Boga prowadzić i Go im ukazywać. I dlatego też nadmierna swoboda i dowolność ponad to, co jest przewidziane i dopuszczone, jest nie do zaakceptowania. Szafarze ustanowieni są do sprawowania świętej liturgii Kościoła, a nie swojej własnej, i tego oczekują od nich zarówno pasterze Kościoła, jak i sami wierni.

4. W wychowaniu liturgicznym należałoby położyć nacisk na rozumienie tego, co liturgia wyraża sama w sobie i co chce jej uczestnikom ukazać i zarazem dać. Następnie, tak wyprowadzać w święte misterium, aby ten, który je sprawuje sakramentalnie, przeżywał i doświadczał bardzo egzystencjalnie tego, co tajemniczo urzeczywistnia się w konkretnym czasie i miejscu dzięki liturgicznej akcji. Z takiego postawienia sprawy wypływa postulat współpracy z duchowym, modlitewnym wymiarem formacji seminarystycznej i kapłańskiej. Innymi słowy duchowość kapłańska powinna być również liturgiczna, a nie tylko duszpasterska czy kontemplacyjna. Formacja intelektualna – choć ważna sama w sobie – powinna być nastawiona na wsparcie tego, co stanowi o istocie kapłańskiej posługi, aby dzięki rzeczywistemu, ale też i psychologicznemu przybliżeniu wiernym bogactwa łaski zbawienia, prowadzić ich najkrótszą, najpewniejszą i najlepszą drogą do królestwa niebieskiego.

5. Doprowadzenie do odpowiedniego celebrowania liturgii domaga się, oczywiście, nieustannego pogłębienia świadomości misterium u osoby, która ją sprawuje. Należyta jego świadomość pomaga w coraz to doskonalszym i czytelniejszym dla wiernych celebrowaniu obrzędów, a z kolei staranne ich wykonywanie przybliży wszystkim rozumienie tajemnicy. Wymowa znaków i symboli staje się wyraźniejsza, gdy kapłan wykonuje je z zamiarem przekazania tego, co one w rzeczywistości oznaczają

i zawierają. Akcja liturgiczna musi odkrywać i pokazywać wiernym działanie samego Boga, a zarazem wciągać ich w nie tak, aby stawali się realnymi i czynnymi jego uczestnikami, również świadomie zbierającymi owoce tego działania. Chodzi więc o to, aby kapłan potrafił wytworzyć pewien duchowy klimat, w którym doświadczenie sakramentalnej tajemnicy stawałoby się łatwiejsze i bardziej samo z siebie nasuwające się tak umysłowi, jak i duszy uczestnika liturgii; aby kapłan jako liturg był nade wszystko mystagogiem, wprowadzającym wiernych w tajemniczą duchową przestrzeń, gdzie dokonuje się spotkanie człowieka z Bogiem.

6. Temu zadaniu służy cała widzialna oprawa niewidzialnej tajemnicy. Dlatego też pod adresem zewnętrznej formy wysuwamy pewne postulaty, które nie są nowe, ale w świetle istniejącej praktyki nabierają szczególnej aktualności, a czasem nawet stają się wręcz palącą potrzebą. W wykonywaniu wszelkich czynności liturgicznych należy dbać o ich estetyczny wymiar. Niech szaty będą starannie przygotowane (również komże i inne stroje ministrantów, czy alby lektorów), niech będą dopasowane do pozostałych widocznych elementów stroju (popularne dziś adidas nie są odpowiednim obuwem). Niech na ołtarzu będzie porządek, a nie składowisko najrozmaitszych przedmiotów, papierów, ksiąg, nie związanych ze składaniem Najświętszej Ofiary. Naczynia liturgiczne i pozostałe paramenty niech będą po prostu czyste. Gesty, których jest przecież tak dużo, niech zgodne będą z logiką celebracji (nie należy puryfikować pateny przed spożyciem Krwi Pańskiej, a sama puryfikacja nie powinna przekształcać się w pokaz „mycia naczyń”) i niech świadczą o delikatnej kulturze wykonujących je: bez pośpiechu, w sposób wyrażający prawdę obrzędowego działania oraz pozwalający dostrzec w nich rzeczywistość znaku, będącego przecież symbolem niewidzialnego misterium. Każdy skłon, znak krzyża, uniesienie hostii lub kielicha, nawet rozłożenie i złożenie rąk, mają swoje znaczenie, które trzeba poznać i zrozumieć, a następnie jakością wykonania przekazywać wiernym ich sens i wewnętrzną treść. Natomiast pomijanie niektórych gestów jak i ich mnożenie świadczy o braku ich zrozumienia i dlatego jest zjawiskiem zawsze niekorzystnym.

7. Szczególniejszą uwagę należałoby zwrócić na sposób udzielania i przyjmowania Komunii św. Najświętszym postaciom należy się najwyższy szacunek i chociaż spożywamy je tak samo, jak każdy inny pokarm, to jednak należy zrobić wszystko, aby w świadomości tak szafarzy, jak i wiernych trwało jasne przekonanie, że pod ich osłoną jest obecny żywy Chrystus. Niezależnie od konkretnej i przyjętej formy, która w określonych warunkach kulturowych wcale nie jest bez znaczenia, trzeba nieustannie

zabiegać o to, by – z jednej strony – szafarze strzegli się pewnego rodzaju zmechanizowania owej czynności, wynikającej z przyzwyczajenia do częstego jej wykonywania, oraz by – z drugiej strony – wierni stale odnawiali w sobie postawę wiary dziecka zachwyconego wielkim i upragnionym darem, ponad który nie ma nic bardziej wartościowego.

8. Słowa modlitw, aklamacji, wezwań, zasługują na to, by wypowiedane były powoli i wyraźnie, z dostrzegalnym zrozumieniem ich znaczenia, i by rozbrzmiewały nie tylko w uszach wiernych, ale zwłaszcza w ich sercach. Od sposobu mówienia, od intonacji głosu, a nawet od wyważonej dzięki temu interpretacji tekstu, bardzo zależy świadomy i zaangażowany udział wiernych w liturgii. Ma ona bowiem swój wymiar katechetyczny, powiązany ściśle z jej stroną zjawiskową, którego nie należy zaniedbywać. Ale też nadmiar słów nie służy skupieniu ani zrozumieniu misterium, mogą one bowiem zagłuszyć delikatny głos Boga w sercach wiernych, co byłoby ze stratą dla nich. Trzeba więc strzec się tak zwanego „przegadania” (na przykład, w coraz częściej pojawiających się komentarzach), które może zachwiać proporcjami sprawowanej celebracji i źle rozłożyć jej akcenty, oraz zachować pewną powściągliwość językową, a to również wymaga swoistej dyscypliny. Warto w tym miejscu podkreślić liturgiczną funkcję milczenia, które często jest niedoceniane, lekceważone i w związku z tym pomijane.

9. Piękna i godnie sprawowana liturgia powinna cechować się pewnym dostojeństwem, odpowiednim do natury sprawowanych czynności. Niech budzi zachwyt wiernych, którzy dzięki temu łatwiej mogą dostrzec piękno i czar liturgii niebiańskiej; niech budzi szacunek wobec tajemnicy, który pomoże im rozwijać w sobie tak bardzo pożądane poczucie sacrum; niech budzi wreszcie ciepłą, pełną miłości postawę uwielbienia i adoracji Boga. Wszystkie więc gesty i obrzędy powinny być wykonywane starannie i z widocznym namaszczeniem, ale przy tym należy uważać, by były one jak najprostsze, bez szkodliwego zmanierowania oraz by nie było ruchów i gestów niepotrzebnych, które zamazywałyby czytelność znaków i wprowadzały atmosferę zamieszania, nerwowości i nieporządku. Dobrze byłoby, gdyby tak potrzebne kapłanowi skupienie mogli sami wierni z pożytkiem dla siebie zauważać. Jego najczytelniejszym zewnętrznym przejawem jest opanowanie spojrzenia, które czasem bywa niespokojnie rozbiegane w ciągu całej Mszy św. Aby podolać takim oczekiwaniom, trzeba się do sprawowania liturgii odpowiednio przygotować: przede wszystkim wewnątrz, przez skupienie ducha i uświadomienie sobie tego, co będzie się czynić, ale także zewnątrz, między innymi przez zdyscyplinowanie wła-

snych zachowali zgodnie z rubrykami i adekwatnie do świętej akcji liturgicznej. Z pewnością daleko od takiej postawy są ci kapłani, którzy do uroczystości koncelebrowanej Mszy św. wybierają się z aparatem fotograficznym lub nawet kamerą video (autentyczne).

10. Mówimy nieraz o nabożnym uczestnictwie wiernych, nabożnym odprawianiu Mszy św. przez kapłanów. Zauważmy jednak, że tak jedno jak i drugie jest takim w ogromnej mierze dzięki temu, że respektowane są pewne zasady postępowania. W przypadku wiernych możemy mówić o rozmodlonym skupieniu i pełnym skromności – ale aktywnym uczestniczeniu. Natomiast w odniesieniu do kapłanów, obok zwykłej postawy modlitewnej, z pewnością chodzi o przestrzeganie przepisów liturgicznych (również tych najdrobniejszych i niepozornych), co nie wyklucza, oczywiście, roztropnego uwzględnienia pewnych przewidzianych i dopuszczalnych dowolności i przystosowań. Pytanie, jakie się w tym miejscu rodzi: czy znamy te przepisy? – jest jak najbardziej na czasie. Nie wszystkie są tak samo ważne, tym niemniej ustalone zostały po to, by liturgia była dla wszystkich bardziej zrozumiała, angażująca i piękniejsza oraz by jak najlepiej wyrażała prawdę misterium.

11. Zdarza się, że duszpasterze, kierując się szczerym pragnieniem ożywienia religijności wiernych i czynniejszego ich udziału w liturgii, wprowadzają do niej dodatkowe elementy, które ani z samą liturgią, ani z jej duchem nie mają wiele wspólnego. Niewątpliwie są one wyrazem autentycznej, chociaż subiektywnej pobożności, może z domieszką nie do końca zamierzonego efekciarstwa, którego istotą jest zastosowanie tak zwanych „chwytów duszpasterskich”, zmierzających do osiągnięcia doraźnego, wspomnianego wcześniej celu. Same w sobie mogą mieć głębokie uzasadnienie, ale wtłoczone w liturgię – nawet jeśli ich symboliczne znaczenie zostanie jakoś wyjaśnione – powodują zamęt w umysłach wiernych, bałagan strukturalno-organizacyjny, czego skutkiem jest zakłócenie rytmu i ciągłości akcji liturgicznej i osiągniętego już skupienia zgromadzonych, oraz zamazanie czytelności znaków już istniejących przez pewnego rodzaju ich relatywizację. Dobitym przykładem może być używanie liturgicznych określeń do nowych zupełnie rzeczywistości – nie każda msza odprawiana o północy jest „Pasterką”, nie każde obdarowywanie poświęconym pieczywem jest „łamaniem chleba”. Pojawianie się różnych tego rodzaju elementów zdradza, niestety, brak zrozumienia liturgii u tych, którzy owe zmiany zaprowadzają. Często są to podpatrzone zwyczaje, które istnieją u innych wspólnot chrześcijańskich i zostają przejęte bez należytego zastanowienia, albo też są produktami własnej pomysłowości. A zjawiska

tego typu lubią się utrwalac przez demagogiczne odwołanie się do nowo powstającej tradycji, co tylko jeszcze bardziej pogłębia bład, popełniony gdzieś na początku.

12. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa ks. F. Blachnickiego, który z ogromnym wyczuciem włączył formację liturgiczną do programu założonego przez siebie młodzieżowego Ruchu Światło-Życie: „Nic tak bardzo nie sprzeciwia się istocie liturgii jak brak posłuszeństwa, jak pewna subiektywna dowolność, stawianie swego widzimisię, własnego odczucia ponad tradycję, ponad wolę Kościoła, tak wyraźnie określoną w dokumentach, w przepisach liturgicznych. Ksiądz uważa, że to poniża godność człowieka, jako osoby, że to jest skrupowanie wolności, że to jest niedemokratyczne, kiedy kapłan musi wykonywać wszystkie ruchy, wymieniać słowa tak, jak to ktoś przepisał i ustalił w księgach liturgicznych, w pewnych rozporządzeniach, więc odprawia dowolnie, według własnego uznania, według własnego rozumienia i często przy wielkiej ignorancji, bo po prostu u podstaw takiego traktowania liturgii leży zwyczajna niewiedza – nie chciało się człowiekowi przestudiować tych zagadnień, przebadać, jaka jest historia, jaki sens, jaka symbolika się z tym wiąże, i teraz samego siebie czyni ostateczną instancją. A potem się narzeka na soborową odnowę liturgii, że wszystko jest nie takie, jak powinno być i następuje ciekawa reakcja – rzucanie się w przeciwną skrajność. Ludzie szukają ratunku w powrocie do starych form; stąd tendencje do przywracania Mszy trydenckiej” (za: *Wiadomości KAI* 9, 4 III 1999, s. 10).

13. Jak wiemy z nauki Vaticanum II, wierni powinni w liturgii czynnie uczestniczyć, a nie tylko się jej biernie przyglądać lub przysłuchiwać. Cały lud Boży, całe zgromadzenie jest podmiotem liturgii i to trzeba koniecznie wziąć pod uwagę przy jej ministerialnym sprawowaniu przez osoby wyznaczone do tego odpowiednim urzędem. Przewodniczenie obrzędowi musi być tak realizowane, aby wszyscy biorący w nich udział mieli poczucie rzeczywistej aktywności i zaangażowania w liturgiczną akcję, a nie tylko asystowania jej niejako z boku i pewnego oddalenia. Tak bowiem może się zdarzyć wówczas, gdy celebrans nie tyle przewodniczy, ile raczej w obecności zgromadzonych wykonuje sobie przepisana rolę. Ponieważ sprawowanie liturgii według tych soborowych zaleceń nie jest łatwe, dlatego istotnym postulatem byłoby podkreślanie w formacji liturgicznej właśnie tego wymiaru służby Bożej.

14. Oddzielnym problemem jest wykorzystanie wynalazków technicznych w liturgii. Na przykład, czymś zupełnie powszechnym stało się stosowanie olejowych świateł ołtarzowych, podobnych do tradycyjnych

świec. Zapewne wygodniejsze w obsłudze, ale pozbawione tej tak ważnej symboliki wydobytej ze zjawiska spalania, bardzo zubożają wymowę znaku światła płynącego ze świecy. Szczególnie karykaturalną formą zastępowania świecy wkładem olejowym, jest w ten sposób potraktowany paschał, o którym śpiewamy w *Exsultet*, że jest „świecą, owocem pracy pszczelego roju”. Ewidentne zafałszowanie znaku tak wyjątkowego, jest po prostu kompromitacją, a już wręcz arogancją, jest umieszczanie owego wkładu w imitującym świecę drągu wytoczonym z drewna i pomalowanym na żółto. Albo mikrofony, które są tak bardzo pomocne, ale jeśli są nieodpowiednio dobrane i dopasowane, stają się prawdziwym utrapieniem dla wszystkich. Pomijam sprawę samego nagłośnienia kościoła, gdyż wiąże się to z nie zawsze pod tym względem udaną architekturą świątyni. Natomiast mikrofon, jako bezpośrednie narzędzie służące bardziej zaangażowanemu uczestnictwu wiernych w liturgii, nie powinien kapłana rozpraszać i zmuszać do koncentracji na jego ustawieniu czy działaniu. Dobrze byłoby – a na to dzisiejsze środki już pozwalają – aby ten przedmiot posiadał niewielkie rozmiary, ledwo widoczne dla wiernych, albo tak umieszczony, by w ogóle nie był dostrzegany.

15. I wreszcie czymś bardzo smutnym jest coraz częstsze zjawisko uzależnienia przebiegu i wyposażenia liturgii od względów ekonomicznych. Problem ten jest z pewnością szerszy, uwarunkowany konkretnymi możliwościami (choć niekoniecznie w każdym przypadku), a zatem trudny do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Jeśli jednak liturgia jest dla nas prawdziwie kultem Bożym, to wydaje mi się, że należałoby dołożyć wszelkich starań, aby i w wymiarze zewnętrznym, symbolicznym, była sprawowana godnie, z hojną bezinteresownością, czego widzialnym znakiem jest choćby dym kadzideł obficie spalanych ku chwale Boga. Tu także tkwi sens używania pięknych szat i naczyń liturgicznych, co – jak wiadomo – wiąże się na ogół z większymi kosztami. Dobra sztuka też ma swoje miejsce w liturgii, a w naszych czasach aż nazbyt często zdarza się, że zostaje zastąpiona kiczem.

*Kraków*

*KS. SZYMON FEDOROWICZ*

Katolicka Federacja Biblijna

V Sesja Plenarna

Hong Kong 2-12 VII 1996

## **SŁOWO BOŻE – ŹRÓDŁO ŻYCIA**

### **Końcowe ustalenia zgromadzenia w Hong Kongu**

1.0 My, 150 delegatów Katolickiej Federacji Biblijnej, z 70 krajów, zebraliśmy się na Uniwersytecie Nauki i Technologii, Learwater Bay, Hong Kong, w dniach 2-12 lipca 1996 r.

1.1 Zaproszono nas na spotkanie poświęcone tematowi: „Słowo Boże – Źródło życia”. Spotkanie stało się okazją do dzielenia się doświadczeniami, naszymi bogatymi, różnorodnymi doświadczeniami sił przynoszących życie i sił przynoszących śmierć w naszych społeczeństwach oraz sposobów, przez które Słowo Boże i nasza posługa głoszenia Słowa jest źródłem życia. Coraz bardziej uświadamiamy sobie, iż nasz świat jest głęboko naznaczony wyzwaniem sprawiedliwości społecznej, pokoju i ochrony przyrody. W naszej pracy ogromną zachętą były słowa Jana Pawła II z listu do naszego Zgromadzenia: „Podczas modlitwy i studium uświadamiacie sobie głęboką potrzebę poszukiwania życia boskiego, które cechuje współczesnych mężczyzn i kobiety, głębokiego pragnienia poczucia bezpieczeństwa i nadziei, które wypełnia wiele ludzkich serc”. Na wybór tematu naszego Zgromadzenia wpłynęła również żarliwa obrona życia wyrażona w *Evangelium vitae* i w wielu innych miejscach.

1.2 Rozważaliśmy tekst biblijny oraz sposoby, przez które ten tekst wyjaśnia nasze doświadczenie i sposoby, przez które nasze doświadczenie wyjaśnia tekst biblijny. W szczególności powróciliśmy do sposobu, w jaki Ewangelia Janowa ukazuje spotkanie Jezusa z Samarytanką (J 4,1-42). Tekst ten był tematem naszego codziennego *lectio divina*. W końcowych ustaleniach przedstawiamy jedną *lectio* tego tekstu, próbując powiązać go z naszą posługą w ciągu nadchodzących sześciu lat. Nasza *lectio* odzwierciedla azjatyckie miejsce spotkania. Powstała pod wpływem tradycji azjatyckich, które cenią harmonijną mądrość, znajdującą życie w „jaskini serca”.

## **2. „Jezus zmęczony drogą siedział sobie przy studni. Było to około szóstej godziny” (J 4, 6)**

2.1. Nasza opowieść zaczyna się w południe, już po pracowitej części dnia, a jeszcze przed owocną częścią dnia. Jako członkowie Katolickiej Federacji Biblijnej przybyliśmy z Bogoty i patrząc z nadzieją w przyszłość, zatrzymaliśmy się przy studni w Hong Kongu. Ludzie z Hong Kongu kontynuują podróż, rozważając możliwości i wyzwania, by wejść w nowe tysiąclecie w nowym układzie politycznym. Hong Kong jest dla nas odpowiednim miejscem do dokonania oceny naszej podróży w duszpasterstwie biblijnym oraz rozważenia jego wyzwań i możliwości.

2.2. Jezus siedzi przy studni, miejscu spotkania (por. Rdz 21, 22-34; 24, 10-27; 26, 15-28; Wj 2, 16-22). Przy studni ludzie dzielili się swoimi doświadczeniami, oceniali i planowali życie. Tu opowiadali o swoich zmaganiach, wyrażali pragnienie harmonii i pokoju. Szczególnie przy studni Jakuba pamiętali o swoich przodkach, wielowiekowych tradycjach, tradycjach, z których oni również czerpali korzyści.

2.3. Jezus siedzi przy studni, miejscu, gdzie ludzie zaspakajają podstawową potrzebę wody i odświeżenia. Przy studni znajdujemy świeżą wodę, potrzebną do podróży życia.

2.4. Tu w Hong Kongu czyn Jezusa współgra z naszym doświadczeniem. Jesteśmy w miejscu, gdzie Wschód spotyka się z Zachodem, gdzie starożytna mądrość i tradycje Chin współżyją z nowoczesną urbanizacją i handlowymi przedsięwzięciami. Odczuwamy tu, podobnie jak w wielu miastach, że ludzie mają nadzieję, pragnienie prawdziwej wspólnoty wśród samotności i alienacji oraz wolę przetrwania pośrodku ogromnego konsumeryzmu i marnotrawstwa. Zauważamy wzrost ekonomiczny, umiejscowiony w wieżowcach ze szkła i betonu, widzimy cierpienie ludzi, wynikające z żądzy władzy sprawowanej przez kilka osób, i mamy nadzieję, iż korzyści płynące ze wzrostu obejmą najbardziej potrzebujących. Jesteśmy świadomi, szczególnie jako Uniwersytet Nauki i Technologii, jak postęp technologiczny ukazuje ludzką pomysłowość, daną nam przez Boga, jak również wiemy o obietnicy, złożonej przez technologię, uwolnienia od ciężarów i monotonii życia. Mamy nadzieję, że ten nowy świat będzie szanował ludzką godność i prawość stworzenia. Odczuwamy także głębokie pragnienie nieustającego, osobistego spotkania z Bogiem objawionym w Jezusie. W mocy Ducha Bożego pragniemy dzielić się tym dającym życie doświadczeniem. W skwarze południa dzisiejszego, tak często wyalienowa-

nego świata, pragniemy życia w obfitości, które Jezus, jako Źródło, może nam dać.

### 3. „O, gdybyś знаła Boży dar...” (J 4, 10)

3.1. Gdy rozważamy pragnienie prawdziwego życia, zdajemy sobie sprawę, że Bóg, „miłośnik życia” (Mdr 11, 26), zawsze obdarowywał nas życiem. Duch Boży zawsze dokonywał twórczych czynów na świecie, odpowiadając na nasze pragnienie i wolę przetrwania, pragnienie chleba, schronienia, wolności, wspólnoty, solidarności. Bóg pisze księgę życia na stronach różnych kultur, tradycji religijnych, w życiu zwykłych mężczyzn i kobiet.

3.2. Jednak często nie dostrzegamy Bożego działania. Trzeba, byśmy otworzyli oczy. Możemy poprzestać na sztucznych pragnieniach, które są często egoistyczne. Samarytanka najpierw pragnęła świata, w którym nie musiałaby przychodzić po wodę codziennie. Jej pragnienia, podobnie jak nasze, musiały się zmienić i oczyścić. Słowo Boże daje nam lepszy wgląd w rzeczywistość, pomaga nam dostrzec Bożą rękę w działaniu na korzyść piękna stworzenia, w dążeniu wspólnot do sprawiedliwości i pokoju, w pięknie ludzkiego życia. Jak pragnienia Samarytanki zostały zmienione i oczyszczone w spotkaniu z Jezusem, tak słowo Boże może zmienić i oczyścić nasze pragnienia, pomagając nam zrozumieć Boże pragnienie wobec nas, pragnienie, byśmy „mieli życie, i mieli je w obfitości” (J 10,10), „uczynić więcej, niż prosimy czy rozumiemy” (Ef 3, 20). Słowo pozwala nam zobaczyć naszą rzeczywistość i nadzieje w nowym świetle. Równocześnie ta rzeczywistość może dać nam nowe sposoby czytania słowa.

3.3. Pogłębienie spojrzenia i pragnienia dokonuje się stopniowo. Proces nawrócenia staje się zadaniem całego życia. Samarytanka stopniowo zmieniała spostrzeganie Jezusa jako Żyda, który rozmawiał z nią ku jej wielkiemu zdziwieniu, do zobaczenia Go jako proroka, następnie jako Mesjasza, by wreszcie doprowadzić innych Samarytan, by ujrzeli Go sami jako Zbawiciela świata. Jej pragnienie wody zmieniło się stopniowo w pragnienie nieustającego źródła wody i pragnienie wody tryskającej ku życiu wiecznemu. Stopniowo stała się uczennicą i apostołką (por. Mk 8,22-38; J 9,1-41; 11,21-27). My również stopniowo przez słuchanie, dzielenie doświadczeń, *lectio divina*, zagłębiliśmy się w tajemnicę Bożej miłości, dającej życie.

#### 4. „Jestem nim Ja, który z tobą mówię” (J 4, 26)

4.1. „Wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1) jest Bóg obecny w życiu, historii, w kulturze. W jaki sposób możemy odkryć i doświadczyć Jego obecności? Jak mamy czytać Biblię, by objawiła nam źródło życia i prawdziwie stała się Dobrą Nowiną, przede wszystkim dla ubogich (Łk 4,18)?

4.2. Jezus objawił Boga jako Ojca. Jego prawdziwym pokarmem było pełnić wolę Ojca (w. 34). Było to źródłem Jego misji: „Ja nic od siebie nie czynię, ale to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył” (J 8,28). Dlatego właśnie Jezus miał świeże spojrzenie, które umożliwiło Mu ujawnić obecność Bożą w życiu (w. 35). On jest darem Boga, źródłem wody żywej (w. 10). W swoim życiu, we wszystkim, co powiedział i uczynił, pozwolił nam dojrzeć twarz Boga. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). On jest pryzmatem, przez który odkrywamy drogę prowadzącą do źródła życia.

4.3. Jezus był wierny kulturze i tradycjom swego ludu (w. 22). Lecz Jego żywe odczucie obecności Boga jako Ojca dało Mu wielką wolność odnośnie praw i zwyczajów przeciwnych życiu i braterstwu. Dlatego udaje się do Samarii (w. 3); będąc mężczyzną, rozmawia bezpośrednio z kobietą (w. 7), będąc Żydem, podchodzi do Samarytanki, która przecież była wyrzutkiem społeczeństwa, i z szacunkiem rozpoczyna z nią rozmowę (w. 9); pozostał u Samarytan dwa dni, nie zważając na reguły czystości rytualnej (w. 40).

4.4. Obecność Boga daje Mu nowe oczy do czytania Biblii, do odkrycia nowych znaczeń (ww. 20-24), do zrozumienia w nowy sposób rzeczywistości życia (w. 35), do ujżenia źródła życia w ludziach uważanych za heretyków przez siebie współczesnych, do sprawienia, że dostrzegli dar Boży w swoim życiu (w. 14).

4.5. Przez swoje życie i dzielenie się życiem Jezus ukazuje twarz Boga. Równocześnie pozwala ludziom dostrzec swoje twarze, tożsamość, zdolność wspólnej pracy prowadzącej ku lepszemu życiu. W ten sposób wspólnota Samarytan mogła przerzucić pomost nad przepaścią oddzielającą ich od Żydów i powitać Jezusa, Żyda, pośród siebie.

4.6. Ścieżka, którą Jezus wskazuje, prowadząca do źródła życia jest trudna, usłana konfliktami. Nasza obecna ścieżka prowadzi przez konflikt między kulturą śmierci i wspólnotami szukającymi realizacji miłości, która daje życie. Nie jest to zawsze czysta ścieżka, czego doświadczył Jezus w dialogu z Samarytanką (ww. 4,11-13,15,17,19-20). Lecz przez tę ścieżkę

objawił się jako Mesjasz, jako ten, który spełni nadzieję swego ludu (w. 26). Będąc z Nim, Samarytanie odkryli, kim On jest naprawdę – „Zbawicielem świata” (w. 42).

## **5. „...ani na tej górze, ani w Jerozolimie” (J 4, 21)**

5.1. Jezus i Samarytanka sprzeczali się o miejsce prawdziwego kultu Bożego. Jest to dialog, który prowadzi do przekroczenia granic: – między kulturami i religiami (w.9), – między kobietą i mężczyzną (w. 27), – między silnymi i niemocnymi (w. 7). To dokonuje się w spotkaniu między Jezusem – głodnym, spragnionym i zmęczonym (ww. 4. 6. 8) – i kobietą – pragnącą życia (w. 15). Dokonuje się przy studni, miejscu codziennej rzeczywistości. Dokonuje się w dialogu wiary, w którym obydwaj partnerzy doświadczają najpierw trudności i nieporozumienia, lecz przez wzajemne słuchanie się dochodzą do większej głębi.

5.2. W dialogu staje się jasnym, że cały świat i codzienne życie, i nie tylko jakieś szczególnie święte miejsca i czasy, są miejscem oddawania Bogu czci „w Duchu i prawdzie” (w. 23f.) i gdzie Jezus najpierw objawił się jako Mesjasz (w. 26). Teraz liczy się życie w duchu Jezusa i w służbie prawdzie, którego ludzkim obliczem jest praktyka sprawiedliwości, braterstwo, życie pełne współczucia dla potrzebujących i cierpiących (por. 1 J 4,20). Nowe życie kształtuje słuchanie woli Bożej, objawionej ludowi Bożemu, według życia, które prowadził Jezus (w. 34), i o którym Duch nam nieustannie przypomina (J 14, 26).

5.3. Praktyka duszpasterska, inspirowana i zakorzeniona w Biblii, musi wiele się nauczyć z tego spotkania i dialogu, które przekraczają granice.

5.3.1. Duszpasterstwo biblijne jest dialogiczne, wrażliwe na rzeczywiste sytuacje, w których żyjemy, wrażliwe na ludzkie pragnienie życia, gotowe słuchać i szanować tych, z którymi rozpoczynamy rozmowę.

5.3.2. Trzeba nam nauczyć się, że Boga można spotkać w całkowicie zaskakujących i nieznanych miejscach, wśród ludzi wyznającej inną wiarę czy w nic nie wierzących, poza murami kościoła, poza świętymi czasami, miejscami i we wszystkich działaniach, które prawdziwie zmierzają do służby osobom i społeczeństwom.

5.3.3. Wielu ludzi żyje w świecie, gdzie walka o przetrwanie jest codzienną rzeczywistością. Wielu doświadcza owocu wolności po długim okresie niewoli i równocześnie odkrywa nowe wyzwania, które niesie ze sobą wolność. Wielu mieszka w świecie, w którym ludzie uważają się za ludzi świeckich i postmodernistycznych. Jednak w każdym z tych światów

ludzie szukają doświadczenia tego, co boskie w głębi świata. Stąd duszpa-sterstwo biblijne nie może pozostać „interese” tylko ludzi religijnych, czymś, co jest prowadzone wyłącznie we wspólnocie Kościoła. Winno wprowadzić Dobrą Nowinę w rozmowę na temat wszystkich dziedzin ży-cia, by ludzie doświadczyli i wyznali, że obecność Boża, objawiona w Je-zusie, przynosi zbawienie i wyzwolenie, pokój i pojechanie całemu światu.

5.3.4. To zbawienie i wyzwolenie, pokój i pojednanie dokonają się jedynie wtedy, gdy przewyciężymy zarówno tendencję wielu kultur i tra-dycji (nawet niektórych tradycji chrześcijańskich!), by ocenić wartość oso-by w jej płci, rasie, religii, kulturze, statusie ekonomicznym czy władzy, i gdy przewyciężymy tendencję dzielenia świata na dobrych i złych, tych, którzy opowiadają się za Bogiem i tych przeciwko Bogu.

5.3.5. To podejście dialogu, wrażliwości i uczucia dla „innych”, dla ludzi odmiennej kultury, wiary, światopoglądu, jest całkowicie sprzeczne z jakąkolwiek arogancją religijną i jakimkolwiek fundamentalistycznym zrozumieniem Biblii. „Duchowa ciasnota” takich fundamentalistów została słusznie poddana krytyce (Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Inter-pretacja Biblii w Kościele*).

## **6. „...a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4, 23)**

6.1. Niezależnie od tego, jak bardzo pragniemy życia, jak bardzo go szukamy, Bóg je nam chętniej chce dać. Droga ludzkości do Boga jest również drogą Boga do nas. Nasze pragnienie prawdziwego życia spełnia Boże pragnienie prawdziwych czcicieli.

6.2. Bóg, „miłośnik życia” (Mdr 11, 26), „spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę”

(Dei Verbum 21 ) i jest gotowy dzielić boskie życie z nimi przez Je-zusa Chrystusa, który jest tam, gdzie dwaj lub trzej zgromadzeni są w jego imię.

6.3. Widzimy Boga, dającego życie i wychodzącego z inicjatywą, działającego w Jezusie, gdy ten spotyka Samarytankę, mówi do jej serca, wkracza w głębię jej życia, otwiera ją na Ojca, wprowadza ją w bezgraniczny horyzont czci w Duchu i prawdzie.

6.4. Jezus mówił o dawaniu swego życia jako „swoim pokarmie”, ce-lu Jego pobytu na świecie – „Moim pokarmem jest pełnić wolę tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (w. 34). „To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne”

(J 6, 40). „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10).

6.5. Dzisiaj Jezus kontynuuje swoje „dzieło” przez swoje słowo. Słowo to nie jest martwą literą. Ma swoje życie. Czytelnik nie jest pierwszym, który analizuje, wyjaśnia i odkrywa znaczenie tekstu. To raczej sam tekst oświetla i odkrywa swoją prawdę. To podejście szacunku do żywego tekstu współbrzmi głęboko z tradycjami kultur azjatyckich. Wymaga zarówno wysiłku słuchania Boga, jak i uświadomienia sobie, że Bóg chce do nas mówić.

6.6. Stąd czytelnik przychodzi z wielkim zdziwieniem i prawdziwą pokorą, z postawą otwartości i gotowości, by zostać zadziwionym, by oddać chwałę, by wejść w nieskończoność, by wejść w Boże serce przez słowo Boże, by zostać pochwyconym przez pełnię życia, życia, które jest drogą miłości i światła.

## **7. „Wierzimy już ... na własne bowiem uszy usłyszeliśmy” (J 4, 42)**

7.1. Spotkanie Jezusa z Samarytanką nie jest już prywatną rozmową. Zaprowadza ono kobietę do wspólnoty. Prowadzi do spotkania, dzielenia się życiem, pomiędzy społecznością Samarytan i wspólnotą Żydów.

7.2. W sposób, który z pewnością wzbudził zdziwienie, a nawet wywołał szok, czwarta Ewangelia opisuje kobietę (tradycyjnie uznaną za niewykwalifikowanego świadka) jako pierwszą osobę, której Jezus objawia się jako Mesjasz. Ewangelia następnie przedstawia tę kobietę, z całą jej nieszczęsną historią życia, jako apostołkę swojej wspólnoty. Zapraszając swoich ziomek, by zobaczyli „człowieka, który mi wszystko powiedział, co uczyniłam”(w. 28), kontynuuje ona dzieło Jezusa, który został opisany w poprzednich rozdziałach jako zapraszający pierwszych uczniów, by „przyszli i zobaczyli” (J 1, 39).

7.3. Potem kobieta odchodzi ze sceny, mówi nie o sobie, lecz o Jezusie, umniejsza się, by On mógł wzrastać (por. J 3, 30). Nie tylko dzieli się swoim doświadczeniem spotkania z Jezusem, lecz także sprawia, że inni sami poznają Jezusa. Gdy to czynią, poznają Go lepiej – Jezus prawdziwie jest „Zbawicielem świata” (w. 42).

7.4. Takie doświadczenie i wgląd nie są natychmiastowe. Przycho- dzą dopiero po „dwóch dniach” (w. 40), po dzieleniu się życiem, a nie tylko po rozmowie.

7.5. Zastosowanie w duszpasterstwie biblijnym jest jasne:

- my, kobiety i mężczyźni, jesteśmy powołani do apostołstwa, do zapraszania innych, by „przyszli i zobaczyli”,

- my „nie głosimy siebie, lecz Chrystusa Jezusa” (2 Kor 4, 5 ),
- angażujemy się w prawdziwy dialog, gdy wymieniamy nie tylko słowa, lecz solidaryzujemy się z doświadczeniami życiowymi innych ludzi,
- w takim dialogu jesteśmy zarówno uczniami, jak i nauczycielami,
- w tym dialogu, w tym spotkaniu, mamy nadzieję spotkać drugą osobę i wspólnie spotkać Jezusa, by doświadczyć Jego dróg zbawiania świata przez dar życia.

## **8. „Podnieście oczy i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo” (J 4, 35)**

8.0. Prawdziwa wizja naszej misji dotknęła umysły, serca i wyobraźnię, gdy „czytamy” historię Jezusa i Samarytanki. Jeżeli ta wizja ma stać się rzeczywistością w ciągu następnych sześciu lat, musimy przejść od wizji do działania. Wobec tego podejmujemy następujące zobowiązania w naszej misji dzielenia się Bożym słowem Życia:

8.1. Katolicka Federacja Biblijna zobowiązuje się do:

8.1.1. dalszego wzmocnienia procesu regionalizacji, zaczętego w Bogocie, i twórczego szukania nowych form współpracy

8.1.2. pogłębiania naszej refleksji dotyczącej czytania Biblii w kontekście i pokrewnych zagadnień hermeneutycznych

8.1.3. promowania możliwości zorganizowania Synodu Biskupów na temat słowa Bożego, ze szczególną uwagą zwróconą na recepcję rozdz. VI *Dei verbum*, oraz gotowość wniesienia wkładu w przygotowanie takiego synodu; w szczególności przygotowanie, przez Komitet Wykonawczy i/lub regionalnych koordynatorów artykułu na temat „Rola Biblii i duszpasterstwa biblijnego w Kościele” w świetle tego Synodu

8.1.4. zawierania bliższych więzi z grupami, których celem jest czy może być posługa biblijna, na przykład instytuty liturgiczne, katechetyczne i centra formacji duszpasterskiej, komisje sprawiedliwości, pokoju i integracji przyrody/stworzenia

8.1.5. szukania nowych możliwości współpracy z Papieską Komisją Biblijną

8.1.6. współpracy z oficjalnymi grupami ogólnokrajowymi i lokalnymi, przygotowującymi religijne obchody Trzeciego Tysiąclecia

8.1.7. aktywnego działania na rzecz umorzenia międzynarodowych długów do roku 2000, by uczynić ten rok prawdziwym rokiem jubileuszowym, zrzuć ciężarów z uciemienionych

8.1.8. promowania roli kobiet we wszystkich działaniach Federacji oraz promowania użycia języka z zaznaczeniem płci we wszystkich działaniach na wszystkich poziomach

8.1.9. zwracania się, przez Komitet Wykonawczy i/lub Sekretariat Generalny, do kompetentnych władz kościelnych z inicjatywą włączenia do regularnego programu seminariów i fakultetów teologicznych kursów na temat „Czytanie Biblii w Kościele” (z podejściem historycznym, hermeneutycznym i pastoralnym) i na temat kultur niechrześcijańskich, religii i filozofii w świetle owocnego dialogu pomiędzy nimi i orędziem biblijnym

8.1.10. zwracania się, przez Komitet Wykonawczy i/lub Sekretariat Generalny, do kompetentnych władz z propozycją współpracy w wydaniu poprawionym Lektionarza

8.2. Poszczególni członkowie Federacji zobowiązują się do:

8.2.1. ciągłego studium Końcowego Dokumentu z Bogoty i dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o Interpretacji Biblii, aby zastosować przesłanie tych dokumentów w różnych i pluralistycznych kontekstach, w jakich działają członkowie

8.2.2. zwracania bezpośredniej uwagi na egzegezę biblijną na seminariach naukowych i spotkaniach, w których uczestniczą, aby przygotować modele sposobów wzajemnego ubogacenia się egzegezy naukowej i mądrości pastoralnej

8.2.3. formacji świeckich i duchowieństwa, w której duszpasterstwo biblijne byłoby priorytetowe. Takie programy formacyjne

8.2.3.1. będą dawać solidne podstawy zasad egzegetycznych

8.2.3.2. nie będą ograniczać się do pomieszczeń lekcyjnych, lecz będą przygotowywać ludzi przez doświadczenie do „dialogu życia” z innymi kulturami, tradycjami wiary, z ubogimi i zepchniętymi na margines społeczny. Dialog ze słabymi kulturami tubylczych ludów jest wybitnie ważny.

8.2.4. do liturgicznej celebracji Słowa Bożego i do katechezy – przyczyniając się do tego, by istniejące formy były bardziej skuteczne oraz rozwijając nowe formy; zwracania nieustannej uwagi na relacje między Biblią, życiem, a liturgią i katechezą

8.2.5. promocji stylu kaznodziejstwa biorącego pod uwagę świadectwo wspólnoty odnośnie do sposobów, w jakie Słowo Boże jest dla niej źródłem życia

8.2.6. twórczego wejścia w świat młodzieży, by Słowo Boże stało się źródłem życia w ich nadziejach i niepewnościach

8.2.7. szerszego zastosowania współczesnych, technicznych form komunikowania się, np. filmów wideo, rozpowszechnianych baz danych, Internetu

8.2.8. dokonania ciągłego, dogłębnego studium wszystkich postanowień tego Zgromadzenia tekstów głównych prezentacji, artykułów tematycznych na temat kontekstów czytania Biblii, sprawozdań z seminariów, jak również ustaleń końcowych – i twórczego zastosowania zawartych tu wskazówek w swoim duszpasterstwie biblijnym.

8.3. Powyższe zobowiązania są rzeczywiście liczne i różnorodne, lecz odzwierciedlają one wiarę w to, iż potencjalne żniwo jest naprawdę wielkie. W tym momencie historii cierpienie świata i wyzwania stojące przed Kościołem są zbyt oczywiste. Jednak widzimy wyzwania jako zaproszenie do podjęcia zobowiązań i do twórczego działania, mając nadzieję w słowach czwartej Ewangelii: „Czyż nie mówicie: „Jeszcze cztery miesiące, a nadejdą żniwa?” Oto powiadam wam: Podnieście oczy i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo” (J 4, 35)

tłum. z ang. Maria Kantor

## **Towarzystwo Biblijne w Polsce**

### **SŁOWO NA EKUMENICZNE DNI BIBLII – 1999**

„Mów, Panie, bo sługa Twój słucha” – 1 Sm 3,10b

Na dzień 9 maja przypada Święto Biblii, a ponadto w maju każdego roku obchodzi się Dni Biblii. Tak dzieje się w wielu krajach od lat. W Polsce obchodzimy i Święto Biblii, i Dni Biblii dopiero po raz szósty, ale obchodzimy je w sposób bardzo ekumeniczny. Z inspiracji Towarzystwa Biblijnego odbyły się te dni po raz pierwszy w roku 1994. Z obawami i oporami podejmowaliśmy tę inicjatywę, gdyż wielu z nas po prostu obawiało się fiaska. A jednak obchody tych dni zataczają coraz szersze kręgi, coraz więcej parafii podejmuje się trudu organizowania nabożeństw, koncertów, wykładów i różnych spotkań, które mają na celu nie tylko popularyzowanie i promocję Biblii, lecz przede wszystkim zachęcanie do czytania jej oraz kształtowania życia w oparciu i na podstawie Słowa Bożego. Znamienne, że obchody zarówno Święta, jak i Dni Biblii mają tak różnorodny charakter. Jest tak chyba dlatego, że idea obchodów tych dni wyzwala wiele nowych pomysłów. Cieszymy się z tej różnorodności i zachęcamy do poszukiwania coraz to nowych form obchodów tych Dni.

Każdoroczne Święto Biblii ma swoje hasło, a w nim zawartą myśl przewodnią. Wszystkie one odznaczają się logicznym następstwem:

rok 1996 – „Wstanę i pójdę do Ojca mego” – Łk 15,18 – jako grzeszny człowiek potrzebuję przebaczenia i pojednania;

rok 1997 – „Bóg powierzył nam słowo pojednania” – 2 Kor 5,19b – Bóg nie tylko nam przebacza i przez Jezusa Chrystusa pojednał nas z sobą, ale powierza nam słowo pojednania i zleca służbę pojednania, abyśmy w tym naszym skłóconym i rozbitym świecie byli narzędziami jedności i pokoju między ludźmi;

rok 1998 – „Panie, ożyw mnie według słowa Twego” – Ps 119,107 – aby żyć życiem wiary i modlitwy, stawać się narzędziami w rękach Boga, także narzędziami pojednania, potrzebujemy wewnętrznego ożywienia przez Słowo Boga, które staje się żywym i ożywiającym Słowem dzięki działaniu i mocy Ducha Świętego.

Tematem tegorocznych Dni Biblii są słowa dziecka, małego Samuela, któremu Bóg chciał objawić coś ważnego i istotnego. Wzywał go kiedyś w nocy trzykrotnie: Samuelu! Samuelu! Chłopiec nie wiedział, co to znaczy, ale został pouczony przez kapłana Helego, że przy kolejnym wezwaniu ma powiedzieć: „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha”. I wtedy Bóg mu objawił, co ma uczynić natychmiast i jakie zadania czekają go w przyszłości.

Słowa: „Mów, Panie” przypominają nam o tym, że Bóg i dziś do nas w najróżniejszy sposób przemawia. Bóg jest żywym i działającym Bogiem, który zwraca się do nas przede wszystkim przez Słowo zawarte w Biblii. Wspaniałe to chwile, gdy poznajemy i odczuwamy, że przez swoje odwieczne Słowo Bóg do nas bezpośrednio przemawia, otwiera nam oczy na prawdę, poucza, pociesza, ostrzega, prowadzi do zbawienia. Do takiego odczytywania i przeżywania Słowa Bożego uzdalnia nas Duch Święty.

Odpowiedź Samuela: „Sługa Twój słucha” wskazuje dalej na potrzebę gotowości słuchania, ale i pójścia za głosem płynącym ze Słowa od Boga. Mamy się w nie wsłuchiwać nie tylko wtedy, gdy ktoś je zwiastuje, lecz i wtedy, gdy w zaciszu domowym sami czytamy Pismo święte. Bóg do nas mówi i odkrywa przed nami swoje Słowo.

A my – czy umiemy słuchać? Czy na nie reagujemy? Czy dostatecznie wierzymy Słowu Boga? Czy nie bywa tak, że ono jest dla nas niewygodne? Czy nie zamykamy naszych uszu, bo wydaje nam się, że jesteśmy dość zapobiegliwi, dość mądrzy, dość samodzielni lub po prostu chcemy iść naszą własną drogą? Albo może uważamy, że ważniejsze niż słuchanie jest działanie, aktywność, czyn? Bóg nie tylko mówi do nas, ale również chce, abyśmy Go usłyszeli. Umożliwia nam to przez działanie Ducha Świętego. A wtedy poznajemy, że On nas prowadzi do tego, abyśmy byli „wykonawcami Słowa, a nie tylko słuchaczami, oszukującymi samych siebie” /Jk 1,22/.

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **30 LAT DZIAŁALNOŚCI KATOLICKIEJ FEDERACJI BIBLIJNEJ**

Katolicka Federacja Biblijna (= KFB) jest niejako owocem II Soboru Watykańskiego. Konstytucja soborowa *Dei Verbum* postuluje: „wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma świętego” (DV 22). Temu celowi służyć ma KFB.

Historię działalności KFB można podzielić na kilka etapów.

### **ETAP PIERWSZY (1966-69)**

Pierwszy etap rozpoczął się z chwilą, gdy w kwietniu 1966 r. papież Paweł VI zlecił kard. A. Bei, przewodniczącemu Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, sprawę konkretnej realizacji wskazań *Dei Verbum*.

W kwietniu 1968 r. kard. Bea zwołał konferencję delegatów katolickich stowarzyszeń biblijnych i domów wydawniczych. Powstała idea utworzenia międzynarodowego katolickiego stowarzyszenia dla apostołatu biblijnego. Konkretnym sygnałem było wydanie, pod auspicjami Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan oraz Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych (United Bible Societies, l'Alliance Biblique Universelle), dokumentu p.t. „Dyrektywy dla współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii”.

### **ETAP DRUGI (1969-71)**

16.04.1969 r. kard. Willebrands, następca kard. Bei, zwołał konferencję delegatów z 24 krajów, którzy zdecydowali o utworzeniu międzynarodowej katolickiej federacji apostołatu biblijnego, podległej Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan. Tę datę uważa za początek istnienia KFB.

We wrześniu 1970 r. federacja ta wystąpiła pod angielską nazwą World Catholic Federation for the Biblical Apostolate (=WCFBA), z siedzibą sekretariatu generalnego w Rzymie.

W lipcu 1971 r. WCFBA zorganizowało seminarium w Rocca di Papa (k. Rzymu) na temat duszpasterstwa biblijnego, w którym uczestniczyło 80 delegatów z 40 krajów (2 z Polski).

## ETAP TRZECI (1971-1984)

Etap ten rozpoczął się pierwszym Walnym Zjazdem WCFBA w kwietniu 1972 roku w Wiedniu, gdzie zredagowano pierwszy statut organizacji.

W grudniu 1972 r. przeniesiono sekretariat generalny z Rzymu do Stuttgartu, gdzie się dotąd znajduje.

W kwietniu 1978 r. miał miejsce drugi Walny Zjazd WCFBA na Malcie; jego temat: „Duchowość biblijna”.

W sierpniu 1984 r. w Bangalore (Indie) obradował trzeci Walny Zjazd na temat: „Prorocki Lud Boży”.

## ETAP CZWARTY (1985-1995)

Stolica Apostolska zatwierdziła w kwietniu 1985 r. statut WCFBA w harmonii z nowym Kodeksem Prawa Kanonicznego, ogłoszonym w roku 1983 przez Jana Pawła II.

W lipcu 1990 r. w Bogocie (Kolumbia) odbył się czwarty Walny Zjazd WCFBA, który zmienił nazwę stowarzyszenia na obowiązującą do dziś: Katolicka Federacja Biblijna. Tematem zjazdu była „Biblia w nowej ewangelizacji”.

## ETAP PIĄTY (1996-1999)

Piąty Walny Zjazd w Hong Kongu (2-12.07.1996) zaznaczył się nowym podejściem do koncepcji duszpasterstwa biblijnego. Obrady były związane z techniką *lectio divina*: więcej czytania Pisma i modlitwy. Tematem było „Słowo Boże – źródłem życia”. W zjeździe wzięło udział ponad 170 delegatów z 70 krajów (1 z Polski). Polski przekład końcowego komunikatu zjazdu w Bogocie jest pomieszczony w niniejszym zeszycie.

Następny Walny Zjazd KFB jest projektowany na rok 2002 w Bejrucie. Proponowany temat: „Błogosławieństwo dla wszystkich narodów – wspólne wejście ze Słowem Bożym w pluralistyczny świat”.

W niedzielę 9.05.1999 r. w opactwie Sant’Anselmo w Rzymie odbyło się spotkanie władz KFB dla uczczenia 30 rocznicy powstania stowarzyszenia. Papież Jan Paweł II przysłał swój list, były przemówienia i sprawozdania, przede wszystkim wystąpienie aktualnego przewodniczącego KFB, biblisty i biskupa Bolzano-Bressanone, Wilhelma Eggera (który

zajął miejsce biskupa Livorno, Alberto Ablondiego, przewodniczącego w latach 1984-96). Główny referat wygłosił Enzo Bianchi, charyzmatyczny założyciel i przeor wspólnoty w Bose (Włochy), na temat: „Od Pisma do modlitwy – wyzwania dla duszpasterstwa biblijnego dzisiaj”. W ten sposób rozpoczęły się przygotowania do szóstego etapu działalności 30-letniej federacji już na nowe tysiąclecie. Według danych statystycznych z 1.07.1996 r., KFB skupia 308 organizacji ze 123 krajów.

## BIBLIOGRAFIA

### A. Teksty i dokumenty

Catholic Biblical Federation, *Word of God – Source of Life*. V Plenary Assembly, Hong Kong, 2-12 July 1996, Stuttgart 1997 (urzędowa wersja zjazdu).

*Parole de Dieu – Source de Vie*, Fédération Biblique Catholique, Stuttgart 1998.

*Hong Kong Catholic Church Directory*, 1996.

*Komunikat końcowy IV plenarnej Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990)*, RBL 45(1992) 24-38.

Katholische Bibelföderation, *Satzung*, Stuttgart (statut KFB uchwalony w Hong Kongu w 1996 r., zatwierdzony przez Stolicę Apostolską 21.05.1997, przyjęty przez sąd niemiecki 6.05.1999. Oficjalny tekst jest w języku angielskim).

*Bulletin Dei Verbum*, Stuttgart (w 4 wersjach językowych: niemieckiej, angielskiej, francuskiej i hiszpańskiej).

### B. Opracowania polskojęzyczne

CHMIEL J., Wokół projektu ekumenicznego tłumaczenia Biblii, RBL 22(1969) 33-40.

Tenże, Utworzenie Światowego Stowarzyszenia Katolickiego dla Apostolatu Biblijnego, RBL 23(1970) 153-155.

ROMANIUK K., Światowa Federacja Katolicka Apostolatu Biblijnego, ZN KUL 15(1972) 66.

CHMIEL J., Perspektywy apostolatu biblijnego (Rocca di Papa 1971), RBL 25(1972) 197-202.

Tenże, Problemy apostolatu biblijnego (Malta 1978), RBL 32(1979) 261-265.

KELER K., IV sesja plenarna Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990), RBL 45(1992) 39-41.

HAREZGA S., Światowe inicjatywy apostolatu biblijnego w *Bulletin Dei Verbum* Katolickiej Federacji Biblijnej, RBL 47(1994) 256-262.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **X COLLOQUIUM BIBLICUM (WIEDŃ 1998)**

W dniach 26-28.10.1998r. miało miejsce w Wiedniu już X Colloquium biblicum poświęcone przypowieściom biblijnym.

W pierwszym dniu colloquium (26.10, który jest obchodzony w Austrii jako Nationalfeierstag) C. Thoma z Lucerny przedstawił przypowieści z punktu widzenia judaistyki. A. Rebić (Zagrzeb) mówił na temat przypowieści o ojcu, który miał dwóch synów, nie całkiem słusznie nazywanej przypowieścią o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32), a J. Kremer z Wiednia zajął się przypowieścią o robotnikach w winnicy (Mt 20,1-16). Przypowieść o ziarnku gorczycy (Mt 13,31-32par) na tle tradycji Dn 4 o drzewie w środku ziemi była przedmiotem referatu H. Riggera (Brixen – Bressanone).

Drugi dzień spotkania wiedeńskiego przyniósł następujące wystąpienia: S. Mędała (Warszawa): Przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mk 12, 1-10par) w świetle tradycji judaistycznej; G. Hentschel (Erfurt): Psalm 49 a przypowieść o bogatym i chciwym rolniku (Łk 12,16-22); B. Tarjányi (Budapest): Przypowieść o dwóch różnych synach (Mt 21,28-32). Reszta dnia zeszła na ożywionej – nie pozabawionej czasem emocji – dyskusji na temat przypowieści w przepowiadaniu i duszpasterstwie.

W ostatnim, trzecim dniu colloquium M. Ryšková (Praga) mówiła o zespole przypowieści o sprytnym rządcy, o talentach i o nielitościwym dłużniku (Łk 16,1-13; 10,11-27; Mt 18,23-35). Na zakończenie wykład gościnny, przeznaczony dla szerokiej publiczności, w auli uniwersytetu wiedeńskiego wygłosił występujący już wcześniej C. Thoma: „Przypowieści rabinistyczne jako reakcja na wczesnochrześcijańskie przepowiadanie i dogmaty”.

Colloquium zakończyło się agapą, w której uczestniczył biskup pomocniczy Wiednia Helmut Krätzl, autor książki o II Soborze Watykańskim: *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt* (Verlag St. Gabriel. Mödling<sup>3</sup>1998).

Czy następne Colloquium biblijne w Wiedniu odbędzie się w roku 2000? Zobaczmy.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK, *Złe duchy w Biblii i Koranie, Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków Wydawnictwo UNUM 1999, ss. 518.

Książka ta jest jedynym obszernym i całościowym opracowaniem demonologii biblijnej i koranicznej na gruncie polskim oraz jednym z nielicznych studiów porównawczych demonologii biblijnej z koraniczną w literaturze światowej (w zasadzie jest podstawowym dziełem na ten temat po niewielkiej rozprawie W. Eickmanna z 1908 roku).

Część pierwsza prezentuje wszystkie imiona demoniczne w Biblii, które zostały poddane szczegółowej analizie filologiczno-historyczno-egzegetycznej. Autor nie poprzestaje tylko na szczegółowych badaniach etymologicznych, ale ukazuje również syntezę demonologii biblijnej. Eksponuje także oryginalność biblijnej nauki o złych duchach na tle religii starożytnych (mezopotamskich, staroegipskiej, perskiej) oraz literatury międzytestamentalnej, rabinicznej i qumrańskiej.

Zaprezentowana z wielkim rozmachem demonologia koraniczna ukazuje w sposób analityczny i syntetyczny świat złych duchów w Koranie. Czytelnik odkrywa w niej barwny -czasem wręcz egzotyczny – świat tradycji staroarabskich, koranicznych i muzułmańskich.

Autor odważnie porusza się w świecie religii starożytnych ukazując, w nich wiele analogii do biblijnej i koranicznej nauki o złych duchach. Odkrywa nowe tradycje apokryficzne będące elementami pośredniczącymi w procesie przenikania idei demonologii biblijnej do Koranu. Proponuje nowe sugestywne wyjaśnienie genezy zapożyczenia biblijnej nauki o złych duchach przez Mahometa. Trudno wymieniać wszystkie oryginalne szczegółowe hipotezy autora. Niewątpliwie jednak wielkim walorem pracy jest umieszczenie badań w kontekście oddziaływań interreligijnych. Imponująca bibliografia tematu rozpisana została na 41 stronach.

Książka adresowana jest do teologów, biblistów, religioznawców i orientalistów.

Kraków

KS. TADEUSZ DZIDEK

A. JANKOWSKI, *Przy stole słowa, 1 Adwent. Boże Narodzenie*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1998, ss. 89.

Pozycja O. Prof. Augustyna Jankowskiego dołącza do licznych publikacji homiletycznych, autorów polskich i zagranicznych, które pojawiły się ostatnio na naszym rynku. Mimo że dotyczy tej samej materii, to znaczy czytań biblijnych nie-

dziel i świąt, różni się znacznie od innych prac. Nie stanowi bowiem zbioru „ani gotowych w całości homilii, ani rozmyślań w pełni rozwiniętych” (s.7), lecz zawiera egzegetyczny komentarz do tekstów Pisma świętego, z uwzględnieniem – co trzeba zaznaczyć – zmian wprowadzonych do lekcjonarza (por. odrębny zestaw czytań na rok B i C w Święto Świętej Rodziny i Chrztu Pańskiego). Każda jednostka ma stały, czteropunktowy układ: 1. Krótkie wprowadzenie do liturgii dnia; 2. Biblijne objaśnienia trzech czytań; 3. Syntetyczne podsumowanie teologii czytań; 4. Propozycja zastosowania praktycznego lub zestawienia materiału pogładowego. Przejrzystość i zwięzłość komentarzy oraz piękny, komunikatywny język sprawiają, że korzysta się z nich z łatwością, a nawet z przyjemnością.

Odczucia te potęgują się jeszcze w czytelniku, kiedy zagłębi się w treść komentarzy. Wydobywają one bowiem to, co istotne, w danej celebracji liturgicznej i przeznaczonych dla niej czytań biblijnych i osadzają w kontekście całego planu zbawczego Boga, objawionego i realizowanego stopniowo w ciągu dziejów. Autor ukazuje ten dynamizm historii zbawienia głównie przy pomocy typologii biblijnej, która pozwala łączyć Stary i Nowy Testament w jedną całość oraz widzieć ciągłość, rozwój i transpozycję, czyli jakościowe skoki, w Bożej ekonomii. W tej całości każda postać i każde wydarzenie mają swoje miejsce i rolę do spełnienia, otrzymują swój sens i usprawiedliwienie. Pod piórem o. Jankowskiego Boży plan, tyle razy przedstawiany i komentowany, nabiera świeżości, ujawnia swą wspaniałość, zaprasza i porywa do włączenia się w jego nurt. Praktyczne zastosowania kończące każdy komentarz podsuwają sposoby, w jakich można to zrobić konkretnie, i nie pozwalają pozostać na poziomie ogólnych wizji.

W rozważaniach o. Jankowskiego mamy do czynienia z syntezą słowa biblijnego, które jest zapisem objawienia, akcji liturgicznej, która uobecnia to słowo, i życia ludzkiego, w którym słowo to jest realizowane. Synteza ta jest możliwa dzięki niezwykle mu obyciu Autora z Pismem świętym i liturgią, dwoma stołami, o których wspominają dokumenty Soboru Watykańskiego II i do których nawiązuje tytuł dzieła, stołami tak pielęgnowanymi w tradycji benedyktyńskiej. Ścisła wiedza naukowa idzie w parze z bogatym doświadczeniem homiletycznym i głębokim życiem wewnętrznym. Sens dosłowny i duchowy wzajemnie się warunkują i dopełniają. Taka harmonia, zalecana często w ostatnim stuleciu przez Magisterium Kościoła, niedawno w dokumencie papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”, nie należy do łatwych i rzadko bywa osiągnana.

Dzieło tynieckiego Bibliisty jest „tylko” komentarzem, ale ten komentarz może okazać się większą pomocą niż gotowe homilie. Wprowadza bowiem w główne przesłanie liturgii i słowa, ujęte zawsze precyzyjnie w tytule każdego komentarza, umożliwia zrozumienie jego podstawowych wątków i wynikających z niego praktycznych konsekwencji, które mogą stanowić punkty do konkretnej homilii. Kaznodzieja znajdzie na pewno wśród nich to, co odpowiada jego wrażliwości i potrzebom słuchaczy, i łatwo rozwinie, będąc pewnym, że nie chodzi po opłotkach i nie zatrzymuje się na sprawach drugorzędnych. Najważniejsze jest jednak to, że książka pomaga zobaczyć Boży plan zbawienia w całej wspaniałości

i otworzyć się na niego. Jest to punkt wyjścia do dobrej homilii i do owocnego udziału w liturgii. Z tych powodów omawiana praca pozostanie zawsze aktualna i przyniesie pożytek wszystkim, którzy wezmą ją do ręki, zwłaszcza jej bezpośrednim adresatom: kaznodziejom, katechetom i tym, którzy pragną głęboko przeżywać liturgię Mszy niedzielnej i świątecznej. Pozycja ta na pewno przyczyni się do tego, aby – zgodnie z zamysłem Autora – nowa ewangelizacja, „nie przestając być w pełni egzystencjalną”, karmiła „obficie Lud Boży autentycznym słowem Pana, zamiast własnymi tylko myślami kaznodziejów” (s. 8), które pozostaną zawsze niewspółmierne do słowa Bożego. Ładna szata graficzna, kunszt formy i bogactwo treści, dzięki czemu dzieło może służyć za pewien wzorzec, będą niewątpliwie ułatwiać osiągnięcie tego celu i zamienią szybko trud czytania w radość smakowania. Życzyć trzeba tylko sobie, aby następne tomiki tego komentarza mogły ukazać się jak najrychlej.

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY CZASOPISM

### ATENEUM KAPŁAŃSKIE

1997 t. 128 z. 2

CHROSTOWSKI W. ks., „*Weź swego jedynego syna, którego miłujesz*” (Rdz 22,2). Cierpienie dziecka jako próba wiary rodziców, 222-232;

PISAREK ST. ks., *Pięćdziesiąty pierwszy Kongres Studiorum Novi Testamenti*, 280-282.

1998 t. 130 z. 1

PISAREK ST. ks., *General Meeting SNTS po raz trzeci w Birmingham (Anglia)*; 119-124.

1998 t. 130 z. 2

PISAREK ST. ks., *Bibliści polscy w Przemyślu i we Lwowie*, 285-286.

1998 t. 131 z. 2-3

CHROSTOWSKI W. ks., *Wolność i posłuszeństwo w Biblii*, 177-190.

1999 t. 133 z. 1

KUCHARSKA E., *Słownictwo biblijne we współczesnych kazaniach polskich i niemieckich*, 46-58.

## ANALECTA CRACOVIENSIA

1996 t. 28

CHMIEL J. ks., *Une „sociophonie” de la fête de Shavouot – Pentecôte*, 219-224; PINDEL R. ks., *Głoszenie ewangelii w kontekście praktyki i myślenia magicznego. Na podstawie Dz 8,4-13*; 313-328.

1997 t. 29

CHMIEL J. ks., *Biblia aleksandryjska po polsku*, 113-115.

## COLLECTANEA THEOLOGICA

1996 z. 3

GRYZIEC P., OFMCONV, *Tytuły chrystologiczne w Listach Pasterskich*, 5-30; KIEJZA A., OFMCAPT, *Postać Baranka w Ap 6,1 i 6,16-17 na tle antropomorficznego obrazu gniewu Boga w Nowym Testamencie*, 31-42; TOMCZAK R. ks., *Argument skryptyurystyczny i taumaturgiczny w uzasadnieniu boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu*, 43-60.

1996 z. 4

PROKOPOWICZ M., *Hathor – „Pani Syjonu” a Biblia. Kilka kluczowych hipotez wokół tradycji Merkawa*, 5-50; ROSIK M. ks., *Relacja Mk-Mt w świetle współczesnych ujęć teorii dwóch źródeł*, 53-60; TOMCZYK R. ks., *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, 61-90; URBAN J., *Jezus mistrzem dialogu z innymi religiami*, 91-102.

1997 z. 1

BRZEGOWY T. ks., *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, 29-50; CHMIEL J. ks., *Pismo święte w duszpasterstwie*, 109-115; CZAJKOWSKI M. ks., *Pismo święte w dialogu ekumenicznym*, 91-107; HAREZGA ST. ks., *Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, 7-28; PACIOREK A. ks., *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, 37-78; PYTEL J. ks., *Wykorzystanie Pisma świętego w „Lectio divina”*, 51-55; SIKORA A., OFM, *Pismo święte w liturgii chrześcijańskiej*, 79-107; WODECKI B., SVD, *Międzynarodowe sympozjum biblijne – Ljubljana 1996*, 175-179.

1997 z. 4

CHROSTOWSKI W. ks., *Życie i twórczość o. Jakuba Wujka (Symposium naukowe w Warszawie)*, 175-178; SEWERYNIAK H. ks., *Nauka Soboru Watykańskiego II i współczesnej teologii o Objawieniu*, 21-34; ZAŁĘSKI J. ks., *Czy kobiety powinny milczeć w Kościele (1 Kor 14,34-35)*, 5-20.

1998 z. 1

CHROSTOWSKI W. ks., „*Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*” (2 Krl 17,18b) – czy naprawdę? *Zagłada Samarii i Królestwa Izraela oraz jej skutki*, 5-22; ZAWADZKI R. ks., *Antytezy Kazania na górze (Mt 5,21-48) we współczesnej egzegezie*, 23-68.

1998 z. 2

CHROSTOWSKI W. ks., *Jerozolima – miasta święte chrześcijan; perspektywa katolicka*, 21-40; NOWOGÓRSKI P., *300 lat Jerozolimy w kontekście źródeł historycznych i archeologicznych*, 5-16; SCHUDRICH M., *Jerozolima – miasto święte Żydów*, 17-20; TAKA-ZUK M., *Jerozolima – miasto święte muzułmanów*, 59-63.

1998 z. 4

BRIKS P., *Struktura Psalmu 98 jako czynnik podkreślający jego teologiczną wymowę*, 13-20; GOŁĘBIEWSKI M. bp, *Bóg Stwórca i Odkupiciel u Deuteroizajasza*, 5-12; PISAREK ST. ks., *Uczeń i jego radość w perykopie o winnym krzewie (J 15,1-11)*, 21-30.

## CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1995-1996 t.23-24

CYRAN WŁ. ks., *Chrześcijańska konieczność separacji od niewierzących (Pawłowy midrasz 2 Kor 6,16n na temat Pwt 22,10)*; MAŁECKI ZDZ. ks., *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, 127-136; TRONINA A. ks., „*Wzniosła Góra Syjon*” (KK 55), 137-148; SELEJDAK R. ks., *Patriarchowie biblijni jako figury Chrystusa w dziełach egzegetycznych świętego Ambrożego*, 155-200; WŁODARCZYK ST. ks., *Przewodnie idee teologiczne zwiastowania Maryi (Łk 1,26-28)*, 149-154.

1997 t. 25

CUDAŁA A., *Gwiazda betlejemska w ujęciu astronomiczno-historycznym*, 83-94; TRONINA A. ks., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, 23-30; WŁODARCZYK ST. ks., *Chrystus Zbawiciel i Ewangelizator (Łk 4,1-44)*, 13-22.

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

## KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI

### Wydawnictwo KUL

1. *Biblia o Eucharystii*, pod red. ks. St. Szymika. Lublin 1997, s. 223.
2. *Bibliści polscy*. Lublin 1997, s. 58.

3. KS. CYRAN WŁODZIMIERZ, *Śłużba jednania. Kapłańsko liturgiczny charakter apostołskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1–7*. Lublin 1999, s. 306.
4. *Księga Ezechiela*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. J. Homerski. Seria: Biblia Lubelska. Lublin 1998, s. 308.
5. *Księga Jeremiasza*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. L. Stachowiak. Seria: Biblia Lubelska. Lublin 1997, s. 262.
6. KS. KUCHARSKI JACEK, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*. Lublin 1998, s. 196.
7. *List do Hebrajczyków*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. A. Paciorek. Seria: Biblia Lubelska. Lublin 1998, s. 165.
8. KS. PETRYK PIOTR, *Ku wspólnocie życia i miłości*. Lublin 1998, s. 316.
9. *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. H. Langkammer OFM. Seria: Biblia Lubelska. Lublin 1998, s. 200.
10. KS. SZRAM MARIUSZ, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*. Lublin 1997, s. 347.
11. O. WITASZEK GABRIEL CSSR, *Myśl społeczna proroków*. Lublin 1998, s. 264.
12. KS. WITCZYK HENRYK, „*Pokorny wołał a Pan go wysłuchał*” (Ps 34,70). Model komunikacji diafanicznej w psalmach. Lublin 1997, s. 479.
13. ZAJĄC ROMAN, *Szatan w Starym Testamencie*. Lublin 1998, s. 120.
14. *Życie religijne w Biblii*, pod red. o. G. Witaszka CSSR. Lublin 1999, s. 360.

### **Wydawnictwo OO. Franciszkanów – Niepokalanów**

1. O. BARTOSIK GRZEGORZ OFM, *Przez Ciebie jaśnieje radość*. Kult Maryi w liturgiach Wschodu i Zachodu. Niepokalanów 1998, s. 253.
2. O. BARTOSIK GRZEGORZ OFM, *Z Niej narodził się Jezus*. Szkice z mariologii biblijnej. Niepokalanów 1996, s. 112.
3. MCHUGH JOHN, *Maryja w Nowym Testamencie*. Przekł. A. Czarnocki. Niepokalanów 1998, s. 518.
4. DA SPINETOLI ORTENSIO, *Maryja w Biblii*. Przekł. Ks. A. Tronina. Niepokalanów 1997, s. 230.

### **Różne Wydawnictwa**

1. KOMISJA DUSZPASTERSKA EPISKOPATU POLSKI, *Wierzę w Boga Ojca – program duszpasterski na rok 1998/99*. Katowice 1998, s. 568.
2. KS. KONEWECKI KRZYSZTOF, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*. Studium liturgiczno-teologiczne. Włocławek 1997, s. 299.
3. KS. WERMER WINFRIED CPPS, *Kapłan z powołania*. Homilie. Częstochowa 1998, s. 205, Wyd. Misjonarzy Krwi Chrystusa.
4. KS. WERMER WINFRIED CPPS, *Na wzór świętego Józefa*. O aktualności ojcostwa opiekuna Świętej Rodziny i Kościoła. Częstochowa 1996, s. 92, Wyd. Misjonarzy Krwi Chrystusa.

Nakładem Sekcji Wydawniczej PTT, Wydawnictwa UNUM ukazało się:

*Ks. Jan Nowak*

**BĄDŹCIE ŚWIADKAMI MIŁOSIERDZIA. Jan Paweł II do Rodaków**

ss. 144, cena det. 8,00 zł ISBN 83-87022-32-2 Kraków 1999

Książka jest zbiorem wypowiedzi Ojca Świętego. Jest ona odpowiedzią na wezwanie papieża, jakie skierował do rodaków w Krakowie podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny: *Bądźcie świadkami Bożego miłosierdzia*.

*ks. Tomasz Jelonek*

**WYJĄTKOWA KSIĘGA CAŁEJ LUDZKOŚCI**

Z serii: *Biblia i Jej świat (1)*

ss. 160, cena det. 8,00 zł ISBN 83-87022-27-6 Kraków 1999

Pozycja stanowi swoiste vademecum dla wszystkich, którzy głębiej chcą zapoznać się z Biblią. Lektura tej książki może stanowić doskonałe wprowadzenie do lektury i głębszego zrozumienia Pisma Świętego. Autor, profesor Papieskiej Akademii Teologicznej, posługując się prostym i zrozumiałym dla każdego językiem dzieli się swoją wiedzą na temat „księgi zwanej Księgą”.

*Barbara Szczepanowicz*

**HIOB. Cierpienie próbą wiary**

ss. 212, cena det. 15,00 zł ISBN 83-87022-23-3 Kraków 1999

Jest to powieść, która przenosi w odległe czasy Starego Testamentu. Autorka doskonale ukazuje w niej ducha czasu. Stara się też przybliżyć zwyczaje i warunki życia w tamtym środowisku, pomagając czytelnikowi w zrozumieniu niełatwej lektury Pisma Świętego. Zawarte w książce bogactwo tekstów biblijnych ułatwia modlitwę i refleksję nad nękającym, również współczesnego człowieka, problemem cierpienia.

**SPIS TREŚCI**  
**ARTYKUŁY**

JOHN J. PILCH, Jak odbieramy nasze cierpienie? Próba aktualizacji tekstów biblijnych .....	105
IRMGARD PAHL, Noc paschalna – „Matka wszystkich wigilii” .....	130
Ks. TARZYCYJUSZ SINKA, CM, Z dziejów kultu świętego Józefa w Polsce .....	143

**KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE**

Ks. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK, Powtórne opętanie oczyszczonego (Łk 11,24-26) .....	159
Ks. SZYMON FEDOROWICZ, Uwagi o liturgicznej formacji seminarzystów i kapłanów .....	170

**TEKSTY I DOKUMENTY**

KATOLICKA FEDERACJA BIBLIJNA, Słowo Boże – Źródło życia. Końcowe ustalenia V sesji plenarnej w Hong Kongu (1996).....	177
TOWARZYSTWO BIBLIJNE W POLSCE, Słowo na Ekumeniczne Dni Biblii – 1999 .....	186

**SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI**

Ks. JERZY CHMIEL, 30 lat działalności Katolickiej Federacji Biblijnej	188
Ks. JERZY CHMIEL, X Colloquium biblicum (Wiedeń 1998).....	191

**RECENZJE I PRZEGLĄDY** **192**

Przegląd bibliograficzny czasopism (ks. Tadeusz Matras).....	194
Książki nadesłane do Redakcji .....	196

**INDEX**  
**ARTICULI**

J.J. PILCH, How We Redress Our Suffering: An Exercise in Actualizing Biblical Texts .....	105
I. PAHL, Die Osternacht – „Mutter aller Vigilien” .....	130
T. SINKA, CM, Ex historia cultus S. Ioseph Poloniae .....	143

**COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA**

M. MIKOŁAJCZAK, Iesus demoniacum sanat (Lc 11,24-26) .....	159
Sz. FEDOROWICZ, Animadversiones de formatione liturgica alumnorum et sacerdotum .....	170

**TEXTUS ET DOCUMENTA**

CATHOLIC BIBLICAL FEDERATION, Word of God: Source of Life. Final Statement of the Hong Kong Assembly (1996) .....	177
SOCIETAS BIBLICA POLONIAE, Edictum in Oecumenicas Dies Biblicas 1999 .....	186

**RELATIONES ET NOTITIAE**

J. CHMIEL, XXX anni activitatis Catholicae Foederationis Biblicae ..	188
J. CHMIEL, X Colloquium Biblicum Vindobonae 1998 .....	191

**RECENSIONES ET REPERTORIA** **192**

Repertorium bibliographicum periodicorum (T. Matras) .....	194
Libri ad Redactionem missi .....	196