

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

Nr 1

ROK XLV

1992

---

A R T Y K U Ł Y

---

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **PARADOSIS: INTERPRETACJA TRADYCJI I HERMENEUTYKA BIBLIJNA**

1. Zadaniem niniejszego przedłożenia<sup>1</sup> nie jest analiza pojęcia *paradosis*. Termin ten jest dla nas raczej hasłem wywoławczym, które ma zwrócić uwagę na zagadnienie relacji hermeneutyki biblijnej do całości interpretacji tradycji Kościoła, którą określam mianem *paradosis*. Zagadnienie to znalazło swój wyraz w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat interpretacji dogmatów, ogłoszonym w maju 1990 r.<sup>2</sup> Ponieważ zostały tam poruszone sprawy interesujące biblistów, warto będzie — niejako na kanwie tego dokumentu — zastanowić się nad zasadnością, kryteriami i granicami inter-

---

<sup>1</sup> Skrócona wersja referatu wygłoszonego na 29. Sympozjum Biblistów Polskich w Siedlcach (10—11 IX 1991).

<sup>2</sup> Dokument ten został opracowany w podkomisji, której przewodniczył bp Walter Kasper, ongiś profesor dogmatyki na uniwersytecie w Tübingen, a obecnie biskup diecezjalny Rottenburg—Stuttgart. Do tej podkomisji należeli profesorowie: Ambaum, Colombo, Corbon, Gnilka, Léonard, Nagy (z Polski), de Noronha Galvao, Peter, Schönborn i Wilfred. Tekst był dyskutowany na posiedzeniu plenarnym Komisji w dniach 3—8 X 1988 i na plenum w październiku 1989 r. został przyjęty większością głosów *in forma specifica*. Opublikowany został w: „Internationale Katholische Zeitschrift Communio”, maj 1990 (nr 3) w języku niemieckim, który jest językiem oryginalnym dokumentu. Przekład francuski w: „Documentation Catholique”, 20 maj 1990 (nr 2006). W dalszym ciągu używać będziemy skrótu: ID.

pretacji przekazu wiary, dokonywanej w procesie egzegezy biblijnej najszerzej pojętej.

2. Rzeczownik *paradosis* jest nominalnym derywatem od czasownika *paradidomi* — 'oddaje', 'przekazuje'. *Paradosis* występuje w antycznej literaturze greckiej, terminu tego używają i Filon Aleksandryjski, i Józef Flawiusz na oznaczenie tradycji żydowskiej. Hebrajskim ekwiwalentem byłoby: *masorah* z dodatkiem *hazzekenim*. W Nowym Testamencie znajdujemy ten wyraz 13 razy: 3-krotnie u Mt, 5-krotnie u Mk i tyleż razy w Corpus Paulinum (1 x w 1 Kor, 1 x w Ga, 1 x w Kol i 2 x w 2 Tes). Jak zauważył F. Büchsel (ThWNT, II, 174n), termin *paradosis* występuje w NT w sensie „przekazanego”, nie zaś „przekaziciela”.

Analizując poszczególne miejsca występowania słowa *paradosis* w NT możemy stwierdzić, że zostało ono użyte, zarówno w sing. jak i plur. ,

(1) w sensie tradycji starszych, tradycji żydowskiej (*paradosis tōn presbyterōn*), jak u Mt i Mk w dyskusjach Jezusa z żydami (Mt 15,2a.3.6; Mk 7,3.5.8.9.13, a także w Ga 1,14);

(2) w sensie tradycji apostoelskiej, jak mamy u Pawła (1 Kor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6);

(3) w sensie nauczania heterodoksyjnego (*paradosis tōn anthropōn*: Kol 2,8);

(4) termin ten nie wyklucza przekazu pisanego, jak w 2 Tes 2,15 (*ta paradosis... di'epistolēs hēmōn*). Termin *paradosis* począł tedy oznaczać tradycję chrześcijańską; w teologii został zastąpiony przez łaciński termin *traditio*.

3. *Traditio* — *paradosis* podlega interpretacji. Każda interpretacja polega na związku rozumienia z historią społeczności. Dzieje się to poprzez system symbolów określonej kultury, wyrażony w sposób szczególny w języku-mowie. Z chwilą gdy odrzucimy tradycję jako pewną alienację (jak to się stało w filozofii współczesnej pod wpływem Marksa, Nietzschego czy Freuda — wielkich mistrzów podejrzenia), powstaje kryzys nihilizmu, chyba najgroźniejszy ze wszystkich grożących naszej epoce. Interpretacja tradycji należy więc do należnych zadań hermeneutyki usiłującej zrozumieć rzeczywistość.

Jest to zadanie także hermeneutyki biblijnej, która nie może poprzestać na samym tekście, lecz winna również poszukiwać związku pomiędzy tradycją a jej uaktualnieniem w określonym kontekście kulturowym.

4. Można wyróżnić cztery typy hermeneutyki:

(1) Hermeneutyka tzw. obiektywna, typu pozytywistycznego, przyczyniła się walnie do poznania rzeczywistości, ale stawia się jej zarzut, że przyznając pierwszorzędą rolę danym historycznym zapoznaje znaczenie ludzkiej subiektywności w procesie poznawczym.

(2) Hermeneutyka orientacji antropocentrycznej dowartościowuje ów element subiektywizmu w procesie poznawczym, ale ryzykuje utratę obiektywnej oceny rzeczywistości. Redukując poznanie rzeczywistości do poznania jej znaczenia dla człowieka, sprowadza zagadnienie prawdy rzeczywistości do wymiaru sensu dla człowieka.

(3) Hermeneutyka kulturowa dociera do rzeczywistości poprzez realizację kulturowe wyrażone w ludzkich urządzeniach, zwyczajach i obyczajach,

a w szczególności w języku. Uznając wartość tej metody należy pamiętać jednak o potrzebie docierania do prawdy *humanum* ponad różnicami kulturowymi.

(4) O ile trzy poprzednie typy hermeneutyki należą do kategorii redukcjonistycznej, o tyle czwarty typ hermeneutyki odznacza się najszerszym horyzontem — horyzontem metafizycznym. W tym typie hermeneutyki, którą możemy nazwać hermeneutyką metafizyczną, chodzi o dotarcie do samej prawdy rzeczywistości. Zakłada to istnienie prawdy jako ostatecznej, bezwarunkowej instancji poznawczej, wspólnej dla wszystkich ludzi, niezależnie od struktur i uwarunkowań historycznych, językowych i innych. Wyrazem tego w jakiś sposób jest odwoływanie się do niezbywalnych podstawowych praw osoby ludzkiej. Dokument ID określa ten stan rzeczy jako „podstawową strukturę dogmatyczną człowieka” („eine dogmatische Grundstruktur des Menschen”); „une structuration dogmatique fondamentale de l’homme”<sup>3</sup>. Notabene: pojęcie „dogmat” zostało tutaj użyte w sensie podstawowym, jaki mu nadała antyczna Stoa.

5. Interpretacja Pisma św. jest interpretacją paradosis-tradycji. Jest to bowiem interpretacja nie tylko tekstu kanonicznego ksiąg biblijnych, lecz także wiary przekazanej raz na zawsze przez Apostołów, wiary strzeżonej w Kościele jako „depozytu wiary” (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14, gdzie *parathēkē* jest jakimś synonimem *paradosis*), jako „Ewangelia prawdy” (por. Ef 1,13). Prawda objawiona, którą nam Pismo św. przekazuje, jest prawdą Boga okazującą się wierną na przestrzeni historii (*emet*), jest autokomunikacją Ojca w Jezusie Chrystusie, przy permanentnym działaniu Ducha Świętego. Innymi słowy, interpretacja Biblii jest nie tylko dotarciem do najgłębszych struktur słownych ksiąg natchnionych (jak to chciał strukturalizm), lecz także dotarciem do podstawowej struktury dogmatycznej człowieka, w której została wyrażona owa prawda objawiona (*emet*).

Według św. Pawła sposób indykatywny (orzekający) istnienia w Chrystusie i w Duchu winien stać się sposobem imperatywnym (obowiązującym) przejścia ze śmierci do życia. Dlatego miejscem hermeneutycznym jest nie tylko intelektualna analiza Pisma św., lecz także liturgia i modlitwa. To wszystko dzieje się w społeczności — która — wierzy, a więc w Kościele, a nie tylko tytułem prywatnego doświadczenia jednostki.

6. Konstytucja dogmatyczna „*Dei Verbum*” określiła główne zręby interpretacji Pisma św. dokonanej w kontekście eklesjalnym. Najpierw została zwrócona uwaga na wartości hermeneutyki historycznej, a w szczególności

<sup>3</sup> ID, A I 4. Zob. W. Babilas, *Tradition und Interpretation*, München 1971; O. Merk et alii, *Schriftauslegung als theologische Aufklärung*, Gütersloh 1984; P. Piret, *L’Ecriture et l’Esprit. Une étude théologique sur l’exégèse et les philosophies*, Bruxelles 1987; J. Ratzinger (red.) *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaestiones disputatae, 117), Freiburg—Basel—Wien 1989; G. Theissen, *L’herméneutique biblique et la recherche de la vérité religieuse*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 122 (1990) 485—503; K.H. Neufeld, *Schrift und Situation*, „Zeitschrift für kath. Theologie” 113 (1991) 278—283; W. Pannenberg, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, „Theologie und Philosophie” 66 (1991) 481—492.

metody historycznokrytycznej. Pamiętajmy, że krytyka historyczna, rozwijana od czasów Oświecenia, a w okresie pozytywizmu podniesiona do rangi jedynej wiarygodnej metody badawczej, doprowadziła nie tylko do konfliktu pomiędzy egzegezą a dogmatyką, lecz ponadto sam tekst biblijny postawiła pod pręgierzem „retuszów dogmatycznych”. Po należynej korekcie metodologicznej i uwolnieniu metody historyczno-krytycznej z „babilońskiej niewoli” pozytywizmu, trzeba przyznać, że to dzięki właśnie krytyce historycznej można ustalić eklezjalny rodowód Biblii, jej zakorzenienie w *paradosis* — tradycji Kościoła pierwotnego i jej kanoniczne miejsce w trakcie procesu eklezjalnej decyzji. W ten sposób egzegeza naukowa doprowadza nas do *paradosis* — tradycji Kościoła.

Interpretacja historyczno-krytyczna jest punktem wyjścia dla interpretacji teologicznej i eklezjalnej. Centrum interpretacji teologicznej Biblii jest Jezus Chrystus, który wedle J 1,18 jest jedynym interpretatorem Ojca: „on pouczył” (*ekeinos exēgēsato*). Jezus Chrystus dalej pozostaje pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, a czas Kościoła pozostaje związany z jedynym (raz na zawsze: *ephapax*) historycznym fenomenem Jezusa Chrystusa aż do Jego powtórnego przyjścia. Objawienie Ojca przez Syna jest związane z tradycją Pisma i *paradosis*. *Paradosis* — tradycja bowiem i Pismo ściśle się z sobą łączą i komunikują i stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez *paradosis* — tradycję, powierzone zostało Magisterium Kościoła, które nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, słuchając go, strzegąc i wyjaśniając (por. DV 9 i 10).

Najważniejszym zatem kryterium hermeneutyki biblijnej jest chrystocentryzm Pisma. W relacji do Jezusa Chrystusa dokonuje się selekcja tego, co w nowych metodach interpretacyjnych pozwala nam dojść do Chrystusa autentycznego, od tego, co Go nie uznaje lub przekłamuje. Tak więc perspektywy otwarte przez metodę historyczno-krytyczną lub inne metody, takie jak: historia porównawcza religii, strukturalizm, semiotyka, historia społeczna, psychologia głębi, mogą — i powinny — przyczynić się do uwydatnienia roli Chrystusa dla ludzi naszego czasu. Wszystkie te metody będą owocne i wiarygodne jedynie pod warunkiem posłuszeństwa wiary, bez pretendowania do autonomii. Dokument ID mówi o *communio Ecclesiae* (co winniśmy na polski przetłumaczyć nie tylko jako „wspólnota Kościoła”, lecz głębiej jako „komunia Kościoła”), która pozostaje miejscem hermeneutycznym, gdzie interpretacja Biblii chroni się przed niebezpieczeństwami płynącymi z tego czy innego modnego kierunku badawczego — albo raczej pseudobadawczego (por. ID, CI i II).

W tak pojętej komunii Kościoła jest miejsce nie tylko na Magisterium Kościoła, lecz również na *sensus fidelium*, tzn. ów sens wewnętrzny, przy pomocy którego lud Boży, pod kierownictwem Magisterium, rozpoznaje w przepowiadaniu nie słowa ludzi, lecz Boga, akceptuje je i strzeże z nieugiętą wiernością.

*Paradosis* — tradycja jawi nam się w sumie jako autokomunikacja, samoobjawienie się (w oryginalnym tekście niemieckim Dokumentu ID został użyty termin „Selbstüberlieferung Gottes”, co należałoby przetłumaczyć jako

„*autoparadosis*”) Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym w kontekście ciągle nowej (aktualnej) obecności w komunii Kościoła. Już od początku ta żywa *paradosis* — tradycja Kościoła przybierała wiele różnych form w tradycjach partykularnych (*traditiones*), których bogactwo wyraża się w różnaitości nauczania, rytów, symbolów i instytucji. Owa *paradosis* — tradycja wykazuje również swoją żywotność w procesach inkulturacji w różnych Kościołach lokalnych.

7. Na zakończenie sformułujemy cztery tezy odnoszące się do praktycznej aplikacji powyższych rozważań.

(1) W przyjęciu modelu hermeneutycznego nie bez znaczenia jest filozoficzne przedrozumienie, które winno opierać się na prawdzie rzeczywistości. Stąd potrzeba hermeneutyki typu metafizycznego.

(2) W aktualnej sytuacji polskiej egzegezy i teologii rzeczą pierwszorzędną wagi będzie znalezienie takiego modelu interpretacyjnego, który nawiązując równy dialog z egzegezą zachodnią nie straci doświadczeń przeszłości oraz żywych kontaktów z tradycjami wschodnimi.

(3) Mając do odrobienia zaległości metodologiczne w stosunku do bibliistyki zachodniej nie powinniśmy popełniać błędów, które miały miejsce podczas bezkrytycznej percepcji metod redukcjonistycznych. Metody te mogą ubogacić nasze poszukiwania na zasadzie komplementarności, ale nie powinny nam zaciemniać właściwego rozumienia rzeczywistości. Chodzi tu o takie już wspomniane metody, jak historia porównawcza religii, strukturalizm, semiotyka, historia społeczna czy psychologia głębi.

(4) Interpretacja biblijna w kontekście *paradosis* — tradycji ma ogromne znaczenie pastoralne, jeśli chodzi o promocję nowych ruchów religijnych, a w szczególności dla nowej ewangelizacji<sup>4</sup>.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>4</sup> Z bogatej literatury przedmiotu zob. J. Chmiel, *Das Inkulturationsproblem in heutiger Schriftauslegung*, „*Analecta Cracoviensia*” 19 (1987) 399—408; tenże, *Die biblische Hermeneutik und eine neue Evangelisierung Europas* (w druku); L. Scheffczyk, *Neu-Evangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Paulus II*, „*Forum Katholische Theologie*” H. 4 (1988); L. Feldkämper, *Die Bible in der neuen Evangelisierung*, „*Bulletin Dei Verbum: Katholische Bibelföderation*” Nr 11 (1989) 9—12; Nr 12 (1989) 9—12; H. Carrier, *Evangelisation et développement des cultures*, Roma 1990; *Il caso Europa. Evangelizzazione e processi di omologazione culturale*, Milano 1991; K. Lehmann, *Was heisst Neu-Evangelisierung Europas? Hirtenwort zur österlichen Busszeit 1991*, Mainz 1991.

**Ks. Roman Bartnicki**

## **STRUKTURALIZM I SEMIOTYKA W BADANIACH NAD EWANGELIAMI**

### 1. TERMINY „STRUKTURALIZM” I „SEMIOTYKA”

W latach trzydziestych XX wieku w językoznawstwie pojawiły się nowe prądy: różne odcienie strukturalizmu<sup>1</sup>. „W swojej najprostszej postaci strukturalizm głosi, że natura pojedynczego składnika w danej sytuacji nie ma znaczenia sama w sobie, bowiem w rzeczywistości określają ją związki ze wszystkimi innymi elementami składającymi się na tę sytuację. Krótko mówiąc, pełnego znaczenia jakiejś rzeczy czy przeżycia nie można zrozumieć, jeżeli nie zostanie ono włączone i dopóki nie zostanie włączone w strukturę, której częścią stanowi”<sup>2</sup>.

Podwaliny pod współczesne myślenie strukturalistyczne położył szwajcarski językoznawca Ferdinand de Saussure w dziele *Kurs językoznawstwa ogólnego* (wydane pośmiertnie w r. 1915)<sup>3</sup>. Głosił on pogląd, że język należy badać nie tylko rozpatrując jego pojedyncze części, a więc nie tylko diachronicznie, lecz również zwracając uwagę na związki między tymi częściami czyli synchronicznie. Tak narodziła się analiza, która swoją uwagę koncentruje już nie na poszczególnych elementach, lecz na sieci zachodzących między nimi relacji, czyli na strukturze.

Strukturalizm pozostaje w ścisłym związku z problematyką semiologii (lub: semiotyki).

Najogólniej mówiąc semiotyka to nauka o znakach (greckie: *sema* = znak). Ludzie porozumiewają się poprzez różne znaki. Gdy mówimy do drugiej osoby, ale także gdy np. malujemy lub gramy na instrumencie muzycznym, w każdym przypadku posługujemy się znakami. Studiowanie tych znaków jest zadaniem semiotyki (semiologii). W pewnym sensie można ją uważać za super-wiedzę, gdyż semiotyka wysuwa roszczenie do tego, by swym zasięgiem objąć zakres wszystkich nauk, np. dotyczących języka, sztuki, muzyki, itd. Ponieważ jednak język jest najdoskonalszym sposobem porozumiewania się, semiotyka rozwinęła się najbardziej na tym terenie.

Dokładniej ujmując, semiotyka to „nauka o istocie, własnościach, funkcjach i typologicznym zróżnicowaniu znaków, rozwijająca się na pograniczu językoznawstwa, logiki i szeregu innych dyscyplin, m.in. etnologii, psychologii, socjologii, historii sztuki, literaturoznawstwa, nawiązująca do niektórych

<sup>1</sup> O zróżnicowaniu metod i kierunków strukturalnych informuje dobrze praca J. Piageta, *Strukturalizm*, Warszawa 1972. Por. też A. Zaborski, *O recepcji metod strukturalnych w biblistyce*, RBL 26 (1973) 117—130.

<sup>2</sup> T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, t. I. Sieradzki, Warszawa 1988, 16.

<sup>3</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, opublikował Ch. Bally — A. Sechenay, Paris 1915, 1983. Tłumaczenie polskie: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, t. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, 1991<sup>2</sup>.

pojęć nauk matematycznych, głównie teorii informacji. Semiotyka uznawana jest współcześnie za jedną z najbardziej uniwersalnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza na gruncie nauk humanistycznych, mimo że jej zakres, przedmiot i założenia metodologiczne są płynne i nader rozmaicie rozumiane<sup>4</sup>.

Ch. Morris<sup>5</sup> — czołowy semiotyk amerykański, wyodrębnił trzy dziedziny semiotyki: semantykę (rozważającą znaki w ich relacji do elementów rzeczywistości, które zastępują), syntaktykę (rozważającą wzajemne relacje pomiędzy znakami) i pragmatykę (rozważającą znaki w relacji do jej użytkowników).

## 2. ZASTOSOWANIE STRUKTURALNO-SEMIOTYCZNYCH METOD W BIBLISTYCE

Semiotyka wypracowała metodę analizy tekstu pisanego. Rezultaty tych badań zainteresowały niektórych biblistów. Ponieważ Biblia została nam przekazana jako tekst pisany, zaczęli się zastanawiać, czy ta nowa metoda nie mogłaby być zastosowana w studiach biblijnych.

Pierwsze znaczące spotkanie semiotyków z biblistami miało miejsce na drugim kongresie „Association catholique française pour l'étude de la Bible” w Chantilly we Francji, we wrześniu 1969 r. Francuscy bibliści zaprosili na swoje spotkanie ekspertów z innych dziedzin, by mogli ich zapoznać z nowymi metodami analizy tekstów literackich. Jest ono uważane za początek stosowania nowych metod w biblistyce. Sprawozdanie z tego kongresu i wygłoszone tam konferencje zostały opublikowane w dziele: *Exégèse et herméneutique* (red. X. Léon-Dufour, Paris 1971).

To spotkanie zapoczątkowało systematyczne badania nad sposobami rozwoju i udoskonalania nowych metod biblijnych. Odbyły się podobne spotkania w różnych częściach świata<sup>6</sup>. Zaakceptowały nową metodę liczne fakultety teologiczne. W kilku krajach powstały ekipy uczonych badających ją i dalej ją rozwijających. Ważniejsze w Lyonie (Francja): CADIR (Centre de l'analyse du discours religieux), w Holandii: SEMANET (Semiotische Analyse door Nederlandse Theologen), w Kanadzie: ASTER (Atelier de sémiotique du texte religieux). Podczas corocznych zjazdów biblistów amerykańskich jedno z seminariów zajmuje się tą metodą.

<sup>4</sup> Por. J. Sławiński, *Semiologia*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1988, 462 (*Słownik terminów literackich* cytowany jest w dalszej części skrótem STL).

<sup>5</sup> Ch. Morris, *Sings, Language and Behaviour*, The Hague 1955.

<sup>6</sup> Owocem takiego spotkania w Szwajcarii jest książka: R. Barthes, F. Bořon, F.J. Leenhardt, R. Martin Achard, J. Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchatel, 1971; tł. ang.: *Structural Analysis and Biblical Exegesis: Interpretational essays* (The Pittsburg Theological Monograph Series 3), Pittsburg 1974. Rezultatem zjazdu w Ottawie, w Kanadzie, jest dzieło: *The Biblical Mosaic: Changing perspectives*, red. R. Polzin, E. Rothman (Semeia Studies), Philadelphia 1982.

W RFN nowy kierunek językoznawczy pojawił się w latach sześćdziesiątych pod nazwą lingwistyki tekstu (*Textlinguistik*) i wkrótce utworzył sobie drogę w kierunku biblistyki. Od listopada 1970 r. zaczęło się tam ukazywać czasopismo *Linguistica Biblica* (najpierw w nakładzie 350 egzemplarzy, stopniowo zwiększonym), założone, redagowane oraz kolportowane początkowo przez jednego człowieka — E. Güttgemannsa. Wkrótce skupiło się wokół niego grono specjalistów głównie z zakresu językoznawstwa i biblistyki, którzy ogłaszają od r. 1972 także publikacje książkowe w serii wydawniczej Forum Theologiae Linguisticae (ukazało się już kilkanaście tomów)<sup>7</sup>.

Wydawane są trzy naukowe periodyki, w których publikowane są badania bazujące na tych nowych metodach. Spośród nich *Sémiotique et Bible*, organ CADIRu z Lyonu, poświęcony jest wyłącznie metodzie semiotycznej. Dwa pozostałe: *Semeia* (USA) i *Linguistica Biblica* (RFN) dopuszczają także inne prace. Opracowane zostały wprowadzenia do tej metody badań<sup>8</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że wśród różnorodnych poszukiwań biblijnych semiotyka stała się faktem. Nowe metody przez wielu są krytykowane i odrzucone, przez innych entuzjastycznie bronione; różnie mogą być oceniane, ale nie mogą być ignorowane. Różnie są one nazywane. Początkowo, ale także dzisiaj używa się określenia: analiza strukturalna, obecnie jednak często uważa się je za badania semiotyczne, w jęz. niemieckim przyjęła się nazwa: lingwistyka tekstu (*Textlinguistik*).

### 3. ZASADNICZE RÓŻNICE MIĘDZY METODAMI HISTORYCZNO-KRYTYCZNYMI A METODAMI STRUKTURALNO-SEMIOTYCZNYMI

Metody strukturalne kształtowały się w polemice z metodami genetycznymi, które pytają o pochodzenie dzieła, naświetlają jego powstanie, ukazują czynniki umożliwiające jego wytwarzanie. Metody genetyczne są diachroniczne (od greckiego: *dia* — *chronos*), tzn. interesują się historycznym rozwojem języka. Natomiast analiza strukturalna jest w pierwszym rzędzie synchroniczna (od greckiego: *syn* — *chronos*), gdyż rozpatruje związki funkcjonalne czy strukturalne pomiędzy różnymi elementami języka zachodzące w tym samym czasie<sup>9</sup>. Synchronia odpowiada wpołistnieniu zjawisk w określonym momen-

<sup>7</sup> Więcej informacji na temat tego środowiska w: M. Kaczmarkowski, *Nowa orientacja w biblistyce?*, ZNKUL 18 (1975) nr 2, 79—82.

<sup>8</sup> Są to K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments* (VTB 658), Heidelberg 1977, 1984; Groupe d'Entrevignes, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon 1979; D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; D. and E. Patte, *Structural Exegesis from Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16*, Philadelphia 1978; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1987.

<sup>9</sup> Rozróżnienie: diachronia—synchronia zaproponował ojciec strukturalnej lingwistyki, F. de Saussure.



cie historycznym, diachronia odpowiada następowaniu zjawisk po sobie w przebiegu czasowym.

Na terenie bibliistyki genetycznymi są metody historyczno-krytyczne. Ławiej będzie zrozumieć założenia i istotę metod strukturalnych, gdy się je skonfrontuje z tamtymi metodami.

Analiza historyczno-krytyczna usiłuje ustalić historyczny sens tekstu: korzystając z literackich i historycznych metod egzegeta odtwarza pierwotne znaczenie tekstu, a więc znaczenie, jakie miał on w momencie swego powstania. Historyczno-krytyczna lektura Ewangelii określa sens, jaki nadał tradycji redaktor Ewangelii interpretując ją dla swojej wspólnoty.

Analiza historyczno-krytyczna rekonstruuje genezę tekstu, odtwarzając także kolejne etapy literackiego kształtowania się tekstu. Tekst jest tu pojmowany jako końcowy produkt długiego procesu transformacji, przekształcania się.

Analiza strukturalna zrywa z takim podchodzeniem do tekstu. Strukturaliści mówią: nie interesuje nas historia tekstu, lecz sam tekst. Interesuje nas tekst, tak jak jest on napisany i jest przedmiotem naszej lektury. Oddziaływanie jakiegoś dzieła sztuki w niewielkim stopniu zależy od znajomości okoliczności jego powstania czy znajomości szkiców, które poprzedziły jego realizację; te aspekty mogą interesować historyka sztuki, ale nie są warunkiem właściwego odbioru dzieła. Podobnie tekst oddziałuje na czytelnika niezależnie od historii jego powstania.

Na terenie bibliistyki analiza strukturalna jest reakcją przeciwko *Formgeschichte*. Sprzeciwia się ona dzieleniu tekstu na małe jednostki literackie (krytyka źródeł) i przyporządkowywaniu ich różnym *Sitz im Leben*. Przeciwko temu dzieleniu, rozczłonkowywaniu tekstu, które wydziela i izoluje poszczególne elementy tekstu zamiast ustalania ich wzajemnych powiązań, analiza strukturalna definiuje siebie jako powrót do integralności tekstu.

W obliczu niebezpieczeństwa, że wskutek diachronicznego traktowania niedostrzeżony zostanie tekst jako całość, już *Formgeschichte* wprowadziła korektę przez zwrócenie uwagi na fazę redakcyjną (krytyka redakcji). Wobec przerostu krytyki literackiej i atomizowania tekstu (dzielenia go na małe jednostki) *Redaktionsgeschichte* skupiła swoją uwagę na końcowej postaci tekstu. Ale także *Redaktionsgeschichte* odwołuje się do dychotomii: tradycja — redakcja; niekiedy przyznaje ona uprzywilejowane miejsce i wyolbrzymia redakcyjne spojenia degradując przejęte przez ewangelistę materiały do resztek, pozostałości tradycji. A przy tym także *Redaktionsgeschichte* podporządkowuje się metodologicznym zasadom diachronii, co akurat odrzuca analizę strukturalną. Przeciwnie, postuluje ona jedność tekstu, ujmuje go jako całość i odrzuca wszelką wewnętrzną hierarchizację.

Lektura historyczno-krytyczna odczytuje tekst jako literacki ślad historii. Egzegeta posługuje się tekstem do rekonstrukcji tych wydarzeń (np. słów i czynów Jezusa), których tekst jest echem, którym tekst zawdzięcza swe istnienie. W związku z tym stawiane jest pytanie o autentyczność tej właśnie wersji wydarzeń. Dla przedstawicieli lektury historyczno-krytycznej tekst umożliwia dostęp do historii.

Natomiast analiza inspirowana strukturalną lingwistyką nie sięga poza tekst (np. w przeszłość); jest obojętna wobec wszystkich informacji zewnętrznych w stosunku do tekstu; interesuje się tylko samym tekstem i wewnętrznymi czynnikami warunkującymi sens tekstu. Analiza strukturalna nie jest jedynie wariantem, lecz jest rzeczywistą alternatywą w stosunku do każdej metody historyczno-krytycznej; tekst nie jest już tutaj przezroczystą szybą, poprzez którą można dotrzeć do historycznej rzeczywistości, lecz traktowany jest jako niezależny byt, jako system składający się z pełnych znaczenia elementów. Nie stawia się już pytania: „co chciał powiedzieć autor?”, lecz „w jaki sposób dany tekst wyjawia swój sens?”, „jakie ukryte faktory określają jego znaczenie?”.

Podsumowując trzeba podkreślić, że o ile metoda historyczno-krytyczna odwołuje się do historii, to nowa metoda bada sam tylko tekst. Analiza historyczna koncentruje swoją uwagę na uwarunkowaniach, w jakich tekst powstał (autor, od kogo i czego był zależny, warunki historyczne, historia tworzenia się tekstu). Natomiast analiza strukturalna określa sens tekstu niezależnie od faktów zewnętrznych w stosunku do tekstu, określa go jedynie na podstawie wzajemnego oddziaływania elementów tekstu. Izoluje ona tekst od autora i postuluje autonomię tekstu. Wydarzenia, które doprowadziły do zaistnienia tekstu to sprawa przeszłości, są mało ważne. Autor już nie żyje. Sam tekst jest ważny i tylko on jest przedmiotem lektury<sup>10</sup>.

Istnieje cały szereg kierunków i szkół strukturalistycznych. Łączy je to, że kształtowały się w polemice z wszelkimi odmianami genetyzmu w badaniach literackich. Także na terenie biblistyki badania strukturalne i semiotyczne przybierały różną formę. Chcąc je w zarysie przedstawić, trzeba próbować poklasyfikować je wyodrębniając pewne kierunki<sup>11</sup>.

#### 4. NOWE BADANIA NAD STRUKTURĄ LITERACKĄ EWANGELII

Pierwszy kierunek badań interesuje się Ewangelią jako dziełami literackimi i poszukuje zasad ich kompozycji. Sama problematyka nie jest nowa, natomiast nowa jest metoda badań polegająca na tym, że rozpatrywany jest najpierw cały tekst; zamiast analizowania pojedynczych szczegółów i przechodzenia do całości, poszukuje się od razu systemu, dzięki któremu skomponowana jest całość, a dopiero później weryfikuje się to w odniesieniu do pojedynczych fragmentów.

<sup>10</sup> Różnice między metodami historyczno-krytycznymi i strukturalnymi przedstawiono na podstawie: D. Marguerat, *Structurale Textlektüren des Evangeliums*, w: *Methoden der Evangelien Exegese* (Theologische Berichte 13), Zürich 1985, 42—46; W. Vogels, *Reading and Preaching the Bible. A New Semiotic Approach*, Wilmington 1986, 30—41; C. Tuckett, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, London 1987, 151—163.

<sup>11</sup> Podział na kierunki egzegezy strukturalnej przejmuję od D. Marguerata, korzystając w znacznym stopniu także z jego charakterystyk.

Warto w tym miejscu zaprezentować trzy prace poświęcone Ewangeliom, które metodycznie dość mocno różnią się między sobą: pierwsza opiera się na analizie stylistycznej; dla drugiej modelem jest starożytna retoryka; trzecia koncentruje się na badaniu struktury opowiadania.

#### a. J. Radermakers — analiza stylistyczna

J. Radermakers zaproponował „ciągłą lekturę” (a nie komentarz!) pierwszych trzech Ewangelii<sup>12</sup>. Swoją metodę on sam określił jako „analizę teologiczno-strukturalną”, co wyraża myśl, że formalny układ tekstu ma znaczenie teologiczne<sup>13</sup>. Zaczyna on od systematycznego zestawienia stylistycznego fenomenu powtórzeń (sumaria, inkluzje, wyrazy częstego powtarzające się, stereotypy, synonimiczne lub antyetyczne paralelizmy). Na przestrzeni całych Ewangelii wynotował słowa wiążące i jako takie podkreślił je w tłumaczeniu. Wynotował także wzmianki o poruszaniu się osób oraz dane chronologiczne i topograficzne. W ten sposób wykrył sieć formalnych, najczęściej koncentrycznych struktur. Porównanie ich z budową innych Ewangelii umożliwiło określenie specyficznych właściwości poszczególnych Ewangelii. Np. w Ewangelii według Marka obok Wstępu (1,1-13) i Zakończenia (16,1-20) wykrył J. Radermakers sześć sekcji; każda z nich zamknięta jest inkluzją, koncentruje się wokół jakiegoś miejsca i poprzedza ją sumarium<sup>14</sup>. Cała Ewangelia osnuta jest wokół rdzenia (8,27—9,13), w którym streszczona jest ekonomia tekstu Ewangelii: w wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową (8,27-30) krystalizuje się pytanie o to, kim jest Jezus, które w różnej formie dawało o sobie znać w pierwszych trzech sekcjach; natomiast męka Syna Człowieczego (9,9) jest drugim zasadniczym tematem Ewangelii, dochodzącym do głosu w drugiej części dzieła.

W dziele J. Radermakersa godna podkreślenia jest troskliwość, z jaką traktowany jest tekst. Można natomiast postawić zarzut, że schematyzm narzucony jest czasem tekstowi siłą.

<sup>12</sup> J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 1: *Texte*, t. 2: *Lecture continue*, Bruxelles 1974<sup>2</sup>; tenże, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, t. 1—2, Bruxelles 1975; tenże, *Jésus, Parole de la grace selon saint Luc*, t. 1—2, Bruxelles 1981.

<sup>13</sup> Por. J. Radermakers, *L'Évangile de Marc. Structure et théologie*, w: *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, red. M. Sabbe (BETHL 34), Gembloux 1974, 231. Metodę przedstawia autor w tymże opracowaniu na ss. 231—234. W tym samym dziele P. Mourlon Beernaert stosuje tę metodę do fragmentu z Ewangelii Marka w artykule: *Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14,17-72*, tamże, 241—267. Po tej samej linii idą badania: A.L. Descamps in., *Genèse et structure littéraire d'un texte du Nouveau Testament. Étude interdisciplinaire du chapitre 11, de l'évangile de Jean* (Lectio divina 104), Paris 1981.

<sup>14</sup> Mt 1,14-3,6 (Galilea); 3,7-6,6a (jezioro Tyberiadzkie), 6,6b-8,30 (Galilea i Dekapolis); 8,31-10,31 (w drodze i w domu); 10,32-12,44 (Jerozolima); 14,1-15,47 (Jerozolima). Wyłączony jest rozdz. 13, którego nie można sklasyfikować. Por. J. Radermakers, *L'Évangile de Marc*, dz. cyt., 234—239.

## b. B. Standaert — nawiązanie do hellenistycznej retoryki

B. Standaert<sup>15</sup> uważa, że dla kompozycji swego dzieła Marek ewangelista szukał wzorów w hellenistycznej retoryce i dramacie. Sądzi, że Ewangelia ta została skomponowana według literackich reguł tamtej epoki. Te reguły są nam znane dzięki zasadom retoryki sformułowanym przez Kwintyliana (nieco inny wariant zawiera arystotelesowska *Poetyka*). Według tych zasad mowa dzielić się powinna na pięć części.

1. Wprowadzenie, prolog (*exordium*). Już ten pierwszy moment powinien nadać ton mowie, nawiązać kontakt z adresatami, zapowiedzieć przedmiot mowy. Charakterystyczne jest tu pewne zabarwienie emocjonalne.

2. Następowало początkowe *exposé* (*narratio* — narracja). Ta część powinna być jasna, krótka, żywa i interesująca, ale obiektywna. Należało zdać relację, przedstawić dane. Ta część jest wejściem w istotę debaty, wyłożeniem faktów.

3. Potem następował najważniejszy punkt przemówienia — argumentacja (*argumentatio, confirmatio, probatio*). Należało zaprezentować potwierdzające dowody. Często ta centralna część mowy korespondowała ze wstępem.

4. Wreszcie następowało *refutatio* lub *reprehensio*, które w stosunku do części centralnej było wyciągnięciem wniosków. W przeciwieństwie do narracji (część 2) ta część była najbardziej emocjonalna, odwoływano się do uczuć. W tej części często miały miejsce napomnienia praktyczne.

5. Na końcu był epilog (*peroratio, conclusio*) — moment zamknięcia mowy i pożegnania. Autor reasumował to, co chciał powiedzieć adresatom, jeszcze raz odwołując się do ich woli. Epilog powinien być krótki. Nie był pozabawiony emocji<sup>16</sup>.

B. Standaert twierdzi, że Ewangelia według Marka nawet w drobnych szczegółach zbudowana jest wedle tego właśnie modelu.

Struktura Ewangelii Marka podzielonej na pięć części wygląda następująco:

1. Prolog (1,1-13), zgodnie ze zwyczajem, zawiera propozycję lektury podając jej przedmiot (1,1).

2. Narracja (1,14-6,13) przedstawia czyny i słowa Jezusa; akcja się zawiązuje. W tej części pojawiły się istotne elementy, zarysowane zostały tematy, które będą później rozwijane: tożsamość Jezusa i żądanie pójścia za Nim. Ujawnia się opozycja, zarysowuje się rozłam. Aktorzy dramatu pojawili się na scenie.

3. Argumentacja (6,14-10,52), centrum dramatu, zaczyna się decydującym pytaniem o to, kim jest Jezus (6,14-16), po którym następują trzy fazy. Sekcja chleba (6,30-8,21) koncentruje uwagę na tożsamości Jezusa. Druga

<sup>15</sup> B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen 1984. Jest to praca doktorska obroniona w 1978 r. na Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen, a opublikowana w r. 1984.

<sup>16</sup> Tamże, 27n.

sekcja (8,27-9,13) stanowi centrum nie tylko argumentacji, lecz i całej Ewangelii. Ma ona układ koncentryczny, nacisk położony jest na antytezy i symetrie. Tajemnica Jezusa pogłębia się, a jednocześnie objawiane jest uczniom znaczenie ich obowiązku naśladowania Jezusa. Trzecia z kolei, sekcja drogi (9,30-10,45) charakterystyczna jest ze względu na występowanie w niej zwrotów: „w drodze”, „wejść do królestwa Bożego”. Otwierają ją i zamykają dwa opowiadania o uzdrowieniach. Wspólnota zostaje pouczona co do wymagań stawianych uczniowi naśladowującemu Chrystusa.

4. Rozwiązanie dramatu (11,1-15,47), z przedłużającym się, dramatycznym napięciem (r. 11-13) i katastrofą (r. 14-15).

5. Epilog (16,1-8) zamyka jednocześnie mowę i dramat<sup>17</sup>.

Aby podkreślić ważność struktur w kompozycji Ewangelii, Standaert doszukuje się ich także w każdym mniejszym fragmencie dzieła. Próbuje też wykazać zgodność tekstu z retorycznymi normami, co czasami miało wpłynąć na nawet na kolejność słów (!).

Ustosunkowując się do ciekawej propozycji Standaerta warto zauważyć, że od dawna dostrzegano w Ewangelii Marka niezwykłą dramaturgię i dlatego ta nowa próba odkrycia Markowej kompozycji bardzo kusi, by za nią się opowiedzieć. Reguły starożytnej retoryki i dramatycznej poetyki pozwalają lepiej zrozumieć kompozycję Marka, wyjaśniają one presję struktur, w jakie wciśnięte jest opowiadanie.

Problem komplikuje się po zauważeniu odchyłeń od kanonu literackiej kompozycji. Standaert stawia hipotezę, że Ewangelia Marka jest tekstem związanym z inicjacją, jest „chrześcijańską haggadą”, która miała być w całości czytana podczas liturgii wielkanocnej, przed udzieleniem chrztu<sup>18</sup>. Należy jednak postawić pytanie, czy rzeczywiście można tak ściśle wiązać ze sobą wewnętrzną strukturę tekstu z jego zastosowaniem społecznym? Zainteresowanie powszechnie przyjętymi regułami pisarskimi charakteryzuje skłonności „pragmatyczne”, skupiające uwagę na roli tekstu w komunikacji pomiędzy nadawcą i odbiorcą.

#### c. P. Jullien de Pomerol — zastosowanie modelu analizy W. Proppa

Trzecie studium poświęcone jest analizie strukturalnej Ewangelii według Mateusza<sup>19</sup>. Chodzi w nim o odpowiedź na pytanie, jaki system leży u podstaw powiązania i kolejności narracyjnego materiału Ewangelii.

<sup>17</sup> Tamże, 38—108; szczególnie 41—64. Propozycję takiej właśnie struktury Ewangelii Marka przejął do swej introdukcji już J. Auneau, *Vangelo di Marco*, w: J. Auneau — F. Bovon — E. Charpentier — M. Gourgues — J. Radermakers, *Vangeli Sinottici e Atti degli apostoli* (Piccola Enciclopedia Biblica 9), Roma 1983, 70—75.

<sup>18</sup> B. Standaert, tamże, 496—618.

<sup>19</sup> P. Jullien de Pomerol, *Quand un évangile nous est conté. Analyse morphologique du récit de Matthieu* (Ecritures 3), Bruxelles 1980. Jest to praca doktorska trzeciego cyklu (odpowiednik naszej habilitacji) przedstawiona na Sorbonie 2 lutego 1979 r. p.t.

P. Jullien de Pomerol postawił pytanie, czy modelu analizy W. Proppa — który badając strukturę rosyjskich bajek sformułował tezę, że stałymi i niezmiennymi elementami bajki są funkcje działających osób — nie można by zastosować do opowiadań ewangelicznych. Stwierdził, że Ewangelia według Mateusza w sposób zadziwiający pozostaje w zgodzie ze strukturami popularnego opowiadania.

Propozycja P. Jullien de Pomerola polega na tym, by pierwszą Ewangelię czytać jak baśń stosując ściśle schemat funkcji Proppa. Jego badania obejmują trzy etapy: a) tekst Ewangelii podzielił najpierw na czternaście sekwencji, które — przynajmniej częściowo — mają strukturę ludowej baśni; b) w każdej sekwencji przeprowadził syntagmatyczne (linearne, po kolei następujące) zestawienie działań, zgodnie z listą 31 funkcji Proppa; c) epizody, które w różnych sekwencjach spełniają tę samą funkcję, razem zestawił i sklasyfikował (weryfikacja na osi paradygmatycznej).

Sam autor rezultaty swoich badań ujął w następujących punktach:

1. Schemat Proppa można zastosować do opowiadania Mateusza. Pozwala on określić jego formę.

2. Choć narracyjna logika opowiadania Mateusza zgadza się z funkcjami wymienionymi przez Proppa, to jednak jego treść różni się od zawartości magicznych bajek.

3. Zastosowanie schematu Proppa pozwala na ukazanie struktury i planu Ewangelii, która — zdaniem P. Jullien de Pomerola — składa się z 14 sekwencji.

Zarzuty stawiane analizie P. Julien de Pomerola świadczą o tym, że modelu analizy Proppa nie można zastosować do wszystkich form opowiadań, ale jednocześnie potwierdzają one narracyjny charakter pierwszej Ewangelii<sup>20</sup>. Ewangelia jest wprawdzie opowiadana, ale nie w tak prosty sposób jak ludowa baśń!

## 5. NOWE PODEJŚCIE DO FORMY LITERACKIEJ

Książka G. Theissena<sup>21</sup>, poświęcona ewangelicznym opisom cudów, jest przykładem owocnych rezultatów synchronicznego badania formy literackiej. Kontynuuje ona osiągnięcia *Formgeschichte* i rozwija je przeprowadzając analizę porównawczą.

Pod wpływem klasyfikacji narracyjnych funkcji Proppa także G. Theissen wyróżnia w opisach cudów elementarne, funkcyjne motywy. Przedmiotem

---

*Application de la Morphologie du conte de Vladimir Propp a une recherche sémantique sur l'Évangile de Matthieu.* Opublikowana pod zmienionym tytułem.

<sup>20</sup> Ale trzeba też zasygnalizować, że prace przygotowawcze P. Jullien de Pomerola wykazały, iż ta metoda analizy nie może być zastosowana do pozostałych Ewangelii. Przynajmniej na aktualnym etapie badań — zastrzega się E. Pousset — we Wstępie do książki P. Jullien de Pomerola, s. 10 przyp. 2.

<sup>21</sup> G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gütersloh 1974.

jego badań jest tradycja synoptyczna oraz hellenistyczna literatura taumaturgiczna (opisująca cuda). Sporządził on opis 33 stałych motywów, które zgodnie z konstrukcją opowiadań dadzą się podzielić na cztery grupy: 1. Wprowadzenie: przybycie cudotwórcy, wystąpienie potrzebującego pomocy lub jego reprezentanta, a czasem także przeciwników; 2. Ekspozycja: opis nieszczęścia z podkreśleniem jego rozmiarów, ewentualnie chęć wycofania się cudotwórcy, dyskusja; 3. Motyw centralny: działanie cudowne, obejmujące także przygotowanie i stwierdzenie cudu; 4. Zakończenie: reakcja przeciwników, podziw, aklamacja świadków<sup>22</sup>.

W ten sposób zrekonstruował G. Theissen utarty model opisu cudu, rozpowszechniony w hellenistycznym świecie I wieku po Chr. Można przypuszczać, że zakorzeniony był on nie tylko w literaturze, lecz w ogóle w kulturze tamtego okresu. Dzięki temu jeszcze większego znaczenia nabierają wszelkie zmiany dokonane wobec modelu, w każdym opisie cudu, takie jak selekcja motywów, ich zaakcentowanie lub przestawienie.

Porównanie synoptycznych opisów cudów z opisami hellenistycznymi ujawnia przynajmniej dwie szczególne właściwości Ewangelii<sup>23</sup>. Po pierwsze, zupełnie inną rolę spełnia w greckich opowiadaniach motyw wiary. Pojawia się on w nich na końcu opowiadania jako skutek cudu, a jednocześnie jako wezwanie czytelnika do wiary w Asklepiosa lub Apoloniusza z Tyany (niedaleko Tarsu). Natomiast w Nowym Testamencie motyw wiary występuje już przed wystąpieniem Jezusa, już w ekspozycji. Chory ufa Jezusowi. Wiara nie jest skutkiem, lecz warunkiem cudu.

Druga oryginalność cudów Jezusa, zauważona przez Theissena, dotyczy końcowej aklamacji. O ile w pismach Łukasza na wzór grecki opisy cudów często kończą się chóralną pochwałą cudotwórcy, to w Ewangelii według Marka jest inaczej: cud wywołuje niezrozumienie lub obawę uczniów. Gdy fakt ten zestawia się z redakcyjnymi tendencjami Marka, wówczas okaże się, że służy do jego chrystologii krzyża. Ewangelista polemizuje z entuzjastyczną theios- -aner-chrystologią i koncentruje chrystologiczne wyznaczenie na krzyżu. Dlatego skreślił aklamację cudotwórcy, która mogła być dwuznacznie rozumiana; Syn w pełni objawia się dopiero na krzyżu (Mk 15,39).

Praca G. Theissena może być wzorem powiązania diachronii z synchronią: rezultaty krytyki redakcji wykorzystane zostały dla interpretacji zjawisk natury strukturalnej.

## 6. NIEMIECKA LINGWISTYKA TEKSTU

Bibliści niemieccy chyba najbardziej wierni są metodom historyczno-krytycznym. Jednak wyjątki zdarzają się także w ich gronie. Na terenie Niemiec

<sup>22</sup> Bardziej szczegółowy wzorec motywów biblijnych i pozabiblijnych opowiadań o cudach podaje T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, 59n. Dokonuje podziału opowiadań o cudach na: A. Wprowadzenie, B. Ekspozycja, C. Realizacja, D. Konstatacja, E. Reakcja.

<sup>23</sup> G. Theissen, dz. cyt., 133—143. 154—174.

rozwinęła się lingwistyka tekstu, inicjatorem stosowania jej w bibliistyce był E. Güttgemanns. Już w 1972 r. W. Dressler, a w 1977 r. K. Berger niemiecką lingwistykę tekstu scharakteryzowali jako drogę od syntaktyki tekstu (relacje między znakami) poprzez semantykę tekstu (relacje między znakami i oznaczanymi przedmiotami) do pragmatyki tekstu (relacje między znakami i ich użytkownikami: wypowiadającymi i odbiorcami)<sup>24</sup>. W. Egger w swojej *Metodologii* omawiając lekturę Nowego Testamentu w aspekcie synchronicznym przedstawia kolejno, na czym polega analiza syntaktyczna, semantyczna i pragmatyczna.

Punktem wyjścia dla syntaktyki jest teza, że tekst jest systemem znaków. Syntaktyka skupia swoją uwagę na powierzchni tekstu, gdzie zgromadzone są wszystkie lingwistyczne i kompozycyjne elementy, decydujące o strukturze tekstu. Stara się wykazać spójność tekstu. Szczególnie ważne są problemy semantyki, która ustala pole semantyczne terminów biblijnych. Tego rodzaju problematyka podejmowana jest w niektórych pracach doktorskich<sup>25</sup>.

Przykładem egzegezy pragmatycznej jest zbiór rozpraw poświęconych przez H. Frankemöllego Ewangelii według Mateusza<sup>26</sup>. Autor we *Wstępie* za zasadniczą tezę pragmatyki tekstu uważa twierdzenie, że teksty oddziałują na słuchaczy lub czytelników. Jego zdaniem takie rozumienie tekstu tradycyjną formę egzegezy historyczno-krytycznej poszerza w czterech kierunkach.

1. Pragmatyczne rozumienie tekstu zakłada, że autor poprzez swój tekst chce coś osiągnąć u adresatów, chce zmienić ich postępowanie. Biblijno-pragmatyczna egzegeza, kontynuując egzegezę historyczno-krytyczną, najpierw jest próbą interpretacji tekstu. Starego lub Nowego Testamentu jako elementu jednorazowej, przeszłej komunikacji.

2. Teksty chcą coś osiągnąć jako całe dzieło, jako kompozycja (list, Ewangelia). Stąd wniosek: pojedyncze wiersze lub perykopy zgodnie z intencją autora należy pragmatycznie interpretować jako elementy całego dzieła (nie wolno ich analizować w izolacji od całego dzieła).

3. W pragmatycznym modelu tekstu o sensie tekstu decyduje nie tylko autor, lecz również odbiorca. Zdanie: „Co chciał Paweł powiedzieć swoim listem czytelnikom?” powinno być uzupełnione zdaniem: „Jak adresaci odczytali list Pawła?”. „Pełną prawdę” tekstu można odkryć dopiero po uwzględnieniu recepcji czytelników.

4. Kontynuując egzegezę historyczno-krytyczną (jednak w nawiązaniu do zasad egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna i do osiągnięć językoznawstwa uwzględniającego recepcję) egzegeza pragmatyczna uwzględniła fakt, że tekst chciał oddziaływać i oddziaływał w akcie recepcji nie tylko na pierwszych słuchaczy bądź czytelników, lecz także dzisiaj oddziałuje na każdego, kto się nim zajmuje. Czytelnik jest kimś innym niż był przed lekturą tekstu.

<sup>24</sup> W. Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972, 12nn.; K. Berger, dz. cyt., 11.

<sup>25</sup> Np. I. Kitzberger, *Bau der Gemeinde*. Das paulinische Wortfeld oikodome (ep) oikodomein (Forschung zur Bibel 53), Würzburg 1986.

<sup>26</sup> H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen*. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, 11.



Autorem pomysłu zastosowania w bibliistyce „poetyki generatywnej” jest E. Güttemanns<sup>27</sup>. Rozwija ona teorię tworzenia (*poiein*) i recepcji tekstu; wyjaśnia „generatywnie” sposób powstawania tekstu. „Centralne pytanie generatywnej poetyki „opowiadania” dotyczy tego, w jaki sposób „opowiadania” są tworzone, lub mogą być tworzone<sup>28</sup>. „Generatywna poetyka” interesuje się problemem, czy można zbadać logikę procesu kształtowania tekstu?

Logiczne konstrukcje Güttemannsa mają na uwadze logikę tekstu wyrażającą się na powierzchni narracyjnej tekstu. Ale tu powstaje pytanie, czy logiczna organizacja tekstu może być poznana wyłącznie na płaszczyźnie narracyjnej, czy nie należy zbadać także płaszczyzny głębszej obejmującej wartości semantyczne? Takie badania podjęła francuska semiotyka.

## 7. FRANCUSKA SEMIOTYKA TEKSTU

E. Güttemanns w książce poświęconej hermeneutyce tekstu stwierdził, że współcześnie nie można się zajmować ani literaturą, ani Biblią nie znając wkładu, jaki do badań nad nimi wniósł Roland Barthes<sup>29</sup>. Jego artykuł *Introduction à l'analyse structurale du récit*, opublikowany w 1966 r.<sup>30</sup>, jest standardowym sformulowaniem teorii lektury strukturalnej. R. Barthes chciał przeanalizować mechanizm, dzięki któremu czytelnik jest w stanie zintegrować i sklasyfikować olbrzymią liczbę elementów składających się na tekst<sup>31</sup>. Propozycje Barthesa zostały jednak wkrótce zastąpione przez semiotyczny model A.J. Greimasa.

Semiotyka wypracowana została w obrębie szkoły A.J. Greimasa, tzw. szkoły paryskiej. A.J. Greimas wyznaczył jej zadanie „wyjaśnienia uwarunkowań zrozumienia i wytwarzania sensu”<sup>32</sup>. Semiotyka tekstu sporządza operacyjne modele, aby w sposób dedukcyjno-indukcyjny zastosować je do tekstu, a przez to je zweryfikować.

<sup>27</sup> Główne zasady sformułował w: E. Güttemanns, *Studia linguistica neotestamentica* (BEvTh 60), München 1971, 215—230.

<sup>28</sup> E. Güttemanns, *Einleitende Bemerkungen zur Strukturalen Erzählforschung*, Ling Bib 23—24 (1973) 5. Zob. J. Sławiński, *Poetyka generatywna*, w: STL 368.

<sup>29</sup> E. Güttemanns, *Fragmenta semiotico-hermeneutica*. Eine Texthermeneutik für den Umgang mit der Hl. Schrift (Forum Theologiae Linguisticae 9), Bonn 1983, 13.

<sup>30</sup> R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale du récit*, „Communications” 8 (1966) 1—27; cały ten numer jest epokowy ze względu na wprowadzenie w analizę strukturalną. Przekład polski: *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, „Pamiętnik Literacki” 59 (1968) z. 4, tłum. W. Błońska.

<sup>31</sup> R. Barthes opisuje proponowaną metodę w: *Introduction à l'analyse structurale*, tamże 4—22 oraz w: *Exégèse et herméneutique*, red. X. Léon-Dufour, Paris 1971, 117—141. Autor stosuje własną metodę w tymże artykule oraz w: *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchatel 1971, 27—39.

<sup>32</sup> A.J. Greimas — J. Courtes, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979, 345.

Wypracowanie modelu uzależnione jest od dostrzeżenia ustratyfikowanej semiotycznej formy tekstu. Tekst rozumiany jest jako całość, która łączy dwa typy struktury. Na płaszczyźnie powierzchniowej narracyjne struktury rządzą powiązaniami pomiędzy stanami i transformacjami (zmianami) dotyczącymi osób. Na głębszej, tzw. immanentnej płaszczyźnie w sieci dyskursywnych struktur odbijają się relacje i operacje pomiędzy semantycznymi wartościami. Analizując tekst uwzględnić trzeba obydwie płaszczyzny. Semiotyk musi zacząć od analizy narracyjnych komponentów, a dopiero później może przejść do rekonstrukcji dyskursywnej logiki tekstu<sup>33</sup>.

Rezygnując z przedstawiania skomplikowanych, semiotycznych teorii poprzestańmy na krótkiej prezentacji prac, w których te teorie zostały zastosowane do tekstów biblijnych.

Spojrzenie na literaturę biblijno-semiotyczną, szczególnie na czasopismo „Sémiotique et Bible”, pokazuje w odniesieniu do jakich tekstów najbardziej owocną okazała się metoda Greimasa: została zastosowana przede wszystkim do tekstów narracyjnych Ewangelii, zwłaszcza do przypowieści i opowiadań o cudach<sup>34</sup>. Trzeba tu wspomnieć zwłaszcza dzieło zbiorowe opracowane przez zespół z Lyonu pod kierunkiem J. Delorme’a: *Signes et Paraboles — Znaki i przypowieści*. Autorzy stawiają pytanie o funkcję tych opowiadań w ich narracyjnym kontekście i w interesujący sposób pokazują, że przemiany, które wypowiedzi Jezusa chcą wywołać u swoich słuchaczy, opowiadania te realizują na płaszczyźnie realistycznej (cuda), lub przenoszą na płaszczyznę fikcji (przypowieści).

Semiotyków interesowały zwłaszcza dwa zagadnienia:

a) Analiza makro-sekwencji — sprowokowana została przez zakwestionowanie ustalonych już wcześniej granic między perykopami, ustalonych na podstawie kryteriów historyczno-krytycznych<sup>36</sup>. C. Chabrol i L. Marin w opisach męki (1971), J. Delorme w Ewangelii Marka (1979), R. Laurentin w Mateuszowej i Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa, a A. Gueuret w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa (1983)<sup>37</sup> poszukiwali systemu integrującego małe lite-

<sup>33</sup> Uzasadnienie semiotycznego programu zamieścić A.J. Greimas w fundamentalnych dziełach: *Sémiotique structurale*, Paris 1966 i *Du sens*, Paris 1970.

<sup>34</sup> Przypowieści: *Le récit évangélique*, red. C. Chabrol — L. Marin, Paris 1974, 93—161; L. Almeida, *L’opérative sémiotique des récits-paraboles*, Louvain—Paris 1978. Opisy cudów: *Les miracles de Jésus*, red. X. Léon-Dufour, Paris 1977, 151—181; J. Delorme, *Luc 5,1-11. Analyse structurale et histoire de la rédaction*, NTS 18 (1971—72) 331—350.

<sup>35</sup> *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, red. J. Delorme, Paris 1977.

<sup>36</sup> Pierwszym krokiem analizy semiotycznej jest oddzielenie sekwencji tekstu, który ma być opracowany. Zainteresowanie makrosekwencjami jest wynikiem zlikwidowania cezur historyczno-tradycyjnych.

<sup>37</sup> C. Chabrol — L. Marin, w: *Le récit évangélique*, red. C. Chabrol — L. Marin, dz. cyt., 13—90; J. Delorme, *L’intégration des petites unités littéraires dans l’Évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale*, NTS 25 (1979) 469—491; R. Laurentin, *Les Évangiles de l’Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique, historicité et théologie*, Paris 1982; A. Gueuret, *L’engendrement d’un récit. L’Évangile de l’enfance selon saint Luc* (Lectio divina 113), Paris 1983.

rackie jednostki w większą jednostkę narracyjną; model wypracowany i sprawdzony na małej sekwencji przenoszą oni do większego narracyjnego kompleksu.

b) Fenomen intertekstualności — zdarza się tam, gdzie tekst przez cytaty ma odniesienie do innego tekstu, albo tam gdzie poprzez komentarz dokonuje się relektry. Takie odesłanie do innego tekstu bardzo interesuje semiotyka. Dlatego podejmowano na nowo badania nad cytatami starotestamentalnymi w Ewangeliach<sup>38</sup>.

## 8. EGZEGEZA STRUKTURALNA W AMERYCIE

Frapujący jest rozmach amerykańskiego strukturalizmu. W przeciwieństwie do sekciarskiego klimatu w Europie, w Ameryce strukturalizm rozwijany jest w gronie obejmującym specjalistów z wielu dziedzin: teologów, lingwistów, etnologów, znawców literatury i folkloru. Odzwierciedleniem tej interdyscyplinarnej współpracy jest czasopismo „Semeia”. Zaczęła się ona wspólnymi badaniami nad przypowieściami, w których brali udział: R.W. Funk, D.O. Via, D. Patte, R.C. Tannehill, J.D. Crossan<sup>39</sup>. Obecnie w periodyku tym znajdujemy głównie studia z zakresu pragmatyki tekstu, w których tekst traktowany jest jako ogniwo komunikacji między wysyłającym i przyjmującym wypowiedź (czyli między autorem i czytelnikiem) oraz mamy tam egzegezę strukturalną przeprowadzaną w aspekcie semantycznym.

Program strukturalnej egzegezy przedstawiony przez D. i A. Patte<sup>40</sup> różni się od francuskiej semiotyki. Przejął z niej jej najwartościowsze osiągnięcie — analizę narracyjności, ale od semiotycznego czworokąta A.J. Greimasa wyżej ceni mityczną systematykę Lévi-Straussa<sup>41</sup>. Patte zmierza do semantyki fundamentalnej. Chodzi mu o to, by dotrzeć do „struktur głębokich” tekstu, w których zawarty jest system fundamentalnych wartości, na których oparty jest tekst.

Przykładem amerykańskiej egzegezy strukturalnej może być komentarz Daniela Patte do Ewangelii według św. Mateusza<sup>42</sup>. W komentarzu poszczególne jednostki literackie Ewangelii Mateusza rozpatrywane są w świetle naj-

<sup>38</sup> Por. J. Delorme, w: *Signes et paraboles*, dz. cyt., 195—197.202n.

<sup>39</sup> W wydawanym od 1974 r. czasopiśmie „Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism”, zob. zwłaszcza numery 1 i 2 (1974) oraz *Semiology and Parables. An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, red. D. Patte, Pittsburgh 1976.

<sup>40</sup> W opracowaniach: D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; D. i A. Patte, *Structural Exegesis from Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16*, Philadelphia 1978. Obie te publikacje zostały zrewidowane i unowocześnione w wydaniu francuskim: D. i A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Paris 1978.

<sup>41</sup> Por. D. Patte, *What is Structural Exegesis*, dz. cyt., 35—38; D. i A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, dz. cyt., 78—85. 109—116.

<sup>42</sup> D. Patte, *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia 1986.

bliższego i szerszego kontekstu. Poglądy Mateusza w poszczególnych fragmentach nabierają nowego znaczenia, gdy patrzy się na nie w powiązaniu z wielkimi tematami historii i nauczania Jezusa przedstawionymi w tej Ewangelii. Zawsze małe fragmenty Ewangelii wyjaśniane są w świetle całego dzieła.

\* \* \*

Przegląd ważniejszych kierunków i opracowań prowadzi do wniosku, że metody strukturalno-semiotyczne zyskały wielu zwolenników także wśród biblistów. Z drugiej strony mają one nadal wielu przeciwników, którzy sądzą, że nie mogą one zastąpić wypróbowanych już metod historyczno-krytycznych. Tak jest zresztą również wśród językoznawców i krytyków literatury. Jedni przyznają strukturalizmowi pierwsze miejsce wśród różnych metod, inni uważają, że nastąpił już zmierzch strukturalizmu i powrót do badań o charakterze historycznym.

Do trwałych osiągnięć strukturalizmu należy zaliczyć systemowe ujmowanie zjawisk oraz nacisk położony na znakowy charakter wszelkich zjawisk w świecie ludzkim. Współczesne krytyki strukturalizmu kierują się zwłaszcza przeciwko temu, że koncentrował się na abstrakcyjnie pojmowanym systemie językowym, zaniedbując, czy wręcz lekceważąc uwarunkowania społeczne, historyczne czy psychologiczne<sup>43</sup>.

Metody strukturalno-semiotyczne nie mogą zastąpić w biblistyce metod historyczno-krytycznych. Mogą jednak być dla nich cennym uzupełnieniem. Wyrządziłoby się krzywdę strukturalnemu językoznawstwu, gdyby się pod zarzutem „antyhistorycyzmu” wyrzuciło je z egzegezy. Jego metodyczny synchronizm nie wyklucza uprawiania obok niego analizy historycznej. Metoda strukturalna jako cel stawia sobie immanentny opis i nie wypowiada się na temat znaczenia języka w odniesieniu do czynników zewnętrznych, co jest przedmiotem metody historyczno-krytycznej.

Diachroniczne powstanie biblijnego tekstu i jego związek z historią domagają się, by Ewangelie badać metodą historyczną. Z kolei sam tekst najdokładniej można przeanalizować metodą strukturalną. Powiązanie obydwu metod może zapewnić najlepsze poznanie i zrozumienie tekstu biblijnego. Takie powiązanie obydwu metod postuluje w swojej *Metodologii Nowego Testamentu* Wilhelm Egger (r. 1987) dając praktyczne wskazania jak należy analizować teksty biblijne. Byłoby dobrze, gdyby te metodyczne wskazówki były bardziej znane i stosowane także w naszych opracowaniach biblijnych.

Warszawa

KS. ROMAN BARTNICKI

<sup>43</sup> Por. M. Głowiński, *Posłowie*, w: T. Hawkes, dz. cyt., 217.

**Ks. Jan Łach**

### **„NADZIEJĄ RADUJĄCY” (Rz 12,12)**

Jak wiadomo, w Liście do Rzymian (12,10-13) zawierają się wskazania skierowane przez Pawła do gminy rzymskiej. Ich treść stanowią polecenia, będące niejako wytyczną postępowania dla całej wspólnoty chrześcijańskiej. Jest to konkretyzacja ewangelicznego nakazu miłości bliźniego.

Przekłady powyższego tekstu bywają różne. Mnie interesuje głównie to, co zawiera w sobie sformułowanie *te elpidi chairontes* zamieszczone jakby w centrum całości. Przekłady, jakie są nam dostępne, każą nam rozumieć to sformułowanie następująco:

w BT: „weselcie się nadzieją”

w BPozn.: „cieszcie się nadzieją”

w przekł. gr. ks. Dąbrowskiego: „radujący się z nadziei”

w przekł. brytyjskim: „w nadziei radośni”

w Bible de Jérusalem: „avec la joi de l’esperance”

w Trad. Oec.: „soyez joyeux dans l’esperance”

H. Schlier: „freut euch der Hoffnung”

R. Pesch: „seid frohlich in der Hoffnung”

nuovissima versione della Bibbia: „abbiate gioia mediante la speranza”

Przytoczyłem powyższe przekłady wrywkowo, nie systematyzując ich, ani nie podkreślając ich większej czy mniejszej rangi. Stawiam sobie wszakże, wskazując na te przykłady, pytanie, co właściwie zamierzał zaakcentować w tym sformułowaniu Apostoł Narodów: czy chodzi mu o wezwanie do „bycia radosnym nadzieją”, czy „bycia radosnym w nadziei”, czy może o coś jeszcze więcej. Czy może chodzi o to, co czytamy w Rz 15,13: „Bóg nadziei niech was napełni wszelką radością i pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadzieję przez moc Ducha Świętego”? (por. też 1 Tes 5,16). Taka postawa poprzedzona być musi doświadczeniem wiary i w ogóle życiem wiary. Bez świadomości Boga nie sposób zrozumieć tej wypowiedzi Pawła; w ogóle byłoby to pustosłowie. Radosna nadzieja ma miejsce wtedy, gdy człowiek jest świadom bliskości Boga. W Flp 3,1 czytamy: „radujcie się w Panu”, zaś w 4,4 mowa jest o trwałej radości: „radujcie się w Panu zawsze”. W 1 Tes 1,2-3 Apostoł mówi: „Dziękujemy Bogu... mając w pamięci ... wytrwałość w nadziei pokładanej w Panu naszym Jezusie Chrystusie”. Radość ta jest nieporównywalnie większa od wszelkiego trudu, doświadczenia, czy cierpienia (...zasmuceni, a zawsze weseli” — 2 Kor 6,10, zaś w Kol 1,24: „Teraz raduję się z cierpień, które za was znoszą

i dopełniam na ciebie moim niedostatkiem udręk Chrystusowych”). Wypowiedzi te świadczą, że Paweł jest przekonany o potrzebie podejmowania wszelkich niedostatków na tym świecie tylko jako przygotowania do pełnej radości w niebie. Jeśli nadzieja budowana będzie na przekonaniu o wieczności życia po śmierci, uzasadnionego faktem zmartwychwstania Jezusa i zasiadania po prawicy Ojca, jeśli wiadomo, że „sieje się skażone, a wzbudzone zostanie nieskażone...” (1 Kor 15,43-44), to łatwo jest przyjąć znoszenie dla Boga nawet wielkiego ucisku.

O nadziei czytamy w listach Pawłowych wiele razy. Czasownikowa i rzeczownikowa forma tego pojęcia występuje wszak więcej, niż 50 razy w tych tekstach.

Negatywną definicję nadziei upatrywać możemy w Rz 8,24n., gdzie myśl o niej została sformułowana w ten sposób: „nadzieja, którą się ogląda nie jest nadzieją, bo jakże może się ktoś spodziewać tego, co widzi... A jeśli się spodziewamy tego, czego nie widzimy, oczekujemy żarliwie, z niecierpliwością”.

Przedmiotem nadziei jest nie tylko to, co nas czeka w przyszłości, ale również to, co już teraz jest niewidzialne (zob. 2 Kor 4,18). Oczekiwanie takie winno być połączone z cierpliwością i zaufaniem. Elementy te są istotne dla *elpis* (zob. 1 Kor 15,19; 2 Kor 1,10; 3,12; Flp 1,20; por. Rz 5,4n.; 15,4; 1 Tes 1,3; 5,8). Nadzieja ludzi NT różni się od tej, którą żyli ludzie ST. Ludzie NT zostali już odkupieni. A ten, kto został odkupiony, jest posiadaczem dóbr zbawienia: wyzwolony został z niewoli grzechu, uzyskał prawo nazywania się i bycia dzieckiem Bożym, ma też prawo do dziedziczenia dóbr Bożych (Rz 8,14.17; Ga 4,7). Usprawiedliwienie (Rz 5,9.17), czyli inaczej — nowe życie w Chrystusie (Rz 5,18) ofiaruje nam Duch Boży, który jest sprawcą wiecznego życia i zarazem zmartwychwstania (8,11) oraz nagrody (2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13n.). Przedmiotem przeto nadziei jest dziedziczenie dóbr należących do Bożego Królestwa, stąd też jest ono już teraz obecne i zarazem będzie w przyszłości (Rz 8,24: ...w nadziei zostaliśmy uratowani), gdyż w przyszłości oczekujemy objawienia się Bożego dziecięctwa (8,19; Ga 5,5), jak też i chwały (Rz 8,18; 5,2; 2 Kor 4,17). Nic dziwnego więc, że przedmiotem nadziei jest królestwo Boże (Ga 5,21; 1 Kor 6,9n.; 15,50), dalej — powtórne przyjście Chrystusa (1 Tes 1,3.10; 1 Kor 1,7; Flp 3,20), zmartwychwstanie i życie wieczne (1 Tes 4,13; 2 Kor 3,7) oraz udział w chwale Chrystusa (Rz 8,17; 2 Kor 3,18; Flp 3,20). To przeswiadczenie jest racją głoszenia ewangelii wszystkim ludziom (Kol 1,23), jak również przygotowania się na przyjęcie dóbr zbawczych w niebie (Kol 1,5). Nadzieja kieruje do Boga (1 Tm 4,10); jest On wierny w obietnicach (1 Tes 5,25; 1 Kor 1,9), ale zarazem odnosi się do Chrystusa (1 Kor 15,19), gdyż nadzieja chrześcijanina jest Jego nadzieją chwały (Kol 1,27). Taka tylko nadzieja nie zawodzi (Rz 5,5), taka też jest źródłem radości (Rz 12,12); jest umocnieniem (2 Kor 3,12) i powodem prawdziwej dumy (2 Kor 11,17; zob. też Rz 5,2).

Jak z powyższych — nawet tak ogólnych — uwag wynika, nadzieja chrześcijan nie jest czymś teologicznie wydumanym, wypracowanym filozoficznie rozważaniem, wynikającym tylko z prawdy o usprawiedliwieniu i ostatecznej szczęśliwości wyzwolonych, ale czymś bardzo konkretnym: a „międzyczas”, jaki przychodzi nam przeżywać, połączony jest z utrapieniami i trudnościami.

Te właśnie trudności, jakie towarzyszą chrześcijanom między *teraz* a *eschaton* połączone być muszą z wytrwałym wyczekiwaniem (*hypomone*). Godnym zacytowania jest w tym miejscu sformułowanie R. Schnackenburga (*Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II, Freiburg 1988, 22): „Glaube ist ein grunddeter Hoffnungsglaube”. Takie stwierdzenie oparł on na wypowiedziach z Rz 5,2-11 oraz 8,24n. Rzeczywiście bowiem tylko mocna nadzieja sprawia, że człowiek nią przepelniony, czyli człowiek głębokiej wiary, już teraz, na ziemi, niejako uprzedzając to, co stanowić ma istotę chwały, oddaje cześć Bogu, uzasadniając to przekonaniem o rzeczywistości tego, co będzie „oglądał twarzą w twarz” na końcu czasów... To samo ogląda on „teraz” oczami wiary (Rz 12,1n.). Życie takiego człowieka jest etyczne dlatego, bo już teraz w wierze przeżywa on obecność Zmartwychwstałego. W. Schrage nazywa takowe myślenie Pawła „etyką chrystologiczną” (zob.: *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paranesis*, Gutersloh 1961, I, 257—260). Takie życie nie jest oderwane od rzeczywistości.

Takim też myśleniem, taką oto nadzieją winien się chrześcijanin dzielić z innymi, winien on mianowicie *radować innych nadzieją*.

Takiego, a nie innego sensu dopatrują się właśnie w sformułowaniu: *te elpidi chairontes*.

Warto zauważyć, że taką tonację posiada cały przytoczony wyżej urywek Listu do Rzymian 12,10-13. Oto mój przekład tego urywku:

braterską miłością	innych	miłujący
szacunkiem	innych	wyprzedzający
w gorliwości		nie ustający
w duchu		pałający
Panu		służący
(czasowi		podlegający)
nadzieją		radujący
utrapieniem		wspierający
modlitwą		podtrzymujący
w potrzebach	świętych	wspomagający
gościnność		świadczący
	błogosławcie	prześladujących was
	błogosławcie	a nie przeklinajcie
cieszyć się	(należy)	z cieszącymi
płakać	(należy)	z płaczącymi
	jednakowo do innych usposobieni.	
	Nie wyniosłością usposobieni	
	a ku poniżonym się skłaniając	
	nie uważajcie samych siebie za mądrych.	

Nie trudno zauważyć, że wszystkie właściwie wskazania zawarte w przytoczonym urywku ukierunkowane są ku drugiemu człowiekowi — ku braciom w Chrystusie. Oni mają być przedmiotem troski tego, kto jest przeświadczony o Bogu i odkupieniu dokonanym przez Chrystusa na krzyżu. Również i nadzieja, którą żyje chrześcijanin, czyli głębokie przeżywanie rzeczywistości Zmar-

twychwstałego winna być ofiarowana innym w postaci radości. Taką radość posiada ten, kto już teraz przekonany jest o rzeczywistości tego, którego na końcu czasów oglądał będzie twarzą w twarz. Wszak teraz już ogląda Go oczami wiary.

Wiadomo, że czasownik *chairain* ma znaczenie zasadniczo zwrotne (= cieszyć się). Taki też sens mieści się w wypowiedziach biblijnych tak Starego, jak i Nowego Testamentu. Wiadomo wszakże, że zakres znaczeniowy w konkretnym zdaniu, czy dłuższej wypowiedzi ustalany być musi w zależności od kontekstu. Skoro więc w przytoczonym wyżej tekście ogólna atmosfera wypowiedzi zmierza do tego, aby zachowania chrześcijan bardziej świadomych swego wybrania przechodziły na innych, to ten, kto żyje nadzieją, czyli kto w głębokiej wierze sam oczekuje dziedzictwa dóbr należących do Bożego Królestwa, może i powinien dzielić się owym przekonaniem z innymi, zwłaszcza słabszymi w wierze. Można więc i należy sformułowanie: *te elpidi chairontes* przełożyć: „nadzieją radujący”.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

## **KOMUNIKAT KOŃCOWY IV SESJI PLENARNEJ KATOLICKIEJ FEDERACJI BIBLIJNEJ (BOGOTA 1990)**

### 1. WPROWADZENIE

1.1 Czwarta Sesja Plenarna Katolickiej Federacji Biblijnej (przedtem Światowej Federacji Katolickiej dla Apostolatu Biblijnego) odbyła się w Bogocie, Kolumbia, w dniach 27 VI—6 VII 1990 r. W sesji tej uczestniczyło około 140 delegatów i zaproszonych obserwatorów z 70 krajów reprezentujących pięć kontynentów. Zrządzeniem opatrności sesja plenarna zbiegła się z 25-tą rocznicą ogłoszenia soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym.

1.2 Temat sesji brzmiał: „Biblia a nowa ewangelizacja”. Kluczowym tekstem biblijnym przyjętym na tę sesję były słowa: „Oto czynię wszystko nowe” (Iz 43,19; Ap 21,5).

### 2. CZĘŚĆ I: WOŁANIE O NOWĄ EWANGELIZACJĘ

2.1 Temat „Biblia a nowa ewangelizacja” obrano dla sesji po linii powszechnego wołania Ojca świętego Jana Pawła II o nową ewangelizację na całym świecie przed zbliżającym się trzecim tysiącleciem chrześcijaństwa. „Refleksja nad Biblią w obliczu nowej ewangelizacji nabiera większego znaczenia dla no-



wej proklamacji Słowa Bożego, Dobrej Nowiny o zbawieniu” (Jan Paweł II do IV Sesji Plenarnej). Uczestnicy sesji byli głęboko świadomi wielkich przemian i nowości dokonujących się wokół nas, na całym świecie i w Kościele Bożym.

2.2 Nowość w otaczającym nas świecie przejawia się na wiele sposobów oraz posiada głębokie znaczenie:

a) niewiarygodne możliwości, naukowe i technologiczne, kontroli przyrody, łącznie z kontrolą samej natury ludzkiej;

b) automatyzacja, nowe środki społecznego przekazu i rewolucja komputerowa prowadzą do internacjonalizacji procesów produkcji modyfikujących relacje w pracy oraz tworzących nową organizację systemu ekonomicznego i społecznego;

c) niebezpieczeństwo całkowitej zagłady — atomowej i ekologicznej — nadal wisi nad ludzkością wzbudzając świadomość konieczności obrony życia i ochrony naszej planety;

d) ponowne odkrycie antycznych kultur i ludów oraz pojawienie się tzw. Trzeciego Świata wśród wspólnoty narodów będące wezwaniem do budowania nowych relacji między narodami;

e) wzrastająca świadomość godności kobiety i jej prawa do równouprawnienia we wszystkich dziedzinach życia;

f) zjawisko fundamentalizmu, coraz powszechniej występujące we wszystkich religiach, będące zagrożeniem dla pokojowego współistnienia;

g) nagłe przewroty polityczne w Europie Wschodniej burzące stary układ sił w świecie, ze znaczną dozą niepewności o przyszły bieg wydarzeń.

Powyższe elementy powodują pojawienie się całkowicie nowego porządku świata przekraczającego nasze oczekiwania.

2.3 Wśród tych nowości jawi się Kościół Boży. Jeżeli ewangelizacja stanowi pierwszorzędne zadanie Kościoła, to wezwanie do nowej ewangelizacji staje się odpowiedzią Kościoła na dokonujące się wokół niego przemiany. Zatem wezwanie do nowej ewangelizacji jest nie tylko aktualne, lecz także konieczne. Istotnie, współczesne wołanie o nową ewangelizację ma swoje początki w Nowej Pięćdziesiątnicy, jaką w naszych czasach stał się Sobór Watykański II, którą profetycznie przewidywał Jan XXIII w chwili zwołania Soboru. Już w 1975 r. Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał o nowej erze ewangelizacji.

2.4 W samej ewangelizacji zawarta jest zasadnicza nowość, bowiem w istocie rzeczy ewangelizacja jest zbawczym dziełem samego Pana Jezusa. W Nim Bóg czyni wszystko nowe. Dlatego ewangelizacja chrześcijańska jest zawsze nowa. Nasz projekt nowej ewangelizacji nie jest i nie będzie ostatnim. W rzeczy samej, każde pokolenie musi ponownie odkryć nowość orędzia ewangelijnego. Biblia pozostaje stałym punktem odniesienia. Słowo Pana trwa na wieki (Iz 40,8). Słowa Pisma Świętego w wypowiedziach proroków i apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego (KO 21).

### 3. Nowa ewangelizacja w kontekście Ameryki Łacińskiej

3.1 Nasza Sesja Plenarna odbywa się w Ameryce Łacińskiej, by podjąć refleksję nad nową ewangelizacją; dlatego też łączymy się z Kościołem Ameryki Łacińskiej składając dziękczynienie Bogu za pięć wieków ewangelizacji tego kontynentu. Podzielamy troskę Kościoła latynoamerykańskiego o nową ewangelizację w tym ważnym okresie jego historii.

3.2 Pierwsza ewangelizacja, przeprowadzona w XV wieku, pozostawiła głębokie piętno na tym kontynencie. Miała jednak swoją ciemną kartę. Wielu oddanych i gorliwych misjonarzy, prawdziwych głosicieli Ewangelii, przybyło na ten kontynent dając wspaniałe świadectwo miłości Chrystusa i przynosząc tej ziemi dar wiary. Świadectwo to często ulegało kompromisom wymuszonym przez polityczne i ekonomiczne interesy tych, którzy uważając się za chrześcijan, wykorzystywali w sposób nieprawy bogactwa tego ładu i nie respektowali praw ludności, która zamieszkiwała ten obszar od wieków.

### 4. Nowa ewangelizacja a apostołat biblijny

4.1 Nowa ewangelizacja jest troską całego Kościoła: od głowy do członków, na płaszczyźnie powszechnej i lokalnej, ze zmiennym natężeniem w różnych częściach Kościoła. Zadanie ewangelizacji należy do całego Kościoła, a jego realizacja powinna objąć wszystkie przejawy życia Kościoła: kerygmat, katechezę, liturgię, służbę światu, refleksję teologiczną, duszpasterstwo i struktury instytucjonalne. Apostolat biblijny jest ważnym aspektem nowej ewangelizacji. „Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się Pismem Świętym” (KO 21). To w tym właśnie kontekście Katolicka Federacja Biblijna winna widzieć swoją rolę w nowej ewangelizacji. Szczególną troską Federacji jest zapewnienie Pismu Świętemu należnego mu miejsca w tym dziele Kościoła powszechnego na różnych poziomach i w różnych regionach; rozeznanie sposobu najlepszego wykorzystania Biblii w promocji nowej ewangelizacji oraz formy działania Federacji w promocji i wspieraniu podobnych przedsięwzięć Kościoła. Stąd droga Federacji od Wiednia przez Maltę i Bangalore do Bogoty jest stopniowym wzrostem, pod natchnieniem Ducha Świętego, zorganizowanej biblijno-pastoralnej odpowiedzi na wyzwania nowej ewangelizacji.

## 5. CZĘŚĆ 2: CO ROZUMIEMY PRZEZ NOWĄ EWANGELIZACJĘ

5.1 Wiara mówi nam, że Bóg jest obecny w życiu, w przyrodzie i w historii (Ps 8,1-10; 19,2-7), bowiem wszystko było stworzone w Chrystusie i dla Chrystusa (Kol 1,15-16). Duch działa w całej ludzkości (Mdr 8,1) prowadząc ją do Chrystusa różnymi ścieżkami i przez różne dary (J 14,2). „Dlatego musimy wsłu-

chiwać się nabożnie w żywe słowo, jakie Bóg kieruje do nas, abyśmy byli zdolni je głosić” (KO 1).

5.2 Niemniej jednak, jesteśmy jak uczniowie w drodze do Emaus (Łk 24,13-35). Czasami nadal nie spostrzegamy obecności Chrystusa, który idzie z nami (Łk 24,16). Patrząc na życie i historię naszych narodów, nie zawsze jesteśmy zdolni rozpoznać w nich obecność Chrystusa w taki sposób, jak uczynił to Paweł odnośnie do historii swojego narodu, kiedy mówił: „tą skałą był Chrystus” (1 Kor 10,3).

5.3 Postawieni w obliczu nowych wyzwań, potrzebujemy nowych metod. Potrzebujemy nowej ewangelizacji, która jest „nową w swym zapale, nową w metodzie, nową w sposobie wyrazu” (Jan Paweł II, przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM), Haiti, 9 marca 1983).

5.4 My, uczniowie Pana, by móc ewangelizować innych, musimy najpierw poddać się ewangelizacji nas samych, to znaczy:

- poznać nadejście rzeczy nowej (Iz 48,18-19);
- iść w ciemnościach i w zaślepieniu (Lm 3,2.6; Iz 42,18-20);
- doświadczyć pokusy pójścia innymi ścieżkami (Mt 4,1-11; Mk 8,33; Hbr 4,15);

aby doświadczyć, przez radykalne posłuszeństwo (Hbr 5,8; Flp 2,8), w nowy i bezinteresowny sposób, przyjaznego oblicza Boga, który wskrzesza życie ze śmierci (Flp 3,10-11; Ef 1,18-23) i poznać, że Jezus jest Panem (Dz 2,31; Flp 2,11).

5.5 Nowe doświadczenie Boga da nam nowe oczy, by zrozumieć dzieła, które Bóg dokonał w przeszłości i, z tym światłem przeszłości, rozeznaczyć znaki panowania Boga, które dokonuje się w życiu i historii naszych narodów.

5.6 W ten sposób Duch Jezusa uczyni nas zdolnymi zrozumieć Słowo, które kieruje do nas (J 14,26; 16,13). Prowadzeni i umocnieni przez Ducha staniemy się świadkami aż po krańce ziemi. Wtedy będziemy mogli rozpoznać, jak Piotr, zmartwychwstanie Jezusa obecne w wydarzeniach (Dz 2, 14-36; 3,11-26); otworzyć Pisma, jak Filip, (Dz 17,22-31); rozeznaczyć, jak Paweł, obecność Boga Abrahama w kulturach ludów (Dz 17, 22-31); wykazać, co jest niewłaściwe w religiach i kulturach (Dz 7, 1-54; 14,11-18); przyjąć jak wspólnota w Antiochii, tych, którzy nie są chrześcijanami (Dz 11,19-26); wykazać, jak Paweł wobec Piotra, co jest niewłaściwe w samym Kościele (Ga 2,14); dostrzec, jak Paweł, że Bóg nieustannie prowadzi wszystkie narody do Chrystusa (Kol 1,15-16) — by wszyscy mieli życie, i mieli je w obfitości (J 10,10), a Bóg był wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28).

5.7 Z nowego doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie rodzi się nowa gorliwość, która wzbudza odwagę i prowadzi nas do wyznania: „nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli (...) Musimy słuchać bardziej Boga niż lu-

dzi” (Dz 4,19-20). Nowa gorliwość stanie się w nas siłą i światłem, które pomogą nam być zaczynem nowej ludzkości (Mt 13,33), rękojmnią Nowego Nieba i Nowej Ziemi (Iz 65,17). Owa gorliwość przynagla nas do głoszenia Dobrej Nowiny o królowaniu Boga w taki sam sposób, jak czynił to Jezus w drodze do Emaus.

5.8 Dwaj uczniowie byli w sytuacji śmierci, której, jak dostrzegamy, doświadcza wiele spośród naszych narodów: są pełni lęku (J 20,19) i uciekają z Jerozolimy (Łk 24,13); dłużej nie mogą wierzyć w małe znaki nadziei, gdyż odmawiają wiary niewiastom (Łk 24,21): „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela”.

5.9 Przychodzi Jezus jako towarzysz i przyjaciel, który idzie z nimi. Słucha i prowadzi dialog: „Cóż to za rozmowy prowadzicie z sobą w drodze?” (Łk 24,17). Zatraskany sytuacją dwóch uczniów Jezus pragnie pomóc im przemienić krzyż, znak śmierci, w znak życia i nadziei.

5.10 Owa postawa dialogu, słuchania i przyjęcia jest pierwszym krokiem ku nowej ewangelizacji. To znaczy żyć przez trzydzieści lat w Nazarecie w pokorze i skromności, aby nauczyć się tego, co będzie głoszone w ciągu trzech lat życia publicznego.

5.11 Drugim krokiem jest pomóc uczniom odczytać wydarzenia nowymi oczami. Jezus wyklada Pisma, historię przeszłości, tradycję. Wyjaśnia to, co już poznali. Pismo, powtórnie odczytane w świetle Zmartwychwstania, rozjaśnia sytuację, w jakiej znaleźli się uczniowie.

5.12 Pedagogia Jezusa jest mądra. Nowość, którą głosi, nie jest całkowicie nowa. Jest to dawna nowość, którą odnajdujemy w historii i w nadziei ludzi. Jezus zrywa z niej zasłonę: „Jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy. Czyż Mesjasz nie miał cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24,25-26). Odczytując w ten sposób Pismo Jezus burzy błędną wizję dominującej ideologii i przygotowuje uczniów do odkrycia obecności Boga.

5.13 W ten sposób Jezus umieszcza to wydarzenie — Krzyż — w ramach szerszej perspektywy planu Bożego, a uczniowie odkrywają, że nie są zgubieni. Historia świata jest nadal w rękach Boga.

5.14 Jezus postępuje się Pismem wychodząc od konkretnego problemu uczniów i odkrywa w danej sytuacji nowe kryteria słuchania tekstów świętych. Przy pomocy Pisma Jezus rzuca światło na daną sytuację i otwiera horyzonty nadziei. Równocześnie pomaga im dostrzec swoje błędy i wzywa do nawrócenia.

5.15 Lecz Pismo Święte samo z siebie nie otwiera naszych oczu automatycznie, nie sprawia, że widzimy. Sprawia tylko, że „pała w nas serce” (Łk 24,32). Tym, co otwiera nasze oczy i sprawia, że spostrzegamy żywą obecność Zmartwychwstałego Chrystusa, jest konkretny gest dzielenia się (Łk 24,31). Znak dzielenia się powoduje powstanie wspólnoty, w której chrześcijanie wszystko mają wspólne (Dz 2,44-45; 4,32-35). Najwyższym wyrazem tej komunii jest Eucharystia, która objawia nam sakramentalny wymiar Słowa Bożego. To jest trzeci krok nowej ewangelizacji, który otwiera nasze oczy i sprawia, że odkrywamy obecność Dobrej Nowiny o Zmartwychwstaniu w naszym życiu.

5.16 To teraz właśnie nowość Zmartwychwstania rozświetla życie owych dwóch uczniów. Jeśli Jezus żyje, zatem jest z Nim moc silniejsza od tej, która Go zabiła. Oto sedno wolności i odwagi. Teraz oni sami zmartwychwstali i narodzili się na nowo. Krzyż, znak śmierci, staje się znakiem życia i nadziei.

5.17 Rezultat nowej ewangelizacji: zamiast lęku, odrodziła się odwaga; zamiast ucieczki, wracają do Jerozolimy; zamiast rozproszenia, gromadzą się tworząc wspólnotę; zamiast fatalizmu przyjmującego to, co się dzieje, krytyczne sumienie, które reaguje wcześniej niż moc, co zabija; zamiast niewiary i rozpacz, wiara i nadzieja. Jest to zmartwychwstanie w drodze. Jest to nowe i zwycięskie życie, które w ten sposób wkracza w historię (Ef 1,19). Jest to takie nawrócenie, które przemienia rzeczywistość stwarzając nowe drogi ludzkiej współżycia.

## 6. CZĘŚĆ 3: JAK NOWA EWANGELIZACJA STAJE SIĘ DOBRĄ NOWINĄ

Różnorodne konteksty, w których dziś żyjemy, wymagają, by nasze głoszenie Słowa przemieniało życie ludzi i stało się Dobrą Nowiną zbawienia dla wszystkich. Będziemy teraz analizować kolejno wspomniane konteksty:

### 6.1 Kontekst pluralizmu kulturowego

Sobór Watykański II określił Kościół jako rzeczywistość działającą w świecie (KDK 1). To określenie domaga się od Kościoła nieustannego odkrywania tożsamości, osadzonej w Chrystusie, w swej relacji z narodami i kulturami. Kościół winien wyjść poważnie na spotkanie z kulturami świata. Słowo, które winien głosić, staje się skuteczne tylko do tego stopnia, w jakim stanie się ważne dla tych kultur. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy doprowadziło do zetknięcia się Ewangelii z wielością kultur i języków (Dz 2). W ciągu całej historii Kościoła są podejmowane nieustanne wysiłki w dziedzinie inkulturacji. Słowo stało się obecnie w świecie przez działanie Ducha, tak jak stało się przy Wcieleniu Słowa w łonie Maryi. Jest to ciągły proces ściśle związany z posługą Słowa. Zatem inkulturacja orędzia ewangelicznego staje się koniecznym warunkiem każdej znaczącej posługi Słowa. Spowoduje to poważne konsekwencje zarówno dla Słowa, jak i dla świata. Odśloni bogactwo Ewangelii i zakwestionuje

dwuznaczności obecne w kulturach ludzkich. Nada Słowu większe odniesienie do ludzi. Domagać się będzie, by Kościół zrewidował metody głoszenia Słowa i rozwinął nową hermeneutykę (odnosząc egzegezę tekstu do kontekstu) w interpretacji Słowa. W ten sposób Słowo stanie się rzeczywistością w nieustannej komunikacji ze światem. Komunikacja ta głosić będzie panowanie Boga, podczas którego skarby wszystkich narodów będą wniesione ku chwale Jego (Ap 21,24).

### 6.2 Kontekst społeczno-polityczny i sytuacja ekonomiczna

Biblia musi stać się księgą dla świata, bowiem nie możemy zrozumieć Biblii bez rzeczywistości ludzkiej potrzebującej zbawienia, ani nie możemy zrozumieć rzeczywistości ludzkiej bez Biblii. Patrząc na współczesny świat zdajemy sobie sprawę z tego, że jest to świat, który cierpi z powodu niesprawiedliwości, wyzysku i nierówności. Oto niektóre przejawy tego stanu świata:

- rozszerzająca się przepaść między północą a południem, bogatym a biednym;
- eksploatacja zasobów naturalnych tak zwanego „Trzeciego Świata”;
- niesprawiedliwość systemów patriarchalnych i systemów dyskryminujących kobiety;
- łamanie praw ludzkich;
- dyskryminacja rasowa i konflikty narodowościowe;
- zło systemów społecznych, które używają siły politycznej do cięnięcia ludzi i które powodują ofiary w ludziach. Do tego wszystkiego możemy również dodać zmiany powodowane sekularyzacją, materializmem i technologią.

Potrzebujemy nowej wizji wiary, w której wszyscy ludzie doświadczą swego braterstwa mając jednego Boga, naszego Ojca i Matkę (Oz 11,1-9; Iz 49,15). Nasz apostołat biblijny winien kwestionować ten oszpecony świat. Światło Ewangelii winno dać nam możliwość odkrycia i zniszczenia bózków, które uczyniliśmy, oraz rozproszenia cieni, które powstrzymują ludzi od chodzenia w światłości Boga (Ap 21,24).

### 6.3 Kontekst obecnej nierównowagi ekologicznej

Ziemia jest wspólnym dziedzictwem, które Bóg dał całej rodzinie ludzkiej (Kpł 25,23). Lecz współczesny kolonializm, motywowany interesami ekonomicznymi, umocniony siłą polityczną, a także postępowaniem naukowo-technicznym, eksploatuje zasoby naturalne ziemi w taki sposób, iż dziś stoimy wobec niebezpieczeństwa poważnej nierównowagi ekologicznej. Ludzka zachłanność, bardziej niż potrzeba, kierowała eksploatacją świata. Wielu ludzi zwłaszcza młodzież i kobiety, coraz bardziej uświadamia sobie potrzebę troski o świat. Świadomość ta jednak dopiero od niedawna przenika do świadomości wspólnot chrześcijańskich.

Dlatego potrzebujemy krytycznego odczytania pierwszych jedenastu rozdziałów księgi Rodzaju oraz innych tekstów biblijnych, aby ponownie odkryć relację między ludzkością a naturą; musimy umocnić inne tradycje biblijne, które uważają człowieka nie tylko za centrum i ukoronowanie świata, lecz

również jako jego część (Hi 38-39; Ps 104; Prz 8,22-31, etc.); trzeba nam odkryć drogi i sposoby formowania chrześcijan do posługi w duszpasterstwie biblijnym biorąc pod uwagę powyższe problemy ekologiczne.

#### 6.4 Kontekst wielości religii

W niektórych regionach chrześcijaństwo znajduje się dziś w takiej samej sytuacji, w jakiej był starożytny Izrael w niewoli babilońskiej. Wspólnoty chrześcijańskie żyją pośród innych grup religijnych. Niektóre z tych grup odradzają swoje tradycje religijne i niejednokrotnie przejawiają agresywny fundamentalizm. Dlatego też nasza posługa Słowa musi brać pod uwagę religijną rzeczywistość ludzi żyjących wokół nas. Winniśmy przejść od postawy apologetycznej do postawy dialogu opartej na nauce Soboru Watykańskiego II. W niektórych przypadkach, zwłaszcza w odniesieniu do islamu, nie będzie to rzeczą łatwą. Jednak zawsze należy utrzymywać postawę chrześcijańskiego otwarcia, nie rezygnując z prawa do głoszenia Ewangelii i do wyrażania krytyki tendencji religijnych do naruszenia praw i wartości ludzkich.

Postawa otwarcia na te religie winna umożliwić nam, wierzącym w tego samego Boga i pielgrzymującym ku temu samemu przeznaczeniu, odkrycie wspólnej podstawy wiary. W ten sposób zbudujemy społeczeństwo zjednoczone w nadziei, nawet jeżeli czasami nie jest możliwa jedna wspólnota wiary z ludźmi innych religii. Tak więc Biblia stanie się księgą nadziei dla wszystkich ludów. To jest Dobra Nowina, którą możemy im głosić. Aby to uczynić, Kościół musi uświadomić sobie powinność pełnienia roli zaczynu pośród tego świata.

#### 6.5 Kontekst ludzi wyłaniających się z systemów totalitarnych

Ostatnie wydarzenia w Europie Wschodniej i powrót do demokracji w kilku krajach Ameryki Łacińskiej należy interpretować jako część historii zbawienia. Można ją porównać z powrotem starożytnego Izraela z niewoli babilońskiej. Życie ludu Bożego po niewoli nie było takie samo jak przedtem. Wszelki wysiłek starożytnego Izraela na rzecz przywrócenia stanu przed okresem niewoli spotkał się z dezaprobatą Boga.

Duszpasterstwo biblijne powinno przygotować nas do głoszenia Słowa w taki sposób, by mogły powstać nowe społeczeństwo i nowy Kościół, zdolne do zachowania wartości okresu niewoli, teraz gdy Słowo cieszy się dobrodziejstwem wolności.

#### 6.6 Kontekst nowego budzenia się grup z marginesu

Współczesny świat słyszy bardziej niż kiedykolwiek krzyki i jęki grup, które znalazły się na marginesie z przyczyn etnicznych, językowych, ekonomicznych, społecznych, dyskryminacyjnych lub politycznych. Pewne grupy stanowią mniejszość, inne zaś tworzą ogromną większość w niektórych narodach.

Biblia jest jedną z nielicznych ksiąg w historii całej ludzkości, która stanęła po stronie uciśnionych i tych na marginesie życia. Jako słudzy Słowa jesteśmy wezwani do kontynuowania misji wyzwolenia człowieka. Widzimy, że grupy z marginesu, które zostały zewangelizowane, obecnie same ewangelizują. Na-

sze duszpasterstwo biblijne powinno przyczynić się do tego, by wspólnoty chrześcijańskie słuchały Ewangelii głoszonej nam przez owe prześladowane narody oraz by sprostały wymaganiom Słowa przez podjęcie konstruktywnego działania zmierzającego do budowania społeczeństwa uznającego sprawiedliwość i wolność dla wszystkich.

#### 6.7 Kontekst ekumenizmu

Duch ekumenizmu jest dzisiaj zjawiskiem powszechnym. Różne kościoły chrześcijańskie i wspólnoty kościelne współpracują w wielu dziedzinach świadectwa ewangelicznego i w służbie światu. Biblia winna wzmocnić to wspólne zobowiązanie. Nasze wysiłki zmierzające do ekumenicznego odczytania Biblii winny prowadzić do budowania wspólnot opartych na chrześcijańskiej miłości i wspólności.

#### 6.8 Kontekst wspólnot chrześcijańskich

Kościół, któremu powierzono głoszenie Ewangelii, musi nieustannie odnawiać swoje struktury i metody ewangelizacji. Biblia winna coraz bardziej stać się księgą wspólnoty chrześcijańskiej. W szczególny sposób świeccy powinni mieć większy do niej dostęp. Cała postęga Kościoła winna być rozumiana jako postęga Słowa (Rz 15,16; DK 2; KK 21; KDK 38). Wymagałoby to przejścia od rytualistycznego i legalistycznego rozumienia postęgi Kościoła do podejścia bardziej profetycznego i kerygmatycznego.

## 7. CZĘŚĆ 4: NOWY SPOSÓB CZYTANIA BIBLII

Nie wszystkie różnorodne sposoby czytania Biblii są jednakowo właściwe, chociaż w przeszłości wszystkie stosowane były z pożytkiem. Nowa ewangelizacja, którą podejmujemy, domaga się od nas nowych sposobów czytania i głoszenia Słowa w ciągłości z pewną Tradycją Kościoła. Czyniąc tak, powinniśmy dzisiaj odkryć plan Boży pośród nas i podjąć się jego realizacji w sposób adekwatny i odpowiedni.

7.1 Powinniśmy wyjść z rzeczywistości, w której się faktycznie obecnie znajdujemy, pozwalając, by Słowo Boże rzuciło światło na tę rzeczywistość. Pociąganie to za sobą z naszej strony uważne słuchanie Boga, który mówi przez Pismo Święte, przez swój Kościół, i przez ludzką sytuację. W procesie tym radości i smutki świata będą musiały stać się radościami i smutkami uczniów Pana (KDK 1). Taki sposób odczytania tekstu objawi nam prawdziwe oblicze Boga, nie Boga abstrakcyjnej filozofii, który pozostaje obojętny wobec wydarzeń na świecie, lecz Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Boga i Ojca naszego Pana Jezusa Chrystusa, którego oblicze w Chrystusie i przez przyjście Królestwa Bożego zwrócone jest w pełnym miłości współczuciu i trosce do tych, którzy cierpią w każdym wieku i usiłując odnaleźć sens w swoim życiu.



7.2 Winniśmy czytać Biblię w warunkach sprzyjających modlitwie. Biblia jest Słowem miłości, wypowiedzianym przez Boga miłości. Nie jest głównie opisem Boga samego, lecz objawieniem Siebie swemu ludowi. Aby zrozumieć to Słowo, trzeba przyjąć postawę otwarcia się w miłości na takiego Boga. Tylko wtedy prawdziwie wnikiemy w orędzie objawiane. Winno to mieć miejsce zarówno podczas prywatnego, jak i wspólnotowego czytania Biblii, zwłaszcza w czasie celebracji liturgicznych. W liturgii Słowo przekładane jest na język znaków powiązanych z życiem. Nawet czynności rytualne stają się proklamacją. Zbawcza obecność Chrystusa w liturgii jest w ten sposób głoszona zarówno w znaku Słowa, jak i w Sakramencie.

7.3 Nasze czytanie Biblii winno umożliwić ludziom odkrycie jej prawdziwej treści. Wszelkie wysiłki zmierzające do interpretacji Biblii w celu usprawiedliwienia poglądów politycznych i ideologicznych należy uważać za zdradę orędzia. Orędzie ma prowadzić lud Boży do nawrócenia i podjęcia służby braciom i siostram. Kiedy jest czytane we wspólnocie wierzących, którzy przyjmują postawę otwarcia się na Boga, wtedy daje nam ono moc, byśmy byli wierni naszemu powołaniu do służby w świecie.

7.4 Powinniśmy zachować ostrożność, by uniknąć niebezpieczeństwa fundamentalizmu w czytaniu i interpretacji Słowa Bożego. Można to osiągnąć uwzględniając następujące elementy w czytaniu Biblii:

1. Biblia jest księgą, która dotyczy naszej relacji z Bogiem w kontekście wspólnoty wierzących, a nie księgą, która przedstawia naukowe wyjaśnienie tego świata.

2. W Biblii mamy stopniowe ujawnianie się pedagogii Bożej. Dlatego też w interpretacji tekstów należy wziąć pod uwagę całość treści i dynamizmu planu Bożego, którego kresem jest Chrystus.

3. Biblia używa różnorodnych środków literackich, dlatego w interpretacji należy zadbać o ich wyjaśnienie stosując właściwą metodologię.

4. Wreszcie nie można czytać Biblii i zrozumieć jej orędzia w oderwaniu od wspólnoty i kontekstu historycznego, w którym żyje.

7.5 Sposób czytania Biblii winien dać naszemu apostołatowi biblijnemu nową siłę:

1. przebicia się od Księgi do Słowa: naszym obowiązkiem nie jest przede wszystkim drukowanie i rozpowszechnianie egzemplarzy Biblii, które jest oczywiście ważne, lecz raczej ożywienie Słowa Bożego w sercach wszystkich naszych braci i siostr na świecie;

2. przebicia się od struktury instytucjonalnej do twórczej obecności: struktury i organizacja są konieczne, lecz o wiele bardziej trzeba wyobraźni, kreatywności, a nade wszystko udzielającej się wiary w wyzwalającą moc Słowa Bożego;

3. przebicia się od duchowieństwa do laikatu: musimy być przekonani, że każdy chrześcijanin odpowiedzialny jest za szerzenie Dobrej Nowiny oraz że

świeccy, mężczyźni i kobiety, znajdują się w sytuacji uprzywilejowanej, by dotrzeć do każdego, kto potrzebuje zbawienia na tym świecie;

4. przebicia się od prywatnego czytania do przemieniającej obecności w świecie: oczywiście pobożność osobista nigdy nie zostanie zarzucona, lecz Duch Boży, który daje natchnienie Pismu Świętemu, dąży do czynienia wszystkiego nowym. Jest zaczynem zmierzającym do przemiany społeczeństw, ogniem oczyszczającym nas z grzechów, miłością wypełniającą przepaść między bogatym a biednym, światłem nadającym sens naszemu życiu i prowadzącym nas jedynie prawdziwą drogą do szczęścia;

5. przebicia się od Kościoła do Królestwa Bożego: Kościół, jak Jezus, jest służą. Bycie Oblubienicą Chrystusa nie jest jego właściwym celem. Kościół realizuje się w pokornej służbie światu, gdy gromadzi ludzkość w nową wspólnotę miłości pod przewodnictwem Chrystusa.

## 8. CZĘŚĆ 5: ZALECENIA PRAKTYCZNE

### Uwaga wstępna

W celu zapewnienia, by ludzie nie tylko posiadali i czytali Pismo Św., lecz również w nie wierzyli i nim żyli na co dzień, podajemy następujące zalecenia:

#### 8.1 Zalecenia dla całego Kościoła

8.1.1 Zwracamy się z gorącym apelem do biskupów i do konferencji Episkopatów, aby upewnili się, że soborowa Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* jest realizowana w różnych diecezjach i regionach przez powołanie do życia Ośrodków czy Instytutów Duszpasterstwa Biblijnego.

8.1.2 Zwracamy się do biskupów i konferencji Episkopatów, by w swoich przedsięwzięciach pastoralnych przyznali Apostolatowi Biblijnemu priorytet jemu przysługujący i by udzielili mu poparcia przez tworzenie programów duszpasterstwa biblijnego oraz uświadamianie wiernych, przez listy pasterskie, potrzeby apostolatu biblijnego czy innych odpowiednich środków, takich jak celebrowanie biblijnych niedziel, tygodni, miesięcy czy nawet roku, zwłaszcza w tych regionach, gdzie taka praktyka nie istnieje.

8.1.3 Zwracamy się do biskupów i konferencji Episkopatów, by poświęcili następny Synod Biskupów zagadnieniu duszpasterstwa biblijnego, aby nadrobić względne zaniedbanie realizacji soborowego dokumentu *Dei Verbum*.

#### 8.2 Zalecenia dla Katolickiej Federacji Biblijnej

8.2.1 Wysoko oceniamy obecną strukturyzację Federacji na szczeblu regionalnym i subregionalnym oraz apelujemy do Federacji o spowodowanie, by te struktury były efektywne i promowały apostolat biblijny.

8.2.2 Należy wspierać i rozwijać regionalne i subregionalne struktury.

8.2.3 W łonie Federacji należy utrzymać ściślejszy kontakt, większą współpracę i obustronne wsparcie przez dzielenie się informacjami, środkami i materiałami.

### 8.3 Zalecenia dla członków

#### 8.3.1 Materiały dla Duszpasterstwa Biblijnego

Zwracamy się do członków Federacji, by udostępniłi:

- wydania Biblii w różnych językach i dla różnych grup po przystępnych cenach we współpracy ze Zjednoczonymi Towarzystwami Biblijnymi (United Bible Societies) i podobnymi organizacjami;
- specjalne wydania Biblii i komentarzy dla celów duszpasterskich;
- biblijne materiały duszpasterskie;
- materiały audiowizualne, zwłaszcza dla analfabetów.

#### 8.3.2 Struktury dla Duszpasterstwa Biblijnego

Zalecamy utworzenie odpowiednich struktur, takich jak instytuty biblijne, ośrodki biblijne, komisje biblijne w celu formacji, promocji i koordynacji duszpasterstwa biblijnego.

#### 8.3.3 Formacja personelu

8.3.3.1 Świadomi, że nie można realizować apostołatu biblijnego bez dobrze przygotowanego personelu, zalecamy usilnie gruntowną formację animatorów, pomocników i koordynatorów do prowadzenia apostołatu biblijnego na wszystkich poziomach.

8.3.3.2 Świeckim należy przyznać miejsce uprzywilejowane w tejże formacji uznając ich szczególną rolę w nowej ewangelizacji. W formacji należy położyć ogromny nacisk na jej treść i proces.

8.3.3.3 Formacja i życie duchowe księży i osób zakonnych powinna opierać się na Biblii nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej, lecz szczególnie na płaszczyźnie doświadczenia, biorąc pod uwagę ich rolę w duszpasterstwie biblijnym i w głoszeniu Ewangelii.

8.3.3.4 Korzystanie z Biblii jako źródła osobistej modlitwy i duchowego pokarmu na spotkaniach grup dzielenia się Słowem Bożym i grup modlitewnych winno być integralną częścią formacji w seminariach i domach zakonnych.

8.3.3.5 Zwracamy się do biblistów i egzegetów, by szerzej udostępniłi swoją wiedzę dla potrzeb duszpasterstwa.

#### 8.3.4 Duszpasterskie zastosowanie Biblii

Zalecamy, by członkowie Federacji rozwijali i popierali posługiwanie się Biblią w życiu Kościoła.

8.3.4.1 Przez kontekstualne czytanie w grupach, zmierzające do interpretacji tekstów biblijnych w powiązaniu z życiem ludzi, należy rozwinąć nowe metody, które uczynią powyższy sposób czytania Biblii bardziej skutecznym.

8.3.4.2 Uprzywilejowanym miejscem czytania i interpretacji Biblii są małe wspólnoty chrześcijańskie. Konieczną rzeczą jest szkolenie liderów, którzy będą animować te wspólnoty. W kontekście wielu religii winniśmy wspierać formację podstawowych wspólnot, w których członkowie będą mogli rozwiązać problemy i wartości ludzkie w świetle Biblii i innych tekstów świętych.

8.3.4.3 Cała celebracja liturgiczna winna stać się proklamacją Słowa. W tym celu zalecamy, co następuje:

- dobór tekstów uwzględniających sytuację życiową. Nie należy zaniedbywać ksiąg Biblii hebrajskiej, zwłaszcza pism historycznych, profe-

tycznych i mądrościowych. Porządek czytań niedzielnych winien być poprawiony w tym względzie;

- nie powinno być żadnej celebracji bez homilii lub innej metody interpretacji, ponieważ tylko przez interpretację Słowo może zakorzenić się w życiu ludzi;
- pieśni w liturgii powinny mieć większy fundament biblijny;
- język liturgii winien odzwierciedlać bogactwo biblijnych obrazów Boga ludzkości i świata.

Aby osiągnąć powyższe cele, ponownie podkreślamy znaczenie niedzieli, tygodnia, miesiąca czy roku biblijnego w parafii i diecezji.

8.3.4.4 Należy organizować rekolekcje biblijne dla duchowieństwa, osób zakonnych i świeckich. Dla tego celu rzeczą pożyteczną będzie opracowanie pomocy rekolekcyjnych, które mogą być dostosowane do różnych regionów.

8.3.4.5 Życie chrześcijańskiej rodziny winno mieć swoje centrum jedności i mocy w Słowie Bożym. Aby tak się stało, modlitwa rodzinna musi stać się okazją do czytania i rozważania Słowa Bożego.

Różnorodne wydarzenia życia rodzinnego należy wyjaśniać w świetle Biblii. W tym celu należy otworzyć ośrodki formacyjne dla animatorów rodzin w parafiach.

8.3.4.6 Wspólnoty chrześcijańskie — parafie, diecezje i kościoły lokalne — winny wsłuchiwać się w Słowo Boże w celu ewangelizacji samych siebie. *Metanoia* w rozumieniu orędzia biblijnego winna budować Kościół ukierunkowany bardziej na swoich świeckich, a mniej klerykalny w swoim myśleniu.

8.3.4.7 Nabożeństwa ludowe winny być tak sprawowane, by przez nie Słowo Boże wniknęło w modlitwę i życie ludu.

8.3.5 Duszpasterstwo biblijne jako odpowiedź na wyzwania współczesnego życia

8.3.5.1 Inkulturacja:

Proklamacja Słowa Biblii winna wziąć pod uwagę różnorodność kultur. Winna interpretować je profetycznie w świetle Słowa Bożego, demaskując złe, a ukazując dobre wartości, by jaśniejszym stało się, że Słowo Pańskie spełnia słuszne dążenia mężczyzn i kobiet.

8.3.5.2 Dialog z księgami świętymi innych religii

Słowo Pańskie winno stać się Dobrą Nowiną dla wszystkich religii. Można to osiągnąć przez dialogiczne podejście do ksiąg innych religii, przez czytanie tych ksiąg razem z Biblią celem interpretacji ludzkich wydarzeń i wartości. Należy opracować podręczniki podające wskazówki do prowadzenia takiego dialogu.

8.3.5.3 Fundamentalizm:

Aby przeciwdziałać niebezpieczeństwu sekt i biblijnego fundamentalizmu, zalecamy co następuje:

- dogłębną formację biblijną, która umożliwi ludziom przeprowadzenie właściwej interpretacji biblijnej;
- troskę o postawę otwarcia się na Boga, który mówi w historii ludzkiej oraz czytanie Biblii w tym kontekście;

- upowszechnianie nauczania, na przykład opracowanych wypowiedzi na powyższy temat;
- tworzenie wspólnot chrześcijańskich opartych na Biblii.

Tam, gdzie istnieje szczególnie wyznanie agresywnego fundamentalizmu występującego w innych religiach, zalecamy odpowiednią formację biblijną pogłębiającą wiarę chrześcijan tak, by pozostali wiernymi, nawet pod wszelkimi naciskami.

#### 8.3.5.4 Wyzwania społeczno-ekonomiczne i polityczne

Ośrodki biblijne winny w bardzo szczególny sposób uwzględniać obecność ludzi biednych w swoim środowisku oraz winny rozumieć, że dziś Słowo Boże przychodzi do nas właśnie przez nich. W tym celu należy organizować grupy dla ludzi z marginesu, a animatorzy takich grup winni stać się przede wszystkim słuchaczami Słowa, które wyłania się spośród ubogich. Powinni uczyć się czytać Biblię w duchu otwarcia się na tych ludzi.

Profetyczne posługiwanie się Biblią domaga się jej odczytania w kontekście sytuacji społeczno-politycznej. Oznacza to, że należy przygotować komentarze biblijne, które wyjaśniają i sprzeciwiają się niesprawiedliwym strukturom społecznym, łamaniu praw człowieka, sytuacji ucisku i eksploatacji.

Ponadto należy wspierać i włączyć się we wszystkie grupy oraz ruchy uznające sprawiedliwość, pokój i solidarność z uciesnionymi.

Zwracamy się również do wszystkich osób zaangażowanych w duszpasterstwo biblijnym i do całego Kościoła, współpracującego z innymi kościołami i grupami religijnymi, aby domagały się od rządów ogłoszenia „szabatu” biblijnego czy roku jubileuszowego przed rokiem 2000, w celu umorzenia zagranicznego długu najbiedniejszych narodów świata, by ów dług nie stał się długiem wiecznym.

#### 8.3.5.5 Formacja młodzieży

Młodzież dnia dzisiejszego nosi w sobie obietnice jutra. Słowo Boże działa w niej. Formacja młodzieży zatem winna dotyczyć słuchania Boga i wprowadzania Słowa w czyn. Młodzi są również ewangelizatorami dziś i jutra. Będąc takimi, zdolni są ewangelizować dorosłych. Odpowiednie wydania Biblii i programy biblijne wychodzące na przeciw potrzebom współczesnego życia pomogą młodzieży spełnić tę misję. Z tej samej przyczyny katechizacja młodzieży winna być oparta na Biblii.

#### 8.3.5.6 Rola kobiet w Kościele

Świeccy, zwłaszcza kobiety, będą odgrywać ważną rolę w życiu Kościoła. Zatem usilnie zalecamy, co następuje:

- Kościół i duszpasterstwo biblijne powinno wspierać wysiłki zmierzające do emancypacji kobiet w różnych krajach, narodach i kulturach. Należy otwarcie wystąpić w imieniu Boga przeciw prostytutce i innym formom wyzysku kobiet, na przykład w turystyce;
- w sposób szczególnie należy zachęcać kobiety do włączenia się w proklamację Słowa. Należy dać im sposobność przyjęcia odpowiedzialności i kierownictwa w apostołacie biblijnym oraz w Kościele. Reprezentacja kobiet w komisjach krajowych i międzynarodowych, jak również w samej Federacji, winna być znaczniejsza;

- Biblia zawiera bogactwo tekstów mówiących o kobietach. Nieznane teksty winny być przywrócone ludowi Bożemu, gdyż kobiety biblijne ukazują drogę do królestwa Bożego i rzucają światło na rolę współczesnych kobiet. Teksty biblijne wrogie kobietom czy też należące do tradycji interpretacji o silnych akcentach patriarchalnych lub dyskryminujących kobietę należy głosić zawsze z uwzględnieniem ich krytycznego wyjaśnienia;
  - kobiety powinny brać udział w tłumaczeniu Biblii i w opracowaniu poprawionych wydań jako gwarancja, że ich potrzeby będą słyszane.
- 8.3.5.7 Wyzwanie problemu ekologicznego

Biblia mówi o świecie jako o darze, który Bóg uczynił dla całej ludzkiej rodziny. Aby rozwiązać problem poważnego zakłócenia równowagi ekologicznej we współczesnym świecie, duszpasterstwo biblijne winno uwrażliwiać chrześcijan na te zmiany i wspierać wszystkie grupy zaangażowane w kwestiach ekologicznych.

Problemy ekologii winny stać się tematem niedziel, tygodni, rekolekcji biblijnych, spotkań grup biblijnych i przedmiotem każdej formacji biblijnej i teologicznej w kolegiach, seminariach i uniwersytetach. Niesprawiedliwe traktowanie świata, już dokonane i nadal dokonujące się, w świetle Ewangelii musi być uznane jako grzech.

Zachęcamy wszystkie Kościoły do współpracy z narodami i grupami przemyślnymi troską o sprawy ekologiczne.

8.3.6 Zapraszamy wszystkich członków Federacji do pomocy w rozpowszechnianiu powyższych zaleceń oraz ich realizacji dla dobra Kościoła i rodziny ludzkiej.

## 9. ZAKOŃCZENIE

Podczas pierwszej Pięćdziesiątnicy wszyscy ci, którzy otrzymali Ducha, stali się prorokami Słowa. Zostali posłani w świat, aby rozpocząć tworzenie nowego nieba i nowej ziemi. Wierzmy, że ten sam Duch jest dzisiaj pośród nas zapraszając, byśmy stali się prorokami nowej ewangelizacji.

Wypełniamy tę misję pozwalając, by Słowo Pańskie przemieniało nas tak, jak przemieniło pierwszych uczniów.

Wypełnimy tę misję kierując wzrok w stronę szerszego horyzontu świata, zostawiając nasze egoistyczne marzenia i ciasną proklezjalną mentalność.

Wypełnimy tę misję przez odrzucenie lęków oraz egoistycznego zmysłu zachowawczego i wyjdziemy do świata, który usiłuje stać się królestwem Bożym.

Mamy zapewnienie o obecności Zmartwychwstałego Chrystusa; to jest centralna prawda naszej wiary.

Mamy dar Jego Ducha, który unosi się nad powierzchnią ziemi, powodując powstanie nowego porządku świata.

Możemy zatem z ufnością podjąć dzieło Nowej Ewangelizacji, gdyż jesteśmy przekonani o prawdzie Jego słów: „OTO CZYNIĘ WSZYSTKO NOWE”.

**Ks. Konrad Keler SVD**

#### **IV SESJA PLENARNA KATOLICKIEJ FEDERACJI BIBLIJNEJ (BOGOTA 1990)**

Zbliżający się koniec drugiego tysiąclecia obfituje w wyjątkowo dużą ilość nowych wydarzeń. Intensywność ich przeżywania zwiększają środki społecznego przekazu, które mocno zdominowały nasze codzienne życie. Zauważa się, że nauka penetruje nawet najbardziej dotychczas strzeżone dziedziny życia jednostki takie np. jak poczęcie i narodziny człowieka czy jeszcze do niedawna niedostępną przestrzeń wszechświata. Proces automatyzacji i internacjonalizacji produkcji oraz handlu światowego prowadzi z konieczności do zmiany stosunków pracy i organizacji systemu ekonomicznego. Na płaszczyźnie politycznej najbardziej znaczące wydają się być zmiany, które zachodzą w Europie Wschodniej i Środkowej, gdzie w krótkim stosunkowo czasie nastąpiły radykalne przemiany polityczne, które uświadomiły ludziom kruchość systemów politycznych i zmuszają do korekcy przewidywań przyszłości. Kraje tak zwanego Trzeciego Świata uwidaczniają nam coraz bardziej rosnący fenomen organizowania się ludzi biednych, których siła organizacyjną mocno rośnie. Ameryka Łacińska, Azja i Afryka szczególnie ukazują tendencję nie tylko do odkrywania, ale i do nowego oceniania starożytnych kultur, które czasem przetrwały tylko w szczątkowych formach, a dziś wydaje się, że przeżywają swisty renesans. Nie można również nie dostrzegać faktu ogromnego rozbudzenia świadomości równości społecznej przez współczesną kobietę, która dopomina się o odpowiednie, należne jej miejsce w tworzeniu współczesnej historii, chociaż w różnych częściach globu ziemskiego dopomina się nieraz dopiero o swoje prawa podstawowe. Tak samo proces sekularyzacji obejmuje coraz to szersze kręgi społeczeństwa na całym świecie ujawniając się coraz to bardziej w negatywnych dla człowieka skutkach. Wielki niepokój budzą coraz to bardziej wzrastające arsenały różnych rodzajów broni, szczególnie nuklearnej, oraz widmo katastrofy ekologicznej o zasięgu ogólnosiwiatowym. Tak samo nie można przymykać oka na wzrastanie fundamentalizmu w różnych religiach i ideologiach, co napawa nie tylko niepokojem, ale i przerażeniem.

Oto niektóre cechy charakterystyczne współczesności, które brali pod uwagę uczestnicy Plenarnej Sesji Katolickiej Federacji Biblijnej odbywającej się w stolicy Kolumbii Bogocie w dniach od 27 czerwca do 6 lipca 1990 r. Zasadniczym tematem tejże Sesji Plenarnej była „Biblia w nowej ewangelizacji”, a hasłem były słowa z Apokalipsy: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5). Pojęcie „nowa ewangelizacja” zostało przejęte z nauczania obecnego papieża Jana Pawła II. Po raz pierwszy użył on tego wyrażenia w przemowie do biskupów z Ameryki Łacińskiej w 1984 r.

Sesja w Bogocie była już czwartą z kolei Sesją Plenarną Katolickiej Federacji Biblijnej. Pierwsza odbyła się w Wiedniu w 1972 r., druga na Malcie w 1978, trzecia w Bangalore w 1984. Inspiracją do powstania Federacji była konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, która stwierdziła, że „słowo Boże powinno być po wszystkie czasy wszystkim dostępne”. I właśnie kardynał Augustyn Bea z polecenia papieża Pawła VI dał bezpośredni impuls do powołania do życia Światowej Katolickiej Federacji Apostolatu Biblijnego (The World Catholic Federation for the Biblical Apostolate). IV Sesja Plenarna zmieniła nieco nazwę skracając ją. Obecna nazwa brzmi: Katolicka Federacja Biblijna (The Catholic Biblical Federation). Obecnym przewodniczącym Federacji jest biskup Livorno Alberto Ablondi, jej sekretarzem generalnym werbista

Ludwig Feldkämper, a siedzibą Federacji jest Stuttgart. Najogólniej można powiedzieć, że Federacja oprócz promowania różnych form apostołatu biblijnego na wszystkich kontynentach, pomaga również w tłumaczeniu Biblii na różne języki oraz w jej rozpowszechnianiu.

Sesje plenarne odbywają się, zgodnie ze statutem, co 6 lat i starają się wypuklić jakiś specyficzny aspekt apostołatu biblijnego. Obecna sesja odbyła się w Ameryce Łacińskiej, w tym jakże żywotnym, ale i burzliwym kontekście życia ekklezjalnego. Wybierając Amerykę Łacińską na miejsce spotkania miano na uwadze nie tylko zbliżającą się rocznicę 500-lecia ewangelizacji Ameryki, ale również pewne nowatorskie osiągnięcia Kościoła w Ameryce Łacińskiej na polu apostołatu biblijnego. Niewątpliwie przedstawiciele Ameryki Łacińskiej mieli wielki wpływ na przebieg obrad, chociaż nie taki, jak wielu oczekiwano.

W Sesji Plenarnej w Bogocie brało udział ponad 160 przedstawicieli ponad 70 krajów, w tym, warto zaznaczyć, był przedstawiciel Litwy, Rumunii, Węgier, Czechosłowacji i Polski. Poza pełnoprawnymi uczestnikami Sesji Plenarnej brali udział jeszcze wolni słuchacze z różnych krajów. W Bogocie wygłoszono dwa wiodące referaty. Pierwszy wygłosił biskup z Nigerii J. Onaiyekan na temat „Konstytucja Dei Verbum po 25 latach a dokumenty końcowe z Malty i Bagalore”: było to głównie zaproszenie do analizy i refleksji nad apostołatem biblijnym w przestrzeni ostatnich lat. Drugi referat „Biblia w nowej ewangelizacji” wygłosił karmelita holenderski, długie lata pracujący w Brazylii, Carlos Mesters.

Interesujące dyskusje i refleksje na kanwie referatów w grupach, tworzonych na bazie różnych kryteriów, doprowadziły do dokumentu końcowego o szerokich horyzontach i pogłębionej treści. Refleksja nad nową ewangelizacją przybrała głównie wydźwięk egzystencjalny, społeczno-polityczno-ekonomiczny i „ogólnoreligijny”. Jakby na drugim planie pozostał kontekst ekklezjalny. Zmiany zachodzące na świecie, o których wspominałem na początku, wymagają szukania nowych metod i dróg ewangelizowania świata. I właśnie ożywienie apostołatu biblijnego ma być tym bardzo ważnym aspektem tej nowej ewangelizacji.

Apostołat biblijny powinno się rozwinąć na różnych płaszczyznach życia Kościoła np. kerymatyczne przepowiadanie, katecheza, liturgia, refleksja teologiczna, duszpasterstwo specjalistyczne itp. Te wszystkie płaszczyzny powinny uwzględnić nowe odczytywanie Biblii w świetle zachodzących zmian. Mówiono również o konieczności objęcia apostołatem biblijnym całego Kościoła, tak by przenikał on cały Kościół uniwersalny jak i poszczególne kościoły lokalne. Biblia powinna stać się dobrą nowiną w konkretnym życiu wszystkich ludzi.

Nowe sposoby odczytywania Biblii i nowe odkrywanie jej bogactwa powinno jednak iść w łączności z tradycją Kościoła. Jednak apostołat biblijny powinien pomóc odkryć i wyjaśnić powołanie człowieka w konkretnej rzeczywistości. Biblia powinna pomóc zrozumieć znaczenie życia poprzez cierpienie, radość, pracę, poprzez służbę dla innych.

Biblia powinna być bardziej widoczna tak w życiu Kościoła, jak i poszczególnych wierzących. Dlatego zaapelowano do Konferencji Episkopatów o nadanie apostołatowi biblijnemu priorytetu w duszpasterstwie kościołów lokalnych, proponując między innymi obchodzenie Roku Biblijnego czy też niedzieli, tygodni biblijnych, aby przez to wspólnotom ekklezjalnym bardziej zaakcentować wartość słowa Bożego. Sesja Plenarna zwróciła się również z apelem do biskupów o poświęcenie następnego Synodu Biskupów problematyce biblijnej. Natomiast do uczestników odbywającego się Synodu w tym roku w Rzymie zwrócono się z prośbą, aby w dyskusji nad formacją kapłańską uwzględniono nie tylko formację egzegetyczną, ale również taką formację biblijną, która pomogłaby im zaangażować się w apostołat biblijny.

Końcowy dokument z Bogoty zawiera również praktyczne zalecenia dla Katolickiej Federacji Biblijnej, aby szła w kierunku decentralizacji i opracowała rozwinięcie struktur regionalnych jak subregionalnych.

Praktyczne zalecenia dla uczestników Sesji Plenarnej jak i do instytucji zrzeszonych w Katolickiej Federacji Biblijnej zostały ujęte zasadniczo w pięciu punktach.

1. Opracowywanie materiałów potrzebnych do duszpasterstwa biblijnego. Pojawiły się silne postulaty szczególnego zaangażowania się poprzez mass media.



2. Tworzenie struktur apostołatu biblijnego. Głównie chodzi tutaj o instytuty, centra biblijne czy komisje biblijne, które będą nastawione nie tylko na naukową interpretację Biblii, ale będą przygotowywały do apostołatu biblijnego.

3. Formacja persoleny. Chodzi tutaj głównie o przygotowywanie animatorów z laikat, żeby Biblia była nie tylko domeną duchowieństwa, ale również ludzi świeckich.

4. Wypracowywanie nowych form apostołatu biblijnego. Ma się tutaj na uwadze głównie przesunięcie akcentu na wspólnotowe, a nie tylko indywidualne interpretowanie i odczytywanie Biblii.

5. Apostolat biblijny powinien pomóc wierzącym odpowiedzieć szczególnie na wyzwania dnia dzisiejszego. Tymi wyzwaniami są głównie:

- a. inkulturacja chrześcijaństwa szeroko pojęta;
- b. dialog z innymi religiami;
- c. rosnący fundamentalizm religijny;
- d. społeczno-ekonomiczno-polityczne wyzwania (tutaj uczestnicy proponowali biblijny szabat lub Rok Jubileuszowy, jeszcze przed 2000 rokiem, w którym przekreśliłoby się zadłużenie narodów biednych, a będące wynikiem ogromnej niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej);
- e. biblijne spojrzenie na rolę kobiety w Kościele;
- f. problem ekologiczny.

Spotkanie w Bogocie ukazało, że apostołat biblijny staje się coraz to bardziej powszechny w Kościele, chociaż jest jeszcze sporo do zrobienia. Myśląc u progu trzeciego tysiąclecia o nowej ewangelizacji uczestnicy IV Sesji Plenarnej doszli do wniosku, że najwłaściwszą metodą jest sięgnięcie do źródeł. I właśnie Biblia w tym podzielonym, zróżnicowanym świecie może i powinna stać się „miejscem” wspólnego spotkania i punktem wyjścia do zmiany na lepsze. Słowo Boże jest w stanie pobudzić ludzi do ożywienia i konkretyzowania nadziei na budowanie królestwa Bożego już tu na ziemi. Warto tutaj również zacytować słowa papieża Jana Pawła II z posłania przekazanego uczestnikom w Bogocie. Doceniając wartość apostołatu biblijnego napisał między innymi, że „przez dawanie Biblii ludziom będziecie im dawać samego Chrystusa, który nasycą tych, którzy są głodni i spragnieni słowa Bożego, prawdziwej wolności, sprawiedliwości, chleba i miłości”.

Warszawa

KS. KONRAD KELER SVD

**Zdzisław Jan Kapera**

### **III MIĘDZYNARODOWE KOŁOKWIUM QUMRANOLOGICZNE (KRAKÓW—MOGILANY 1991)**

W dniach 20—25 lipca 1991 r. odbyło się w Mogilanach k. Krakowa trzecie już z kolei międzynarodowe kołokwium qumranologiczne. Poświęcone było ono uczczeniu czterdziestu lat badań Józefa Tadeusza Milika nad rękopisami znad Morza Martwego. Postaci tej nie trzeba by przypominać, gdyby nie fakt, że ten wybitny wychowanek KUL-u, (ur. w r. 1922 w Seroczynie, k. Sokołowa Podlaskiego), jeden z najznakomitszych hebraistów i epigrafików zachodniosemickich XX-go wieku pozostaje praktycznie postacią nieznaną w Polsce. W r. 1968 ukazało się w niewielkim nakładzie 2000 egz. tłumaczenie na język polski kompendium qumranologicznego J.T. Milika p.t. *Dziesięć lat odkryć na pustyni Judzkiej*. Przypomniał też o jego osiągnięciach w r. 1972 śp. ks. Ludwik Stefaniak. I to wszystko. W związku ze zbliżającym się siedemdziesięcioleciem urodzin tego wybitnego uczonego, pozostającego od października 1946 poza granicami kra-

ju, Komisja Orientalistyczna Oddziału Krakowskiego Polskiej Akademii Nauk postanowiła wydać Księgę Pamiątkową. Ukaże się ona w dwu tomach na które złożą się studia ofiarowane mu przez przyjaciół, kolegów i znajomych pt. „Intertestamental Essays” oraz tom materiałów z relacjonowanego kolokwium w Mogilanach.

Spotkanie w Mogilanach otworzył przewodniczący Komisji Orientalistycznej, prof. dr hab. Tadeusz Lewicki. W obradach wzięło udział 30 uczestników z 10 krajów na 5 kontynentach. Jak zawsze najliczniej stawili się reprezentanci USA, Polski i Niemiec.

W trakcie konferencji dwudziestu czterech uczonych wygłosiło 22 referaty. Znaczna część z nich związana była z problematyką wchodzącą w zakres badań J.T. Milika. Najwięcej dotyczyło rękopisów z groty czwartej, a szczególnie słynnego od paru lat Miqsat Ma'aseh ha-Torah (4QMMT). Prof. Ph.R. Davies (Sheffield) mówił o konieczności oceny tego dokumentu w jego właściwym kontekście. Podkreślił wyjątkowość w korpusie pism qumrańskich, poruszył kwestię jego identyfikacji halakhicznej, znaczenie w historii wspólnoty oraz walory językowe. Prof. R. Eisenman (Long Beach, California) omówił elementy „Jakubowe” a raczej „palestyńsko-chrześcijańskie” w MMT. Prawdopodobieństwo związków halakhy MMT z poglądami Saduceuszów zdecydowanie odrzucił Michael O. Wise (Chicago). Specjalnie przygotowana przez organizatora kolokwium, dr Zdzisława J. Kaperę praca zbiorowa „Qumran Cave Four and MMT. Special Report” ukazała się tuż przed rozpoczęciem obrad. W związku z tym dr Z.J. Kaperę zrezygnował z zaprezentowania swego już wydrukowanego referatu, dotyczącego fascynującej historii badań nad tym „utajnionym” przez Prof. Johna Strugnella dokumentem.

Prof. Shemarjahu Talmon (Jerusalem) oraz jego uczeń, dr Israel Knohl (Jerusalem) przedstawili po raz pierwszy publicznie nowy dokument o charakterze kalendarza, tzw. 4Q Miš Ba.

Grody 4 dotyczył także referat Dennisa Walkera (Long Beach), który ponownie zanalizował wyniki badań klifu qumrańskiego z roku 1952, w których ważną rolę odegrał J.T. Milik, już wówczas pracujący u boku O. Rolanda de Vaux.

Sławnym Zwojom Miedzianym, które opublikował J.T. Milik w roku 1962, poświęcone były dwa referaty. Piotr Muchowski (Poznań) zastanawiał się nad charakterem tego tekstu: czy jest to apograf czy autograf, skłaniając się do pierwszej wersji. Albert Wolters (Ancaster, Canada) omówił szczegółowo terminologię kultową tego wyjątkowego dokumentu.

Do problematyki badań J.T. Milika nawiązywały jeszcze dwa referaty. Otto Betz (Tübingen) mówił o Milki-Sedeq i Milki-Resha' w tekstach z Qumran i ich znaczeniu dla teologii Nowego Testamentu. George Brooke (Manchester) ocenił polemiki w qumrańskich filakteriach.

Pozostałe referaty dotyczyły węzłowych problemów qumranologii. Hans Burgmann (Offenburg) przedstawił swoje uwagi o peszerach, starając się scharakteryzować ten gatunek pism qumrańskich. Bilha Nitzan (Tel Aviv) referowała pisma liturgiczne z Qumran, zaś Harry F. van Rooy (Potchefstroom, RPA) rekonstruował Psalm 155. O problemach literackich mówił także Arnim Lange (Münster) w referacie o 1Q Genesiz Apokryfon XIX,10-XX,32). Swoje uwagi o sławnym Zwoju Świątyni zaprezentowali Klavdija B. Starkova (St. Petersburg) i Wayne Mc Cready (Calgary).

Zagadnienia językoznawcze omawiały tylko dwa referaty. John Lübbe (Pretoria) skoncentrował się na problemach leksykograficznych starotestamentalnych pism znad Morza Martwego. James Charlesworth (Princeton) przedstawił swoją konkordancję do wszystkich oficjalnie dotąd opublikowanych tekstów qumrańskich.

Tematów ogólnych qumranologii dotyczyły takie referaty, jak: Igora Tantlevskiego (St. Petersburg) o etymologii słowa „esseńczycy w świetle mesjańskich oczekiwań w Qumran i Maxa Wilcoxa (Quirindi, Australia) odnośnie do dotychczasowych prób interpretacji tekstów z grot qumrańskich. Gerd Gropp (Hamburg) poruszył problem irańskich paraleli do „klasztornego” życia społeczności qumrańskiej.

Fred E. Young (Lenexa, KS) przedstawił aktualny stan swojej kolekcji literatury qumranologicznej w zbiorach biblioteki Central Baptist Theological Seminary w Kansas City, KS. Liczy ona aktualnie ponad 6.000 pozycji i zawiera m.in. kserograficzne odbitki z unikalnych publikacji z całego świata.

Jedyny referat nie dotyczący qumranologii, ale związany z zakresem badań naukowych J. T. Milika, wygłosili Michael T. Davis and Loren Stuckenbruk (Princeton) referując fenomeny tłumaczeniowe w inskrypcjach dwujęzycznych z Palmyry.

Trzecie spotkanie w Mogilanach uznano za wyjątkowo udane. Przegłosowano ponowne spotkanie w Krakowie w lipcu 1993 roku. (Termin spotkań w Mogilanach jest ściśle związany z konferencjami międzynarodowymi Society of Biblical Literature w Europie, które zawsze wypadają w połowie lipca).

Ze względu na liczne i długie wykłady goście niewiele mieli wolnego czasu. Poznali jednak bliżej miasto i jego okolice. Odwiedzili Oświęcim, kopalnie soli w Wieliczce a nadto zobaczyli Zakopane, Niedzicę i mieli okazję spłynąć Dunajcem. Wyjeżdżali zachwyceni urodą Krakowa i pięknem przyrody Pienińskiego Parku Narodowego.

*Kraków*

*ZDZISŁAW JAN KAPERA*

## **Ks. Ryszard Kempiak SDB**

### **SYMPOZJUM „MŁODZI I BIBLIA” (RZYM 1992)**

Prawie regularnie co dwa lata Wydział Teologiczny Papieskiego Uniwersytetu Salesjańskiego w Rzymie organizuje sympozja poświęcone problematyce wychowania ludzi młodych do wiary. W tym roku (2—4.01.1992) temat sympozjum był następujący: „Młodzi i Biblia” („I giovani di fronte alla Bibbia”). W Sympozjum wzięli udział przede wszystkim znani bibliści włoscy, którzy licznie zgromadzonym wychowawcom, pedagogom i katechetom (ponad 600 uczestników) wskazali konkretne propozycje duszpasterstwa biblijnego wśród ludzi młodych.

W tematykę Sympozjum wprowadził wszystkich ks. C. Bissoli ukazując protagonistów (młodzież i Biblia) w ich akcie spotkania. Wskazał na niektóre bardziej znaczące doświadczenia w zakresie duszpasterstwa biblijnego wśród ludzi młodych. Interesującym momentem tego wystąpienia było bezpośrednie świadectwo tych, którzy są zaangażowani w duszpasterstwo młodzieżowe, jak również — samej młodzieży. To wszystko pozwoliło dokładnie określić obecną sytuację, a jednocześnie zrozumieć ludzi młodych oraz ich problemy rodzące się ze spotkania z Biblią.

Na drugie spotkanie pierwszego dnia złożyły się trzy referaty: „Wartość Starego Testamentu dla chrześcijanina” (Ks. A. Bonora), „Boża pedagogika w Starym Testamencie” (Ks. M. Cimosà) oraz „Szkółka Słowa Bożego” (Ks. F. Perrnchio).

Kolejny — drugi dzień sympozjum wypełniły referaty: „Jakie oblicze Chrystusa ukazywać współczesnej młodzieży?” (Ks. L. Gallo), „Jak czytać św. Pawła z młodzieżą?” (Ks. G. Giavini), „Jak czytać Nowy Testament? Konkretna propozycja.” (Ks. C. Buzzetti) oraz „Spotkanie z Biblią w liturgii” (Ks. A. M. Triacca). Ten wyjątkowo pracowity dzień sympozjum został zamknięty projekcją kontrowersyjnego filmu „Jesus of Montreal”.

Ostatni dzień wypełniły następujące wystąpienia: „Biblia księgą modlitwy” (s. M. Pia Giudici), „Główne linie duchowości biblijnej dla młodzieży” (Ks. G. Zevini), „Biblia w życiu współczesnych” (bp B. L. Papa).

*Kraków*

*KS. RYSZARD KEMPIAK SDB*

**Ks. Norbert Mendecki**

## **KRONIKA ARCHEOLOGICZNA: SREBRNY CIELEC Z ASKALON**

W końcowej fazie wykopalisk archeologicznych w r. 1990 w Askalon znaleziono srebrną statuetkę cielca symbolizującego bożka Baala<sup>1</sup>. Cielec ów znajdował się w ceramicznej obudowie, w stylu świątyni. Ten domek — świątynka musiał być umieszczony na krótko przed zburzeniem portu morskiego ok. r. 1550 przed n. Chr. w mało znaczącym pomieszczeniu świątynnym; inne przedmioty ceramiczne tam znalezione wskazują na lata 1600—1550 (środkowy okres brązu = MB II C).

Miasto Askalon wznosiło się wysoko ponad poziomem morza. Wysokie warowne mury miasta wywierały niewątpliwie wielkie wrażenie na handlarzach zbliżających się do portu drogą morską. Po przybyciu do portu musieli wędrować w górę ok. 100 metrów do miasta, by w „świątyni srebrnego cielca”, znajdującego się po prawej stronie drogi, złożyć ofiarę.

Figura cielca zachowała się prawie w nienaruszonym stanie, za wyjątkiem jednego rogu i prawej przedniej nogi (oddzielonej od korpusu). Pomimo małych rozmiarów: 11 cm długości i 10,5 cm wysokości, figura ta waży aż 400 gramów. Jest ona wspaniałym świadectwem wysoko rozwiniętej kanaanejskiej techniki obróbki metalu.

Przy bliższej obserwacji tejsze figury nasuwają się od razu myśli o biblijnym „złotym cielcu” z Wj 32,3n. Figurka przedstawia młode zwierzę posiadające już rogi. Korpus cielca jest z brązu (2—5% cynku, reszta miedź) i świadczy o jednolitym odlewie, za wyjątkiem przedniej prawej i tylnej nogi, które zostały sporządzone oddzielnie i doprawione do korpusu. Przy kopytach znajdują się kołki, dzięki którym statua przytwierdzona była do postumentu albo do jakiejś platformy, której nie znaleziono. Rogi, uszy i ogon zostały sporządzone z miedzi (obróbka ręczna z użyciem młota) i przytwierdzone do korpusu zwierzęcego, który z kolei pokryto grubą warstwą szczerzego srebra. Podobnie miała się rzecz z szyją, głową, ogonem i nogami. Świadczą o tym rowki na ciele i szyi wypełnione srebrem.

Srebrny cielec z Askalon jest tylko jednym ze świadectw kwitnącej szczytowej kanaanejskiej kultury średniego brązu. Askalon było jednym z najbogatszych miast portowych Morza Śródziemnego w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia przed Chr. Wały ochronne w formie łuku otaczały miasto na przestrzeni dwóch kilometrów. Askalon posiadał powierzchnię 60 ha i liczył ok. 15.000 mieszkańców. Miasto zostało zburzone przez Egipcjan ok. r. 1550 przed n. Chr.

Srebrny cielec przedstawia boga El albo Baala, stojącego na czele panteonu kanaanejskiego. Fakt ten można zapewne wiązać z późniejszymi danymi Biblii o złotym lub srebrnym cielcu jako kultach konkurencyjnych dla Jahwe. Izraelici byli pod przemożnym wpływem kultury kanaanejskiej przed r. 1200 przed Chr., mimo różnic religijnych w stosunku do państw ościennych. Przy podziale na państwo północne i południowe ok. r. 925 przed Chr., Jeroboam, pierwszy król Izraela (państwo północne) wznosił złote cielce w świątyniach Dan i Betel. Owe cielce były obrazami Boga Jahwe. W późniejszym okresie potępiłi Ozeasz i kapłani jerozolimscy owe bożki: „Gdy Efraim przemawiał, panował przestрах. Wiele on znaczył w Izraelu, lecz przez Baala zgrzeszył i zginął. A teraz grzeszą dalej: odlewają ze srebra posągi — bożków, według swego pomysłu, to wszystko robota rzemieślników. Mówią: 'Należy im składać ofiary', i ludzie całują cielce” (Oz 13,1-2).

*Wiedeń*

*KS. NORBERT MENDECKI*

<sup>1</sup> Zob. L. Stager, *Silbernes Kalb in Aschkelon entdeckt*, BiKi 46 (1991) 127—129; jest to tłumaczenie artykułu z: „Le Monde de la Bible” 70 (1991) 50—52.

*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z apokryfami.* Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego. Wyd. XVIII (1), Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1990. Nakład 60 tys. egz.

B. i Z. Towarzystwo Biblijne w Warszawie 18. wydanie Pisma Świętego w przekładzie z języków oryginalnych z 1975 r. zaopatrzyło po raz pierwszy księgami deuterokanonicznymi ST, które protestanci zowią apokryfami. Jest to wydarzenie, które urasta do rangi symbolu. Wprawdzie nie mamy dalej ekumenicznego przekładu Biblii — na co wciąż czekamy! — ale po raz pierwszy do polskiego przekładu Biblii protestanckiej dodano księgi deuterokanoniczne, które zostały pomieszczone w jednym bloku, między Starym a Nowym Testamentem. Jest to siedem ksiąg ST: Tobiasza, Judyty, dwie Machabejskie, Mądrości, Syracha, Barucha oraz partie deuterokanoniczne Estery i Daniela. Tekst tych ksiąg został zaczerpnięty z katolickiej *Biblii Tysiąclecia* (Pallottinum 1965), za zgodą Komisji Biblijnej Konferencji Episkopatu Polski, której to komisji przewodzi bp K. Romaniuk. Wydawcy B. i Z. T. B. wyrażają w słowie wstępny przekonanie, „że lektura ksiąg wtórkanonicznych służyć będzie pełniejszej znajomości Pisma Świętego”. Oby to był dalszy krok do powstania ekumenicznego przekładu Biblii polskiej!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

*Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski,* Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991. Nakład 20 tys. egz.

B. i Z. Towarzystwo Biblijne w Warszawie opublikowało nowy przekład *Nowego Testamentu* w oparciu o zasadę tzw. ekwiwalencji dynamicznej. Polega ona na tym — jak czytamy we wstępie — że tłumaczenie stara się dokładnie i wiernie wyrazić sens tekstu oryginalnego w języku zrozumiałym dla każdego. Polski przekład ekwiwalentny wzorowany jest na podobnych przekładach obcojęzycznych, jak angielski *Good News for Modern Man*, francuski *Bonnes Nouvelles aujourd'hui* czy niemiecki *Die Gute Nachricht*.

Na temat wartości przekładów Biblii opartych o zasadę ekwiwalencji dynamicznej panują rozbieżne poglądy. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że potrzebne są przekłady biblijne w mowie współczesnej, tzn. posługujące się współczesną frazeologią, słownictwem i syntaksą. Wówczas czyta się to łatwo, warto, nawet bez podejrzenia, że chodzi tu o przekład. Wydaje się, że do tego typu przekładów odnosi się zalecenie Soboru Watykańskiego II: „Niech ponadto sporządzone zostaną wydania Pisma Świętego zaopatrzone w odpowiednie przypisy, dostosowane także do użytku nie-chrześcijań i do ich warunków” (*Dei Verbum*, 25). Ale z drugiej strony zatracą się naturalny koloryt języka i stylu, jakże ważny dla odtworzenia sensu tekstu i zamysłu autora. Nie można zapominać o specyficznej roli stylistyki i retoryki w powstawaniu zapisu biblijnego i jej znaczenia w rekonstrukcji i interpretacji tekstu, co podkreślają słusznie współczesne badania. Jest to sytuacja podobna trochę do pokrywania tynkiem pięknej faktury muru czy malowania naturalnego drewna: pięknie może wyglądać, ale jest jakoś zafalszowane. Dlatego nie negując potrzeby tłumaczeń na język współczesny, tzn. dzisiejszy, który szybko staje się wczorajszym, nie wolno zapominać o wartości ścisłych przekładów biblijnych, co znów postulują konst. *Dei Verbum* (nr 22). Niniejsza recenzja nie pretenduje do roli rozprawy o zaletach i wadach przekładów ekwiwalencji dynamicznej w biblij-

nej sztuce translatorskiej. Trzeba będzie do tego wrócić osobno i szczegółowo. Niemniej należy z należąca atencją odnotować pojawienie się w polskiej literaturze nowego typu tłumaczenia biblijnego.

Chociaż żyjemy w epoce wszechwładnego panowania komputeryzacji, maszyny nie zastąpią jednak akrybii człowieka. Tekst przekładu ucierpiał na skutek opuszczenia w druku (dawniej zwaляło się na tzw. chochlika drukarskiego) niektórych fragmentów, zwłaszcza 1 J 4,13-21. Dlatego nieodzowne jest przed lekturą zrobienie dokładnej korekty według załączonej erraty.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. ST. WŁODARCZYK, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, ss. 160.

Ks. St. Włodarczyk w swojej monografii, będącej rozprawą habilitacyjną przedstawioną w Wydziale Teologicznym KUL, zajął się funkcją przysłówka *sēmeron* 'dziś' w pismach Łukaszkowych. Metoda badań jest wieloaspektowa: począwszy od struktury literackiej danej perykopy Autor bada, czy przysłówek *sēmeron* jest elementem redakcyjnym Łk, czy też należy do tradycji (*Form-Redaktions-Traditionsgeschichte*), aby poprzez analizę egzegetyczno-teologiczną określić sens przysłówka w danym kontekście. Strukturalnie praca została podzielona na pięć rozdziałów, które zajmują się pozycją *sēmeron* w poszczególnych perykopach: w scenie Zwiastowania (Łk 2,11); w 'dziś' spełnienia się Pisma (Łk 4,21); w czasie drogi Jezusa do Jeruzalem (Łk 13,32n; 19,5.9); w śmierci Jezusa (Łk 19,9) i wreszcie w Jego zmartwychwstaniu (Dz 13,32n). W okresie większego zainteresowania *opus lucanum* (por. np. świeży polski przekład pracy D. Goodinga, *Według Łukasza. Nowe spojrzenie na Trzecią Ewangelię*, Wyd. Ewangeliczne, Poznań 1992), otrzymaliśmy wartościowe opracowanie ważnego pojęcia Łukaszkowej teologii, w szczególności jego soteriologii. Ważne także dla kształcenia naszego „hodie” liturgicznego.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

HUGOLIN LANGKAMMER, OFM, *Teologia Nowego Testamentu* (zarys), Wrocław, Wyd. Św. Antoniego 1991, ss. 140.

Ukazał się zarys teologii Nowego Testamentu pióra o. prof. H. Langkammera, będący streszczeniem poprzednich dwóch tomów tegoż *Teologii Nowego Testamentu*, które ukazały się także we Wrocławiu, ale w wydawnictwie Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej (t. I 1985, t. II 1984). Obecny zarys posiada ten sam układ materiału, jaki występował w poprzednich tomach: część I: Ewangelie — Dzieje Apostolskie — Listy Katolickie — Apokalipsa (łaciński podtytuł tej części jest równocześnie mottom teologicznym: *Jesus Christus heri — hodie — in saecula*), część II: Teologia św. Pawła (z łacińskim podtytułem: *Ex Deo — per Christum — ad Deum*). Wydawnictwo nie uniknęło jednak pewnych nieporozumień, jeżeli chodzi o nazwę „części” — nazwa ta występuje w dwóch różnych układach, co może dezorientować czytelnika. Otrzymałmyśmy zwięzły zarys (Umriß, Überblick) teologii nowotestamentalnej pożyteczny nie tylko dla teologów, zwłaszcza studentów, ale także dla każdego, kto interesuje się teologią, u podstaw której przecież zawsze znajduje się Pismo Święte jako jej jakby dusza (*veluti anima Sacrae Theologiae*) — jak podkreśla Sobór Watykański II w Konst. dogmatycznej *Dei verbum* n. 24.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

H. LANGKAMMER, OFM, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzowskie Wyd. Diecezjalne, Gorzów Wlkp 1991, ss. 204.

Książka ta — według zamysłu Autora (Wstęp) — pomyślana została jako mariologia, a równocześnie jako III część jego dwutomowej edycji *Teologia Nowego Testamentu*. Jest to mariologia biblijna *par excellence*. Praca została podzielona na sześć rozdziałów: 1. Maryja, Matka Zbawiciela; 2. Dziewicza Służebnica Pańska; 3. Matka zawierzenia; 4. Matka boleściwa; 5. Maryja u progu Nowego Przymierza; 6. Maryja znakiem eschatologicznym. Dwa apendyksy obejmują „aspekty mariologiczne” ST: Rdz 3,14n; Iz 7,14n, Mądrość Boża oraz użycie tekstów biblijnych w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. Popularny sposób ujęcia, nie przeładowanie techniką egzegetyczną, zasadnicze odniesienia do literatury przedmiotu czynią z tej książki pożyteczny instrument konsultacji w pracy duszpasterskiej nad rozwojem i właściwym ustawieniem kultu maryjnego w Polsce, co postuluje tekst roboczy II Polskiego Synodu Plenarnego „Nauka o Kościele i o miejscu Matki Bożej w Kościele”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

C. BISSOLI (red.), *Giovani e Bibbia*. Per una lettura esistenziale della Bibbia nei gruppi giovanili, Elle Di Ci Leumann, Torino 1991, ss. 267.

Książka zrodziła się z serii artykułów wcześniej publikowanych na łamach czasopisma „Note di Pastorale giovanile”, które ukazują się dzięki Salezjańskiemu Centrum Duszpasterstwa Młodzieżowego przy Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Składa się z pięciu części. W pierwszej wskazuje się na niektóre wzorce (wspólnota zakonna, Rewizja życia, „comunità di base”, neokatechumenat), dokonując nad nimi krytycznej refleksji (C. Bissoli). W drugiej mamy lekturę Biblii w perspektywie hermeneutyki (A. Rizz) z uwypukleniem problemów, które się z nią łączą (G. Barbaglio) oraz ze zwróceniem uwagi na dwa uzupełniające aspekty podejścia do Biblii, które muszą charakteryzować lekturę Pisma św. w środowisku młodzieżowym: aspekt mądrościowy (C. Di Sante) i aspekt pedagogiczno-religijny (C. Bissoli).

Trzecia część zwraca uwagę na wymogi, konieczne dla poprawnej i owocnej lektury Biblii: być ubogim (E. Bianchi); czytać Biblię w Kościele (R. Fabris); postawa mądrościowa (A. Bonora); uczynić z lektury Biblii „wydarzenie opowiadane” (C. Molari); grupa jako „miejsce hermeneutyczne” (M. Polo). Czwarta część (C. Bissoli, J. Vecchi, C. Buzzetti, R. Tonelli) jest refleksją bezpośrednio pedagogiczno-duszpasterską, zaś piąta jest pewnego rodzaju „dossier”, natury technicznej, odnoszącym się do różnych kierunków współczesnej hermeneutyki biblijnej: lektura historyczno-krytyczna, socjopolityczna, psychologiczna, duchowa oraz strukturalizm i semiotyka.

Kraków

KS. RYSZARD KEMPIAK SDB

KS. M. BEDNARZ, *Zastuchani w słowo Pana*. Materiały na Niedzielę Biblijną, Wyd. Biblos, Tarnów 1991, ss. 183.

Książka dzieli się na dwie części: część teoretyczną i praktyczną. Część teoretyczna zatytułowana „Wprowadzenie metodyczne” przynosi uzasadnienie potrzeby niedzieli biblijnej, którą propagował słynny liturgista o. Pius Parsch. Zostały podane podstawowe informacje, jak zorganizować taką niedzielę (zachęta biskupa, katecheza, nabożeństwo słowa Bożego, uroczysta intronizacja Biblii, konkursy biblijne, wystawy Biblii i różnych pomocy itd.). Zostały omówione dokładnie takie formy, jak nabożeństwo słowa

Bożego, godzina biblijna, spotkania biblijne (metoda Martiniego i Mestersa). Część praktyczna zawiera materiały do wykorzystania w czasie różnych nabożeństw i spotkań.

Książka została napisana w oparciu o doświadczenie duszpasterkie diecezji tarnowskiej, gdzie na zarządzenie nowego biskupa została w styczniu 1991 r. przeprowadzona w całej diecezji niedziela biblijna. Książka może służyć jako pomoc w przeprowadzeniu niedzieli biblijnej, tymbardziej, że tekst roboczy II Polskiego Synodu Plenarnego proponuje wprowadzenie w każdej parafii niedzieli biblijnej oraz tygodnia biblijnego (por. Biblia-Sobór-Życie, IV, 3).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

### POLSKIE QUMRANICA (przegląd)

Bez żadnej przesady i obawy o megalomanię można mówić o polskich qumranikach, czyli publikacjach w Polsce wydawanych na temat wykopalisk znad Morza Martwego (nie tylko Qumran). Inicjatorem tych edytorskich przedsięwzięć jest dr Zdzisław Jan K a p e r a, krakowski orientalista i edytor, organizator trzech międzynarodowych kolokwium nt. odkryć nad Morzem Martwym, które to spotkania miały miejsce w Krakowie-Mogilanach w latach: 1987, 1989 i 1991 (zob. sprawozdania w RBL). Polska staje się w ten sposób jakby centrum badań czy spotkań kumranologicznych. Ważną rzeczą jest publikowanie w językach kongresowych, co pozwala na nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów z całą nauką światową.

I. Została założona seria QUMRANICA MOGILANENSIA, która obejmuje dwie podserie: A. Publikacje książkowe (Pamphlets and Books) i B. biuletyn „The Qumran Chronicle”.

A. Publikacje książkowe QM:

Vol. 1. H. H. B u r g m a n n, *Der „Sitz im Leben” in den Josuafluch-Texten in 4Q 379 22 II und 4Q Testimonia*, Kraków—Offenburg 1990, ss. 64. Autor (1914—1992), wybitny kumranolog, związany pierwotnie z tzw. szkołą marburską, a potem działający indywidualnie, uczestniczył aktywnie w mogilańskich spotkaniach kumranologicznych. W recenzowanej pracy zostały omówione dwa teksty związane z klątwą Jozuego (zob. Joz 6,26) i zachowane w dwóch odrębnych dokumentach znalezionej w Qumran. Wiąże się to z zamordowaniem machabejskiego kapłana Szymona i jego synów w r. 134 przed Chr. oraz późniejszą interpretacją tych faktów.

Vol. 3. *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Jean Carmignac*. Part II: The Teacher of Righteousness — Literary Studies, Kraków 1991, ss. 244. Została tutaj pomieszczona część materiałów z II Międzynarodowego Kolokwium Qumranologicznego dotycząca „Nauczyciela Sprawiedliwości”, jak również inne referaty. Część II materiałów z tego mogilańskiego spotkania kumranologów w 1989 r., poświęconego pamięci wybitnego znawcy zagadnień z Qumran, ks. Jeana Carmignaca (1914—1986), znajdzie się w vol. 2 QM (w druku).

Vol. 5. H. B u r g m a n n, *Die Geschichte der Essener von Qumran und „Damaskus”*, Kraków—Offenburg 1990, ss. 180, ilustr. i ryc. Jest to historia esseńczyków pióra zmarłego w r. 1992 znanego kumranologa i religjologa.

B. Biuletyn „The Qumran Chronicle”, Cracow.

No. 1. August 1990. Zawiera artykuły i streszczenia (Abstracts) referatów wygłoszonych na II Międzynarodowym Kolokwium Qumranologicznym w Krakowie-Mogilanach 1989.

No. 2. Appendix „A”. December 1990. Przedruk anonimowej prepublikacji (tekst hebrajski i przekład angielski) słynnego od paru lat rękopisu Miqsat Ma’aseh ha-Torah z groty 4 Qumran (4Q MMT).

No. 2/3. December 1990/April 1991. *Qumran Cave IV and MMT. Special Report*, Kraków 1991, ss. 120, ilustr.

Specjalnie przygotowana przez Z.J. Kaperę praca zbiorowa omawiająca „sensacje” związane z rękopisem MMT (którego tekst i przekład został pomieszczony w nrze 2,



Appendix „A”) w kontekście znalezisk groty 4Q, przed sesją w Mogilanach w 1991 r.

II. Tematykę kumrańską zawierają niektóre woluminy naukowego rocznika orientalistycznego „Folia Orientalia”, organu Komisji Orientalistycznej PAN — Oddział w Krakowie, w którym teksty są publikowane tylko w językach kongresowych.

Vol. XXV, 1988 zawiera materiały z I Międzynarodowego Kolokwium Qumranologicznego w Krakowie-Mogilanach 1987.

Vol. XXVI, 1989. Dział Qumranica, w którym zostały pomieszczone artykuły i omówienia H. Burgmanna, Z.J. Kapery, E. Lipińskiego i P. Muchowskiego.

Vol. XXVII, 1990. Prace Z.J. Kapery i H. Burgmanna na tematy kumrańskie, jak również przedruk artykułów na temat imion Boga Jahweh i Elohim pióra śp. ks. Aleksego Klawka (1890—1969) z okazji stulecia jego urodzin oraz artykuły: śp. J. Carmignaca (o teologii Magnificat) i J. Riauda (Paralipomena Jeremiasza).

III. „Filomata” — czasopismo założone w r. 1929 przez prof. R. Gansińca, poświęciło dwa numery specjalne rękopisom znad Morza Martwego. Redaktorem tych numerów jest Z.J. Kapera pełniący równocześnie funkcje sekretarza redakcji czasopisma.

Nr 391 (1989) zawiera omówienie rękopisów z Qumran (J. Chmiel, W. Chrostowski, Z.J. Kapera, S. Mędała).

Nr 395 (1990) poświęcony jest odkryciom archeologicznym znad Morza Martwego (W. Chrostowski, Z.J. Kapera, S. Mędała).

Oba zeszyty „Filomaty” ilustrowane reprodukcjami oryginalnych zdjęć J.C. Trevera, członka Amerykańskiej Szkoły Badań Orientalnych w Jerozolimie.

Publikacje do nabycia w: The Enigma Press. Z.J. Kapera, ul. Borsucza 3/58, PL 30-408 Kraków.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### ATENEMUM KAPŁAŃSKIE

1991, t. 117, z. 2—3

Muszyński H., bp, „Dziesięć prostych Słów Boga” zwanych Dekalogiem, 221—233

1992, t. 118, z. 2

Hareźga St., ks., *Biblijna parresia i jej aktualność w świetle encykliki „Redemptoris missio”*, 293—306

### COMUNIO

1989, z. 3

Kobielus St., SAC, *Niebiańska Jerozolima miejscem szczęścia*, 119—127

1989, z. 4

Zeller D.,  *Izrael wobec Bożego wezwania*, 30—43

1992, z. 1

Luzarraga J., SJ, *Życie wieczne w pismach św. Jana*, 24—35

1992, z. 2

Lehmann K., bp, *Problem biblijnego świadectwa o bierzmowaniu*, 12—19;

Radl W., *Bierzmowanie w Nowym Testamencie*, 3—12

## HOMO DEI

1990, z. 3—4

Kamieński R., ks., *Metody czytania Pisma Świętego w Kościele domowym i małych grupach religijnych*, 237—247

1991, z. 4

Brzegowy T., ks., *Potrójny ideał proroka Malachiasza*, 15—26; Witaszek G., CSsR, *Maryja — mesjańska Gebirah*, 35—42

## JASNA GÓRA

1990, z. 6

Pach J., ZP, *Maryja i Józef odnajdują Jezusa w świątyni (Łk 2,41-51)*, 27—29

1991, z. 1

Pach J., ZP, *Modlitwa i konanie Pana Jezusa w Ogrójcu*, 13—16

## PRZEGLĄD POWSZECHNY

1989, z. 1

Carmignac J., ks., *Nowy Testament w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, 50—66; Wigoder G., *Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej* 36—49

1989, z. 3

Chrostowski W., ks., *Najstarsze rękopisy Biblii aramejskiej (targum)*, 394—411

1989, z. 7—8

Lohfink N., SJ, *Gdzie są dziś pororocy?*, 59—70

1989, z. 9

Golb N., *Kto spisał manuskrypty znad Morza Martwego?*, 294—312

1990, z. 2

Chrostowski W., ks., *Targumiczne reguły i techniki przekładu Pisma Świętego*, 249—262

1990, z. 12

Chrostowski W., ks., *Ewangelie dzieciństwa Jezusa: historia, legenda, tajemnica*, 357—376

1991, z. 4

Chrzastowska B., *Paradoksy obecności Biblii w literaturze współczesnej*, 72—91

1991, z. 12

Seweryniak H., ks., *Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie*, 397—412

1992, z. 4

Vanhoye A., SJ, *Krew Przymierza w Nowym Testamencie*, 11—27

## SIGNA TEMPORIS — ROCZNIK TEOLOGICZNY „ZNAKI CZASU”

1991, t. I

Hasel G., *Powstanie i zmierzch autorytetu Biblii*, 25—34;

Łyko Z., ks., *Duch Święty potrzebą naszych czasów*, 7—24;

#### STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIS

1990, z. 2

Łach J., ks., „*Nikt nie może dwom panom służyć*” (Mt 6,24), 38—50;

Muszyński H., bp, „*Kresem prawa jest Chrystus*” (Rz 10,4). *Aktualność norm religijno-moralnych Starego Testamentu*, 26—37

1991, z. 2

Łach J., ks., „*Dla wolności wyswobodził nas Chrystus*” (Ga 5,1), 33—46

#### W DRODZE

1989, z. 11—12

Romanik K., bp, *Czy Pismo Święte uczy patriotyzmu?*, 89—95

1990, z. 11

Euard A., OP, *Od Psalterza biblijnego do Psalterza Maryi*, 88—89

1991, z. 4

Rossi de Gasperis F., „*Jesteście też potomstwem Abrahama*” 59—66

#### ZNAK

1991, z. 3

Czajkowski M., ks., „*Posługiwanie tej potrzebie społecznej*”, *Diakonia w Nowym Testamencie*, 41—49; Domargue M., SJ, *Klucz do Ewangelii*, 3—13; Jankowski A., OSB, *Teologiczne aspekty pasji Janowej*, 32—40; Kania I., *Nowy Testament a Kabala. Kilka uwag w kwestii pierwotnego języka Ewangelii*, 62—70; Kowalczyk A., ks., *Kapitaństwo powszechne i służebne w Nowym Testamencie*, 50—56; Żychiewicz T., *Lud wybrany*, 14—25

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

### KSIAŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW W NIEPOKALANOWE  
96 515 Teresin k. Sochaczewa, Niepokalanów

1. Hünermann Wilhelm, *Herold Boży — Święty Antoni z Padwy*. Przekł. S.E. Lucht OSC. Niepokalanów 1989, s. 156
2. Wągabunda-Wędrowski Arnold Marian, *Zadumy mnicha włóczęgi*, wyd. II. Niepokalanów 1989, s. 197

WYDAWNICTWO „VERBINUM”  
04 118 Warszawa, ul. Ostrobramska 98

1. *Chrystus zwyciężył! Wokół chrztu Rusi Kijowskiej*. Praca zbiorowa pod red. J. Gajka MIC i W. Hryniewicza OMI. W-wa 1989, s. 240
2. *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*. Przekł. P. Pachciarek. W-wa 1989, s. 113
3. Müller Karl, *Teologia misji*. Wprowadzenie i przekład Wł. Kowalak SVD i B. Wodecki SVD. W-wa 1989, s. 262

WYDAWNICTWO SS. LORETANEK  
03 716 Warszawa, ul. Sierakowskiego 6

1. Faudenom A., *Ustyszeliśmy Słowo Pana*. Przekł. ks. Zb. Zalewski. W-wa 1989, s. 578
2. Jan Paweł II, *Co to znaczy wierzyć?* W-wa 1988, s. 284

KSIĘGARNIA ŚW. JACKA  
40 008 Katowice, ul. Warszawska 58

1. Zimonia Damian bp, *Przepowiadać Chrystusa*. Katowice 1989, s. 408

WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA  
45 007 Opole, ul. Katedralna 4

1. Hryniewicz Waclaw OMI, *Bóg naszej nadziei*. Szkice teologiczno-ekumeniczne, t. I. Opole 1989, s. 281

WYDAWNICTWO „PAX”

1. Bocheński Józef M., *Logika religii*. Przekł. Sł. Magala. W-wa 1990, s. 131
2. Bourgeois Henri — Marc Michel, *Bierzmowanie*. Przekł. L. Rutkowska. W-wa 1991, s. 114
3. *Książki Instytutu Wydawniczego PAX (1949—1989)*. Przewodnik pod red. A. Szafrąskiej. W-wa 1989, s. 502
4. *Księga o nagrodzie imienia Włodzimierza Pietrzaka (1978—1987)*. Oprac. zespół pod kier. Z. Lichniaka. W-wa 1989, s. 279
5. Mariański Janusz ks., *Moralność w procesie przemian*. Szkice socjologiczne. W-wa 1990, s. 460
6. Movilla Secundino, *Od katechumenatu do wspólnoty*. Wprowadzenie teologiczno-duszpasterskie. Przekł. B. Szatyńska. W-wa 1990, s. 182
7. Rollet Jacques, *Spoleczne tło ideologii współczesności*. Przekł. E. Burska. W-wa 1989, s. 172
8. Zdżarski Jan, *Z orłem i krzyżem*. Duszpasterskie podróże Prymasa Polski. W-wa 1991, s. 224

WYDAWNICTWO „ARS CHRISTIANA”

1. Prus Stefan SDB, *Spotkanie z Bogiem* — Modlitewnik dla osób starszych, samotnych i cierpiących, wyd. XII. W-wa 1989, s. 630

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL  
20 950 Lublin, Aleje Raławickie 14

1. *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Kudasiewicza. Lublin 1991, s. 412
2. Bober Andrzej SJ, *Anglia—Szkocja—Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki*. I—IX w. Lublin 1991, s. 133
3. *Dramat i teatr religijny w Polsce*. Praca zbiorowa pod red. I. Sptawińskiej i W. Kaczmarka. Lublin 1991, s. 467
4. Drączkowski Franciszek ks., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin 1991, s. 224, wyd. II
5. Fiała Edward, *Modele freudowskiej metody badania dzieła literackiego*. Lublin 1991, s. 180
6. Raczyński Edward — Żeńczykowski Tadeusz, *Od Genewy do Jalty*. Rozmowy radiowe. Lublin—Londyn 1991, s. 129

WYDAWNICTWO „W DRODZE”  
61 716 Poznań, ul. Kościuszki 99

1. Bocheński Józef M., OP, *Współczesne metody myślenia*. Przekł. St. Judycki. Poznań 1992, s. 142
2. Guardini Roman, *Bóg daleki — Bóg bliski*. Wyboru tekstu dokonał I. Klimmer, przekł. J. Koźbiał. Poznań 1991, s. 304
3. *Podręczny Mszał z lekcjonarzem na okres letni*. Poznań 1992, s. 189

**UWAGA PRENUMERATORZY!**

Prenumerata dwumiesięcznika  
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

wynosi:

roczna 24 000 zł.

półroczna 12 000 zł.

Cena pojedynczego zeszytu 4000 zł.

Upzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto Redakcji  
(Kraków PKO nr 35510-24660-136)

## ENCYKLOPEDIE BIBLIJNE

„Cała wiedza biblijna XX wieku w jednym tomie”

Tak reklamuje najnowszą encyklopedię biblijną w języku francuskim firma BREPOLS z Turnhout (Belgia). To udane przedsięwzięcie zawdzięcza znakomitym edytorom; spośród których w Polsce znani są szczególnie P.-M. Bogaert, M. Delcor i E. Lipiński. Wśród setki autorów są też Polacy: ks. Jerzy Chmiel i ks. Stanisław Mędała. Na 1363 stronach petitem w dwu kolumnach zamieszczono ponad 4100 haseł.

„DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE DE LA BIBLE”,  
1987

jest aktualnie do nabycia za pośrednictwem:

THE ENIGMA PRESS  
skr. poczt. 22  
ul. Wadowicka 12  
30-408 KRAKÓW — UPT 12

Polski przedstawiciel Editions BREPOLS oferuje także:

„DICTIONNAIRE DE LA BIBLE ET DES RELIGIONS  
DU LIVRE JUDAISME (CHRISTIANISME) ISLAM”,  
1985, in 4°, ss. 454  
(ilustrowana encyklopedia popularna trzech religii)

oraz

Joseph Longhton, „FILS D'ABRAHAM. PANORAMA DES  
COMMUNAUTES JUIVES, CHRETIENNES ET MUSULMA-  
NES”, 1987, in 8°, ss. 263  
(słownikowy przegląd wszystkich wspólnot religijnych,  
których korzenie sięgają Abrahama).

Katalogi z aktualnymi cenami w złotych wysyłane są na żądanie gratis.

## POMOCE BIBLIJNE

Atlasy biblijne do dziejów Chrześcijaństwa i Kościoła bogato ilustrowane w kolorze, o znakomitym opracowaniu kartograficznym, stanowiące nieocenioną pomoc naukową i dydaktyczną:

1. John ROGERSON, NOUVEL ATLAS DE LA BIBLE, 1987, in 4°, ss. 237 (klasyczny atlas geograficzno-archeologiczny o tradycyjnej kartografii i wyjątkowych kolorach).
2. B.M. METZGER, ed., LES GRANDS EVENEMENTS DE LA BIBLE, 1987, in 4°, ss. 199 (Panorama wydarzeń Starego i Nowego Testamentu pokazana przy użyciu m.in. zdjęć satelitarnych i niekonwencjonalnej kartografii).
3. Henry CHADWICK i G.R. EVANS, ATLAS DU CHRISTIANISME, 1987, in 4°, ss. 249 (zwarta prezentacja dziejów chrześcijaństwa na całym świecie).
4. H. JEDIN, K. SCOTT LATOURETTE, J. MARTIN, ATLAS D'HISTOIRE DE L'EGLISE, 1990, in 4°, ss. 84+152+XXXIX. (Dzieje Kościoła katolickiego zobrazowane na 257 mapach, planach i schematach).

firmy BREPOLS (Turnhout, Belgia) można nabywać za pośrednictwem polskiego przedstawicielstwa:

THE ENIGMA PRESS  
ul. Wadowicka 12  
skr. poczt. 22  
30-408 KRAKÓW — UPT 12

Katalogi z aktualnymi cenami w złotych wysyłane są na żądanie gratis.

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. JERZY CHMIEL, Paradosis: interpretacja tradycji i hermeneutyka biblijna .....	1
Ks. ROMAN BARTNICKI, Strukturalizm i semiotyka w badaniach nad Ewangeliami .....	6

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. JAN ŁACH, „Nadzieją radujący” (Rz 12,12) .....	21
Komunikat końcowy IV sesji plenarnej Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990) .....	24

### SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. KONRAD KELER SVD, IV sesja plenarna Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990) .....	39
ZDZISŁAW JAN KAPERA, III Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne (Kraków-Mogilany 1991) .....	41
Ks. RYSZARD KEMPIAK SDB, Sympozjum „Młodzi i Biblia” (Rzym 1992) .....	43
Ks. NORBERT MENDECKI, Kronika archeologiczna: srebrny cielec z Askalon .....	44

### RECENZJE I PRZEGLĄDY 45

Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras) .....	49
Książki nadesłane do Redakcji .....	51