

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

NUMER 1 (2007) · ROK LX · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

- SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · *Kozioł dla Azazela* ..... 5
- TOMASZ MARIA DĄBEK OSB · *Przywołany – Postany – Obecny. Bogactwo misji  
Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstawie J 14-16* ..... 17
- KS. JANUSZ MIECZKOWSKI · *Opactwo Solesmes – pierwszy ośrodek ruchu liturgicznego* ..... 29

## KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---

- PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM · *Przedmiot nawrócenia  
w świetle wypowiedzi Ap 3, 3a* ..... 43
- ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ · *Jednak „dzieje starożytnej Palestyny”, czyli kilka uwag  
terminologicznych* ..... 55
- KS. PETER CABAN · *Szafarz zwyczajny i nadzwyczajny w posłudze sakramentu Eucharystii* ..... 63

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

- SEBASTIAN WOJNOWSKI · *Konferencja naukowa „Wielcy kaznodzieje Krakowa”  
(Kraków, 12 października 2006)* ..... 69

## RECENZJE · PRZEGLĄDY

---

73

# INDEX

## ARTICOLI

---

S. JĘDRZEJEWSKI SDB · <i>Goat for Azazel</i> .....	5
T. M. DABEK OSB · <i>Vocato – Mandato – Presente. La ricchezza della missione dello Spirito Paraclito presente fra i discepoli di Gesù secondo Gv 14–16</i> .....	17
J. MIECZKOWSKI · <i>Abbey Solesmes – the first center of liturgical movement</i> .....	29

## COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

---

P. F. SZYMAŃSKI OFM · <i>L'oggetto della conversione secondo Ap 3, 3a</i> .....	43
Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ · <i>Eppure „la storia della Palestina antica”, ossia qualche osservazione terminologica</i> .....	55
P. CABAN · <i>Different perceptions of the ministers of the Eucharist in history and at present</i> .....	63

## RELATIONES · NOTITIAE

---

S. WOJNOWSKI · <i>Conference on the “Great preachers of Krakow” (Krakow, October 12, 2006)</i> .....	69
--	----

RECENSIONES · REPERTORIA	73
--------------------------	----

---

ARTYKUŁY

---

Ks. doc. dr. hab. Jerzemu Chmielowi,  
zasłużonemu redaktorowi naczelnemu  
kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”  
przechodzącemu na emeryturę,  
składamy serdeczne podziękowanie  
za wieloletnie prowadzenie naszego czasopisma.

*ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś*  
*prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego*  
oraz  
*redakcja kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”*

Sylwester Jędrzejewski SDB

## Kozioł dla Azazela

Tekst z Kpł 16 opisujący ryt Dnia Pojednania zawiera w sobie wielce tajemniczą i intrygującą informację o kozle odsyłanym na pustynię. Równie ciekawy jest sam termin *ʿāzāʿzēl* wraz z problematycznym w interpretacji hebrajskim przedrostkiem *lʿ*. Jakie jest kulturowe i biblijne tło tego określenia? Odpowiedź na to pytanie będzie treścią niniejszego artykułu.

Tekst kapłański Kpł 16, główne źródło informacji o kultycznej roli kozła przeznaczonego dla tajemniczego Azazela w ramach opisu rytu Dnia Pojednania, nie definiuje gatunkowo tego zwierzęcia. Używa na określenie kozła terminu *sāʾūr*. Nie jest to jednak ani jedyne, ani najstarsze określenie kozła. W Rdz 15, 9 znajdujemy pochodzące zapewne ze środowiska pasterskiego określenie *ʿēz*. Ponieważ tekst hebrajski nie zawiera tu zróżnicowania płci, wnosić można o takim zróżnicowaniu z przekładu LXX, która używa słowa *αἴξ*. Dodany imiesłów żeński wskazuje, że chodzi tutaj o „kozę”. Jednak w dwóch innych przypadkach LXX daje zupełnie odmienne tłumaczenie. Chodzi tu o Rdz 27, 9 i 16, gdzie ten sam hebrajski termin *ʿēz* LXX przekłada przez *εἶς* („koźle”). Sądzić można, że tekst Rdz 15, choćby z racji ubóstwa języka, może zawierać dość wczesną warstwę językową, wywodzącą się z tradycji seminomadycznej. Jednakże w Rdz 30, 35 tekst hebrajski rozróżnia już między „kozlami” (*tájiš*, LXX: *τράγος*) i „kozami” (*ʿēz*, LXX: *αἴξ* – por. Rdz 31, 38). Ciekawe jest to, że *ʿēz* oznacza „kozy”, a na oznaczenie „kozlów” użyty został termin *tájiš*. Ostatni termin występuje w ST jeszcze tylko jeden raz w Prz 30, 31. Jeszcze ciekawsze jest to, że LXX, tłumacząc Rdz 30, 35 i Prz 30, 31 przez *τράγος*, tego samego określenia używa dla oddania hebrajskiego terminu *sāʾūr*, przy czym ma to miejsce wyłącznie w tekstach późnych: Kpł 16, 22; Lb 7, 16. 28. 34. 40. 46. 52. 58. 64. 70. 76. 82; 28, 15; Dn 8, 5. 8. 21.

Uznawany za późną warstwę kapłańską tekst Lb 7 i inne teksty kapłańskie z Księgi Kapłańskiej dokonują zabiegu szczególnego. Łączą bowiem używany niezależnie we wczesnych tekstach termin *sāʾūr* na oznaczenie „kozła” jako ofiary przebłągalnej (*חַטָּאת*) z terminem *ʿēz* oznaczającym

rodzajowo „kozłeta”, przy czym są to zwierzęta należące do stada hodowlanego. Jakie znaczenie ma owo połączenie? Być może chodzi o jasne wyłączenie, że w świątynnej ofierze przebłągalnej winno być użyte zwierzę hodowlane, a nie zwierzę dzikie, przebywające z natury poza ludzkimi siedzibami. Kojarzyło się ono bowiem z symboliką demoniczną, a więc z negatywnymi wpływami na kształt religii izraelskiej.

Świadczy o tym używanie przez środowisko kapłańskie określenia *śā ʾīr* na oznaczenie demonów: „Odtąd nie będą składać ofiar demonom (*lašś ʾīrim*), z którymi uprawiali nierząd” (Kpł 17, 7). Takie rozumienie potwierdza środowisko kronikarskie. Teksty kronikarskie za jedno z najbardziej dramatycznych wydarzeń w historii Izraela uznają secesję Jeroboama. Jej skutkiem stała się idolatria: „Sam sobie ustanawiał kapłanów na wyżynach dla czczenia kozłów (*wlašś ʾīrim*) i cielców, które sporządził” (2 Krn 11, 15). Rozumienie cielca w kontekście całej Biblii jest względnie oczywiste. Natomiast kozioł-demon w rozumieniu tych tekstów jednoznacznie jest związany z pojęciem nieczystości sakralnej. Cielec byłby więc tu znakiem zaprzeczenia przymierzu, przywołuje bowiem myśl o znanej scenie spod Synaju. Kozioł zapewne oznacza tutaj w przeczącym, negatywnym znaczeniu, ideę wyboru Izraela na lud Boży. Analogia do nocy paschalnej w Egipcie i oznaczenia odrzwi domów krwią baranka, gdyby ją przyjąć, wyjaśniałaby symbolikę kozła jako demonicznej zaprzeczenie więzi narodu z Bogiem poprzez fakt istnienia synkretycznych bądź wręcz kultów obcych bóstw<sup>1</sup>.

Utwierdza w tej opinii interpretacja opisu dnia Jahwe u Iz 13 jako jednego ze skutków gniewu Jahwe wobec Babilonu. Jest nim spustoszenie miasta i zamieszkanie tam zwierząt pustynnych: „Dziki zwierz tam będzie swe leże, sowy napełnią ich domy, strusie się tam zagnieżdżą i kozły (*ušś ʾīrim*) będą harcować” (Iz 13, 21). Owe kozły rozumiane są tu jako dzikie zwierzęta pustynne i według niektórych badaczy wyobrażają kananejskie bóstwo deszczu, wg innych zaś są istotami demonicznymi. Zresztą tak to zrozumiała LXX i przetłumaczyła jako *δαίμόνια*. Analogiczne rozumienie mamy w innym tekście Izajasza (Iz 34, 14). Opis efektów dnia Jahwe wobec Edomu jest wielce ciekawy: „Dziki psy spotkają się z hienami i z kozłem (*wśāīr*, LXX: *δαίμόνια*) będą się przyzywać wzajemnie; co więcej, tam lilit (*lilit*) przycupnie i znajdzie sobie zacisze na spoczynek”. Nie tylko więc kozły rozumiane są tutaj jako zwierzęta nieprzystępnej i demonicznej pustyni, ale tekst wprost mówi o ich personifikacji w postaci żeńskich demonów pustynnych – lilit. Psy i hieny LXX oddaje jednakowo, przez tajemnicze:

---

<sup>1</sup> Utożsamienie demona i boga znajdujemy w mitologicznej religii perskiej, gdzie demona dew wywodzi się z terminu o tym samym rdzeniu *daewa*, oznaczającego bóstwo lub boga fałszywego – zob. V. S. CURTIS, *Mity perskie*, tłum. J. D. Artymowski, Warszawa 2000, s. 25.

ὄνοκέταυρος. Tłumaczenie zresztą jest niezwykle problematyczne. Wersje anglojęzyczne oddają to najczęściej przez: „wildcats”, „satyrs” i „lilith”. Można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że w BH u Iz 13 i 34 termin *šā’ir* stosuje autor na wyobrażenie miast zniszczonych przez Boga, które stały się pustynią a zamieszkałe są przez istoty demoniczne pod postacią kosmatych kozłów.

Wśród wszystkich zwierząt tego kręgu dla Izraela najbardziej znany zapewne na zasadzie przeciwieństw był dziki, pustynny koziół, a to stąd, że kozły i kozy były zwierzętami przez Izraelitów hodowanymi. Niemniej jednak koziół pustynny był przedstawicielem tajemniczej i negatywnej rzeczywistości religijnej, kulturowo przeciwnej dobru i destrukcyjnej. Powiedzieć trzeba, że kozły „odgrywały pewną przynajmniej rolę w synkretycznym kulcie ostatnich lat monarchii, a nawet później”<sup>2</sup>.

Kim jest tajemnicza lilit? W literaturze ugaryckiej jest boginią, którą czci się przez składanie ofiar, i zdaje się być utożsamiana z babilońską boginią płodności i cielesnej rozkoszy Inanną (Isztar). Najstarsze dane odnoszą to określenie do sumeryjskiej bogini Lilitu, która ma swoje odpowiedniki w kulturze Akkadu, Asyrii, Syrii. Dzieci Lilit nazywają się lilim. Ma to swoje odzwierciedlenie w hebrajskim terminie *’ēlilim* używanym zarówno przed deportacją jak i w podeportacyjnych tekstach biblijnych na oznaczenie bóstw obcych – idoli. Nie mają one żadnej mocy stwórczej i stąd w rzeczywistości nie istnieją (por. 1 Krn 16, 26; Ps 95, 6; Iz 2, 8; Ez 30, 13). Według Hab 2, 18 są to materialne posągi, które nie mają w sobie życia. Targum Jerozolimski, przekładając na język aramejski tekst Lb 6, 26 (tzw. błogosławieństwo Aarona), zinterpretował „dar pokoju” jako ochronę przed *’ēlilim*. Oznacza to, że w okresie targumicznym tradycja o lilim była nie tylko znana, ale wyrażała ideę zagrożenia ze strony politeistycznych wpływów helleńskich, które sprzeciwiały się jedności Jahwe, Boga Izraela, Boga przymierza.

Generalnie mówiąc, tekst Iz 13, 21 i Iz 34, 14 przedstawia świat tajemniczy, budzący grozę, demoniczny, który zapewne jako taki istniał w świadomości hebrajskiej. U kresu Drugiej Świątyni odzwierciedlał zakusy hellenizmu na monoteizm izraelski. Ten demoniczny świat, poczynając już od kręgu kulturowo-religijnego Sumerów, wywierał przemożny wpływ na poglądy religijne i religijną obrzędowość starożytnych.

Wielu komentatorów jest zdania, że w pismach biblijnych pobrzmiewa echo starożytnych mitów, w których Bóg walczy z demonicznym światem potworów. Pokutne rytury oczyszczeń biblijnych byłyby odbiciem antycznych, religijnych rytów magicznych, często powiązanych z medycyną<sup>3</sup>, jakkol-

<sup>2</sup> L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I. 1–39*, Poznań 1996, s. 282.

<sup>3</sup> H. TAWIL, *’Azazel The Prince of the Steepe. A Comparative Study*, ZAW 92 (1980) f. 1, s. 36.

wiek same nie mają charakteru magicznego. Obrzędy takie praktykowano w starożytnej Mezopotamii, Egipcie, Azji Mniejszej i w wielu innych regionach starożytnego świata<sup>4</sup>. Jedną z idei tych obrzędów była wywodząca się z Mezopotamii idea substytucji uwidocznioma – jak się wydaje – w Kpł 16, a w literaturze określana też mianem „magicznej eliminacji”<sup>5</sup>. Akkadyjski magiczny tekst klinowy mówi wprost o wyganianiu spośród ludzi demonów przynoszących choroby, zniszczenie i śmierć do ich naturalnego miejsca zamieszkania. Jest nim świat podziemny, źródło wszelkiego zła<sup>6</sup>. Ów świat demoniczny starożytne teksty opisują jako teren pełen nieprzystępnych urwisk, określanych mianem „Zachodu”. Inny tekst babiloński mówi o tym, że przyczynę zła należy odesłać do jego źródła; chorobę zaś należy transferować z ciała chorego na kozła, który następnie ma być „roztrzaskany” na urwiskach pustyni<sup>7</sup>. Babiloński traktat mądrościowy *Ludlul bel nemeqi* zwany też Babilońskim Jobem wyraża przekonanie o sile Marduka, który był mocen wygnać demony sprawiające ludzkie nieszczęścia do podziemnych głębokości, gdzie było ich pierwotne miejsce zamieszkania. W literaturze znaleźć można przekonanie, że istnieje związek między imieniem Azazel z Kpł 16 a hurycim<sup>8</sup> terminem ofiarnym *azazhum* (*azu zhi*), który ma się wywodzić z rdzenia semickiego<sup>9</sup>. Przybliży nas to nieco do zrozumienia, jakie znaczenie może mieć w Kpł 16 odsyłanie kozła dla Azazela na pustynię.

Jakie znaczenie może mieć ten ryt w Kpł 16? Kpł 16, 5: „Od zgromadzenia (*’ādat*) synów Izraela weźmie dwa kozły (*šēnē-šē’irē ’izzīm*) na ofiarę przebłągalną i jednego barana na ofiarę całopalną. Podstawową informacją jest tutaj fakt istnienia dwóch ofiar:

- ofiara przebłągalna (*ḥatā’āt*) z dwóch kozłów;
- ofiara całopalna (*’ōlā(h)*) z barana.

Istotne jest to, że oba kozły i baran są ofiarowane przez sakralne i liturgiczne zgromadzenie Izraela (*’ēdā(h)*). Polecenie jest skierowane do Mojżesza, który występuje tu nie tylko jako najwyższy kapłan, ale także w funkcji proroka. Zgodnie jednak ze stylem P wynikającym z założenia bezpośredniej komunikacji Jahwe z Mojżeszem i Aaronem, nie zaś z ludem, używanie trzeciej osoby jest zabiegiem, który ma wiązać osobę Aarona

<sup>4</sup> R. PINDEL, *Magia czy Ewangelia?*, Kraków 2003, s. 45-78.

<sup>5</sup> R. PINDEL, *Magia*, s. 66.

<sup>6</sup> H. TAWIL, *Azazel*, s. 50. Autor generalnie proponuje identyfikację Azazela z kananejskim idolem o imieniu Mot.

<sup>7</sup> H. TAWIL, *Azazel*, s. 51.

<sup>8</sup> Huryci to lud armenoidalny, prawdopodobnie indoeuropejski, przybyły w III tys. p.n.e. do płn. Mezopotamii i płd. Anatolii. Zniknęli po najeździe tzw. Ludów Morza w XII w. p.n.e. – zob. G. ROUX, *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska, Warszawa 1998, s. 202-204.

<sup>9</sup> Zob. szerzej M. POPKO, *Huryci*, Warszawa 1992.



z jego następcami i całym ludem Izraela (etiologia). Użycie terminu *‘ēdā(h)* („zgromadzenie”) wskazuje na kapłańskie aspiracje reprezentowania ludu w jego całości, i to jako sakralnego zgromadzenia liturgicznego.

Kpł 16, 7: „Weźmie dwa kozły (*šēnē haśśē ‘īrīm*) i postawi je wobec Jahwe, przed wejściem do Namiotu Spotkania”.

Oba kozły, dar ludu, zostają ofiarowane Jahwe. Ważne jest to, że Jahwe zostawiony zostaje wybór (w drodze rzucania losów), który kozioł ma zostać Jemu ofiarowany. Prerogatywy wyboru zostają oddane więc Bogu, jako że sam akt rzucania losów w świetle tekstów biblijnych jest pytaniem skierowanym do Boga, a On jest udzielającym odpowiedzi. Informacja o Namiocie Spotkania (*‘ōhel mō‘ēd*) zdaje się być zabiegiem, w myśl którego obrzęd z czasów Drugiej Świątyni lokowany byłby u początków historii Izraela (etiologia). Zapewne zabieg ten miał też wyrazić naturalną grzeszność narodu od początków jego istnienia jako ludu przymierza.

Kpł 16, 8: „I rzuci Aaron nad dwoma kozłami losy (*gōrālōt*), jeden los dla Jahwe (*lajhwh*) i jeden los dla Azazela<sup>10</sup> (*la ‘āzā’zēl*).

Sakralny akt losowania, aczkolwiek dokonywany przez człowieka, jest formą interwencji Boga. Pamiętać należy, że kozioł wylosowany dla Azazela ma być obciążony grzechami ludu. Jego odesłanie zaś jest substytucyjną formą odpuszczenia grzechów. Odpuszczanie win i grzechów jest natomiast wyłączną prerogatywą samego Boga. W ten sposób akt losowania staje się w ryście Dnia Pojednania według rozumienia autora kapłańskiego bezpośrednim działaniem Boga na rzecz swego ludu. Uderza tutaj paralelizm: jeden kozioł dla Jahwe, drugi *la ‘āzā’zēl*.

Problemem zasadniczym jest interpretacja hebrajskiego *‘āzā’zēl*. *‘Ōz* oznaczałby „kozła”; *‘āzal* miałyby znaczenie: „iść drogą, oddać się”. W tym kierunku idzie tłumaczenie greckie LXX oddające wyrażenie hebrajskie przez τῷ ἀποπομπαίῳ (od πέμπω – „posyłać”): „dla odesłania”. Aquila jednak proponuje: εἰς κερκαταιωμενον (od κρατέω – „jestem silny, panuję”): „ku temu, który jest silny”. Wiedzie to ku interpretacji, w myśl której LXX oddałaby dosłownie sens słowa hebrajskiego, Aquila zaś odzwierciedliłby interpretację teologiczną wychodzącą z założenia, że Azazel jest tym, kogo pokonał Jahwe<sup>11</sup>. Czy chodziłoby o jakiegoś przeciwnika Boga, który w świetle literatury apokaliptycznej (żydowskiej, acz pozabiblijnej) został pokonany i zesłany w czeluście, tzn. w miejsce bezludne i bez życia, utożsamiane z pustynią? Wersję tę wspomaga Peszitta, która rozbija termin

<sup>10</sup> A. Tronina w najnowszym polskim komentarzu do Kpł daje na oznaczenie drugiego kozła tłumaczenie: „wypędzenie”, interpretując termin „azazel” jako złożenie rzeczownika „kozioł” i czasownika „usunąć, oddalić” – A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, Częstochowa 2006, s. 236-237.

<sup>11</sup> G. Deiana, *Azazel in Lv 16*, „Laterantum” 54 (1988) f. 1, s. 18-19.

hebrajski 'z'zł na zz' („silny”) i lj', które zmienia na l' („Bóg”). Można zatem przyjąć, że *'āzā'zēl* z TM jest świadomą deformacją literacką, która polega na utworzeniu określenia Azazel. Rozumienie tego terminu jednak nie zmieniło się, o czym świadczą tłumaczenie Peszitta oraz Aquili<sup>12</sup>.

Kpł 16, 9: „I przyprowadzi Aaron kozła, który był wylosowany dla Jahwe, i uczyni go (*w<sup>e</sup>'āsāhū*)<sup>13</sup> ofiarą przebłągalną za grzech”.

Logiczną konsekwencją jest złożenie ofiary najpierw dla Jahwe. Ma to być akt oczyszczenia, ale brak jest podmiotu owego oczyszczenia. Oczyszczającym jest Jahwe, ale kto zostaje oczyszczony? Czy zatem na pewno chodzi tutaj o akt złożenia ofiary z kozła? Wyrażenie *w<sup>e</sup>'āsāhū ḥaṭṭā'ī* nie musi oznaczać zabicia kozła, ale przygotowanie go do złożenia z niego ofiary, przedstawienie go Jahwe. Co składa się na takie przygotowanie? Niepodobna odpowiedzieć jasno na to pytanie, ale może chodzić o stosowne modlitwy czy gesty. Gdyby bowiem był to akt zabicia kozła wziętego od ludu dla Jahwe, co oznaczałby tekst w. 15: „Potem zabije kozła jako ofiarę przebłągalną za lud”? Trudność stanowi w. 10, który mówi o żywym kozle dla Azazela, co sugerowałoby akt zabicia kozła poprzedniego dla Jahwe. Targum daje tutaj bardzo wieloznaczny termin *w<sup>e</sup>ja 'b<sup>e</sup> ḏīnēh*. Jego podstawową ideą jest funkcja służebności podmiotu. Tak więc idąc za Targumem, przetłumaczyć można: „I przyprowadzi Aaron kozła, który był wylosowany dla Jahwe, i który «posłuży» do ofiary przebłągalnej za grzech”. Zatem – z uwagi na w. 15 – analogicznie jak w przypadku kozła przeznaczanego do odesłania, przygotowanego przez włożenie rąk symbolizujące złożenie grzechów, chodzi tutaj także o przygotowanie i przedstawienie kozła dla Jahwe do złożenia go w ofierze.

Kpł 16, 10: „A kozła, który został wylosowany dla Azazela, postawi żywego (*jo'ōmad-ḥaj*) wobec Jahwe, aby przebłągać nad nim (*l<sup>e</sup>kappēr 'ālāw*), żeby odesłać go dla Azazela (*la'āzā'zēl*) na pustynię (*hammīdḇārā(h)*).

Drugim żywym kozłem także przedstawionym Jahwe jest kozioł przeznaczony do odesłania na pustynię. Nie ma on jednak charakteru ofiary. Nad nim

---

<sup>12</sup> W środowisku helleńskim, zwłaszcza w Syrii Seleucydów, istniała analogia do Azazela („Moc Boża”) – bożek wojny i przewodnik karawan pustynnych Azizo („Moc”); utożsamiano go z gwiazdą poranną, słoneczną, o imieniu Venera, skąd przeszło owo znaczenie do świata greckiego pod imieniem *Phosphoros* i rzymskiego pod nazwą *Lucyfera* (od „lux”) – por. Hieronim (PL 23, 42); w ten sposób Azazel z Henet i Azizo utożsamiane są z gwiazdami; Herodot wzmiankuje boginię Uranię (arab. *Alilat* – por. hebr. *Lilit*), utożsamianą z fenicką boginią Asztarte (Isztar), dla Greków to Afrodyta, a dla Rzymian *Venus*; także u Nabatejczyków znana była bogini *al-Uzza* (Moc), mająca swój kult i własnych kapłanów; widoczny jest tutaj z jednej strony proces deifikacji gwiazd, z drugiej zaś ich demonizację; w oczywisty sposób stają się one przeciwnikami Boga przymierza, zwłaszcza że w epoce hellenistycznej kultury te były żywe (por. 2 Mch 6,7) – zob. G. DEIANA, *Azazel*, s. 28-33; starożytne dokumenty greckie zawierają wzmianki o oczyszczająco-przebłągalnym ryciu zwanym *phármakos*, z użyciem człowieka w roli kozła zrzucanego do morza lub kamieniowanego.

<sup>13</sup> BT i inne polskie tłumaczenia podają: „i złoży go”, co sugeruje akt ofiarniczego zabicia kozła.

ma zostać dokonany akt prześlania, który żadną miarą nie zawiera cech ofiary analogicznej do ofiary z kozła dla Jahwe. Kozioł dla Jahwe zostanie zabity, ten zaś odesłany. Sądzić można, że zwrot *la'ázā'zēl*, uwzględniając już wcześniejsze wyjaśnienia co do złożoności tego zwrotu, nie musi być tłumaczony: „dla Azazela”. Hebrajskie apokopowane *l* ma bardzo szerokie znaczenie i może tutaj oznaczać kierunek<sup>14</sup>. Ponieważ *hammiqbārā(h)* ma w sobie *h locativum*, aby nie dawać podwójnego *h locativum*, użyto *l*. Targum aramejski zawiera tutaj zwrot *l<sup>ecce</sup>za'zēl l<sup>e</sup>madb<sup>e</sup>rā'*, a ponieważ język aramejski nie posiada *h locativum*, podwójny lamed ma znaczenie kierunkowe. Syryjskie *l* (lamed) ma analogiczne znaczenie<sup>15</sup>. „Azazel” byłby tutaj równoważnikiem „pustyni”. Można zatem w. 10 przetłumaczyć następująco: „A kozła, który został wylosowany dla Azazela (koziół + odesłanie), postawi żywego wobec Jahwe, aby prześlagać nad nim, żeby odesłać go na pustynię”. Problemem będzie głębsze znaczenie terminu „Azazel”, czym zajmiemy się później.

İną możliwośc stanowi interpretacja *l* jako lamed wprowadzający do *genetivu*. Tłumaczenie brzmiałoby wówczas: „A kozła, który został wylosowany (jako kozioł) Azazela, postawi żywego wobec Jahwe, aby prześlagać nad nim, żeby odesłać go na pustynię”. Azazel byłby tutaj synonimem zła składanego na kozła, od którego chce uwolnić się Izrael. Zauważyć trzeba bowiem, że nie jest on składany w ofierze, jako akt prześlagny za grzechy, jak to ma miejsce w przypadku kozła ofiarowanego dla Jahwe.

Co znaczy sam akt odesłania żywego zwierzęcia<sup>16</sup>? Odpowiadają na to kolejne wersety.

Kpł 16, 11: „Potem Aaron przyprowadzi cielca na ofiarę prześlagną za siebie i prześlaga (*w<sup>e</sup>kipper*) za siebie i za swój dom, i zabije (*w<sup>e</sup>šāhať*) cielca na ofiarę prześlagną za siebie”.

Kiedy oba kozły uprzednio wylosowane zostały już przedstawione Jahwe i gotowe są do właściwych dla siebie aktów, konieczne staje się oczyszczenie głównego ofiarnika Aarona. Ponieważ cały tekst Kpł 16 ma charakter etiologiczny, rozumie się, że chodzi tutaj o każdorazowego arcykapłana uprawnionego do przewodniczenia temu szczególnemu obrzędowi. Aby można było w imieniu ludu i za lud złożyć ofiarę prześlagną, kapłan winien być absolutnie tożsamy z ludem. Tożsamość tę ujawnia zarówno uznanie własnej grzeszności, jak też wynikająca z niej powinność oczyszczenia. Akt prześlania

<sup>14</sup> P. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, s. 405-406.

<sup>15</sup> L. PALACIOS, *Grammatica syriaca*, Vicenza 1954, s. 161.

<sup>16</sup> W ST mamy jeszcze dwa przypadki puszczania żywej ofiary: Kpł 14,7 nakazuje wypuścić żywego ptaka, unurzanego w krwi drugiego ptaka, zabitego jako ofiara dziękczynna za oczyszczenie trędowatego i Kpł 14,53 ma analogiczny nakaz po oczyszczeniu domu z plagi (trudne do interpretacji pojęcie *hannāga'* w 14, 40. 48).

gania kapłana za siebie rozpoczyna zabicie cielca. Kolejne wersety 12, 13 i 14 kontynuują ryt prześlągania kapłańskiego. Drugim elementem rytu jest okadzenie prześlągalni (*kappôret*). Trzecim zaś elementem rytu kapłańskiej ofiary prześlągania za siebie jest siedmiokrotne pokropienie nad (*'al-p<sup>e</sup>nê*) prześlągalnią w kierunku wschodnim krwią zabitego uprzędnio cielca.

Kpł 16, 15: „I zabije kozła jako ofiarę prześlągalną za lud, i wniesie krew jego poza zasłonę, i uczyni z krwią jego tak samo, jak uczynił z krwią cielca. Pokropi nią nad prześlągalnią i przed prześlągalnią”.

Następuje właściwy obrzęd prześlągania za lud (*lā'ām*). Właśnie teraz, po prześląganiu za arcykapłana zostaje zabity najważniejszy przedmiot ofiarniczy – kozioł (*sā'ir*). Zapewne jest to ten sam kozioł, o którym w. 9 mówił jako o przygotowywanym do ofiary. Analogicznie jak w prześląganiu za arcykapłana, następuje pokropienie krwią kozła nad prześlągalnią.

Kpł 16, 16: „I prześląga nad Miejscem Świętym za nieczystości (*miṭṭum'ôl*) synów Izraela i za ich przekroczenia (*ûmippiš'êhem*) według wszystkich ich grzechów. To samo uczyni z Namiotem Spotkania, który znajduje się u nich – w środku ich nieczystości”.

Największą nieczystością (*tum'ā(h)*) Izraela było zawsze bałwochwalstwo. W. 16 – jak sądzić można – pojęciem „nieczystości” obejmuje jednak wszelki rodzaj wykroczeń, zarówno w odniesieniu do Prawa czystości (Kpł 11–16), jak i do Prawa Świętości (Kpł 17–26)<sup>17</sup>. Obejmuje więc normy odnoszące się do pokarmów, kontaktów z nieczystymi stworzeniami (zwierzęta, trędowaci, osoby z pewnymi chorobami skóry, kobiety po urodzeniu dziecka, w czasie menstruacji), stosunki seksualne w czasie okresu nieczystości kobiety, cudzołóstwo. Odnosi się więc do rzeczy i do ludzi. W tekstach prorockich, zwłaszcza po deportacji babilońskiej, nieczystość jawi się w kategoriach moralnych najczęściej jako metaforyczne wyrażenie nierządu i cudzołóstwa. Grzechy owe poprzez kult sprawowany przez nieczystych kapłanów, lewitów i ofiarników przenosiły nieczystość na świątynię z jej ołtarzem, stąd oczyszczenie ołtarza. Nieczystość zawsze czyniła człowieka niezdolnym do kontaktu z Bogiem, gdyż powoduje nierównowagę moralną, społeczną i religijną. Wszystkie te nieczystości w jakiś sposób rozumiano jako aktualizację demonicznych sił, które stawały się przeciwnikami Boga. Domagały się zatem jakiejś formy oczyszczenia poprzez obrzęd prześlągania. Także teoforyczny znak obecności Boga (Arka Przymierza z prześlągalnią, bądź samo Święte Świętych w Drugiej Świątyni<sup>18</sup>) musiał być oczyszczany.

<sup>17</sup> Kodeks świętości Kpł 17-26 jest wcześniejszego pochodzenia i został zapewne wykorzystany przez kapłanów do stworzenia Prawa czystości (Kpł 11-16).

<sup>18</sup> O nieobecności Arki w Drugiej Świątyni zob. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska* 5, 5, i TACYT, *Historia* V. 9; A. MOZGOL, *Arka Przymierza*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek,

Przeciwieństwem nieczystości jest czystość. W tekstach ugaryckich idea czystości związana była z ideą światła i pełni (*thr*). Oznaczała dobrą jakość, wewnętrzną doskonałość. Nieczysty nie należy do Boga, który jest Światłością i Pełnią, więc nie może stawać w Jego obecności. Stąd nieomal obsesyjna pogoń Izraela, zwłaszcza w końcowej fazie okresu Drugiej Świątyni, za czystością, która odzwierciedla pozytywną chęć kształtowania Izraela jako narodu świętego, poświęconego Bogu. Przekroczenie (*pš'*) zawiera w sobie zasadnicze naruszenie relacji między partnerami w postaci niewierności bądź buntu, sprzeniewierzenia bądź otwartego wystąpienia przeciw (por. Ez 2, 3). Wydaje się, że termin ten pozostaje w kontekście Prawa Świętości. Z pewnością ta oryginalnie izraelska myśl wiąże kwestię czystości ludu z przymierzem. Celem wszystkich składanych ofiar miało być odtąd przebłaganie, usunięcie skutków grzechu, aby wrócić do ideału przymierza. Położono więc nacisk na ofiary, które mają charakter przebłagalny. Gest pokropienia przebłagalni krwią ma w ścisłym sensie oznaczać usunięcie grzechów Izraela. Jakże zatem znaczenie miałyby gest złożenia grzechów na kozła dla Azazela i odesłanie go?

Kpł 16, 17: „[...] Tak przebłaga za siebie samego, za swój dom i za całe zgromadzenie Izraela”.

Wydaje się, że to stwierdzenie zamyka ryt przebłagania. Mowa jest bowiem o zasadniczych elementach rytu: przebłaganiu arcykapłana za siebie oraz przebłaganiu za całego Izraela. Za chwilę nastąpi ryt oczyszczenia ołtarza (16, 18-19), a następnie ryt z kozłem wylosowanym do wysłania na pustynię (16, 20-28).

Kpł 16, 20: „[...] każe przyprowadzić żywego kozła (*haššā'ir hehāj*)”.

Po zakończeniu rytu przebłagania za lud oraz rytu przebłagania i oczyszczenia ołtarza, kapłan przewodniczy rytowi związanemu z drugim, żywym kozłem w wyniku losowania (16, 8) przeznaczonym do odesłania. Kozioł ten uprzednio został przedstawiony Jahwe (16, 9) i przygotowany (*w'āšāhū*) do obrzędu.

Kpł 16, 21: „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna (*w'hiwaddā(h)*) nad nim wszystkie winy (*kol-āwōnōt*) Izraelitów, wszystkie ich przekroczenia (*kol-piš'ēhem*) odnoszące się do wszelkich ich grzechów (*kol-hattō'tām*), włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię”.

Tekst zawiera potrójne określenie brzemienia składanego na kozła: winy (*āwōn*); przekroczenia, wykroczenia (*péša'*); grzechy (*hattā't*). *Āwōn* oznacza czyn niegodziwy, niesprawiedliwy, moralnie oceniany jako zło, które zrywa więź z Bogiem. Należy do nich oszustwo wobec Boga, słowny

falsz, czyli kłamstwo oraz niegodziwość w postaci idolatrii. Czyny owe powodują skalenie osoby, a więc zaciągnięcie i trwałość – aż do jej usunięcia – winy. *Péša'* w Biblii występuje na oznaczenie buntu i rewolty, która jeśli jest skierowana przeciw Bogu, staje się przekroczeniem, a tym samym grzechem. Wykroczenie co prawda może być skierowane przeciw ludziom, ale jeśli narusza normy stanowione przez Boga, przybiera postać grzechu. Termin *ḥattā'ł* jest chyba najczęściej stosowany przez teksty natchnione ST jako określenie zła. Termin ten odzwierciedla całą refleksję Izraela nad tym, co dziś nazywamy grzechem. Odpowiedni czasownik w qal oznacza akt grzeszny jako taki, tzn. akt, który narusza prawo bądź umowę i czyni oczywistym konieczność kary. Powszechność tego grzechu jest tak duża, że obejmuje nawet obcych, czego przykładem jest wyznanie faraona z Wj 9, 27: „Zgrzeszyłem (*ḥattā'ł*)”. Jakkolwiek bezpośrednim przedmiotem zła jest człowiek, to jednak ten rodzaj zła sprawia, że skutki grzechu odnoszą się do Jahwe. Stąd właśnie wywiedziono ideę oczyszczenia (w osnowie piel) i skonkretyzowano w odniesieniu do samooczyszczenia jednostki (osnowa hitpael). Oczyszczenie zatem w oparciu o *ḥł'* nabiera znaczenia odpuszczenia grzechów. Wydaje się więc, że symboliczne złożenie wszelkich grzechów i win na kozła i wygnanie go na pustynię obejmować miało wszelki grzech i każdą winę jednostki i całego Izraela. Czy zatem nie należy powiedzieć, że kozioł zabity dla Jahwe był ofiarą przebłagalną usuwającą grzech, działaniem samego Boga? Kozioł przeznaczony do odesłania byłby więc ofiarą oczyszczającą, czyli formą odrzucenia grzechu, aktem woli każdego Izraelity włączającego się w gest nałożenia rąk przez arcykapłana. Dlaczego jednak nie wystarczyło powiedzenie o odesłaniu go na pustynię? Dlaczego owo tajemnicze dopowiedzenie: kozioł *la'āzā'zēl'*?

Kpł 16, 22: „W ten sposób kozioł zabierze z sobą wszystkie ich winy do ziemi bezładnej (*'el-'éreš g<sup>z</sup>zērā(h)*). Ów człowiek wypędzi kozła na pustynię (*bammidbār*)”.

Tekst utożsamia dwa określenia: ziemia bezładna (*'éreš g<sup>z</sup>zērā(h)*) i pustynia (*midbār*). Rdzeń *g<sup>z</sup>* jest wieloznaczny, ale główną ideą jest rozdzielenie. W języku aramejskim dochodzi tutaj idea rozstrzygnięcia, rozsądzania. Zatem o miejscu, na które odsyłany zostaje kozioł, można mówić w kategoriach inności w stosunku do miejsca przebywania ludzi. Tę inność stanowi odludność miejsca, w którym człowiek sam nie byłby w stanie przeżyć. Wysłanie kozła w takie miejsce wskazuje na rozdzielność, na odrzucenie przez Izrael tego, co nie powinno i nie może żyć wspólnie z ludźmi. Wskazanie na pustynię jako takie miejsce jest zabiegiem kończącym pojęciowe procedowanie: od „Azazela” przez „ziemię bezładną” do „pustyni”. Należy też zwrócić uwagę, że nie powtarza się

tutaj *l* + Azazel, co świadczyć może o małej jego istotności albo wprost o zawarciu określenia „do – dla Azazela” w określeniu „ziemia bezpłodna” i wreszcie „pustynia” jako efekt końcowy. Przybiera to postać następującą: Azazel = ziemia bezpłodna = pustynia. Wysłanie na pustynię oznaczałoby odesłanie „tam, gdzie panują siły zła”. Takie rozumienie spotykamy także w interpretacji nowotestamentowej: „Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych (*ἀνύδρων τόπων* – pustyni), szukając spoczynku, ale nie znajduje” (Mt 12, 43). Opiera się ono na przekonaniu, że chorobę powoduje działanie złego ducha. Tak jest w przypadku Saula: „Odezwali się do Saula jego słudzy: «Oto dręczy cię duch zły, zesłany przez Boga»” (1 Sm 16, 15; 19, 9). W helleńskim środowisku księgi Tobiasza wyrażone jest przekonanie, że zły duch (demon) winny jest ludzkich chorób, szczególnie opętania (6, 8), a uwalnia od niego ryt magiczny. Także w przekazie ewangelicznym widać wyraźny związek dziwnego w ludzkich oczach postępowania z działaniem złego ducha. Jan Chrzciciel oskarżany jest o takowe opętanie (Mt 11, 18; Łk 7, 33). Świadczenie działalności Jezusa przekazują przekonanie o tym, że Jezus leczy choroby, uwalniając od złego ducha (Mt 17, 18; Mk 7, 29-30; Łk 4, 35).

Henet 10, 4 nakazuje odesłanie Azazela na pustynię, „która jest w Dudael”. Targum Pseudo-Jonatana przekłada Kpł 16, 21-22, idąc właśnie za tradycją henochiczną. Co oznacza termin „Dudael”? Identyfikuje się ten termin z Bet Hadudo (Hudedun), miejscem na południowy-wschód od Jeruzolimy, na skraju pustynnego urwiska pustyni Judzkiej<sup>19</sup>. Być może dlatego tradycja rabiniczna nakazuje zrzucić kozła z tego urwistego klifu, zamiast go tylko wypędzić na pustynię, jak to jest w Kpł 16, choć bardziej pragmatyczne zdaje się być uzasadnienie, żeby nie wrócił do ludzi.

Pustynia w realiach człowieka Wschodu jest miejscem, w którym jednostka jest z założenia skazana na niepowodzenie. Stąd pustynia była miejscem karnego odesłania ze społeczności. Tam miało zginąć to, co było nieprawością. Ale jest to rozumienie już z późnego okresu, kiedy Izrael stał się ludem osiadłym i pustynia poczęła jawić mu się w kategoriach negatywnych. U początku swych dziejów pustynia była miejscem wypasu zwierząt. Zapewne więc nie rozumiano jej pierwotnie jako bezkresnych i nieprzyjaznych przestrzeni, ponieważ pierwotny Izrael był ludem seminomadycznym. Pustynia nabrała znaczenia grozy i miejsca kary znacznie później i takie właśnie jej rozumienie widać w Kpł 16. Kozioł tam wysłany miał na pierwszym miejscu wskazać na decyzję separacji zła od dobra. To zaś niewątpliwie przywołuje ideę przymierza.

---

<sup>19</sup> M. Yoma 6, 8.



Wielokrotnie w ciągu swej historii Izrael odnawiał przymierze z Bogiem. Najbardziej fundamentalny akt odnowienia przymierza stanowiła decyzja oddzielenia i odrzucenia tego, co przymierzu z Jahwe się sprzeciwiało. Deuteronomista, konkludując ideę przymierza, powiada: „kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo” (Pwt 11, 26). Podobnie w Pwt 30, 15: „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście”. Najmocniej podkreślone zostaje to w Pwt 30, 19: „Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładąc przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo”. Teologia prorocka wyraża to następująco: „Do tego narodu zaś powiedz: To mówi Jahwe: Oto stawiam przed wami drogę życia i drogę śmierci” (Jr 21, 8). Myśl ta znalazła się w biblijnym mesjanizmie: „Śmietaną i miód spożywać będzie, aż się nauczy odrzucać zło, a wybierać dobro” (Iz 7, 15).

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## Summary

### **Goat for Azazel**

The rite included in Leviticus 16 belongs to penitential rites of purification. It may be a reminiscence of antic religious medical-magic rites, practiced in multiple regions of ancient world. The rites contained the idea of substitution, “magic elimination.” Sending the goat represents rejection of anything that should not and can not exist among the people of Israel. The desert as an “infertile” place, the theological idea of separating the good from the evil as well as the ancient idea of substitution point at the theology of penance expressed in the rite of separation. The text of Leviticus 16 applies the term *sa'ir* for the goat. The same term is also applied in priestly text to describe demons relating to the misshapen form of Israel religion. There is an undoubted connection with the idea of Covenant that constitutes the basic background and point of reference for the rite of Leviticus 16.



Tomasz Maria Dąbek OSB

## **Przywołany – Posłany – Obecny. Bogactwo misji Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstawie J 14-16**

Zmarły w listopadzie 2005 roku o. prof. Augustyn Jankowski OSB wiele uwagi poświęcił pneumatologii – badaniu danych Objawienia na temat osoby i działania Ducha Świętego. Jako redaktor naukowy *Biblii Tysiąclecia* dbał o dokładność przekładu świętych tekstów na język współczesny, zrozumiały, pozwalający odczytać bogactwo Bożego słowa.

Jak pisał w przedmowie: „Zapytywana w sprawie przekładów biblijnych Stolica Apostolska wyrażała życzenie, by w nich stosować dzisiejszy nowoczesny język literacki. Toteż, kontynuując próby poczynione już u nas w kraju, postanowiliśmy – nie bez pewnego lęku i żalu – świadomie odstąpić od czcigodnej tradycji Wujkowej, gdy idzie o słownictwo i styl, zachowując jednak jego najgłębszą zasadę – dostojność godne tekstu natchnionego”<sup>1</sup>. Starał się, by w miarę możliwości nie przesłaniać treści zawartej w oryginalnych sformułowaniach przez odpowiedniki wyrażające tylko jej część, nie zawsze najważniejszą. Dlatego, choć w czterech pierwszych wydaniach całości *Biblii Tysiąclecia* utrzymał tradycyjny przekład tytułu nadanego Duchowi Świętemu w J 14-16 ó παράκλητος – Pocieszyciel, w ostatnim zaproponował przyjęcie formy greckiej „Paraklet”, wprowadzenie jej do polskiego języka teologicznego, ponieważ polski odpowiednik zwraca uwagę tylko na część jej znaczenia, wywołuje skojarzenia w stronę tego, co może nie jest najistotniejsze.

Do podjęcia rozważań na temat Ducha Parakleta pobudził mnie wykład ks. Henryka Witczyka *Paraklet Ewangelii Janowej* wygłoszony podczas Ogólnopolskiego Interdyscyplinarnego Sympozjum *Duch Święty w życiu Kościoła* w 20-lecie encykliki *Dominum et vivificantem* Jana Pawła II 19 maja 2006 na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Rozważania przeprowadzałem między Wniebowstąpieniem przeżytym razem ze wszystkimi uczestnikami mszy

---

<sup>1</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Poznań 2000, 6.

świętej na Krakowskich Błoniach celebrowanej przez następcę Jana Pawła II Benedykta XVI a Ześłaniem Ducha Świętego – obiecanego Parakleta.

Starając się przełożyć oznaczający Ducha Świętego termin Paraklet bardziej określamy Jego misję poprzez funkcje, kolejne czynności, które zapowiada Jezus w swojej mowie w Ewangelii św. Jana. Warto przypomnieć podstawowe znaczenie rzeczownika oznaczającego w jego tekście Ducha Świętego i na tej podstawie poprzez szczegółowe znaczenia, jakie przyjął już w czasach biblijnych, zastanowić się, co wyraża nam on dzisiaj, po blisko dwudziestu wiekach istnienia Kościoła, który sam Duch od wewnątrz kształtuje.

Podstawowy termin wskazuje na wezwanie – „Parakletem” jest ktoś przywołany, wezwany na pomoc, aby przede wszystkim być z wzywającym<sup>2</sup>. Syn Boży był z nami w ciągu swego ziemskiego życia – ukrytego i podczas publicznej działalności. Podobnie inny „Paraklet” przede wszystkim jest, a z tej obecności wynikają konkretne funkcje – Rzecznika, Pocieszyciela, Wspomożyciela, Nauczyciela<sup>3</sup>.

W swoich opracowaniach o. Augustyn Jankowski przypominał etymologię i pierwotne znaczenie terminu „Paraklet”, który szybko nabrał znaczenia technicznego, związanego z sądownictwem. Został także przyswojony przez pisarzy judaizmu, którzy nie tłumaczyli go, lecz nadali mu szczególne, bogate znaczenie odnoszące się nie tylko do osób, lecz również do rzeczy, które mogą przyczyniać się do polepszenia sytuacji ludzi wobec Boga oraz wobec innych.

Grecki rzeczownik *παράκλητος* pochodzi od czasownika *παρακαλέω* („przywołuuję”). W świeckiej literaturze klasycznej oznacza kogoś „przywoływanego” zwykle na pomoc, w znaczeniu technicznym: „rzecznika”, „obroncę w sądzie”. Podstawowy czasownik już w świeckiej literaturze greckiej miał także znaczenie: „zachęcić”, „dodawać odwagi”, „pocieszać”. Trudno jest jednoznacznie przyznać pierwszeństwo przedstawionemu najpierw biernemu znaczeniu („przywoływany”) lub drugiemu czynnemu („pocieszyć”), tym bardziej że już w starożytności odpowiedni imiesłów miał formę czynną. Zwykle rozumiano ten termin jednoznacznie jako „pomocnik”, „pośrednik”, lub „oredownik”. U Filona występuje on w tych znaczeniach oraz jako „doradca” (por. tytuł Mesjasza „Przedziwny Doradca” w Iz 9, 5). Grecki termin nie występował w LXX (choć są podobne formy czasownikowe w Hi 16, 2 i Za 1, 13 jako przekłady hebrajskich wyrazów pochodzących od pnia *נחם* [*nħm*]<sup>4</sup> („pocieszać”), zaś w przekładzie

<sup>2</sup> Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1972, 157n (HTKNT IV.3).

<sup>3</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, 315nn (PŚNT IV).

<sup>4</sup> Transliteracja terminów hebrajskich za S. WRONKA, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, RBL 57 (2004), 5-58.

Akwili i Symmacha w Hi 16, 2 jest rzeczownik jako przekład מְנַחֲמִים [*m<sup>e</sup>nahāmim*] („pocieszyciele”), posiada jednak odpowiednik w literaturze rabinistycznej: właściwie jest to transkrypcja – hebrajska פְּרַקְלִיט [*p<sup>e</sup>raqlēṭi*] i aramejska פְּרַקְלִיטָא [*p<sup>e</sup>raqlēṭā*]; zatem był on bardziej rozpowszechniony, niż wskazuje na to starożytna literatura. Żydzi zapożyczyli go, gdyż nie mieli odpowiednika semickiego. Analogiczne określenia zapożyczono od terminów sądowniczych: פְּנִינָר [*s<sup>e</sup>négôr*], συνήγορος („advokat”, „obrońca”) i קְרִינָר [*qāṭēgôr*], κατηγορ („oskarżyciel!”)<sup>5</sup>. Jednak u rabinów termin פְּרַקְלִיט (*p<sup>e</sup>raqlēṭi*) posiadał znaczenie wyłącznie religijne – wskazywał na rzecznika przed trybunałem Bożym, którym był np. Mojżesz lub inni wybitni ludzie, aniołowie, ofiary, wypełnianie przykazań, pokuta, czyny miłosierdzia, a nawet obrzędowa wiązanka składana podczas Święta Namiotów. Raz nazwano Ducha Bożego קְרִינָר (*s<sup>e</sup>négôr*)<sup>6</sup>. Tu zatem trzeba szukać podstaw użycia tego terminu w Ewangelii św. Jana<sup>7</sup>.

W 1 J 2, 1 „Paraklet” oznacza chwalebne Chrystusa jako pośrednika między Bogiem i grzesznymi ludźmi. W J 14, 16 Duch jest „innym Parakletem” – zatem pierwszym Parakletem jest Jezus<sup>8</sup>. Jednakże i w 1 J 2, 1 Chrystus broni ludzi, natomiast w J 15, 26; 16, 13 Duch broni raczej sprawy Jezusa, oskarżając grzeszny świat. Czynności Ducha wykraczają znacznie poza czynności obrońcy. Termin „Pocieszyciel” czy „Paraklet” wskazuje zatem na całe bogactwo znaczeń kryjące się w zapowiadanej misji Ducha.

Teksty z Qumran nie zawierają terminu פְּרַקְלִיט [*p<sup>e</sup>raqlēṭi*]. W Nowym Testamencie poza pismami Janowymi nie ma mowy o Paraklecie, natomiast często występuje podstawowy czasownik παρακαλέω oraz rzeczownik παράκλησις odnoszące się do napominania i zachęcania<sup>9</sup>. Znaczenie pocieszenia występuje w LXX jako przekład hebrajskiego נַחַם [*nḥm*], np. w Iz 40, 1<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Por. Ap 12, 10 oraz forma pełna w Prz 18, 17; 2 Mch 4, 5; 12, 10; Dz 23, 30. 35; 24, 8; 25, 16. 18; formy czasownikowe np. w 1 Mch 7, 6. 25; 2 Mch 4, 47; 10, 13. 21; por. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1956<sup>2</sup>, 560nn.

<sup>6</sup> Rabba do Kapł 6, 109a.

<sup>7</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Paraklet*, [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, 183-206, zwłaszcza 185nn; tenże, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, 95n (Myśl Teologiczna, 41). Podobną funkcję orędownika pełni Duch w Rz 8, 26n, choć nie jest określony charakterystycznym terminem.

<sup>8</sup> Por. czynności wstawiennicze Jezusa w J 14, 16; 16, 23n. 26.

<sup>9</sup> Por. Dz 2, 40; 1 Kor 14, 3.

<sup>10</sup> Por. Mt 5, 4; Łk 2, 25. W 1 Kor 14, 31 jest mowa o „podniesieniu na duchu” przez działanie darów łaski. Na podstawie Dz 2, 40 i 3, 31 można by mówić o chrześcijańskiej paraklezie i jej Duchu świadczącym o Jezusie i umacniającym Jego uczniów, jednakże w pismach Janowych nie występuje forma czasownikowa ani rzeczownik *paraklesis*. Por. też P. GRZYBIEC, *Charyzmat paraklezy*, RT 38/39 (1991-1992) nr 1, 85-98 – autor omawia Rz 1, 11n; 12, 8.

Poszukując genezy pojęcia „Paraklet” w Starym Testamencie, zauważamy podobne zadania Parakleta w Ewangelii św. Jana oraz Ducha Jahwe wobec proroków w Starym Testamencie: interpretacja Bożej nauki – dopełnienie Prawdy: J 14, 26; 16, 13n; Ps 143, 10; Mdr 19, 22; Iz 63, 9-14; Ag 2, 4n. Idea pośrednictwa (orędownictwa) przed Bogiem: Abrahama (Rdz 18, 23-33; 20, 7. 17), Mojżesza (Wj 33, 11-14. 32; 34, 8n; Lb 14, 13-19), Samuela (1 Sm 7, 8n; 12, 19. 23; 15, 11), proroków (Am 7, 2. 5n; Jr 14, 7n. 19-22) przygotowuje naukę o pośrednictwie Ducha.

Tę samą zadania orędownictwa i świadectwa świętych w Ewangelii św. Jana odnoszone są również do świętych Starego Testamentu (J 8, 56; 5, 46n; 12, 39-41); Jana Chrzciciela (J 1, 7. 15. 19) oraz samego Jezusa (J 3, 11; 5, 31; 7, 7; 8, 16. 36; 18, 37), a potem Ducha (J 15, 26n). Prorok Ezechiel, kapłan, też był pośrednikiem, pełnił szczególną rolę w ciężkim okresie dziejów Izraela (Ez 22, 30 – miał „stanać w wyłomie” i niejako chronić Izraela przed Jahwe). Pośrednikiem jest Cierpiący Sługa Jahwe z pieśni Izajasza. Duch jako „inny Paraklet” obok Jezusa odpowiada parom wybitnych postaci Starego Testamentu: Mojżesz i Jozue, Eliasz i Elizeusz<sup>11</sup>. Idea orędownictwa w Starym Testamencie wiąże się też z posłannictwem aniołów: Hi 33, 23n „anioł obrońca” (por. Hi 16, 20, o ile ten tekst nie jest skażony) w przeciwieństwie do roli szatana – oskarżyciela w Hi 1, 6-12<sup>12</sup>. Aniołowie w apokalipcyce tłumaczą Boże znaki<sup>13</sup>, pomagają ludowi podczas walk machabejskich (2 Mch 3, 24-34; 11, 8-10; 15, 22n), anioł Rafał opiekuje się młodym Tobiaszem (Tb 12, 15 – należy do grona duchów najbliższych Boga). Rola aniołów rozwinięta jest szczególnie w pozakanonicznej apokalipcyce żydowskiej<sup>14</sup>, ze szczególnym podkreśleniem Michała (por. echa w Jud 9; Ap 12, 7-12). Używają one również na oznaczenie czynności aniołów jako pośredników objawienia czasownika ἀναγγέλλω, który w 1 J 1, 5 jest synonimem ulubionego pojęcia świadectwa – funkcji apostołów, a także Ducha Parakleta (J 16, 13-15)<sup>15</sup>.

Obraz sądu wyraźnie pojawia się też w pismach z Qumran. Występujący tam „Duch prawdy” (orędownik w kontekście sądu) nie jest osobą ani nawet uosobieniem, nie ma nic wspólnego z kultem ani z sądem nad światem, nie wiąże się z czasami ostatecznymi, przychodzi wprost od Boga bez żadnego pośrednictwa człowieka. W Ewangelii św. Jana Duch Paraklet to wyraźnie

<sup>11</sup> Por. świadectwo Mojżesza (J 5, 45n) – świadectwo Ducha (J 16, 13).

<sup>12</sup> Por. Za 1, 12; Dn 10, 13. 21.

<sup>13</sup> Por. Dn 8, 16-26; 9, 21-27; 10, 5-12.

<sup>14</sup> Test Jud 20, 1. 5: „Dwa duchy zajmują się człowiekiem, duch prawdy i duch kłamstwa. [...] Duch prawdy świadczy o wszystkim i oskarża wszystko, a grzesznik płonie [rumieńcem] na skutek [głosu] własnego serca i nie może podnieść twarzy ku sędziemu” – cyt. za A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 191.

<sup>15</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 189nn.

przedstawiona osoba równa Synowi Bożemu, przez Niego posłana od Ojca Kościołowi do kontynuowania zbawczego działania Bożego w świecie. Istnieje analogia między „duchem prawdy” wspomnianym w pismach qumrańskich w kontekście oczyszczenia człowieka, a tekstami Janowymi o Duchu poza logiami o Paraklecie (np. 1, 33; 2, 6; 3, 5n; 20, 22). Transcendentne cechy Ducha Parakleta w Ewangelii św. Jana: równość z Synem, swoista paralela z Nim przekraczają wszelkie wzory ze Starego Testamentu oraz judaizmu<sup>16</sup>.

Choć w Nowym Testamencie poza Pismami Janowymi nie występuje termin „Paraklet”, wyraźnie rysują się takie wspólne z określonymi w Ewangelii Janowej cechy chwalebne Chrystusa, jak orędownictwo, które w Ewangelii św. Jana przejmie po Nim Paraklet, oraz obietnica Zesłania Ducha Świętego<sup>17</sup>. Orędownictwo Chrystusa wyraźnie występuje w Ewangeliach synoptycznych<sup>18</sup>.

Terminy παρακαλέω i παράκλησις są zwykle tłumaczone w *Biblii Tysiąclecia* odpowiednio przez: „zachęcać”, „napominać”, „karcieć” oraz „zachęta”, „pociecha”.

Przełożeni synagogi w Antiochii Pizydyjskiej podczas pierwszej podróży apostołskiej św. Pawła proszą go i Barnabę o zabranie głosu podczas nabożeństwa w słowach: „Przemówcie, bracia, jeżeli macie jakieś słowo zachęty (λόγος παρακλήσεως) dla ludu” (Dz 13, 15). „Słowo zachęty” oznacza religijne pouczenie, o które zgodnie ze zwyczajem w synagogach proszono przybywających współwyznawców albo kogoś z wiernych.

Natchniony autor Listu do Hebrajczyków w zakończeniu pisma nazywa „słowem zachęty” swój tekst: „Proszę zaś was, bracia: Przyjmijcie to słowo zachęty (λόγου τῆς παρακλήσεως), bo napisałem wam bardzo krótko” (Hbr 13, 22). W ten sposób określona jest cała treść listu i cel jego napisania.

O zachęcaniu mówią także natchnieni autorzy, stosując czasowniki: „zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich (παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα), jak to zresztą czynicie” (1 Tes 5, 11). Zachęcanie i budowanie stanowią dwa człony paralelizmu – bliskie znaczenia wskazują na obustronną więź tych czynności.

Apostolska praca, zwłaszcza głoszenie słowa, może być określona jako „parakleza”:

„Gdy on (Barnaba) przybył i zobaczył działanie łaski Bożej, ucieszył się i zachęcał (παρεκάλει) wszystkich, aby całym sercem wytrwali przy Panu” Dz 11, 23 (por. 13, 15, 43; 14, 22; 15, 32; 27, 33);

<sup>16</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 187n. 191nn.

<sup>17</sup> W Łk 24, 49 i Dz 1, 4, 8 – por. Ga 3, 14; Ef 1, 13.

<sup>18</sup> Por. Mt 10, 32n; Mk 8, 38; Łk 9, 26; 12, 8n; 22, 32; 23, 34 (analogie do J 14, 6. 13n; 16, 26; 16, 23n); Rz 8, 34; Hbr 7, 23-25 (analogie do 1 J 2, 1n).

„A Bogu niech będą dzięki za to, że wszczepił tę troskę o was w serce Tytusa, tak iż przyjął zachętę (παράκλησιν), a będąc jeszcze bardziej gorliwym, z własnej woli wybrał się do was. Posłaliśmy z nim brata, którego sława w [głoszeniu] Ewangelii rozchodzi się po wszystkich Kościołach” (2 Kor 8, 16nn);

„Zachęcam (παρακαλῶ) was zatem ja, więzień w Panu, abyście postępowali w sposób godny wezwania, jakim zostaliście obdarzeni” (Ef 4, 1);

„Przecież wiecie, żeśmy każdego z was – jak ojciec swe dzieci – prosili, zachęcali (παρακαλοῦντες) i zaklinali, abyście postępowali w sposób godny Boga, który was wzywa do swego królestwa i chwały” (1 Tes 2, 11n);

„Zachęcam (παρακαλοῦμεν) was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować swoimi rękami, jak to wam przykazaliśmy” (1 Tes 4, 10nn);

„Do czasu, aż przyjdę, przykładaj się do czytania, zachęcania (τῆ παρακλήσει), nauczania” (1 Tm 4,13);

„Tych rzeczy nauczaj i do nich zachęcaj (παρακάλει)!” (1 Tm 6, 2);

„To mów, do tego zachęcaj (παρακάλει) i karć z całą powagą, niechaj cię nikt nie lekceważy!” (Tt 2, 15);

„zachęcajcie się wzajemnie (παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς) każdego dnia, póki trwa to, co zwie się *dziś*, aby ktoś z was nie uległ zatwardziałości przez oszustwo grzechu” (Hbr 3, 13);

„Troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać (παρακαλοῦντες) do miłości i do dobrych uczynków. Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak się to stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się dzień” (Hbr 10, 24n);

„Umiłowani, dokładając wszelkich starań w pisaniu wam o wspólnym naszym zbawieniu, uznałem za konieczne napisać do was z zachętą (παρακαλῶν) do walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym” (Jud 3).

Ten sam termin jest także tłumaczony w *Biblii Tysiąclecia* jako „upomnienie” lub „karcenie” pośród innych charyzmatów: „bądź dar upominania (παρακαλῶν) – dla karcenia (ἐν τῆ παρακλήσει)” (Rz 12,8)<sup>19</sup>. Pokazuje to jego bogatą treść określającą wielorakie działanie zmierzające do świadczenia dobra.

Można zauważyć, że termin ten często stosują późniejsze pisma Nowego Testamentu. Stanowi on swego rodzaju dziedzictwo – wezwanie do przekazywania głębokiej treści, umacniania się nawzajem i wytrwałości. Słusznie proponuje o. Augustyn Jankowski, że można mówić o chrześcijańskiej

<sup>19</sup> Można tę czynność rozumieć jako jeden z przejawów działania prorockiego, do którego w różny sposób powołani są wszyscy członkowie Kościoła – por. P. GRZYBIEC, *Charyzmat paraklezji*, art. cyt., 93-97, lecz jej praktykowanie jest wielką sztuką, jak wskazuje życiowe doświadczenie – por. K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, 243 (PŚNT VI.1).

paraklezie jako działaniu Ducha Świętego w Kościele przejawiającym się poprzez Jego wewnętrzne działanie oraz dobre, właściwe słowa i czyny ludzi działających Jego mocą<sup>20</sup>.

Duch jako „inny Paraklet” kontynuuje misję Syna. Jankowski zestawil wspólne cechy posłannictwa Ducha Świętego i Syna w Ewangelii św. Jana:

- 15, 26 – pochodzi od Ojca (Syn – 16, 27n; 17, 8);
- 15, 26; 16, 13 – przychodzi na świat (Syn – 5, 43; 16, 28; 18, 37);
- 3, 34; 7, 39; 14, 16 – jest dany (Syn – 3, 16; 6, 32);
- 15, 26; 16, 7 – jest posłany (Syn – 3, 17; 4, 34; 5, 37n; 7, 28 i in.);
- 14, 26 – działa w imieniu posyłającego (Syn – 14, 24n; 5, 43; 10, 25);
- 14, 17 – pozostaje z uczniami i w nich, dając się im poznać (Syn – 14, 7. 9. 20. 23; 15, 4n; 17, 23. 26);
- 14, 26; 16, 13n – naucza z zasobów posyłającego (Syn – 7, 16; 12, 49; 14, 26);
- 14, 17; 16, 13 – służy prawdzie (Syn – 14, 6; 18, 37);
- 15, 26 – składa świadectwo (Syn – 8, 14);
- 14, 17 – jest niepoznany przez świat i nieprzyjęty (Syn – 5, 43; 16, 3; Słowo – 1, 12);
- 16, 8-11 – występuje przeciw światu (Syn – 7, 7)<sup>21</sup>.

Zapowiedziane czynności Parakleta<sup>22</sup> to przygotowanie na przyszły sąd Boży. On wydoskonalą Objawienie (14, 26; 16, 13n) – pozwoli Kościołowi głębiej zrozumieć prawdę przyniesioną przez Jezusa Chrystusa, zobaczyć w nowym świetle Jego życie i naukę, będzie stał na straży prawd wiary, gdy zabraknie już naocznych świadków czynów i słów Jezusa<sup>23</sup>. Przypomni, uobecni, wytłumaczy i da jakby doświadczalne przeżycie prawdy – ὑπομνήσκω (por. J 2, 22; 12, 16) uzupełnia pierwsze określenie z J 14, 26: nauczyciela (διδάσκω): On – Duch Prawdy. Rzeczownik πνεῦμα, choć jest rodzaju nijakiego, występuje tu z męskim zaimkiem ἐκεῖνος, co wskazuje, że Duch jest Osobą.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym J 16, 12n: Duch doprowadzi Kościół do całej prawdy – do prawdy życia, do doskonałości (por. 15, 13. 15), pomoże zachować nieskażoną wiarę<sup>24</sup>, oznajmi rzeczy przyszłe, to co ma nadejść (ἀναγγελεῖ – J 16, 13; por. Dn 2, 2. 4. 6 LXX; J 4, 25) – pogłębi znajomość już znanych faktów eschatologicznych, jak śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa do chwili,

<sup>20</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 188, na podstawie Dz 9, 31: „A Kościół cieszył się pokojem w całej Judei, Galilei i Samarii. Rozwijał się i żył bogobojnie, i obfitował w pociechu Ducha Świętego (καὶ τῆ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο)”.

<sup>21</sup> Za A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 187n. 191nn; tenże, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia*, dz. cyt., 99n.

<sup>22</sup> Por. 14, 17. 26n; 15, 26; 16, 8. 13. 14.

<sup>23</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Auctor Dei Verbi. Duch Święty Dokonawcą słowa Bożego ongiś i dziś*, Rzeszów 2003, 24-31.

<sup>24</sup> Por. 1 J 2, 19n, gdzie następuje obraz namaszczenia.



gdy wszystko stanie się oczywiste w blasku ostatecznej paruzji (1 J 3, 2; 4, 17)<sup>25</sup>. Niektórzy niepokoiłi się, że jeszcze nie następuje obiecane powtórne przyjście chwalebne Pana, ale jest On już obecny przez swego Ducha.

Duch Paraklet występuje też w kontekście sądu nad światem (J 15, 26n; 16, 8-11). Wraz z uczniami będzie świadczył o Jezusie – umacniał ich w dawaniu świadectwa z niezłomną wiernością. Jednocześnie będzie to oskarżenie świata. Duch Paraklet postawi w świetle, wyjaśni to wszystko, co w jest w świecie, a co spowodowało odrzucenie Jezusa. Termin ἐλέγχω w sądownictwie ma znaczenie techniczne: „przeprowadzić dowód winy”, choć pierwotnie wskazywał tylko na oświetlenie, wyjaśnienie<sup>26</sup>. Teraz jasno ukazuje się grzech – odrzucenie Chrystusa, sprawiedliwość – triumf Sprawiedliwego Chrystusa; rzeczywiście dokonał się sąd, na którym potępiono szatana, dotychczasowego „władcę tego świata” (por. 12, 31; 14, 30). Poprzez cały czas działania Kościoła będzie trwało, rozwijało się oskarżenie świata przez Ducha, aż do sądu ostatecznego (por. 5, 28; 6, 39n. 44; 15, 6). Oskarżenie to dokonuje się za pośrednictwem kerygmatu Kościoła i przez charyzmatyczną działalność Ducha pokazującą, że Chrystus rzeczywiście zasiada po prawicy Ojca<sup>27</sup>.

Wreszcie Duch otoczy chwałą (δοξάσει) Chrystusa (16, 14), wypełniając to, o co modlił się Jezus w Modlitwie Arcykapłańskiej (17, 1n). Od uwielbienia Jezusa (por. J 7, 39) dokonuje się działanie Ducha w Kościele (por. J 7, 39); Jego chwała staje się udziałem Jego uczniów (por. Rz 8, 18; Ef 3, 16; Flp 3, 21; Kol 3, 4). Z uwielbieniem Chrystusa przez Ducha wiąże się ukazanie właściwego sensu Jego życia i słów Jego uczniom (J 2, 19-22; 12, 16), „rozprzestrzenianie Uwielbionego” (H. Schlier) przez wcześniej omówione nauczanie, przypominanie i doprowadzenie do całej prawdy.

Rola Ducha Parakleta w Ewangelii św. Jana to ukazanie Jego eschatologicznego posłannictwa jako trwałego działania – kontynuacji działania Chrystusa (eschatologiczne *continuum*) z perspektywą postępu w czasie roz-

---

<sup>25</sup> Por. 1 Kor 2, 10-16; 2 Kor 3, 18. Za A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 198-201; tenże, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia*, dz. cyt., 103nn.

<sup>26</sup> H. Witczyk podczas wspomnianego referatu przypomniał wykłady swego profesora z Biblicum o. I. de la Potterie, który zwracał uwagę, że czynność Ducha Parakleta określana przez czasownik ἐλέγχω może w tym kontekście oznaczać pokazanie w pełnym świetle sensu cierpień uczniów Chrystusa znoszonych dla Jego sprawy, umocnienie ich w trudach dla Ewangelii. Odpowiada to pierwotnemu znaczeniu: „wyjaśnić”, „oświetlić” często przysłanianemu przez późniejsze, techniczne prawnicze: „przeprowadzić dowód winy”. Por. też mój artykuł, *Gdy Duch Paraklet przyjdzie, „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie”* (J 16, 8), RBL 1 (2006), 5-14.

<sup>27</sup> Za A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 201-204; tenże, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia*, dz. cyt., 105-108.



poczętym uwielbieniem Chrystusa przez zmartwychwstanie, który zakończy się Jego przyjściem po raz drugi, kiedy wszystko ostatecznie się dopełni<sup>28</sup>.

Wszystkie funkcje Ducha stanowiące przedłużenie działania Chrystusa, który odszedł do Ojca (por. J 14, 2-5. 12. 28), wynikają z Jego obecności wśród uczniów. Przywołany Duch będzie zawsze wśród tych, do których jest posłany. Słusznie zwraca się uwagę na analogie między ostatnimi słowami Jezusa w Ewangelii św. Mateusza a zapowiedziami Parakleta w J 14, 16; 16, 7-11 oraz 1 J 2, 1<sup>29</sup>.

Jezus idzie do Ojca, ale równocześnie jest zawsze ze swymi uczniami: „A oto Ja jestem z wami (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι) przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Jego moc płynąca z pełni władzy nad całym wszechświatem w szczególny sposób będzie wspierała tych, którzy podejmą głoszenie Jego nauki. Jak był z nimi podczas ziemskiego życia, tak teraz będzie z nimi jako Wywyższony Pan, cały czas realizując to, co oznacza Jego imię Emmanuel (por. Mt 1, 23; cyt. Iz 7, 14)<sup>30</sup>.

On chce, by stale był z uczniami Duch Paraklet: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Parakleta da (δώσει) wam, aby z wami był na zawsze (ἵνα μεθ' ὑμῶν εἴς αἰῶνα ᾖ)” (J 14, 16)<sup>31</sup>. Pierwszym Parakletem jest Jezus tak określony w 1 J 2, 1: „mamy Rzecznika (παράκλητον) u Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego”. Przekazywał uczniom naukę podchodzącą od Ojca, a teraz po dokonaniu Odkupienia wstawia się za tymi, którzy włączają się w Jego dzieło i obdarza ich nieskończoną mocą płynącą z Jego ofiary, przez którą przezwyciężył skutki ludzkiego grzechu i jako w najwyższym stopniu Sprawiedliwy zaprowadził sprawiedliwość<sup>32</sup>.

On zapowiada, że wraz ze swym Ojcem będzie mieszkał w tych, którzy będą zachowywali Jego naukę: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie (μονήν) u niego uczynimy” (J 14, 23). Podobnie uczy porównując siebie do winnego krzewu, a uczniów do latorośli (J 15, 1-10). Trwanie w Chrystusie jako winnym

<sup>28</sup> Za A. JANKOWSKI, *Paraklet*, art. cyt., 204n; tenże, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia*, dz. cyt., 108nn.

<sup>29</sup> Por. np. *Traduction oecuménique de la Bible. Édition intégrale. Nouveau Testament*, Paris 1984, 123.

<sup>30</sup> Por. D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Minnesota 1991, 415nn (Sacra Pagina Series, 1); J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, 362 (PŚNT III.1); J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1988, 510 (HTKNT I.2).

<sup>31</sup> Por. R. E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, Garden City, New York 1970, 639 (AB 29A); F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota 1998, 406n (SPS 4); H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [Bruges] 1967, 406-411.

<sup>32</sup> Por. I. H. MARSHALL, *The Epistles of John. The New Testament Commentary on the Greek New Testament*, Grand Rapids, Michigan 1978, 116n; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1963, 90nn (HTKNT XIII.3).

krzewie jest warunkiem życia i przynoszenia owocu: „Trwajcie we Mnie, a Ja w was (μείνατε ἐν ἐμοί καὶ γὼ ἐν ὑμῖν) [będę trwać]” (J 15, 4)<sup>33</sup>.

Podstawowy czasownik w J 14, 16: „aby ... był” (ἵνα ... ἦ) oznacza zarówno przebywanie Ducha z uczniami – na zawsze, jak też Jego istnienie, najważniejszy przymiot Boga wyrażony przez Jego imię objawione w Starym Testamencie. Ten przymiot przysługujący w najwyższym stopniu Jedynemu Bogu Ojcu przyznaje sobie Jezus, Jego Syn Jednorodzony<sup>34</sup> oraz w ten sposób mówi o Duchu. Obecność razem z uczniami Jezusa (z Jego Kościołem) wynika najpierw z tego, że Duch jako Bóg (Pan) istnieje w najpełniejszy sposób i udziela się ludziom odkupionym przez Syna.

Duch Paraklet – Przywołany – istniejący odwiecznie jak Ojciec i Syn, jest wśród uczniów Jezusa, ponieważ został do nich posłany. Jezus obiecał: „A Paraklet, Duch Święty, którego Ojciec pošle (πέμψει) w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (14, 26); „przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošlę (πέμψω) od Ojca” (15, 26); „A jeżeli odejdę, to pošlę (πέμψω) Go do was” (16, 7)<sup>35</sup>. Syn odchodzący do Ojca pošle Ducha od Ojca tak, jak Jego na świat pošłał Ojciec<sup>36</sup>: „Teraz zaś idę do Tego, który Mnie pošłał (πρὸς τὸν πέμψαντά με)” (J 16, 5).

Często pełne znaczenie natchnionych słów nie od razu docierało do bezpośrednich odbiorców, a nawet nie zdawali sobie z niego sprawy ludzcy natchnieni autorzy – odsłaniało się ono w ciągu kolejnych pokoleń, a w pełnym świetle pozwolił zrozumieć Stary Testament dopiero Wcielony Syn Boży i posłany przez Niego Duch Prawdy.

Trudno zaproponować jakieś inne, całkowicie zadowolające tłumaczenie terminu „Paraklet”, trudno też liczyć, że przeciętny czytelnik, a zwłaszcza słuchacz czytań biblijnych podczas liturgii będzie wiedział o wszystkim,

<sup>33</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22, 13). Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000, 82-85; R. E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, dz. cyt., 661; F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, dz. cyt., 423; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, dz. cyt., 424n.

<sup>34</sup> Jezus mówi o sobie: JA JESTEM w J 8, 24. 28. 58 – odpowiednik imienia Jhwh objawionego w Starym Testamencie – por. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, Garden City, New York 1966, 347-351. 360 (AB 29); F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, dz. cyt., 273. 285nn; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, dz. cyt., 307n; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., 241n. 249n; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, Freiburg-Basel-Wien 19772, 253n. 256n. 300n (HTKNT IV.2).

<sup>35</sup> Por. R. E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, dz. cyt., 638. 650. 689. 705; F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, dz. cyt., 413. 434. 445; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, dz. cyt., 417. 432; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, dz. cyt., 95n. 135n.

<sup>36</sup> Por. np. J 3, 17; 4, 34; 5, 23n. 30. 36nn; 6, 29. 38n. 44. 57; 7, 16. 28n. 33; 8, 16; 10, 36; 11, 42. 44n; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21; 1 J 4, 10.

co wiąże się z określeniem „Paraklet”. Poczyszyciel kojarzy się przede wszystkim z doraźną, zewnętrzną, uczuciową pomocą, z sytuacją uczniów zasmuconych perspektywą odejścia umiłowanego Mistrza, na co zresztą wskazują słowa Jezusa zamieszczone nieco wcześniej przed rozpoczęciem nauki o misji Ducha: „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was” (J 14, 18). Jezus mówi najpierw o własnym przyjsciu, bez określenia, kiedy ono nastąpi. Potem uczy o Duchu, którego pośle od Ojca, aby stale był z uczniami i kontynuował Jego misję poprzez ich działanie.

W duszpasterstwie ważne są akcje, konkretne działania, ale przede wszystkim obecność kapłana, do którego wierni mogą się zwrócić w różnych sytuacjach z różnymi problemami. Mogą go przywołać, wezwać na pomoc, jeśli mają do niego zaufanie, bo wcześniej doświadczyli od niego dobra.

Trzeba wyjaśniać wiernym, co oznacza stosowany w naszych przekładach tytuł Ducha Świętego „Poczyszyciel”, którego brzmienie wskazuje tylko pewną część misji Ducha, czy grecki termin „Paraklet”. Jest to Duch wezwany, przywołany, posłany od Ojca i Syna, zawsze obecny, by kontynuować misję Syna. Pomaga On żyć z Bogiem, dobrze rozumieć nauczanie Chrystusa, dawać o Nim świadectwo i podążać do Bożego Królestwa. Trzeba tylko zawsze otwierać się na Jego światło i moc i pomagać innym korzystać z niewypowiedzianego Bożego Daru (por. 2 Kor 9, 15).

Kraków

TOMASZ DĄBEK OSB

## Sommario

### **Vocato – Mandato – Presente. La ricchezza della missione dello Spirito Paraclito presente fra i discepoli di Gesù secondo Gv 14–16**

Nella traduzione è difficile dare un buon equivalente della parola originale. Lo Spirito Consolatore secondo Gv 14–16 è continuatore della missione di Gesù, l'incarnato Figlio di Dio. Lui, un altro Consolatore – accanto al Cristo che è pure il nostro avvocato presso il Padre (1 Gv 2, 1) – lo Spirito di verità insegnerà ai discepoli, farà loro ricordare tutto, che Gesù ha detto (Gv 14, 26), renderà testimonianza a Gesù, guiderà i discepoli verso tutta la verità (Gv 16, 12), farà conoscere l'avvenire (Gv 16, 13), glorificherà Gesù (Gv 16, 14), convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio (Gv 16, 8).

Sarebbe bene ritornare al primo significato del titolo greco „Paraclito” – „chia – mato in aiuto”, „avvocato”, „intercessore”, „insegnante”, „aiutante”. Lo Spirito è chiamato da noi e da Cristo, è dato dal Padre (Gv 14, 16) e mandato dal Padre (Gv 14, 26) e dal Figlio (Gv 15, 26; 16, 7), come Cristo è stato mandato dal Padre (Gv 16, 8).

Ma anzitutto importante è la sua presenza fra noi, come Cristo ha detto ai discepoli: “Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo” (Mt 28, 20); “Non vi lascerò orfani, tornerò a voi” (Gv 14, 18); “io pregherò il Padre mio ed egli vi darà un altro Consolatore perché resti con voi per sempre” (Gv 14, 16).

Essere è la prima qualità di Dio nell'Antico Testamento. Gesù Cristo ha detto ai suoi nemici: „IO SONO” (Gv 8, 24. 28. 58) ed ha anche detto, che lo Spirito sarà sempre presente con

loro (Gv 14, 16). Dall'infinito essere, dalla pienezza di vita risulta la presenza di Dio, di Cristo e dello Spirito Paraclito con i discepoli e con tutti i redenti dall'incarnato Figlio di Dio.

Nelle traduzioni polacche della Bibbia il "Paraclito" era finora tradotto come „Consolatore”, nell'ultima edizione della *Biblia Tysiąclecia*, uscita nel 2000, appare il nome greco „Paraclito”. Si deve spiegare alla gente, che cosa significhi questo titolo – lo Spirito chiamato, mandato e presente per continuare la missione del Figlio ed aiutare a vivere con Dio, a bene capire l'insegnamento di Cristo, a rendere testimonianza e camminare verso il Regno di Dio.

ks. Janusz Mieczkowski

## **Opactwo Solesmes – pierwszy ośrodek ruchu liturgicznego**

Korzeni odnowy liturgicznej należy szukać już w czasach oświecenia. Już wtedy podkreślano prymat liturgii nad modlitwą prywatną i przeciwstawiano się zmechanizowaniu rytów i ceremonii liturgicznych<sup>1</sup>. Jednak dopiero wiek XIX przez swoje historyczne nastawienie i odrodzenie studiów patrystycznych rozbudził tęsknotę za starożytnością chrześcijańską, gdzie podstawową rolę w życiu chrześcijańskim pełniła liturgia<sup>2</sup>. Był to początek ruchu liturgicznego, który przede wszystkim dzięki opactwom benedyktyńskim rozprzestrzenił się po całej Europie. Dążył do koniecznych zmian w liturgii, do ponownego odkrycia centralnego miejsca Eucharystii w życiu i nauczaniu Kościoła<sup>3</sup>.

Wśród badających ten problem historyków liturgii nie ma jednak jednolitego zdania, które wydarzenie uznać należy za początek ruchu. B. Botte OSB z Mont César uważał, że przełomowym momentem był Kongres w Malines (Mechelen) w 1909 roku, gdzie Lambert Beauduin wygłosił swój referat na temat uczestnictwa wiernych w kulcie chrześcijańskim. D. Winzen OSB z Maria Laach za punkt początkowy uznał pierwszy „tydzień liturgiczny” zorganizowany w jego macierzystym opactwie w Wielkim Tygodniu 1914 roku. Jednak wielu, np. O. Rousseau, mnich z Amay-sur-Meuse (później Chevetogne), czy R. W. Franklin z Saint John’s University w Collegville (USA), początki ruchu liturgicznego sytuują w latach trzydziestych XIX wieku, gdy Prosper Guéranger (1805-1875) zajął się odbudową starożytnego opactwa św. Piotra w Solesmes znajdującego się na brzegu rzeki Sarthe w zachodniej Francji<sup>4</sup>. To wyjątkowe miejsce należy się także opatowi z So-

---

<sup>1</sup> Zob. M. WORBS, *Prekursorzy soborowej reformy liturgicznej*, „Liturgia Sacra” 2 (2003), s. 300.

<sup>2</sup> Zob. A. WRONKA, *Cele i dążenia współczesnego ruchu liturgicznego*, „Mysterium Christi” 7 (1935/1936), s. 144.

<sup>3</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The People’s Work: anti-Jansenist Prejudice in the Benedictine Movement for popular Participation in the nineteenth century*, „Studia Liturgica” 1 (1989), s. 62.

<sup>4</sup> Zob. A. NICHOLS, *Patrzac na liturgię*, Poznań 2005, s. 10-37.

lesmes choćby i z tego powodu, że to właśnie on jako pierwszy w 1851 roku użył sformułowania „ruch liturgiczny”, które dla niego zawierało wszelkie wysiłki monastyczne, pastoralne i kulturalne podejmowane dla odrodzenia kultu, który w czasach jego życia został prawie całkowicie zaniedbany<sup>5</sup>.

W swej długiej historii opactwo w Solesmes przechodziło różne koleje losu. Założone w XI stuleciu było przez wieki prowincjonalnym przeoratem<sup>6</sup>. Trzy razy ulegało kasacie, a wielokrotnie było niszczone, zwłaszcza przez Anglików i hugenotów. W 1664 roku objęli je mauryni (zreformowani benedyktyni zajmujący się działalnością naukową), ale wybuch rewolucji francuskiej spowodował kolejną kasatę klasztoru i konfiskatę jego dóbr (1791)<sup>7</sup>.

Rewolucja bowiem, atakując Kościół, zwróciła się także przeciwko życiu zakonnemu w całej Francji. 2 listopada 1789 Stany Generalne ustaliły przejście dóbr kościelnych na rzecz państwa, a 13 lutego 1790 uznano, że śluby zakonne są sprzeczne z prawami człowieka i zabroniono na przyszłość ich składania. Równocześnie zniesiono wszystkie zakony i zgromadzenia z wyjątkiem tych, które prowadziły działalność charytatywną lub nauczanie (dwa lata później zniesiono także i te)<sup>8</sup>. Gdy w 1790 roku w Europie Zachodniej było ponad tysiąc męskich klasztorów benedyktyńskich, to 14 lat później zostało ich już tylko 2 proc. Mnisi ci byli i tak ciągle prześladowani i zmuszani do udowadniania swej wartości w życiu publicznym<sup>9</sup>.

Prosper Guéranger w realizacji odrodzenia religijnego musiał więc zmierzyć się ze skutkami tych niszczycielskich działań, które spustoszyły ludzkie sumienia na ogromną skalę. Służyć temu miało wskrzeszone opactwo św. Piotra, z którego chciał uczynić centrum modlitwy i studium liturgii w służbie Kościoła<sup>10</sup>. Było to wtedy we Francji zupełną nowością, gdyż nawet środowiska działające na rzecz odnowy, skupione wokół ks. Félicité R. Lammenaisa i założonej przez niego Kongregacji św. Piotra niewiele miejsca poświęcały sprawom liturgicznym<sup>11</sup>.

Prosper Guéranger urodził się w Sablé-sur-Sarthe w 4 kwietnia 1805, więc sam nie był świadkiem krwawych wydarzeń rewolucyjnych. Jednak jego ojciec Julien Guéranger, który przeniósł się w latach rewolucji z La

<sup>5</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, „Worship” 53 (1976), s. 12.

<sup>6</sup> Zob. C. ROMANO, *Opactwa i klasztory Europy*, Warszawa 1999, s. 118.

<sup>7</sup> Zob. P. B. KOMINIAK, P. J. Côté, C. SCHÄFER, *Loci ubi Deus quaeritur. Benedictines throughout the world*, Sankt Ottilien 1999, s. 444.

<sup>8</sup> Zob. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. 6, Lublin 1985, s. 184-193

<sup>9</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, dz. cyt., s. 13.

<sup>10</sup> Zob. B. NEUNHEUSER, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanego przez o. Prospera Guéranger. Przeszłość i perspektywy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1976), s. 195.

<sup>11</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, dz. cyt., s. 13.

Mans do Sablé, poznał wszystkie jej okropności. W swojej młodości, jeszcze przed 1790 rokiem, on sam chciał zostać kapłanem. Nie stało się tak, lecz mimo stanu świeckiego rozwijał w sobie wielką miłość do liturgicznych ceremonii i praktykował zwyczaj codziennego odmawiania brewiarza. Nawet w trudnych porewolucyjnych latach nie uczęszczał na nakazany publiczny kult konstytucyjny, lecz na potajemną rzymskokatolicką liturgię odbywającą się w stodołach, piwnicach i ruinach Sablé i Solesmes. Wraz z nim na liturgię tę uczęszczały rodziny Verité, Gazeau i Marçais, które stały się później pierwszymi dobroczyńcami Solesmes<sup>12</sup>.

Zainteresowanie sprawami monastycznymi pojawiło się u Guérangera już w dzieciństwie, gdy podczas spacerów wokół swojej rodzinnej okolicy przybywał często do ruin klasztoru w Solesmes, gdzie w samotności rozmyślał nad jego dawną chwałą<sup>13</sup>.

W trakcie swej młodości edukacji zetknął się z XVIII-wieczną teologią, która nauczyła go doceniać wspólne uwielbienie Boga i widzieć w nim nadzieję na ożywienie religijne. Czytał Chateaubrianda, który przedstawiał mszę jako niezrównane pocieszenie dla dusz zagubionych w tym poplątanym świecie, de Maistre'a, u którego zapoznał się z ideą zjednoczenia ludzi w organiczną całość i mistyczną jedność w Kościele katolickim, oraz Lamennaisa, który jako źródło ówczesnego nieporządku wskazywał nazbyt rozbudowany indywidualizm<sup>14</sup>. Idee te znacząco wpłynęły na późniejsze poglądy Guérangera.

Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych w Le Mans w 1827 roku przyjął święcenia kapłańskie i został sekretarzem tamtejszego biskupa. W latach 1829-1830 sprawował urząd administratora w jednej z paryskich parafii<sup>15</sup>.

Czytane wcześniej lektury, w których unosił się abstrakcyjny idealizm, nie zawsze miały dobry wpływ na młodego kapłana. Sytuacja się zmieniła, gdy w 1829 roku kupił książkę Olympe'a-Philippe'a Gerbeta pt. *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, który idee Lamennaisa potrafił przełożyć na konkretny język teologii sakramentalnej. Eucharystia jest tam ukazana jako sakrament jednoczący osoby w Kościele. Książka ta wraz z dotychczasowym doświadczeniem życiowym skierowały go do odkrycia w sobie powołania liturgicznego i monastycznego<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Zob. tenże, *Guéranger and pastoral liturgy: a nineteenth century context*, „Worship” 50 (1976), s. 148-149.

<sup>13</sup> Zob. A. PARATI, *Pionieri del movimento liturgico – cenni storici*, Roma 1999, s. 37.

<sup>14</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *Guéranger and pastoral liturgy...*, art. cyt., s. 149.

<sup>15</sup> Zob. *The Abbey of Solesmes, France* (<http://homepage.mac.com/fahrenheit451/Sites/quarr/solesmes.html>, 10 czerwca 2006).

<sup>16</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *Guéranger and pastoral liturgy...*, art. cyt., s. 150-151.

Guéranger postanawia nabyć zrujnowane opactwo w Solesmes, by ożywić życie benedyktyńskie we Francji. Pragnie uczynić z tego klasztoru centrum modlitwy liturgicznej i głębokiego życia duchowego. Punktem odniesienia stał się dla niego monastycyzm średniowieczny, a szczególnie model życia z Cluny<sup>17</sup>.

Porewolucyjny nabywca Solesmes (4 kwietnia 1791) zmagał się z wieloma problemami związanymi z utrzymaniem opactwa. Mając kłopoty finansowe, zdecydował się sprzedać go w końcu 1825 roku. Trzej nowi właściciele nie myśleli o wskrzeszeniu opactwa, lecz o jego sprzedaży z odpowiednim zyskiem. Gdy okazało się jednak, że w tym miejscu nie powstanie żadne małe seminarium ani huta szkła, na wiosnę 1831 roku zdecydowali się na umieszczenie w dziennikach informacji o sprzedaży opactwa. Ogłoszenie to mocno wzburzyło Guérangera, który nie mógł pogodzić się z myślą o wystawieniu zabytku jego dzieciństwa na zmienne koleje losu<sup>18</sup>.

Początkowo Prosper Guéranger nie marzył nawet o ocaleniu Solesmes. Jednak w czerwcu otrzymał natchnienie. Jak sam o tym wspominał, nurtowały go takie myśli: „Jeśli mógłbym zgromadzić kilku młodych kapłanów, to wprowadzilibyśmy znów regułę św. Benedykta z *oficium divinum* i studiami. [...] Pragnienia te ożywiły się nagle i rozrastały. Zwierzyłem się z tego M. Heurtebize, który chętnie mnie wysłuchał”<sup>19</sup>.

Gdy Guéranger przedstawił swój pomysł trzem kapłanom z Le Mans, wysłuchali go zainteresowaniem, lecz bez woli zaangażowania się w to dzieło<sup>20</sup>. On jednak nie poddał się i zbierając składki wykupił ruiny klasztoru za 40 tys. franków. Następnym krokiem było pokierowanie dziełem odbudowy<sup>21</sup>.

Po zakupie ruin klasztoru i jego odbudowie w 1832 roku za zgodą biskupa zamieszkał tam z kilkoma towarzyszami, którzy postanowili żyć według reguły św. Benedykta<sup>22</sup>. Pierwszymi, którzy dzielili z nim los pośród wilgotnych ruin opuszczonego klasztoru, byli księża: Fonteinne i Daubrée, diakon Le Boucher oraz trzej postulanci: Déloge, Henry i Lafayolle<sup>23</sup>. Ku radości Guérangera w kolejnych miesiącach zgłaszało się wielu kandydatów do życia benedyktyńskiego (zarówno kapłanów, jak i świeckich). O ich

<sup>17</sup> Zob. A. PARATI, *Pionieri del movimento liturgico – cenni storici*, dz. cyt., s. 38.

<sup>18</sup> Zob. G.-M. OURY, *Dom Guéranger, moine au coeur de l'Église, 1805-1875*, Solesmes 2000, s. 76.

<sup>19</sup> Tamże, s. 77.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 80.

<sup>21</sup> Zob. *Kronika zagraniczna ruchu liturgicznego*, „Mysterium Christi” 4 (1932/1933), s. 206-208.

<sup>22</sup> Zob. S. KOPEREK, *Guéranger Prosper OSB*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 378.

<sup>23</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *Guéranger and pastoral liturgy...*, art. cyt., s. 151.



powołaniu i możliwości pozostania w opactwie decydował sam Guéranger. Warunkiem absolutnie koniecznym było umiłowanie liturgii rzymskiej<sup>24</sup>.

11 lipca 1833 oddał odbudowany kościół na służbę Bogu<sup>25</sup>. Po trudach odbudowy i zorganizowaniu życia zakonnego w 1836 roku udał się do Rzymu, gdzie w klasztorze św. Pawła za Murami odbył nowicjat i złożył profesję zakonną. W 1837 roku papież Grzegorz XVI mianował go opatem Solesmes i pierwszym przełożonym generalnym kongregacji benedyktyńskiej na terenie Francji. W dwa miesiące po jego powrocie do Solesmes odbyła się uroczystość wprowadzenia nowego opata<sup>26</sup>.

Liturgia w opactwie w Solesmes miała być głównym środkiem uświęcenia i życia duchowego mnichów. Dlatego od swoich uczniów domagał się, by służbę liturgiczną, która stanowiła pierwsze ich zadanie, sprawowali ze smakiem, zapałem i pełnym zrozumieniem, dzięki czemu będą ją mogli przeżywać duchowo i wywierać wpływ na innych. Służyć temu miało zresztą całe ich życie, modlitwa i kontemplacja<sup>27</sup>.

Stwierdzenie, że *oficium divinum* śpiewane w całości w chórze wraz z uroczystością celebrowaną Eucharystią stanowi centrum benedyktyńskiego monastycyzmu, znalazło się we wszystkich kolejnych dokumentach klasztornych: *Regule* (1833), *Konstytucji* (1837), *Regule nowicjatu* (1859) i manuskrypcie *Życie św. Benedykta* (1864)<sup>28</sup>. Również list papieski Grzegorza XVI z 1 września 1837 wyraźnie postanawiał, że Solesmes ma ożywić czysty tradycyjny kult we Francji. Stolica Apostolska dostrzegła bowiem szczególny charakter tych nowych benedyktynów niepodobnych w swej pracy do żadnego innego zakonu. Grzegorz XVI i Pius IX bronili więc nowej wspólnoty zarówno przed zarzutami episkopatu Francji zainteresowanego utrzymaniem liturgii neogallikańskich, jak i działaniami opata z klasztoru św. Pawła w Rzymie, który chciał uczynić Solesmes gałęzią do odnowienia Kongregacji Monte Cassino<sup>29</sup>.

Drugą drogą oddziaływania na duchowieństwo diecezjalne i mnichów miała stać się działalność pisarska opata. Już w 1830 roku na łamach *Memorial catholique* opublikował cykl artykułów *Considerations sur la liturgie catholique*, w których krytykował stan liturgii we Francji, gdzie dominowała liturgia neogallikańska. Od XVII wieku we Francji rozpoczęła się

<sup>24</sup> Zob. G.-M. OURY, *Dom Guéranger, moine au coeur de l'Église*, dz. cyt., s. 112.

<sup>25</sup> Zob. *Kronika zagraniczna ruchu liturgicznego*, art. cyt., s. 206-208.

<sup>26</sup> Zob. S. KOPEREK, *Dom Prosper Guéranger – opat z Solesmes, inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976), s. 213.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 214.

<sup>28</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>29</sup> Zob. tenże, *Guéranger and pastoral liturgy...*, art. cyt., s. 152.

seria szerokich, samowolnych zmian w liturgii. Pojawiły się nowe mszały i brewiarze układane niezgodnie z prawem liturgicznym i prowadzące do rozbicia jedności Kościoła oraz zerwania z jego Tradycją. W tym właśnie opat z Solesmes widział przyczynę upadku życia chrześcijańskiego, zaniku modlitwy wspólnotowej, szerzenia się indywidualizmu i subiektywizmu. Przez ciągle dokonujące się zmiany zatracono szacunek do liturgii<sup>30</sup>.

Rolą Solesmes w walce z taką mentalnością miała być nie tyle bezpośrednia interwencja w parafie i diecezje, ile doskonałość w obrzędach i intelektualnej formacji mnichów, przez którą dany byłby wiernym właściwy przykład modlitwy i teologicznej refleksji. Guéranger wierzył, że dzięki temu w Kościele zostanie odkryte, iż liturgia ma centralne miejsce nie tylko w klasztorach, ale także w katedrach i kościołach parafialnych. Dziś w zamierzeniach tych dopatrujemy się początku procesu demokratyzacji liturgii, którego uwieńczeniem była Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II<sup>31</sup>.

Odnowienie wspólnej modlitwy liturgicznej miało obejmować kolejno: mnichów, benedyktyńskich oblatów, kapłanów diecezjalnych i świeckich. Wielu kapłanów diecezjalnych zostało ośmielonych do tego, by przywrócić w kościołach parafialnych wspólną celebrację godzin kanonicznych<sup>32</sup>. Guéranger radził kapłanom, by zachęcali ludzi do pilnego uczęszczania na mszę i przypominali wiernym, aby „podażali za obrzędami i ceremoniami wykonywanymi przez księży, [...] by unikali rozproszenia uwagi od świętych tajemnic przez inne pobożne książki, [...] by byli na niesporach i komplecie, [...] by dołączyli się do świętego Kościoła w śpiewaniu jego psalmów i hymnów”<sup>33</sup>.

Nawet w obliczu niechętnych pasterzy świeccy oblaci potrafili gromadzić się na *oficium* i wspólnie śpiewać psalmy i hymny. Do tego nurtu doceniającego znaczenie wspólnej modlitwy liturgicznej i śpiewu gregoriańskiego dołączały przez decyzje swoich biskupów nawet całe diecezje (Langres w roku 1846, Arras w roku 1851)<sup>34</sup>.

Solesmes tak bardzo zaangażowało się w sprawę odnowy śpiewu gregoriańskiego, że do lat sześćdziesiątych XIX wieku sprawę tę identyfikowano nawet z ruchem liturgicznym<sup>35</sup>.

Guéranger jeszcze podczas swej pracy w Paryżu spotkał się z nowymi muzycznymi trendami, które były tak chaotyczne i hałaśliwe, że zapragnął powrócić do starożytnej tradycji rzymskiej. Zamiast zaproponowanej przez

<sup>30</sup> Zob. S. KOPEREK, *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984, s. 23-27.

<sup>31</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, dz. cyt., s. 16.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 17.

<sup>33</sup> R. W. FRANKLIN, *Guéranger and pastoral liturgy...*, art. cyt., s. 157.

<sup>34</sup> Zob. tenże, *The nineteenth century liturgical movement*, art. cyt., s. 17.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 18.

synod w Paryżu w 1802 roku nowej muzyki izolującej lud i zaciemniającej same słowa modlitwy, wołał powrócić do prostych melodii rzymskich sięgających nawet papieża Grzegorza Wielkiego. Ta surowa, pełna wiary muzyka wносиła do liturgii element podniosłości oraz dawała prawdziwą inspirację do głębokiej modlitwy. Misterium i wspólnota w tym modelu ruchu liturgicznego były więc ściśle połączone<sup>36</sup>.

Początkowo Guéranger sądził, że czysty, gregoriański śpiew może łatwo towarzyszyć ożywieniu kultu. Z czasem przekonał się, że zadanie to jest jednak bardzo trudne i długotrwałe. Nie zrażeni tym jednak mnisi prowadzili wytrwale prace nad przywróceniem śpiewu gregoriańskiego w Kościele. Ogromną zasługą opactwa stało się więc upowszechnienie i rozwój badań nad chorałem gregoriańskim. P. Guéranger, P. Jausions, J. Pothier, A. Mocquereau na podstawie najstarszych źródeł dążyli do ustalenia możliwie najdokładniej pierwotnej, autentycznej postaci melodii gregoriańskich. Od 1889 roku rozpoczęto edycję serii *Paleographie musicale*, wydając faksymilia wielu kodeksów z różnych ośrodków europejskich, głównie od IX do XII wieku. Podjęto się także krytycznego wydania niektórych ksiąg liturgicznych. Decydującym momentem na drodze odnowy chorału gregoriańskiego było motu proprio *Tra le sollecitudini* Piusa X z 22 listopada 1903<sup>37</sup>, w którym papież podkreślił konieczność zaniechania praktyki śpiewu i muzyki operowej w kościołach, polecając rozpowszechnianie klasycznej polifonii i chórowego śpiewu gregoriańskiego<sup>38</sup>. W następnym motu proprio (24 kwietnia 1904) polecił benedyktynom z Solesmes, by wydali gregoriańskie melodie pod kontrolą specjalnej komisji papieskiej, na czele której stał J. Pothier. To on określił zasadę, że melodie gregoriańskie mają się opierać na najstarszych rękopisach, uwzględniać całą tradycję i praktykę dawnej liturgii. Często wokół tego ambitnego planu bywały spory, ale udało się tę zasadę zastosować w wydawanych kolejno: *Kyriale* (1905), *Graduale* (1908) i *Antyphoniales* (1912)<sup>39</sup>. Dzięki poczynaniom Paula Jausionsa i Josepha Pothiera założona została szkoła paleografii muzycznej, dzięki której chorał gregoriański odzyskał swój dawny splendor<sup>40</sup>.

Guéranger, uznając w liturgii rzymskiej źródło i szczyt życia duchowego, przysporzył sobie jednak wielu wrogów. W 1843 roku 54 biskupów francu-

<sup>36</sup> Zob. tamże.

<sup>37</sup> Zob. Z. BERNAT, *Chorał gregoriański*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 223.

<sup>38</sup> Zob. R. TYRAŁA, *Aktualność odnowy muzyki liturgicznej przedstawionej w motu proprio św. Piusa X, papieża*, „Liturgia Sacra” 2 (2003), s. 395-396.

<sup>39</sup> Zob. M. BANASZAK, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, Warszawa 1991, s. 373-374.

<sup>40</sup> Zob. C. ROMANO, *Opactwa i klasztory Europy*, dz. cyt., s. 119.

szych podpisało list krytykujący reprezentowaną przez Solesmes ideę jedności liturgicznej z Rzymem. Na synodzie prowincjalnym odbywającym się w latach 1849-1850 wikariusz generalny Anger otrzymał owację, gdy mówił o mnichach, którzy „wznieśli stos pogrzebowy ze względu na kilka hymnów i antyfon”, a wikariusz generalny Paryża w 1852 roku publicznie czynił wyrzuty opatowi z Solesmes, że stał się przyczyną upadku liturgicznej chwały Kościoła francuskiego<sup>41</sup>. Sam Guéranger odnawiając liturgię nie miał zamiaru niczego niszczyć. Broniąc się, pisał, że *Institutions liturgiques* było atakowane przez ludzi, którym nie chciało się nawet ich czytać. Jego pragnieniem była taka liturgia rzymska, która będąc jednolita w strukturze mszy, brewiarza i kalendarza liturgicznego, dozwalałaby także na pewne akcenty lokalne<sup>42</sup>.

Francja została jednak zmuszona do bezwzględnego przyjęcia trydenckich ksiąg liturgicznych, co wielu łączyło tylko z działalnością opata z Solesmes i jego mnichów. Pius IX wystąpił zdecydowanie przeciw liturgiom neogallikańskim, upominając w tej kwestii wielu biskupów. O tragedii tej liturgicznej wojny wiele mówi list biskupa Tuluzy d'Astrosa, który w 1860 roku pisał do wiernych swojej diecezji, by przyjęli nowe reformy liturgiczne: „Oznajmiamy to wam, gdyż z powodu bulli papieskiej biskup nie ma żadnych praw w stosunku do spraw liturgicznych [...]. Niech wasza pełna szacunku uległość będzie synowską pokutą”<sup>43</sup>.

W II i III tomie *Institutions liturgiques* Guéranger poruszył sprawę sztuki religijnej, która powinna się rozwijać pod wpływem ducha liturgicznego. Tymczasem również w tej dziedzinie po XVI wieku zapanował chaos i pogaństwo. Przykładem takiej sztuki był dla niego choćby wybudowany na modelu antycznej świątyni paryski kościół *Saint Philippe-du-Roule*, który zaopatrzoneo w postać Boga jako Jupitera, Maryi jako Wenus, męczenników jako gladiatorów, świętych jako zakochane nimfy, a aniołów w formie kupidynów. Podobna ignorancja i zły smak widoczne były także w dekoracji ołtarzy. Guéranger postulował, by ta samowola się skończyła, by wszyscy zrozumieli, że wszystkie sztuki: architektura, malarstwo, rzeźba, muzyka są tylko na służbie liturgii<sup>44</sup>.

Dziełem które jeszcze bardziej ukazało związek życia chrześcijańskiego z liturgią był *Rok liturgiczny*, którego pierwszy tom wydany został w 1841 roku. Guéranger przedstawił w nim teologię roku liturgicznego, w świetle której liturgia jest nie tylko nieustannym uwielbieniem Boga, ale także powtórzeniem zbawczego planu, w którym Duch Święty żyjący i działający

<sup>41</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *Guéranger and variety in unity*, „Worship” 51 (1977), s. 378.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 379.

<sup>43</sup> R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, art. cyt., s. 24-25.

<sup>44</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The nineteenth century liturgical movement*, dz. cyt., s. 19.

w Kościele uswięca człowieka, prowadząc go na wyżyny świętości. „Tajemnice życia Chrystusowego rozważane dorocznie i w następstwie łaski Bożej wiernie towarzyszącej obrzędowi liturgicznemu prowadzą do tego, że wciela się w nas i wzrasta niepostrzeżenie nowy człowiek”. Liturgia roku liturgicznego jest więc dla chrześcijanina uwielbieniem „Ojca przez Syna w Duchu Świętym”<sup>45</sup>.

Dzieło to kładło pierwsze podwaliny pod duchowość liturgiczną oraz stanowiło inspirację i wzór dla wielu naśladowców (np. P. Parsch, R. Fudakowska), którzy kontynuowali rozpoczęte przez niego rozważania. Sam autor pragnął, by dzieło to służyło wiernym jako modlitewnik, który zabiera się na mszę, by prowadził do źródeł prawdziwej pobożności<sup>46</sup>.

Guéranger troszczył się również o wykształcenie liturgiczne kapłanów i wiernych. W programach seminaryjnych widział ogromne zaniedbania, a wręcz brak studiów liturgicznych. Wysunął propozycję programu takich studiów, ukazując ich doniosłość w całokształcie nauczania teologii. Podręcznikiem liturgiki miał być właśnie *Institutions liturgiques*. Na pierwszym miejscu w swoim programie umieścił historię ogólną liturgii, studium ksiąg liturgicznych, liturgię roku kościelnego, „ofiary chrześcijańską” oraz studium „czynności i funkcji liturgicznych”. Brał on także pod uwagę problemy związane z symboliką liturgiczną, prawem liturgicznym, autorytetem liturgii w nauczaniu prawd wiary oraz powiązaniem liturgii z dogmatem i moralnością. Choć nie dokończył swojego podręcznika (ukazały się trzy z pięciu zaplanowanych tomów), opata z Solesmes uznać należy za prekursora teologii liturgii<sup>47</sup>.

Studia liturgiczne były konieczne dla kapłanów także z tego powodu, by mogli oni wiernym nie znającym łaciny dać środki do bliższego zrozumienia tego, co przy ołtarzu czynią i mówią. Co więcej, to objaśnianie liturgii uznał on za obowiązek kapłanów, co na tamte czasy było poglądem rewolucyjnym<sup>48</sup>.

Kierując uwagę współbraci na studia biblijne i patrystyczne, chciał, by w swych poszukiwaniach dotarli do odkrycia tajemnicy liturgii. Podjął również próbę wprowadzenia własnego brewiarza opartego na najstarszych księgach z Cluny i innych ośrodków benedyktyńskich, ale spotkało się to z odmową Piusa IX (1858)<sup>49</sup>.

W samym Solesmes studia liturgiczne i patrystyczne stały na bardzo wysokim poziomie. Jednym z najbliższych współpracowników Guérangera był Pitra (późniejszy kardynał), któremu zawdzięczamy wydanie dwóch

---

<sup>45</sup> S. KOPEREK, *Dom Prosper Guéranger...*, art. cyt., s. 217.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 216-218.

<sup>47</sup> Zob. S. KOPEREK, *Teologia roku liturgicznego*, dz. cyt., s. 186-187.

<sup>48</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The People's Work: anti-Jansenist Prejudice...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>49</sup> Zob. S. KOPEREK, *Teologia roku liturgicznego*, dz. cyt., s. 213-216.

*Patrologii* Migne'a, ksiąg liturgicznych Kościoła greckiego i wielu innych prac naukowych<sup>50</sup>.

Choć o. Prosper był konserwatystą i obrońcą języka sakralnego w liturgii, dostrzegał jednak możliwość i pożytek z wprowadzenia języka ojczystego. Byłoby to według niego możliwe tylko pod tym warunkiem, że duszpasterze potrafiliby wprowadzić wiernych w sens i treść modlitw, znaków oraz gestów liturgicznych. Bał się, że choć język liturgii będzie zrozumiały, jej istota pozostanie ukryta<sup>51</sup>.

Działalność ośrodka w Solesmes ograniczała się jednak przede wszystkim do murów klasztornych i rzesze wiernych w niewielkim stopniu mogły skorzystać z odkrywanych na nowo skarbów liturgii. Oddziaływanie opactwa obejmowało w głównej mierze studentów, seminaria, klasztory, więc można tu mówić o jego elitarności. Prosper Guéranger organizował też rekolekcje zamknięte dla świeckich i duchownych<sup>52</sup>. W solesmeńskim opactwie życzliwie przyjmowano także polskich powstańców i emigrantów, np. B. Jasińskiego, H. Kajsiewicza, P. Semenkę i W. Kalinkę<sup>53</sup>. Do Solesmes przybyli także bracia Maur i Placyd Wolterowie. Ich celem było poznanie tutejszego sposobu życia zakonnego i przeszczepić go ewentualnie na grunt niemiecki do powstającego klasztoru w Beuron<sup>54</sup>.

Kiedy umarł Prosper Guéranger (30 stycznia 1875), widać było w Kościele tendencje odnowy, ale i zdecydowaną walkę z wszelkimi przejawami sekularyzacji (*Syllabus* Piusa IX, dekrety Soboru Watykańskiego I). W dniu 19 marca 1875 Pius IX ogłosił list apostolski *Apostolis viris*, w którym podkreślił, jak wiele Francja i Kościół zawdzięczają opatowi z Solesmes<sup>55</sup>. Benedyktynski klasztor stał się za jego czasów jakby chrześcijańską wyspą na rewolucyjnym morzu Francji. Tak zresztą widział to sam Guéranger, który dostrzegał podobieństwo między własnym wiekiem a światem św. Benedykta żyjącego w okresie chaosu społecznego i barbarzyńców. Wspólnota benedyktyńska była znów środkiem do ewangelizacji zsekularyzowanego świata poprzez apostołat liturgiczny. Międzynarodowy charakter monastycyzmu pozwolił mnichom roznieść program Guérangera po całym świecie<sup>56</sup>.

W czasach jego następców opactwo w Solesmes czekały ciężkie czasy. W roku 1880 mnisi musieli opuścić klasztor. Stało się tak na skutek anty-

---

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 219.

<sup>51</sup> Zob. S. KOPEREK, *Dom Prosper Guéranger...*, art. cyt., s. 219-220.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 217-218.

<sup>53</sup> Zob. S. KOPEREK, *Guéranger Prosper OSB*, art. cyt., s. 379.

<sup>54</sup> Zob. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989, s. 57.

<sup>55</sup> Zob. B. NEUNHEUSER, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., s. 196.

<sup>56</sup> Zob. R. W. FRANKLIN, *The People's Work: anti-Jansenist Prejudice...*, art. cyt., s. 65.

monastycznych dekretów z 29 marca 1880, które doprowadziły w praktyce do rozwiązania wszystkich domów zakonnych we Francji. Zakonnicy opuścili Solesmes w dniu 6 listopada 1880. Od tego czasu rozpoczął się okres powrotów i wygnań, który trwał przez następne cztery dekady. Zakonnicy powrócili na stałe do Solesmes dopiero w 1922 roku<sup>57</sup>.

Podczas tych trudnych lat wkład tej wspólnoty w ruch liturgiczny był ograniczony do wspomnianych już wyżej dyskusji o śpiewie gregoriańskim, ale i ta praca była historycznie ważna. Jednak trzeba nam zgodzić się z tymi autorami, którzy w Solesmes upatrują początków ruchu liturgicznego. To przecież właśnie tu wyłoniła się idea liturgicznego apostołatu niesiona następnie nieprzerwanie wewnątrz benedyktyńskich klasztorów w Beuron, Maredsous, Mont César czy Maria Laach.

Solesmes posiadało już wiele elementów, które będą charakterystyczne dla późniejszych ośrodków ruchu liturgicznego. Oprócz walki o zmianę rozumienia liturgii i jej miejsca w życiu Kościoła, było także przykładem pięknych celebracji liturgicznych, prowadzono w nim badania naukowe oraz zajmowano się działalnością wydawniczą.

Rezultaty działalności Prospera Guérangera i opactwa w Solesmes będą także widoczne w encyklice *Mediator Dei* Piusa XII (1947), Soborze Watykańskim II i wysiłkach wszystkich niebenedyktyńskich przedstawicieli ruchu liturgicznego. Nacisk na liturgię jako „serce” życia religijnego Kościoła właśnie tu, we francuskim opactwie św. Piotra w Solesmes miał swój początek.

Kraków

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI

## Summary

### **Abbey Solesmes – the first center of liturgical movement**

The nineteenth century liturgical movement was the work of the Benedictines. It was beginning from the monastery of Solesmes, where lived and worked the first abbot Prosper Guéranger (1805-1875). Monks of the Order of Saint Benedict rediscovered the significance of the mass liturgy as a source of renewal of the life and teaching of the Church. Guéranger was determined to create a new Christian institution for the time. On 11 July 1833 he started living the Benedictine life with six other monks. The papal letter of 1837 clearly stated that Solesmes was “to revive pure traditions of worship”. So Guéranger initiated liturgical renewal. He determined that the role of Solesmes would not be direct intervention in parishes but perfection of the rites and intellectual formation of the monks. They did it for all history of the abbey to give to the Christian people an example by perfect liturgical celebration, theological reflection, historical research and publications (the most famous Guéranger’s publications were *Institutions liturgiques* and *Liturgical Year*). Special place in this work was discussion over restoration of Gregorian chant.

---

<sup>57</sup> Zob. *History of the monastery* ([http://www.solesmes.com/anglais/history/hist\\_home.html](http://www.solesmes.com/anglais/history/hist_home.html), 30 kwietnia 2006).





KOMENTARZE · REFLEKSJE  
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---



Piotr Florencjan Szymański OFM

## Przedmiot nawrócenia w świetle wypowiedzi Ap 3, 3a

Określenie przedmiotu nawrócenia, tzn. odczytanie treści parenetycznej wezwania Chrystusa skierowanego względem wspólnoty w Sardes (Ap 3, 3a) jest celem niniejszego studium. Znajduje się ono pod koniec listu, którego zawartość nie sugeruje wprost, jaki wymiar życia chrześcijańskiego winni zmienić wierni tego kościoła. Wydaje się zatem zasadne pewne powiedzenie w tej kwestii.

Właściwą analizę poszczególnych terminów poprzedzą obserwacje literackie dotyczące samego tekstu (krytyka, kontekst, struktura i gatunek).

### Tekst: tłumaczenie, krytyka

Μνημόνευε οὖν πῶς ἔλθῃς καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον. („Pamiętaj więc, jak wiałeś i usłyszałeś, strzeż tego i nawróć się!”).

Krytyka tekstu 3, 3a zwraca uwagę na dwie alternatywne lekcje. Opuszczenia spójnika οὖν (⌘ 69. 2329 gig t sy<sup>ph</sup>; Prim) i frazy καὶ ἤκουσας καὶ τήρει (1006. 1841 M<sup>K</sup>) są zbyt słabo poświadczone, aby je uznać za oryginalne. W w. 3b zamieniano m.in. czasownik γρηγορήσης na μετανοήσης (⌘<sup>+</sup>; Prim) lub μετανοήσης μηδε γρηγορήσης (2050 t bo). Zamiany te wydają się być korektami stylistycznymi, przy czym ostatni wariant łączy poprzednie lekcje (*lectio conflata*).

### Kontekst

Jak wspomniano na wstępie, powyższy fragment znajduje się w liście do Kościoła w Sardes, a ściślej rzecz biorąc w korpusie tego pisma, który otwiera stwierdzenie οἶδα (3, 1b). Drugim stałym elementem tej części jest egzortacja partykularna, na którą wskazuje pierwszy czasownik w trybie rozkazującym (w. 2. 3a). W czterech listach, których wspólnoty zostały wezwane do nawrócenia (I, III, V, VII), można wyróżnić trzy generalne tematy, poruszane w ich korpusach: pochwałę, naganę i upomnienie ku

nawróceniu łącznie z groźbą sądu<sup>1</sup>. Poprzez analizę syntaktyczną F. Hahn<sup>2</sup> wyznaczył wszystkie charakterystyczne elementy owej konstrukcji: (1) rozpoznanie bieżącej sytuacji wspólnot, (2) krytyka postaw, którą trzy razy rozpoczyna charakterystyczne wyrażenie ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ (2, 4. 14. 20), (3) imperatyw nawrócenia w formie μετανόησον οὖν (2, 16), μνημόνευε οὖν (...) μετανόησον (2, 5; 3, 3) lub ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον (3, 19), (4) objawienie rozpoczynające się partykułą ἰδοῦ, funkcjonujące jako proklamacja sądu lub obietnicy zbawienia (2, 10. 22; 3, 9. 20), (5) trzy formy motywu *przyjścia* Chrystusa, który również zapowiada obietnicę zbawienia lub sądu: ἔρχομαι (2, 5. 16; 3, 11), ἦξω (2, 25; 3, 3), εἰσελεύσομαι (3, 20), (6) różne zalecenia odnośnie do spraw, których wspólnoty winny się wystrzeżać (2, 10; 3, 11).

W świetle powyższych powiązań kontekstu widać, że analizowany tekst (3, 3a) zawiera charakterystyczne sformułowanie w trybie rozkazującym μνημόνευε οὖν (...) μετανόησον (2, 5; 3, 3; por. 2, 16; 3, 19).

## Gatunek

Ta część pism, w której widnieje w. 3, 3a, zawiera najwięcej elementów zmiennych, co sprawia, że wokół określenia jej pochodzenia literackiego opinie są dość zróżnicowane<sup>3</sup>. Trudno zdecydowanie określić, czy autor dokładnie wzorował się na mowach lub listach prorockich, czy też kierował

<sup>1</sup> Por. D. W. HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1928, s. 37-38.

<sup>2</sup> Zob. F. HAHN, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, [w:] *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K. G. Kuhn zum 65 Geburtstag*, hrsg. von G. Jeremias, H.-W. Kuhn, H. Stegemann, Göttingen 1971, s. 370.

<sup>3</sup> Korpus pism rozpoczynający się od οἶδα może nawiązywać do: (1) dwóch rodzajów mowy prorockiej: parenetycznej nawrócenia (2, 4-5. 12-17. 18-29; 3, 1-6. 14-22) oraz zbawienia, która w czystej formie znajduje się w 2, 8-11 (U. B. MÜLLER, *Prophezie und Predict im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophezie*, Tübingen 1975, s. 47-104); (2) formy przymierza, stanowiąc część zwaną historycznym prologiem i napomnieniem (W. H. SHEA, *The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches*, „Andrews University Seminary Studies” 21 (1983), s. 71-84); (3) listów prorockich – słowo οἶδα niejednokrotnie używano jako wprowadzenia do korpusu listów, natomiast z tradycją prorocką łączy je zwłaszcza motto w 2, 23: „Ja jestem Ten, co przenika nerki i serca” (K. BERGER, *Apostelbrief und apostolische Rede: Zum Formular frühchristlicher Briefe*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 65 (1974), s. 213-214); (4) retoryki greckiej jako *narratio*: 2, 2-3. 9. 13-15. 19-21; 3, 1b. 8. 10. 15-18 i *propositio*: 2, 4-6. 10. 16. 22-25; 3, 2-4. 8-11. 19-20 (J. T. KIRBY, *The Rhetorical Situations of Revelation 1-3*, „New Testament Studies” 34 (1988), s. 197-207); (5) edyktów królewskich jako *narratio*: 2, 1-4. 6. 9. 13-15. 19-20; 3, 1b. 4. 8. 15 i *dispositio*: 2, 5-6. 10. 16. 22-25; 3, 2-4. 9-11. 16-20 (D. E. AUNE, *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*, „New Testament Studies” 36 (1990), s. 190-192).

się formą przymierza, retoryką grecką lub edyktem królewskim. Zapewne mógł korzystać z tych źródeł, lecz w rezultacie nadał tekstowi własną, oryginalną formę prorocstwa chrześcijańskiego, która posiada dwie partykularne cechy: (1) parenetyczny wstęp i (2) proklamację centralną.

Charakter parenetycznego wstępu posiadają opisy sytuacji w poszczególnych wspólnotach, następujące każdorazowo po formule οἰδα. Swoisty bilans moralny obejmuje klasyfikację pozytywną i negatywną wierzących i dotyczy zarówno przeszłości jak i teraźniejszości: (I) 2, 2-4. 6; (II) 2, 9; (III) 2, 13-15; (IV) 2, 19-20; (V) 3, 1b. 4ac; (VI) 3, 8ac. 10a; (VII) 3, 15-16a. 17.

Proklamacja centralna informuje o przyczynach napisania listów i posiada ścisły związek z wcześniejszą oceną sytuacji moralnej we wspólnotach. Wśród komentatorów spotyka się trzy określenia tych fragmentów: *propositio*, *dispositio* lub egzortacja partykularna. Wprawdzie nie rozpoczyna ich stała formuła, lecz najbardziej charakterystycznym ich elementem są czasowniki użyte w trybie rozkazującym, za pomocą których Chrystus obliguje każdą wspólnotę do określonych działań (2, 5. 10. 16. 25; 3, 2a. 3a. 11. 19). W przypadku czterech pism (I, II, III, V) czasowniki w imperatywie otwierają korpus (2, 5. 10. 16; 3, 2a), zaś w pozostałych (IV, VI, VII) zostały umieszczone przy końcu proklamacji centralnej (2, 25; 3, 11. 19). Najczęściej wierni są wprost wezwani do nawrócenia (2, 5. 16. 21 [2x]. 22; 3, 3. 19), a dwukrotnie nakaz jest skierowany do ich pamięci<sup>4</sup> (2, 5; 3, 3). Brak nawrócenia może spowodować przyście Jezusa jako eschatologicznego sędziego (2, 5b. 16; 3, 3b).

## Struktura

Werset 3, 3a składa się z dwóch zdań głównych wolitywnych, których orzeczenia są w trybie rozkazującym: „pamiętaj” i „nawróć się”. Podrzędne względem nich jest pytanie pośrednie o dwóch orzeczeniach, które rozpoczyna spójnik „jak”: „wziąłeś i usłyszałeś” oraz kolejne zdanie wolitywne „trzymaj” z przedmiotem domyślnym „to”. Widać z tego, że treść napomnienia najpierw skupia się wokół spraw z przeszłości, o których chrześcijanie muszą nadal pamiętać, czego konsekwencją jest zdecydowane wezwanie do nawrócenia. W świetle kontekstu poprzedzającego, przesłanie w. 3a uznano za fragment egzortacji partykularnej, którą otwiera czasownik „stań się czujny” (w. 2). Nakazy mają ścisły związek z *parenetycznym wstępem* dotyczącym oceny postaw wspólnoty (w. 1b). Taki charakter posiada fraza w w. 3a, którą można określić jako imperatyw etyczny.

---

<sup>4</sup> W pewnym stopniu można powiedzieć, że jest jakaś idealizacja przeszłości i nostalgia za minionym czasem, który odznaczał się większą gorliwością życia chrześcijańskiego.

## Imperatyw etyczny (w. 3a)

Jak już zauważono, ta część napomnienia pozostaje w bezpośrednim związku z oceną sytuacji Kościoła w Sardes (w. 1b). Chrystus najpierw odwołuje się do pamięci, a następnie wzywa do nawrócenia. Kluczowymi terminami frazy jest pięć czasowników: „pamiętaj”, „wziąłeś”, „usłyszałeś”, „strzeż tego” i „nawróć się”.

Czasownik *μνημόνευε* („przypomnij sobie”)<sup>5</sup> został użyty w analogicznym kontekście w 2, 5<sup>6</sup>. W obu przypadkach odnosi się do zasad moralnych i duchowych, akcentując ich niezmienność<sup>7</sup>. Zarówno w NT (Ef 2, 11; 1 Tes 2, 9; 2 P 3, 1), jak i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej i grecko-rzymskiej<sup>8</sup> pojawia się w parenetycznym kontekście. Zwykle autorzy starają się w ten sposób dodać odwagi w wypełnieniu zasad moralno-etycznych. Czasami posługiwano się nim w celu wyjaśnienia teologicznego jakiegoś wydarzenia zbawczego (Łk 1, 54. 72)<sup>9</sup>. W takim przypadku przywołanie wcześniejszych słów nie ograniczało się do zapamiętania ich w sensie procesu rozumowego, lecz łączyło się ze specyficznym przypomnieniem wyłaniającym się w późniejszym czasie za sprawą Ducha Świętego (Dz 11, 16)<sup>10</sup>.

W Ap 3, 3a przedmiot i proces przypomnienia precyzuje wyrażenie *πὺς εἴληφας καὶ ἤκουσας*<sup>11</sup> („jak wziąłeś i usłyszałeś”). Cała fraza może nawiązy-

<sup>5</sup> Często pojawia się w LXX jako tłumaczenie hebrajskiego *zakar*, natomiast u synoptyków występuje trzy razy u Mateusza oraz sześć razy u Łukasza (cztery razy w Dz). Za każdym razem jest w relacji do Boga lub Jezusa – por. J. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem - miejscem ukazywać się zmartwychwstałego Chrystusa* (Łk 24, 1-52), „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 1 (1974) nr 21, s. 52.

<sup>6</sup> W obu przypadkach zachodzi analogiczna forma stylistyczna, którą otwiera spójnik koordynujący *οὐν*, po którym występują dwa czasowniki poprzedzone spójnikiem *καὶ*.

<sup>7</sup> Czasownik ten w sposób emfaticzny wzywa do przypomnienia sobie tego, co Kościół otrzymał i usłyszał od początku – por. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, Dallas 1997, s. 147, 221 (Word Biblical Commentary, 52); E. Lohse, *Objawienie Świętego Jana*, Warszawa 1985, s. 43.

<sup>8</sup> Stosowne odniesienia w tym względzie zob. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, s. 147.

<sup>9</sup> Por. O. MICHEL, *μνημόνευμαι*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, ed. G. W. Bromiley, Michigan 1987, s. 676.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 677.

<sup>11</sup> W tym wypadku czasownik *εἴληφας* jest użyty w czasie perf. ind. act., natomiast *ἤκουσας* w czasie aoryst. Niektórzy sugerują, iż *ἤκουσας* posiada walor czasu perfectum (odnośnych autorów przytacza D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, s. 216), inni zaś argumentują, że jest dokładnie odwrotnie, gdyż w późniejszej grece perfectum utracił swój walor, stając się prostym czasem narracyjnym, podobnie jak aoryst. To stanowisko dodatkowo potwierdza fakt, iż w Ap 5, 7; 8, 5; 7, 14; 19, 3 występują czasowniki *εἴληφα* bądź *εἴρηκα*, które w wielu manuskryptach posiadają formę aorystu, co sugeruje, iż z powodu braku wyraźnego podwojenia argumentu, typowego dla czasu perfectum, traktowano je jako aoryst – w ten sposób M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical analysis of the Greek New Testament*, Rome 1981, s. 747; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, Rome 1990, § 289 (Scripta Pontificii Instituti Biblii, 114).

wać do apostołskiego depozytu wiary i odpowiedzialności za jego zachowanie (1 Tm 6, 20)<sup>12</sup>. Otwierając ją przysłówek  $\pi\omega\varsigma$  pełni funkcję pośredniego pytania i nie jest znaczeniowo jednoznaczny, gdyż w owym czasie posiadał funkcję zaimka względnego („że”) lub zachowywał znaczenie pierwotne („jak”)<sup>13</sup>. To sugeruje, że przedmiotem przypomnienia nie wydaje się być jedynie zawartość (depozyt) ewangelii, lecz początkowe wydarzenie będące punktem odniesienia (*topos* – por. 2, 5) związanym z przekazem wiary chrześcijanom Sardes<sup>14</sup>. Według Pierre’a Prigenta miało ono znamiona cudu, który zdecydował o zrozumieniu i przyjęciu ewangelii<sup>15</sup>. Autor utrzymuje, iż o cudownym charakterze nawrócenia informuje wybór czasowników następujących po przysłówku  $\pi\omega\varsigma$ . Chodzi najpierw o czasownik „otrzymałeś”, który w Ewangelii Janowej posiada dość liczne zastosowania<sup>16</sup>. Według Prigenta charakteryzuje on zachowanie człowieka w cudowny sposób przyjmującego ewangelię. Analogiczną myśl rozwija w stosunku do drugiego czasownika „usłyszałeś”, przytaczając Rz 10, 14nn; 1 Tes 2, 13 i fragment Ody Salomona 15, 3: „Od Niego otrzymałem oczy i zobaczyłem jego święty dzień. Otrzymałem oczy i usłyszałem jego prawdę”.

Warto zwrócić uwagę na kilka zależności kontekstu dalszego Ap 2-3 odnośnie do roli tytułów chrystologicznych oraz obietnic nagród dla zwycięzców i ich związków z korpusami pism. W tym względzie cenne informacje podaje D. Bach<sup>17</sup>, który zauważył, iż Kościoły wezwane do nawrócenia (I, III, V, VII) zawierają tytuły chrystologiczne wyrażające rolę Chrystusa króla i sędziego, natomiast Kościoły święte (II, IV, VI) posiadają tytuły określające Jego uniwersalną wieczność życia. Wspólnoty wezwane do nawrócenia korespondują z sakramentem chrztu świętego, natomiast Kościoły święte (II, IV i VI) powinny pogłębiać życie wewnętrzne,

---

<sup>12</sup> Por. F. SIEG, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1-3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym*, Warszawa 1985, s. 89.

<sup>13</sup> W tym miejscu P. PRIGENT (*L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento*, Roma, 1985, s. 124) przytacza opinię W. BAUERA (*Wörterbuch zum NT*, 2.a).

<sup>14</sup> Por. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, s. 221.

<sup>15</sup> Por. P. L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento, dz. cyt., s. 124.

<sup>16</sup> Wspomniane wyżej użycie czasownika w Ewangelii Janowej informuje o przyjęciu Słowa, któremu towarzyszy przekazanie władzy-mocy dziecięctwa Bożego tym wszystkim, którzy uwierzyli w imię Jezusa (J 1, 12). Chodzi również o przyjęcie świadectwa odnośnie do sądu świata ogłoszonego przez Jezusa w imię swojego Ojca (3, 11. 32-33; 12, 48). Brak akceptacji Jezusa jest równoznaczne z odrzuceniem Tego, który Go posłał (13, 20). Z tego względu Jezus modlił się za swoich uczniów (17, 8). Wydaje się, iż podkreślany przez P. PRIGENTA cudowny wymiar tego wydarzenia nie jest aż tak wyraźny w powyższych tekstach, choć zapewne istnieje, lecz można go przyjąć jako jeden z aspektów tych perykyp.

<sup>17</sup> Zob. D. BACH, *La structure au service de la prédication*, „Études Théologiques et Religieuses” 56 (1981), s. 294-305.

czego obrazem jest sakrament Eucharystii. W ten sposób liturgia chrztu i Eucharystii stanowi ważne podłoże interpretacyjne Ap 2-3. Innymi słowy: w pierwszym przypadku wierzący winni być wierni konsekwencjom sakramentu chrztu, zaś w drugim Eucharystii. Powyższe wnioski autor wyprowadza z analizy obietnic nagród dla zwycięzców, które według niego zawierają klucz interpretacyjny wszystkich listów<sup>18</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w Ap 2-3 dostrzega się wymiar liturgiczny i sakramentalny<sup>19</sup>. W liście do Kościoła w Sardes taki kontekst widnieje w związku ze słowami: „imię” (ww. 1. 4. 5a. 5b), „księga życia” (w. 5) i „białe szaty” (ww. 4-5).

Taką aluzję zawiera również analizowana fraza: „jak otrzymałeś i usłyszałeś”. To, co zostało wypowiedziane i przekazane w czasie liturgii chrztu świętego, a bliżej chodzi o słowo Boże, wymaga od wierzących Sardes posłuszeństwa i wprowadzenia w życie (por. Mt 13, 17). Właściwe słuchanie oznacza realizowanie orędzia Jezusa (por. Mt 7, 16. 24. 26) połączonego z żywą wiarą (por. Mt 8, 10; 9, 2). Trzeba jednak najpierw głosić Chrystusa, aby wiara była możliwa (por. Rz 10, 14). Nie wystarczy jednak samo słuchanie słów Jezusa, gdyż konieczne jest ciągłe przypomnianie Jego nauki i wcielanie jej w życie (por. Hbr 2, 1).

Czasownik τήρει („strzeż [tego]”)<sup>20</sup> występuje w trybie rozkazującym czasu teraźniejszego, czyli nakaz dotyczy aktualnego stanu, natomiast aoryst „nawróć się” sugeruje nakaz punktowy, jednostkowy. Całe wyrażenie jest przykładem częstej formy literackiej Apokalipsy zwanej *hysteron-proteron* („ostatni-pierwszy”), umieszczającej dwa elementy w odwrotnym porządku<sup>21</sup>. Wydaje się bowiem logiczne, iż „strzeżenie”, a dokładniej mówiąc „przestrzeganie” słów Chrystusa jest możliwe dzięki uprzedniemu nawróceniu. Samo wezwanie do przestrzegania wskazań Chrystusa prawdopodobnie odnosi się do nauczania katechetycznego związanego z realizacją przykazań w codziennym życiu chrześcijańskim (por. Mt 28, 20). W szerszym znaczeniu czasownik „strzec” oznacza: „zachowywać coś”, „stosować”, „ochraniać”,

---

<sup>18</sup> Obietnice nagród wyrażone w pismach I, III, V i VII posiadają raczej naturę materialną, natomiast umieszczone w II, IV i VI są bardziej duchowe (D. BACH, *La structure au service de la prédication*, art. cyt., s. 302).

<sup>19</sup> Na ten temat zob. P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964 (Cahiers Théologiques, 52).

<sup>20</sup> P. PRIGENT (*L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento*, dz. cyt., s. 125) podkreśla brak dopełnienia bliższego, które podobnie jak w przypadku przysłowka nie jest takie oczywiste (zob. przypis). Autor dodaje, iż w konfrontacji z licznym występowaniem tego czasownika w pismach Janowych, tylko w tym miejscu ukazuje się w formie absolutnej w znaczeniu „bądź wierny”.

<sup>21</sup> Analogiczne formy w Apokalipsie (3, 17; 5, 5; 6, 4; 10, 4. 9; 20, 4-5. 12-13; 22, 14) przytacza D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, s. 221.



„pilnować” (por. J 8, 51). Zachowanie przykazań Chrystusa gwarantuje trwanie w Nim i w Jego miłości (por. 14, 21; 15, 10). Winny być ochraniane wartości moralne wynikające z nauki Chrystusa (por. Ap 16, 15). Użycie czasu terażniejszego wskazuje na ciągłe, aktualne działanie.

Czasownik *μετανόησον* oznacza przemianę duchową obejmującą zarówno sposób myślenia, jak i dążenie woli (por. Mk 1, 15). Domaga się osobowego czynu całego człowieka, w którym porzuca on dotychczasowy, błędnie obrany kierunek własnej drogi życia (por. Dz 26, 20).

Z kontekstu listu nie wynika dokładnie, jakie było główne przewinienie chrześcijan Sardes wymagające nawrócenia. Jednak w świetle tytułu „siedem Duchów Boga” (3, 1) można suponować, że wierzący nie posiadali „w pełni” Ducha, ponieważ „splamili się” jakimś czynem powodującym śmierć duchową (w. 4). Dodatkowo obietnica nagrody skierowana do „zwycięzcy” tego Kościoła pokrywa się częściowo z obietnicą skierowaną do małej grupy chrześcijan<sup>22</sup> we wspólnocie (w. 4). Wspólnym elementem są „białe szaty” (w. 4). Można przyjąć, że dalsza część wspomnianej obietnicy nagrody, czyli wyznanie imienia zwycięzców przez Chrystusa w obecności Ojca (w. 5c) łączy się z głównym problemem członków tej wspólnoty, czyli utratą życiodajnego imienia doprowadzającą ich do śmierci (w. 1b). Motywem wspierającym tę zależność są wypowiediane słowa Chrystusa, mającego „siedem Duchów Boga” (w. 1a), które pokrywają się z wypowiedzią Ducha mówiącego do wszystkich Kościołów (w. 6)<sup>23</sup>. Kontekst sugeruje, że tym, co spowodowało „poplamienie szat” wierzących, a w konsekwencji doprowadziło do śmierci duchowej, było zaniedbanie świadectwa wspólnoty związanego z brakiem wyznawania imienia Jezusa w sposób publiczny (ww. 1b. 4). Warto w tym miejscu przytoczyć dosadne określenie W. Barclaya<sup>24</sup> zaznaczającego, iż treść tego listu jest ostrzeżeniem przed „szpamatycznym chrześcijaństwem”, gdyż wielu z nas przyznaje się do Chrystusa tylko w określonej, dogodnej dla nas chwili. Zatem, głównie ten grzech winien stać się przedmiotem nawrócenia w świetle Ap 3, 3a.

---

<sup>22</sup> Aluzja do tzw. reszty Izraela. Odnośnie do aluzji starotestamentalnych występujących w Ap 2-3 zob. F. P. SZYMAŃSKI, *Znaczenie historii zbawienia w Ap 2-3*, „Colloquia Theologica Adalbertina” 2 (2002) nr IV, s. 27-40.

<sup>23</sup> W liście zauważa się inkluzję między autoprezentacją Chrystusa: „to mówi Ten, co ma siedem Duchów Boga” (w. 1) i słowami refrenu: „co mówi Duch do Kościołów” (w. 6). Istotne jest zatem to, co się słyszy, czy wypowiediane słowa świadectwa są zgodne z tym, co mówi Chrystus i Duch.

<sup>24</sup> Por. W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, t. 1, Warszawa 1981, s. 152.

## Wnioski teologiczno-parenetyczne

Analiza egzegetyczna ujawniła ogromne bogactwo orędzia zbawczego tekstu Ap 3, 3a, które można ująć w kilku punktach:

(1) Sardes było miastem, które największy rozkwit przeżywało za panowania Krezusa, tj. w VI wieku przed Chrystusem. Ów złoty okres stał się początkiem jego upadku. Z powodu braku czujności mieszkańców zostało dwukrotnie zdobyte podstępem, najpierw przez Cyrusa, a potem przez Antiocha III<sup>25</sup>. Odtąd miasto żyło wspomnieniami dawnej świetności. Analogiczną sytuację można odnieść do chrześcijańskiej gminy, która wydawała się żywą wspólnotą, ale był to jedynie pozór. Brakowało w niej autentyczności życia z wiary, dlatego św. Jan chciał ją obudzić, wzywając do czujności. W tym względzie odwołał się do sakramentalnych korzeni wiary, na których została zbudowana wspólnota. Nieodzowne jest ciągłe wracanie pamięcią do tej chwili powołania. Byli w Sardes nieliczni wierni, którzy nie „splamili swoich szat”, i szczególnie do nich Chrystus się zwraca, licząc na to, że pociągną za sobą pozostałych<sup>26</sup>.

(2) Ap 3, 3a jest wołaniem o nawrócenie. Na określenie przemiany NT używa słowa στρέφω (odwracać, przemieniać, zmieniać), bądź μετάνοια (zastanawianie się po fakcie, zmiana, odwrócenie myśli)<sup>27</sup>. Nie chodzi jedynie o zmianę myślenia, lecz o proces duchowy dotyczący całego człowieka, dzięki któremu całkowicie zwraca się on ku Bogu. Obejmuje on ukształtowanie intelektu i woli<sup>28</sup>. Pokuta zewnętrzna jest istotnym jego elementem charakteryzującym się swoistym stylem życia, umożliwiającym postęp duchowy. Przemiana nie jest jednak jednoznaczna z aktami zewnętrznymi, gdyż one jej nie definiują. Jezus zdecydowanie piętnował utożsamianie nawrócenia z formami jego wyrazu (por. Mt 6, 16-18). Zdziałane przez Niego cuda winny być wystarczającym znakiem do nawrócenia i pokuty (por. 10, 13-15). Nie łączył jednak nieszczęść z grzechem (por. 13, 1-2)<sup>29</sup>. Jego apel był skierowany

---

<sup>25</sup> Bogate odniesienia historyczne do Ap 2-3 zebrał C. J. HEMER, *The Sardis Letter and the Croesus Tradition*, „New Testament Studies” 19 (1972-1973), s. 94-97; tenże, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield 1986 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 11).

<sup>26</sup> Por. A. TRONINA, *Apokalipsa orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, s. 127-130.

<sup>27</sup> Por. J. GIBLERT, P. GRELOT, *Pokuta – Nawrócenie*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. nac. X. Léon-Dufour, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 706.

<sup>28</sup> Por. J. M. BAKALARCZYK, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, „Colectanea Theologica” 2 (1999), s. 65-69.

<sup>29</sup> Por. A. SUSKI, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1977), s. 21.

również do sprawiedliwych (por. Łk 7, 36-50; 18, 9-13)<sup>30</sup>. Treścią Jego nawoływania było Królestwo Boże: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Decyzję zmiany życia zwykle poprzedzała łaska przebaczenia (por. Łk 4, 16-21).

W świetle powyższych obserwacji, nawrócenie według Ap 3, 3a jest wezwaniem wspólnoty do początków wiary: „Pamiętaj, jak wzięłeś i usłyszałeś” (3, 3; por. 2, 4), mających związek z sakramentem chrztu świętego. Musi ono znaleźć swój wyraz w odwróceniu się od występkę zaniechania „wyznawania” Jezusa (3, 5). Nagrodą dla wiernych chrześcijan będzie zrównanie ich godności z poziomem godności Chrystusa: „I wyznam imię jego przed moim Ojcem i Jego aniołami” (w. 5). W kontekście tego fragmentu można również poznać los tych chrześcijan, którzy nie odpowiedzą pozytywnie na wezwanie do nawrócenia.

(3) Wezwanie do czuwania zostało zawarte w wypowiedziach: „stań się czujnym” (3, 2) oraz „jeśli więc czuwać nie będziesz, przyjdę jak złodziej” (3, 3). Wiąże się z nawróceniem, lecz bardziej akcentuje stałe ukierunkowywanie postępowania na dobro i unikanie tego, co złe. Wszyscy wierzący Sardes są powołani do szczęścia wiecznego i każdy ma swoje imię wpisane do „księgi życia” (3, 5). Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że brak czujności może się skończyć skreśleniem z listy żyjących. W NT obraz „księgi życia” jest wolny od wszelkiego fatalizmu, lecz wyraża oczywistość i wyrazistość zbawienia gminy chrześcijańskiej, która wybrała życie w Jezusie Chrystusie i zakorzeniła się w łasce Bożej (por. 2 Tm 2, 19). Wezwanie do czuwania wiąże się z tym, że chrześcijanin może przez niewłaściwe życie stracić przywilej bycia zapisanym w „księdze życia”. Obietnica ta odnosi się do życia wiecznego z Bogiem, które rozpoczyna się w życiu doczesnym w sakramencie chrztu, a więc należy czuwać, „pilnować” tych łask, które zostały dane w momencie chrztu. Cała Apokalipsa osadzona jest w klimacie oczekiwania rychłego końca, w klimacie pewności, że koniec nadejdzie niebawem. Oznacza on przyjsię Pana, przyjsię na sąd ostateczny, który uwieńczony zostanie wiecznym królowaniem Boga<sup>31</sup>. Przyjsię Pana rozpocznie się od sądu nad wszelką nieprawością<sup>32</sup>. Teraźniejszość Kościoła jest sytuacją decyzji: „Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn człowieczy do niego wobec aniołów Bożych” (Łk 12, 8; por. Ap 3,

---

<sup>30</sup> Por. J. CZERSKI, *Kerygma o królestwie Bożym, jako wezwanie do nawrócenia*, [w:] *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcelowi w 65 rocznicę urodzin i 35-lecia pracy naukowej*, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 150.

<sup>31</sup> Por. M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 10, Warszawa 1992, s. 193.

<sup>32</sup> Por. S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 208.

5)<sup>33</sup>. Czujność w Sardes wiąże się z zapowiedzią nagrody dla zwycięzcy, którą będą białe szaty, pozostawienie imienia w księdze życia i wyznanie jego imienia przed Ojcem i aniołami (por. 3, 5)<sup>34</sup>. Nie ogranicza się tylko do jednostki, ale ci, którzy czuwają, mają pomóc pozostałym, aby mogli czuć: „umocnij resztę, która miała umrzeć, bo nie znalazłem twych czynów doskonałymi wobec mego Boga” (3, 2).

(4) Pareneza Ap 3, 3a jest niezwykle zasadnicza. Wymagania stawiane temu Kościołowi są wysokie i bezkompromisowe. Z treści listu wynika, że część chrześcijan żyje jak zwycięzcy, zaś pozostali stali się „martwi” i do nich jest skierowane wezwanie do nawrócenia. Istotny jest jednak fakt, że obietnica nagrody skierowana jest do wszystkich, choć większość musi się nawrócić<sup>35</sup>. Nagrodą będzie „biała szata” – symbol nawiązujący do obrzędu chrzcielnego i wyznania wiary<sup>36</sup>. Tę drogę rozpoczął Jezus w swoim życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Różne mogą być środki odnowienia człowieka, lecz może się ono jedynie dokonać przez moc Słowa i Ducha Bożego. Tego doświadcza się zwłaszcza w sakramentach chrztu i Eucharystii.

(5) W świetle Ap 3, 3 Chrystus jawi się jako Sędzia, który interesuje się życiem wspólnoty<sup>37</sup>. Nagana zwrócona do Kościoła w Sardes odnosi się również do wszystkich czytelników pisma. Poddając wspólnoty osądowi, Chrystus poddaje je pokutnemu oczyszczeniu. Jest to rozwijający się proces, który ma ukoronowanie w rozkazach „strzeż tego i nawróć się” (3, 3a). F. Sieg twierdzi, iż określenie „wobec mego Boga” (3, 2c) wskazuje najpierw na jedność Chrystusa uwielbionego z Bogiem Ojcem, następnie zaś rozpatrywane w kontekście całego wiersza, a także listu nasuwa myśl, że Chrystus-Zwycięzca, któremu Bóg Ojciec wszystko oddał, wykonuje swoją sędziowską władzę nad ludźmi w obliczu Najwyższej Instancji, czyli samego Boga Ojca. Kryterium Jego osądu jest zgodność z wolą Boga Ojca<sup>38</sup>.

Wronki

PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM

---

<sup>33</sup> Por. G. HIERZENBERGER, *Egzystencja eschatologiczna*, [w:] *Praktyczny Słownik Biblijny*, pod red. A. Grabner-Haidera, przekł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 300.

<sup>34</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 126 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 12).

<sup>35</sup> Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento*, dz. cyt., s. 128.

<sup>36</sup> Por. A. TRONINA, *Apokalipsa orędzie nadziei*, dz. cyt., s. 130.

<sup>37</sup> Por. D. MOLLAT, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, s. 56.

<sup>38</sup> Por. F. SIEG, *Listy do siedmiu Kościołów...*, dz. cyt., s. 89.

## Sommario

### **L'oggetto della conversione secondo Ap 3, 3a**

Il presente articolo è stato dedicato all'analisi del brano di Ap 3, 3a, per raccogliere il messaggio della conversione espresso in questo versetto.

I tre imperativi abbozzano il movimento completo di una vera conversione: “ricordati”, “osservalo”, “pentiti” (v. 3a). La storia della conversione viene accennata dai tempi degli altri verbi: il perfetto (*hai ricevuto*) che esprime la permanenza attuale di un avvenimento passato, poi l'aoristo (*ascoltasti*) che in via a un momento unico del passato. Dall'indagine del contesto della lettera risulta che suscritti verbi alludano al battesimo della comunità. La chiesa deve avere la stessa premura, la stessa sollecitudine, come Gesù, di predicare il suo nome per essere riconosciuta davanti al Padre (v. 5b).



Łukasz Niesiołowski-Spanò

## Jednak „dzieje starożytnej Palestyny”, czyli kilka uwag terminologicznych

Z wielkim zainteresowaniem przeczytałem artykuł księdza Juliana Warzechy<sup>1</sup> stanowiący komentarz do mojego tekstu na temat współczesnej polskiej historiografii starożytnej Palestyny<sup>2</sup>. Szczególną satysfakcję sprawiły mi te ustępy, w których autor wyrażał aprobatę dla moich stwierdzeń. Cieszy mnie, że pozostajemy zgodni w tak wielu merytorycznie kluczowych kwestiach dotyczących metody badawczej.

Z tonu artykułu księdza Warzechy można wywnioskować, że jest on optymistą w kwestii poziomu nauki polskiej i recepcji współczesnych nurtów badawczych w zakresie historiografii „biblijnego Izraela”. Ja deklarowałem się jako pesymista i w tej sprawie moje samopoczucie nadal nie ulega poprawie, choćby po lekturze artykułu Fabiana Tryla (*nota bene* historyka, a nie biblisty) opublikowanego na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”<sup>3</sup>. Właśnie dla tej przyczyny postanowiłem ponownie zabrać głos, gdyż – jak sądzę – nadal pozostają pewne niejasności, które warto uporządkować. Chodzi o terminologię.

Ksiądz Warzecha, pisząc o moim tekście, zauważa: „W tytule artykułu jednak mowa jest o dziejach Izraela, co – jak rozumiem – oznacza biblijnego Izraela. Autor na przemian mówi o historii Palestyny i tego właśnie biblijnego Izraela”<sup>4</sup>. Zacznę od bicia się w piersi: nie powinienem był używać w tytule swego tekstu słowa „Izrael”. Nie ma jednak racji ksiądz Warzecha pisząc, że na przemian używam określeń „Palestyna” i „biblijny Izrael”. Nazwa „Izrael” pojawia się w moim tekście jedynie raz (s. 87) i zapewne o ten właśnie jeden raz za dużo. Przedmiotem mojego zainteresowania była starożytna Palestyna, a nie Izrael, a tym mniej „biblijny Izrael”. A teraz wyjaśnienia.

---

<sup>1</sup> J. WARZECHA, *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò w odpowiedzi*, RBL 1 (2005), s. 63-65.

<sup>2</sup> Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, *Pisanie dziejów Izraela*, RBL 2 (2003), s. 85-91.

<sup>3</sup> F. TRYL, *Od Otniela do Saula. Początki państwowości izraelskiej*, RBL 1 (2005), s. 5-28.

<sup>4</sup> J. WARZECHA, *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej...*, art. cyt., s. 63.

Mamy do czynienia z kilkoma terminami, nie dość wyraźnie od siebie odróżnianymi. Są to zatem określenia terytoriów: „biblijny Izrael”, „starożytna Palestyna”, „Kanaan”, „Ziemia Święta”, „Ziemia Obiecana”, „Juda”, „Izrael”, a także zamieszkującej je ludności: „Żydzi”, „Hebrajczycy”, „Judejczycy”, „Izraelici”.

Stosowany przez księdza Warzechę termin „biblijny Izrael” wydaje mi się kłopotliwy z kilku powodów. Przede wszystkim, może wprowadzać pewną dwuznaczność, czy mianowicie chodzi o terytorium, tak jak używane jest to określenie w biblijnych księgach opisujących władztwo Dawida i Salomona, czy też o lud Izraela, a zatem wspólnotę ludzi, których łączy według Biblii pochodzenie, historia i religia? Na domiar złego określenie „biblijny Izrael” mogłoby być używane również na określenie patriarchy Jakuba. To on jest przecież Izraelem.

Nie jestem jednak entuzjastą stosowania terminu „biblijny Izrael” w historiografii dla innej przyczyny. Biblia to zbiór ksiąg. Mają one rozmaity charakter, tworzone były w różnym czasie i odmiennych warunkach. Istnieją różne kanony biblijne, a zatem różne są i same Bible. Skoro tak, to czy można mówić o jednym „biblijnym Izraelu”? A może „biblijny Izrael” Żydów, tworzony wyłącznie na podstawie kanonu żydowskiego, to byt odmienny od tego, jakim jest „biblijny Izrael” katolików lub protestantów?

Co opisuje termin „biblijny Izrael”? Czy jego znaczenie jest niezmiennie w czasie? Innymi słowy, czy można używać jednego terminu „biblijny Izrael”, pisząc o inwazji Ludów Morza i o działalności Apostołów? Czy „biblijny Izrael” w Księdze Ezechiela jest tym samym, czym w Księdze Rodzaju?

Określenia „Ziemia Święta” i „Ziemia Obiecana” nie przystają do tradycyjnej terminologii historiograficznej, gdyż są bardzo odległe od neutralnego zabarwienia, jakiego oczekiwaliśmy od naukowych terminów. Nie dla każdego owa ziemia jest przecież święta, a tym bardziej nie każdemu obiecana. Choć określenia te pojawiają się niekiedy w nauce<sup>5</sup>, są to jednak dość rzadkie wypadki.

Inne terminy: „Kanaan”, „starożytna Palestyna”, „Juda” i „Izrael” także mogą przysparzać kłopotów. Zarówno „Juda” jak i „Izrael” mają podwójne znaczenie, określają bowiem i bohatera Księgi Rodzaju, i państwo istniejące w pierwszej połowie I tysiąclecia p.n.e. na Bliskim Wschodzie. „Juda” to jednak nie tylko państwo ze stolicą w Jerozolimie, ale i plemię, którego dzieje obszernie relacjonuje literatura biblijna. Tożsamość imienia bohatera eponimicznego z politycznym bytem nie stanowi tu oczywiście kłopotu. Czy jednak można mówić o historii Izraela lub Judy w okresie, w którym

---

<sup>5</sup> Por. np. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. E. Stern, t. 1-4, Jerusalem-New York-London 1993.



państwa te nie istniały? Abstrahując tu od daty wyznaczającej początek owych państw, poważne pytanie budzi próba opisu dziejów okolic Samarii po 722 r. p.n.e. lub Jerozolimy po roku 586 p.n.e. Po tych datach nigdy więcej w starożytności nie spotkamy już politycznych tworców o nazwach Izrael i Juda. Czy zatem dzieje Izraela to jedynie dzieje państwa istniejącego w latach 1000-722 p.n.e.?

Pozostałe dwa określenia dotyczą wyłącznie położenia geograficznego. Zarówno „Kanaan” jak i „Palestyna” już w tekstach starożytnych stosowano na określenie pewnego obszaru. W stosunku do poprzednich terminów te dwa wydają się stosowniejsze do opisu dziejów omawianego regionu. Żaden z nich jednak nie jest idealny. „Kanaan” (za tym terminem optuje ksiądz Warzecha<sup>6</sup>) to określenie stosowane zarówno w Biblii, jak i w innych źródłach starożytnych (egipskich, fenickich, akadyjskich)<sup>7</sup>, ale dla autorów biblijnych „Kanaan” to wrogi obszar, który należało podporządkować, a ludność wytepić. Określenie „kananejski” staje się w Biblii synonimem opozycji wobec tego co hebrajskie i jahwistyczne. Ponadto termin „Kanaan” (*kn'n*) stosowany był m.in. przez Fenicjan na określenie ich rodzimego terytorium, a zatem tego, co my zwykliśmy nazywać Fenicją. Czy zatem „Kanaan” to na pewno ta nazwa, której należałoby używać przy opisywaniu dziejów Hebrajczyków? Jak ponadto brzmiałaby ona w kontekście realiów hellenistycznych lub rzymskich? Jezus wędrujący z uczniami po osadach Kanaanu?

Na koniec „Palestyna”. Termin ten również może budzić wątpliwości. Po pierwsze, z uwagi na obecną sytuację polityczną w regionie. Nazwą „Palestyna” określamy bowiem terytoria zamieszkiwane i zarządzane przez Palestyńczyków w opozycji do państwa Izrael zamieszkiwanego i rządzonego przez Izraelczyków. Po drugie, nazwa „Palestyna” pojawiająca się po raz pierwszy u Herodota (III, 91), wywodzi się od nazwy Filistyńców pozostających – jak stwierdza się w Biblii – w niemal ustawicznym konflikcie z Hebrajczykami. Nazwa ta stała się później obowiązującym określeniem prowincji rzymskiej, co również wprowadzać może pewne zamieszanie.

Pomimo tych wątpliwości właśnie termin „Palestyna”, a lepiej „starożytna Palestyna” wydaje się najbardziej odpowiedni przy historycznym opisie przeszłości regionu i ludów go zamieszkujących. Argument kwantytatywny, dotyczący upowszechnienia tego właśnie terminu w pracach historyków starożytnego Bliskiego Wschodu, nie jest oczywiście decydujący, choć dążenie do ujednoczenia terminologii byłoby uzasadnione. Rozstrzygające wydają się trzy przesłanki. Po pierwsze, termin „Palestyna” pochodzi

<sup>6</sup> Por. J. WARZECHA, *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej...*, art. cyt., s. 63.

<sup>7</sup> P. C. SCHMITZ, *Canaan (place)*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, ed. in chief D. N. Freedman, New York 1997.

z zewnątrz opisywanego bytu, będąc tym samym mniej uwikłany w ukryte znaczenia i ideologiczne niuanse. Po drugie, jest precyzyjnie geograficzny. W starożytności nigdy nie opisywał żadnego ludu ani niepodległego państwa, a jedynie określał obszar rozciągający się między Fenicją a Egiptem. Po trzecie wreszcie, nie ma kłopotów ze stosowaniem tego terminu jako nazwy geograficznej zarówno dla opisu rzeczywistości w epoce listów z Tell Amarna, jak i w czasach św. Hieronima.

A może nie historia miejsca, lecz historia ludzi? Może należałoby się pokusić o ukucie terminów dla historiografii wywodzących się z etnonimów? Czy można, analogicznie do sytuacji starożytnej Grecji<sup>8</sup>, mówić o dziejach jakiegoś konkretnego ludu?

„Izraelici” (Ἰσραηλιῖται) i „Żydzi” (Ἰουδαῖοι) to terminy pojawiające się między innymi w Nowym Testamencie. Pierwsze z tych słów w oczywisty sposób pochodzi od biblijnego pojęcia Izraela, jako wspólnoty złączonej początkowo nie tyle jednolitą przynależnością etniczną, ile wspólną religią. Z czasem (w epoce hellenistycznej i rzymskiej) wyróżnikiem owej wspólnotowości w ramach terminu „Izraelici” coraz bardziej stawało się etniczne pochodzenie. Termin ten wyrasta jednak nie ze wspólnego doświadczenia lub historii, lecz z pewnego postulatów czy ideologicznego planu stworzenia jedności na gruncie wielości. Nie są to przecież potomkowie mieszkańców wielkiego państwa Dawida, w którego istnienie, a przynajmniej wielkość coraz częściej się wątpi. Tym bardziej nie są to potomkowie Izraela błędzącego przez czterdzieści lat po pustyni. Izraelici czasów Nowego Testamentu to wspólnota religijno-etniczna zbudowana nie na wspólnej kulturze, historii czy wspólnym państwie, lecz na fundamencie, jakim była Biblia. Jako taki, termin ten jest wybitnie ideologiczny i to w takim samym stopniu, jak zideologizowane jest jego źródło.

Innego rodzaju kłopot dotyczy terminu „Żydzi”. Pochodzi on bowiem od nazw geograficzno-politycznych. Hebrajski termin *j<sup>h</sup>hûdî* pochodzi od nazwy perskiej prowincji *j<sup>h</sup>hûd* (por. Ezd 7, 14). Grecki termin – jak się wydaje – powstał na analogicznej zasadzie, mając za źródłosłów nazwę „Juda”. Skoro tak, to czy można mówić o „Żydach” w okresach poprzedzających istnienie prowincji *j<sup>h</sup>hûd* albo w odniesieniu do obszarów niewchodzących w skład tejże prowincji? Na domiar złego sam termin „Żydzi” już w tekstach starożytnych nie zawsze jest precyzyjnie zdefiniowany. Passus z Józefa Flawiusza wystarczy tu za przykład:

---

<sup>8</sup> Zob. B. BRAVO, E. WIPSZYCKA, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988, t. 3, Warszawa 1992; Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997; tegoż, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999.

„Zdobył także Hirkan miasta idumejskie: Adorę i Marisę, a ugiąwszy pod swoją władzę wszystkich Idumejczyków, pozwolił im zostać w tym kraju, pod warunkiem jednak, że poddadzą się obrzezaniu i będą żyli według praw żydowskich. Ci, skłonieni umiłowaniem ziemi ojczystej, poddali się obrzezaniu i pod każdym względem dostosowali swoje życie do obyczajów żydowskich. I od owego czasu byli już zawsze Żydami”<sup>9</sup>.

„Żydzi” zdefiniowani według tego ustępu to wszyscy obrzezani, przestrzegający praw żydowskich, czyli zapewne religijnego prawa biblijnego. Kogo zatem dotyczyłaby historia Żydów w starożytności, gdyby za punkt wyjścia przyjąć taką definicję?

Podobnie jak w kwestii „biblijnego Izraela”, różnię się w poglądach od księdza Warzechy, który stosuje termin „Izraelici” w opozycji np. do Filistynów<sup>10</sup>. Jak rozumiem, ma na myśli „Lud Wybrany”, wspólnotę wiernych jahwistów, a nie mieszkańców północnego królestwa. Jeśli tak, to ten arbitralny wybór wzbudza mój niepokój. Mamy tu przecież do czynienia z użyciem terminu czysto ideologicznego. Mowa przecież o Izraelu stworzonym na piśmie, rękami propagatorów jahwizmu, a później judaizmu. Nigdy w istocie w tzw. czasach biblijnych nie istniał jeden, homogeniczny Lud Boży. W pierwszej połowie I tysiąclecia p.n.e. jahwiści koegzystowali z czcicielami Baala, monoteizm nie był ponadto jedyną formą jahwizmu (jeżeli w ogóle istniał już w powszechnej religijności prywatnej, a nie jedynie w tekstach profetycznych i teologicznych). Oczywiście jest, że nie można mówić wówczas, ale i jeszcze długo później, o jednolitości etnicznej. Izrael to umowna etykieta dla pewnej wyimaginowanej lub postulowanej wspólnoty, której granice musiały być dość płynne. Choćby Samarytanie – przecież nazywali się również Izraelem. Po czym zatem rozpoznać członka wspólnoty Izraela w X albo III wieku p.n.e.? Jeśli nie sposób wskazać jednolitej formuły definiującej ową wspólnotę (jako byt rzeczywisty, a nie jedynie pobożny postulat lub marzenie autorów biblijnych), to jednocześnie należałoby przyznać, że nie ma jednego Izraela. Skoro tak, to co opisuje ów termin?

Nie chciałbym być tu jednak źle zrozumiany. Choć powyższe dywagacje mogą trącić postmodernistycznym zwątpieniem i wydawać się dzieleniem włosa na czworo, to mamy w istocie do czynienia z kluczową kwestią dotyczącą terminologii badawczej. Wszystkie stosowane przez nas terminy pociągają za sobą szereg dodatkowych konotacji związanych choćby z aluzjami

---

<sup>9</sup> J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993, 13, 257-258.

<sup>10</sup> Por. J. WARZECHA, *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej...*, art. cyt., s. 65.

i paralelnymi znaczeniami<sup>11</sup>. Dlatego terminy w rodzaju „Lud Boży” dla określenia mieszkańców starożytnej Palestyny w X wieku p.n.e. wydają się rażąco nieodpowiednie. Termin „Izraelici”, jeśli nie stosowany jedynie jako określenie mieszkańców północnego królestwa, zawiera w sobie ideologiczną skazę fikcyjności. Czy kiedyś, przed ukształtowaniem się judaizmu opartego na Torze, istniała w istocie grupa ludzi określająca się tym terminem? A jeśli tak, to jakie były kryteria przynależności do owej grupy?

Obawiam się, że z punktu widzenia metody, błędem jest używanie terminu, który występuje powszechnie w najbogatszym ze źródeł stosowanych przy rekonstrukcji dziejów starożytnej Palestyny, czyli Biblii. Postulować należałoby chyba posługiwanie się terminem bliższym neutralności ideologicznej. Z tej właśnie przyczyny sędzę, że przy opisywaniu całej ludności starożytnej Palestyny, którą łączyła wiara w Jahwe, lepszym terminem niż „Izraelici” jest termin „Hebrajczycy”. Oczywiście i wobec tego pojęcia istnieją liczne zastrzeżenia, lecz sędzę, że jest ono znacznie mniej obciążone bagażem znaczeń obecnych w terminach „Lud Izraela”, „Naród Wybrany” czy „Izraelici”.

Pisząc dzieje ludności zamieszkującej Palestynę w starożytności, jak sędzę, zrzęcniej jest mówić o dziejach starożytnej Palestyny, niż wymieniać różne grupy ludności ją zamieszkujące. W innym wypadku, by zawrzeć całość materii, w tytule monografii obejmującej okres np. od epoki listów z Tell el-Amarna do drugiego powstania żydowskiego należałoby wymienić kilkanaście nazw ludów.

Ksiądz Julian Warzecha twierdzi, że pisząc swój tekst wyważam otwarte drzwi czy strzelam kulą w płot<sup>12</sup> oraz że nie ma tam prawie nic nowego<sup>13</sup>. Nie wiem zbyt wiele o strzelaniu, lecz zgadzam się najzupełniej z tym, że zarówno w poprzednim artykule, jak i tutaj nie jestem nowatorem ani odkrywcą niczego nieznanego<sup>14</sup>. Niemniej jednak sędzę, że przedstawienie powyższych rozważań może przyczynić się do ożywienia dyskusji na tematy związane z terminologią naszych badań.

Wyjaśnienia wymaga jeszcze jedna opinia księdza Warzechy: „[Bibliści] koncentrują się też głównie na teologii, nad czym autor – oczywiście, że nie-

---

<sup>11</sup> Zastanawiające jest w tym kontekście, że historycy piszący o dziejach Polski nie dają swoim opracowaniom tytułów w rodzaju: „Historia Polaków”, „Historia Chrześcijan”, „Historia Sarmatów” lub „Historia Lechitów”.

<sup>12</sup> Por. J. WARZECHA, *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej...*, art. cyt., s. 64.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 65.

<sup>14</sup> Por. P. R. DAVIES, *In search of 'Ancient Israel'*, Sheffield 1992 (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series, 148); K. W. WHITELAM, *Invention of Ancient Israel. The silencing of Palestinian history*, London-New York 1996.

słusznie – ubolewa”<sup>15</sup>. Nie ubolewam nad faktem, że bibliści zajmują się Biblią głównie z teologicznego punktu widzenia. Jest to fakt, który przytoczyłem jako jedną z głównych przyczyn słabości polskiej historiografii starożytnego Bliskiego Wschodu oraz starożytnej Palestyny w szczególności. Chciałbym – dla dobra rozwoju myśli w Polsce – by teologia kwitła, podobnie jak szereg innych nauk. Ograniczone zainteresowanie studiami nad Biblią jako dziełem literackim czy jako źródłem historycznym, a w efekcie słabość historiografii starożytnej Palestyny, jest jednak wynikiem między innymi koncentrowania się badaczy przede wszystkim na teologii, a nie na innych dziedzinach wiedzy. Trudno tu ubolewać, bo nie widzę powodu, dla którego historia, literaturoznawstwo czy antropologia miałyby być stawiane ponad teologię. Miałem w zamiarze jedynie stwierdzenie faktu, podobnie jak w wypadku innego argumentu dotyczącego historycznych uwarunkowań badań naukowych w epoce PRL.

Warszawa

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

---

<sup>15</sup> J. WARZECHA, *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej...*, art. cyt., s. 63. *Nota bene*, zwróciło moją uwagę stosowanie przez księdza Warzechę pierwszej osoby liczby mnogiej przy przedstawianiu własnych poglądów. Jeśli – jak rozumiem – oznacza to całą wspólnotę biblistów (polskich?), to dziwi nieco ich jednomyślność.



ks. Peter Caban

## Szafarz zwyczajny i nadzwyczajny w posłudze sakramentu Eucharystii

Celem niniejszego, krótkiego opracowania jest przedstawienie kształtowania się posługi szafarzy Eucharystii w ciągu całej historii Kościoła do dzisiaj, biorąc również pod uwagę aktualne dokumenty Kościoła o tej problematyce. Praca ta ma być przejrzystym podsumowaniem historii oraz współczesnych reguł dotyczących zwyczajnych i nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii.

Na Słowacji istnieje wiele parafii, w których pełnią posługę zwyczajni i nadzwyczajni szafarze Eucharystii, to znaczy, że komunie świętą przyjmujemy od osoby duchownej lub wyznaczonej osoby świeckiej, która otrzymała posługę akolity.

Artykuł 8 *Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*<sup>1</sup> stanowi, iż nadzwyczajny szafarz Eucharystii wyznaczany jest po to, by zaspokoić potrzeby wiernych przy braku dostatecznej liczby prezbiterów. Na początku warto podkreślić, że kwestia zwyczajnego i nadzwyczajnego szafarza Eucharystii jest syntezą wielorakich aspektów – liturgicznego, duszpasterskiego oraz prawnego.

Skąd pochodzi słowo nadzwyczajny szafarz Eucharystii? Na gruncie języka łacińskiego słowo „minister”<sup>2</sup> oznacza osobę wykonującą jakiś urząd w zastępstwie, która swoją funkcję sprawuje w imieniu osoby, która go do tego upoważniła<sup>3</sup>. Dziś słowo „minister” używamy, obejmując zasadniczo trzy dziedziny życia<sup>4</sup>: teologię, dyplomację i politykę.

Według święceń wyodrębnia się:

- *minister consecratus* – osoba konsekrowana, wyświęcona, duchowny;
- *minister non consecratus* – osoba niewyświęcona, akolita świecki.

Prawo kanoniczne rozróżnia:

---

<sup>1</sup> *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* (15 sierpnia 1997).

<sup>2</sup> *minus* – mniej; *minister* – pomocnik, służący, wspomagający, pośrednik.

<sup>3</sup> Por. przyrostek *-iter* w znaczeniu komparatywnym.

<sup>4</sup> Por. R. BRITKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, „Bulletin SSKP. Spišská Kapitula” 1999, s. 42.

– *minister ordinarius* – osoba celebrująca Eucharystię, do której należy to działanie z urzędu;

– *minister extraordinarius* – osoba niemogąca celebrować Eucharystii, nie posiadająca święceń, ale będąca nadzwyczajnym szafarzem tego sakramentu, do którego należy to działanie z konieczności albo na podstawie upoważnienia.

W aspekcie dogmatycznym mówimy o:

– *minister primarius* – pierwszorzędny celebrujący (Chrystus);

– *minister secundarius* – drugorzędny celebrujący (człowiek).

W pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa normalną była praktyka udzielania komunii świętej sobie nawzajem przez osoby, które nie posiadały święceń<sup>5</sup>. Wiązało się to z brakiem prezbiterów i prześladowaniami. Z dzieł Tertuliana<sup>6</sup> i Orygenesa<sup>7</sup> można wywnioskować, że w tych czasach wierni świeccy zabierali i przechowywali Eucharystię w domu<sup>8</sup>.

Dzięki Tertulianowi wiemy, że komunię świętą udzielano podczas liturgii również pod postacią wina – celebrans rozdawał Ciało Chrystusa, diakon zaś podawał wiernym do spożycia Krew Pańską<sup>9</sup>. Justyn w swej *Apologii* podaje nam kompleksowy opis liturgii mszy świętej. Jego relacja dotyczy zwłaszcza Rzymu, chociaż jest możliwe, że dotyczy również terenów wschodnich<sup>10</sup>.

Już pierwszy powszechny sobór w Nicei w roku 325 w kanonie 18 o udzielaniu komunii świętej zakazuje diakonom udzielania jej kapłanom<sup>11</sup>. Papież

<sup>5</sup> Por. M. BASILIUS, *Epistula 93 ad Ceaseriam patriciam*, s. 32, 483<sup>o</sup>; CYPRIANUS, *De lapsis*, c. 26: PL 4, 486.

<sup>6</sup> Por. TERTULIANUS, *Ad uxorem* 2, 1: PL 1, 1296.

<sup>7</sup> Por. ORIGENES, *In Exodum* 13, 3: PG 12, 39.

<sup>8</sup> Wspomina o tym Hipolit, upominając: „Omnis autem festinet ut non infidelis gustet de Eucharistia aut sorix aut animal aliud, aut nequid cadeat et perat de eo. Corpus enim est Christi edendum creditibus et non contemnendum” – por. *Traditio apostolica*, cap. 7. Pewne jest, że ten zarzut skierowany był do świeckich, którzy po obrzędach zawijali do białego płótna kilka partykuł, a Eucharystię zabierali do domu w bezpieczne miejsce. W Konstantynopolu ta tradycja była jeszcze żywa w czasach Jana Chryzostoma w V wieku – por. R. BRŹKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 45-46.

<sup>9</sup> Por. TERTULIANUS, *De corona* 3: PL 2, 79-80.

<sup>10</sup> W związku z rozdawaniem komunii świętej św. Justyn pisze: „et eorum, in quibus gratiae actae sunt, distributio fit ex communicatio unicuique praesentium, et absentibus per diaconos mittitur” – por. *Apologia* I, 67: PG 6, 430. Zadaniem diakona było więc przynosić Eucharystię ludziom nieobecny na liturgii. Również akolici mogli to czynić, lecz nie mogli rozdawać komunii podczas mszy świętej – por. *Martyrologium Usuardi monachi*: PL 124, 366; R. BRŹKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 46.

<sup>11</sup> „Provenit ad sanctum magnumque concilium, quod in quibusdam locis et civitatibus presbyteris gratiam sacrae communionis diaconi porrigant. Quod nec regula nec consuetudo permittit, ut ab his qui protestatem non habent offerendi illi qui offerunt Christi corpus accipiant” – por. CONCILIUM NICAENUM 1, can. 18: *De privilegiis presbyterorum*, [w:] *Concilium*



Gelazy I (492-496) zarządził, że diakoni mogą rozdawać komunię świętą tylko przy nieobecności papieża lub prezbiterów<sup>12</sup>. Sobór w Kartaginie (398) uściśla, że diakoni mogą podawać komunię świętą tylko za pozwoleniem prezbitera<sup>13</sup>. Dokumenty soborów średniowiecznych świadczą o tym, że często pozostawiano Przenajświętszy Sakrament wiernym, zwłaszcza kobietom, do jego uczczenia. Sobór w Reims surowo krytykuje taką praktykę<sup>14</sup>. Sobory prowincjonalne w Rouen (650), Aix-la-Chappelle (816) oraz w Paryżu (829) zajęły podobne stanowisko. Sobór w Paryżu nadmieniał o tradycji, w której uroczyście ubrane kobiety rozdawały Eucharystię<sup>15</sup>.

Sobór Trydencki (1545-1563) podkreśla, że tradycyjnym sposobem udzielania Eucharystii jest ten, gdy wierni ją przyjmują od kapłanów, a kapłani udzielają jej sobie sami<sup>16</sup>.

W starym Kodeksie z roku 1917 wyodrębniano publicznego (*publicus*) oraz prywatnego (*privatus*) szafarza Eucharystii. Według tego zapisu zwyczajnym szafarzem był tylko prezbiter oraz biskup, diakona uważano za szafarza nadzwyczajnego<sup>17</sup>.

---

*Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991 s. 14; R. BRŦKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 46.

<sup>12</sup> „Diaconi sacri Corporis praerogationem sub conspectu pontificis seu presbyteri ius non habeant exercendi, nisi his absentibus“ – por. GELASIUS, *Ad Episcopos per Lucaniam*, c. 13, D 93.

<sup>13</sup> „Praesente presbytero diaconus Eucharistiam Corporis Christi populo, si necessitas cogat, iussus eroget“.

<sup>14</sup> „Peruenit ad notitiam nostram, quod quidam presbyteri in tantum paruipendant diuina misteria, ut laico aut feminae sacrum corpus Domini tradant ad deferendum infirmis, et quibus prohibetur, ne sacratum ingredientur, nec ad altare appropinquent, illis sancta sanctorum committuntur. Quod quam sit horribile quamque detestabile, omnium religiosum amimaduere prudentia. Igitur interdictum per omnia sinodus, ne talis temeraria presumptio ulterius fiat, sed omnimodis presbyter per semetipsum infirmum communicet. Quod si aliter fecerit, gradus suo periculo subiacebit“ – cyt. za R. BRŦKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 47.

<sup>15</sup> R. BRŦKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 47.

<sup>16</sup> „In sacramentali autem sumptione semper in ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent, sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent, qui mos tanquam ex traditione apostolica descendes jure ac merito retineri debet“ – por. CONCILIUM TRIDENTINUM, *Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento*, sessio XIII, cap. VIII.

<sup>17</sup> Por. *Codex Iuris Canonici* (1917), can. 845. Komisja „de Sacramentis“ jeszcze przed reformą niższych święceń poprawiła „stary“ kanon 845 kodeksu z roku 1917: „Minister sacrae communionis determinatur: ordinarius minister est sacerdos et diaconus, extraordinarius est alius christifidelis, sive clericus sive etiam laicus, in casibus vero necessitatis pastoralis tantum et servatis loci Ordinarii praescripti“ – por. „Communicationes“ 4 (1972), s. 53. Paweł IV motu proprio *Ministeria quaedam* zdecydował, że również akolity należy zaliczyć do nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii, który może ją rozdawać zawsze, kiedy „ministri“, o których mówi kan. 845 kodeksu z 1917 roku, są nieobecni albo przeszkadza im w tym choroba, późny wiek lub obowiązki duszpasterskie. Akolici są uprawnieni do rozdawania

Sakrament Eucharystii znajduje się w kontekście dwóch działań sakramentalnych. Posługując się terminologią scholastyczną, Eucharystię możemy rozumieć jako *sacramentum in fieri* (moment konsekracji – prezbiter, biskup) i jako *sacramentum in facto esse* (jako trwały sakrament w swej istocie). Wnioskiem z tego jest dwojaki rozumienie szafarza Eucharystii – pierwsze, jako osobę, która sprawuje ofiarę Chrystusa; drugie, jako osobę, która rozdaje komunie świętą.

Współcześnie wyróżniamy:

– zwyczajnego szafarza Eucharystii: może nim być diakon, prezbiter, biskup (a więc osoba duchowna);

– nadzwyczajnego szafarza Eucharystii: może nim być akolita – mężczyzna, który otrzymał taką posługę przez dekret biskupa<sup>18</sup> lub inny nadzwyczajny szafarz rozdający zgodnie z kan. 230 (mężczyzna lub kobieta według upoważnienia).

Nazwa „akolita”<sup>19</sup> prawdopodobnie pochodzi ze środowiska greckiego. W Nowym Testamencie uzyskała przerośnięte znaczenie „naśladować Chrystusa”. W przeszłości aż do roku 1972 akolitat był jednym z niższych stopni święceń, które papież Paweł VI przekształcił w posługi. Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1983 stanowi, że posługę akolity może otrzymać wyłącznie wierny płci męskiej (*vir laicus*<sup>20</sup>) na bazie upoważnienia

---

Eucharystii w sytuacji, kiedy liczba wiernych przystępujących do komunii jest tak wielka, że liturgia za bardzo by się przedłużyła (por. nr 6).

<sup>18</sup> 23 stycznia 1973 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w dziele *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza mszą świętą*, 17, ustanowiła, że ogólny termin „nadzwyczajny szafarz” oznacza: (1) akolitę, (2) innego nadzwyczajnego akolitę. Ta sama kongregacja wprowadziła obrzęd jednorazowego błogosławieństwa wiernego do rozdawania komunii świętej przez biskupa lub kapłana: „Benedicat † te Dominus ad Corpus Christi fratribus tuis nunc ministrandum”.

Por. *Notitiae* č. 9, 1973, s. 167.

<sup>19</sup> Akolitat w znaczeniu liturgicznym aż do 31 grudnia 1972 uważano za jedno z niższych święceń, które papież Paweł VI listami apostolskimi *Ministeria quaedam* (15 sierpnia 1972, AAS 64 (1972), s. 529-534) i *Ad Pascendum* (15 sierpnia 1972, AAS 64 (1972), s. 534-540) zreformował tak:

1. zniósł tonsurę i subdiakoniat,
2. „niższe święcenia” przemianował na „posługi”,
3. ustanowił dwie posługi – lektorat, akolitat obejmujące niektóre funkcje, które wcześniej należały do subdiakonatu,
4. zniósł podział na „niższe święcenia” i „wyższe święcenia”.

<sup>20</sup> Ciekawe, że *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku używa łacińskiego słowa „vir” (mężczyzna) tylko dwa razy – w odniesieniu do akolitatu, który otrzymują tylko mężczyźni, oraz w kan. 1024 – w związku z kandydatami do sakramentu kapłaństwa – por. R. BRŦKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 51.

liturgicznego<sup>21</sup>. Z punktu widzenia duszpasterskiego akolitat jest posługą ołtarza – jest to jedno z podstawowych zadań akolity.

Zadania akolity:

– zwyczajne: asystuje diakonowi oraz celebransowi;

– nadzwyczajne: rozdaje komunię świętą<sup>22</sup>, przynosi Przenajświętszy Sakrament nie błogosławiąc<sup>23</sup>.

Odpowiednia władza kościelna może wyznaczyć innego nadzwyczajnego szafarza (nie akolitę) zgodnie z kan. 230 § 3. W przeciwieństwie do akolity, który odnosi się wyłącznie do mężczyzn, ten rodzaj nadzwyczajnej posługi odnosi się ogólnie do wiernych – mężczyzn i kobiet, którzy mogą na bazie pełnomocnictwa rozdawać Eucharystię, jeśli brakuje zwyczajnych szafarzy tego sakramentu, według obowiązującej normy kościelno-prawnej.

Nadzwyczajny szafarz może rozdawać komunię świętą podczas celebracji liturgicznej, tylko pod warunkiem nieobecności zwyczajnych szafarzy lub w sytuacji, kiedy będą oni mieli przeszkodę<sup>24</sup>.

Nadzwyczajny akolita może udzielać komunii świętej również wtedy, kiedy do komunii przystąpi „niezwykle duża liczba wiernych”, a z powodu niskiej liczby zwyczajnych szafarzy msza święta za bardzo by się przedłużyła<sup>25</sup>. Akolita powinien zostać pouczony o znaczeniu Eucharystii w życiu chrześcijan, o zachowaniu rubryk, dyscypliny oraz poszanowaniu, które należy się temu sakramentowi<sup>26</sup>.

Nadzwyczajni szafarze obejmują tę funkcję według regularnego układu. Podejmując decyzję o „stosownym” kandydacie do tej posługi, należy wziąć pod uwagę kolejność: lektor – seminarzysta – brat zakonny – siostra zakonna – katecheta – wierzący: mężczyzna albo kobieta. Miejscowy ordynariusz może wprowadzić zmiany kolejności<sup>27</sup>. W zgromadzeniach zakonnych może tę służbę pełnić upoważniony przełożony lub przełożona.

<sup>21</sup> Por. R. BRŤKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 49-52.

<sup>22</sup> Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, can. 910, § 1.

<sup>23</sup> Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 943.

<sup>24</sup> Por. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Immensae caritatis de communione sacramentali quibusdam in adiunctis faciliore reddenda* (29 stycznia 1973), AAS 65 (1973), s. 264; PAPIESKA RADA DS. INTERPRETACJI TEKSTÓW PRAWNYCH, kan. 910, § 2 (1 czerwca 1988), AAS 80 (1988), s. 1373.

<sup>25</sup> Por. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Immensae caritatis de communione sacramentali quibusdam in adiunctis faciliore reddenda* (29 stycznia 1973), AAS 65 (1973), s. 264; *Inaestimabile donum* (3 kwietnia 1980), AAS 72 (1980), s. 336; *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* (15 sierpnia 1997), art. 8.

<sup>26</sup> Por. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* (15 sierpnia 1997), art. 8, § 2.

<sup>27</sup> Por. R. BRŤKO, *Mimoriadny vysluhovatel' svätého prijímania*, art. cyt., s. 49.

*Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* wskazuje, by w celu uniknięcia nieporozumień unikać i zaprzestać praktyk, które pojawiły się w niektórych Kościołach partykularnych, takich jak:

- udzielanie komunii samemu sobie, jak gdyby się było koncelebransem;
- włączanie do obrzędu odnowy przyrzeczeń kapłańskich podczas mszy świętej Krzyżma w Wielki Czwartek także innych kategorii wiernych, którzy odnawiają śluby zakonne lub zostają mianowani nadzwyczajnymi szafarzami komunii świętej;

- stałe korzystanie z pomocy nadzwyczajnych szafarzy podczas mszy świętej i uzasadnianie tego dowolnie rozszerzonym pojęciem „licznego udziału wiernych”<sup>28</sup>.

Dzięki aspektom, które omówiliśmy wyżej możemy lepiej zrozumieć termin oraz znaczenie nadzwyczajnego szafarza Eucharystii i jego adekwatną działalność w liturgii po reformie Vaticanum II.

*Bratysława*

*KS. PETER CABAN*

## Summary

### **Different perceptions of the ministers of the Eucharist in history and at present**

This is a short but an apt study which deals with ministers of the Eucharist. It presents to readers the historical development of Eucharistic ministers from the ancient times up to the present recalling the newest Church documents on this subject. The aim of this study is to give an exact and fitting review of the history and of the present regulations for ordinary and extraordinary ministers of the Eucharist.

---

<sup>28</sup> *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* (15 sierpnia 1997), art. 8, § 2.

Sebastian Wojnowski

## **Konferencja naukowa *Wielcy kaznodzieje Krakowa***

**(Kraków, 12 października 2006)**

12 października 2006 o godzinie 9 w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej przy ul. Podzamcze 8 w Krakowie rozpoczęła się konferencja naukowa *Wielcy kaznodzieje Krakowa* zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Teologiczne i Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie przy wsparciu finansowym Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Jej otwarciem dokonał kard. Stanisław Dziwisz. Metropolita krakowski, zwracając się do licznie zgromadzonych uczestników, przypomniał postać ks. Edwarda Stańka, któremu organizatorzy konferencji postanowili zadedykować pokonferencyjną publikację: „Ksiądz Profesor posiada wielką zdolność słuchania i rozumienia słów Bożych, wnika w nie z czcią pełną lęku, ale i z miłością pełną drżenia. Dał temu wyraz w licznych pozycjach książkowych i w kilkuset rozważaniach religijnych oraz homiliach i kazaniach drukowanych w różnych czasopismach. Dzięki temu stał się Ksiądz Profesor jednym z najbardziej znanych w Polsce kapłanów archidiecezji krakowskiej”. W tematykę konferencji naukowej wprowadził rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. prof. dr hab. Jan Maciej Dyduch.

Następnie prowadzenie konferencji naukowej powierzono biskupowi pomocniczemu archidiecezji krakowskiej Józefowi Guzdkowi, który udzielił głosu pierwszym czterem prelegentom: ks. drowi hab. Edwardowi Stańkowi, profesorowi Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*Tajemnica przekazu słowa Bożego – głos ojców Kościoła*), prof. drowi hab. Romanowi Zawadzkiemu z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Dojść do mądrości Ojca” – Stanisław ze Skarbimierza jako kaznodzieja krakowski*), ks. drowi hab. Janowi Twardemu z Uniwersytetu Śląskiego (*„Włóż Twe słowa [Panie] w moje usta, abym mówił, coś mi kazał” – ks. Piotr Skarga TJ jako kaznodzieja królewski*) oraz ks. drowi hab. Andrzejowi Bruzdzińskiemu z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Abyśmy jednak po staremu Boga chwalili” – ks. Hieronim Powodowski*). Po nich do wygłoszenia referatów zostali zaproszeni: dr Wiesław Pawlak z Katolickiego Uniwersy-

tetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Praedicator urbanus – Walerian Gutowski OFMConv.*), dr hab. Roman Mazurkiewicz z Akademii Pedagogicznej w Krakowie (*„Kokosz naukami zbawiennymi utuczona”*. *Jacek Mijakowski OP na ambonach Krakowa*), dr Michał Hanczakowski z Uniwersytetu Pałackiego w Ołomuńcu (*„Pustynie te nasze”*, czyli *o Krakowie i innych miejscach w kazaniach Fabiana Birkowskiego*) oraz ks. Józef Stramek CRL z sanktuarium maryjnego w Gietrzwałdzie (*„Kaznodzieja znacznej wziętości” – ks. Jacek Liberiusz CRL*).

Po przerwie, w czasie której wszyscy uczestnicy konferencji spotkali się na kawie w refektarzu seminarium, prowadzenie obrad przejął dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. dr hab. Jan Daniel Szczurek. W tej części obrad wystąpili: dr hab. Albert Gorzkowski z Uniwersytetu Jagiellońskiego (*„Niby rytraktom odmalowanym na duszy świątobliwośćią”*. *Wokół kazań Szymona Starowolskiego*), dr Anna Nowicka-Struska z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (*„Bądź mi świadkiem, Krakowie”*. *O krakowskich kazaniach pogrzebowych Andrzeja Kochanowskiego OCD i ich autorze*), ks. prof. dr hab. Jan Kracik z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Takiej pompy nie widziało niebo” – Cyprian Sapecki OP*), dr Bogdan Brzuszek OFM (*„W każdej okoliczności i materyi doskonale mówił”*. *Antoni Węgrzynowicz OFMRef. jako kaznodzieja Krakowa*), dr Anna Kulczycka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*„Bóg, nieskończone dobro nasze” – Kasjan Korczyński OFMConv.*), dr Ryszard Wróbel OFMConv. z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„By stanął pokój między nami i Bogiem”*. *Krakowskie kazania Fortunata Łosiewskiego OFMConv.*); Gerard Brumirski SchP (*Kaznodzieja burzliwej epoki porozbiorowej ks. Józef Wincenty Łańcucki*) oraz ks. dr Franciszek Ślusarczyk z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Misericordia – to serce oddane nędzy”*. *Ks. Zygmunt Golian i jego krakowskie kazania*).

Po obiedzie uczestnicy konferencji spotkali się ponownie, by wysłuchać kolejnych wykładów. Do ich wygłoszenia biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej Jan Zając zaprosił: ks. dra hab. Jana Żelaznego z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Miłosierdzia żąda od nas rozum, żąda serce” – św. Józef Sebastian Pelczar*), ks. dra hab. Jacka Urbana, profesora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Porywał w górę serca” – ks. prof. Władysław Chotkowski*), ks. dra hab. Józefa Mareckiego, profesora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Mowa jego płynęła ze szczerego serca” – Wacław Nowakowski OFMCap.*), ks. dra Marka Łabuza (*Pokora, która objawia się w słowach. O sztuce kaznodziejskiej biskupa Edwarda Komara*).

Ostatnią część konferencji naukowej poprowadził gospodarz miejsca, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej

ks. dr Józef Morawa. O wygłoszenie referatów poprosił: dra hab. Gerarda Siwka CSsR z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (*„Ludu, nie grzesz!”*. *O służbie Bożym Bernardzie Łubieńskim CSsR i żarliwości jego posługi słowa w Krakowie*), ks. dra Pawła Ptasznika z Sekcji Polskiej Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej (*Eucharystia, kapłaństwo i małżeństwo, a sakramentalny charakter Kościoła w homiletycznym ujęciu biskupa Jana Pietraszki*), bpa dra Józefa Guzdkę (*Prorok pogodnego poranka i dnia skapanego w promieniach słońca. Ks. prof. Józef Tischner jako kaznodzieja Krakowa*), dra hab. Alberta Gorzkowskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego (*„Wszystko, co wiemy, jest tym, co kiedyś poznamy”*. *Glosa o kaznodziejstwie ks. Józefa Tischnera*) oraz bpa dra Jana Szkodonia (*„Dzielił się tym, czym sam żył”*. *Kardynał Karol Wojtyła jako kaznodzieja Krakowa*).

Z ostatnim wykładem *„W obliczu prawdziwej mądrości”*. *Kaznodziejskie dzieło ks. prof. Edwarda Stańka* wystąpił przewodniczący komitetu organizacyjnego, prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, po którym ks. Edwardowi Stańkowi wręczono dedykowaną mu książkę *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*.

Przedstawione referaty umożliwiły zebranym zapoznanie się z kaznodziejską spuścizną wielkich mówców, którzy od czasów najdawniejszych pojawiali się na ambonach Krakowa. Szczególnie interesująca była także możliwość przyjrzenia się, w jaki sposób oddziaływali oni na swoich słuchaczy. Świadcetwa tego oddziaływania zostały przytoczone w wielu wystąpieniach. Nie tylko ks. Piotr Skarga SJ czy św. bp Józef Sebastian Pelczar kształtowali sumienia wiernych Krakowa. Równie wielki wpływ na słuchaczy i czytelników ich kazań mieli kard. Karol Wojtyła, ks. Józef Tischner czy ks. Edward Staniek, którego rekolekcje gromadzą tysiące słuchaczy w świątyniach, a opublikowane kazania rozchodzą się w tysiącach egzemplarzy.

Dzięki starannemu przygotowaniu konferencja przebiegła bardzo sprawnie, mimo że w ciągu jednego dnia wystąpiło aż 25 prelegentów: wszystkie piętnastominutowe referaty rozpoczynały się w wyznaczonym czasie, a uczestnicy mogli śledzić przebieg konferencji dzięki przygotowanej przez organizatorów prezentacji multimedialnej.

Owocem konferencji naukowej jest wspomniana już publikacja *Wielcy kaznodzieje Krakowa...* Przybliżenie wielkich kaznodziejów nie może się ograniczyć jedynie do podania ich biografii. Winno również przedstawić ściśle z nimi powiązane walory treści i języka ich przepowiadania. Dlatego też w tym opracowaniu pełniejsze spotkanie z kaznodziejami umożliwiła załączony do każdej sylwetki, reprezentatywny dla niej tekst kaznodziejski. Są to niejednokrotnie prawdziwe perły kaznodziejskiej literatury, jak



choćby niepublikowany dotąd przekład dwudziestego trzeciego kazania sapienclalnego *O władcach albo o pasowaniu na rycerza* Stanisława ze Skarbimierza, słynna *Kokosz wprzód PP. Krakowianom w kazaniu za kołędę dana* Jacka Mijakowskiego OP, *Na dzień ś. Iacynta kazanie pierwsze* Fabiana Birkowskiego OP, *O pożytkach modlitwy świętej* Szymona Starowolskiego, *Prezerwatywa moralna od morowego powietrza* Waleriana Gutowskiego OFMConv., *Nidus Aquilae* Antoniego Węgrzynowicza OFMRef. czy *Korona filadelficznym affektem dwóch zakonow kaznodziejskiego i serafickiego spojonych* Cypriana Sapeckiego OP.

Czytelnik może się zapoznać z tekstami z czasów najnowszych, m.in. z *Kazaniem podczas religijnych obrzędów przy złożeniu w grobie królów polskich zwłok Józefa Księcia Poniatowskiego* ks. Józefa Wincentego Łańcuckiego, dwoma kazaniem dziesiętnastowiecznymi na temat miłosierdzia *O wielkim miłosierdziu Boga nad nędznym człowiekiem* ks. Zygmunta Gollana oraz z nauką *Jak pełnić miłosierdzie?* ks. Józefa Sebastiana Pelczara, z *Kazaniem o świętym szkaplerzu* kapucyna Wacława Nowakowskiego oraz z kazaniem o. Bernarda Łubieńskiego *Przyszłość jest w rękach Bożych* wygłoszonym w katedrze na Wawelu w Nowy Rok 1906. Ks. Józef Tischner przeprowadza *Rekolekcje z Antonim Kepińskim*, a ks. Edward Staniek wywiad ze św. Rafałem Kalinowskim. Do budowania na prawdzie zachęca w swej homilii bp Jan Pietraszko, a kard. Karol Wojtyła dzieli się radością ze Zmartwychwstania Pańskiego w kazaniu wygłoszonym w Krakowie w ostatnią Wielkanoc przed swoim wyborem na Stolicę Piotrową.

Lektura każdego z tych kazań mówi wiele o samym kaznodziei i o środowisku, z jakiego się wywodzi, wskazuje program przekazu słowa Bożego świadczący o jego kulturze teologicznej, przybliża też adresatów kazań, ich mentalność, potrzeby religijne i intelektualne.

Publikację można zamówić w Wydawnictwie UNUM, tel. (12) 422 56 90, e-mail: [unum@ptt.net.pl](mailto:unum@ptt.net.pl).

Kraków

SEBASTIAN WOJNOWSKI



ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1-10*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, 244 s.

Znany wśród biblistów polskich kierownik katedry Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym UO o. Andrzej Sebastian Jasiński OFM zabrał się do dużego jak na polską biblistykę przedsięwzięcia opracowania 5-tomowego komentarza do Księgi Ezechiela.

Mamy już w ręku pierwszy tom komentarza. Jak pisze autor – „ogółem zaplanowano około pięciu tomów, przy czym ostatni będzie zawierał informacje wprowadzające oraz niektóre tematy teologiczne”. Pierwszy tom omawiający Księgę Ezechiela 1-10 zawiera 244 strony i zakończony jest listą komentarzy do Księgi Ezechiela oraz 2-stronicowym streszczeniem w języku angielskim.

Komentarz zawiera własny przekład tekstu hebrajskiego, który stara się być wierny oryginałowi. Wiemy, że nie jest to zadanie łatwe, gdyż przekład nosi w sobie zawsze ryzyko niewierności tekstowi oryginalnemu, jakim jest w tym przypadku tekst hebrajski, tak różny od języków indoeuropejskich, a więc również od polskiego. Różny i bogaty jest zakres znaczeniowy poszczególnych słów i tłumacz stoi wobec konieczności wyboru terminów najlepiej oddających treść słowa hebrajskiego. Zależy to już od indywidualnej decyzji tłumacza, dlatego mówimy, że tłumacz jest już pierwszym interpretatorem tłumaczonego tekstu. Wiemy, że każdy tłumacz stoi wobec alternatywy wierności oryginałowi i poprawności przełożonego tekstu na język polski oraz piękna literackiego dokonanego przekładu.

Ojciec Jasiński skłania się ku wierności tekstowi hebrajskiemu i liczy się z pewną „chropowatością” polskiego przekładu. Taka troska autora o wierność tekstowi oryginalnemu ma na celu lepsze poznanie tekstu dla potrzeb badań naukowych. Dlatego autor daje szereg wskazówek pomocniczych w odczytywaniu tekstu, a ważniejsze terminy hebrajskie uwzględnia również w komentarzu. Przytoczony tekst hebrajski zaopatrzone jest w niewielki aparat krytyczny. Wskazuje on na różnice występujące w LXX w stosunku do tekstu masoreckiego, co ma znaczenie dla tradycji chrześcijańskiej.

Ojciec Jasiński pisze, że „Księgę Ezechiela trzeba analizować w kontekście wydarzeń historycznych”. Okres działania proroka Ezechiela można

porównać z czasami Dawida i Salomona (XI-X w. przed Chr.). Władcy ci organizowali silne państwo izraelskie, a zbudowana przez Salomona świątynia była centrum religijnego życia narodu. Ezechielowi przyszło żyć w czasach (VII-VI w. przed Chr.) upadku tego państwa, gdy świątynia i Jerozolima legły w gruzach. Prorok realizował swoją misję między pierwszym a drugim zdobyciem Jerozolimy (597-587 rok przed Chr.), będąc już w Babilonii z grupą uprowadzonych mieszkańców miasta. Był to czas oczekiwania na klęskę narodu, a równocześnie formowania się nowego Izraela, który żyjąc na wygnaniu, miał karmić się nadzieją powrotu na Syjon – do Jerozolimy odnowionej według idei przedstawionej w tekście Ez 40-48.

Pierwsze dziesięć rozdziałów Księgi Ezechiela prezentuje początkowy okres misji proroka. Sam pisze o sobie, że był kapłanem: „Pan skierował słowo do kapłana Ezechiela, syna Buziego” (Ez 1, 3). Całe swoje życie spędził na wygnaniu w Babilonii. Został tam uprowadzony, gdy deportowano króla judzkiego Jojakina wraz z całym dworem i arystokracją w 597 roku przed Chr. W piątym roku po tym wydarzeniu (w 592 roku przed Chr.) został powołany na proroka (Ez 1, 2) i na duchowego stróża pokoleń izraelskich na wygnaniu (Ez 3, 16-17). Po krótkim wstępie historyczno-geograficznym prorok przedstawia swoje wizje, jakich doznał od Boga na temat przyszłości Izraela. Bóg pouczył go, aby przekazywał wygnańcom, że zbliżająca się katastrofa narodowa nie miała być unicestwieniem Izraela, lecz jego przemianą. Prowadzić ona miała do nowego poznania Jahwe w nowych warunkach historyczno- geograficznych.

Postać Ezechiela można porównać do Mojżesza, we wcześniejszych dziejach Izraela, który odegrał kluczową rolę wśród swojego narodu począwszy od wyjścia z Egiptu aż do jego wejścia do Kanaanu. Bóg polecił również prorokowi zadanie stróża wobec wygnańców izraelskich. Ezechiel stał się znakiem dla narodu przez czyny symboliczne, jakie nakazywał mu wykonywać Bóg.

Wypowiedzi proroka zawarte w Księdze Ezechiela skierowane były do wygnańców izraelskich, którzy znaleźli się w niewoli babilońskiej. Stanęli oni przed pokusą asymilacji nowych warunków materialnych, a przede wszystkim duchowych, jakimi był cały bogaty kult bóstw babilońskich. Ustrzec wygnańców od tych niebezpieczeństw mógł tylko Bóg i Jego wysłaniec – słuchacz Bożych poleceń Ezechiel. Wykazał on pełną gotowość realizacji powierzonej misji, która wymagała niekiedy heroicznej postawy (np. brak żałoby po śmierci żony, Ez 24, 15-27).

Ezechiela odczytujemy jako człowieka wiary na wzór Abrahama. Taki obraz proroka ukazuje jego Księga zawierająca orędzie prorockie, tak ważne i konieczne dla wygnańców izraelskich w Babilonii. Tracili oni wiarę i ufność w swego Boga, który przez tyle wieków opiekował się swoim

ludem. Wydawało im się, że stanęli wobec wielkiej katastrofy narodowej i religijnej, wątpiąc w swoją przyszłość. To Ezechiel stał na straży ich wiary i nadziei na opiekę Jahwe nad Izraelem.

I dzisiaj każdy wierzący człowiek staje wobec trudności wiary w istnienie i działanie Boga w odniesieniu do narodu i jednostki. Ezechiel poucza nas o stałej obecności Boga i Jego przychodzeniu z pomocą każdemu, kto zwróci się do Niego o tę pomoc. Pomocą dla współczesnego Kościoła i każdego jego członka w budowaniu wiary i zaufania Bogu może stać się na nowo odczytane orędzie proroka Ezechiela.

Pierwszy tom zapowiadanego przez ojca Jasińskiego pięciotomowego komentarza do Księgi Ezechiela wydaje się być bardzo potrzebnym i na czasie. Dlatego jesteśmy wdzięczni autorowi za tę publikację i czekamy na następne tomy.

Częstochowa

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

ANNA ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii. Opowieści i przypowieści*, Warszawa 2006.

Ukazała się czwarta z cyklu *Rozmowy o Biblii* książka Anny Świderkówny, tym razem opatrzona podtytułem *Opowieści i przypowieści*, ściśle połączona z poprzednimi trzema tomami. Autorka najpierw z całą swoją bogatą, twórczą inwencją literacko-biblijno-teologiczną porusza się na płaszczyźnie Starego Testamentu, omawiając w oryginalnym ujęciu sześć postaci-bohaterów: Józefa i jego braci, Rut, Tobita i Tobiasza, Judytę, Estere, Jonasza. Następnie przechodzi na obszar Nowego Testamentu, podejmując problematykę Jezusowych przypowieści oraz Łukasza ewangelisty jako historyka i teologa.

Całkiem słusznie i trafnie autorka na wstępie omawianej problematyki Józefa egipskiego i jego braci zaznacza, że to, czego dowiadujemy się o nim z Księgi Rodzaju, nie jest już ani opowiadaniem, ani nawet cyklem opowiadań, lecz regularnie skomponowaną opowieścią, która ma charakter dydaktyczny i stanowi raczej dzieło jednego autora.

W omówieniu Księgi Rut na szczególną uwagę zasługuje wierność, z jaką autorka dokonała przekładu kluczowych słów, jak chociażby pojawiającego się w tej Księdze słowa *chesed*, którego znaczenie szeroko analizuje jako wytrawny filolog klasyczny (dodać należy tutaj: papirolog i historyk świata antycznego).

Rozdział *Tobiasz i Tobit* ukazuje, jak cennych wiadomości o życiu na asyryjskim wygnaniu dostarcza nam przedstawiona historia Tobita i Tobiasza, choć nie jest to księga historyczna, ale pewnego rodzaju powieść

z elementami fantastyczno-folklorystycznymi, która może pretendować do znanej w literaturze starożytnej literackiej formy noweli.

Omawiając Księgę Judyty, autorka zwraca uwagę, iż cała struktura narracji (a także drobne szczegóły) oparte są na wierze, a przedstawione wątki i wydarzenia rozgrywają się w świecie o fantastycznej historii i geografii. Z naciskiem podkreśla, że autorowi Księgi Judyty nie chodziło o kronikarskie przedstawienie tego, co się wydarzyło, ale o istotny sens opowieści. Ta księga nie jest ani historycznym dziełem, ani też powieścią historyczną, ale można ją określić jako powieść judeo-hellenistyczną albo pewnego rodzaju dzieło „propagandowe” próbujące poniekąd zastąpić sławę heroizmu rodziny Machabeuszów przez heroizm ludu Izraela, którego przykładem jest bohaterstwo Judyty.

W rozdziale *Estera, perska królowa* autorka czyni odniesienie do prawdziwego twórcy historii pragmatycznej – genialnego Ateńczyka Tukidydesa (V wiek przed Chr.), według którego historia należy do literatury pięknej – aby przez to odniesienie uzmysłwić czytelnikowi sposób pojmowania historii w czasach starożytnych. Wszelkie niedokładności historyczne spotykane w opowieściach biblijnych autorka wyjaśnia między innymi tym, że autorzy tekstów natchnionych nie zamierzali pisać dokładnych sprawozdań dziennikarskich ani monografii historycznych, bowiem w tych czasach dziennikarzy ani ich sprawozdań jeszcze nie było. Omawiane przez autorkę opowieści ukształtowały się dość późno (dopiero w III lub II wieku, a może nawet w I wieku przed Chr.). Autorka podaje bardzo ważną wskazówkę, że w tym czasie w kulturze hellenistycznej powstaje nowy gatunek literacki – romans grecki, który następnie znakomicie się rozwinął. Autorka nie stroni w omawianiu Księgi Estery od naświetlania zawiłych różnic między trzema różnymi wersjami tejże Księgi, które się zachowały (tj. dwóch greckich i jednej hebrajskiej).

Ostatnim tematem ze Starego Testamentu jest historia Jonasza. Autorka trafnie zauważa, że Jonasz jest tylko bohaterem tej księgi, a nie autorem. Jest to bardzo zręcznie skonstruowana opowieść o losach wyjątkowego bohatera Jonasza. Ale głównym bohaterem nie jest Jonasz, lecz sam Jahwe, który podejmuje drogę dojścia do porozumienia z prorokiem Jonaszem uparcie trzymającym się swego punktu widzenia. To pouczające opowiadanie można zdaniem autorki porównać w jakimś stopniu do przypowieści ewangelicznych, a bardziej konkretnie do znanego z literatury późnego judaizmu midraszu. Ten Jonaszowy midrasz stanowiący kunsztownie zbudowane opowiadanie można zaliczyć do gatunku literackiego zwanego nowelą. Ponieważ Jonasz nie został nazwany przez autora biblijnego prorokiem ani też nic nie wspomina się o jego pochodzeniu (mamy tylko

taką wzmiankę: „Jahwe skierował do słowo Jonasza, syna Amittaja” w Jon 1, 1), zatem jest to wystarczającą wskazówką, że wkraczamy w sferę ponadczasową, w jakimś stopniu ahistoryczną.

Osobny temat to Jezusowe przypowieści. Autorka najpierw przypomina w sposób bardzo klarowny znaczenie hebrajskiego *maszal* i greckiego *parabole*, odwołując się do kultury i zwyczajów panujących w ówczesnym środowisku, a następnie omawia wybrane przypowieści.

Ostatni rozdział autorka poświęca dziełu Łukasza, przedstawiając go jako wielkiego historyka (wzorującego się świadomie na historykach antycznych; ale analogia nie oznacza genealogii) i teologa, podkreślając rzeczowo, w jaki sposób obie księgi Łukasza łączą się w jedną całość.

Trzeba przyznać, że pełniejsze zrozumienie książki *Rozmowy o Biblii. Opowieści i przypowieści* jest poniekąd warunkowane znajomością trzech poprzednich. To dzieło Anny Świderkówny jest czymś nowym i stawia sobie nieco inne niż poprzednie tomy cele. Bardzo charakterystycznie określił w swoim posłowiu ks. prof. J. Kudasiewicz gatunek literacki tej pozycji: jest to pewnego rodzaju „legomena” (poprzednie tomy to „prolegomena”), a więc zapis czytanego i interpretowanego przez samą autorkę tekstu wybranych opowiadań ze Starego Testamentu i wybranych przypowieści z Nowego Testamentu. A idąc tym tropem refleksji dalej można powiedzieć, że publikacja ta jest współczesnym, chrześcijańskim targumentem. Bowiem autorka w sposób zadziwiający wchodzi ze swoimi parafrazami interpretacyjnymi w teksty biblijne (stosując pewne retusze redakcyjno-interpretacyjne), w strukturę biblijnych narracji. Przejrzysty i logiczny układ oraz fachowość dzieła stanowi cenne subsydium dla każdego, kto pragnie bliżej poznać świat i przesłanie Biblii. Autorka podchodzi do zagadnień biblijnych z perspektywy obiektywizmu naukowego, uwzględniając kontekst historyczno-kulturowy, z wielką znajomością rzeczy odwołuje się do środowiska pozabiblijnego. To generuje taką metodologię uprawiania refleksji i interpretacji, że omawiane teksty nie są postrzegane jako teksty statyczne, ale dynamiczne – jako swoisty i głęboki dialog pomiędzy zapisanym słowem a jego zmieniającymi się odbiorcami.

Autorka przy wybranej problematyce sygnalizuje także aktualny *status quaestionis* współczesnej egzegezy, przedstawiając to z dużą fachowością, ale w języku bardzo komunikatywnym, przez co omawiane dzieło nie jest zarezerwowane tylko dla specjalistów. A przedstawiona na końcu wybrana literatura stanowi także cenną kwerendę bibliograficzną literatury przedmiotu.

„*Cantando cum citharista*”. W pięćsetlecie śmierci Władysława z Gielniowa, pod redakcją Romana Mazurkiewicza, Warszawa 2006, 190 s. (Studia Staropolskie. Series Nova, 12)

Już autor Listu do Hebrajczyków zachęcał: „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże” (Hbr 13, 7). Jedną z form odpowiedzi na ten apel jest niewątpliwie XII tom Studiów Staropolskich Series Nova. Przybliży on i dokumentuje główne kierunki i rezultaty najnowszych studiów nad duchową i literacką spuścizną wybitnego duszpasterza, kaznodziei i poety, twórcy polskich i łacińskich pieśni religijnych, modlitw, wierszy okolicznościowych i dydaktycznych bł. Władysława z Gielniowa (zm. 5 maja 1505). Wysiłki badawcze Henryka Kowalewicz oraz kontynuującego jego prace Wiesława Wydry pozwoliły nie tylko odtworzyć biografię tego patrona Warszawy, ale wydobyć rozproszoną po rękopisach jego literacką spuściznę. Dzięki temu uważany jest dzisiaj za autora blisko dwudziestu utworów łacińskich i polskich. Trzeba się cieszyć, iż po znakomitej monografii Wiesława Wydry pt. *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej* (Poznań 1992), otrzymujemy z okazji pięćsetlecia śmierci bernardyńskiego twórcy kolejną publikację znacznie poszerzającą stan naszej wiedzy o nim. Tytuł książki *Cantando cum citharista* zaczerpnięty został z autobiograficznego wiersza Władysława napisanego z okazji złożenia przez niego ślubów zakonnych 1 sierpnia 1462 roku. W słowach tego młodzieńczego wiersza „Grates reddo Deo, cantando cum cytarista” („Skladam Bogu dzięki, śpiewając wraz z lutnistą”) można widzieć ideę przewodnią całej jego posługi duszpasterskiej – głoszenia chwały Boga w kazaniach, modlitwach i pieśniach.

Prezentowana książka składa się z dwóch części. Czytelnik zapoznaje się najpierw ze studiami dotyczącymi twórczości poetyckiej Gielniowczyka. Otwierający zbiór artykuł Wiesława Wydry pt. *Czy Władysław z Gielniowa był kompozytorem?* polemizuje z przeświadczeniem, jakoby bernardyński poeta był zarazem twórcą muzyki do niektórych swych pieśni. Kolejne trzy artykuły interpretują mało dotąd komentowane utwory Gielniowczyka: *Jasne Krystowo oblicze...* (Paweł Stępień), *Jesu, Zbawicielu ludzki...* (Roman Mazurkiewicz) oraz jego wiersz *Ad Cantica canticorum* (Rafał Wójcik).

Następne studia zawarte w tej publikacji poświęcone zostały analizie twórczości łacińskiej Władysława z Gielniowa pod kątem cech formalnych i warsztatowych (Roman Maria Zawadzki), systemu składniowo-retorycznego, weryfikacyjnego i interpunkcyjnego (Bogdan Hojdis, Jan Godyń, Maciej Eder), wreszcie problemom filologiczno-tekstologicznym związanym z krytyczną edycją rękopiśmiennych przekazów utworów Gielniowczyka (Wacław Twardzik).

Druga część zbioru gromadzi prace szkicujące historyczno-religijne tło postaci bł. Władysława z Gielniowa. I tak, włączając się w naukowe

*pro memoria* Gielniowczyka, Wiesław Murawiec kreśli rozwój jego kultu od chwili śmierci do dekretu beatyfikacyjnego z 1750 roku, a Katarzyna Krzak-Weiss analizuje jego przedstawienia ikonograficzne. Całość zamykają artykuły poświęcone religijnej edukacji wiernych w praktyce duszpasterskiej bernardynów (Alicja Szulc) oraz tradycji twórczości muzycznej w klasztorach bernardyńskich (Andrzej Jazdon).

Warto jeszcze dodać, iż autorzy opracowań reprezentują rozmaite dyscypliny naukowe: historię Kościoła, historię sztuki, historię literatury, językoznawstwo, latynistykę, muzykologię, edytorstwo dawnych tekstów. Dzięki temu spojrzenie na twórczość Władysława z Gielniowa ma wielowymiarowy charakter. Publikacja ta, starannie wydana i opracowana pod redakcją Romana Mazurkiewicza, przynosi niewątpliwie chlubę wszystkim autorom i współpracującym z nimi instytucjom.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

